

## Wanderley Dias Da Silva

### Entre Lúcifer e o Cristo {ou} Queda e Redenção<sup>1</sup>

... a Era Moderna, a era do triunfo ocidental [e seus abismos  
niilistas], não é mais do que a realização progressiva da dúvida  
cartesiana.

Flusser, *Thought and Reflection*, 2005, p. 1.

Enquanto tomarmos apenas manifestações do niilismo por ele  
mesmo, a tomada de posição permanece superficial.

Heidegger, *Holzwege*, 2002, p. 257.

Os órfãos do deus morto já não podem procurar por Deus, como  
fazia o louco Zaratustra, porque já não pensam.

O autor – à sombra de algum Heidegger.

## Introdução<sup>2</sup>

Abordarei adiante com algum detalhe a resposta de Flusser ao problema do niilismo. Farei isto à sombra da crítica de Flusser à dúvida cartesiana, e na necessária relação desta com a sua crença de que todo “caos do dado bruto – incluindo o Niilismo – pode ser “*Ueberholt*” (superado) “pela existência (*Dasein*)” (2012b, p. 60). Interessante neste caso é recordar o concelho de Flusser para a transcensão do niilismo (ou de qualquer outro problema filosófico e/ou existencial): “Escutemos as fontes da nossa conversação, escutemos os nomes próprios como sussurram em nosso íntimo, e conversemos com elas” (2011, p. 120) – sem fanatismo. Fiel ao ditame, a presente investigação far-se-á ora à sombra das objeções da ortodoxia radical ao *Cogito ergo sum* cartesiano, ora à luz da resposta de Heidegger ao problema do niilismo. Por que essas vozes? Em síntese: Flusser, Heidegger e a ortodoxia radical parecem convergir nisto: (1) a crença de que a elaboração do *Cogito* é já o despontar e o desenrolar-se do niilismo, e (2) a ideia de que, ao tratar de questões filosóficas (e existenciais), devemos ouvir as vozes da nossa tradição. Escutar essas vozes, no entanto, obriga-nos também a regressar ao começo com uma assiduidade mínima, e a verificar o que já dávamos por certo. O que proponho é, de fato,

---

<sup>1</sup> Tradução melhorada de *Flusser and Descartes. The Unremitting Mindfulness of Thinking and Being* (*FlusserStudies*, 29).

<sup>2</sup> Parte de projeto financiado pela Fundação Portuguesa para Ciência e Tecnologia (FCT-IP).

um *patchwork* dessas vozes revisitadas. Espero que estas designações – incluindo o título do artigo – se tornem mais claras depois do que se segue.

### **Ortodoxia radical: Descartes e o ‘esvaziamento do dado universal’...**

A ortodoxia radical – movimento filosófico cristão coevo fundado por John Milbank<sup>3</sup> – propõe resolver o problema do niilismo pós-moderno (que, supostamente, começa com Descartes) reinventando o pensamento agostiniano: uma espécie de *neo-neoplatonismo*. Resumamos.

De acordo com a ortodoxia radical milbankiana, Descartes teria tido papel fundamental para o desenvolvimento do niilismo que define a situação existencial da pós-modernidade. Ao separar radicalmente, argumentam, as substâncias mentais das corpóreas, Descartes acaba por esvaziar a existência humana do seu “dado universal” e da sua relação com uma natureza espiritual “Incompreensível” (Milbank et al., 2002, p. 224). Por este ângulo, então, o “niilismo pós-moderno” é o cumprimento do projeto ontológico iniciado por Descartes. Por outras palavras. Descartes, de algum modo fundamental, “permitiu que pensássemos o Ser infinito como simplesmente [mais] um ser, que existe ou não existe, da mesma forma que qualquer criatura finita” (Milbank, 2000, p. 38). Então, segundo a ortodoxia radical, com Descartes o “Ser deixa de ser um termo perfectivo”... e, assim, “Deus deixou de superar, por meio da transcendência consumada, essa escala perfectiva e é, em vez disso, considerado um mero item supremo”. E, mesmo como item supremo, “ele logo é pensado como primeira causa no mesmo sentido unívoco que as causas finitas posteriores” (p. 38-39) – como o próprio *res cogitans*, por exemplo. Então, Deus passa a ser definido “em termos de conhecimento”, como uma ideia “claramente aparente”, sem “profundidade de perfeição intrínseca”. Descartes disponibiliza assim a “primeira ontologia pura entregue apenas pela razão”, “livre de qualquer prática extra racional de ascensão” espiritual “(como com Platão), ou da recepção da graça sacramental (como com o cristianismo)” (p. 39). O preço é alto: o esvaziamento do dado universal – o niilismo. A pós-modernidade, na perspectiva da ortodoxia radical, precisou assumir (reconhecer) o abismo, mas vimos, esse abismo tem raízes profundamente modernas. Logo Milbank reafirma: “Agora posso ver que o niilismo não é algo recentemente avançado pelo pós-moderno após Nietzsche; ao contrário, é inerente ao moderno – nos próprios Kant e Hegel” (p. 42) – mas cuja origem, vimos, é fundamentalmente

---

<sup>3</sup> Filósofo e teólogo britânico nascido em 1952. Professor do Departamento de Teologia e Estudos Religiosos da Universidade de Nottingham. Autor de *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1990), *Radical Orthodoxy* (1999), *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (2009), entre outros.

Descartes. Fica a pergunta: O que fazer? Como contornar ou eliminar a realidade do niilismo deixado pelos modernos?

A resposta. A situação do mundo contemporâneo, secular, se presta à aplicação de uma cosmovisão agostiniana. É, de fato, isso que torna a nova ortodoxia ‘radical’: ela propõe um retorno às raízes patrísticas e medievais e, na medida em que tenta trazer uma visão agostiniana de todo o conhecimento como iluminação para o mundo pós-moderno “como uma ousadia sem precedentes” (Milbank et al., 1999, p. 2). Um retorno à tradição. Mas, e se nada sobrou da tradição passada?

A tradição precisa ser reinventada, precisa ser repensada. Mas a ortodoxia radical faz mais que repensar tal tradição. “A ortodoxia radical não nos leva ao ponto de ‘repensar a tradição’; em vez disso, ela nos apresenta uma visão de como a tradição se parece quando repensada” (Hemming, 2000, p. 13). Isto dito, “Se for para ser um garantidor genuíno da revelação e continuidade da tradição, então [a ortodoxia radical] deve proteger e nutrir as vozes distintivas que manifestam o Espírito” (Hanvey, 2000, p. 165). Daí a “preocupação” da ortodoxia radical em “revisitar tanto as vozes quanto os lugares da tradição” (p. 151). Uma dessas vozes distintas é a voz de Santo Agostinho. O caminho estaria, assim, aberto para a recuperação e reconstrução de uma visão cristã da pós-modernidade.

Na esteira de Heidegger, poderíamos dizer que Milbank et al. reproduzem, neste sentido, a tendência de se tomar “manifestações” – ou supostas manifestações<sup>4</sup> – “do niilismo por ele mesmo”... uma atitude no mínimo “superficial” (2002, p. 257). Como evitar tal superficialidade?

A seguir, veremos que, como os ortodoxos radicais, Flusser e Heidegger também mostraram preocupação com o niilismo pós-moderno. De fato, por meios distintos, chega-se, com Flusser e Heidegger, à mesma necessidade: ouvir as várias vozes (e alguns gritos) da tradição filosófica. Ponho desde já as cartas na mesa. Para ambos, o cabeça do niilismo é o pensamento que não pensa e o ouvido que não ouve... *de profundis*.

### **Flusser e Heidegger: Descartes e o ‘niilismo’...**

Para Flusser e Heidegger substituir o pensar pela razão é, de fato, a expressão mais completa do niilismo. A tentativa, por meio de novas formas de religiosidade, como no caso da ortodoxia radical, de superar o niilismo é *um* (o) movimento clássico do racionalismo e, portanto, uma expressão do niilismo. Uma das atitudes coevas em relação ao niilismo, de se tentar apressadamente fechar o fosso trágico, o abismo dilacerante que se abre diante de nós, é, já, a consumação do niilismo. É bem possível que Nietzsche tinha alguma razão – *Deus morren*. Mas os órfãos do deus morto “já não podem procurar

---

<sup>4</sup> Definitivamente ‘suposta’, no caso de Descartes.

[por Deus, como fazia o louco Zaratustra] porque já não pensam”. Zaratustra, ao ponderar sobre a morte de Deus, fazia-o “realmente *de profundis*”... atitude típica de “alguém que está a pensar”... (Heidegger, 2002, p. 199). Afinal, não está escrito: “Mas quando Zaratustra ficou sozinho, ele falou assim ao seu [próprio] coração: ‘Será possível! Este velho santo em suas florestas ainda não ouviu a notícia de que Deus está morto!’” (Nietzsche, 2006, p. 5). Mas esse pensar de profundis “só começará quando tivermos experimentado que a razão, venerada desde há séculos, é a mais obstinada opositora do pensar” (Heidegger, 2002, p. 199).

E Flusser certamente concorda com Heidegger nisto: “Enquanto tomarmos apenas manifestações do niilismo por ele mesmo, a tomada de posição em relação ao niilismo permanece superficial” (Ibid., p. 257). Assim, Flusser escreve: “O idealismo radical, a dúvida cartesiana radical, a intelectualização completa”, todos projetos da razão que busca suplantar o pensar, “desemboca no niilismo” (2012b, p. 26). Mas o niilismo e seus pares – “o ceticismo epistemológico” e “o misticismo religioso” – “são ensinamentos impraticáveis”. E, portanto, são “refutados, praticamente, pela continuação da vida” (p. 39).

### Flusser e o ‘?’...

O que Flusser e Heidegger têm em comum com a ortodoxia radical é justamente a suposição de que a consciência do *cogito ergo sum* de Descartes é já o “despontar e o desenrolar-se do niilismo” – mas é, para ambos, todavia, apenas isto: manifestação, e não o niilismo por ele mesmo. Tampouco é Descartes a origem do niilismo. Resta-nos tentar entender o problema às sombras dos pensamentos desses dois filósofos. Buscarei, no processo, salvar alguma coisa da metafísica cartesiana. Para preparar o cenário para nossa discussão, aqui estão três citações que corroboram a crítica de Flusser a Descartes e à dúvida cartesiana: “Podemos dizer... que a Era Moderna, a era do triunfo ocidental [e seus abismos niilistas], não é mais do que a realização progressiva da dúvida cartesiana (2005, p. 1f). A dicotomia que Descartes estabelece entre o duvidoso e o indubitável é, na minha opinião, uma dicotomia nefasta. Mas devo confessar, é uma dicotomia muito difícil de superar (2002a, p. 38). Descartes nada mais é do que a explicitação do cristianismo” (Ibid., p. 39).

Por que cargas d’água a dúvida cartesiana é tão nefasta? Por que a Idade Moderna não é mais do que a realização progressiva da dúvida cartesiana? Ou, em termo heideggeriano, por que Flusser também crê que a dúvida de Descartes é “o despontar e o desenrolar do niilismo” (Heidegger, 1998, p. 351). E como isso tudo se diferencia de objeções semelhantes, como as objeções da ortodoxia radical, por exemplo? E mais, se a dicotomia de Descartes é tão difícil de superar, por que se preocupar?

E por que Flusser compreende que o cartesianismo é *puro* cristianismo? Essas são, claramente, algumas das questões que precisamos considerar a seguir.

