

Erick Felinto

Mundos Estranhos: Ecos do Niilismo e do Pessimismo na Imaginação Flusseriana

“Warte nur, balde ruhest du auch”

(Espera, apenas. Logo, irás também te aquietar), Goethe, *Wandrer's Nachtlied*.

“Existe esperança sem fim, muita esperança, todavia, não para nós” (*Unendliche viel Hoffnung, nur nicht für uns*). A célebre frase de Kafka, um autor admirado por Flusser e seu conterrâneo (ambos nasceram em Praga), exprime um sentimento que parece se tornar a cada dia mais presente em um mundo marcado pela desesperança, pela descrença e pela iminente ameaça do colapso ecológico. O fim do mundo se tornou um tema popular no horizonte da filosofia e da teoria cultural, como testemunham muitos trabalhos recentes, desde a abordagem cosmopolítica e perspectivista de Viveiros de Castro e Débora Danowski (2014) até o ensaio labiríntico e pós-humanista de Eugene Thacker (2011). Uma espécie de pessimismo radical, seja de extração cósmica, social ou psicológica, é perceptível inclusive em produtos midiáticos, como séries de televisão (*True Detective*, Nick Pizzolatto, 2014), videogames (*The Last of Us*, Naughty Dog, 2013) e músicas (*It's the end of the world as we know it*, R.E.M, 1987). Imaginar o(s) fim(ns) do mundo tornou-se um exercício de estilo, um signo até mesmo de elegância do pensamento e de sua conformidade com as últimas vogas da vida intelectual.

A frase de Kafka deriva de uma conversação narrada por seu amigo, Max Brod. Nessa conversa, lamentando-se sobre a decadência da Europa já em curso em sua época, Kafka especulava: “nós somos pensamentos niilistas, pensamentos suicidas (*Selbstmordgedanken*) que saem da cabeça de Deus” (1966, p. 71). Brod aponta (creio que corretamente) a semelhança dessa visão com a percepção de mundo dos gnósticos, para os quais o criador deste mundo não passava de uma divindade decaída, maligna e imperfeita. Kafka nega a aproximação: “Oh, não, nosso mundo é apenas uma expressão de mau humor de Deus, um dia ruim”. Sendo assim, pergunta Brod, ainda pode existir alguma esperança, não? “Oh, esperança bastante, esperança infinita, só que não para nós” – responde o escritor (*ibid.*). No argumento de Kafka, encontramos um curioso eco do pensamento de Philip Mainländer, esse obscuro e quase esquecido filósofo alemão cuja obra mestra data de 1879 (5 anos antes do nascimento de Kafka) e traz o intrigante título de *Filosofia da Redenção* (*Philosophie der Erlösung*). Ali se desenha uma filosofia do pessimismo mais radical, em que a vida se reduz a sofrimento cego e o bem mais desejável reside na dissolução do sujeito. Para Mainländer,

Deus sequer suportou o pior de seus dias e acabou cometendo suicídio. “Deus está morto, e sua morte foi a vida do mundo” (*Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt*) (1989: 38), escreveu ele enigmaticamente. No sistema metafísico de Mainländer, regido por uma lógica de impecável solidez, não obstante sua embaraçosa estranheza, a morte de Deus é a explicação da emergência da pluralidade do cosmos a partir de uma unidade original. Essa unidade transcendente do universo em sua origem foi rompida pelo suicídio divino, a partir do qual o mundo da multiplicidade pôde, então, emergir. Trata-se, pois, de um mundo marcado por trauma radical desde seus princípios. Trauma que jamais será esquecido, e cuja única forma de atravessar se encontra na aniquilação, na morte, no repouso final de toda consciência. A entropia cumpre aí, portanto, um papel benfazejo. Todas as coisas devem almejar essa dissolução.

Em um instigante ensaio sobre Kafka, Vilém Flusser argumenta que sua obra é regida pela ideia de um “nojo divino”. Não exatamente o nojo que Deus sente face a sua criação, mas *aquela que sente por si próprio*. Nesse sentido, também a leitura flusseriana faz eco à imaginação de Mainländer. Se a obra de Kafka atravessa a religião, ao tocar no tema da união mística com o divino, ela a supera por concluir que Deus é o “abismo do nada”. Esse Deus está morto, e de sua morte emergiu o mundo, poderíamos repetir com Mainländer. “O Deus pedante, superorganizado, ridiculamente falível, e que tem nojo de si mesmo” (Flusser, 2002: 81) constitui, para Flusser, o ápice da progressão do pensamento humano sobre o nada. É por isso que Flusser acredita que todas as respostas até agora ensaiadas à obra de Kafka são insuficientes, sejam elas tentativas de um retorno à religião tradicional ou ao ateísmo. São fugas inautênticas. A resposta, aparentemente, não se encontra em nenhum dos polos da oposição. Todavia, o próprio Flusser não explica claramente em que consiste essa mensagem. Como devemos reagir diante desse nada, desse niilismo radical no qual todo sentido parece desaparecer em um vórtice sem fim?

