

Clemens van Loyen

A positividade da negação: o exílio de Flusser no Brasil

0. Introdução

O presente ensaio¹ está dividido em três partes que visam lidar com o pensamento de Flusser dentro do contexto filosófico europeu, vez que a condição de imigrante se reflete em vários momentos na obra flusseriana. Tomo como referência *A História do Diabo*, dois ensaios de Flusser sobre Vicente Ferreira da Silva, publicados logo após a morte desse pensador, e a *Fenomenologia do Brasileiro*, além da correspondência com amigos e outros intelectuais. O objetivo é demonstrar que a matriz intelectual de Flusser continuou fortemente enraizada nos moldes e tradições da Europa Central, apesar da perda topográfica do espaço europeu. Em decorrência do exílio no Brasil, cria-se para Flusser um entre-lugar, que ele começa a preencher utilizando suas experiências europeias no âmbito das circunstâncias brasileiras. Exemplo disso é sua noção de história, pensada de maneira dialética no *continuum* de história e não-história.

Na primeira parte, abordo a temática do diabólico e sua relação com o progresso em *A História do Diabo*, discutindo também a recepção deste livro na Alemanha. Além disso, procuro mostrar as condições existenciais e filosóficas vivenciadas por Flusser enquanto redigia o livro – resultado direto das circunstâncias existenciais nas quais o autor se encontrava nos anos 50 no Brasil.

A segunda parte tem caráter historiográfico. Baseio-me em ensaios de Flusser dos anos 60, salientando a amizade que ele manteve com Vicente Ferreira da Silva. Por meio dos textos, pretendo acompanhar o olhar de Flusser em direção à Europa e a forma como ele tentou se distanciar do ‘velho continente’. Há, por exemplo, uma avaliação curiosa da situação na antiga União Soviética quando Flusser afirma que ela tende para a realização plena do cristianismo. Com base na análise desse material e de sua correspondência, aproximo-me do lado político dos escritos de Flusser dentro do contexto político-social da época no Brasil.

Dedico a terceira parte aos conceitos mencionados no título. Argumento que Flusser procura, em vários textos, a positividade da negação, ou seja, a crítica da própria crítica e a desconstrução de conceitos. Demonstro também como o pensamento de Flusser está ligado à filosofia europeia, à filosofia da vida de Ernesto Grassi e à fenomenologia de Edmund Husserl.

¹ Agradeço à minha amiga Dra. Patrícia da Silva Santos da Universidade de São Paulo (USP) pela leitura minuciosa e pelas valiosas sugestões.

I. Conviver com o diabo – o *Fausto* na bagagem

Vilém Flusser começou a escrever sua *História do Diabo* por volta de 1957. Redigiu-a em alemão e, poucos anos mais tarde, traduziu-a para o português², um procedimento que ele manteve com todos os seus escritos – primeiro concebia-os em alemão para depois traduzi-los. Esse método foi belamente descrito e analisado por Claudia Santana Martins em sua dissertação intitulada “Vilém Flusser: a tradução na sociedade pós-histórica” (2010). Eva Batlickova, outra pesquisadora da obra do Flusser brasileiro, menciona as diferenças entre as duas versões, a alemã e a brasileira, concluindo que esta última “é mais madura, mais elaborada” (Batlickova 2010: 43), dado que, entre as duas, constata-se um espaço de tempo de sete anos³, tempo suficiente para repensar e reformular algumas passagens. Porém, o essencial do texto é o mesmo: o diabo é identificado com a destruição devastadora que se deu ao longo dos séculos nos países históricos da Europa e que, para Flusser, continuava acontecendo nas periferias, como, por exemplo, no Vietnã, no início da Guerra Fria. Esta destruição se dá natural e necessariamente no decorrer da História, não há nada que possa impedir os seus atos diabólicos. Por conseguinte, Flusser escreve: “Uma das teses deste livro será, com efeito, a afirmativa de que a evolução da vida não passa de encarnação da evolução do diabo.” (Flusser 2010: 25)

Além disso, a metáfora do diabo exerce uma função didática e instruidora num país que, a esta altura, era profundamente marcado pelo catolicismo e por sua linguagem simbólica, por vezes repressiva.⁴ Para Flusser, é mais esclarecedor falar do diabo com toda a sua gama de significados, facilmente reconhecíveis pelos brasileiros, do que se esforçar para abordar conceitos abstratos, que não dizem respeito ao pensamento dogmático religioso ou místico do brasileiro.⁵

² Diga-se de passagem, que inicialmente foi Mauro Chaves, que fazia parte do círculo dos amigos mais jovens de Flusser, quem começou a reescrever *A História do Diabo* em português depois de Flusser tê-la traduzido literalmente (cf. Mendes 2000: 26).

³ Em 1964, depois de ter entregado o manuscrito da *História* à Martins Editora, Flusser escreve ao jovem poeta Paulo Leminski que se trata de “uma tentativa de ética, e tem o título tentativo e tentador”. Responde também, nesta carta, uma pergunta de Leminski em relação à própria formação filosófica: “O filósofo que mais me entusiasmou (se me lembro bem) foi Schopenhauer, o que mais me inquietou foi Wittgenstein, com o qual gostaria de poder concordar foi Kant, e com o qual concordo mais é Camus. Heidegger é sem dúvida (com Husserl e com Dilthey) aquele que mais gostaria de ultrapassar, e é, neste sentido, o mais importante.” (Carta a Leminski de 20/9/1964).

⁴ Nos anos 50 já havia ao menos duas alas dentro da igreja católica: uma progressista, que depois desembocaria na *Teologia da Libertação* “- ao mesmo tempo eclesial e social” (Boff 1985: 11) - e outra conservadora, próxima do catolicismo de Plínio Salgado, sob o lema integralista “Deus, Pátria e Família”.

⁵ Sobre a alegada contradição entre dogmatismo religioso e misticismo no pensamento brasileiro, Flusser apresenta a seguinte tese: “O pensamento racional e dogmático, o agarrar-se a teorias e esquemas majestosos, a maneira cartesiana e positivista de racionar, não passam de tentativas de construir contrapesos contra a tendência mais fundamental para o misticismo. Isto faz com que, por exemplo, o pensador brasileiro pendule constantemente entre a atração mágico-mística e um escolástico academicismo.” E, por fim, conclui: “racionalismo e dogmatismo são próximos da magia e do misticismo, e opostos ao empirismo e ao pragmatismo” (Flusser 1998: 15). Max Bense, no seu livro *Brasilianische Intelligenz* [Inteligência brasileira] de 1965, traça um panorama do ambiente intelectual brasileiro e atribui ao brasileiro uma tendência para o racionalismo cartesiano, que ele vê exemplificado na arte de expressão, da poesia concreta à arquitetura e ao urbanismo estrutural de Brasília. Flusser conhecia este livro e tentou estabelecer

Um exemplo disso é o seguinte trecho poético do livro *A História do Diabo*, no qual transparecem as leituras de Kafka, Freud e Čapek: “Nas regiões mornas e obscuras do subconsciente o diabo continua agindo arquetipicamente; com efeito, é nessas regiões que se sente à vontade. Na luz mais ou menos clara da consciência despertada é que ele se metamorfoseia. A evolução do diabo e a evolução da vida são pelo menos paralelas. O réptil é perfeitamente identificável no diabo sofisticado da nossa época elegante.” (ibid.) Que tal linguagem continua atual até hoje, percebe-se também no discurso do Papa Francisco, que, frequentemente, utiliza-se de imagens luciferinas para referir-se aos males do mundo secular.⁶ Só que Flusser traça uma evolução às avessas, todo progresso é fruto do diabo, nada seria, portanto, criação de Deus. Por isso, mesmo munido de uma linguagem aparentemente religiosa e discursando sobre os sete pecados capitais por meio dos quais o diabo tenta se desviar das mãos divinas, o livro não se insere num cânon cristão. Quer ser provocador e instigador, pois Deus, por definição de Flusser, “transcendente e atemporal”, não mete a mão nos acontecimentos cotidianos, já o diabo o faz, afundando-nos nas calamidades existenciais.