Primeiramente, o tema da dúvida, *o duvidoso*, em Flusser deve ser visto como parte integrante da sua filosofia como um todo – e não apenas um apêndice superdimensionado desse pensamento. Não precisamos investigar mui profundamente para perceber que o problema da dúvida é fundamental para Flusser. Não é nenhum exagero concordar com Gustavo Krause nisto: “Nenhum outro filósofo investigou o ‘?’... isto é, o clima de dúvida” que cerca a cultura ocidental, com mais vigor do que Flusser (Krause, 2008, p. 107). Seguindo o entusiasmo de Krause com a noção do “?” em Flusser, então, diria que essa questão está tão interligada e dependente tanto de outros aspectos da filosofia flusseriana que é muito difícil, se não impossível, dar solução a um desses conceitos sem considerar os outros.

Diria ainda que o “?” é o fio condutor que une a epistemologia, a metafísica, a ética, as filosofias da migração e de imagens técnicas de Flusser, e assim por diante, em um todo coerente. Portanto, se quisermos seguir os meandros da filosofia flusseriana, precisamos aprender um pouco mais sobre a natureza do “?” no seu pensamento.

### **Flusser e a dúvida cartesiana**

Resumamos um pouco do que até aqui foi dito sobre a crítica ortodoxa a Descartes. Apesar de toda a sua professada fé católica, e apesar da falácia da dependência em Deus para resgatar a realidade (do eu e do mundo) na reconstrução do seu argumento no *Meditações*, o fato é que, para muitos, a ontologia egocêntrica de Descartes tornou-se um ponto de virada crucial que permitiu que o pensamento ocidental se afastasse do cristianismo ortodoxo (e da *tradição aristotélico-tomista*) medieval. Isto, parece, abriu portas para o desmoronamento da tradição. Essa é, como vimos, a visão ortodoxa geral. É isso que está por trás das críticas da ortodoxia radical. Ela não aceita o fato de que o *cogito ergo sum* acabou demonstrando a inferioridade das fontes medievais autoritárias de conhecimento e significado; isto é, a inferioridade da religião e da tradição quando se trata do progresso e investigação científica.

Mas, vimos, não foi *apenas* a ortodoxia que tentou abrir buracos na metafísica cartesiana; filósofos, um punhado deles heterodoxos, também criticaram tal metafísica. E se a crítica heterodoxa for motivada pela mesma lógica heterodoxa? E se ambas as escolas se movimentarem dentro da mesma lógica: a lógica da viuvez ou orfandade do deus morto? Neste caso, seríamos, todos, de modos distintos, agostinianos. É justamente esta a máxima da crítica de Flusser a Descartes: O triunfo ocidental é a realização progressiva da dúvida cartesiana, que não é diferente da certeza de Agostinho (Flusser, 2005, p. 1f). Ou seja, ainda somos todos demasiadamente agostinianos. Precisamos elaborar.

Em *Da Religiosidade*, para demonstrar o problema de se tentar eliminar a dúvida, supostamente a intenção de Descartes, Flusser reescreve o *dubito ergo sum* brilhantemente assim: “Duvido = penso. Penso: sou cadeia de pensamentos. Um pensamento segue outro. Por quê? Porque um pensamento não basta a si mesmo. Exige outro para certificar-se. Duvida de si mesmo. Sou cadeia de pensamentos que duvidam de si mesmo. Duvido, portanto sou. Duvido que sou, portanto confirmo que sou. Duvido que duvido, portanto torno duvidoso o que sou. Por que sou? Porque duvido. Por que duvido? Porque sou. Portanto duvido que sou. Portanto duvido que duvido. É um beco sem saída. É... o beco reservado a Sísifo pelos Antigos. É uma forma de loucura. É o suicídio do intelecto” (2002a, p. 48).

Esta passagem é a exposição poética de Flusser daquilo que ele vê como o problema interno da dúvida cartesiana. Extrapolemos essa lógica flusseriana, com o seguinte diálogo entre  $\beta$  e  $\delta$  (duas personagens imaginárias), partindo da conclusão do cogito de Descartes:

$\beta$ : Eu existo.

$\delta$ : Como sabes?

$\beta$ : Porque eu duvido e eu penso; portanto, confirmo minha existência... é um silogismo derivado. Se pensar é parte do ser, a dúvida também é parte do ser, porque a dúvida é parte do pensar. Em termos silogísticos:

Pensar é parte do ser.

A dúvida é parte do pensar.

Portanto, a dúvida é parte do ser.

Então, eu penso = eu duvido = eu sou. Ou: Ser = pensar = duvidar.

$\delta$ : Mas por que pensas e duvidas?

$\beta$ : Porque o Ser é uma cadeia de pensamentos.

$\delta$ : Sim... Mas por que duvidas?

$\beta$ : Porque o duvidoso é a essência do pensamento. Então, o pensamento duvida, inclusive de si mesmo, e como eu sou uma cadeia de pensamentos, não posso deixar de duvidar... porque eu também sou uma cadeia de dúvidas.

Então: *eu duvido = eu sou*. Um pensamento requer outro pensamento para confirmá-lo – assim eu duvido. E o pensamento que revelou meu ser como um eu pensante não é apenas aquela única instância de pensamento que autorreflexivamente revelou meu Eu enquanto duvidava; porque essa mesma instância reveladora de pensamento é ela mesma a revelação autorreflexiva de um pensamento anterior em uma cadeia de pensamentos e dúvidas. O fato de que agora eu duvido e penso revela a própria natureza do pensamento. O pensamento *pensa* a dúvida, o ser e ele mesmo, o ser que duvida,

através do próprio pensar e da dúvida. Para ser o tipo de ser que eu sou, uma cadeia de pensamentos, o pensamento continua duvidando de si mesmo. *Então, duvido. Então, sou.* Eu duvido que eu penso; eu duvido que eu duvido. E eu duvido da dúvida que duvida do pensamento que duvida do ser. A dúvida faz parte do tecido do Pensar e do Ser – é a própria fundação do Ser *vivo*. Na verdade, é o que permite o desdobramento incessante do pensamento e do ser. Pensamento e Ser movem-se na possibilidade da dúvida. Portanto, tentar erradicar a dúvida é pura loucura. Há uma fissura no horizonte do se ser-espírito (que somos). No nível epistemológico, a dúvida designa a fidelidade a esta fissura. E esse é o ponto que Flusser coloca com a sua interpretação poética do problema; eu só queria ampliar a *loucura* que Flusser já havia exagerado.

Posto isto, ao comparar a existência – o desdobramento do pensamento e do ser – com o beco sem saída que os ‘antigos’ reservaram para Sísifo, o caminho que os ‘deuses’ talharam para o seu sofrimento, Flusser está enfatizando o caráter inescapável da existência como uma cadeia de pensamento e dúvida, como se fosse maldição divina. A eliminação do duvidoso sinaliza o fim do sofrimento, mas também o fim do pensamento e do ser. Mas há algo mais. Sísifo escolheu ser feliz, apesar da punição, contrariando, assim, os planos de Zeus. E Flusser certamente concordaria com Camus aqui: que, no fundo, a existência humana é esse absurdo; e, para ambos os filósofos, a lição a ser tirada do mito é simplesmente essa: não há absurdo que não possa ser superado – *Ueberholt* – pela vida e, de certo modo, pelo desprezo à contingência e à facticidade do existir humano (Camus, 1991, p. 121).

Para Flusser, o desprezo autêntico é a ironia filosófica. E é por isso que diz: a ironia é a arma da razão contra o nada; é ficção contra ficção. “A ironia é uma arma ontológica contra a agonia e a morte, porque mostra não apenas o quão resiliente o fraco é... mas também o quão frágil é seu opressor” (1972, n. p.). Essa noção de ‘ironia’ permeia todos os aspectos *das filosofias* de Flusser. É a ironia que permite que a atenção plena incessante do pensamento se desdobre como a fundação do Ser; e não como um servo ou âncora para uma vida (talvez sem Deus). A noção de ironia toca a epistemologia, a metafísica, a ética, a filosofia da linguagem, e a teoria dos média de Flusser. Podemos dizer, por exemplo, que para Flusser a linguagem, em sua totalidade – ao abranger poesia, fé, nomes próprios, etc. – é um movimento dinâmico que, seja em suas formas externas (frases) ou internas (pensamentos), continua a se projetar em direção ao nada, em direção ao caos (2002a, p. 36)... apenas para ser ‘criado’ novamente: pois a ordem nasce do caos. A história humana move-se na dialética entre caos e ordem. E o que esse “movimento dinâmico deixa para trás é um rastro nublado que chamamos de civilizações passadas”. Ao se r\*realizar, o pensamento continua a se superar... criando novidades

para substituir o que se tornou obscuro, o que não pode mais ser explicado ou compreendido (Flusser, 2012b, p. 184). Mas o pensamento só pode se realizar assim por meio do duvidoso e da conversação com essas civilizações passadas. O papel da ironia é transgredir a máscara da razão diante do duvidoso.

E nisto Flusser concorda com Heidegger: a flagrante insatisfação contra o duvidoso no círculo filosófico, uma forma de boemia intelectual contra uma vida cheia de imprevidência, surpresas e dúvidas é, para Flusser, o próprio caminho para o Niilismo – ou a chegada repentina do pensamento e do ser sobre o abismo do nada. Na sua tentativa de explicar a essência do niilismo, Heidegger observa que até mesmo “Nietzsche” (embora fosse o pai do niilismo como o conhecemos) – “tal como nenhuma metafísica antes dele” – foi capaz de reconhecer a essência do niilismo. A essência do niilismo estaria na descoberta de que “O ser não chega à luz da sua própria essência”. No próprio “aparecer do ente enquanto tal, o próprio ser fica de fora” (Heidegger, 1998, p. 302). Se o próprio ser fica de fora, significa que a sua totalidade não pode nunca ser apreendida. Quer dizer: o Ser é uma *sobredeterminidade*, um excesso. E essa *sobredeterminidade* do Ser revela, de certo modo, um abismo, ou a *fissura*. Mas é um abismo no qual “O ser-homem é elevado a uma outra dimensão do acontecer” (Ibid., 288).

O “homem louco”, Zarathustra, ressalta Heidegger, entoou o seu grito derradeiro: “Deus morreu”. E tanto a heterodoxia quanto a ortodoxia parece não ter entendido que só grita “realmente *de profundis* alguém que está a pensar”. Parece que nossos ouvidos continuam a “não ouvir o grito”... e continuarão a não ouvir, “enquanto não começarem a pensar”. Mas, o “pensar só começará quando tivermos experimentado que a razão, venerada desde há séculos, é a mais obstinada opositora do pensar” (Heidegger, 1998, p. 305). O pensamento se encerra com dogmas: “Por onde quer que abra falência” o cristianismo dogmático, há sempre de surgir um (novo) “niilismo incompleto” (Ibid., p. 261). Isto é, um niilismo que busca acabar com o pensar. O dogma, tanto por parte da heterodoxia quanto da ortodoxia, não pensa, nem ouve. Só o homem louco pode perguntar: Onde está Deus? E, enfim, chegar a conclusão: Deus morreu!. Porque pensa. “Os curiosos” – ortodoxos e heterodoxos igualmente –, submersos em conversa fiada, “não podem procurar porque já não pensam”... “suprimiram o pensar e substituíram-no pelo palavreado que fareja niilismo por todo o lado onde acha que o seu opinar próprio está ameaçado” (Ibid., p. 305).