Sabemos que, em Flusser, o niilismo aparece frequentemente como um risco do pensamento contemporâneo. Como sugerem Finger, Guldin e Bernardo, o pensador praguense identificava tal niilismo em uma espécie de paradoxo contemporâneo, caracterizado simultaneamente *por uma excessiva valorização do intelecto e uma descrença nos poderes do mesmo* (2011: 38). Podemos, de fato, entender a realidade? É possível, ainda, encontrar um sentido, uma chave de leitura para o livro do mundo? Acredito, como se verá na parte final deste artigo, que a resposta repouse naquilo que para Flusser constituía, possivelmente, a mais importante atividade humana na era pós-histórica: a imaginação. Essa pergunta se entrelaça, porém, com outra com a qual a crítica flusseriana sempre se debruçou: Flusser era essencialmente um otimista ou um pessimista? O estabelecimento desta era pós-histórica, com o domínio dos meios digitais, representa uma crise que oferece novas oportunidades para a humanidade ou um beco sem saída que pode nos levar a novos autoritarismos e à perda do sentido humano? Naturalmente, essa questão não pode ser

articulada de forma tão maniqueísta ou simples. Em *Vampyroteuthis Infernalis*, provavelmente o ensaio mais excêntrico de Flusser, a transformação da humanidade em formas vampirotêuticas (ou seja, por meio das diversas tecnologias contemporâneas) abriga potências tanto construtivas quanto destrutivas. Nosso imbricamento com essas tecnologias (computacionais, genéticas etc) poderá nos conduzir a um novo céu ou ao antigo inferno dos fascismos de meados do século XX.

Em uma pequena fábula inédita intitulada “Paraíso: edição revista”, Flusser usa de ironia refinada para narrar uma nova versão do Gênesis. A história da humanidade, em sua evolução (e consequente saída do Paraíso original) é narrada como uma escalada de descobertas e conquistas que, todavia, acabam conduzindo a repetidas desgraças. Para seguir evoluindo, os homens inventam a linguagem, mas com isso se tornam “conscientes do mundo, e isso não convêm ao Paraíso” (s/d: 1)¹. Em outras palavras, o homem se distanciou do mundo, adquiriu uma consciência própria e se viu alienado da natureza. Numa versão didática e extremamente simplificada, Flusser repete a sombria tese do pessimista norueguês Peter Zapffe em seu opúsculo de 1933, *O Último Messias*: “Certa noite, em tempos há muito esquecidos, o homem despertou e viu a si mesmo”. Como ocorre na narrativa bíblica, ele percebe que estava inteiramente nu sob o cosmos e, mais que isso, “desvalido em seu próprio corpo. Todas as coisas se dissolveram diante de seus pensamentos inquiridores, maravilha sobre maravilha, horror sobre horror se descortinaram à sua mente” (1993: 41). O que se deu, então, foi uma “ruptura na própria unidade da vida”, uma verdadeira monstruosidade anti-natural (ibid.). O homem pôde investigar-se, pôde imaginar domínios metafísicos, estando, porém, ainda aprisionado à materialidade de sua carne. Com isso, a humanidade perde seu lugar de direito no mundo e se constitui como um ente separado do reino de onde emergiu, sendo, pois, “banido do paraíso” (ibid.). Todo o poder que adquire com o pensamento não lhe permite, então, vencer a dor dessa separação radical.

Zapffe é considerado um dos precursores da chamada “ecologia profunda”, ou seja, a tese de que a crise ambiental que hoje enfrentamos deriva de problemas mais profundos, de ordem espiritual – e que exigem uma espécie de radical reforma de pensamento. Não se trata, por exemplo, de somente encontrar formas de energia menos danosas ao meio-ambiente. É preciso investigar mais a fundo as causas mesmas dessa nossa necessidade de energia e repensá-las. Em sua pequena fantasia, Flusser estabelece uma curiosa e humorística associação entre nosso desejo de comer pizzas (que exige trigo, colheitas, agricultura e ordem social) e a consolidação dos impérios, com seu autoritarismo e seus impostos. “Não resta dúvida”, conclui ele, “nossos conhecimentos atuais exigem que a história do paraíso seja re-editada. Mas será que nossos conhecimentos atuais são ‘melhores?’” (s/d: 2). A resposta parece ser negativa, já que, mesmo livres do pecado original na

¹ Fotocópia armazenada no Arquivo Flusser de Berlim, disponível também em <<https://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/flusser-paraíso.pdf>>

nova narrativa do paraíso engendrada por Flusser, “nenhuma salvação do progresso está à vista” (ibid.).

