

Eva Batličková

**A caminho do nada: a questão do progresso da humanidade
ocidental e do papel da língua nas reflexões de Heidegger,
Benjamin e Flusser**

“Pois é próprio da Virtude ter um fim à sua frente, um modelo, isto é, Deus; e é próprio de toda depravação mover-se numa jornada infinita, no interior do abismo.

W. Benjamin, Origem do drama barroco alemão

O niilismo como um problema filosófico tem uma longa tradição.¹ Friedrich Nietzsche, em *A vontade de poder*,² considera, por exemplo, o niilismo intrínseco à história do Ocidente e a sua forma ativa ele entende como um sinal de “poder incrementado do espírito” (Nietzsche, 2011, 36). Ao seu ver, trata-se do aspecto fundamental do processo da legitimação necessária para transmutação de valores. A profunda descrença em valores supremos acompanhada pela força da destruição do niilismo ativo leva à busca da instauração dos valores novos (Nietzsche, 2011, 37). Um problema mais grave, porém, começa quando a fé numa unidade universal superior que seja referência para os atos humanos é substituída pela invenção de um mundo que fica fora dos valores desmoronados e quando esse mundo, que deveria ser o verdadeiro, revela sua estrutura baseada na mera necessidade psicológica. Por este caminho o homem chega à “descrença em um mundo metafísico, que interdita a crença em um mundo verdadeiro” (Nietzsche, 2011, 32). A única realidade fica reduzida a um universo de devir, ou seja, a um mundo das contingências, dos fenômenos. Esse problema indissociável à era moderna traz consigo outra decorrência preocupante: a perda da dignidade do ser humano aos seus próprios olhos. (Nietzsche, 2011, 35)

Nos nossos tempos, os termos metafísica ou verdade costumam ser percebidos como ultrapassados e condizentes apenas no contexto das teorias filosóficas do passado. No entanto, se pretendemos refletir sobre a concepção do niilismo na obra de Vilém Flusser, precisamos recorrer

¹ O texto é um fragmento adaptado da monografia dedicada ao conceito do sagrado na teoria da linguagem de Vilém Flusser que fará parte do processo da habilitação.

² A presente tradução portuguesa baseia-se na complicação de textos realizada pela irmã de Friedrich Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche e pelo seu amigo editor, Peter Gast, publicada cinco anos após a morte do autor. O livro que saiu em 1906 com o título *A vontade de poder (Der Wille zur Macht)* parte dos escritos tardios e inéditos (1885-1887) do filósofo quando intencionava escrever sua obra prima que levasse esse título.

ao pensamento dos filósofos que consideravam esses conceitos não apenas válidos, mas imprescindíveis para entender a complexidade da crise do pensamento ocidental da primeira metade do século XX. Sua recuperação compreendiam como fundamental para sair da situação da emergência da sociedade europeia entregue à dinâmica da razão moderna, cujo poder de destruição materializou-se nos acontecimentos relacionados às duas guerras mundiais. Um deles é Edmund Husserl que, no seu texto icônico *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*³, critica as consequências do pensamento ocidental reduzido e mutilado no decorrer do progresso do positivismo que penetrou em todas as dimensões da cultura ocidental. Ele culpa o pensamento cartesiano por privar as ciências em termos gerais a procurar respostas para as “questões supremas e últimas” (Husserl, 2012, 5), do esvaziamento do seu sentido na vida humana. As ciências partem da inteligência racional e assim estão estreitamente ligadas com a capacidade do ser humano de se configurar racionalmente no mundo que o cerca. E se a razão for reduzida à concepção da razão cartesiana e as ciências respeitadas apenas como ciências positivas, a existência humana e o próprio pensamento acabam sendo despojados das outras dimensões. “Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos. [...] Na urgência da nossa vida – ouvimos – esta ciência nada nos tem a dizer. Ela exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões permanentes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana.” (Husserl, 2012, 3)

Para Husserl, outras questões, como valores morais e consciência ética, são inseparáveis da razão que é a fonte do conhecimento científico. Sem este entendimento mais amplo da razão, o ser humano começa a se complicar como ser racional e, conseqüentemente, complica-se o próprio sentido da história da humanidade. Para ele, a crença na razão desmoronou no decorrer da modernidade e com ela também a fé no sentido do mundo, no valor da humanidade e da liberdade do ser humano. “A verdade científica, objetiva, é exclusivamente a verificação daquilo que o mundo, de fato, é, tanto o mundo físico como espiritual. Mas pode o mundo, a existência humana nele, ter na verdade um sentido, se as ciências só admitirem como verdadeiro aquilo que é deste modo objetivamente verificável, se a história não tiver mais nada a ensinar senão que todas as figuras do mundo espiritual, todos os vínculos de vida que a cada passo mantêm o homem, os ideais, as normas, se formam e voltam a se dissolver como ondas fugazes, que sempre assim foi e

³ O último grande projeto de Husserl cuja origem está vinculada a Praga, onde, entre 2 e 7 de setembro de 1934, foi organizado o Congresso Filosófico Internacional. Os organizadores solicitaram Edmund Husserl para que se pronunciasse a respeito da “missão da filosofia atual”. Husserl atendeu o pedido e escreveu uma carta que foi lida na sessão plenária com o mesmo título. Um ano mais tarde, o filósofo proferiu um ciclo de palestras em Viena “Filosofia na crise da humanidade europeia”, e ao final do ano em Praga, “A crise das ciências e da psicologia europeias”. Os três eventos serviram de base para a elaboração do livro *A crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental*. (Do prefácio de David Carr para a edição americana: Husserl, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1970)

será, que a razão sempre terá de se tornar o sem-sentido, a benfeitoria, uma praga? Será que podemos nos satisfazer com isso, será que podemos viver neste mundo, cujo acontecer histórico não é outra coisa senão um encadeamento interminável de ímpetos ilusórios e amargas decepções?” (Husserl, 2012, 3-4)

A crise da filosofia está, dessa forma, relacionada à crise da ciência moderna como um todo. Ele apela por uma filosofia que se engaje em prol da razão no amplo sentido e que lute “contra o ceticismo que a [filosofia] nega ou empiricamente desvaloriza.” (Husserl, 2012, 9) A filosofia é, para ele, uma tarefa e os filósofos são “funcionários da humanidade” (Husserl, 2012, 12) que assumem a responsabilidade pessoal pelo verdadeiro ser próprio assim como pelo verdadeiro ser da humanidade. (Husserl, 2012, 12-13)

É importante ressaltar que esse tipo de reflexão marca toda uma época do pensamento alemão, com que Vilém Flusser estava intelectualmente vinculado desde seus primórdios filosóficos e que marcou profundamente a formação da sua teoria da linguagem e, posteriormente, a teoria da comunicação. Para delinear alguns paralelos concretos entre a crítica da razão moderna que priva o pensamento ocidental da dimensão metafísica e as teorias de Flusser, vou me concentrar em dois pensadores e na sua relação com a crise da civilização ocidental que, a meu ver, se destacam pela influência exercida no jovem Flusser: Martin Heidegger e Walter Benjamin.