Antes de lançar *A História do Diabo* no Brasil, Flusser tentou publicar um livro com temática semelhante na Alemanha; travou contato com a Editora C.H. Beck em Munique, em 1958, para propor a publicação do texto *Das 20. Jahrhundert*, um livro até hoje desconhecido e que, de certa forma, pode ser considerado um precursor da *História do Diabo* por abordar uma variedade de temas histórico-sociais, contudo, ainda sem um nexo claro ou uma tese bem fundamentada. No entanto, o manuscrito já contém o assunto do diabo em dois capítulos curtos, nos quais os males do mundo, os pecados, serão identificados com aquela instância maléfica, que se apresenta de forma imprescindível para o nosso cotidiano: “das Böse gibt der Gottheit ihre Bedeutung als Richter und Retter und gibt unserem Leben die dramatische Spannung, derer wir auf dem Heilsweg bedürfen. Es reizt und wirkt und muss als Teufel schaffen.” [“é o mal, enquanto juiz e salvador, que atribui o significado a Deus e concede à nossa vida a tensão dramática da qual carecemos no caminho para a salvação. Ele [o mal] instiga e atua e deve criar enquanto diabo.”] (Flusser 1957: 198) Em março de 1959, Flusser recebe uma carta do parecerista da editora com avaliação negativa da sua *História*, alegando que ele abusava do conceito do diabo, como *deus ex*

um contato com Bense, destacando a proximidade que ele, Flusser, mantinha com Haroldo de Campos e Guimarães Rosa (cf. Cartas a Bense de 28/4/1966 e de 8/6/1966). Flusser participou, no final de setembro de 1966, de um seminário de Bense em Stuttgart, e versou sobre poesia concreta. Porém, a relação Flusser-Bense não progrediu, como Flusser desabafa em carta a Miguel Reale, prestando contas da viagem à Europa: “A maior decepção foi Max Brod em Frankfurt, e Max Bense em Stuttgart.” (Carta a Miguel Reale de 14/11/1966).

⁶ No discurso diante do Colégio Cardinalício, dois dias após a sua eleição, o Papa Francisco declarou: “Não cedamos jamais ao pessimismo, a esta amargura que o diabo nos oferece cada dia” (Audiência aos membros do Colégio Cardinalício, 15/3/2013). Sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo, Francisco afirmou em outra ocasião: “es una movida del Diablo” (Jorge Mario Bergoglio, citado por *Diário Uno*, 13/3/2013).

machina, para explicar os conflitos e tensões do nosso estar-no-mundo [in-der-Welt-sein].⁷ Flusser logo rebate a crítica de forma bastante irônica e escreve ainda no mesmo mês para o Dr. Richtscheid da Beck, assegurando que não fora ele, Flusser, o autor do manuscrito, pois este lhe havia sido ditado por outrem: “Ich erlaube mir diese Antwort, da ich wahrheitsgemäß gestehen muss, nicht eigentlich der Verfasser dieses Buches gewesen zu sein. Es wurde mir diktiert, und ich bitte Sie, diese Behauptung nicht als Hysterie zu verwerfen, sondern ich ringe mir dieses Geständnis ab, um bei der Wahrheit zu bleiben.” [“Eu me permito esta resposta, pois tenho de admitir francamente não ter sido eu o autor deste livro. Ele me foi ditado, e peço-lhe para não refutar esta alegação como histeria, uma vez que luto com esta confissão para continuar fiel à verdade.”] (Carta a Richtscheid de 14/3/1959) De onde veio a inspiração para o livro, Flusser deixa em aberto, mas, partindo da premissa flusseriana de que tudo na Terra acontece com consentimento do diabo, chega-se à conclusão de que o autor do texto não pode ser outro a não ser o próprio diabo. No próximo parágrafo, Flusser tange de leve o problema da comunicação – que ele vai elaborar mais tarde no seu livro *Língua e Realidade* (1963) e também nos seus textos comunicológicos – afirmando, desde já, que as pontes do diálogo e da compreensão foram desfeitas e que, portanto, não seria mais possível comunicar-se. Ele não pretendia, no seu livro, versar sobre questões antropológicas, como presumia Richtscheid, e sim escrever uma ética da ciência moderna, da arte e da fé. Neste trecho da carta, Flusser abrange a temática que ocupará o conjunto de seus escritos, que se intitulariam *Pós-História* (1981), ao constatar que, já na *História do Diabo*, trata-se de uma ética pós-existencial, pós-relativista e pós-abstrata. Seguramente, esse olhar não é nada positivo, ao contrário, é pouco otimista em relação à História e ao progresso, mas, ao mesmo tempo, não carece de lógica: Flusser compara o tempo linear, a História, ao diabo, sendo Deus a entidade na qual o tempo se dissolve. Na Terra, segundo Flusser, estaríamos submetidos a digressões e errâncias do diabo; em Deus, a categoria do tempo não se aplica mais, pois está suspensa. É justamente o diabo que nos mantém no tempo, deixando-nos progredir e, sobretudo, sofrer. Mas, como afirma Flusser em sua introdução ao livro: o diabo nos oferece também prazeres, como a ciência, a arte e a filosofia, ou seja, prazeres intelectuais, além de outros mais carnis (cf. Flusser 2010: 19-23). Portanto, é inevitável o papel diabólico no mundo, já que, sem ele, a nossa vida seria um círculo tedioso.

Cabe aqui um pequeno excuro sobre o conceito de História em Benjamin, mais precisamente em seu ensaio *Sobre o conceito da história* [Über den Begriff der Geschichte] publicado após a sua morte em 1940. Na famosa tese IX, Benjamin discorre sobre a relação do *Angelus Novus* com o progresso. O autor critica esta forma de progresso que previa o avanço da

⁷ Em 1966, Flusser tentou publicar a *História* nas editoras Piper e Suhrkamp - ambas rejeitaram a proposta (cf. Carta de Curt Meyer-Clason a Flusser de 2/1/1966).

humanidade “como um todo, de maneira mais ou menos homogênea, na direção de uma infinita perfectibilidade” (Konder 1988: 90), até culminar numa época em que dominassem a uniformidade e o vazio espiritual. Gershom Scholem, em seu ensaio *Walter Benjamin e seu anjo* [Walter Benjamin und sein Engel], de 1972, explica que o significado da palavra ‘anjo’ em hebraico é idêntico à palavra ‘mensageiro’ [mal’ach] (cf. Scholem 1983: 48). Para Benjamin, esse mensageiro traz os acontecimentos tenebrosos do seu tempo, quando, no fim de sua vida, enxergou na pintura de Paul Klee, *Angelus Novus*, de 1920, o anjo da História. Este anjo, compreendido ali como translação direta do quadro de Klee para a dimensão histórica, ou seja, da arte para a política, está revestido, segundo Scholem, de traços pouco convencionais, como se vê, por exemplo, na face enigmática do anjo: “Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada” (Benjamin 1987: 226). A relação místico-pessoal que Benjamin estabeleceu na interpretação do seu anjo – pois via nele uma transposição das letras do seu nome fictício Agesilaus Santander, que, por sua vez, resultaria em alemão no anagrama “Der Angelus Satanas” [O anjo de satanáis] – converte-se, já em 1931, numa questão histórica no seu ensaio sobre Karl Kraus (cf. Scholem 1983: 62-63). Destarte, o anjo de Klee tinha se transformado no anjo da história: “Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.” (Benjamin 1987: 226) Como Flusser, Benjamin critica a unilateralidade do progresso, a suposta “perfectibilidade infinita” que marcha em direção a “um progresso da humanidade em si” (ibid.: 229). Nos escritos de Flusser, o diabo parece um mal inevitável que nos mantém na história e nos possibilita progredir. Já para Benjamin “a ideia do tempo histórico como uma progressão linear e a da eterna repetição do mesmo, são ideologicamente complementares, duas faces de uma mesma moeda” (Machado: no prelo) - como resumem bem as palavras de Carlos Machado, estudioso da obra benjaminiana no Brasil. Mas enquanto Flusser vê no diabo e nas suas façanhas um elemento lúdico que, em parte, nos resguarda do tédio da vida e do eterno retorno nietzscheano, Benjamin associa a ele o progresso que, por último, sempre visa a destruição. Para ambos os pensadores, a “eterna repetição do mesmo” deve ser evitada, mas a conclusão a que Benjamin chega é ligeiramente diferente, – ao focar mais o *continuum* imparável da História que devia, já no presente, ser rompido através de um pensamento crítico e dialético (cf. Konder 1988: 92).