Flusser conhecia bastante bem a filosofia da técnica de matriz pessimista, que conectava, numa espécie de corrente contínua, pensadores como Heidegger, Gehlen e Dessauer. O tema da desumanização e dos desastres tecnológicos atravessava todos esses autores, mas poucos foram tão radicais quanto Gunther Anders, certamente uma das influências mais importantes no universo das referências flusserianas. O pessimismo de Anders se faz mais claramente presente em *A Obsolescência do Homem (Die Antiquiertheit des Menschen)*, obra publicada em dois volumes, entre 1956 e 1980. Ali, Anders elabora um retrato sombrio dos desenvolvimentos tecnológicos dos últimos anos que termina com um alerta sobre os perigos da bomba atômica. É nesse ponto, precisamente, que Anders atinge o núcleo do niilismo contemporâneo: “Se existe algo na consciência do homem atual que possa se considerar como absoluto ou infinito, não é o poder de Deus, da natureza e muito menos das supostas potencialidades da moral ou da cultura, mas sim o nosso poder. Em lugar da *creatio ex nihilo* que dá testemunho de onipotência, entra em cena o seu oposto: a *potestas annihilationis*, a *reductio ad nihil* – poder que, de fato, repousa em nossas próprias mãos [...] Por possuímos o poder de efetuar o fim uns dos outros, somos os verdadeiros *senhores do apocalipse. O infinito somos nós (Das Unendliche sind wir, gr. do autor).*” (1961: 259).

Entretanto, existe um ponto importante no qual Flusser se distancia de Anders. Para este último, uma questão central é o descompasso que se estabelece entre o ser humano e suas invenções. Por mais que tente, o ser natural jamais conseguirá acompanhar a evolução dos aparatos tecnológicos. Essa defasagem produz um desejo humano insensato de equiparar-se àquilo que considera como seu deus, *a máquina*. Flusser, por outro lado, não hesita, em vários momentos de sua obra, em conjugar orgânico e inorgânico, imaginando futuros possíveis nos quais o homem poderá superar seu estado natural e se reconfigurar por completo, tanto corporal quanto mentalmente. No artigo “Arte Viva”, por exemplo, a cegueira da evolução natural é objeto de crítica por permitir que suas forças sejam dirigidas pelo acaso. São precisamente nossas novas tecnologias genéticas e “telemáticas” que irão possibilitar corrigir esse erro da natureza. Essa revolução tecnológica nos permitirá ir até mesmo para além dos programas naturais, combinando elementos que não estavam previstos. Isso seria uma nova forma de arte, uma “arte total”, que não pode ser equiparada à noção romântica e transcendente de arte ou tomada como menor: “Se considerarmos a competência da biotécnica, tal depreciação da biotécnica enquanto “arte viva” parece absurda. E ela é competente para criar seres vivos, tais como jamais existiram. Não apenas quimeras do tipo *Geep* (síntese de cabra-goat, e ovelha- sheep, que desde já pasta nos prados de universidade californiana). Mas igualmente seres que sintetizam características zoológicas com botânicas (animais que produzem clorofila). No futuro, organismos serão criados que substituirão

as máquinas inanimadas e inteligências artificiais "vivas" (não mais construídas com silício, mas com fibras nervosas). Não resta dúvida que a criatividade "variacional" da biotécnica resultará em obras mais "originais" que tudo até aqui produzido como arte "transcendental", "inspirada". Abre ela campo ilimitado para o empenho criador do futuro” (1998: 86).

Nesse sentido, a “biotécnica” se afirma como integração máxima entre arte e vida, como a possibilidade da realização de uma utopia da *ars vivendi* “tal qual os antigos sonhavam apenas em mitos” (ibid: 88).

Essa perspectiva faz parte daquilo que considero, talvez, uma das dimensões mais poderosas e atuais do pensamento de Flusser: a *proposta de projetar outros mundos*. Enquanto que uma perspectiva fatalista nos vê condenados a existir em um único mundo, marcado pela dor, pelo sofrimento e pela perene insatisfação dos desejos – seja este ou não o melhor dos mundos possíveis, como queria Leibniz –, Flusser defende a importância de distinguirmos entre a “imagem de mundo da ciência” e o “projetar de possíveis mundos alternativos” (*Entwurf für mögliche alternative Welten*) (1993: 313). Nos defrontamos, aqui, com uma radical abertura ao devir, na qual, inclusive, “o niilismo pode ser revertido em otimismo” (ibid.). De fato, hoje nos encontramos em um momento chave da história, na qual, de sujeitos da realidade circundante passamos a projetos, e podemos nos tornar capazes de também projetar novos mundos. Com o avanço das nossas potências tecnológicas será, talvez possível, criar novos mundos virtuais e, quem sabe, até mesmo concretizá-los. O que é certo é que o futuro está aberto, um futuro que, em princípio, não limitará as possibilidades de reformular nossos corpos, nosso psiquismo, nosso meio ambiente. Como geralmente costuma acontecer na dialética flusseriana, essa ideia é relativizada, porque “nem o niilismo nem o triunfalismo parecem ser obrigatórios” (1993: 316). O que precisamos aceitar é que, para o bem ou para o mal, começamos a lidar com uma forma existencial de natureza projetiva. Podemos, por meio dela, tanto produzir mapas da realidade como engendrar realidades alternativas (se bem que a segunda opção pareça ser a favorecida no atual momento histórico).