Martin Heidegger e “A palavra de Nietzsche 'Deus morreu'”

A escolha das afirmações de Nietzsche na introdução do ensaio não foi casual. Martin Heidegger, no seu texto de 1943 “A palavra de Nietzsche 'Deus morreu’”⁴, analisa a afirmação em questão buscando a essência do niilismo e suas consequências para o esvaziamento do pensamento metafísico ocidental. Heidegger define a metafísica como “[...] a verdade do ente enquanto tal na totalidade, não como doutrina de um pensador.” (Heidegger, 2002, 243). Os termos *ente* e *verdade* são delimitados com exatidão na filosofia de Heidegger. O *ente*, são todas as “coisas” do mundo, inclusive nós. O homem é um tipo privilegiado do *ente*, porque ele tem a relação com seu *ser*. Esse *ente* privilegiado ele denomina de *pre-sença*.⁵ O *ser*, outro conceito fundamental, é entendido por Heidegger como totalmente, ou seja, ontologicamente diferente do *ente*, e nenhuma determinação do *ente* pode ser aplicada a ele. (Heidegger, 2000, 29-39). A *verdade*, por sua vez, está diretamente

⁴ O texto faz parte da coletânea *Caminhos de Floresta (Holzwege)*, que reúne os trabalhos de Martin Heidegger escritos entre os anos 1936-1946. O livro foi publicado pela primeira vez na Alemanha em 1950.

⁵ A relação da *pre-sença* com seu *ser* consiste na pergunta pelo *ser*, no interesse dela, na preocupação pelo seu *ser*. *Pre-sença* se relaciona com o *ser* em s66ua *existência*. “A *pre-sença* sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ela mesma.” (Heidegger, 2000, p. 39)

vinculada ao conceito de *logos*, geralmente traduzido como *discurso*. Para ele, “O *logos* deixa e faz ver aquilo sobre o que discorre e o faz para quem discorre (médium) e para todos aqueles que discursam uns com outros.” (Heidegger, 2000, 62-63) Em outras palavras, ele é a articulação verbal em que algo é visualizado. (*Ibidem.*) Nesse contexto, Heidegger revê também o conceito de *verdade*, não como “concordância”, mas como algo que está relacionado diretamente ao *logos* e, assim, a língua. “O ‘ser verdadeiro’ do *logos* enquanto *aletheia* diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se discorre no *logos* [...] e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado (*aletheia*), em suma, *des-cobrir*.” (*Ibidem.*) O “ser falso”, por sua vez significa enganar, isto é, *en-cobrir*, e propor a coisa de forma como ela não é. (*Ibidem.*)

De acordo com Heidegger, a enunciação de Nietzsche “Deus morreu” aparece pela primeira vez no livro *A Gaia Ciência* (1882). Ela está colocada na boca de um homem louco que procura por Deus. “Para onde foi Deus” pergunta o homem louco e é ele mesmo que responde: “Matámo-lo – vós e eu.” (Heidegger, 2002, 249) Para entender o alcance dessa afirmação no contexto da filosofia ocidental, Heidegger sugere o entendimento de Deus, sobre o qual Nietzsche fala, no sentido mais amplo, não reduzido ao Deus cristão: “[...] deve-se pensar previamente, que os nomes Deus e Deus cristão no pensar de Nietzsche são usados para a designação do mundo supra-sensível em geral. Deus é o nome para âmbito das ideias e dos ideais. Este âmbito do supra-sensível vale como o mundo verdadeiro e autenticamente real desde Platão ou, dito mais exatamente, desde a interpretação grega tardia e cristã da filosofia platônica. Diferenciando-se dele, o mundo sensível é apenas o mundo do aquém, o mundo mutável e, por isso, o mundo aparente, não real.” (Heidegger, 2002, 251)

Com as palavras hoje consagradas, Nietzsche expressa sua visão da situação da civilização ocidental como um processo de destruição da referência que servia de orientação para os homens. A referência universal, longe daquela que seja reduzida ao mundo fenomenal, ao mundo das aparências, que é altamente mutável e manipulável. A autoridade de Deus é substituída pela autoridade da consciência moral, e assim, a uma autoridade da razão. Esta reviravolta se manifesta na direção que a história tomou nos tempos modernos: o ser humano não está mais a caminho do mundo supra-sensível, ele busca alcançar o progresso histórico. (Heidegger, 2002, 255) O segundo momento fundamental inerente ao enunciado de Nietzsche, Heidegger vê no papel ativo do homem a respeito da morte de Deus. Ele foi assassinado por nós para ceder o espaço para o progresso da nossa civilização. “A prática do culto religioso é rendida pelo entusiasmo de criar uma cultura ou da propagação da civilização. O que é criador, o que antes era próprio do Deus bíblico, torna-se na marca do fazer humano. O seu criar passa, por fim, para o negócio.” (Heidegger, 2002, 255)

Há mais um termo que se mostra indispensável no entendimento do niilismo exposto por Nietzsche e interpretado por Heidegger. Trata-se do conceito de *valor*. A inserção desse termo na cultura ocidental é um dos elementos responsáveis pelo esvaziamento da dimensão metafísica do nosso pensamento. Nietzsche relaciona o início deste processo com as estratégias da Igreja cristã que ele diferencia categoricamente da vida cristã nos tempos que antecediam a elaboração dos Evangelhos. A Igreja cristã como mediadora entre o homem e Deus, usa várias estratégias. Em *A vontade de poder* Nietzsche comenta que foi ela quem “pôs um saber sobre valores absolutos no homem e deu-lhe, por conseguinte, justamente *conhecimento adequado* do mais importante.” (Nietzsche, 2011, 29) Entre estes *valores* destacava-se a moral cristã, que devia ser um “antídoto contra o niilismo prático e teórico.” (*Ibidem.*) Um dos seus elementos, porém, a veracidade, virou-se contra a moral cristã, questionando-a descobrindo sua teleologia, procurando-se livrar dela como uma mentira. (*Ibidem.*) No entendimento de Nietzsche, salienta Heidegger, *valor* é algo que se baseia num ponto de vista e assim está submetido à manutenção e ao aumento, no sentido de manter e aumentar a vida. (Heidegger, 2002, 263-264) Dessa forma, a concepção de *valores* está diretamente vinculada a vontade de poder que é a sua própria instauradora. Cada fase do progresso da humanidade é um niilismo incompleto superado que está entrando na sua fase nova. (Heidegger, 2002, 273) No campo da filosofia, a imagem que se oferece é que o pensamento metafísico moderno transformou o mundo real no produto da subjetividade. Se a metafísica pensa no *ente* como instaurador de *valores*, esses são, então, sujeitos a validação, desvalorização e transmutação. Considerando que o *valor* supremo da época moderna é o da veracidade, a metafísica moderna procura desesperadamente o indubitável, o certo, o que, por fim, encontra sua própria essência (*ego cogito* como *ego sum*). Nesse caminho, o *ente* torna-se sujeito, uma autoconsciência. A *verdade* que é necessária para toda metafísica é transformada na *certeza*. (Heidegger, 2002, 275)