Mas afinal, como surgiu esta fascinação de Flusser pelo diabólico? Sob a perspectiva da crítica literária que estuda a gênese do conceito luciferino em Flusser, poder-se-ia lançar a

hipótese de que esta se deu por influência da obra de Guimarães Rosa, nomeadamente do *Grande Sertão: Veredas*, e do suposto pacto que Riobaldo, personagem principal do livro, fez com o diabo. O fato de Guimarães Rosa ter sido um interlocutor importante para Flusser se confirma em vários testemunhos; no prefácio da versão brasileira da *História* de 1965, Flusser cita-o como influência, mesmo que o contato com o autor tenha sido apenas “esporádico” (Flusser 2010: 18), pois moravam em cidades diferentes: Rio de Janeiro e São Paulo, respectivamente. Em uma dedicatória do livro *Primeiras Estórias*, que data de 1964, Guimarães Rosa refere-se a Flusser como “meu amigo Vilém Flusser que comanda o Demônio e a ‘Língua’”. Flusser, em contrapartida, em carta de janeiro de 1964, qualifica-o de “Thomas Mann da literatura brasileira” (Carta a Rosa de 28/1/1964). Porém, a partir de outros relatos, pode-se depreender que o relacionamento entre ambos não era isento de conflitos. Dinah Flusser, filha de Vilém Flusser – que, devido aos seus estudos na escola diplomática Rio Branco no Rio de Janeiro, serviu como ponte de contato entre Rosa e Flusser – contou-me, por e-mail, em julho de 2013, que a interpretação dos textos roseanos por Flusser privilegiava o aspecto da erudição e da capacidade inventiva de novas palavras, mas abstinha-se de ver o lado espiritual dos textos. Segundo Dinah, isso contribuiu para o afastamento dos dois intelectuais. Mas que Flusser se interessava pelo diabólico desde ‘pequeno’, ainda antes de ler Rosa, se verifica em outro depoimento: referindo-se à sua “primeira fase produtiva” no Brasil, na série de auto-retratos de Stanislaus Ladusans, Flusser revela: “Goethe sempre me acompanha, talvez por ser tudo aquilo que não posso ser, mas, a esta altura, ele passou a ser a minha ponte em direção a Thomas Mann, que me marcou profundamente. *José e seus irmãos* e *Fausto*, as duas grandes vitórias da língua alemã tornada consciente de si mesma, as duas grandes festas do espírito, passaram a dois poços inesgotáveis da minha sede de língua.” (Flusser 1976: 500) A importância de *Fausto* é ressaltada por Flusser na sua autobiografia filosófica *Bodenlos* [Sem chão] no trecho no qual ele descreve a longa trajetória de sua imigração: “Mas os dois livros que acompanharam a gente na fuga (únicos bens materiais) não eram de Nietzsche. Era o *Fausto* de Goethe (por causa do Mefistófeles, não Fausto) e um livro de preces judeu. O livro de preces, aparentemente porque foi a mãe já morta que o botou nas mãos da gente (uma mãe da qual se tinha ignorado toda religiosidade), mas na realidade por razões então e agora ignoradas. O livro de preces (mas não o *Fausto*) se perdeu durante a fuga.” (Flusser 2007: 33) Que conclusão se tira deste relato? Que Flusser trocou a religião pelo diabo? De fato, Flusser não era um judeu praticante, embora entendesse muito do judaísmo.⁸ Mas talvez sirva também

⁸ Em carta a seu amigo Milton Vargas, datada de 1/4/1970, Flusser explica sua ligação com o judaísmo da seguinte maneira: “judaísmo: para mim uma limitação que me foi imposta pela sociedade e pela natureza, (mais por sociedade que por natureza), e que preciso superar para tornar-me homem inteiro.” Continua: “Para si um corpo mais ou menos estranho no organismo ocidental de influência mais nefasta que boa, que deve ser minimizado ou, se necessário for, suavemente eliminado (embora não em casos individuais como sou eu).” E finaliza esta parte da carta:

para explicar a sua impotência [Ohnmacht] diante do Holocausto. A pergunta que se coloca é a mesma que Adorno⁹ fez em 1949: é possível escrever poesia depois de Auschwitz? – sendo que o termo ‘poesia’ poderia ser substituído por qualquer outro. O absurdo do mundo em que vivemos é descrito por Flusser: “É absurdo querer falar, é absurdo querer escrever, é absurdo querer agir, é absurdo querer salvar-se, é duplamente absurdo querer falar, é absurdo querer escrever, é absurdo. Enfim: é absurdo querer, a não ser talvez querer a morte.” (Flusser 2010: 203) A citação comprova a filiação de Flusser às vertentes do existencialismo europeu, visto que a frase conclusiva do nosso autor assemelha-se ao ser-para-a-morte [Sein zum Tode] de Heidegger. Neste estado de espírito e na condição de *homo viator*¹⁰, Flusser embarca para o Brasil, literalmente com o diabo na mão, do qual não consegue se livrar tão cedo. Ficou tão preso a este diabo que lhe dedicou os seus primeiros escritos e, por meio desta antonímia religiosa ‘Deus-Diabo’, começou a formar seus conceitos de história e não-história, mais explicitamente formulado em seu livro *Fenomenologia do brasileiro. Em Busca de um Novo Homem* (1998). Portanto, chega também com uma dose de esperança, como expressa bem a última frase do seu prefácio de 1965 para a *História do Diabo*: “É, em parte, a articulação da minha gratidão pela acolhida que me foi dada por esta sociedade que pode ser berço de uma nova civilização a superar o absurdo no qual estamos mergulhados todos.” (Flusser 2010: 19) este pequeno trecho, Flusser está mais perto de Sartre – que, em sua filosofia existencialista, caracteriza o homem como ser indigente [un manque d’être] que se realiza na sua própria superação. Flusser e Sartre concebem a vida como um sistema prospectivo: vivemos em um mundo coisificado [verdinglicht] e objetivado [vergegenständlicht], que aponta também para situações de um mundo ainda inexistente - é em função desse futuro que a vida ganha sentido. É por isso que, ao final de uma longa travessia pelo mundo diabólico, Flusser pode concluir seu livro com um esperançoso “continuemos” (ibid.: 230), que mais remete ao mito de Sísifo de Camus do que às angústias de Kierkegaard.

“Se tivesse que escolher uma religião [...] seria o catolicismo.” Em entrevista realizada após sua viagem de ‘missão cultural’ como representante do Estado brasileiro em questões ligadas à cultura do país, Flusser atribui, dentro de um contexto informacional e comunicológico, a culpa do Holocausto, em parte, aos judeus. E não carece de cinismo quando Flusser diz: “Es entsteht ein informativer Kanal zwischen Eichmann und den Juden, und die Folge dieser unheilvollen Kommunikation ist die Ausrottung der Juden, an der die Juden selbst mitgemacht haben.“ [“Surge um canal informativo entre Eichmann e os judeus, e a consequência desta comunicação fatal é o extermínio dos judeus, para o qual os próprios judeus ajudaram.”] (Flusser 1996: 10).

⁹ Está comprovado que houve um encontro de Flusser com Theodor W. Adorno, como consta na carta de agradecimento de Flusser a Adorno: “Unsere Unterhaltung war für mich sehr beeindruckend und lehrreich, und ich hoffe, dass Sie mir Ihr neues Buch für eine Besprechung in unseren Zeitschriften nachkommen lassen.“ [“Nossa conversa foi - para mim - impressionante e esclarecedora, e eu espero que o Senhor me envie o seu novo livro para uma resenha em nossas revistas.”] (cf. Carta de Flusser a Adorno de 23/11/1966). O livro mencionado deve ter sido a *Dialética Negativa* [Negative Dialektik], publicada na Alemanha em 1966 pela Suhrkamp, no Brasil em 2009 pela Zahar.

¹⁰ Expressão tomada de Dora Mariana, que escreveu uma resenha sobre *A História do Diabo* na revista *Convivium*, em 1965.

A crítica que Flusser faz ao conceito de progresso não deve ser desvinculada da época que ele vivenciou no Brasil. Durante os anos 50 e 60, o lema político era ditado pelo nacional-desenvolvimentismo, o qual visava a integração do Brasil nos mercados internacionais, com a abertura ao capital estrangeiro e com o intuito de superar a defasagem na industrialização das diferentes regiões do país. Flusser mostrava-se sempre suspeito com relação a grandes projetos em nome da ‘nação’, que se declinavam sob parolas chamativas, tais como a reivindicação por progresso em conjunção com o nacional. Afinal, a existência de Flusser e de milhares de judeus na Europa começou a desmoronar no momento em que os nacionalistas tomaram o poder, declarando a soberania de uma nação sobre outras. No Brasil, Flusser acreditava ter encontrado um lugar isento do pensamento nacionalista, um lugar em que ele podia criar relações sem se prender às noções truculentas de pátria e nação que ele chamou de “Götze” [ídolo] (Flusser 1994a: 92) no seu livro *Von der Freiheit des Migranten* [Sobre a liberdade do migrante]. Esse ente idolatrado, que para Flusser estaria representado na nação, não tem como amar o outro, pois a função dele se esgota na adoração alheia. Destarte, um dos pilares fundamentais da relação humana, o afeto e o amor, que se dão através da comunicação e do diálogo, não se realizam no conceito abstrato da nação: “Denn was immer Nation einmal geheißen haben mag und welchen wertvollen Kern sie auch besitzt, sie kann mich nicht wiederlieben. Ich kann mich in ihr nicht erkennen. Mein Engagement für sie ist eine existentielle Lüge.” [“Seja lá o que for o significado de nação e qualquer que seja a sua essência preciosa, ela não pode retribuir o meu amor. Não consigo me reconhecer nela. Meu engajamento por ela é uma mentira existencial.”] (ibid.) Portanto, a dialética que se desenvolve entre nação e ídolo poderia desembocar num progresso bárbaro, tal como Flusser testemunhou nos anos 30 na Europa Central. É à sombra desta situação existencial e histórica que Flusser escreve a sua *História do Diabo*, justamente para chamar a atenção dos brasileiros, a fim de que não incorressem nos mesmos erros, já cometidos trinta anos antes, em nome do progresso.