De forma semelhante, para Flusser, o Niilismo surge quando o pensamento não pensa; quando tenta suprimir o duvidoso de seu núcleo... nisto consiste o suicídio do intelecto. Também para Flusser, o problema do niilismo só surge do esquecimento da natureza implacável da incompletude – *o Ser não chega à luz da sua própria essência* – do ser e do pensamento. De acordo com Flusser, nós, criaturas pós-

modernas, “somos a primeira ou segunda geração a experimentar essa forma de niilismo”. Niilismo é: “... a perda total da fé – a loucura do nada abrangente. E os sintomas abundam. A lógica formal reduz o pensamento a uma tautologia. É a ‘noite clara da angústia do nada’ do existencialismo... que o ‘eu’ descobriu” (Flusser, 2002a, p. 48). A interpretação de Flusser do problema do *cogito* é menos apocalíptica do que a da ortodoxia radical – mas apenas um pouco. Para Flusser, essa perda total de fé é loucura porque, paradoxalmente, “a fé é o estado primordial do espírito” (2011, p. 27). Então, “para duvidar, e assim negar e substituir uma fé ingênua, a dúvida tem que substituir essa fé anterior por uma nova e melhor” – mesmo que seja fé no nada (p. 11).

Mas duvidar para pôr fim ao duvidoso também é loucura, porque o duvidoso é a essência do pensamento. Portanto, para Flusser, nós, seres pós-modernos, somos o resultado da reformulação de Descartes do cogito como a fonte de significado e conhecimento. É em nós que a Era Moderna atinge seu objetivo histórico: o suicídio do intelecto. Somos a personificação da “a perda total da fé”... a loucura do nada abrangente... somos de fato a superação da Era Moderna... somos sua redução ao absurdo (Ibid.). Dito isto, o suicídio intelectual, o não poder procurar porque já não se pensa, no linguajar heideggeriano, é, todavia, uma situação existencial insustentável.

Recapitulemos. À primeira vista, a crítica de Flusser ao *cogito sum* assemelha-se às objeções de outros estudiosos, como expostos acima, que entenderam a dúvida cartesiana como a semente do niilismo pós-moderno. No entanto, para superar tal niilismo, alguns propõem – insistem, de fato – que retornemos a Platão, ou a alguma outra forma de pensamento pré-moderno, a uma ortodoxia, uma tradição... talvez um *neo-aristotelismo*, um *neotomismo*, um *neo-agostinismo*; afinal, o método de Descartes destruiu a fé ingênua no “eu agostiniano que haveria de encontrar a possibilidade de conhecimento e realidade” em Deus (e nada mais) (Pickstock, 2000, p. 111-116).

Na contramão da ortodoxia radical, Flusser articula exatamente o oposto: a dúvida cartesiana não é diferente da certeza agostiniana. O que isso quer dizer? Duas coisas. Primeiro, pode significar simplesmente isto: Descartes pegou a fórmula agostiniana *dúvida = existência* – como aparece em *A Cidade de Deus* – emprestada, adaptou-a para seus próprios propósitos. Em seus argumentos contra os acadêmicos, no Livro 11, capítulo 26, Agostinho escreve: “Estou mais certo de que sou, e que sei, e me deleito com isso. Em relação a essas verdades, não tenho medo algum dos argumentos dos Acadêmicos, que dizem: E se você for enganado? Pois se eu for enganado, eu sou. Pois aquele que não é, não pode ser enganado; e se eu for enganado, por esse mesmo sinal eu sou. E já que sou se sou enganado, como sou enganado em acreditar que sou? Pois é certo que sou se sou enganado. Já que,

portanto, eu, a pessoa enganada, deveria ser, mesmo se eu fosse enganado, certamente não sou enganado neste conhecimento de que sou” (2015, p. 263).

Quer dizer: aqueles que argumentam que Descartes não poderia ter ‘derivado’ a certeza da (sua) própria existência do ato cognitivo da dúvida provavelmente nunca leram a formulação do *deceptus sum* de Agostinho. Mas certamente não é por isso que Flusser diz que o *cogito* de Descartes é demasiadamente agostiniano. Dizer que o *cogito* cartesiano é demasiadamente agostiniano também pode significar outra coisa.

William Desmond, filósofo contemporâneo irlandês, por exemplo, também compara Agostinho a Descartes, e vale a pena considerar seu ponto. Para Desmond, Descartes claramente compartilha a paixão de Agostinho pelo conhecimento: a manifestação de Deus e da alma que o Eu deseja conhecer. *Nada além disso? Nada!* A diferença, diz Desmond, é que Agostinho deseja saber “nada mais além disso, não porque ele tenha uma compreensão ‘clara e distinta’ de Deus e de si mesmo, mas porque “Deus é o ‘mais’ que sempre resiste ao encapsulamento em ideias claras e distintas”. Esse ‘mais’ que é Deus continua chamando o espírito para “mais pensamento incessante, para a atenção plena, [para o grito do louco] diante do mistério [ou o silêncio] do outro supremo” (*apud* Köhler-Ryan, 2017, chapter 7). No entanto, depois de Descartes, escreve Desmond, a modernidade se tornou “apaixonada pelo conhecimento sistemático em detrimento da poética – especialmente em seu significado religioso” (2008, p. 11). Com o *cogito sum* de Descartes, então, diz Desmond, nós “não nos curvamos mais ao mestre no alto... nos tornamos mestres do que é outro... e mestres de nós mesmos” (p. 62). Tudo isto está muito próximo da compreensão de Flusser sobre o problema. No geral, Flusser (e Heidegger) definitivamente concordariam com Desmond em alguns pontos; embora Flusser certamente tentaria dialogar mais abertamente com Desmond; (Heidegger está muito ocupado com as fontes da conversação grega). Vejamos.

Flusser concordaria que a busca de Descartes pela certeza indubitável é um problema. Concordaria também que o método de Descartes reduz o *mais*, o *sobredeterminado*, o *incessante*, a atenção plena da poética do Ser, a sistemas matemáticos e geométricos enclausurantes. Ambos os filósofos certamente concordariam – via Heidegger – que o *cogito ergo sum* transformou o homem em mestre do que é outro, da natureza e de nós mesmos.

Posto isto, para Flusser, o problema não é que o empreendimento de Descartes minou a ortodoxia, a tradição, como Desmond afirma (embora de forma muito mais elegante do que a ortodoxia radical) – afinal, a poética de Desmond, que proclama o “significado do mestre nas alturas”, está enraizada no Deus agostiniano. Para Flusser, o *cogitare* erra porque tenta abolir a própria essência

do pensamento em si, da própria poética do Ser, que é o duvidoso. E, nisso, a dúvida cartesiana não é diferente da certeza de Agostinho. Essa é uma das razões pelas quais Flusser diz que Descartes é o cristianismo por completo. Ambos alegaram ter erradicado o duvidoso do horizonte do pensamento e do ser. O cristianismo alega ter erradicado a *Epoché* judaica, suspensa na futuridade do Mashiah; e Descartes tentou, de acordo com seus críticos, erradicar a própria dúvida. Assim, o cartesianismo é uma ortodoxia disfarçada. Mas, como podemos tentar erradicar a essência do pensamento e do ser e ainda esperar algo positivo? (Flusser, 2005, p. 4-5).

A “definição do duvidoso [como essência do pensar], embora absurda, é o objetivo do pensamento; é o objetivo final do pensamento em sua totalidade. Se o pensamento algum dia atingir esse objetivo, se ele algum dia definir o duvidoso, isso não significaria apenas o fim do duvidoso, mas também o fim do próprio pensar, que não teria mais nada para duvidar e, portanto, nada para pensar. De fato, se o duvidoso fosse finalmente definido, “estariamos de volta ao Paraíso” – leia-se o Paraíso hegeliano, aquele parque onde só os brutos podem residir – (Hegel, 2001, p. 340). Para Flusser, então, o fundamento último do pensamento é o duvidoso. E a sacralidade última do ser é aquilo que permanece não dito, intocado, sem nome. Esta é a encruzilhada na qual Flusser despede-se de Desmond e Agostinho, e segue um outro rumo. Mas, ao partir, Flusser deixaria ambos os pensadores acenando, perplexos, enquanto *grita*, à distância, a outra metade de sua ontologia: A FÉ É O ESTADO PRIMORDIAL DO SER, DO ESPÍRITO.

Claramente, nem Agostinho nem Desmond discordariam dessa afirmação. Estariam dispostos a reconhecer Flusser como um dos seus. Mas, colocado lado a lado com a outra metade da ontologia flusseriana – que a essência última do pensamento é a dúvida – esse grito soa deveras paradoxal para a maioria: a dúvida é o fundamento do pensamento; a fé é o estado primordial do ser. E como resolvemos esse paradoxo? (Se é que há paradoxo algum aqui.) Simples. *Dialeticamente*.

Para Flusser, a tentativa de eliminar a dúvida do processo de pensamento é semelhante a tentativa de se retornar ao Paraíso. Isso pode soar como uma ótima ideia para ortodoxia radical. Mas, em que ponto exatamente do Paraíso podemos retornar? Pela lógica ortodoxa, deveria ser até aquele ponto antes da queda, antes que a semente da dúvida fosse implantada pela Serpente no Jardim, como uma característica humana necessária. É uma característica humana necessária porque, como Hegel nos lembra, antes da queda, Adão e Eva viviam na inocência, em um estado de existência infantil, quase animalesca. Ou seja, antes da Queda não havia ‘Ser-homem’... ‘Ser-homem’ é ser-Queda. Comemos já do fruto do conhecimento. Muito embora, por vezes, pomo-nos a andar por aí sinalizando o contrário, isto é, como se na realidade, ainda não tivéssemos comido “o fruto da árvore do

conhecimento”. Esta possibilidade é, para Flusser, a “maior ironia”. E, neste “tipo de teologia” primitiva, e invertida, “não há lugar para a salvação ou para um salvador” (2002b, p. 156)... primordialmente, porque sem queda não há Redenção. *Antes da redenção vem a queda.*

Logo, como ficará claro abaixo, para Flusser, assim como para Hegel, a solução para o paradoxo do Ser-*homem* é a dialética... a saída não envolve a ressurreição de fés mortas, ou um retorno a um estado de espírito infantil no paraíso. A solução é apontar o pensamento na direção daquilo que Heidegger descreve como o lugar onde o “Ser-homem é elevado a uma outra dimensão do acontecer” (1998, p. 288). Essa *outra dimensão do acontecer* é o ponto onde começa o Pensar. Mas é preciso experimentar (não apenas entender) “que a razão, venerada desde há séculos, é [ela própria] a mais obstinada opositora do pensar” (p. 305).

Posto tudo isto, voltemos à formulação de Descartes do *cogito* no meio da Segunda Meditação. Lemos aí: “O que sou eu... eu que agora necessariamente existo? Isso é claro: o que quer que eu seja, sou uma coisa que duvida”(Descartes, 1997, p. 141f). Para Flusser, se houver algum problema no argumento do *cogito* de Descartes, que ainda não foi revelado, é aqui que o encontraremos. Devemos agora retornar alguns passos, e reconsiderar o cogito cartesiano a partir da compreensão de Flusser sobre a dúvida: a dúvida é o fundamento do pensamento – isso é claro para Flusser. Será que o *cogito ergo sum* permanece o mesmo quando o vemos através das lentes que o próprio Flusser nos disponibilizou? Vejamos.