Com a questão de *valor* está estreitamente ligado o problema da justiça. Na teoria de Nietzsche analisada por Heidegger, aquilo que é justo e adequado é entendido assim a partir do ponto de vista da vontade de poder. A humanidade assassinou Deus para poder tornar-se a executora de vontade de poder sem restrições de outra instância. (Heidegger, 2002, 288) *Super-homem* é a humanidade moderna determinada pela vontade de poder, comenta Heidegger no seu ensaio. (Heidegger, 2002, 289) Mas quando a humanidade se soltou da dimensão do supra-sensível e se transformou em sua própria referência, máxima e absoluta, o supra-sensível tornou-se irreal. (Heidegger, 2002, 291)

Heidegger tira as últimas consequências do dito de Nietzsche. O homem, o assassino de Deus, jamais pode ocupar o lugar da sua vítima e ele ficará vazio. Ele se abriga, então, numa outra dimensão, na subjetividade. (Heidegger, 2002, 292-293) A subjetividade do homem torna-se a sua essência e o mundo torna-se objeto. As palavras de Heidegger soam nos nossos tempos como

profecia: “A própria Terra apenas e pode mostrar como o objecto do ataque que se instala como a objetivação incondicionada no querer do homem. A natureza aparece por todo o lado, porque disposta a partir da essência do ser, como o objecto da técnica.” (Heidegger, 2002, 293) Ele considera a “exploração ilimitada da Terra enquanto campo de matérias-primas” e o “emprego sem ilusões do material humano” como a consequência da nossa servidão à vontade de poder. (Heidegger, 2002, 294)

E o que acontece com a filosofia neste cenário preocupante? A resposta de Heidegger é que provavelmente desaparece e um dos motivos esconde-se na língua. A realidade construída pela subjetividade já foi nela inserida. “[...] a linguagem da verdade do ente é a própria metafísica da subjetividade incondicionada da vontade de poder.” (Heidegger, 2002, 294) Ou seja, a nossa língua, nosso pensamento, nossas reflexões, são contaminados por essa subjetividade que é entendida como real e verdadeira – por isso é tão importante rever as bases da nossa língua que nos condiciona tanto e tem tantas consequências empíricas nas nossas vidas.

Para ele, a humanidade nos últimos 350 anos soltou a Terra do seu Sol e a situação aproxima ao mito da caverna de Platão. A luz do supra-sensível, que servia para a humanidade como paradigma, não está mais vinculada à Terra. Quando o homem se levantou a *ergo cogito*, reconhecendo sua existência como ser pensante, todo o redor rediz-se ao objeto, sendo “sugado na imanência da subjetividade”. (Heidegger, 2002, 299) As pessoas abandonaram o pensar e o substituíram o pela curiosidade. “Os curiosos no público suprimiram o pensar e substituíram-no pelo palavreado que fareja niilismo por todo o lado onde acha que o seu opinar próprio está ameaçado. Esta auto-cegueira diante do niilismo autêntico, que está ainda a aumentar, tenta dissuadir deste modo a sua angústia diante do pensar.” (Heidegger, 2002, 305) Sua solução é questionar a própria razão: “O pensar só começará quando tivermos experimentado que a razão, venerada há séculos, é a mais obstinada opositora do pensar.” (*Ibidem.*)

É digno de nota, que já em 1935, durante as palestras do semestre de inverno, Heidegger relaciona diretamente a perda da referência universal da humanidade e o seu abrigo na subjetividade com o progresso e técnica: “A ocultação deste desenraizamento através do não fundamentado, mas supostamente novo começo de autodescoberta humana (tempos modernos); esta ocultação é encoberta e aumentada pelo progresso: Descobertas, invenções, indústria, a máquina; ao mesmo tempo a massificação, o abandono, o empobrecimento, tudo como desapego do solo e das ordens, desenraizamento mas ocultação profunda da necessidade, incapacidade de reflexão, impotência da verdade; o progresso para o não-ser como um abandono crescente do ser.”⁶

⁶ „Die Verschleierung dieser Entwurzelung durch das grundlose, aber vermeintlich neu anfangende Sichselbstfinden des Menschen (Neuzeit); diese Verschleierung überglänzt und gesteigert durch den Fortschritt: Entdeckungen, Erfindungen, Industrie, die Maschine; zugleich die Vermassung, Verwahrlosung, Verelendung, alles als Ablösung von dem Grunde und den Ordnungen, Ent-wurzelung aber zutiefst Verschleierung der Not, Unkraft zur Besinnung,

Fase esotérica de Walter Benjamin

O clima da urgência entre os intelectuais nas décadas de 1930 e 1940 era palpável e se intensificava ainda mais com a experiência direta das consequências da Guerra. Esse é o caso de Walter Benjamin que, devido a sua origem judaica e a conexões com membros do partido comunista russo, teve que deixar a Alemanha nazista e até a sua morte trágica⁷ viver em vários países da Europa em condições de refugiado. Em 1940, nessa situação dramática, escreveu o texto chamado “Sobre o conceito da história”. Nele encontramos uma imagem sugestiva da história humana que o autor oferece através da ótica do “anjo da história” como ele chama o anjo do quadro de Paul Klee, *Angelus Novus*, de olhos “escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas.” (Benjamin, 1987, 226)

“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)

Apesar da notória simpatia de Walter Benjamin com os ideais comunistas presente em suas várias obras, seu pensamento se forma a partir de princípios muito diferentes, relacionados à cultura judaica e à dimensão religiosa da racionalidade humana. Este aspecto se manifesta inclusive nesse texto tardio em forma de um grito de desespero: “[...] temos que arrancar a política das malhas do mundo profano, em que ela havia sido enterrada [...]” (Benjamin, 1987, 227)

A crítica do esvaziamento da dimensão religiosa como um dos fundamentos da crise da civilização ocidental, que apontamos nas reflexões de Husserl e Heidegger, encontramos sobretudo nos textos da primeira fase de Benjamin. Seu biógrafo, teórico literário alemão Berndt Witte, chama inclusive essa fase de esotérica. (Witte, 2017, 69-73)

Os princípios filosóficos de Walter Benjamin estão relacionados à Universidade de Freiburg onde, em 1912, inicia seus estudos com o professor neokantiano Heinrich Rickert (Witte, 2017, 20). Uma grande inspiração neste campo torna-se para ele Hermann Cohen, figura proeminente da Escola de Marburgo, e seus textos dedicados ao método transcendental onde

Ohnmacht der Wahrheit; der Fortschritt ins Unseiende als wachsende Verlassenheit vom Seyn.” (Heidegger, M. 1989. Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis. Band 65. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 118-119.)