II. Miragens de um ocidente desbotado – um olhar às avessas

Já em vários ensaios e artigos que precedem o seu controverso ensaio *Fenomenologia do brasileiro*, que data do início dos anos 70, Flusser discute os conceitos de história e não-história e aplica-os ao seu novo exílio, o Brasil. No ensaio *O projeto Vicente Ferreira da Silva*, publicado na revista *Diálogo* em abril de 1964 – um último adeus a seu amigo Vicente Ferreira da Silva, exegeta do pensamento heideggeriano no Brasil e morto em acidente de automóvel em 1963 –, Flusser interpreta a obra ferreiriana como “negação ao Ocidente” (Flusser 1964: 41). Tomado pelo medo de o Brasil cair nos braços deste ocidente nefasto – e a expressão ‘ocidente’ compreende aqui

todos os países históricos que de alguma forma já entraram num processo progressista, portanto, não se trata de uma categoria ideológica para separar ocidente do oriente, ou seja: não é uma distinção entre sistemas capitalistas e comunistas¹¹ –, Flusser adverte em tom poético-profético: “Os tentáculos da feiúra que é o presente ocidental se agarram a nós de mil maneiras nojentas, e a obra ferreiriana é a tentativa de libertação desse abraço pernicioso. É toda ela, portanto, uma busca do sol da beleza na noite sempre mais escura que as sombras do progresso projetam.” (ibid.: 42) Logo, o presente se veste com traje ocidental e a história é composta de inúmeros momentos deste presente que ameaça alcançar, com suas sombras, os últimos resíduos límpidos que Flusser, neste momento, ainda crê vigentes no Brasil. Esta feiúra é um alerta imediato contra a reificação [Verdinglichung] do nosso-estar-no-mundo que, segundo a ética de Ferreira da Silva, levaria necessariamente à época final [Endzeit]. E mesmo estando no ‘perfeito’, i.e. o tempo acabado de uma vez por todas, a *Endzeit* seria o “tédio absoluto” (ibid.: 43), pois “um mundo assim totalmente objetivado não terá mais mistério, não terá segredo. [...] Terá surgido a época messiânica da total alienação do sujeito, a época da loucura perfeita portanto.” (ibid.: 44) É de notar que Flusser vê realizada a época final justamente num país comunista, a saber, na antiga União Soviética: “O tédio e o nojo, a feiúra e a falta do sacro já agora caracterizam essa sociedade. Demonstra ela, de maneira palpável, como funcionará o paraíso. [...] A vida perderá todo sabor, porque não haverá aventura, tudo será planejado. [...] Será melhor morrer de vez, ao vegetar nesse paraíso.” (ibid.: 46) Num ensaio anterior, no *Suplemento Literário do Estado de São Paulo* de 27/7/1963¹², aproximadamente uma semana após a morte de Ferreira da Silva, Flusser estabelece uma relação surpreendente entre o cristianismo e a União Soviética: “A industrialização é a realização radical do cristianismo. Nela o espírito-sujeito (Cristo) subjuga e aniquila a natureza. As sociedades tecnológicas, e mais especialmente a União Soviética (já que professa a tecnologia conscientemente como alvo), são tentativas da realização total do cristianismo.” (Flusser 1967: 93) De que cristianismo nos fala Flusser? Tratar-se-ia de uma modificação da tese da *Ética Protestante* de Max Weber, segundo a qual os países protestantes seriam os precursores do capitalismo enquanto concepção racionalista (cf. Weber 1934: 61)? Flusser aponta: “O puritanismo com sua mortificação da carne é o cristianismo radicalizado.” (Flusser 1967: 93) Como se pode combinar este cristianismo com a industrialização no estado soviético? É óbvio que a industrialização da União Soviética representa também uma vontade de progredir a todo custo, expressa, por exemplo, na disputa por avanços tecnológicos levada a cabo por países aquém e além da Cortina de Ferro. Portanto, esse anseio pelo progresso realiza-se no

¹¹ Segundo Flusser, fazem parte do ocidente tanto os países considerados capitalistas quanto os comunistas. Na *Fenomenologia*, ele escreve “que todo pensamento histórico tem base teológica, a saber, judia, e que o Ocidente continua basicamente cristão, não a despeito mas por causa do marxismo” (Flusser 1998: 37).

¹² Ensaio publicado no volume *Da Religiosidade* de 1967.

universo diabólico, que, nesse caso, se assemelha ao cristianismo, figurando, para Flusser, como inimigo da natureza. Contudo, o referido conceito de cristianismo fica, pelo menos, mal explicado e oferece brechas para uma identificação tanto com os países considerados capitalistas quanto comunistas na época. Se o cristianismo, na acepção de Flusser, tiver acabado com a “festa” – que representa o ‘sacro’ nas palavras de Ferreira da Silva – “na qual o homem se confunde com a natureza” e se “o seu reino não é desta Terra” (ibid.) por que ele se esforça tanto em criar avanços tecnológicos e em progredir nesta terra? Parece complicado, entretanto, juntar dois fenômenos aparentemente díspares, i.e., a industrialização e o cristianismo, e criar uma ligação intelectualmente sustentável. Em Max Weber, há ainda uma diferenciação entre um catolicismo tradicional, que funcionava como barreira ao progresso econômico, e um protestantismo, que pregava o desencantamento do mundo [Entzauberung der Welt], rejeitando formas de misticismo para a salvação (cf. Weber 1934: 94-95) – todavia, este diferencial não se percebe aqui. Outro problema diz respeito à hermenêutica dos textos de Flusser sobre Ferreira da Silva e, mais especificamente, ao grau de exegese das teses ferreirianas e sua incorporação ao próprio pensamento: “Porque o pensamento de Ferreira da Silva, na parte na qual o compreendi, é agora o meu pensamento.” (Flusser 1964: 53)¹³ Encontraríamos uma contradição, por exemplo, se compararmos o conceito de progresso da *História do diabo*, vinculado ao poder do demônio, com este do cristianismo que acaba com as festas pagãs trazendo o desenvolvimento industrial, a não ser que identifiquemos também o cristianismo com o diabo.

Outro ponto a ser considerado é o suposto posicionamento político de Flusser, quando ele alega ser a União Soviética o cúmulo da feiúra e um paraíso desmistificado. Por que tais atribuições aguçadas em relação a um determinado país? O ano era 1964, e, ao menos desde a “crise caribenha” em 1962, o mundo se encontrava em plena Guerra Fria, quando “o movimento de 31 de março” começou a tomar posse das ruas e o golpe de estado dos militares pôs fim a democracia no Brasil; a partir do dia 9 de abril de 1964, as políticas repressivas do governo militar se instalaram junto ao decreto do Ato Institucional Número I (AI-1), com o intuito de dar voz aos valores positivistas de ordem e progresso.¹⁴ Os militares brasileiros, submissos ao governo

¹³ No seu esboço autobiográfico, *Em busca do significado* [Auf der Suche nach Bedeutung], Flusser descreve esta experiência de alteridade: “Para mim foi a descoberta de um alter ego, embora com certeza de proporções maiores. Um espelho, todavia, no qual os mesmos ingredientes formavam uma estrutura inteiramente diferente.” (Flusser 1976: 502) O que mais preocupava Flusser eram as fontes das quais o seu amigo bebia e que constituíram a base do seu pensamento, por isso ele escreve em *Bodenlos* (2007: 114): “a visão que Vicente tinha do mundo era síntese original de leituras díspares, mas todas localizadas aproximadamente no campo que para a gente estava obscurecido pela sombra da suspeita nazista.” Mas Flusser também refuta um julgamento precipitado de Ferreira da Silva, como consta na revista conservadora *Convivium*, de Adolpho Crippa: “Não permitamos que Vicente seja banalizado. Que seja rotulado, engarrafado, e, sob a etiqueta ‘de direita’, exposto na vitrina que glorifica a filosofia brasileira.” (Flusser 1972: 303).