Não estaria Flusser, desse modo, antecipando a perspectiva, hoje tão popular, de uma espécie de *pluralismo* defendida por autores como Arturo Escobar? Em *Pluriversal Politics*, Escobar afirma “nós devemos sentir-pensar novas noções sobre o que é real e, portanto, o que é possível” (2020: 2). O pensador colombiano, radicado há muitos anos nos Estados Unidos, propõe a elaboração de uma nova ontologia não dualista (como a tradicionalmente ocidental, que se fia em oposições como natureza e cultura), mas sim relacional. Para Escobar, as políticas progressistas podem efetivamente contribuir para a emergência de uma política pluriversal, mas somente se partirem dos pressupostos ontológicos da interdependência e relacionalidade. Esse seria, portanto, um modelo de mundo e de pensamento profundamente reticular (compatível com nosso tempo de existência em redes?), no qual se prega a necessidade de pensar outras formas de vida – como o

modelo do “bem viver” indígena – para além do capitalismo e do desenvolvimentismo que hoje dirigem a trajetória do ocidente. É verdade que, em Flusser, esses projetos parecem estar centrados nos desenvolvimentos das tecnologias computacionais e pouco conectados com as realidades políticas do mundo contemporâneo. Entretanto, o que me parece essencial aqui é essa abertura a uma visão criativa da realidade na qual as potências artísticas da humanidade (no pleno sentido desse termo) podem se realizar. É o que Finger, Guldin e Bernardo definem como a fé de Flusser em uma humanidade “capaz de uma imagética (*imagery*) *poietica* numa era digital” (2011: 143).

Como em muitas outras questões, neste ponto Flusser também é ambíguo, impedindo que o pensamento se feche em um argumento definitivo. Pois ao mesmo tempo que saúda essas imensas possibilidades tecnológicas futuras, Flusser não cessa de apontar riscos e miradas pessimistas. Em seu livro sobre o futuro da escrita, por exemplo, ele menciona a possibilidade de uma degradação vindoura de nossas capacidades comunicativas, o que “justifica certo pessimismo” (*Das berechtigt zu Pessimismus*). E conclui, não sem alguma dose de ironia: “No futuro se falará como os napolitanos gesticulam. Em vista da preciosidade da linguagem, isso é uma infelicidade” (1992: 64). O que parece permanecer como uma convicção estável nos trabalhos do pensador é sua aposta nas potências da imaginação (uma imaginação que pode ser potencializada pelas tecnologias digitais). É principalmente neste aspecto que quero produzir uma estranha aproximação entre Flusser e a tradição filosófica do pessimismo. Ao contrário do que comumente se imagina – que o pessimismo consiste fundamentalmente em uma falta de imaginação, uma incapacidade de imaginar alternativas à situação existencial do homem – quero sugerir que o pessimismo é atravessado por poderosos influxos imaginativos, capazes mesmo de fazer frente às fascinantes “ficções filosóficas” de Flusser. Assim fazendo, busco aproximar-me das teses de Joseph Acquisto, que identifica na poesia pessimista francesa do século XIX enormes potencialidades imaginativas. Ao engendrarem constantes figurações do fim do mundo em seus poemas, esses artistas encenariam uma “cosmologia pessimista” que, paradoxalmente, cria “um poderoso ‘como se’² que revela a impermanência última do que, de outro modo, seria um infundável ciclo de sofrimento e injustiça [...] Em lugar de estarem aprisionados em seu *self*, esses poemas permitem uma auto-reflexividade consciente, baseada no dois-em-um de um *self* partido, possibilitando um relacionamento dinâmico com o mundo habitado por tal *self*.” (Acquisto, 2021: 225-226).

Em outras palavras, ali encontramos um pessimismo que não paralisa o pensamento, mas, antes, lança-o em esferas poéticas e imaginativas capazes de, por exemplo, figurar uma “humanidade para além da humanidade” (ibid: 226), como, aliás, faz Flusser em diferentes

² A noção de “como se” remete, naturalmente, ao trabalho clássico do filósofo alemão Hans Vaihinger (*die Philosophie des Als Ob*, 1911), decidido defensor das “ficções úteis” em diferentes campos da vida humana, inclusive na ciência. Obra que influenciou bastante, aliás, o pensamento de Flusser.

momentos de sua obra, inclusive em *Vapryroteuthis Infernalis*. Tese essencialmente idêntica pode ser encontrada no estudo de Raihan Kadri, no qual se sugere que as forças imaginativas da arte surrealista fundavam-se em uma sensibilidade de pessimismo filosófico, que “a mantinha continuamente aberta como campo de pesquisa, ao mesmo tempo que servia como forma de regular o que podia ser considerado Surrealista” (2011: 16).

