

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Thiago Borges de Almeida

PÓS-HISTÓRIA COMO SE ONTOLOGIA: Vilém Flusser

Belo Horizonte

2025

Thiago Borges de Almeida

PÓS-HISTÓRIA COMO SE ONTOLOGIA: Vilém Flusser

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Minas
Gerais como requisito parcial para obtenção do
título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Walter Menon
Coorientador: Prof. Dr. Daniel Pucciarelli

Belo Horizonte
2025

100	Almeida, Thiago Borges de.
A447p	Pós-história como se ontologia [recurso eletrônico] : Vilém
2025	Flusser / Thiago Borges de Almeida. - 2025.
	1 recurso online (327 f. : il.): pdf.
	Orientador: Walter Romero Menon Júnior.
	Coorientador: Daniel Oliveira Pucciarelli.
	 Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	 1.Filosofia – Teses. 2.Ontologia - Teses. 3.Realismo - Teses. 4.Flusser, Vilém, 1920-1991. I. Menon Walter. II.Pucciarelli, Daniel. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Pós-história como se ontologia: Vilém Flusser

THIAGO BORGES DE ALMEIDA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 18 de julho de 2025, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Walter Romero Menon Junior - Orientador (UFMG)

Prof. Daniel Oliveira Pucciarelli - Coorientador (UFMG)

Prof. Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)

Prof. Gabriel Salvi Philipson (PUC-SP)

Prof. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte (UFMG)

Profa. Valéria Ramos de Amorim Brandão

Belo Horizonte, 18 de julho de 2025.



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Guimarães Nunes, Usuário Externo**, em 21/07/2025, às 13:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gabriel Salvi Philipson, Usuário Externo**, em 21/07/2025, às 13:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Daniel Oliveira Pucciarelli, Professor do Magistério Superior**, em 21/07/2025, às 15:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Antonio de Paiva Duarte, Professor do Magistério Superior**, em 21/07/2025, às 15:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Walter Romero Menon Junior, Professor do Magistério Superior**, em 21/07/2025, às 19:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Valéria Ramos de Amorim Brandão, Usuária**



Externa, em 23/07/2025, às 07:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador 4381741 e o código CRC **ECB4CF86**.

Referência: Processo nº 23072.243414/2025-40

SEI nº 4381741

*Pra Bárbara,
que não merecia esperar tanto,
dedico tudo,
mas, sobretudo,
o último ponto final:*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que estiveram por perto de mim e deste trabalho durante os últimos anos. Esta pesquisa foi um acerto de contas com um percurso interrompido pela insegurança e é só um ponto do retorno à Filosofia e à FAFICH, os meus lugares preferidos no mundo.

Em especial, agradeço à minha mãe, Cristina – ela também não merecia ter esperado tanto – pelo apoio, pela confiança e pelo suporte, nas boas e nas más. À Thaís, irmã e presidente do Conselho Gestor, pela disponibilidade em resolver qualquer problema, sobretudo as dúvidas de escrita e tradução. Pedrinho, por ter corrido na frente e me incentivado a seguir.

Aos meus orientadores, Walter Menon e Daniel Pucciarelli, pelo acaso e pela necessidade. Só posso atribuir à sorte a conjunção dos fatores que nos reuniu aqui. Eles me apresentaram todas as coisas mais interessantes que li ao longo desses anos frequentando os grupos de pesquisa e orientação. Agradeço por ter sido forçado a estar à altura das suas companhias e dos seus interesses. Espero que nossos caminhos se cruzem novamente por aí.

Para ser justo, teria que listar muitos professores e professoras que me ajudaram, direta ou indiretamente. Cometerei a injustiça de escolher quantos cabem em uma mão. À prof. Telma Birchall, minha eterna orientadora, por ter propiciado o acaso e pelo exemplo da combinação perfeita entre rigor, estilo e humor. Prof. Ivan Domingues e prof. Alice Serra, por cada encontro dos Seminários da Linha de Pesquisa em Filosofia Contemporânea e pelo quanto aprendi na experiência como estagiário em suas disciplinas. Ao prof. Rodrigo Duarte não basta agradecer, porque a dívida é impagável. A ele é preciso atribuir os créditos da composição de todo o cenário do qual essa tese é parte: ele me deu um autor, uma interpretação, inúmeras aulas, vários artigos, um monte de colegas estudando Flusser, um grupo de pesquisa, o incentivo e a oportunidade para publicar. Talvez eu devesse, antes, me desculpar, pelas muitas liberdades que tomei na leitura. Por fim, como não é incomum mãos com seis dedos, agradeço aos professores Gustavo Silveira Ribeiro e Marco Antônio Sousa Alves por terem sido tão acolhedores ao me receberem na Faculdade de Letras e na Faculdade de Direito, abrindo os caminhos para enfrentar as instigantes obras de Haroldo de Campos e Gilbert Simondon.

Esta tese contou com a luxuosa companhia de três interlocutoras de primeira hora, que conheci ainda quando escrevia o projeto e que seguem mais ou menos por perto até o seu fim. Amanda Palmeira, Luciana Nacif e Juliana Santos foram as melhores colegas e fizeram com que tudo fosse mais divertido e menos árduo.

Aos tantos grupos de pesquisa, agradeço por terem servido como um grande intensivo para mim, que não sabia nada de Filosofia Contemporânea até iniciar esta tese. Primeiro, agradeço ao Númeno – Núcleo de Estudos em Ontologias Contemporâneas –, coordenado pelo prof. Daniel. Não havia melhor maneira de ter tido meus primeiros contatos com a especulação contemporânea, onde vi e conheci pessoas muito jovens, mas já tão brilhantes. Alguém vai ficar de fora, porque lá se vão muitos anos, mas agradeço aos colegas Arthur, Maksud, Ticunha, Lourenço, Helena, Henrique, Eduardo e Bruno. Ao Pós-estruturalismo & Ontologia, esse improvável grupo de anarquistas do Direito, pelos agradáveis fins de tarde conduzidos por Fransuellen e Antônio. Ao Modos de Presença, pelo diálogo franco, pela troca constante, pelo trabalho coletivo e por ser um laboratório de textos que me permitiu a alegria de escrever em parceria com as competentíssimas colegas Anna Luiza e Mariana. Ao grupo de leitura em Estética Analítica, coordenado pelo prof. Walter, por ter minimizado a minha ignorância sobre obras tão importantes, como a de Austin. Aos primórdios do CPC, sobretudo ao colega Matheus Lazzarotto. Aos grupos de orientação do Walter e Daniel, extensivo a cada colega, pelo prazer da partilha e por terem aumentado muito o meu repertório. Enfim, ao Flusseriana, um modesto fórum de diálogo a partir de Flusser, onde nos fazemos companhia – Lu, Ju, Lara, Gabriel, Rafael, Alice, Kauê, Pedro, Valéria e quem mais passou por lá.