⁷ Walter Benjamin suicidou-se com uma overdose de morfina na noite de 26 para 27 de setembro de 1940 depois de uma tentativa malsucedida de atravessar ilegalmente a fronteira espanhola com um grupo de fugitivos, partindo da França. (Witte, 2017, 137-138)

pesquisa as condições do conhecimento científico. Em vez de procurar formular uma nova teoria de conhecimento, o grupo em torno de Cohen dedica-se à crítica do conhecimento, no sentido do desenvolvimento do debate amplo sobre este tema. A crítica, aliás, é um termo importante para Benjamin, sobretudo na questão da crítica de uma obra de arte. Não se trata de reduzi-la ao seu ponto de vista, mas procurar consumá-la e ampliar seu significado pela nossa experiência. (Witte, 2017, 39-40) Não há como não lembrar a importância do diálogo na crítica de uma obra literária na concepção de Vilém Flusser. Para ele, os textos são abertos à recepção dos leitores que podem enfrentá-los como resposta ou como provocação. Mas apenas sua experiência e o desenvolvimento de suas ideias permitem à obra a se realizar plenamente.⁸

O texto fundamental da fase esotérica de Benjamin que, ao mesmo tempo, a encerra, é *Origem do drama barroco alemão*. O livro, elaborado entre os anos de 1923-1925 (Witte, 2017, 57-59), foi concebido como tese de livre-docência, porém recusado por duas bancas da Faculdade de Filosofia em Frankfurt (nas disciplinas de História da Literatura e Estética Geral) (Witte, 2017, 66) e finalmente publicado em 1928. Além dos grandes temas abordados neste texto como a destruição da estética do símbolo, a crítica radical da ciência e a visão pessimista da história (Witte, 2017, 59), Benjamin dedica o grande espaço à questão que incomodava vários filósofos da sua época: em que forma os dados brutos do mundo empírico aparecem na mente de um sujeito pensante. Entre as concepções mais célebres que procuraram explicar esse processo está o método fenomenológico de Edmund Husserl, desenvolvido mais tarde por seu aluno Martin Heidegger. A resposta de Benjamin também caminha nessa direção.⁹ Ele define seu método filosófico como *representação* e exige que o resultado da pesquisa seja apresentado na forma de *tratado*, que respeita o método de *representação* no sentido do caminho indireto, um desvio. “Sua renúncia à intenção, em seu movimento contínuo [...]” (Benjamin, 1984, 50) Esse método se opõe ao sistema no qual apostou a ciência moderna. A filosofia deve procurar a ser “representação da verdade e não como guia para o conhecimento.” (*Ibidem.*)

Dessa forma, Benjamin coloca em oposição a representação e o saber como dois métodos diferentes. Enquanto a representação é um método com capacidade de deixar transparecer as ideias, o saber é posse, ele se apropria do objeto na consciência. (Benjamin, 1984, 51) Para ele o objeto do saber não coincide com a verdade. “O saber pode ser questionado, a verdade não.” (Benjamin, 1984, 52)

“Como unidade no Ser, e não como unidade no conceito, a verdade resiste a qualquer interrogação. Enquanto o conceito emerge da espontaneidade do entendimento, as ideias se

⁸ Vilém Flusser expõe a sua teoria de crítica de uma obra literária de forma muito clara no ensaio “Esperando por Kafka”, publicado pela primeira vez em 1963, na revista *Comentário*.

⁹ Na sua correspondência com Gershom Scholem e Theodor Adorno encontramos inclusive uma menção de 1920 em que reconhecia esforços de Heidegger “próximos aos seus”. (Witte, 2017, 36)

oferecem à contemplação. As ideias são preexistentes. A distinção entre a verdade e a coerência do saber define a ideia como Ser. É este o alcance da doutrina das ideias para o conceito da verdade. Como Ser, a verdade e a ideia assumem o supremo significado metafísico que lhes é atribuído expressamente pelo sistema de Platão.”(Benjamin, 1984, 52)

A esfera dos objetos do mundo fenomenal e a das ideias universais são fundamentalmente diferentes na sua teoria, e para se conectarem precisam de um mediador. Este mediador Benjamin identifica no termo de *conceito*. “Graças a seu papel mediador, os conceitos permitem aos fenômenos participarem do Ser das ideias. [...] É função dos conceitos agrupar os fenômenos, e a divisão que neles se opera graças à inteligência, com sua capacidade de estabelecer distinções, é tanto mais significativa quanto tal divisão consegue de um golpe dois resultados: salvar os fenômenos e representar as ideias.” (Benjamin, 1984, 56-57)

A verdade não é atingível para o saber intencional. Ao contrário, o objeto determinado através da empiria pelo *conceito* não pode ser relacionado à verdade, porque ela é a própria “força que determina a essência dessa empiria.” (Benjamin, 1984, 58) Esta força reside num tipo de palavra, uma palavra originária, que Benjamin chama de *Nome*. O *Nome* para ele é o “ser que determina o modo pelo qual são dadas as ideias”. (*Ibidem.*) Este momento é fundamental na teoria de Benjamin: o plano metafísico da filosofia ele coloca no plano linguístico, assim como o faz Heidegger através do *logos*. A ideia, que se encontra no plano de língua, é um elemento simbólico que está presente na origem da palavra. Toda palavra que faz parte da conversação entre as pessoas possui dois lados: a dimensão simbólica, que pode ser mais ou menos oculta, e a dimensão profana. E aqui nasce a tarefa do filósofo: salvar a dimensão simbólica da palavra. (Benjamin, 1984, 59)