¹⁴ Sobre o ambiente pré-golpista de 1964, ver o capítulo “A queda” em : *A Ditadura Emvergobada* (2004) de Elio Gaspari. Sobre o pós-golpista, ler o célebre ensaio de Roberto Schwarz “Cultura e Política, 1964-1969”, no qual o autor realça a preeminência da esquerda no contexto cultural-artístico de 1964 até 1969, apesar da ditadura militar. O

norte-americano do presidente John F. Kennedy e mais tarde de Lyndon B. Johnson, tinham pavor de uma futura instalação de um regime comunista no Brasil e apoiavam ativamente o golpe militar (cf. Gaspari 2004: 57-64). Esta é, em poucas palavras, a situação política na qual Flusser escreveu seus dois ensaios sobre Vicente Ferreira da Silva. Não temos muitos testemunhos que dizem respeito à opinião de Flusser a respeito desses acontecimentos, mas existem algumas afirmações, por parte de Flusser e de seus contemporâneos, que podem elucidar a posição de Flusser na época. No capítulo de *Bodenlos* chamado “O terraço” – i.e., o terraço da sua casa na Rua Salvador Mendonça em São Paulo –, Flusser empreende uma análise retrospectiva das pessoas que mais o instigaram e com as quais ele constantemente dialogava, entre estas estavam jovens acadêmicos, amigos de seus filhos, estudantes dos cursos de filosofia da ciência ou de comunicação, “filhos de burgueses, entre 20 e 30 anos.” (Flusser 2007: 193) A maioria provém da classe média alta de São Paulo, muitos se tornariam mais tarde artistas plásticos, advogados ou psicanalistas.¹⁵ Tomado por hybris e etnocentrismo, Flusser se prolonga nas críticas às novas formas de expressão cultural-artística no Brasil, que já tinham surgido antes do golpe de 64: “Em torno de mim brotavam música nova, pintura nova, teatro novo, ideias novas qual cogumelos depois da chuva. Sabia, é verdade, que a maioria disto era incompetente e não se sustentava, e por isto criticava tudo brutalmente tanto em aulas quanto na imprensa. Mas nutria a esperança de tratar-se de doença de crescimento e acreditava em futuro de amadurecimento. Novo mundo à vista.” (ibid.: 195) E logo ele acrescenta: “Combatia a radicalização esquerdista, para mim barata e irresponsável. Isto me rendeu o rótulo de ‘direitista’ por parte dos intelectuais de esquerda, rótulo do qual jamais consegui libertar-me.” (ibid.) Contudo, Flusser não era explicitamente da ‘direita’, embora talvez tenha deixado esta impressão. Diria que ele, com sua postura mefistofélica, ‘brincava’ com estas designações, não querendo se sujeitar a rótulos mundanos, por vezes, demasiado simplistas, que apenas facilitam as demarcações e identificações ideológicas. Há de se analisar primeiramente o cenário intelectual no qual Flusser estava inserido; por exemplo, quais eram as pessoas com as quais ele dialogava, em que instituições ele podia se pronunciar, que papel ele podia exercer como imigrante no Brasil; enfim, temos que situá-lo como *acteur historique*, que tanto influencia nas suas circunstâncias imediatas como é, também ele próprio, influenciado por elas. Enumerando brevemente três condições a serem consideradas: Flusser veio na qualidade

ensaio de Schwarz leva também um tom mais crítico, especialmente em relação às ambiguidades dos movimentos que se diziam da esquerda. Confronta, por exemplo, o *Tropicalismo*, que ele chama de “esnobismo de massas”, com o *Cinema Novo* de Glauber Rocha e sua “estética da fome”, cuja expressão revolucionária seria mais convincente do que as expressões dos universitários de classe média, que só lançariam “frases da moda”. (cf. Schwarz 2009: 31-33). Neste sentido, cf. também as primeiras páginas do capítulo “Domingo no parque” em *Verdade Tropical* de Caetano Veloso (1998: 177-179).

¹⁵ Exemplo disso são os vários grupos de estudo que se formaram ao longo da vida de Flusser. Um deles está em torno de um conhecido advogado tributário brasileiro, Paulo de Barros Carvalho, que reuniu numa coletânea textos sobre Flusser e sua suposta relação com o mundo do direito, cf. *Vilém Flusser e Juristas*, 2009.

de refugiado de guerra para o Brasil e quase toda a sua família morreu nos campos de concentração e extinção nazistas. O Brasil que o acolheu oferecia para ele novas perspectivas de vida, não é, portanto, um pensamento descartável que Flusser tenha sentido certa gratidão em relação ao Brasil, mesmo difusa ou não articulada deliberadamente. Após alguns anos em São Paulo, Flusser começa a se firmar como intelectual e através do amigo Milton Vargas trava conhecimento com Vicente Ferreira da Silva, que o introduz a Miguel Reale, fundador do *Instituto Brasileiro de Filosofia* (IBF) e ex-integrante do movimento integralista (espécie de fascismo à brasileira¹⁶). Com as contribuições ensaísticas nos órgãos de publicação do *Instituto* e da revista *Diálogo* de Ferreira da Silva – na qual publicam, entre outros, Ernesto Grassi¹⁷ e Hans Sedlmayr, um antigo membro do Partido Nazista – Flusser aterrissa – voluntária ou involuntariamente – num campo ideológico que o torna incompatível para outros círculos acadêmicos, principalmente para o Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo - que mais debatia Marx, Sartre, Benjamin ou Gramsci do que Heidegger e seus adeptos.¹⁸ E, por último, incidem também as circunstâncias particulares: Flusser está mais preocupado em ganhar o seu pão de cada dia, em querer publicar e dar palestras e aulas nas mais diversas instituições do que ser esmagado entre batalhas ideológicas – e era isto que ele entendia por ‘engajamento’ na cultura brasileira, i.e., sobretudo no sentido humanístico do termo e menos num sentido social: “deixar a marca da sua própria identidade sobre uma cultura que desponta, e destarte imortalizar-se. Sobre uma cultura que, se realizada, contribuiria com uma nota específica e extraordinariamente original para a cultura humana.” (Flusser 1998: 36) Para não se privar de futuras possibilidades, Flusser evita um posicionamento claro a respeito dos eventos ocorridos após e antes do golpe – e, além disso, sua filha Dinah Flusser estava prestes a iniciar a sua carreira de diplomata após a formação diplomática no Instituto Rio Branco. Sintetizado nas palavras de Haroldo de Campos: “Mas de qualquer maneira, [...] as ligações dele, de um modo geral, eram com esta área cultural, de timbre heideggeriano, representando não a direita truculenta, [e sim,] uma direita ilustrada, uma direita

¹⁶ Ver a tese de doutorado de Rodrigo Christofolletti, *A Enciclopédia do Integralismo: lugar de memória e apropriação do passado*, FGV, 2010. Cabe ressaltar aqui que o integralismo brasileiro não é necessariamente anti-semita ou discriminador em relação às etnias. Baseia-se mais em princípios militares de hierarquia, respeito e disciplina e num patriotismo mal articulado. Poder-se-ia afirmar que os militares que fizeram o golpe em 64 procederam deste mesmo brejo nacionalista. Aliás, outro integralista da época de 1930 era Hélder Câmara - o que parece acentuar o vínculo da igreja católica com os integralistas (cf. Christofolletti 2010: 189-190). Porém, nos anos de chumbo, foi D. Hélder Câmara quem mais se opôs ao regime militar no Nordeste (cf. Fausto 2000: 263).

¹⁷ Grassi foi diretor do *Instituto Studia Humanitatis* em Berlim, fundado por ele em dezembro de 1942. Embora o instituto não tenha seguido abertamente ideias fascistas de cunho propagandístico ou ideológico, Grassi esteve, desde os seus anos de estudo acadêmico, inserido no contexto do fascismo italiano. Além disso, ele mantinha ligações com o pedagogo nazista Alfred Baeumler (alto funcionário de Alfred Rosenberg, dirigente da agência de supervisão dos intelectuais), que visava a sua inserção ideológica no Partido Nazista (cf. Büttemeyer 2010).