Aproveito para agradecer ao colega Pedro Vasques, pela leitura atenta e o debate produtivo quando apresentei resultados parciais desta pesquisa em uma sessão dos nossos seminários. À generosa e competente colega Paula Magalhães por dividir comigo as tarefas do estágio em Contemporânea 2. Aos amigos Carlos e Celso, pelo constante interesse, pelas conversas produtivas e por sempre me explicarem como funcionam as engrenagens secretas da academia.

Agradeço a dois filósofos para-acadêmicos que acabaram participando involuntariamente: ao meu primo Henrique, com quem eu conversava sobre xadrez e me ajudou a formular o tabuleiro da pós-história; e ao Yuri, por tumultuar o chat de um colóquio e me considerar bem mais capaz do que eu sou.

Agradeço à amizade – nem sei mais desde quando – do querido Flavio Loque, modelo inalcançável de professor, que só não me causa desconforto porque posso descontá-lo em partidas de sinuca, palco em que ele não é nem modelo nem inalcançável. Estendo o agradecimento ao Helinho, grande polemista pós-histórico, que a cada defesa das inteligências artificiais confirma o meu recolhimento à ontologia.

Agradeço aos profs. Erick Felinto, Gabriel Philipson e Valéria Brandão pela leitura do texto que submeti para a qualificação. Considerei as observações, mas não consegui sanar todos os

problemas. Tenham a certeza de que não foi por mal ou por teimosia, mas por incapacidade. Ao Gabriel, em especial, por ter se tornado um interlocutor de todas as horas. Ao prof. Rodrigo Nunes por ter aceitado o convite para compor a banca de defesa e ter sido tão generoso em seus comentários.

As atribulações, atrasos e desvios de foco que correram em paralelo e no interior desta tese são o resultado de eu não ter conseguido ainda entregar a gestão e a liderança da minha vida para a amiga Paula Jordão. Ela bem que tentou e, por isso, agradeço pelos nossos cada vez mais raros encontros.

Agradeço ao PPG-Filosofia pela oportunidade e à Amanda e ao André pela interface eficiente e gentil em todas as ocasiões. Agradeço também à Vilma, e a toda a equipe da Biblioteca da FAFICH, pela resistência histórica como dimensão da pós-história. Agradeço à CAPES pela bolsa que financiou essa pesquisa e me permitiu, além de tudo, passar todo esse tempo na UFMG de novo, em conexão transgeográfica e trans-histórica com meu pai, de quem sinto mais do que saudade.

No final, o início. Agradeço às amigas do peito, da graduação e da vida, Pat, Anna, Camilla e Carla. Saibam que a filosofia é bem menos interessante sem vocês e que muitas páginas foram escritas lembrando, com saudade, das conversas na cantina quando ainda éramos jovens. No fim das contas, veio a calhar o vazio pós-histórico com o qual eu tive que me acostumar na FAFICH. Mas história mesmo, foi com vocês que eu aprendi e escrevi.

Para Bárbara, a quem dedico esta tese, agradeço por me provar todos os dias que o um não existe, enquanto esperneia: existe sim.

*É possível, é possível. Tem que ser
Possível. O real há de surgir
De seus rudes compostos algum dia,*

*De início como fera vomitada,
Nutrida com o leite da aflição.
Achar o real, despido de qualquer*

*Ficção que não a de um absoluto – Anjo
Em tua nuvem luminosa, cala e ouve
A luminosa música do som exato.*

– STEVENS. « Apontamentos para uma ficção suprema »

*Faça este serviço de amigo:
ponha-te a ti próprio entre aspas.*

– FLUSSER. « Carta a José Bueno, 27/11/1973 »

RESUMO

Esta tese sustenta uma hipótese de leitura da pós-história de Vilém Flusser – a pós-história como se ontologia. Ela parte da consideração de que na esteira das viradas ontológica e especulativa, movimentos intelectuais de grande repercussão no final da primeira década do século XXI, novas ferramentas hermenêuticas de análise se voltam para o conjunto das filosofias do século XX. Mobilizando esses recursos, a tese opera dois cortes na obra de Flusser: o primeiro, vertical, mira nas fissuras e na separação entre a tese “língua é realidade” e a pós-história; o segundo, horizontal, estabelece na superfície o ponto de contato e de cisão entre fenomenologia e ontologia, na tentativa de responder à pergunta: há ontologia em Flusser? Na sequência dessas decisões, e no contexto da pós-história, investiga o que Flusser entende por parafenomenologia – associando essa ideia à ontologia – e insiste na intenção declarada do autor de superar a história e a geografia. Para isso, zerodimensionalidade e informação são destacadas como ponto indeterminado de chegada, que servem de suporte, ao mesmo tempo, à crítica da metafísica e à afirmação da ontologia. Delineado esse cenário, a pesquisa investiga a relação da pós-história com o atomismo antigo, a inserção de Flusser no âmbito do pós-humanismo crítico, o dispositivo ficcional operando na reforma da lógica e o acento subterrâneo dado ao espaço, em detrimento ao tempo. Por fim, defende que Flusser propõe um imaterialismo especulativo, que ultrapassa a demarcação entre conhecer e pensar. Assim, conclui que tanto as novas ontologias podem ser caracterizadas como pós-históricas, quanto a pós-história como se ontologia.

Palavras-chave: pós-história; ontologia; realismo especulativo; ficcionalismo; realismo.

ABSTRACT

This thesis advances a reading hypothesis concerning Vilém Flusser's post-history—post-history as if ontology. It begins with the observation that, in the wake of the ontological and speculative turns—intellectual movements of great impact in the late first decade of the 21st century—new hermeneutic tools of analysis have been directed toward 20th-century philosophies as a whole. Mobilizing these resources, the thesis makes two incisions into Flusser's work: the first, a vertical cut, focuses on the fissures and separation between the thesis “language is reality” and post-history; the second, a horizontal cut, establishes on the surface the point of contact and rupture between phenomenology and ontology, in an attempt to answer the question: Is there ontology in Flusser? Following these decisions, and within the context of post-history, it investigates what Flusser means by paraphenomenology—associating this idea with ontology—and emphasizes the author's declared intention to overcome history and geography. To this end, zero-dimensionality and information are highlighted as an indeterminate point of arrival, simultaneously supporting both the critique of metaphysics and the affirmation of ontology. Against this backdrop, the research explores the relationship between post-history and ancient atomism, Flusser's place within critical posthumanism, the fictional device operating in the reform of logic, and the subterranean emphasis on space at the expense of time. Finally, it argues that Flusser proposes a speculative immaterialism, which transcends the demarcation between knowing and thinking. Thus, it concludes that just as new ontologies can be characterized as post-historical, so too can post-history be understood as if ontology.