Primeiramente, este ponto deve ser reiterado, é importante: o aforismo de Descartes “PENSO, LOGO EXISTO” não é uma tautologia, como Leibniz, Kierkegaard e outros sugerem, mas um *entimema* – isto é, uma forma de argumento na qual uma das premissas não é explicitamente declarada. Nesse caso, o cogito de Descartes deve ser relido e entendido como implicando essa premissa oculta. A maioria das objeções simplesmente não parece levar em conta essa premissa implícita. Mas antes de prosseguir com a premissa oculta e a nova conclusão, convém entender a aplicação do entimema; podemos recorrer aqui ao Sr. Bod Dylan. Em *With God on Our Side*, Dylan canta:

The First World War, boys, it came and it went,  
The reason for fightin’ I never did get.  
But I learned to accept it, accept it with pride,  
For you don’t Count the dead when God’s on your side.  
The Second World War came to an end,  
We forgave the Germans, and then we were friends.  
Though they murdered six million, in the ovens they fried,  
The Germans now too have God on their side (Dylan, 1964).

Embora fascinante, o conteúdo da letra *per se* não é o foco aqui. Direto ao ponto, então. A passagem mostra-nos um exemplo clássico de entimema. Toda a mensagem de Dylan – um total de nove estrofes; citei aqui apenas duas – tem que ser entendida à luz da premissa omitida por qualquer razão pelo poeta. A premissa oculta é justamente esta: *Quem tiver 'Deus' do seu lado vencerá* – ou seja, não importa com quem *eles* lutem, quando lutem, quem eles apoiem... *eles* (e aqueles que eles apoiam) vencerão, porque *eles* têm Deus do seu lado. Esta é, a propósito, uma referência direta ao Salmo 108:13 – *Com Deus do nosso lado, venceremos; Ele derrotará nossos inimigos.*

Entimemas são ferramentas retóricas que exigem a participação de um público ativo; quer dizer, a mensagem demanda um ouvir (ou leitura) dinâmico e proativo, seriamente engajado no discurso proferido; ou então, todo o ponto cairá em ouvidos mortos. Além disso, o papel ativo dá autonomia ao público; ou seja, os receptores da mensagem não são apenas animais de estimação em um jogo, mas são agentes racionais e morais ativos, responsáveis (Tindale, 1999, p. 12). O mesmo papel ativo de um agente moral se aplica à recepção da formulação do *cogito ergo sum*, pois aí também há uma premissa implícita, que, todavia, é frequentemente ignorada (embora não por Flusser). No instante que a premissa ausente – que está todavia lá, em toda a metafísica de Descartes, e presente em toda a Primeira Meditação – é adicionada, a dúvida se torna o fundamento do pensamento; e a declaração completa de Descartes pode ser reescrita assim: *Ego dubito/ergo cogito/ergo sum... Duvido/portanto penso/portanto sou.* Para Flusser – e talvez apenas para Flusser? – essa lógica torna o desejo de se pôr fim à dúvida paradoxal.

Descartes queria, parece, substituir uma antiga fé, a fé aristotélico-tomista, por alguma certeza inabalável, após a qual a dúvida não é mais possível.<sup>5</sup> Mas já sabemos que, para Flusser, isso implicaria o fim do próprio pensamento, já que o duvidoso é a essência do pensamento. E isso já está implícito no primeiro passo de Descartes na formulação do *cogito*. Para se estabelecer a verdade, é necessário, “ao menos uma vez no curso da vida, demolir tudo completamente e começar de novo desde as fundações” – e duvidar de tudo o que pode ser posto em dúvida (Descartes, 1997, p. 134). Para Flusser, duvidar é a essência do pensamento. Portanto, não há nada de errado com a dúvida cartesiana na medida em que põe-se a duvidar. O problema é outro: o *cogito* só faz sentido se puder duvidar de sua

---

<sup>5</sup> A busca por um princípio indubitável para as ciências nunca interferiu minou a fé católica de Descartes. Pessoalmente, Descartes nunca deixou de acreditar em Deus – possivelmente o mesmo Deus que ele, quiçá de forma falaciosa, precisou recorrer no *Meditações* para restaurar a realidade toda, depois da dúvida hiperbólica. Não obstante, o que Descartes sempre deixou muito claro é que, para ele, há um corpo e há uma alma; e, portanto, há uma vontade corporal, que consiste em desejos pertencentes ao corpo, como, por exemplo, o desejo de mover minhas pernas, de caminhar, e assim por diante; e há vontades da alma, como, por exemplo, o desejo de amar a Deus, e outros pensamentos pertencentes ao espírito (i.e.: não-materiais). Cf. *The Passions of the Soul*, §. 18.

própria realidade. Mas o *cogito* cartesiano não duvida de si mesmo; e é isso que Flusser considera uma grave inconsistência com o método de Descartes. O “intelecto é o campo da dúvida” – e a filosofia de Flusser como um todo depende da correlação epistemológica e ontológica da dúvida, do pensamento e do ser... como uma dimensão fundamental e incessante do Ser. Ou, traduzido para as línguas de alguns dos detratores de Descartes: para Flusser, o dado universal, o inapreensível, a atenção plena incessante do espírito não se aplica somente a Deus. Tendo sido feito à imagem do espírito, há algo incessante, inapreensível também sobre *Ser-homem*. Ser e pensar – o modo de ser de Dasein – são incompletudes. É por isso que Flusser diz em outro lugar que o *Eu* é um conceito vazio (de um ponto de vista epistemológico) e uma falta (de um ponto de vista ontológico) – e, até certo ponto, deve permanecer assim (2012a, p. 119-134). Ou, mais uma vez, nas palavras de Hegel: o eu é a “mónada nua”, a “subjetividade mergulhada em seu abismo” (Cf. Hegel, 1995, p. 209f & Žižek, 2014, p. 98).

Ontologicamente, a realização completa do ser, a erradicação total da *falta ontológica* significaria a morte; epistemologicamente, a realização total do pensamento, através da realização da certeza absoluta e, portanto, da erradicação do duvidoso, também significaria morte. O *pensamento* vivo é fundamentalmente incompletude; e isto revela-se na possibilidade da dúvida, mesmo que absurda; o *ser* vivo é, igualmente, incompletude, uma vez que seu núcleo existencial é a fé, que pode ser entendida como o assentimento do pensamento em direção ao ser... portanto, a fé, como a essência do ser, é igualmente absurda. Destarte: Ser e Pensar são os próprios paradoxos do modo de existir do ser humano – pensar é o paradoxo do ser e vice-versa: eis a absurdidade do modo peculiar de ser de Dasein. E eis a maldição do espírito: tornar-se fiel às fissuras. Por isso, para Hegel, o mito da Queda (o *Mito Eterno do Homem*) ilustra a “determinação básica da representação de que a humanidade é chamada a ser algo diferente do natural... os seres humanos devem emergir [da natureza] com liberdade, como a expressão da sua vontade” (1995, p. 440, nota de rodapé 541). Quer isto tudo dizer que o paradoxo não é teórico, mas sim fenomenológico. O que significa que nunca pode ser totalmente compreendido logicamente, mas apenas através da experiência.

Em suma, então, o próprio fundamento ontológico do ser e do pensar é a absurdidade. Assim, para Flusser, é óbvio que, para desenterrar a plenitude do pensar e do ser, como bem diz Krause, é necessário duvidar... mas a dúvida deve, para tanto, duvidar-se; deve permanecer aberta à atenção plena da natureza incessante do ser e do pensar. Portanto, é “necessário duvidar da dúvida cartesiana porque, mesmo que hiperbólica, ela impõe a si mesma um limite inaceitável” – ou seja, o fim de si mesma (Krause, 2011, p. 9). Agora, consideremos a noção de dúvida de Flusser – dúvida que não tem

medo de duvidar de si mesma – mais cuidadosamente; e consideremos suas implicações: desenterrar a natureza incessante do ser?

### **As objeções de Flusser ao *Cogito...* à luz hegeliana**

Então, o ponto de partida do duvidoso é sempre uma certeza calcificada, alguma fé. E é por isso que ele afirma que a fé, a certeza, é o estado primordial do espírito. O espírito “ingênuo” e “inocente” acredita; e julga assim de “boa fé”. Então, a dúvida acaba com o estado primordial de ingenuidade e inocência do espírito. Mas essa é uma noção ingênua de fé. Para Flusser, fé e dúvida são sinônimos no campo existencial. E já dissemos o porquê: fé e dúvida apontam, ambos, para a futuridade do Dasein. Retornar ao estado original e primordial antes do duvidoso, no qual a fé era inocente, é uma impossibilidade. No ácido corrosivo da dúvida que está dentro da cadeia de pensamento que pensa: “A engenhosidade e a inocência do espírito são dissolvidas... o processo é irreversível. E as tentativas do espírito corroído de retornar a um estado original e autêntico de fé não passam de nostalgia frustrada” (2011, p. 22). Então, para Flusser, há de fato uma saída; mas ela é futuridade, um afastar-se constante do Paraíso. Os argumentos de Flusser neste contexto são bastante hegelianos. Procuremos mostrá-lo.

Em sua interpretação da Queda do Homem, Hegel também diz que o espírito, a própria vida, o ser, aparecem primeiro na imediatidade como inocência, fé ingênua. Portanto, uma vez que a dúvida surge, trazida pela Serpente, o espírito é arrancado de seu solo primordial, jogado no horizonte do ser e do pensar, em um estado de desunião, semelhante à expulsão de Adão e Eva do Paraíso. Em tal estado de desunião, no exílio, na expulsão do Jardim, a tarefa do espírito é avançar dialeticamente, não por desejar nostálgicamente retornar ao Paraíso original, mas por uma caminhada para dentro e através do exílio, uma ascensão (que também é uma queda) dolorosa e tortuosa pela qual o Espírito tem que labutar por um estado mais elevado de unidade. Nas palavras de Hegel: “O homem é pensado pictoricamente desta forma: que aconteceu uma vez, sem qualquer necessidade, que ele perdeu a forma de ser um consigo mesmo ao colher o fruto da árvore do conhecimento do Bem e do Mal, e foi assim expulso do estado original de inocência, da Natureza, que produzia o fruto sem trabalho, e do Paraíso, do jardim com suas criaturas” (2022, p. 598-601).

Sim, diz-se do Espírito expulso do Jardim, que caiu; mas caiu “para dentro de si mesmo”, quer dizer, “caiu, mas, para o lugar dele”, para tornar-se “filho da luz” – portanto, “queda” e “filho da luz” são termos consubstanciais. Mas são, primariamente, conceitos puros – mera abstração. O primeiro filho da luz, Lúcifer, a ‘personificação do mal’, caiu, para dar lugar ao segundo filho da luz, Cristo, a

‘personificação do bem’. Ambos representam, todavia, na imediatidade, puras abstrações, a “alienação da essência divina. E o “meio ainda vazio deles é o [lugar] do Dasein em geral, a mera comunidade dos dois momentos desse meio” (Ibid).<sup>6</sup> Por outras palavras: Dasein é o espaço intermediário imanente entre Lúcifer e o Cristo. É, portanto, a possibilidade da realização tanto de um quanto de outro: e eis a máxima derradeira do livre arbítrio. Então, para Hegel, após a queda, a tarefa do espírito é avançar, tornar-se filho da luz (novamente). Mas esse caminho implica, claro, em sacrifício. E para Hegel (e Flusser concordaria), esse é o ponto principal do mito quando afirma: “No suor do teu rosto, comerás o teu pão, até que te tornes à terra; porque dela fostes tomado, porquanto és pó e em pó te tornarás” (Gênesis, 3:19). Flusser também não diz que o caminho é doloroso e tortuoso? Ele requer um sacrifício fundamental. Mas que sacrifício é esse? Primeiro, para Flusser, TODAS as supostas soluções para o problema cartesiano exigem sacrifício.