Na teoria de Benjamin, do lado oposto do símbolo encontra-se a *alegoria*. Ela é o lado profano da palavra. Ela desencadeia o processo de substituição através das significações criadas especulativamente. É através do pensamento alegórico que se encobre a dimensão original simbólica da palavra. (Benjamin, 1984, 183) O filósofo relaciona as origens da *alegoria* com a percepção da transitoriedade das coisas e com a preocupação de salvá-las. Em termos históricos, coloca os princípios desse processo na fase decadente dos deuses gregos “no estágio da sua extinção coisificada.” (Benjamin, 1984, 249) O outro momento histórico ele identifica no cristianismo (assim como já vimos em Nietzsche), mais precisamente no conceito de *culpa* que o acompanha durante toda a sua trajetória. “A culpa é imanente tanto ao contemplativo alegórico, que trai o mundo por causa do saber, como aos próprios objetos de sua contemplação. Essa concepção baseada na doutrina da queda da criatura, que arrasta consigo a natureza, constitui o fenômeno do profundo alegorês ocidental, que se distingue da retórica oriental dessa forma de expressão.” (Benjamin, 1984, 247)

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

Quando Benjamin define a *alegoria* como o lado profano da palavra, fica claro que enquanto o *Nome* tem sua origem na língua adâmica como condizente com a intenção divina, a *alegoria* se encontra no outro lado do espectro. Ela é um produto do Anticristo¹⁰. É a *alegoria*, o pensamento de significações, o saber intencional e de julgar que inicia a nossa queda, o pecado que todo ser humano carrega nas costas desde o momento em que nasce ou, mais exatamente, quando começa a falar. E embora nos assuste o lado das trevas, Satã desenvolve sua própria estratégia: “Antes de provocar o terror, no luto, Satã age como tentador. Ele inicia os homens num saber que está na base de um comportamento delituoso. [...] Esse saber não é a luz interna, [...] mas um clarão subterrâneo irrompendo das entranhas da terra. Esse clarão ascende no contemplativo o olhar rebelde de Satã.” (Benjamin, 1984, 252)¹¹

A relação do saber com a *culpa* não pode ser expressa de forma mais nítida.

Assim como já vimos em Heidegger, também para Benjamin a intencionalidade é um dos traços essenciais do pensamento que procura alcançar o poder sobre o mundo. O poder sobre o mundo, porém, não tem nada a ver com a verdade. “A intenção alegórica é tão oposta à voltada para a verdade, que nela se manifesta com incomparável clareza a unidade de uma pura curiosidade, visando um mero saber, com o arrogante isolamento do homem. [...] Sua mão de Midas transforma tudo o que ela toca em significações.” (Benjamin, 1984, 252) “O modo de existência mais autêntico do Mal é o saber, e não a ação.” (Benjamin, 1984, 253) Ou seja, o Mal consegue ganhar a força decisiva quando supera o plano da matéria encarnada nos pecados como a luxúria, a gula ou a preguiça e entra no campo da espiritualidade. Trata-se, no entanto, de uma espiritualidade sem Deus, que tem a matéria como sua contrapartida. Para a espiritualidade sem Deus, o traço típico é de luto. Com o luto estão relacionadas três promessas de Satã: ilusão da liberdade, na investigação do proibido; ilusão da autonomia, no ato de segregar-se da comunidade dos crentes; a ilusão do infinito, no abismo vazio do Mal. Como a espiritualidade absoluta origina-se na obra de Satã, ela não é perene. “A espiritualidade absoluta, visada por Satã, destrói-se ao emancipar-se do Sagrado. A substancialidade (só agora privada de Alma) se transforma em sua pátria. O puramente material e o puramente espiritual são os dois polos do reino de Satã: e a consciência é a sua síntese fraudulenta, que imita a verdadeira, a da vida.” (Benjamin, 1984, 253)

¹⁰ Não há como não se lembrar de *A história do diabo* (1965) de Vilém Flusser onde o autor concebe a origem da língua, que afasta a humanidade de Deus, como uma obra do demônio.

¹¹ W. Benjamin expõe sua teoria da *alegoria* no contexto das peças do teatro barroco, muitas vezes comparando o drama barroco espanhol com o alemão. O trecho citado está vinculado ao teatro de Calderón.

Assim como Nietzsche, Benjamin também entende como problema o pensamento orientado ao julgamento (aos *valores*). Partindo do dito bíblico: “E Deus viu tudo o que fizera, e viu, que tudo era bom” (Benjamin, 1984, 256), comenta que o saber do Mal não tem objetivo, já que não existe o Mal no mundo. “Ele surge no próprio homem, com a vontade de saber, ou antes, no julgamento.” (*Ibidem.*) Ou seja, o único saber que existe é o saber do Mal vinculado à perspectiva da subjetividade última: “No próprio pecado original, a unidade de culpa e significação emerge como a abstração, diante da árvore do “conhecimento”. O alegorista vive na abstração e está em seu elemento no pecado original, enquanto faculdade do próprio espírito linguístico. [...] Pois o Bem e o Mal não tem Nome, são inomináveis, e nesse sentido estão fora da linguagem dos Nomes, com a qual o homem paradisíaco nomeou as coisas, e que ele abandona, quando se entrega ao abismo da especulação.” (Benjamin, 1984, 256)

Essas afirmações podem soar familiares sobretudo para o leitor que conhece *A história do diabo* de Flusser, mas também outros seus textos concluídos na década de 1960, como *Língua e realidade*, *A dívida* ou *Até a terceira e a quarta geração*.

Convido, então, o leitor nessa terceira parte do meu breve ensaio, a refletir um pouco mais sobre a inspiração que a crítica da razão moderna exerceu no jovem Flusser. A crítica relacionada ao progresso da humanidade ocidental que acompanhamos nas ideias de três filósofos: Edmund Husserl, Martin Heidegger e Walter Benjamin.

Concepção da história e da língua nos primeiros escritos de Vilém Flusser: algumas observações

Nas duas primeiras partes do texto, optei por não interromper o fluxo das ideias de Heidegger e Benjamin com observações relacionadas aos escritos de Flusser. A intenção foi tentar delimitar o terreno, no caso, o ambiente filosófico com o qual o jovem Flusser estabeleceu diálogo em suas primeiras obras. Trata-se sobretudo dos conceitos da *culpa* relacionada ao progresso da humanidade moderna, e da *língua* em suas duas manifestações: a linguagem instrumentalizada e a linguagem poética.