Keywords: post-history; ontology; speculative realism; fictionalism; realism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Sketch 2.2 Communicology	209
Figura 2 – A pós-história e sua estrutura profunda	212
Figura 3 – Sketch 3.2.2 Communicology	235
Figura 4 – Sketch 3.2.3 Communicology	235
Figura 5 – Diagrama para “Gazu”	236
Figura 6 – Diagrama para Milton Vargas	237
Tabela 1 – Sobreposição de espectros: Nunes/Vaihinger.....	262
Tabela 2 – A superfície e o ser assim	293

LISTA DE ABREVIATURAS

AE – A escrita

BO – Bodenlos

CM – Communicology

CO – Comunicologia

CP – Filosofia da caixa preta

DR – Da religiosidade

ES – Elogio da superficialidade

FF – Ficções filosóficas

FL – Filosofia da linguagem

HD – A história do diabo

IM – Immaterialism

LR – Língua e realidade

MC – O mundo codificado

NM – Natural:mente

PH – Pós-história

SJ – Ser judeu

UJ1 – O último juízo: gerações I

UJ2 – O último juízo: gerações II

VI – Vampyroteuthis infernalis

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 PRÉ-HISTÓRIA	26
1.1 Há ontologia em Flusser?	31
1.2 Ontologia, século XX: dois instantâneos.....	39
1.2.1 Heidegger e o poema	44
1.2.2 Badiou e o matema	52
1.2.3 Positivos e negativos	61
1.3 Ontologia, século XXI: modos de usar.....	66
1.3.1 As viradas ontológica e especulativa.....	66
1.3.2 Harman, os objetos e as metáforas – ou como usar Heidegger	72
1.3.3 Meillassoux, a contingência e a correlação – ou como usar Badiou	81
1.4 Há ontologia em Flusser	88
2 HISTÓRIA	93
2.1 Antibiografia e autocontradição	96
2.2 Abismos transfinitos	109
2.3 As grades da correlação	116
2.3.1 Ensaio	117
2.3.2 Livro	120
2.3.3 Resposta.....	131
2.3.4 Aulas.....	135
2.3.5 Corolário humanista	142
2.4 Pós-determinismo: rumo à pós-história.....	151
2.4.1 Pós-história, o livro.....	158
2.4.2 O tempo e a parafenomenologia.....	164
2.4.3 O fantasma da zerodimensionalidade	170
2.4.4 Adeus ao papel.....	177
2.4.5 A não coisa: suporte de especulações desvairadas	180
2.4.6 Corolário pós-humanista.....	192
3 PÓS-HISTÓRIA	199
3.1 Diagramar o programa.....	204
3.2 A plausibilidade da pós-história no sentido ontológico.....	213
3.2.1 Ontologia e cibernética.....	215
3.2.2 Tudo informa e é informado	226
3.2.3 Antes do tempo, depois do espaço.....	234
3.3 Como se	240

3.4 Ontologias pós-críticas	248
3.4.1 Hypotheses non fingo/Omnes hypotheses fingo	255
3.5 Imaterialismo especulativo	264
3.5.1 Nomadologia e dispersão.....	265
3.5.2 Concretizar e projetar: ficcionalismo + realismo	277
3.5.2.1 Viena, 1968.....	282
3.5.2.2 Merano, 1975.....	288
3.5.3 Let's play that	294
 CONCLUSÃO.....	 301
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 310

INTRODUÇÃO

O tema desta pesquisa é a pós-história de Vilém Flusser e o seu enfoque é tomado de empréstimo da ontologia, em leitura comparada com algumas das proposições das viradas ontológica e especulativa. A relação entre pós-história e ontologia se faz por mobilização retroativa e utilitária das ferramentas oferecidas, sobretudo pelo realismo especulativo. Tal procedimento analógico não tem nada de original e é bastante comum em estudos sobre Flusser, talvez porque ele tenha se proposto a pensar o futuro e por ter deixado indicações esparsas projetando algumas das tarefas que ele julgava que deveriam ser realizadas. A naturalidade com a qual o nosso tempo pode ser colocado em diálogo com Flusser, mesmo quando o ponto de partida não tem qualquer relação com ele, sempre nos impressionou, sinalizando a amplitude de seus interesses, o vigor prospectivo de muitas das suas proposições, além da plasticidade de seu pensamento. As ideias de Flusser ecoam aqui e acolá, embora sigam sofrendo algum tipo de resistência por parte da filosofia acadêmica.

O início do nosso percurso é um exercício de “anacronismo controlado”, livremente inspirado em Telma Birchall, que tanto marcou a nossa trajetória. No livro que resultou de sua tese de doutorado, ela fez uma leitura hermenêutica dos *Ensaio*s de Montaigne a partir de questões e figuras da subjetividade contemporâneas, assumindo o risco de uma decisão metodológica considerada “um perigoso anacronismo” (Birchall, 2007, p. 22). Em comparação, a nossa investigação é menos ousada, porque a distância entre a lente e o objeto é de alguns poucos anos e não de séculos. Além disso, o que nós propomos não é propriamente história da filosofia, mas pós-história da filosofia. Uma investigação pós-histórica quebra o vínculo com a diacronia porque autoriza a sincronização de temporalidades diferentes. Isso faz com que o anacronismo também seja colocado em questão, porque tudo é e não é anacrônico. A essa inspiração metodológica mais geral, somam-se os exemplos de Moysés Pinto Neto (2013) e Ádamo da Veiga (2020), pesquisadores que realizaram teses bem-sucedidas, voltadas para as obras de Jacques Derrida e Gilles Deleuze, à luz do realismo especulativo, assim como o trabalho de Daniel Pucciarelli, ao apostar na mesma projeção anacrônica para investigar algo como um materialismo especulativo em Theodor Adorno. Por fim, fomos encorajados a ajustar

o olhar para uma espécie de ontologia soterrada em Flusser, por sugestão de Erick Felinto¹ (2018, p. 166), ao afirmar que Flusser talvez pudesse ser lido como “um (hesitante e incompleto) praticante do realismo especulativo por suas repetidas tentativas de corroer o antropocentrismo e caracterizar os meios como complexos agregados de sentido e materialidade”.

Mesmo antecédida por essas referências – sua origem – e tendo um alvo mais ou menos claro – seu objetivo –, a tese não anda em linha reta. Seus percalços, descaminhos e reviravoltas com relação às suas intenções foram assumidos como parte mesmo do que ela se propôs a fazer. O planejamento e os rumos foram alterados várias vezes ao longo da redação dos capítulos que se seguem. Invariavelmente, mirávamos em uma coisa e acertávamos em outra. Assim, parece compreensível que as próprias referências listadas não se identifiquem com a tese, porque, na medida em que progredíamos – o que Flusser lamentaria –, elas foram sendo contrariadas. Não há, por exemplo, como resultado, a afirmação de uma nova figura da subjetividade mais alinhada à contemporaneidade, para seguir com Birchall, ou uma vinculação direta de Flusser com alguma forma deflacionada de materialismo, como poderiam gostar de ver Pinto Neto, Veiga e Pucciarelli, bem como Felinto, ao demandar a cota de matéria que há nos meios. O resultado dessa jornada é o agrupamento de uma série de argumentos pós-históricos de Flusser na ideia de um imaterialismo especulativo, calcado na informação.