Por um lado, a ortodoxia critica o *cogito ergo sum* e sugere um retorno a alguma forma de tradição, ou seja, a ortodoxia quer sacrificar o intelecto em prol da fé... alguma fé. A heterodoxia, por outro lado, (incluindo, talvez, o próprio Descartes) diz que os problemas com a dúvida podem ser superados sacrificando-se a fé em prol do intelecto. O primeiro sacrifício indica uma impossibilidade – um retorno a algum estado original, assumindo que a origem divina do intelecto e do Ser está em algum lugar semelhante a um paraíso. Para Flusser a solução ortodoxa é claramente um sacrifício significativo e absurdo; depois de tudo o que o intelecto realizou até agora, incluindo a *descoberta* da própria fé ortodoxa, como podemos sacrificá-lo? Quem estaria disposto a sacrificar o intelecto pela mesma velha fé, lançando o pensamento e o ser profundamente de volta às incertezas dos tempos primitivos? (Flusser, 2011, p. 111f). Por outro lado, o sacrifício da fé em prol do intelecto, proposto pela heterodoxia, é mais atraente, promissor até, pois há muito tempo se tornou bastante frutífero. Flusser rejeita ambas as formas de sacrifício. Mas supõe que há um sacrifício a ser feito, no entanto. Para antecipar, (se a nossa discussão até agora ainda não deixou o ponto claro): a noção de sacrifício de Flusser para resolver o (suposto) problema do cogito cartesiano – e, portanto, o niilismo – é talvez a mais absurda de todas.

Primeiro, diz Flusser, a solução não é ressuscitar fés mortas. Sim, o sacrifício da fé em prol do intelecto parece levar ao niilismo... e o niilismo é um lugar existencial insustentável para o ser e o pensamento. Mas o niilismo em si deve ser tomado como o ponto de partida (2011, p. 30) – e não como um caminho proibido guardado por arcanjos temerosos empunhando espadas flamejantes. A saída, portanto, é o caminho à frente, que é sempre tortuoso e doloroso.

---

<sup>6</sup> §§ 775-779.

Mas isso não significa que o caminho para o passado esteja bloqueado. Para Flusser a atenção plena incessante do ser e do pensar requer um diálogo com o passado. Mas não apenas com os gregos, como Heidegger supôs. Em seu caminho em direção à atenção plena incessante do pensar e do ser, para fora do niilismo, Flusser sustenta, Dasein deve conversar com todos os “iniciadores de nossa grande festa, as figuras míticas” de Orfeu, Abraão, Jacó, Sísifo, Inana, Afrodite, Buda, Moisés, Saúl e assim por diante, pois esses “nomes próprios... nos chamam para o sacrifício que eles próprios iniciaram”. É “a partir deste momento de conversa que o sacrifício final pode ocorrer” (Ibid., p. 120).

O dilema ancestral de Adão e Eva não pode ser resolvido postulando-se uma metafísica *Enten/Eller* ingênua. Para Hegel, vimos, a queda revela uma erupção das possibilidades de ser e pensar para superar a imediatidade da natureza; e o trabalho, que também é uma maldição, é tanto o resultado da queda quanto da superação. Da mesma forma, o duvidoso, para Flusser, representa a possibilidade de obtenção de uma vida verdadeiramente humana – é o que permite o espírito mover-se para fora e além da imediatidade. O niilismo é a instância localizada, aceitar o niilismo como ponto de partida é a própria possibilidade de superar a dúvida. Como? Abraçando o duvidoso. “Além desse horizonte pensável, que é o horizonte do intelecto, tudo é duvidoso... além desse horizonte, a dúvida se dissolve, e rejeitar a possibilidade da dúvida para duvidar de si mesma é, em última análise, não aceitar o horizonte da dúvida (e do pensamento, e do ser)... é o sacrifício do intelecto pelo bem do intelecto, o sacrifício do pensamento pelo bem do pensamento. Mas pensar em quê? Pensar em TUDO que é diferente” (Flusser, 2011, p. 111f, ênfase minha).

E pensar é um estado de perplexidade e sacrifício. E nesse estado, o intelecto pode reconhecer suas limitações; e essa é a saída. Deixar que aquilo que não pode ser dito permaneça misterioso; deixar que o Ser permaneça o que é: “Eu sou quem eu sou”, ponto. Sacrificar o intelecto não por outra coisa, mas por nada – nada. O próprio Flusser reconhece o absurdo dessa afirmação; então diz: “... não é surpreendente que essa atitude não seja facilmente observada e popular dentro das tendências atuais” (Ibid., p. 113) que tentam desesperadamente resolver o problema do niilismo.

No entanto, deve estar claro agora que o sacrifício do intelecto já é absurdo porque toda tentativa envolve o sacrifício do intelecto por outra coisa: experiência, existência, vontade de poder, volição, Paraíso, fé religiosa, tradição, salvação da alma, etc. Para Flusser, o problema de todos esses sacrifícios reside nisso: que todos eles buscam alguma forma de compensação pelo que foi sacrificado. Então, Flusser está propondo um sacrifício do intelecto sem esperar nenhuma forma de compensação. E esse é o *grande* absurdo! Para ilustrar a lógica de Flusser aqui, podemos lembrar um conto budista: o conto sobre o macaco e o cacho de bananas numa gaiola.

Parece que antigamente um método comum que caçadores usavam para capturar macacos para o zoológico, ou algo assim, envolvia colocar um cacho de bananas dentro de uma pequena gaiola, e então colocar a gaiola na floresta e esperar. Logo, um macaco apareceria e tentaria pegar o cacho de bananas, através das frestas estreitas da gaiola. O primata não consegue tirar o cacho, não importa o esforço: torce a mão para lá e para cá, para cima e para baixo, em vão. Assim o pobre animal fica ‘preso’ e é facilmente capturado pela rede do caçador. Observando de fora, se pudéssemos dizer alguma coisa para salvar o pobre macaco, o que diríamos? Provavelmente gritaríamos: *LARGUE AS BANANAS, BOBO!* Parece óbvio, não?

Mas é exatamente isso que Flusser está sugerindo para resolver-se o problema do niilismo – larguem as bananas. Nenhuma banana vale uma vida na gaiola... em um zoológico racional. Para Flusser, para se libertar da pequena gaiola do *cogitare*, o intelecto deve deixar os cachos de banana, na forma de idolatrias, textolatrias, crenças e verdades calcificadas, etc. Tudo deve ser sacrificado em prol de “um intelecto radicalmente diminuído, a atitude de humilhação do intelecto, sem nenhuma compensação”. O reconhecimento e aceitação do vazio e da falta de verdades absolutas. Isto, diga-se de passagem, não desemboca em mero relativismo. Apenas preserva a lógica daquele axioma (heidegeriano): O Ser não chega à luz da sua própria essência – é sempre excesso. E todo excesso precisa do vazio.

Novamente, Flusser reconhece que esta é uma solução que não encontra, “compreensivelmente, uma multidão de adeptos”. Ainda assim, esse “sacrifício é apenas uma parte integrante do banquete” do ser-e-do-pensar-no-mundo... e muito parecido com o macaco na presença das possibilidades incessantes da floresta... o intelecto tem *uma* escolha a fazer, a saber: envolver-se em uma conversa autêntica – conversa que não busca reduzir a plenitude incessante do ser e do pensamento em conceitos (2011, p. 113). *A Dívida* é definitivamente um lugar fundamental para se deter a fim de considerar essa questão mais de perto. No entanto, a sequência de teses de Flusser ali – a questão dos versos, conversa, sacrifício, nome próprio, etc. – é bastante complexa e está além do escopo desta discussão.

Felizmente, podemos higienizar tal conversa com uma formulação mais simples que Flusser apresenta em “Poesia e Verso”. Diz Flusser: nisto consiste toda a atividade do intelecto: o intelecto é realizado acolhendo, convertendo e revertendo temas, em uma palavra: conversação. A conversação é a realização do intelecto. A conversação é, portanto, um projeto autêntico... e o intelecto que não aceita, converte e reverte temas, e o intelecto que não fala autenticamente, decai em pequenas conversas, não

apreende nada, não entende nada, não articula nada... e, portanto, não acontece.<sup>7</sup> Esta questão é bem clara.

A próxima pergunta é: quem cria esta forma de conversação aberta e autêntica – um tipo autêntico de conversação que aceita, converte e reverte, aceita, converte e reverte...? É no mesmo texto que encontraremos a resposta: os poetas. Se Platão queria (aparentemente) banir os poetas de seu Estado perfeito; Flusser quer trazê-los de volta à festa. Para Flusser, a conversação, em todas as suas dimensões, é um subproduto da poesia. Para ser claro, Flusser está usando a palavra poeta aqui no sentido grego original, a saber: fazedor, criador, produtor. A poesia é a indústria primária do intelecto... o poeta é o produtor por excelência, pois ele produz “*ex nihilo*” – é o criador; é o espírito de Deus pairando sobre o vazio caótico e aquoso, para usar a linguagem dos mitos que Flusser (e Hegel) tanto veneravam. Ou nos próprios termos de Flusser, os novos versos do poeta são a chuva vivificante na planície prosaica da conversa. Para Flusser, então, a *conversa autêntica* é o desdobramento do pensamento e do ser, que se origina na poesia. Com o tempo, no entanto, por meio da conversa fiada, o pensamento e o ser se tornam sólidos, rígidos, pois essa é a natureza da realidade. Nesse estado, o intelecto se torna *ocioso e surdo*; não aceita nada de novo; não apreende nada de novo; não articula nada de novo... até que eventualmente morra.<sup>8</sup>

O avanço da civilização só pode acontecer por meio da conversa dos intelectos. Mas quem produz os tópicos dessa conversa? Certamente, não a plebe rude; ela se aglomera alegremente às portas da torre de marfim<sup>9</sup> da história, confiando em alguma forma de crença sólidas e rígida capaz de reafirmar sua fé ingênua. Ou, para recordarmos as palavras de Heidegger: a plebe é feita dos “curiosos no [espaço] público” que suprime “o pensar” e substituem-no “pelo palavreado que fareja niilismo por todo o lado onde acham que o seu opinar próprio está ameaçado” (1998, p. 305). Sim, os poetas (e os filósofos na torre de marfim) produzem os elementos da conversação. Mas tão logo essa nova ‘poesia’ é apreendida pela plebe, a conversa tenta devorar o que antes era inarticulável – o próprio Espírito vivo da conversação –, a atenção plena incessante do pensamento e do ser, e continua “digerindo-os e expelindo-os na forma de civilização” e palavreado. A conversa fiada devora o ‘inarticulado’ antes que o inarticulado possa devorar a conversa. Em outras palavras: a fé devora o duvidoso antes que o duvidoso possa devorar a fé. É nesse processo de devorar e expelir que a fé se consolida. Os poetas são como buracos pelos quais o inarticulado penetra na conversa... são as bocas dos deuses por meio dos quais a ordem e a direção são restabelecidas. Eles são os “mitólogos (contadores de mitos)... os

---

<sup>7</sup> Flusser, Poesia e Verso, in *FlusserBrasil*.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Cf. Flusser, *A História do Diabo*, p. 197-201.

profetas, os sacerdotes e os críticos” desta festa chamada civilização... que nada mais é do que a conversa de intelectos (Flusser, 2011, p. 100).