¹⁸ Para obter uma ideia mais clara sobre o que se passava na USP depois de 64, recomenda-se o primeiro capítulo “O bonde da filosofia” do excelente livro de Paulo Arantes *Um departamento francês de Ultramar* (1994). Arantes formula o tom geral da filosofia uspiana: “a filosofia prosseguia assim no rumo de sempre: coração à esquerda, onde o têm os espíritos bem formados” (ibid.: 25).

capaz de dialogar” (Depoimento de Haroldo de Campos de 5/2/1999, em Mendes 2000: 45). No entanto, em plenos “anos de chumbo” – o Ato Institucional N° 5 (AI-5)¹⁹ tinha entrado em vigor há menos de um ano –, em carta ao amigo Milton Vargas, com quem ele discutia frequentemente assuntos políticos, Flusser questiona os valores da direita e da esquerda da seguinte maneira: “Acresce que tanto direita quanto esquerda comungam fundamentalmente no seu conceito de valor: vida cômoda e servida pela tecnologia. Apenas a direita fantasia isto com slogans inautênticos do tipo ‘Deus’, e a esquerda com slogans apenas levemente menos mentirosos, do tipo ‘justiça’. Mas esse não é para mim valor supremo. Não posso optar por nenhum dos dois, tenho que optar contra ambos.” Mais adiante há um trecho onde se lê uma espécie de desilusão em relação à situação política e que revela seu *dégagement* no projeto brasileiro: “estou mais pronto para fazer um compromisso com a esquerda, já que esta propugna a responsabilidade universal dos homens, embora sob forma ‘revolucionária’, que não engulo. Não posso engajar-me no sentido da situação estreita na qual a nossa época nos coloca, especialmente no Brasil da atualidade. Mas posso engajar-me no sentido mais amplo de seguir e propagar as minhas ideias.” (Carta a Vargas de 1/8/1969) Em menos de três anos, Flusser deixaria o Brasil e voltaria à Europa para se tornar um aclamado teórico das novas mídias e propagar as suas ideias em quatro idiomas. Mas antes, ele escreve, num gesto de despedida, a *Fenomenologia do brasileiro*, que, trinta anos depois, o coloca novamente no centro das atenções dos circuitos acadêmicos de Rio e São Paulo.

III. História e não-história - a positividade da negação

Num artigo de 12 de janeiro de 1967 redigido para o jornal austríaco *Die Presse*, intitulado *Synthese in afrikanischer Stimmung. Die kulturelle Situation Brasiliens* [Síntese em clima africano. A situação cultural do Brasil], Flusser se refere à uma nova cultura, ainda nascente no Brasil, e afirma que para uma análise dela não é mais possível utilizar-se de concepções do ‘Velho Mundo’: “An der Oberfläche herrschten lateinische Begriffe, so wie sie die Kolonisatoren aus Portugal und Frankreich zu erneuern versuchten. Aber in ihrer neuen Umgebung waren diese Begriffe unecht.” [“Na superfície dominaram conceitos provenientes do latim, como tentaram renová-los os colonizadores de Portugal e França. Mas em seu novo ambiente, estes conceitos eram falsos.”]. Na mesma linha de pensamento situa-se Ernesto Grassi em seu livro *Reisen ohne anzukommen* [Viajar sem chegar], de 1955, quando ele escreve, referindo-se ao seu primeiro contato com o continente sul-americano, que os conceitos-chave hão de ser revisados e novamente redigidos,

¹⁹ Cf. *História concisa do Brasil* de Boris Fausto, pp. 265-270.

visto que não existe um eixo de orientação no novo continente [“es ist keine Orientierungs-Achse vorhanden”] (Grassi 1955/1974: 126). É mais que provável que Flusser tenha lido o livro de Grassi. Em sua viagem para Europa em setembro de 1966, como representante do Ministério de Relações Exteriores, declarada oficialmente de “missão cultural” e empreendida com a finalidade de entrar em contato com intelectuais europeus e dar conferências em diversas cidades sobre a situação cultural, linguística e filosófica no Brasil, Flusser participou, conforme consta no programa de viagem que ele submeteu ao Conselheiro-Chefe da Divisão de Cooperação Intelectual, de um seminário de Ernesto Grassi na Universidade de Munique em setembro de 1966 (cf. Carta a Helio Scarabotolo de 3/6/1966). A proposta de um encontro entre Flusser e Grassi partiu de Curt Meyer-Clason, tradutor de Guimarães Rosa na Alemanha, mas tal encontro não se deu, como conta Flusser ao amigo Vargas; pois “Grassi esteve em Ischia” (Cartas de 31/10/1966 e de 15/1/1967).²⁰ Grassi, por sua vez, conhecia Vicente Ferreira da Silva, cuja função era de conselheiro cultural-científico na editora alemã Rowohlt, para a qual o pensador italiano trabalhava na organização da *Rowohlts deutsche Enzyklopädie* [enciclopédia alemã de Rowohlt] desde 1955 (cf. Hennrich 2007: 52). Ferreira da Silva e Grassi eram amigos²¹; Grassi publicava na revista *Diálogo* de Ferreira da Silva e dedicou a segunda edição do seu livro *Reisen ohne anzukommen* aos amigos na pátria espiritual [“Freunden in der geistigen Heimat”], entre eles, “Vicente Ferreira da Sylva” [sic!]. Em número especial da revista *Convivium*²², que prestava homenagem ao falecido Ferreira da Silva e incluía alguns de seus textos inéditos, Grassi recorda-se do filósofo brasileiro de modo elegíaco: “Meu amigo: não pude despedir-me de você. A distância arrebatou-o. De mim? Muito mais do que isso: de tudo aquilo que você, que nós afirmamos juntos.” (Grassi 1972: 203) Tendo em mente estas ligações interpessoais, nomeadamente, a de Grassi com Ferreira da Silva, e a de ambos (sobretudo o último) com

²⁰ Nestas duas cartas a Milton Vargas, Flusser oferece uma sinopse das visitas à Alemanha, Áustria e Praga. Enquanto a Alemanha ainda sofre de um “enorme complexo de culpa” do nazismo, atesta à Áustria a ubiqüidade nazista, sendo “Viena uma cidade com ar irrespirável, embora bela.” (Carta de 31/10/1966) Mas a viagem à Europa lhe traz frutos relacionados ao seu desejo de publicar em jornais alemães e austríacos; Flusser se torna correspondente estrangeiro da *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, além de redigir artigos para a *Süddeutsche Zeitung* e *Die Presse* de Viena.

²¹ Muitas vezes descrito como homem de sólido, Ferreira da Silva cultivava um círculo ilustre de amigos intelectuais, que eram freqüentadores de sua casa: Oswald de Andrade, Antonio Cândido e Guimarães Rosa, entre outros (cf. Cesar 1980: 4). Os dois primeiros eram também membros do *Colégio Livre de Estudos Superiores*, fundado por Ferreira da Silva em 1945, um precursor institucional do *Instituto Brasileiro de Filosofia*, este, por sua vez, fundado por Miguel Reale em 1949. O primeiro encontro entre Grassi e Ferreira da Silva ocorreu no *Primer Congreso Nacional de Filosofia* em Mendoza, Argentina, em 1949. Desde então, na melhor tradição humanística que cultiva o valor supremo da amizade, Grassi e Ferreira da Silva mantinham um vínculo amistoso (cf. *ibid.*: 44). Na região montanhosa de Itatiaia, em Penedo, criou-se mais um grupo em torno de outro amigo de Ferreira da Silva, o filósofo português Agostinho da Silva, que sonhava com uma vida comunitária. Esta comunidade durou pouco tempo, e participarem dela Oswald de Andrade e Murilo Mendes, entre outros. Mas dela surgiu o *Grupo do Itatiaia*, que deu origem ao *Instituto Superior de Estudos Brasileiros*, em 1955, no qual se discutiam questões do desenvolvimento e crescimento do Brasil. Depreende-se do aqui exposto que Ferreira da Silva, de forma direta ou indireta, exerceu um papel importante na composição intelectual, cultural e histórica do Brasil, e foi, assim como Flusser, um *agent de liaison* transatlântico no que diz respeito à transferência de conhecimentos e contatos aquém e além do Atlântico.

²² A revista *Convivium*, voz de um humanismo cristão, existiu de 1962-1993.

Flusser, não surpreendem as alusões intertextuais e interdiscursivas na leitura dos escritos flusserianos.