Mas de que exatamente se está falando aqui? Que dimensão imaginativa seria essa que atravessa a tradição pessimista? O que desejo sugerir é que o pessimismo frequentemente elaborou formas de expressão filosófica nas quais, por vezes, como sugeriu Borges, a filosofia *alimentou hipóteses muito mais estranhas que a literatura fantástica*. Pensemos, por exemplo, “na ideia platônica de que cada um de nós existe não porque é um homem, mas sim um reflexo do homem arquetípico que está nos céus. Pensemos na doutrina de Berkeley, segundo a qual toda nossa vida é um sonho e a única coisa que existe são aparências; pensemos no panteísmo de Spinoza e tantos outros casos e chegaremos, assim, à terrível pergunta, à pergunta que não é meramente literária, mas que todos alguma vez sentimos ou sentiremos. O universo, nossa vida, pertence ao gênero real ou ao gênero fantástico?” (1967: 22).

Tal pergunta pode ser aplicada, com diferentes inflexões, ao universo intelectual de Flusser como ao de diversos pessimistas. Pensemos no caso emblemático do filósofo citado no início deste artigo, Philip Mainländer. Como se viu, Mainländer, que também escreveu poesia e ficção, criou uma cosmogonia fantástica, na qual a unidade primordial do universo é rompida pela morte voluntária de Deus. Claro, essa narrativa pode ser interpretada como uma espécie de fábula didática ao modo das alegorias platônicas. Todavia, há que se admirar o gesto de imaginação selvagem do pensador, que busca resolver, com tal argumento, o eterno problema filosófico do uno e do múltiplo. Sua proposta filosófica “pode parecer uma mera divagação (*daydream*) metafísica ou uma narrativa mitopoética do pessimismo de Schopenhauer” (Jaña, 2023: 111), mas é regida por lógica rigorosa, que conjuga imaginação e razão com extrema habilidade. O suicídio divino pode ser encarado como uma espécie de versão radical da doutrina cabalística do *Tsimtsum*, do rabi Isaac de Luria, na qual Deus voluntariamente se contrai para dar espaço ao universo³. Comparemos esse argumento com a seguinte reflexão de Flusser, que vale a pena reproduzir em toda sua extensão: “Deus criou o mundo com o objetivo de pô-lo à disposição do homem. Sobre ele reina o homem como imagem e semelhança de Deus. De modo que o homem possa reinar, Deus foi compelido a dar-lhe a liberdade. Liberdade significa a possibilidade de pecar. O homem traz ao mundo a possibilidade de pecar. Talvez essa não seja uma interpretação muito ortodoxa. O homem é feito da terra. *Adama* significa terra, *Adam* significa homem. Após Deus ter modelado a terra à sua

³ Sobre o *Tsimtsum* e as curiosas doutrinas de Isaac Luria, ver Friedman (1995).

imagem, inspirou nela o espírito, *ruach*. Essa é a origem da escritura. Barro, barro mesopotâmico, foi de algum modo modelado em um tijolo. E nele o homem inscreveu o espírito na forma de escritura cuneiforme. Adão é uma tábua de escritura cuneiforme. Ali está, portanto, essa imagem e semelhança de Deus, que tem em si o hálito, *ruach*, *pneuma*, *spiritus*, e é livre para pecar ou não. Para a surpresa de todos envolvidos, ele peca quando diferencia. Daí deve ele pecar. Ele não pode senão pecar, depois de ter se decidido. Diferenciar (*unterscheiden*) contém decidir (*entscheiden*). Adão e Eva consideram e entram então no estado do *dever-pecar*. Com isso, toda a criação é questionada. Pois para que terá Deus criado o mundo? Para inscrever sua imagem ali e deixá-lo em estado do “não-poder-senão-pecar”? Desse modo, deve Deus, desafortunadamente (*leider Gottes*), fazer-se a si próprio homem. Ao se tornar homem, libera Deus os homens do pecado, mas também os priva da liberdade. A liberdade aparece, então, como um perigo ameaçador. O crente que crê em Cristo está liberado do decidir, do diferenciar e do pecado. Ele é absolutamente condicionado (*unfrei*: “não-livre”). Ele não pode mais pecar, *pecare non posset*. Essa é uma forma estranha, e nem sempre presente, de experimentar a liberdade. Mas nós a possuímos em nosso interior. Nós ainda temos a sensação de que a liberdade tem um sabor amargo” (2009: 228).