Embora o primeiro livro de Vilém Flusser tenha sido publicado somente em 1963 (*Língua e realidade*, Editora Herder, São Paulo), já na década de 1950 o filósofo trabalha em três textos extensos nos quais se sobrepõe o tema da história e a preocupação com seu rumo. Tido como perdido, o primeiro manuscrito de Flusser, *Die Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*¹² (*História do*

¹² As menções ao texto aparecem na correspondência de Vilém Flusser de 1951 (por ex. a Alex Bloch, Editora da Columbia University, David Flusser) (Guldin, FS 20, 2015, 2-3, Batlickova, 2019, 59)

pensamento do século XVIII) apresenta, porém, índices de que provavelmente serviu de base ao extenso trabalho concluído na segunda metade da década de 1960 intitulado pelo autor *Até a terceira e quarta geração*¹³, e publicado em 2017 pela editora paulistana É Realizações como *O último juízo: gerações*¹⁴. O título original dado à obra pelo autor mostra a explícita relação do progresso da humanidade moderna com a *culpa* e o conseqüente castigo divino, já que parte da frase bíblica. Em Êxodo 20:5 podemos ler: “Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam [...]”¹⁵

Também a segunda obra, *Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese (Século XX: busca de uma síntese subjetiva)* analisa vários momentos e aspectos da história humana procurando explicação para as atrocidades do século XX. A abordagem eclética fica clara já na própria estrutura da obra, dividida minuciosamente em capítulo, subcapítulos e sub-subcapítulos, que desenvolvem cada tema em diversas perspectivas. Para se ter uma ideia mais concreta, vejamos a subdivisão do primeiro capítulo como consta no índice. O capítulo se chama “Política” e é dividido em subcapítulos: “Roma”; “Império Bizantino”; “Babel”; “Índia”; “Extremo Oriente”. O primeiro subcapítulo “Roma”, então, é exposto em treze sub-subcapítulos: “Barbárie horizontal”; “Barbárie baixa”; “Barbárie alta”; “França, ou seja, lógica”; “Inglaterra, ou seja, política”; “América, ou seja, pragmatismo”; “Alemanha, ou seja, decadência”; “Judeus”; “Igreja”; “Separatistas balbuciantes”; “Separatistas berrantes”; “Separatistas vulgares”; “Separatistas calados”. (Flusser, 20J, 2, trad. nossa)

O seu terceiro trabalho, *Die Geschichte des Teufels (História do diabo)* onde o termo *história* consta já no seu título, foi apresentado ao público brasileiro em 1965 e está entre as obras mais lidas de Flusser. A sua primeira versão, a alemã, foi concluída, porém, já na segunda metade da década de 1950.

Esses primeiros escritos testemunham a preocupação central do autor com o estado da civilização ocidental depois das duas guerras mundiais, culpando por ele a dominação da razão moderna que paulatinamente penetrou todas as dimensões da vida social e individual. Dois desses

¹³ A primeira referência a respeito do manuscrito, encontramos em março de 1965, no primeiro número da revista *Cavalo Azul*, um projeto concebido pela poetisa Dora Ferreira da Silva. Nela foram publicados os dois primeiros subcapítulos do primeiro capítulo “A Sé”, precisamente: “A Escola” e “A Alquimia”. Sabemos, assim, que no início de 1965, o livro estava concluído. Na segunda metade da década de sessenta, houve um sério interesse editorial pela publicação da monografia. No currículo de 31.3.1968, Flusser lista o manuscrito como no prelo pela Editora Universitária. A publicação esperada, porém, não aconteceu na vida do autor.

¹⁴ Consultar: Batlickova, E. “Até a terceira e a quarta geração: a experiência do holocausto como fundamento das teorias de Vilém Flusser”, *Flusser Studies* 23 – June 2017, p. 3-4, e Batlickova, E. *Saul de Vilém Flusser: diálogo e subversão*. São Paulo, Annablume, 2019, p. 62-63.

¹⁵ Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Paulus, 2011, 7ª reimpressão.

três manuscritos são construídos na relação da *culpa* com o progresso da humanidade moderna baseada na profanação do pensamento e da língua.

Vimos que em *Até a terceira e a quarta geração* a história do homem moderno é concebida como uma série de transgressões que esvaziam a sua vida da dimensão do sagrado. Flusser, assim como Husserl, identifica o início deste processo com o Renascentismo, quando a humanidade dá as costas à catedral e sai rumo ao mundo imanente. (Flusser, TQG, 32-35)¹⁶ Desde lá, o progresso se dirige ao mundo profano dos fenômenos, do mundo empírico e material, ao vazio do niilismo e à destruição potencializada pelas conquistas tecnológicas testemunhadas nas duas guerras mundiais. As quatro gerações são as quatro fases do progresso moderno.

A primeira geração, que ele chama de *culpa*, é justamente a renascentista por desencadear o processo do abandono do modelo do pensamento medieval, no qual a dimensão religiosa da vida humana ocupava lugar fundamental. A segunda geração, a da *maldição*, abrange o período histórico entre o Barroco e o Romantismo e a terceira, a do *castigo*, é delimitada com a Segunda Grande Guerra. A última geração é a sua, a do pós-guerra, a da *penitência*. É a geração “que tinha sobrevivido ao banho. Fomos vomitados, todos nós, pelo inferno para as praias do futuro. [...] Somos nós, da quarta geração, os pesquisadores do nosso castigo.” (Flusser, TQG, 253) “Somos uma geração derrotada a fim de ser pioneira. Não no sentido do progresso, pois o próprio conceito carece doravante de significado. Mas no sentido de um retorno em novo nível de significado.” (Flusser, TQG, 253-254). Todas as quatro gerações testemunham o processo da vitória da matéria, da subjetivação e cada uma tem sua culpa na substituição da realidade pela “realização”, através da ciência moderna que não é mais uma pesquisa do ser, mas o método de realizar as virtualidades (Flusser, TQG, 122-123).

No próprio Renascentismo Flusser identifica as origens da instrumentalização do mundo e da tecnologia, que vão transformando a relação do homem com o trabalho. O homem que trabalhava tornou-se o homem que funciona, ou seja, um *funcionário* (Flusser, TQG, 60-63). Mas não é apenas o conceito de *funcionário* que aparece nessa extensa monografia concluída na década de 1960. Encontramos nela também o termo *aparelho* que, no contexto da obra, é um dos castigos divinos da humanidade perdida no mundo das contingências. *Aparelho* no sentido amplo, aqui sobretudo no sentido político como, por exemplo, o *aparelho* fascista ou estalinista (Flusser, TQG, 311-314). E a partir dessa perspectiva, Flusser apresenta uma nova teoria da língua que deveria ajudar a encontrar uma saída para a crise histórica onde se encontrava a humanidade após a segunda guerra mundial. Nessa teoria, a *língua do aparelho* será reconhecida como uma língua