A configuração da dicotomia ‘história’ vs. ‘não-história’ está presente em várias passagens do livro de Grassi. O termo ‘história’ relaciona-se, para ele, com a entrada no tempo, e Grassi vê na América do Sul, especialmente em sua natureza abundante, uma realidade sem história, portanto, fora do tempo, ou seja, não-histórica [a-historisch] (cf. Grassi 1955/1974: 87). Tal perspectiva de Grassi prende-se, ainda, a uma visão eurocêntrica, dentro da concepção hegeliana²³, que promove o Espírito europeu [der europäische Geist] e subjuga os povos não-europeus. Em relação ao progresso tecnológico no Brasil, ele alerta: “Kann man diesem Phänomen gerecht werden, indem man einfachhin vom Beginn einer neuen Geschichte spricht? Man verläßt in Europa eine erstarrte Geschichte, aber soll dies Getümmel hier Geschichte sein oder werden?” [“Faremos jus a este fenômeno falando simplesmente do início de uma nova história? Abandona-se uma história solidificada na Europa, mas será que esta efervescência aqui já é ou se tornará história?”] (ibid.: 78). Mesmo assim, fica aquele desejo vago e ingênuo, expresso na utopia de um país no qual não haveria o peso de uma história repleta de guerra e genocídio, como aquela que a Europa vivenciava há séculos. Este *topos* do ‘novo’ e do ‘sonhado’ está *inscrito* na narrativa europeia sobre as Américas desde o início do seu descobrimento. As anotações de Ernst Jünger, que fez uma viagem ao Brasil de navio em 1936²⁴, apontam também para esta direção, pois, ao contemplar a costa brasileira, ele afirma: “Beim ersten Anblick dieser Küsten fühlt man, daß hier mächtige Reiche im Werden sind. [...] Es handelt sich um infusorische Aufgüsse, von denen man ahnt, daß das Bild künftiger Welten sich in ihrem Gewimmel verbirgt.” [“No primeiro olhar destas costas sente-se que aqui estão por vir impérios poderosos. [...] Trata-se de infusões infusórias, a partir das quais já se pressente que a imagem de mundos futuros se oculta na sua balbúrdia.”]. (Jünger 1948: 31) De maneira romântica e mistificada, Jünger confronta a natureza – para Grassi a não-história – com a cultura supostamente almejada pelos brasileiros: “Es schlummert in diesen jungfräulichen Böden, die der Kultur entgegenharren, goldminengleich ein ungeheurer Schatz von Güte, von Liebeskraft.” [“Nessas terras virgens, que ainda aguardam a cultura, está oculto um tesouro feito ouro, cheio de bondade e força amorosa.”] (ibid.: 58) Em ambas as citações há algo de oculto, de encoberto nesta terra misteriosa, algo que o futuro provará. É em torno desta categoria de ‘futuro’ que o pensamento europeu gira quando o discurso recai sobre o Brasil. O Brasil virou um país de projeção europeia e Flusser não era isento disso quando começou a

²³ Neste sentido, leia-se o artigo de Karlheinz Barck “América na filosofia da história de Hegel”, em: Gumbrecht/Rocha: *Máscaras da Mimesis. A obra de Luiz Costa Lima*, 1999.

²⁴ Uma nova edição da *Atlantische Fahrt*, com um excelente posfácio de Detlev Schöttker, foi lançada recentemente pela editora Klett-Cotta na Alemanha. Esta edição do diário de Jünger conta com fotografias e cartas de correspondência inéditas. Além disso, Schöttker lança luz sobre os contatos de Jünger com os demais passageiros no navio Monte Rosa.

escrever a sua *Fenomenologia do brasileiro*. Já o livro *A História do Diabo* tornou explícita a crítica em relação ao progresso, à história. Como negação desta história, Flusser lança seu *anti-projeto* e inicia seu engajamento no Brasil. Provou a própria história que o projeto flusseriano não teve êxito e, no auge da ditadura militar, Flusser atravessa novamente o oceano, mas desta vez em direção oposta.

Testemunho maior da sua época brasileira são os ensaios reunidos na *Fenomenologia*, primeiramente publicados na Alemanha em 1994 e, quatro anos depois, no Brasil. Tanto do ponto de vista cronológico, como também no que diz respeito ao seu conteúdo, o livro demarca uma situação limiar, pois foi concebido em um só ato e como resultado de uma subjetividade precária, na qual os desejos (não cumpridos) dirigidos ao Brasil são revelados justamente nas partes do livro em que o autor opta pelo acesso epistemológico de *epoché* fenomenológica, portanto da suspensão temporária de teorias e pressuposições. Como se fosse possível desvendar, por meio da ‘parêntese fenomenológica’ [phänomenologische Klammer] uma cultura em sua totalidade, a qual, caso contrário, permaneceria inacessível ao conhecimento transmitido de geração em geração. Poder-se-ia tomar a atitude como ato de autocrítica europeia, baseado num objeto privilegiado, neste caso: o Brasil, mas igualmente está nela implícita a súplica por um diálogo. A questão que se põe é procurar saber o que este diálogo visa alcançar e que resposta o Flusser empírico queria obter. Chama atenção o modo como Flusser constrói uma dicotomia entre história e não-história para afirmar o Brasil como ideia original ou, pelo menos, peculiar. Noções que na época de sua origem já não continham mais força de convicção. Eram, no máximo, conceitos românticos provindos de um imaginário longínquo, porém já ultrapassados por categorias de análise mais expressivas. Quando Flusser fala “do aroma do ahistórico e do inconsciente, aroma este que envolve o imigrante desde o primeiro dia” (Flusser 1998b: 14) – na versão alemã acrescenta, ainda, que deste se depreende: “etwas Kindliches und Paradiesisches – Unverdorbenes, um es romantisch zu sagen” [“algo de infantil e de paradisíaco – sem malícia, para dizê-lo em palavras românticas”](Flusser 1994b: 37) – o leitor se recordará, sem maior esforço cognitivo, das metáforas dos relatos de viagem de Colombo, que, ao avistar o *Mundus Novus*, se utilizava de expressões similares para descrever suas impressões (cf. Galeano 1980: 22-23). E é a partir deste descobrimento que o Brasil se transformou “num objeto *sublime*, mas perdia também a sua vida própria, a sua história sem história, a sua literatura, em busca de um Homem futuro” (Lourenço 2001: 209) – com estas palavras, Eduardo Lourenço exprime a absorção do imaginário brasileiro pelo europeu. Contudo, em pleno século vinte, o Brasil já não é mais o “paraíso da *diferença*, do maravilhoso e do exótico incomparável, vestígio miraculosamente intacto da criação saída das mãos de Deus” (ibid.).

Entretanto, para Flusser, esta dicotomia não tinha como propósito erigir um olhar anacrônico e colonial; a função desta antinomia se deu por sua própria desconstrução através do olhar brasileiro: as dicotomias parecem não ter mais nenhum significado numa fenomenologia do subdesenvolvimento. Com isto, Flusser procura se livrar de seu entrosamento em categorias europeias e de sua ligação com as estruturas de pensamento dos (por ele chamados) países ‘históricos’. Ele faz uma crítica sutil ao conhecimento europeu e sua volta à Europa, justamente depois de ter terminado o livro, parece querer anunciar que agora sua ‘missão’ chega ao fim.

Uma crítica brasileira da cultura, no entanto, não deve se apoiar em categorias importadas, e sim, elaborá-las a partir do fenômeno concreto. Talvez seja esta a lição mais importante do livro. Pois a mesma fé na fenomenologia que havia surgido em Husserl da “Crise das Ciências Europeias” [“Krisis der europäischen Wissenschaften”] documenta a fé de Flusser na possibilidade do pensamento europeu, ou seja, no exato momento em que este pensamento, ainda embutido na história, deixa a história. Logo, só é possível alcançar a fenomenologia ‘correta’ como crítica da própria crítica, ou seja, na positividade da negação. É esta imbricação entre positividade e negatividade que também está implicada na fascinante história do diabólico, pois é o diabo que nos possibilita ser da maneira que somos, ele origina, inclusive, o nosso desejo de expulsá-lo.