Antecipamos dois incômodos que a tese pode, e talvez deva, causar. Provocar incômodo não era a intenção, de saída, mas se mostrou inevitável e coerente com as atitudes de Flusser, de algum ponto em diante. O primeiro diz respeito às mãos que escrevem – para não dizer à voz que fala. De fato, a tese foi escrita por apenas duas mãos, mas consideramos isso contingente. Qualquer pessoa que reunisse os mesmos interesses e cruzasse Flusser e realismo especulativo se depararia com impasses semelhantes. Provavelmente encontraria outras soluções, mas as soluções são a pior parte da tese. Localizamos o seu mérito – tarefa que não nos cabe – muito mais nas perguntas que tenta levantar do que propriamente nas suas respostas. Ademais, a escrita é digressiva porque foi atravessada por tantas outras discussões e interesses, cercada por tanta gente, que a assinatura parece um despropósito. Contrariamos, em parte, uma bela passagem da obra de Flusser em que defende o ensaio como forma viva de escrita, em

¹ Fazemos referência ao artigo “Realismo especulativo, comunicação e a lula-vampiro do inferno”, cientes da sua republicação com o título “Vampyroteuthis: Flusser ao encontro do Realismo Especulativo”, em *O cartógrafo sem bússola*. Não encontramos diferenças que justificassem a atualização, para além de detalhes editoriais e maiúsculas em “Realismo Especulativo”.

oposição ao estilo acadêmico. Este último “[r]eúne honestidade intelectual com desonestidade existencial, já que quem a ele recorre empenha o intelecto e *tira o corpo*. Caracteristicamente evita o uso do pronome ‘eu’. Substitui o ‘eu’ pelo bombástico (embora aparentemente modesto) ‘nós’, ou pelo ‘se’, que não se compromete” (FF, p. 93–94).² Esse texto foi publicado em agosto de 1967 no jornal *O Estado de São Paulo*, o que nos permite enquadrá-lo em um procedimento metodológico que chamamos, no segundo capítulo, de *hipótese do descontínuo*. Defendemos que há uma espécie de corte epistemológico no interior da obra de Flusser e, por isso, preferimos nos orientar mais pelas rupturas do que pelas continuidades em seu pensamento. Até porque isso faz da orientação uma forma de desorientação. A nossa abordagem considera pertinente examinar a pós-história a partir de outras prescrições estilísticas. Em carta a Mira Schendel, de setembro de 1974, Flusser (1974, p. 2, grifo nosso) comenta sobre o seu método de produzir textos a partir da autotradução e conclui: “[o] que procuro é isto: penetrar as estruturas das várias línguas até um núcleo muito geral e *despersonalizado*, para poder, com tal núcleo pobre, articular a minha liberdade”. Da perspectiva pós-histórica, o que nos parece bombástico e aparentemente modesto é justamente o “eu”, reversão típica do pensamento de Flusser, que não indica superação ou progresso, mas apenas outra perspectiva. Os argumentos antibiográficos da seção 2.1 tentam dar mais consistência a essa afirmação.

Consideramos que a academia no Brasil, de onde escrevemos, é hoje muito diferente daquela a que Flusser se referia no ataque ao estilo acadêmico, também no contexto brasileiro. Parece que vivemos uma outra reversão, tardia, mas muito bem-vinda, da escalada do tecnicismo que ele observava nos anos 1960. Não tivemos que lidar com nenhum tipo de pressão que atuasse sobre a nossa pesquisa no sentido da sua pasteurização. Ao contrário, a tese foi escrita em um ambiente que conjuga bem a sua moldura institucional e a liberdade do pesquisador, o que nos permitiu tomar como ponto de partida a possibilidade de uma escrita acadêmica viva. Essa pesquisa se considera a meio passo entre o estilo acadêmico e o ensaio, uma espécie de “semiensaio para-acadêmico”, que traz consigo as marcas e algum desconforto da língua com a qual pensamos e escrevemos: “o ‘espírito’ da língua portuguesa leva a mente a partir tangencialmente do assunto. O português é a língua das digressões, das associações ditas ‘livres’” (Flusser, s.d. 1, p. 3).³ Talvez tenhamos abusado um pouco das digressões e das

² Indicamos as principais publicações de Flusser por meio de referência abreviada, tal como indicado na lista de abreviaturas.

³ Numeramos os datiloscritos não publicados e sem data, seguindo a ordem de aparição de texto. Estão destacados nas referências bibliográficas para facilitar a consulta.

associações mais ou menos livres, mas acreditamos que Flusser concordaria com a abordagem, ao reconhecer que as universidades “[d]evem ser os lugares geométricos, nos quais o desprezo do academicismo pelo ensaísmo e o nojo do ensaísmo pelo academicismo se superem mutuamente” (FF, p. 97).

Ainda sobre esse ponto, a tese não quer ser existencialmente engajada. Ela examina a pós-história, mas não tem nem como objetivo nem como resultado o seu endosso. Outro corte incide sobre essa afirmação, aquele entre ontologia e fenomenologia. Se há defesa da pós-história, ela se dá tão somente no que diz respeito à ontologia e reconhece o seu caráter problemático se vista sob quase qualquer outro ângulo. Um destes, político, associa-se à possibilidade de lê-la como fim da história. Não é possível eliminar por completo essa hipótese, mas parece possível compreendê-la a partir desse tipo de enquadramento. Soa muito mal, atualmente, defender qualquer forma de desengajamento, mas esse é o clima no qual a pesquisa se desenvolveu. Embora tenha havido engajamento em outras atividades que compreendem o conjunto das tarefas concernentes ao processo do doutoramento, a redação da tese, enquanto “requisito parcial”, foi movida por um desejo muito pragmático: só queríamos escrever uma tese, que é só uma tese, e acreditamos que é preciso voltar a pensar o mundo, antes de querer transformá-lo.⁴ Nisso também Flusser nos autoriza, por exemplo, no datiloscrito não publicado e sem datação chamado “Do desengajamento”: “o afastamento filosófico do mundo não é resultado do desespero perante o mundo, ou pelo menos não deveria sê-lo. É, ou pelo menos deveria ser, uma recusa calma e sorridente a não importa que engajamento, depois de verificada a futilidade de todo engajamento. Mas é claro que tal calma sorridente é parente próxima do desespero” (Flusser, s.d. 2, p. 1). Esta tese foi escrita assim, entre calma, sorrisos e desespero.