Mas progresso só é *progresso* se se move em direção ao que ainda não está articulado. Assim, a conversa e o progresso são sempre atos fagocitantes. E neste processo de autodevoração dialética, adivinhe quem é a verdadeira ameaça à fé? O próprio poeta. Por quê? O “inarticulado” ameaça o intelecto dos poetas – e apenas o intelecto do poeta. E o processo de criação poética começa tudo de novo, mais uma vez. Compreensivelmente, esta criação sempre *ex nihilo* do poeta é muito intensa, muito cheia de heroísmo e beleza e novidades não-articuladas que nunca são imediatamente apreendidas. Podemos tentar higienizar a dialética de autodevoração de Flusser referindo-nos a uma de suas explicações mais *frouxas* de todo esse processo fagocitante em termos de sua ideia da transição dialética da escrita mágica para a linear e para a imagem técnica.

Pois! Na famosa entrevista de 1988 a Miklós Peternák, Flusser diz: No mundo mágico, antes da invenção da escrita linear, o poder estava nas mãos daqueles que dominavam a arte da adivinhação, da predição, da magia. Com a invenção da escrita linear, o poder é deslocado, uma nova classe de governantes aparece – os literatos (os brâmanes, os escribas), os funcionários, etc. Agora a realidade não é mais explicada em termos de fenômenos cíclicos, estações, festas, destino, fado, mas em termos de causalidade. Esta é uma percepção histórica e unívoca da realidade, e aqueles que dominavam a escrita tinham controle sobre a sociedade – porque a sociedade como um todo continuava a existir em um estado mágico. Então, por volta do século XVI, com a invenção da imprensa, e a intervenção da Reforma, esse código dos literatos se torna profano, amplamente disponível; e as bases do poder são desestabilizadas. Assim, um novo código é criado: o da ciência, a matemática. Novamente, aqui, apenas alguns dominam esse código, enquanto o resto da sociedade ainda está lutando com seus códigos alfabéticos recém-descobertos, que acabaram de se tornar acessíveis a eles (Flusser, 1988).

Certamente poderíamos nos deter um pouco mais nessa entrevista, pois a conversa de Flusser é deliciosa. Mas os pontos principais aqui são estes: leva muito tempo para a sociedade em geral, a ralé, ter acesso aos novos códigos de domínio. E quando finalmente o faz, um código mais novo já foi inventado – porque a dialética mestre-escravo deve ser mantida. É por isso que Flusser diz que a civilização medieval, aquela que Descartes queria superar, emergiu da poesia de Agostinho: “Deus e a alma, é tudo o que desejo conhecer... nada mais – *Deum atque animam cognoscere cupisco. Nihilne plus? Nihil.*”<sup>10</sup> Em outras palavras, o mundo que estava resistindo ao *cogito* e ao entusiasmo de Descartes pela *nova* ciência no século XVII havia sido ‘criado’ por outro grande poeta, cerca de 12 séculos antes, e

---

<sup>10</sup> Cf. Flusser, Poesia e Verso.

havia sido assimilado por meio de um longo processo de devoração-expulsão (em várias formas, incluindo a Colonização).

Mas se a pré-modernidade de Descartes foi um produto da poesia de Agostinho, o que somos nós, criaturas pós-modernas? Para Flusser, sem rodeios, até certo ponto, ainda estamos devorando e expulsando os temas da conversa que emergiu de Descartes. Ou melhor, as objeções levantadas contra a "descoberta" de Descartes do *cogito*, etc. E aqui Flusser (e Desmond) concordariam com Heidegger (mais um poeta), que o que sai dessa longa cadeia de objeções não é nada além da ocultação do ser e do pensamento, que atingiu seu ponto mais alto na vontade de poder de Nietzsche. Portanto, na esteira heideggeriana, Flusser diz que se tivesse que escolher um verso para descrever nossa situação atual, seria o *Alles ist Wille zur Macht* de Nietzsche – *Vontade e Poder*: a ideia de que tudo pode ser se desejado, porque vontade é poder. Este verso está obviamente muito mais próximo da nossa realidade – e, portanto, mais emocionante para nós, criaturas pós-modernas – do que aquele verso de Agostinho, tão apaixonado pela poética de Deus.<sup>11</sup> Por quê? Ora, não foi Nietzsche o poeta, o profeta, a boca de Deus, quem anunciou a Morte do Deus agostiniano e assinalou, assim a iminente vinda do Nihilismo?

Mas como o intelecto poderia escapar dessa dialética autodevoradora? Simplificando: tornando-se mais humilde; tornando-se ferramenta de adoração da plenitude incessante do pensamento e do ser, e não de domínio. Mas como o intelecto pode tornar-se ferramenta de adoração? Flusser já nos mostrou uma possibilidade: por meio da conversação autêntica... que se aproxima da plenitude incessante do pensamento e do ser com admiração, que não busca esvaziar sua transcendência. A conversa autêntica desdobra os versos dos profetas, dos poetas, dos filósofos em “múltiplas camadas de significado, aceitando, convertendo, revertendo e explicando o significado contido e implícito no verso. A conversa autêntica multiplica, ramifica, desdobra e especializa o pensamento. Se a conversa for autêntica, o pensamento e o ser se tornam ricos” (Flusser, 2011, p. 85) – no entanto, o que o intelecto tem que aceitar é que nenhuma quantidade de aceitação, conversão, reversão esvaziará o caos de sua plena transcendência incessante. Sem essa abertura às múltiplas camadas de significado, à plenitude inapreensível do pensamento e do ser, à aceitação de todo mito, à fonte indistinta da poesia, a conversa cai no processo repetitivo e tedioso do eterno retorno de Nietzsche. Nisto, parece que ainda estamos esperando pelos “novos versos” de uma “nova poesia” (Ibid., p. 89)... e essa antecipação ou insistência, para Flusser, pode ser resumida poeticamente também,

---

<sup>11</sup> Ibid.

nos versos do salmista: *Cantarei um cântico novo para ti, meu Senhor; na lira de dez cordas farei música para ti* (Salmo 144:9).<sup>12</sup>

O ponto de Flusser: a conversa autêntica reconhece a fonte misteriosa da transcendência, o inarticulado, a atenção plena além do alcance total, o mais que é o Outro. O intelecto tem que chegar a este encontro humildemente, pronto para aceitar a derrota – e este é o começo de um novo senso de realidade – “o renascimento do senso de proximidade com tudo o que é diferente dentro do intelecto” (2011, p. 120f). Para Flusser, então, o sacrifício envolve uma mudança radical no curso e na natureza do discurso ocidental: ou seja, o sacrifício exige que o intelecto não se veja mais como um instrumento de conquista, como o mestre dos outros e de si mesmo, mas como uma ferramenta de adoração. Adoração de quê exatamente? Já dissemos: da atenção plena incessante do pensamento e do ser. Em palavras simples: devemos filosofar não para erradicar a dúvida, para esvaziar a realidade de sua transcendência, mas para reconhecer as fontes misteriosas do espírito.

Flusser fala um pouco mais sobre as limitações do intelecto, bem como seus poderes superestimados – é essa supervalorização que, aparentemente, leva Descartes a afirmar o eu e Deus apenas para prosseguir em direção às novas ciências de natureza matematizada. Essa mesma supervalorização do intelecto, no entanto, também está por trás das objeções subsequentes ao *cogito* de Descartes. Para realizar essa supervalorização, tanto Descartes quanto seus detratores buscaram erradicar o duvidoso. No entanto, como Flusser já explicou, o duvidoso é o objetivo final do pensamento. Então, o duvidoso, ao mesmo tempo em que é todo o objetivo do intelecto, é também um aspecto de suas limitações. E é aqui que o niilismo – em sua forma inocente, como medo do duvidoso – pode surgir. Esse medo é, no entanto, injustificável. Como mencionado anteriormente, Flusser não vê nada de místico ou misterioso nessa limitação. Novamente, os limites que impedem o avanço do intelecto em direção à natureza incessante da realidade, em direção a “Deus”, em direção ao inarticulável não são arcanjos empunhando espadas flamejantes... nem são fúrias infernais a serem purificadas... nem demônios a serem expurgados. Esses limites, diz Flusser, são muito prosaicos por natureza; são nomes (2011, p. 74). Mas que tipo de nomes? É importante ter uma noção desse pedaço da filosofia de Flusser, pois pode esclarecer sua noção de poesia – e, assim, esclarecer ‘outra’ solução para o niilismo – como brevemente discutido acima. Deixe-me tentar resumir um conjunto muito complexo e fascinante de ideias em poucas palavras.

Há dois tipos de nomes ou palavras: Nomes Próprios (primários) e nomes secundários (todas as outras formas de palavras). Poesia, Mitos, o Sagrado, o nome de ‘Deus’ que não pode ser

---

<sup>12</sup> Ibid.

pronunciado – na verdade, até mesmo todo o verso poético que Moisés trouxe do Monte Sinai para ser entregue ao povo, a saber: ‘Eu sou Jeová, seu Deus’ – são todas formas de Nomes Próprios... e é por isso que os Poetas podem criar a realidade para impulsionar a civilização em direção ao futuro: “porque os poetas são bocas dos deuses.”<sup>13</sup> Nomes próprios são, portanto, fontes novas e poderosas de mistério, e são, portanto, difíceis de serem articulados, e muitas vezes precisam do auxílio visual de gestos, símbolos e mitos para serem expressos ou traduzidos. Em suma, a sacralidade e o mistério são as marcas dos Nomes Próprios.

Palavras secundárias, por outro lado, são facilmente faladas e assimiladas na conversa. Nomes próprios anseiam ser “chamados”, adorados, invocados – não para serem totalmente compreendidos e dissecados, porque há algo sobre sua fonte que resiste ao esvaziamento do inarticulável – o esvaziamento de si mesmo. Em outras palavras: a criação de nomes próprios enriquece o intelecto, mas não esvazia o reino do impensável. Nomes secundários expandem o território do pensável também, do que pode ser articulado na conversa, mas eles não têm aquela santidade tão característica dos nomes próprios. Assim, por meio da conversa, o intelecto busca superar seus limites, ou seja, busca expandir-se... mas o inarticulável permanece incessante. Mais uma vez, esta é uma parte fascinante da filosofia de Flusser, e minha interpretação dela é um resumo muito grosseiro. Mas a lição a ser tirada daqui é esta: para Flusser, o intelecto é em si o reino do duvidoso. Em resumo: linguagem, pensamento, ideias, crenças, conceitos, etc. expandem o território do intelecto... mas o caos incessante não diminui (Flusser, 2011, p. 79-89).

\*\*\*\*\*

Dito tudo isso, há uma coisa que não devemos ignorar aqui: o uso repetido da palavra Deus por Flusser – como quando Flusser compara Deus com toda a realidade, ou às vezes com o caos; ou como ao enfatizar a importância do intelecto em reconhecer suas limitações e aceitar a natureza misteriosa e incessante da fonte do pensamento, do ser, Flusser se refere ao verso do salmista: *Cantarei um cântico novo para ti, meu Deus*. O Nome Próprio *Deus* já foi usado com muita frequência para ser ignorado neste ponto. Certamente poderíamos usar esta palavra para ilustrar a dialética de nomes próprios de Flusser em nomes secundários – chame-a de: dialética do inarticulado para o comum. Para Flusser, despojado de seus mistérios, um nome próprio se torna trivial ou vazio de seu conteúdo implacável. Assim, quando Flusser usa a palavra Deus, muito frequentemente parece que ele quer restaurar aquele valor

---

<sup>13</sup> Ibid.

misterioso e incessante ao lugar onde ele pertence – ‘Eu sou quem eu sou’. Talvez a etimologia possa nos ajudar a esclarecer melhor esse ponto. Vejamos.