Outros exemplos desta imbricação encontramos na coletânea de ensaios publicados sob o título *Ficções Filosóficas* (1998). Um deles é a fábula *Um mundo fabuloso*, que saiu no *Suplemento Literário do Estado de São Paulo* no dia 28 de novembro de 1964. Nele, um octópode, uma solitária e um embrião disputam a melhor capacidade de adaptação ao mundo biológico. Entre as criaturas surge um diálogo no qual primeiro o octópode e a solitária glorificam suas qualidades adaptativas, reclamando o troféu da melhor aptidão biológica para si. Por fim, o embrião admite não ser perfeito. Entretanto, é nesta sua condição alegadamente deficitária que ele vê sua maior força: em um processo dialético nasce nele e por ele o amor, precisamente no reconhecimento e na aceitação da sua fraqueza física, por um lado, e de um sentimento de afeto e carinho, por outro. Esta disposição transcendente nunca pôde ser revelada à solitária lasciva, já que nesta questão a solitária se basta a si mesma, não tendo conhecimento do amor entre sexos opostos. Nas palavras do embrião, ou seja, nas de Flusser: “O amor é fruto de uma luta entre a vida em seu avanço libidinoso e um princípio que se opõe a esse avanço.” (Flusser 1998a: 26) Enfim, vence então o embrião biologicamente imperfeito com o seu argumento: “É neste sentido dialético que serei a meta da evolução da vida. A vida é um processo que tende a superar-se a si mesmo. O homem, que é o ser mais inibido e mais doente, é, por isto mesmo, o ponto no qual a vida se supera a si mesma.” (ibid.) Com esta citação fecha-se um ciclo de reflexão sobre a existência que eu já havia mencionado no final da primeira parte do meu texto, referindo-me a

Sartre e sua concepção do ser humano que, mesmo repleto de carências, lança-se ao projeto da ‘vida’. Além da clara filiação existencialista deste pensamento, ele apresenta também um nexos com o idealismo. Além disso, o motivo para a articulação da ideia e, provavelmente, uma boa parte de sua estímulo encontram-se dentro de contextos cabalísticos e mítico-teosóficos que Flusser alega serem fundamentais para a gênese e o desenvolvimento do seu pensamento (cf. Flusser 1976: 498) e que mais remetem à base cultural de Praga. Ao longo da sua experiência brasileira dá-se, contudo, um processo de hibridação intelectual, de incorporações de conceitos do universo cultural brasileiro.²⁵ Com o seu engajamento na língua portuguesa e o conhecimento de suas expressões mais nobres, tanto na prosa, representada por Guimarães Rosa, quanto na poesia concreta de um Haroldo de Campos, inicia-se uma ampliação enorme das propriedades reflexivas de Flusser, porém, o pêndulo de sua obra continuará girando em torno de pensadores europeus.

Cartas citadas

Carta de Richtscheid a Flusser de 5/3/1959
 Carta a Richtscheid de 14/3/1959
 Carta a Guimarães Rosa de 28/1/1964
 Carta a Paulo Leminski de 20/9/1964
 Cartas a Max Bense de 28/4/1966 e de 8/6/1966
 Carta a Helio Scarabotolo de 3/6/1966
 Carta a Miguel Reale de 14/11/1966
 Carta a Th. W. Adorno de 23/11/1966
 Cartas a Milton Vargas de 31/10/1966, de 15/1/1967, de 1/8/1969 e de 1/4/1970
 Carta de Curt Meyer-Clason a Flusser de 2/1/1966

Referências

- Arantes, Paulo Eduardo (1994): *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*, São Paulo: Paz e Terra.
- Barck, Karlheinz (1999): “América na filosofia da história de Hegel”, em: Gumbrecht, Hans Ulrich/Rocha, João C. de Castro: *Máscaras da Mimesis. A obra de Luiz Costa Lima*, Rio de Janeiro: Record, 219-231.
- Batlickova, Eva (2010): *A época brasileira de Vilém Flusser*, São Paulo: Annablume.
- Benjamin, Walter (1987): *Magia, técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas I*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- Bense, Max (1965): *Brasilianische Intelligenz. Eine cartesianische Reflexion*, Wiesbaden: Limes.
- Boff, Clodovis (1985): “Teologia da Libertação: O que é mesmo isso?”, em: Boff, Clodovis/Boff, Leonardo: *Teologia da Libertação no debate atual*, Petrópolis: Vozes, 9-44.

²⁵ Para maior elucidação do assunto, recomenda-se o artigo de Susanne Klengel “Flusser como mediador, fenomenólogo, antropófago – uma caminhada na corda-bamba epistemológica”, em: *Brasiliana – Journal for Brazilian Studies*. Vol. 2, n.1 (Março de 2013).

- Büttemeyer, Wilhelm (2010): *Ernesto Grassi. Humanismus zwischen Faschismus und Nationalsozialismus*, Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Carneiro, Jerson/Haret, Florence (orgs.) (2009): *Vilém Flusser e juristas: comemoração dos 25 anos do grupo de estudos Paulo de Barros Carvalho*, São Paulo: Noeses.
- Christofoletti, Rodrigo (2010): *A Enciclopédia do Integralismo: lugar de memória e apropriação do passado*, tese de doutorado, FGV, Rio de Janeiro.
- Cesar, Constança Marcondes (1980): *Vicente Ferreira da Silva: Trajetória intelectual e contribuição filosófica*, Campinas: Puccamp.
- Fausto, Boris (2000): *História concisa do Brasil*, São Paulo: Edusp.
- Flusser, Vilém (1957): *Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese* [manuscrito].
- Flusser, Vilém (1963): “Vicente Ferreira da Silva”, em: *O Estado de São Paulo* de 27/7/1963.
- Flusser, Vilém (1964): “O projeto Vicente Ferreira da Silva”, em: *Diálogo* N° 16 (Abril 1964), 39-53.
- Flusser, Vilém (1967a): “Synthese in afrikanischer Stimmung”, em: *Die Presse* de 12/1/1967.
- Flusser, Vilém (1967b): *Da Religiosidade*, São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 91-95.
- Flusser, Vilém (1972): “Da responsabilidade do intelectual”, em: *Convivium*, São Paulo, 297-303.
- Flusser, Vilém (1976): “Em busca do significado”, em: Ladusans, Stanislaus (org.): *Rumos da filosofia atual no Brasil em auto-retratos*. Vol. 1, São Paulo: Loyola, 493-506.
- Flusser, Vilém (1992): *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Düsseldorf und Bensheim: Bollmann.
- Flusser, Vilém (1994a): *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Mannheim: Bollmann.
- Flusser, Vilém (1994b): *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*, Mannheim: Bollmann.
- Flusser, Vilém (1996): *Zwiesgespräche: Interviews 1967-1991*, organização Klaus Sander, Göttingen: European Photography, 8-16.
- Flusser, Vilém (1998a): *Ficções Filosóficas*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Flusser, Vilém (1998b): *Fenomenologia do brasileiro. Em Busca de um Novo Homem*. Organização e prefácio de Gustavo Bernardo Krause. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Flusser, Vilém (2007): *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*, São Paulo: Annablume.
- Flusser, Vilém (2010): *A história do Diabo*, São Paulo: Annablume.
- Galeano, Eduardo (1980): *Die offenen Adern Lateinamerikas*, Wuppertal: Hammer.
- Gaspari, Elio (2004): *A Ditadura Envergonhada*, Vol. 1, São Paulo: Companhia das Letras.
- Grassi, Ernesto (1955/1974): *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, Hamburg: Rowohlt.
- Grassi, Ernesto (1972): “Recordação e metáfora”, em: *Convivium*, São Paulo, 202-204.
- Hennrich, Dirk (2009): “Die Escola de São Paulo und der akademische Kontext im Brasilien der 50er Jahre”, em: Klengel, Susanne/Siever, Holger (orgs.) (2009): *Das Dritte Ufer. Vilém Flusser und Brasilien. Kontexte-Migration-Übersetzungen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 51-62.
- Jünger, Ernst (1948): *Atlantische Fahrt*, Zürich: Arche.
- Jünger, Ernst (2013): *Atlantische Fahrt. Rio-Residenz des Weltgeistes*, editado e posfado por Detlev Schöttker, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Klengel, Susanne (2013): “Flusser como mediador, fenomenólogo, antropófago – uma caminhada na corda-bamba epistemológica”, em: *Brasiliana – Journal for Brazilian Studies*. Vol. 2, n.1, 95-123.
- Konder, Leandro (1988): *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*, Rio de Janeiro: Campus.
- Lourenço, Eduardo (2001): *A Nau de Ícaro*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Machado, Carlos Eduardo J. (no prelo): “Walter Benjamin: ‘montagem literária’, crítica à idéia do progresso, história e tempo messiânico”.
- Martins, Claudia Santana (2010): *Vilém Flusser: a tradução na sociedade pós-histórica*, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.
- Mendes, Ricardo (2000): *Vilém Flusser: uma história do diabo*, dissertação de mestrado, ECA-Universidade de São Paulo.
- Scholem, Gershom (1983): *Walter Benjamin und sein Engel*, Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Schwarz, Roberto (2009): *Cultura e Política*, São Paulo: Paz e Terra.
- Veloso, Caetano (1998): *Verdade Tropical*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Weber, Max (1934): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: Mohr.