O outro incômodo diz respeito ao título da tese: “Pós-história como se ontologia: Vilém Flusser”. O “como se” é, gramaticalmente, uma locução conjuncional subordinativa comparativa que parece pressupor um verbo para fazer a ligação entre duas orações, ao menos no seu uso mais cotidiano. Em português, é como se houvesse a supressão de uma forma conjugada dos verbos “ser” ou “ir”: “pós-história como se *fosse* ontologia”. Esse é o tipo de discussão que Flusser aborda em *Língua e realidade* e que ele levaria bem mais a fundo, por conta de sua perspicácia comparativa e por ser um poliglota. A demanda pelo verbo e a

⁴ A referência, às avessas, à célebre tese onze de Karl Marx ecoa o que diz Theodor W. Adorno (2009) na também afamada introdução de sua *Dialética negativa*, ao propor um balanço do fracasso das transformações operadas pelos movimentos revolucionários do século XX e, por extensão, da filosofia. Ela nos ajuda a situar a pesquisa em convergência com o impulso que marca as viradas no pensamento do século XXI.

indistinção superficial entre “ser” e “ir” sugerem uma característica da língua que Flusser destacava, ao dizer que “[o] português é uma língua fundamentalmente *existencialista*, enquanto o alemão tende para o *essencial*, o *Wesen*” (LR, p. 149). Ao mesmo tempo, é conhecida a galhofa de Flusser, contada por Gustavo Bernardo (2002, p. 21), quando dizia “[e]u falo tcheco em várias línguas”. Assim, acabamos nos acostumando com o estranhamento que o título nos causava ao retirar o verbo. Primeiro, porque parece retradução simplificada da lógica formal. Depois, apoiamo-nos em uma observação de Celso Lafer (2018, p. 124), quando compara a sua relação “mais desafogada” com a realidade, por conta dos verbos “ser, estar e ficar”, com um aspecto do tcheco que Flusser não trata. Sobre a língua materna do amigo, Lafer (2018, p. 124) diz que ela opera “sem articular a realidade, prescindindo do verbo por meio da estrutura da frase”. Nosso título ganha, assim, o ar de tcheco mal traduzido. Mas o mais importante são as considerações de caráter teórico que foram sendo construídas na redação – esse título só nos ocorreu lá pelo final do segundo capítulo. O conectivo que se interpõe entre a pós-história e a ontologia é um operador lógico – como a conjunção, a disjunção e a negação – e um método de raciocínio lógico – assim como a indução e a dedução. Usamos como referência *A filosofia do como se*, de Hans Vaihinger (2011), porque essa obra impactou Flusser e pode ser usada como ferramenta para lê-lo, tal como Felinto (2022, p. 10) sugere: “o conjunto inteiro do pensamento flusseriano deveria ser lido no modo de uma ficção filosófica”. A hipótese que esta tese anuncia já no seu título é a de que a pós-história *ficcionaliza* a ontologia e nisso pode ser associada às ontologias pós-críticas, com alguns reparos.

O ajuste ontológico do olhar para a pós-história tem como baliza a combinação entre ficcionalismo e realismo. Sobre as relações de Flusser com a ficção há vasta bibliografia secundária e várias entradas possíveis no tema. Nossa leitura quer fazer um contraponto ao tentar demonstrar como se dá uma espécie de *persistência do real* em Flusser, embutido na ideia do concreto. Para isso, o foco recai na proposição de uma interpretação realista da pós-história, que se mostra como um complemento do ficcionalismo. A questão que se colocava para nós, como uma dúvida perene, era se os ganhos justificariam o esforço, dada a *permanência do ficcional*. Havia alguma expectativa com relação ao fracasso da tese, que nunca foi de todo abolida, mas acreditamos que o esforço foi suficientemente recompensado. Em parte, pelas pontes que estabelecemos entre Flusser e o pensamento do século XXI. Mas também porque nos permite inverter um tipo de consideração comum a respeito do autor, que tem a seguinte fórmula: *tudo é relativizado, mas Flusser não é um relativista*. O que acontece nesses casos, geralmente, é que o dispêndio de energia na relativização do relativismo é mínimo, cumprindo só o papel de estabelecer um freio na totalização. São interpretações

pertinentes, que se atentam para os limites que o próprio Flusser se coloca, em meio aos tantos excessos, muitas vezes, retóricos. Nós afirmamos uma posição similar, com a atenção centrada na pós-história, mas trocando de posição a oração principal e a adversativa: *Flusser não é um relativista, mas...*

Essa introdução da introdução dá o tom das linhas gerais do que desenvolvemos nos capítulos que se seguem.

**

O primeiro capítulo é um percurso pelas ferramentas mobilizadas como ponto de partida de um exame retroativo da pós-história, guiado pela pergunta: *há ontologia em Flusser?* Passamos, brevemente, pelas possíveis articulações do conceito com o pós-moderno e o pós-humano, para depois apresentar quatro autores, de forma esquemática, pinçando elementos que nos ajudarão na sequência. A partir das viradas ontológica e especulativa, caracterizamos o cenário pós-metafísico que marca o contexto da emergência da filosofia da linguagem no século XX. Em contraposição a esse quadro que produz efeitos na bifurcação entre analíticos e continentais, usamos Martin Heidegger e Alain Badiou como exemplos do tipo de abordagem ontológica que se produziu na contramão do tempo. Heidegger teve uma importância inegável na obra de Flusser e, por isso, serve como referência de um imbricamento entre fenomenologia, ontologia e hermenêutica. Badiou, por sua vez, apresenta uma via matemática de acesso ao ser, também como um retorno. Com esses dois autores, formamos um quadro mínimo dos interesses ontológicos da filosofia continental, arranjados em oposição: o ser, a plenitude e o poema, de um lado; o ser, o vazio e o matema, de outro.

Na passagem para as viradas ontológica e especulativa, fazemos um apanhado desses movimentos que reagem ao esgotamento da pós-metafísica. Depois das ontologias de Heidegger e Badiou, saltamos para o pensamento ontológico do século XXI, exemplificado pela ontologia orientada a objetos de Graham Harman e pelo materialismo especulativo de Quentin Meillassoux. Da primeira, interessa-nos a proposição de uma interpretação realista de Heidegger, bem como a planificação da ontologia e a valorização da metáfora, como maneira indireta de abordar a esfera numenal. Ao passo que Meillassoux, o mais radical dos autores que compuseram o momento inaugural do realismo especulativo, oferece-nos a aplicação da matemática para tratar das qualidades primárias e um polêmico diagnóstico – o correlacionismo –, que serve como apoio para separar dois momentos na obra de Flusser.

No segundo capítulo, retomamos a obra de Flusser, enfim. A apresentação da pós-história é precedida por um desvio que cumpre função propedêutica. O primeiro passo é uma provocação pós-histórica ao biografismo. Também é muito corriqueiro na tradição dos comentários ao pensamento de Flusser que ele seja reapresentado a cada texto. Essa abordagem não é injustificada, já que se trata de um sobrevivente do extermínio de judeus na Europa com a ascensão do nazismo. Além disso, ele mesmo se dedicou a contar essa história várias vezes, sinalizando os vínculos entre vida e obra. Contudo, acreditamos que há outros bons motivos para se pensar, sobretudo na pós-história, um grau de independência da obra. Tentamos validar esse argumento associando biografia e história, bem como nos valendo de questionamentos que o próprio autor se faz. Como argumento associado, demarcamos a pluralização dos abismos, por meio de uma leitura que considera suas dimensões existencial e matemática, uma voltada para dentro, a outra, para fora. Também aqui, o intuito é contrabalançar a importância dessas figurações do *fora* e do *além*, seja sob a forma do extralinguístico, do inefável, do místico ou do vazio. Por conta desse interesse pelos abismos, nossa tentativa é a de ler Flusser pelo negativo.