Sabemos que a palavra ‘Deus’ vem da palavra sânscrita *huta* – que significa ‘O Invocado’. Huta é de fato um epíteto do Senhor Indra, o Deus primordial no *Riga-Veda*. Portanto, em seus dias de glória, como a divindade primordial, Indra era frequentemente chamado de Puruhuta ou Paramhuta (*puru* e *param* significam ‘supremo’). Quer dizer, mesmo dentro do Riga-Veda Indra também era chamado de ‘Supremo Invocado’ – talvez porque o Nome Primário, original, *huta* (Deus) já estava se tornando vazio de sua transcendência, e assim um ‘novo’ nome (secundário), *param*, precisava ser adicionado. Não é de surpreender, então, que mais de ¼ do Riga-Veda seja dedicado a Indra; e os poetas e adoradores védicos achavam que Indra merecia uma série de outros epítetos divinos, como Rei dos Céus, Líder de todos os Deuses, Rei dos Reis, Deus da Guerra, etc. No entanto, apesar de toda essa distinção e aparente glamour celestial incessante, alguns séculos depois, o Senhor Indra começa a testemunhar irremediavelmente seu poder soberano e implacável ser desafiado pela *nova poesia* dos *Puranas*, que favorecia novos Deuses como Vishnu e Rudra (Shiva). Nos termos dialéticos de nome próprio-nome e secundário de Flusser, poderíamos dizer que uma vez que o mistério poético inarticulado e incessante do nome de Indra foi devidamente digerido e expelido, digerido e expelido... e assim assimilado em uma conversa normal e trivial, ele se torna um nome secundário... um nome trivial privado de sua natureza poética completa. E agora é a hora dos Poetas agirem para criar uma nova poesia... para compor novos Deuses. De fato, foi quando os Poetas Purânicos começaram a criar novas Divindades, promovendo divindades como Vishnu e Shiva à posição de Paramhuta. Eventualmente, Indra – o antigo Rei do Céu Mais Alto, Deus dos Deuses, etc. – é rebaixado ao status de um deus muito menor, um deus mais simples do clima (uma espécie de Thor védico)... e é frequentemente retratado como *inimigo* dos agora superiores Vishnu e Rudra. Então, Indra, Vishnu, Rudra, todos já foram Nomes Próprios, e como tal, instados a serem chamados, a serem invocados, e suas naturezas incessantes eram as fontes de devoção. No entanto, uma vez devidamente digeridos, assimilados em conversas secundárias, esses nomes parecem perder sua natureza incessante. Não é de surpreender, então, que para metade do mundo, os nomes de Indra, Vishnu, Rudra não sejam nada além de mitos risíveis.

Para resumir, etimologicamente falando, é razoável afirmar que a Palavra Primária (nome próprio) Deus está relacionada a *invocar*, a *derramar*, a *chamar* – o próprio status ontológico dos nomes próprios, como Flusser os vê: ‘nomes próprios incitam a serem chamados’; não a serem apreendidos.

Uma vez apreendidos. Nomes Próprios são gradualmente transformados em palavras secundárias quando são usados para significar esta ou aquela divindade (neste caso).

E aqui, Desmond e Flusser, esses dois filósofos muito distintos, que nunca se encontraram, concordariam novamente com isso: o problema com a dúvida cartesiana – e toda a pós-metafísica subsequente – é um *não deixar espaço* para “pensamento incessante... para a atenção plena, o mistério do Outro supremo – do ser e do pensar” (Köhler-Ryan, 2017, capítulo 7). O espectro de objeções que se seguiu à dúvida cartesiana esvaziou lenta mas firmemente o pensamento, o ser e o Ser de sua transcendência. Retornaremos a essa atenção incessante do ser e do pensar de uma perspectiva flusseriana um pouco mais tarde, eventualmente deixando Desmond e seu Deus agostiniano para trás para sempre: resgatável, todavia, como como nome próprio, como voz que sussurra “em nosso íntimo” (Flusser, 2011, p. 120. Antes, devemos resumir os problemas de Flusser com a dúvida de Descartes.

Para Flusser, o que o método de dúvida de Descartes – e muitas das objeções levantadas contra ele – esconde não é apenas uma máscara de faz de conta para uma acessibilidade universal à verdade e certeza, um desejo louco de dominar e controlar a natureza, mas sim... um dualismo imaginário que opõe o pensamento à matéria, o sujeito ao objeto, etc. Isso quer dizer que Flusser é crítico não apenas do egocentrismo de Descartes, mas também da distinção entre substâncias aparentes. Flusser, em última análise, deriva uma consequência do exercício meditativo cartesiano: formas de dualismo são abstrações puras. Seguindo Heidegger, então, Flusser quer borrar o fundo claro e distinto do “eu” cartesiano – o que “existe é um relacionamento interpessoal, uma rede, um campo intersubjetivo de relações”, do qual podemos “extrapolar” particulares; mas, na verdade, tudo o que temos é uma opacidade (2003, p. 88-106). Essa é outra razão pela qual, para Flusser, a dúvida cartesiana é inconfundivelmente cristã: por um lado, o cristianismo coloca um falso dualismo como a base de toda a realidade; dito de outra forma, sem “dualismo” – corpo e alma, céu e inferno, bem e mal – não haveria cristianismo. E, assim como Descartes, o cristianismo quer erradicar a opacidade incessante do ser e do pensamento.

Mas esse dualismo é muito difícil de superar. Mas por quê? Talvez porque seja o beco que os poetas sumérios reservaram para a razão. No momento em que esses poetas devoraram o inarticulado, traduzindo-o no pensamento de deuses babilônicos separando os céus da terra, o dualismo se torna o tema subjacente da razão: alguns veem o dualismo como ilusório, alguns o consideram real – mas é o tema subjacente da razão, no entanto, tão fundamental quanto o próprio duvidoso. Descartes queria erradicar a dúvida para garantir a certeza; O cristianismo queria erradicar a dúvida da futuridade do *Masbiach* para garantir a salvação; enquanto Flusser quer empurrar o duvidoso de volta para onde ele

pertence – dentro do reino do pensamento e do ser. Então, se Descartes (e o cristianismo) apelaram ao ceticismo apenas para pôr fim a ele, Flusser empurra o duvidoso de volta para o centro do ser e do pensamento novamente; é somente quando a filosofia protege a função ontológica da dúvida e aceita a Perplexidade, a Ficção, a Poesia, os Mitos, a Sacralidade dos Nomes Próprios e o Absurdo humildemente – e, acima de tudo, aprende a rir de sua própria ignorância – que a filosofia como conversa autêntica, como poesia, pode realmente ser a saída do niilismo. “Se a filosofia se tornasse rigorosa, perderíamos nossa capacidade de espanto; nenhuma palavra nova, nenhum pensamento novo surgiria, e giraríamos em círculos repetitivos de conversa fiada”. Portanto, é razoável proteger e valorizar o duvidoso, aceitando que pensar não é uma ferramenta para dominar e manipular o Caos, Deuses ou Nomes Próprios. Na dúvida, pensar se torna, antes, “uma canção de louvor ao invencível”, incessante e consciente dos princípios caóticos sem nome da realidade. Como ‘Deus’, “o duvidoso não é, portanto, algo a ser definido, mas algo a ser pensado; na verdade, é o próprio horizonte do pensamento”. Ao duvidar, o pensamento deve nos lembrar do ponto onde (para recordar o mito da queda, novamente), diz Flusser: “fomos expulsos do Paraíso”... lançados ao exílio... e este é o ponto onde “nosso pensamento crítico... começa” (2005, p. 1f).

Para sermos justo com Descartes, é possível argumentar que seu entusiasmo ilimitado e sua teimosia em busca de certeza acabaram salvando a filosofia do discurso calcificado do escolasticismo, que afirmava, entre outras coisas, que a Terra era o centro do universo, por exemplo. A mesma ‘filosofia’ que perseguiu e condenou Galileu por afirmar que o geocentrismo tomista-aristotélico estava errado... que, de fato, era a Terra que se movia ao redor do Sol, agora o centro do universo. É verdade que, mais de 350 anos depois, em 1992, o Papa João II corrigiu o erro. Mas talvez isso apenas prove o ponto de Flusser: que leva um tempo para a conversa devorar uma nova poesia. O verdadeiro problema são os erros críticos – as atrocidades, os milhões fritos em fornos ou assassinados em outros lugares – cometidos no meio tempo. Se a filosofia – a conversa autêntica – deve evitar tais erros, ela deve valorizar a atenção plena do pensamento e do ser: a própria essência da filosofia.

Além disso, o título completo de seu *Discurso sobre o Método* deixa claro que Descartes estava preocupado com o método adequado para conduzir a investigação científica: *Discurso sobre o Método para Conduzir Bem a Razão e Buscar Verdades nas Ciências*. É verdade que Descartes não esconde o fato de que, para atingir seus objetivos, ele primeiro teve que limpar o caminho dos escombros das ideias aristotélicas-tomistas pré-científicas. Mas será que podemos realmente dizer que Descartes *fechou* o caminho para a atenção plena incessante do ser e do pensar? A dúvida cartesiana pode realmente ser culpada por ter esvaziado o dado universal de sua natureza espiritual inapreensível? Acho que não.

Tudo o que o método cartesiano da dúvida revela é o poder da autorreflexão autêntica – e a autorreflexão autêntica dificilmente consegue isso. Além disso, não foi Descartes quem insistiu que é necessário, de vez em quando, demolir tudo completamente, sacrificar o intelecto e seus preconceitos, e começar de novo desde as fundações? Nisto, parece, Descartes também (re)colocou ‘?’ no seu devido lugar: o horizonte do Ser e do Pensar.

Claro, em certo sentido, podemos afirmar que Descartes estabeleceu a razão como a fonte última da certeza; mas isso dificilmente pode ser postulado como a causa do esquecimento da incessante atenção plena do ser e do pensar. Como mencionado acima, Descartes nunca afirmou a existência de algo chamado de “certeza inabalável e absoluta da razão”... a menos, é claro, que o leitor nunca tenha chegado à Sexta Meditação. Lá, Descartes afirma que a certeza só pode resultar de nossa capacidade de reunir todos os nossos sentidos, memória e entendimento com o propósito de examinar nossas percepções. Ou seja: a certeza não é um produto de algum absolutismo racional transcendental e não-mediada. O *cogito* cartesiano, então, abre o caminho para uma transição de um intelecto infantil no paraíso para um estado de racionalidade... ao desenraizar o intelecto daquele estado ocioso de fés e ideias calcificadas. Agora, todas as soluções filosóficas de Flusser parecem absurdas; mas não porque sejam irracionais, mas sim porque são semelhantes à noção estoica de Descartes das paixões da alma (mente), que também foi severamente criticada.

Em seus escritos combinados, Descartes constrói a base para uma ética que começa com a máxima de que os seres humanos devem assumir o controle de suas paixões em vez de tentar controlar a natureza. Mas esse é um tópico completamente diferente. O ponto é: Flusser parece estar fazendo exatamente a mesma afirmação aqui. Assim, com Flusser e Descartes, deveríamos dizer: Continuemos esta grande aventura que é o sacrifício do pensamento, da loucura arrogante de querer dominar tudo o que é diferente. Ou seja, tornemo-nos seres pensantes – tornemo-nos humanos novamente... valorizemos a atenção plena do pensamento e do ser (Flusser, 2011, p. 124). Todo esse estoicismo não é nada fácil. Exige que aceitemos o simples fato de que podemos ser menos do que pensamos que somos... e isso é algo muito difícil de fazer. Independentemente, para Flusser, uma maneira possível de realizar a tarefa de nos tornarmos humanos novamente é ser jogado no exílio. Eu disse que todas as soluções de Flusser são absurdas, não disse? Assim, Flusser diz: exílio ou instabilidade é a “melhor maneira do homem se tornar um ser humano no sentido pleno da palavra” (2002b, p. 25-27). Porque o inferno mais profundo também é o mais alto (Flusser, 2012a, p. 198). Para Flusser uma das tarefas sublimes da filosofia autêntica é precisamente essa: jogar o pensamento e o ser no exílio – revelar o inferno mais profundo e mais alto.