Aqui Flusser empreende um exercício de cosmologia fantástica, no qual a origem do pecado se encontra na liberdade concedida por Deus ao homem. Ao mesmo tempo, a narrativa cristã da encarnação encontra uma nova e estranha justificação (Flusser concede: “talvez essa não seja uma interpretação muito ortodoxa”). Com Mainländer, por sua vez, aprendemos que a verdadeira mensagem de Cristo não foi compreendida. O que ele de fato nos ensinou com seu sacrifício na cruz foi que a finalidade última de todas as coisas é a aniquilação. É somente na morte que encontramos a paz do vazio absoluto, a extinção completa das dores deste mundo – o que não implica, contudo, nenhuma forma de existência pós-vida em outro universo espiritual, mas sim o vazio total. O suicídio não precisa, porém, ser uma consequência inevitável desse argumento (não obstante o fato de o próprio Mailänder ter se suicidado). A simples consciência dessa realidade já oferece ao indivíduo uma espécie de paz estoica capaz de mitigar seu sofrimento. Como escreveu ele ao fim de seu tratado filosófico, “o homem sábio encara de frente, alegre e firmemente, o nada absoluto” (*Der Weise aber blickt fest und freudig dem absoluten Nichts ins Auge*) (1989: 154).

Em Julius Bahnsen (1830-1881), também alemão e continuador da tradição pessimista schopenhaueriana, a sabedoria consiste em perceber a contradição inerente da Vontade – aquela força cega, identificada por Schopenhauer, que dirige todos os seres sem que disso tenham consciência –, e que *ao mesmo tempo quer e não quer*. Em outras palavras, Bahnsen radicaliza a irracionalidade da Vontade, que encontra na noção do trágico sua qualidade essencial. O belo irá operar como tentativa de remédio a esse sofrimento implícito à condição de contraditoriedade, mas tentativa em última instância ineficaz, pois de funcionamento apenas temporário. Será, assim, uma

espécie de “haxixe da alma”, inferior em comparação ao humor, que debocha do mundo e enxerga a verdadeira natureza grotesca da realidade. A tragédia pode ser encarada como o momento da percepção radical da inevitabilidade da dor – que, porém, só pode ser mitigada no humor: “o puro humor se revela como a cúspide de todo o especificamente espiritual, no fato de que, graças a ele, o intelecto, em meio a todos os tormentos que padece por causa da vontade, se desfaz desta e de sua humilhante violência, e se alça ao âmbito da livre autodeterminação” (2015: 94). Diferentemente da dialética hegeliana, na qual o movimento de tese e antítese se resolve numa síntese, a *Realdialektik* de Bahnsen não conhece repouso. Na verdade, para esse pensador não existe sequer uma salvação no nada, como sugeria Mainländer. Desejar o nada ainda é uma expressão do querer, da Vontade, de forma que seu pessimismo é em certo sentido ainda mais acentuado que o de Mainländer. Entretanto, o humor é a ferramenta central de que dispomos para lidar com essa realidade sombria. Somente ele “está na posse da medida ética correta” e “pode fazer justiça à verdade” (2015: 112).

Uma das potências centrais do pensamento de Flusser era o humor, não somente em suas formas ingênuas e descompromissadas, mas principalmente como instrumento de revelação de aspectos pouco perceptíveis da realidade. Ele se manifestava, por exemplo, em afirmações que pareciam descabidas ou incoerentes, como “o nojo recapitula a filogênese” (2002: 14). Seu propósito, entretanto, era chamar a atenção do leitor para certas dimensões inusitadas dos objetos analisados. Uma fenomenologia do nojo não permitiria, por exemplo, traçar uma (divertida) escala filosófica dos graus de diferenciação entre os seres, de modo que aquelas criaturas mais distantes de nós na ordem filogenética – por exemplo, dotadas de exoesqueleto, como os insetos, ou sem esqueletos, como os cefalópodes – sejam as que mais nos repulsam? Em sua própria definição da filosofia Flusser faz uso desse humor perturbador das ordens estabelecidas, ao mesmo tempo que produz alguns ecos da visão borgiana: “Os problemas filosóficos são como problemas enxadrísticos, apenas mais divertidos, porque escondem melhor o caráter lúdico que os caracteriza” (2007: 46). Na realidade, Flusser sugere um método de leitura da filosofia pitoresco, que não visa alcançar “conhecimentos”, mas antes *divertir-se*, encontrando “semelhanças temáticas e estruturais entre filosofias aparentemente contraditórias”⁴.

Se viver no Brasil era, para Flusser, como se ele “estivesse em Marte” (ibid: 44), pensar neste local tão estranho, precário e instável era refletir na *Bodenlosigkeit*, numa condição de falta de fundamento em que se poderia abdicar de determinados “rigores” do pensamento. O risco deveria, assim, ser inerente ao pensar, e a este se aliava também frequentemente a ironia – uma ironia caracteristicamente judaica e, não raro, pessimista. Evidentemente, o sistema do pensar acadêmico

⁴ Algo que, em certa medida, também tento realizar neste artigo.

não conseguia assimilar tais proposições, dentro das quais, segundo o preceito nietzscheano “a arte é melhor que a verdade” (*Kunst ist besser als Wahrheit*)⁵. Isso significa que não se deve levar a sério as elucubrações flusserianas? Vale lembrar que, na Alemanha, Flusser foi considerado um profeta das mídias digitais⁶. Se ele esboça ou antecipa tantas realidades contemporâneas – do pós-humanismo às biotecnologias e ao retorno dos extremismos de direita – é precisamente porque se permitiu alçar voos intelectuais que o bom pensar consideraria irresponsáveis.