¹⁶ Neste artigo trabalho com o manuscrito original do Arquivo Flusser em Berlim que preserva as intenções originais do autor, inclusive o título: VFA, BOOKS22_1-GER-2_1354. Abreviatura: TQG

instrumentalizada pelos sistemas que reduzem as pessoas a funcionários. Esta língua é profanada, assim como a *língua da alegoria* na concepção benjaminiana. A solução que Flusser oferece, também já conhecemos da teoria da língua de Benjamin. É o *Nome*, a palavra que preserva a dimensão sagrada da língua com toda a sua riqueza simbólica. Para Flusser, o caminho para chegar ao *nome próprio* é a atividade poética do homem. Através do *nome próprio*, é possível ampliar a realidade linguística e, considerando que ela é para nós a única realidade, trata-se também da ampliação da realidade ontológica. “O nome próprio surge num ato criativo pelo qual a realidade fundante se articula. O nome próprio é um grito espantado pelo qual o encoberto se descobre a si mesmo. O nome próprio é o ato pelo qual a virtualidade inarticulada se estabelece em realidade.” (Flusser, TQG, 326)

Além dos paralelos com a concepção da língua de Benjamin, *Até a terceira e a quarta geração* apresenta mais um aspecto interessante. Nela transparece o processo de transformação da concepção da língua do próprio Flusser. A solução na recuperação da dimensão sagrada da língua que aparece em *Língua e realidade* e, em seguida, em *A dúvida* ainda está ausente em *A história do diabo* onde a língua é uma obra do diabo por excelência. Ela está no princípio da história da humanidade, ela constitui o universo do nosso pensamento e está responsável pelas suas consequências. “O diabo é tudo, e tudo é absurdo. Tudo que faço, e tudo que penso, tudo é absurdo.” (Flusser, 2005,187)

Mas o que exatamente aconteceu com o entendimento da língua de Flusser entre os poucos anos que separam a concepção de *A história do diabo* da de *Língua e realidade*? Frente aos argumentos expostos se mostra que não se trata exatamente da transformação da concepção da língua, mas da transposição do enfoque. Em *A história do diabo*, o autor desenvolve a ideia da evolução da história da humanidade a partir da profanação do pensamento. É um entregar-se ao saber como poder, através da *alegoria* benjaminiana, que encobre o sentido original da palavra pela significação especulativa. “De passagem seja dito somente que numa história das leis apareceria o diabo como fundador, ou pelo menos como cofundador das religiões tradicionais do Ocidente. Abreviemos a história e digamos apenas que o diabo arrancou a lei do seu ambiente mágico, tornou-a mais simples, despiu-a das suas vestes éticas, e criou o mundo das ciências exatas. Na sua encarnação prometeica apoderou-se o diabo das leis depositadas nos altares dos deuses (nos quais as tinha depositado, sub-repticiamente, em tempos mais antigos) e entregou essas leis aos homens, para que com elas pudessem tornar-se livre.” (Flusser, 2005, 110)

Na linha benjaminiana continua a crítica de Flusser relacionada ao potencial da linguagem científica baseada na abstração com seu potencial de criar um mundo paralelo. O processo de abstração aproxima a construção de *pontes*: “Todas as pontes têm isto em comum: são construídas de símbolos e ancoradas no caos. Os seus elementos são tirados do mundo da magia, os seus

fundamentos são o mundo ilusório dos sentidos. É óbvio que o diabo procura mascarar esse aspecto das pontes. Baseia ele ponte sobre ponte, constrói ponte após ponte, fundamenta ponte com ponte, suporta ponte com ponte, e erige um edifício de pontes que consistem em pontes, de tal modo que a teia de pontes encobre quase inteiramente o caos. Não satisfeito com isto, reduz e desidrata os fenômenos do mundo sensível para transformá-los em símbolos do primeiro, do segundo, do terceiro e do nonagésimo grau, e, assim transformados e quase sem peso, conduz os fenômenos por sobre as suas pontes.” (Flusser, 2005, 111)

Um dos aspectos fundamentais de *A história do diabo* consiste no fato de que nela Flusser não reconhece tipos diferentes de língua, ao contrário de *Língua e realidade* onde apresenta o notório gráfico em forma de globo pelo qual classifica oito tipos de língua, das quais quatro em sua forma autêntica e quatro em forma inautêntica, a decaída. Em *A história do diabo* existe apenas uma língua, a diabólica. “A língua é o inimigo visceral da fé, e tudo que por ela for tocado, ficará imune à intervenção do divino. Toda palavra é uma espada flamejante do diabo, e a língua como um todo é um único protesto contra as limitações do intelecto, um grito de articulação contra o inefável, um brado de guerra contra a divindade, uma expressão da inveja do intelecto humano dirigida contra Deus.” (Flusser, 2005, 147)

Inclusive a expectativa depositada à filosofia e aos filósofos de conseguirem devolver a dimensão metafísica, sagrada, ao pensamento ocidental, e assim às nossas vidas, que presenciamos tanto na crítica da racionalidade moderna de Husserl e Heidegger, quanto em Benjamin, em *A história do diabo* a procuraríamos em vão. Nela, até o pensamento dos poetas e dos filósofos está aprisionado dentro da língua diabólica, dando um mero passo a mais na perdição humana, entregando-se a um pecado novo. Na teoria da língua de Benjamin em *Origem do drama barroco alemão* esse estado da alma flusseriano corresponderia à mencionada “espiritualidade sem deus” (Benjamin, 1984, 253), decorrente da intenção alegórica de alcançar o poder através do saber. O resultado é isolamento do homem que se encontra em estado de luto. Em *A história do diabo*, a mente filosófica é uma mente niilista e suicida. “A mente se entrega à filosofia, deixa conduzir-se. Sem preconceitos e sem programa segue a mente o caminho do espírito da filosofia. Essa falta de preconceitos do programa caracteriza o caminho da mente entregue à filosofia. Nisso reside a autenticidade da mente. Não quer chegar a ponto algum, quer apenas morrer, e isto é tudo.” (Flusser, 2005, 202)

Em 1960, Flusser enfim sai do seu isolamento intelectual e entra na cena intelectual brasileira. Em outubro daquele ano publica seu primeiro ensaio, “Da língua portuguesa”, na *Revista Brasileira de Filosofia*; em 1961 começa a escrever regularmente para o *Suplemento literário* de *O Estado de São Paulo* e em 1962 torna-se membro do Instituto Brasileiro de Filosofia. A possibilidade da troca intelectual mostra-se vital para o trabalho de Flusser. Ele amplia suas teorias por meio de

novas perspectivas e consolida seu estilo, que logo se tornará sua marca particular: o estilo ensaístico leve e desafiador. Em 1963, publica seu primeiro livro *Língua e realidade*, uma espécie de monografia de habilitação (Guldin, 2005, 48) que lhe possibilita entrar oficialmente no ambiente acadêmico brasileiro e lecionar nas universidades, apesar de ele próprio não possuir formação superior.