## Poslúdio

Se constituíssemos o complexo conjunto de ideias de Flusser em uma frase de efeito, teria que ser esta: uma Filosofia do Ser e do Pensamento no Exílio... e essa deveria ser a principal característica da filosofia de Flusser. Ou, (talvez) de forma menos dramática, deveríamos dizer que, para Flusser, a tarefa da filosofia propriamente dita é a reiteração do doloroso e do agonizante. Há diferentes formas de exílio ou desassossego. O exílio pode ser induzido ou invocado epistemologicamente, como é o caso da exaltação irônica e da aceitação do duvidoso, dos limites do intelecto, da atenção plena e sacralidade incessantes dos nomes próprios, etc.; o desassossego pode muito bem se manifestar dentro de uma espécie de domínio onto-epistemológico, como alguém que se envolve em tradução e autotradução, por exemplo; mas também pode ser um exílio real, como é o caso de migrantes e expulsos; e pode certamente ser o exílio autoimposto definitivo do filósofo irônico (Flusser, 2012a, p. 199) – o filósofo que percebeu que o verdadeiro espírito da filosofia não está em suas declarações, em seus sistemas, em seus conceitos, mas em seu humor lúdico. Esse acordo é o resultado da filosofia avançada: a compreensão de que a filosofia verdadeira gira crucialmente em torno de sua própria ironia é realmente entender.

Talvez seja essa mesma forma de autorrealização que levou Sócrates, uma vez que o júri lhe deu a pena de morte, a especular com entusiasmo sobre a natureza de sua vida após a morte: a morte seria uma oportunidade maravilhosa e única de se encontrar com grandes heróis como os guerreiros troianos e Sísifo. Sócrates mal podia esperar para começar uma conversa com todos eles, e fazer perguntas... para ver quem era de fato heróico e sábio e quem apenas fingia ser.<sup>14</sup> Mesmo diante da senhora absoluta, da morte, a preocupação de Sócrates é com a possibilidade da filosofia além do túmulo. Certamente Flusser é herdeiro de Sócrates nessa longa tradição perdida de filósofos irônicos. Para Flusser, no exílio, que é, invariavelmente, uma forma de vazio, de *Nihil*, ao reiterar o doloroso e o agonizante, a Filosofia é em si sua própria ficção e glória. E onde quer que haja reiteração do doloroso e do agonizante, no exílio, não pode haver esvaziamento do dado universal de sua natureza espiritual inapreensível. Para tanto, a conversa e a procura devem continuar. E conversa e procura, a parafrasear Heidegger, “só começará quando tivermos experimentado que a razão, venerada desde há séculos, é a mais obstinada opositora do pensar” (1998, p. 305) – e do grito do louco que perguntava por Deus. Mas Descartes seria o último a discordar desta afirmação. De diferentes modos, ele buscou explicar que todas as dúvidas apresentadas na primeira parte do *Meditações* eram, de fato, resultado da

---

<sup>14</sup> Cf. Platão, *A Apologia*.

falta de atenção. “A dúvida surge quando não estamos mais atentos a ela... Duvidei de tudo na Primeira Meditação porque não estava atento a nenhuma percepção clara” (2008, p. 215f). E *percepções claras* – é importante ressaltar – não é nenhum coelho branco tirado da cartola: são consequência de uma série de fatores cognitivos, i.e., todos os sentidos, a memória, a imaginação, o entendimento, a razão, trabalhando em conjunto. *Verdade* que Descartes não se cansa de enfatizar (Cf. 1997, p. 190).

Então, o *Cogito* cartesiano não é fonte de niilismo nenhum; o que a dúvida hiperbólica revela, antes de tudo, é o limite do pensar; que é o próprio pensamento. Há, neste sentido, algo fundamentalmente niilista no pensar: o pensamento, para usarmos uma visão badiouniana, é “o lugar daquilo-que-não-é-ser, i.e., é o não-natural, é o vazio” (2005, p. 173). Mas, por ser pensamento, o nada, que é uma espécie de dúvida, revela invariavelmente o axioma mais primário da ontologia: *Existo*. O que faço com essa ‘descoberta’ é problema meu... e não de Descartes.

A ortodoxia, vimos, almeja restaurar a possibilidade da redenção, restaurando, na esteira de alguma tradição, um *Unidade Soberana*... totalmente inconsciente, parece, de que o lugar da redenção é também o lugar do vazio... que também é o lugar do pensamento. Eis o paradoxo da redenção: é no vazio que ela realmente conspira. Quer dizer: antes da redenção vem a queda. Esta é, parece-me, uma das lições primordiais do filosofar flusseriano (e, até certo ponto, do modo de filosofar de *algum* Heidegger): a modorra do pensamento, que busca preencher o vazio com conversa fiada e dogmas também produz monstros; o niilismo é apenas um deles. Para Flusser, o pensamento que pensa – e o ouvido que ouve – *de profundis* sabe que o nada é sempre grávido de possibilidades... como o útero fértil de uma mãe carinhosa, ou como as páginas em branco diante dum poeta.

Entre Lúcifer e o Cristo, o intelecto tem muito o que fazer, ou, em termos flusserianos, tem muito o que conversar... confiemos que não seja preguiçoso.

## Bibliografia

- Augustine. *Against the Academics*. In: *St. Augustine’s Cassiciacum Dialogues*, Volume 1. Michael P. Foley (trans.). New Have & London: Yale University Press, 2019.
- Augustine. *The City of God*. Marcus Dods (trans.). Moscow, Idaho: Roman Roads Media, 2015.
- Badiou, A. *Being and Event*. Oliver Feltham (trans.). London & New York: Continuum, 2005.
- Bíblia Sagrada. Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo Testamento*. João Ferreira de Almeida (trad.). Edição revisada e atualizada. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil.
- Camus, A. *The Myth of Sisyphus and other essays*. Justin O’Brien (trans.). New York: Vintage Books, 1991.

- Descartes. *A Discourse on the Method: Of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Science*. Ian Maclean (trans.). New York: Oxford University Press, 2006.
- Descartes. *Key Philosophical Writings*. Elizabeth S. Haldane & G. R. T. Ross (trans.). Enrique Chávez-Arvizo (ed.). Hertfordshire, England: Wordsworth, 1997.
- Descartes. *Meditations on the First Philosophy: in which the existence of God and the distinction between mind and body are demonstrated*. In: *Descartes: Key Philosophical Writings*. E. S. Haldane & G. R. T. Ross (trans.). E. Chávez-Arvizo (ed.). Hertfordshire, England: Wordsworth, 1997, p. 123-260.
- Descartes. *Meditations on the First Philosophy: in which the existence of God and the distinction between mind and body are demonstrated*. M. Moriarty (trans.). New York: Oxford University Press, 2008.
- Desmond, W. J. *God and the Between*. Oxford & Massachusetts: Blackwell, 2008.
- Dylan, Bob. With God on Our Side. In: The Album *The Times They Are A-Changin'*, track 3. Originally released in 1964, Sony BMG Music Entertainment, Spotify.
- Flusser, V. *A Dúvida*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- Flusser, V. Da ironia. In: *Folha de São Paulo, Posto Zero*. 1 Março 1972.
- Flusser, V. *Da Religiosidade: A literatura e o senso da realidade*. São Paulo: Escrituras, 2002a.
- Flusser, V. *História do Diabo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012a.
- Flusser, V. *Língua e Realidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012b.
- Flusser, V. On Technical Images, Chance, Consciousness, and the Individual. [YouTube: Miklós Peternák Interview]. 1988. Disponível em: [ENTREVISTA FLUSSER budapest \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=ENTREVISTA_FLUSSER_budapest)
- Flusser, V. Poesia e Verso. [Online]. In: *FlusserBrasil*.
- Flusser, V. *The Freedom of the Migrant: Objections to Nationalism*. Anke Finger (ed.). Kenneth Kronenberg (trans.). Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2003.
- Flusser, V. Thought and Reflection. In: *Flusser Studies*, n.1. R. Guldin (Ed.) Lugano, Switzerland, 2005, p. 1-7. Disponível em: [Microsoft Word - Thought and Reflection.doc \(flusserstudies.net\)](https://www.flusserstudies.net/Microsoft%20Word%20-%20Thought%20and%20Reflection.doc)
- Flusser, V. *Writings*. Andreas Ströhl (ed.). Erik Eisel (trans.). Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2002b.
- Hanvey, James. Conclusion: Continuing the Conversation. In: *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*. Laurence P. Hemming (ed.). London & New York: Routledge, 2000, p. 149-172.
- Hamming, L. P. Radical Orthodoxy's Appeal to Catholic Scholarship. In: *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*. Laurence P. Hemming (ed.). London & New York: Routledge, 2000, p. 3-19.
- Heidegger, M. *Caminhos de Floresta*. Irene Borges-Duarte e Outros (trad.). Helga Quadrado e Irene Borges-Duarte (eds.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

- Heidegger, M. *Off the Beaten Track*. Julian Young & Kenneth Hayes (trans. & eds.). Cambridge, England: Cambridge University Press, 2002.
- Hegel, W. F. *Fenomenologia do Espírito*. José Barata-Moura (trad.). Lisboa: Página a Página, 2022.
- Hegel, W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Volume 2 – *Determinate Religion*. R. F. Brown (ed.). R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart (trans.). H. S. Harris (assistant). Berkeley, California & London, England: University of California Press, 1995).
- Hegel, W. F. *The Philosophy of History*. J. Sibree (trans.). Kitchener, Canada: Batoche Books, 2001.
- Krause, Gustavo B. Do pensamento como dúvida. In: *Vilém Flusser: uma introdução*. Anke Finger, Gustavo Krause e Rainer Guldin (eds.). São Paulo: Annablume, 2008, p. 107-124.
- Krause, G. B. Dois menos um pedacinho. In: *Vilém Flusser: A Dúvida*. São Paulo: Annablume, 2011, p. 7-19.
- Köhler-Ryan, R. Thinking Transcendence, Transgressing the Mask: Desmond Pondering Augustine and Aquinas. In: *William Desmond and Contemporary Theology*. C. B. Simpson & T. Sammon (eds.). Indiana: University of Notre Dame Press, 2017.
- Löwith, K. *Martin Heidegger: European Nihilism*. Gary Steiner (trans.). Richard Wolin (ed.). New York & Chichester, England: Columbia University Press, 1995.
- Milbank, J. Programme of Radical Orthodoxy. In: *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*. Laurence P. Hemming (ed.). London & New York: Routledge, 2000, p. 33-45.
- Milbank, J., Pickstock, C. and Ward, G. (Eds.). *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London & New York: Routledge, 1999.
- Nietzsche, F. *Thus Spoke Zarathustra: A book for all and none*. Adrian Del Caro and Robert. B. Pippin (eds.). A. Del Caro (trans.). Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2006.
- Pickstock, Catherine. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2000.
- Tindale, C. *Acts of Arguing: A Rhetorical Model of Argument*. New York: State University of New York, 1999.
- Žižek, S. *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London & New York: Verso, 2014.