Ainda antes da pós-história, examinamos um conjunto de textos escritos nos anos 1960, em torno da tese “língua é realidade”, com o diagnóstico do correlacionismo em mãos. Ele nos ajuda a produzir o corte vertical entre essa fase e a pós-história. Ademais, fazemos uma demarcação entre dois sentidos de ontologia ou duas abordagens teóricas que se chocam, ao se falar das viradas ontológica e especulativa. Ao que parece, Flusser pode ser associado com as duas, mas o corte auxilia a desviar o sentido para aquele que nos interessa e de onde é mais razoável falar em realismo. Utilizamos a estratégia de incorporar as críticas feitas por Anatol Rosenfeld (1964) ao livro *Língua e realidade* e as de David Graeber (2019) à virada ontológica, para conectar as cosmopolíticas com as “cosmolínguas” de Flusser.

Chegando à pós-história, ressaltamos a mudança do peso dado à cibernética, que deixa de ser uma referência marginal para ter parte do seu léxico incorporado na maneira como Flusser amplia e reorganiza suas categorias. O nosso principal interesse é tentar constituir um quadro dos elementos que formam a consciência pós-histórica, destacando observações gerais subvalorizadas quando a atenção se volta para o conteúdo dos ensaios de *Pós-história* – os “truques metódicos (*parafenomenológicos*)” (PH, p. 8, grifo nosso) e a intenção de “‘superar’ a *história*, mas também a *geografia*” (PH, p. 7). No conjunto das transformações decorrentes da crise da historicidade, os componentes de crítica ao humanismo vão se transformando em pós-humanismo crítico, no descentramento do humano. Com a sua posição abalada, o caráter especulativo da parafenomenologia e a zerodimensionalidade são cruciais, enquanto método e

código fundante, orientadas a um real que é sempre assombrado por um quociente de indeterminação. Esse é o cenário pós-histórico que demanda uma nova ontologia, uma nova antropologia e faz surgir as figuras do funcionário e do *homo ludens*.

Além desses pontos, outros se mostram igualmente importantes na conjunção que dá termo à pós-história. Dentre eles, a imaterialidade da informação e a aplicação de um metamodelo conjuntista. Consideramos que esses elementos permitem que a pós-história englobe história e pré-história, assim como a visão programática abrace os modelos causal e finalista. Ficções filosóficas e cibernética são alternativas ao modelo histórico de descrição e conhecimento dos fenômenos, enquanto a teoria dos jogos e a teoria dos conjuntos passam a ocupar, no imaginário de Flusser, uma posição fundacional, em um espaço sem fundação. Isso porque são mais capazes de captar uma duplicidade que há no concreto, misto de real e ficcional, além de ultrapassar a perspectiva do conhecimento por aquela do pensamento.

No terceiro capítulo tentamos assumir atitude pós-histórica. O que orienta essa modulação discreta na maneira como enfrentamos os textos e as ideias de Flusser é a atenção aos seus esboços, operando como subterfúgio para contornar a consciência histórica ao traduzir conceitos em diagramas; e a sincronização dos tempos, em alternativa à diacronia. Se Heidegger propunha um retorno aos pré-socráticos para decretar o fim da metafísica, e Badiou a volta a Platão para anunciar o fim do fim da metafísica, mostramos que há em Flusser um gesto análogo: ele prescreve a volta a Demócrito. Nele, Flusser vê o primeiro pensador pós-histórico – de que se tem notícia *histórica* –, pois estava também no ponto epocal de uma transição. Por isso, sugerimos que, de um ponto de vista ontológico, a pós-história tem mais afinidade com o atomismo democritiano do que com as nossas experiências cotidianas com *gadgets*, aparelhos e imagens técnicas. Assim, fundamentamos o corte horizontal entre fenomenologia e ontologia, como duas ordens da realidade. Desse corte em diante, que já estava pressuposto de saída, a constelação das peças na pós-história vai se encaixando (ora acima, ora abaixo) da linha da superfície que corta uma dimensão da outra. Tudo isso para sustentar a plausibilidade do sentido ontológico da pós-história.

A pesquisa reencontra o pós-humanismo crítico ao se deparar com a necessidade de incorporar as máquinas na constituição da tecnoimaginação, uma vez que possibilitam a expansão da capacidade de calcular e concretizar, lidando com aquilo que não se oferece às sensações e às descrições. Com a zerodimensionalidade e com a cisão entre o código fundante e as manifestações que dele decorrem, o duplo aspecto da realidade evidencia duas formas de expressão: a conta e o conto. É isso que a tecnoimaginação precisa conciliar no claro-escuro da transparência e da opacidade. Assim, associamos a escalada da abstração com o procedimento

subtrativo que nos leva à informação. Ela contém em si o conteúdo de indeterminação que compõe a matriz ontológica da pós-história.

Em decorrência da plausibilidade ontológica, avançamos por um correlato que não passa impune, quando é feito esse tipo de proposição. Flusser está realizando, ao mesmo tempo, uma reforma na lógica. Esse desvio nos leva para Vaihinger e para o operador da ficção, o *como se*. A pós-história como se ontologia explica que a lógica incorpore essa função, assim como essa função demanda outra ontologia. Pós-historicamente, não importa a antecedência ou a consequência dessa articulação. Ficcionalizar a ontologia no dispositivo pós-histórico significa que ela é um construto teórico temporário, que se confunde com a hipótese, mas, diferente dela, não quer ser verificada. Ela é instável por si mesma e não resiste a um exame histórico, daí ser constantemente confrontada por suas insuficiências e contradições. Para salvar a pós-história, ontologicamente e ficcionalmente, recorremos ao diagnóstico alternativo àquele de Meillassoux, proposto por Rodrigo Nunes (2018) ao tematizar o conjunto das ontologias pós-críticas, tal como ele as caracteriza. Ao invés de estarem em oposição ao paradigma correlacional, remetido a Kant, elas estariam, na verdade, prescritas pela crítica como uma possibilidade. Mostramos como ultrapassam o registro do conhecível e se alocam na dimensão do pensável, reinserindo o correlacionismo na forma “uma ontologia, decorrente de uma proposição ontológica”, o que abre o campo para a convivência entre diferentes perspectivas teóricas que antes se pretendiam exclusivas e totalitárias. A partir da sobreposição entre Vaihinger e Nunes, consideramos que há esse elemento convivial, mas a pós-história dá mais um passo, ou dois. Primeiro, ela expande também o pensável, com uma ideia alargada de cognição que alcança as máquinas. Por isso, demarca o domínio do *projetável*. O outro ponto destacado é a sua relação com o espaço. Embora a pós-história carregue em seu nome todos os traços da prioridade do tempo, ela realiza, de forma oblíqua, aquilo que Eduardo Viveiros de Castro (cf. Viveiros De Castro; Hui, 2021, p. 2) sugere como sendo o tensionamento do “tempo do tempo”. No entanto, o espaço é entendido como vazio, como abertura que pode acomodar todos os jogos, inclusive este, o ontológico.