É neste texto, *Língua e realidade*, onde o clima das reflexões de Flusser muda radicalmente. A questão da história humana, que determinava seus trabalhos anteriores, cede espaço para a exposição da concepção da língua em sua forma mais ampla. Ele parte “com certa dose de otimismo” (Flusser, 2004, 30) da herança filosófica grega que acreditava na capacidade do espírito avançar “da ‘aparência’ para a ‘realidade’” (*Ibidem.*), recorrendo aos conceitos gregos de *fenômenos, onta, noumena, aletheia*. (Flusser, 2004, 30-31) „A filosofia, a religião, a ciência e a arte são os métodos pelos quais o espírito tenta penetrar através das aparências até a realidade e descobrir a verdade. O esforço abrange, portanto, todo o território da civilização humana. As civilizações não dependentes dos gregos estão empenhadas no mesmo esforço, embora o formulem de maneira diferente.“ (*Ibidem.*)

Não apenas o papel dos filósofos e outros “poetas” (*poiesis* no sentido grego da palavra) na história da humanidade é diferente de obra anterior, transforma-se radicalmente também o entendimento do papel da própria língua nessa missão civilizatória: “Ei-la, a língua, em toda sua imensa riqueza. O instrumento mais perfeito que herdamos de nossos pais e em cujo aperfeiçoamento colaboraram incontáveis gerações desde a origem da humanidade, ou, talvez, até além dessa origem. Ela encerra em si toda a sabedoria da raça humana. Ela nos liga aos nossos próximos e, através das idades, aos nossos antepassados. Ela é, a um tempo, a mais antiga e a mais recente obra de arte, obra de arte majestosamente bela, porém sempre imperfeita. E cada um de nós pode trabalhar essa obra, contribuindo, embora modestamente, para aperfeiçoar-lhe a beleza.“ (Flusser, 2004, 36-37)

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

A teoria da língua de Flusser está consolidada e se complementa na última monografia escrita na década 1960, *A Dúvida*. Enquanto em *A história do diabo* encontramos paralelos ao conceito de *alegoria* de Walter Benjamin, o outro dos seus conceitos essenciais de *Origem do drama barroco alemão*, o de *Nome*, reconhecemos em *A dúvida* como *nome próprio*. Nessa monografia, muito menos volumosa do que as anteriores, ele se compromete procurar o novo senso da realidade para

a humanidade que se perdeu no niilismo da intelectualização progressiva do mundo. O remédio está justamente no *nome próprio*, uma palavra que dentro da conversa preserva sua origem sagrada: “Os nomes próprios inassimiláveis continuarão sempre como corpos estranhos dentro da estrutura da língua, continuarão sendo apelidos. Um exemplo típico desses apelidos, desses nomes próprios inassimiláveis que são apreendidos sem jamais serem compreendidos, é a palavra “Deus”. [...] Não obstante, justamente por ser inassimilável, pode, talvez, servir de catalisador dos processos linguísticos autênticos. Pode estimular a conversação, sem jamais poder participar autenticamente dela.” (Flusser, 2011, 76)

Seu texto termina com um apelo: “[...] sacrifiquemos a loucura orgulhosa de querer dominar o de tudo diferente com o nosso pensamento. Encaremo-lo adorando-o, isto é, na dúvida e na submissão. Em outras palavras, voltemos a ser seres pensantes – voltemos a ser homens.” (Flusser, 2011, 120)

Em homenagem ao círculo que não deixa a linha reta proliferar ao inferno, seja ele flusseriano ou benjaminiano, voltemos a Heidegger que, inspirado em palavras de Nietzsche “Deus morreu”, termina sua reflexão com um apelo para romper com a auto-cegueira que protege a humanidade, obstruindo-a enxergar o niilismo no qual desembocou o pensamento moderno. Ele questiona a própria razão moderna que reduziu o pensamento em mera curiosidade. A nossa única esperança é voltar a pensar. (Heidegger, 2002, 305)

Referências bibliográficas

- Batličková, E. (2019) Saul de Vilém Flusser: diálogo e subversão, Annablume, SP.
- Batličková, E. (2015) Flusser Studies 23: Até a terceira e a quarta geração: a experiência do holocausto como fundamento das teorias de Vilém Flusser.
- Benjamin, W. (1987, 3ª ed.) Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Trad. S.P. Rouanet, Editora Brasiliense, São Paulo, 1ª edição, 1985).
- Benjamin, W. (1984) Origem do drama barroco alemão, Trad. S.P. Rouanet, Editora Brasiliense, SP.
- Bernardo, Gustavo & Rainer Guldin. (2017) O homem sem chão: a biografia de Vilém Flusser (1920-1991). São Paulo: Annablume [simultaneamente publicado em alemão: Guldin, Rainer & Gustavo Bernardo. 2017. Vilém Flusser (1920-1991): ein Leben in der Bodenlosigkeit. Biographie. Bielefeld: Kulturwissenschaft.
- Bíblia de Jerusalém (2011) Paulus, São Paulo, 7ª reimpressão.
- Flusser, V. Até a terceira e a quarta geração (manuscrito disponível em Vilém Flusser Archiv em Berlim), digitalizado: BOOKS21_1-GER-2_1354 e BOOKS22_1-GER-2_1354. (TQG)

- Flusser, V. (2002, 2ª ed.) *Da religiosidade: a literatura e o senso da realidade*, Escrituras, SP (1ª edição, 1967, Conselho Estadual de Cultura, SP).
- Flusser, V. (2011, 2ª ed.) *A dúvida*, Annablume, SP, (1ª edição, 1999, Relume Dumará, RJ).
- Flusser, V. (2005, 2ª ed.) *A história do diabo*, Annablume, SP, (1ª edição, 1965, Livraria Martins Editora, SP).
- Flusser, V. (2004, 2ª ed.) *Língua e realidade*, Annablume, SP, (1ª edição, 1963, Herder, SP).
- Flusser, V. *XX. Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese*, (inédito, disponível em Vilém Flusser Archive, Berlim), (20J).
- Guldin, R. (2015) *Flusser Studies 20: “Ich habe gegen Pathos zu kämpfen gehabt [...]” Zur Entstehung und Bedeutung von Vilém Flussers Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese*.
- Guldin, R. (2005) *Philosophieren zwischen den Sprachen: Vilém Flussers Werk*, Munique, Wilhelm Fink Verlag, 2005.
- Heidegger, M. (2002) *Caminhos de Floresta*. Trad. Borges-Duarte I. e col., Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Heidegger, M. (2000) *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback, Editora Vozes, Petrópolis.
- Heidegger, M. (1989) *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis*. Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (2012) *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Ferrer, D.F., Editora Forense, RJ.
- Nietzsche, F. (2011) *A vontade de poder*. Trad. Pereira Fernandes M.S. e Dias de Moraes, F.S., Contraponto, RJ.
- Witte, B. (2017) *Walter Benjamin. Uma biografia*. Trad. Romero Freitas, Autêntica Editora, BH.