Para Bahnsen, “o humor sabe que ali onde tudo não marcha ao revés, algo não marcha bem no curso do mundo” (2015: 104). O humor produz uma singular inversão de valores e modos de pensar, algo que Flusser desenvolve continuamente em suas ficções filosóficas e que frequentemente consiste em buscar a verdade pelo seu oposto, tornando os argumentos crescentemente improváveis (Cf. Felinto & Santaella, 2012: 45). Isso poderia nos levar a crer que Flusser rechaçava qualquer possibilidade de conhecimento real do mundo, mas a realidade é mais complexa que isso. Conhecer não se resume ao encontro do pensamento com um objeto, à conformidade entre ideia e mundo. Conhecer implica simultaneamente *construir mundos*. A realidade é composta de ficções tanto quanto de fatos “reais”. Mais que isso, pensar não deve se limitar à busca do entendimento do presente; é necessário especular sobre futuros possíveis e, quiçá, até mesmo projetá-los. Nesse sentido, a imaginação é a arma mais poderosa de que o pensamento dispõe. Em suas divagações, inversões e em seus movimentos contraintuitivos, a imaginação produz um campo de possibilidades que deve permanecer sempre aberto – independente do fato de alguns desses futuros parecerem com o paraíso ou o inferno.

Dessa forma, não obstante a frequente instabilidade de suas posições intelectuais – que não exprime qualquer tipo de falta de rigor, mas antes um traço constitutivo de novas formas de pensar –, Flusser não pode ser identificado como essencialmente niilista ou pessimista. Os ecos dessa longa e respeitável tradição de pensamento estão presentes em sua obra, particularmente em seus aspectos imaginativos, irônicos e contraintuitivos. Entretanto, mesmo sua obsessão com os temas da entropia e da finitude (o homem se comunica precisamente para combater a percepção de tal finitude) funciona como motor para a criação de cenários alternativos e devires inusitados nos quais a humanidade pode superar suas limitações correntes. Talvez em nenhum momento de sua obra isso fique tão claro quanto na introdução de *Língua e Realidade*: “O ceticismo epistemológico, o niilismo ontológico e o misticismo religioso são ensinamentos impraticáveis. São refutados, praticamente, pela continuação da vida, isto é, pela vivência que temos do conhecimento, da realidade e da revelação comunicável da verdade” (2005: 32-33).

⁵ Frase que Flusser cita repetidas vezes em sua obra, por exemplo, em *Vom Subjekt zum Projekt* (1994: 145).

⁶ Ver, por exemplo, as palavras de Friedrich Kittler no prefácio de *Kommunikologie weiter denken*: “das barbas do profeta saíam palavras como relâmpagos, pois elas eram sempre também juízos” (apud Flusser, 2009: 11).

Se é verdade que “a mera possibilidade” de tais posições engendra um clima de inautenticidade inescapável na cultura, o que, sim, se pode fazer, é “aclimatar-se” a ele, aprendendo a conviver com o niilismo. As objeções do pessimista e do niilista são válidas, mas não precisam desqualificar a existência. A partir de determinada atitude existencial, e a despeito dessas objeções, é possível “continuar buscando, isto é, vivendo” (ibid: 33). Em outras palavras, a resposta se encontra em um ideal mais modesto e limitado de conhecimento, realidade e verdade. Jamais teremos acesso a essas esferas em modo absoluto, mas uma vida plena não demanda tal acesso. Em verdade, diferentes versões da tradição filosófica pessimista produzem respostas semelhantes a essa proposição de Flusser.

Para Bahnsen, “o humor se mostra tanto mais eficaz quanto mais nitidamente transparece a cabeça de Medusa do pessimismo por trás do louco que ri” (2015: 97). Esse humor com doses de pessimismo não está ausente dos textos de Flusser. Em sua alegoria religiosa, Flusser propõe que Deus concedeu ao homem a liberdade e, como consequência disso, nasce o pecado. Bahnsen, por sua vez, afirma que os estatutos do homem estão em permanente conflito com os mandados divinos (ibid: 49). Liberdade e proibição, pecado e salvação constituem um núcleo vital da contradição existencial humana. Não é irônico, aliás, que Deus soubesse de antemão as consequências de sua proibição no Jardim do Eden, condenando, assim, tanto o homem quanto a si mesmo ao sofrimento sem fim? Toda essa história desemboca, conclui Bahnsen, em uma “dissonância não resolvida; na resignação de não poder encontrar um acorde harmônico final” (ibid: 82) – ou seja, não há síntese, não há resolução dialética. Estamos condenados a viver na contradição. Flusser tinha consciência disso, mas, ao invés de se fixar no consolo da aceitação com humor preferiu configurar a *busca*, sem pretensões de respostas finais, como aquilo que caracteriza a autenticidade e o sentido da vida humana. O sentido não se encontra, de fato, na chegada a um determinado destino, mas sim na própria caminhada. O que ele nos deixa, como uma de suas maiores heranças, é, portanto, a ideia de que “respostas satisfatórias (*befriedigende*) não são boas respostas, pois elas inviabilizam as perguntas subsequentes” (1993: 317). A imaginação é um motor de oferecer respostas, que sempre são, necessariamente, provisórias e processuais⁷. Os pessimistas, não obstante sua atitude realista face aos otimismo ingênuos, souberam fazer uso de sua imaginação, criando visões de mundo que, mesmo quando assustadoramente trágicas, não careciam de poderes especulativos. Flusser também o fez, recusando toda forma de saber definitivo ou