Por fim, reintroduzimos uma perspectiva histórica na pós-história ao examinar o que Flusser disse a respeito do Congresso Internacional de Filosofia em Viena, em 1968, e uma carta em que trata do realismo, escrita em Merano, em 1975. Esses dois momentos antecedem o conceito e são interessantes para ver de onde vem a centelha de realismo que ajuda a explicar o rompimento com a ontologia de matriz linguística da fase anterior. Fica evidente o interesse de Flusser pelo formalismo que complementa o tratamento existencial e fenomenológico das

vivências e do que se mostra. Daí seguimos para a consideração de que a pós-história é, na verdade, uma meta-história, que compreende o concreto, real-ficcional, em sua dupla face.

Nossa pesquisa quer apenas abrir mais uma via de interpretação que coloca Flusser e a pós-história em diálogo com o século XXI. Historicamente, esse gesto ganha o clima de uma atualização ou do exame da atualidade de uma investigação realizada outrora. Pós-historicamente, a pergunta *como ler Flusser depois das viradas ontológica e especulativa?* acabou por sugerir o seu reverso: *como ler as viradas depois de Flusser?* São realizações de virtualidade contidas na pós-história, o que quer dizer que são, elas mesmas, pós-históricas.

1 PRÉ-HISTÓRIA

No vocabulário crítico, a palavra precursor é indispensável, mas se deveria tentar purificá-la de toda conotação de polêmica ou de rivalidade. O fato é que cada escritor cria seus precursores. Seu trabalho modifica nossa concepção do passado, como há de modificar o futuro. Nessa correlação, não importa a identidade ou a pluralidade dos homens.
– BORGES. « Kafka e seus precursores »

Predizer o futuro de uma curva é efetuar certa operação sobre seu passado.
– WIENER. « Cibernética: ou controle e comunicação no animal e na máquina »

Este capítulo tem por missão levantar a hipótese que orienta toda a nossa pesquisa: poderia a pós-história de Vilém Flusser ser lida como uma ontologia? À primeira vista, a colocação pode parecer banal, mas ela não é uma questão que apareça com frequência na tradição interpretativa da obra de Flusser, nem é uma ideia que nos ocorreu antes de ter tido contato com as viradas ontológica e especulativa¹ que marcam a antropologia e a filosofia no século XXI. Significa dizer que assumimos essa condição temporal, estrategicamente, para ler Flusser retroativamente, amparados pela concepção pré-histórica do tempo, segundo a sua própria formulação. Na pré-história, o tempo é cíclico: “o eterno retorno de semeadura-colheita-semeadura, dia-noite-dia, nascimento-morte-renascimento (...) [t]anto vale dizer que o sol desperta o galo, quanto dizer que o galo desperta o sol” (PH, p. 130–131). Operamos neste registro circular, o que nos permite tanto avançar aos nossos contemporâneos, quanto retroceder às matrizes do discurso ontológico.

A dificuldade em ler a pós-história como se ontologia – nossa maneira preferida de etiquetar a hipótese – se dá tanto por conta do contexto em que seu deu a produção da obra de Flusser, quanto pelas escolhas da tradição interpretativa. Sobre este último ponto, consideramos haver um denominador comum entre as inúmeras e variadas chaves de leitura no exame do que Flusser escreveu – a reiterada afirmação da atualidade de suas ideias, ancorada nas especulações sobre o futuro que lhe conferiram, a partir da apresentação de Friedrich A. Kittler (2014), a alcunha de “profeta” (cf. Felinto, 2022; Hanke, 2023; Zielinski, 2022; Guldin, 2014; Petronio,

¹ Falaremos sobre as viradas no item 1.3.1, destacando aquilo que elas nos apresentam de motivação para desenvolver a nossa pesquisa. Por ora, fazemos uso dos termos apenas como marcadores temporais do ponto a partir do qual se situa a leitura.

2019; Jaffe et al. 2022). Flusser achava que prever era projetar tendências. Assim, lhe bastava escolher a mais provável dentre aquelas observáveis. No entanto, Flusser (ES, p. 191) alertava sobre a contradição inerente a todo exercício de adivinhação, ao mesmo tempo “impossível” e “imprescindível”. Impossível por não se poder levar em conta as catástrofes, fatores externos e imprevisíveis; e imprescindível por ser a tentativa de controlar os acasos que ameaçam a preservação da vida, na direção contrária daquilo que a segunda lei da termodinâmica² estabelece. Dentre as suas previsões, que acabam se tornando campos de teste de sua incensada atualidade, uma linha parece ainda não ter sido suficientemente explorada. A sugestão nos vem do artigo não publicado “Dos vegetais”, em que propõe o exercício de se colocar no lugar de uma planta. Ao avaliar os resultados, afirma:

[s]ei que a minha descrição da planta é antropomorfa. Mas é de um antropomorfismo diferente do das *ontologias tradicionais e bem-comportadas*. Procurei, neste artigo, romper as grades da condição humana ao permitir ao vegetal que seja ele mesmo. Procurei abrir-me. Falhei, porque lancei a minha condição humana sobre o fenômeno que me era objeto. Não fiz fenomenologia. Mas creio que pelo menos apontei uma brecha possível. *Não será este um dos métodos de uma futura ontologia? De uma futura libertação das grades que nos cercam?* (Flusser, s.d. 3, p. 3, grifos nossos)

Este capítulo tenta alargar isso que se apresentou para Flusser apenas como uma “brecha possível”. A futura ontologia que ele anteviu parece poder ser associada a uma série de desdobramentos que a filosofia tem visto florescer no século XXI. Para uma primeira aproximação, insuficiente e apressada, a brecha responde pelo nome “pós-humanismo”. Essa perspectiva já dava as cartas desde a segunda metade do século passado, é verdade, mas muito se tem avançado nessa direção nos nossos dias. O pós-humanismo demanda uma reforma ampla das bases do conhecimento, incluindo a ontologia. No entanto, para que isso acontecesse com a amplitude suficiente, era preciso, primeiro, reativar a possibilidade de se fazer ontologia. Talvez se localize aí, na distância entre a necessidade da reforma e a possibilidade da reativação, o *gap* entre o passo que Flusser sugeriu e o que agora está acontecendo na filosofia e em outros campos das ciências humanas. Por isso, lemos Flusser como um intermediário privilegiado