⁷ Na filosofia do “ficcionalismo” de Hans Vaihinger, o método por excelência do pensamento consiste em elaborar ficções provisórias que vão progressivamente sendo aperfeiçoadas no confronto com os dados factuais. As ficções de Vaihinger são auto-contaditórias, provisionais, conscientes e proposicionais. Ou seja, exatamente como Flusser sugeria que a ciência deveria operar, incluída aí a noção de que o conhecimento deve ter uma dimensão pragmática (ser útil para a vida humana). Para uma boa síntese do pensamento de Vaihinger e sua possível utilidade para uma filosofia das ciências sociais, ver Kobow (2014).

cientificista. Em seu pensamento, até mesmo as instâncias niilistas são traduzidas em forças imaginativas abertas a um futuro sempre em construção e sempre dotado de visões estimulantes. Flusser aventurou-se em mundos estranhos, e as visões que nos traz desses mundos, sejam elas sombrias ou paradisíacas, nunca deixam de nos seduzir e intrigar.

Referências:

- Acquisto, Joseph. *Living well with Pessimism in Nineteenth-Century France*. Cham: Pallgrave McMillan, 2021.
- Anders, Gunther. *Die Antiquiertheit des Menschen*. München: C.H. Beck, 1961.
- Bahnsen, Julius. *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética del metafísico*. Valencia: PUV, 2015.
- Borges, Jorge Luis. *La literatura fantástica*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Olivetti, 1967.
- Brod, Max. *Über Franz Kafka*. Frankfurt am Main: Fischer, 1966.
- Castro, Viveiros & Danowski, Debora. *Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os Medos e os Fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- Escobar, Arturo. *Pluriversal Politics*. Durham: Duke University Press, 2020.
- Felinto, Erick & Santaella, Lucia. *O Explorador de Abismos: Vilém Flusser e o Pós-Humanismo*. São Paulo: Paulus, 2012.
- Finger, Anke; Bernardo, Gustavo & Guldin, Rainer. *Vilém Flusser: an Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- Flusser, Vilém. *Kommunikologie weiter denken: Die Bochumer Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Flusser, Vilém, *Die Schrift: Hat Schreiben Zukunft?*. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- Flusser, Vilém, *Bodenlos – uma Autobiografia Filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007.
- Flusser, Vilém, *Língua e Realidade*. São Paulo: Annablume, 2005.
- Flusser, Vilém & Bec, Louis. *Vampyrotheutis Infernalis: eine Abhandlung samt Befund des Institut Scientifique de Recherche Paranaturaliste*. Göttingen: Hubert & Co., 2002.
- Flusser, Vilém, *Ficções Filosóficas*. São Paulo: Edusp, 1998.
- Flusser, Vilém, *Lob der Oberflächlichkeit: Für eine Phänomenologie der Medien*. Düsseldorf: Bollman, 1993.
- Flusser, Vilém, *Paraíso: edição revista (copia xerográfica)*. s/data. Disponível em <<https://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/flusser-paraiso.pdf>>
- Friedman, Richard Elliott. *The Disappearance of God, a Divine Mystery*. Boston: Little, Brown & Company, 1995.
- Jaña, Paolo Humberto Gajardo. The Ontological Suicide of Philipp Mainländer: A Search for Redemption Through Nothingness, in Velasco, Josefa Ros (ed.). *The Contemporary Writer and their Suicide*. Cham: Springer, 2023.
- Kadri, Raihan. *Reimagining Life: Philosophical Pessimism and the Revolution of Surrealism*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2011.
- Kobow, Beatrice. How to Do Things with Fictions: Reconsidering Vaihinger for a Philosophy of Social Sciences. *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 44(2). London: Sage, 2014, pp. 201-222.
- Mainländer, Philipp. *Philosophie der Erlösung*. Frankfurt am Main: Insel, 1989.
- Thacker, Eugene. *In the Dust of this Planet*. Winchester: Zero Books, 2011.
- Vaihinger, Hans. *Die Philosophie des Als Ob*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922.

Zapffe, Peter. "The Last Messiah", in Reed, Peter & Rothenberg, David (orgs.). *Wisdom in the Open Air: the Norwegian Roots of Deep Ecology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.