² A referência à segunda lei da termodinâmica vem do próprio *corpus* teórico de Flusser. No capítulo “Nossa comunicação”, de *Pós-história*, ele se vale da entropia para marcar o sentido em que ainda é pertinente a separação entre natureza e cultura: “[a] comunicação humana se opõe dialeticamente à tendência natural rumo à entropia. A história é epíclito negativamente entrópico que se sobrepõe sobre a tendência da natureza, sua antítese” (PH, p. 62). Mais tarde, em *Elogio da superficialidade*, recorre à associação com a teoria da informação: “[o] universo pontual emergente tende, de acordo com o segundo princípio da termodinâmica, para situações mais e mais prováveis. Os enxames de pontos tendem a se distribuir sempre mais uniformemente, até que percam toda ‘forma’. O universo tende a se desinformar, e seu último estágio, a ‘morte térmica’, pode ser calculado com probabilidade tão grande que se aproxima da necessidade (da certeza)” (ES, p. 24).

entre os séculos XX e XXI, a partir dessa perspectiva ontológica. Não se trata tanto de atualizá-lo, por essa via, mas de tentar conectar duas dessas várias “viradas” em curso, com os também variados usos do prefixo “pós” anunciados no fim do século passado, tendo Flusser como guia.

Para tanto, a leitura tem caráter retroativo, em dois sentidos. O primeiro diz respeito à obra de Flusser, seccionada em dois de seus principais momentos – a fenomenologia da língua e a pós-história – abordados no capítulo seguinte. Os saltos entre as fases e entre os textos pressupõem que as posições mais tardias lançam luz sobre as obras de formação, sob a chave da falta, e rearticulam as conexões sincronicamente. Não é intenção sugerir, com isso, a ideia de progresso do seu pensamento. Mas considera que as fases mais tardias expandem o escopo da investigação e incluem as fases iniciais, transformadas. O segundo aspecto da abordagem retroativa se refere ao século XXI – ao futuro de Flusser –, aos rumos da filosofia com os quais a obra pode ser constantemente confrontada. Por isso, a pergunta a respeito da ontologia em Flusser adquire uma variação contextual: “como ler Flusser depois das viradas ontológica e especulativa?” Para respondê-la, precisaremos passar, brevemente, por autores que definem essas novas balizas, avaliando que outras relações podem se estabelecer entre Flusser e o nosso século.

Ao fazer isso, assumimos o risco de projetar em Flusser o que ele não escreveu. Levamos em conta duas premissas metodológicas, uma hermenêutica, outra estrutural. Do ponto de vista hermenêutico, tentamos não negligenciar a posição do intérprete, considerando o nosso tempo como a abertura de um novo espaço para a interpretação da obra. A visada estrutural considera o privilégio ao texto, isto é, considerar a autonomia da obra em relação ao seu autor, evitando problemas decorrentes de abordagens historicistas, subjetivistas ou psicologizantes. Isso acarreta se deparar com outras questões. A principal, que abraçamos, é a tentativa de encontrar a correnteza profunda da qual os textos emergem. Essa abordagem pode ser justificada também se valendo do que o próprio Flusser recomenda: abandonar a consciência histórica e aderir à consciência pós-histórica no exame dos objetos investigados. Ao introduzir o seu *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*, ele diz que o texto quer “‘superar’ a história, mas também a geografia”, e que, de forma proveitosa, é possível “ler o texto salteado, pelo movimento do cavalo no tabuleiro” (PH, p. 7–8). Queremos lê-lo, portanto, pós-historicamente e pós-geograficamente, aos saltos, amparados por princípios metodológicos decalcados, de forma não rigorosa, da hermenêutica e do estruturalismo, sem com isso – e aqui reside a maior das dificuldades – desconsiderar a história. A estratégia, então, é a de realocá-la, como parte da pós-história.

Portanto, a pós-história será explorada em seu potencial ontológico e especulativo. Em paralelo à leitura de Rodrigo Duarte (2012) que, em suas grandes linhas, dá centralidade ao conceito, considerando-o capaz de dar unidade à obra de Flusser, propomos uma modulação no argumento. Duarte quer “investigar uma noção de pós-história que, por um lado, contemple a vivência da temporalidade como infinitamente longa e tediosa e, por outro, seja *essencialmente marcada pelo elemento estético*” (2012, p. 9, grifos nossos). Centramos a atenção no primeiro desses dois lados, apostando que nele se concentram os aspectos que nos permitem afirmar que a pós-história seja “essencialmente marcada pelo elemento ontológico”. Sem desconsiderar a dimensão estética, propomos a inversão da *ordem da leitura*: ler o autor pelo negativo. A pós-história é um grande guarda-chuva aberto por Flusser que funciona como um vertedouro – coletando tudo que ele havia produzido até então –, e, também, como macroconceito – ponto de ancoragem de uma análise de caráter conjuntural. Ela cumpre papel central no diagnóstico que Flusser faz de seu tempo, estabelece a conexão entre outros elementos importantes de seu pensamento e aponta um prognóstico.

Para nós, a pós-história é a versão flusseriana – crítica – do pós-humano e do pós-moderno. Começando pelo primeiro, o humanismo se identifica, aos olhos de Flusser, com a história. Ele só é e foi possível sob a chancela da escrita, sob um arranjo linear do tempo e sob a bandeira do progresso, tudo isso se articulando para endossar a ideologia liberal do excepcionalismo humano. Escrevendo sobre o Renascimento, Flusser faz a seguinte observação, ainda antes da formulação da pós-história: “[n]ada mudou, de um ponto de vista ontológico, no mundo que nos cerca desde o Renascimento” (UJ1, p. 157). Na sequência, estabelece a conexão a que aludimos: “[q]uando o renascentista diz ‘homem’, é o burguês que pretende. E quando diz ‘humanismo’, pretende burguesismo” (UJ1, 2017, p. 163). Uma das muitas faces da pós-história é reagir à versão histórica do humano que se consagra na proposição do humanismo.

Katherine N. Hayles (1999) conta a história do pós-humanismo e marca as diferentes frentes que se abrem em oposição ao sujeito liberal humanista/moderno, como o feminismo, as teorias pós-coloniais e as teorias pós-modernas. Ressalta a necessidade de se compreender o impacto e o papel da cibernética nessa empreitada, ao mesmo tempo em que é preciso reverter a sua proposta de dissolução do corpo em padrões informacionais. Para ela, é preciso trocar o pesadelo que daí se anuncia, por um pós-humanismo dos sonhos:

meu sonho é uma versão do pós-humano que compreenda as possibilidades das tecnologias da informação sem ser seduzida pelas fantasias do poder ilimitado e desincorporado da imortalidade, que reconheça e celebre a finitude como condição do

ser humano e que entenda que a vida humana está integrada em um mundo material de grande complexidade, do qual dependemos para a *nossa sobrevivência*. (Hayles, 1999, p. 5, grifos nossos)³

A “nossa sobrevivência” de que fala Hayles poderia ser o título de um dos capítulos de *Pós-história*, em que estão presentes, como um mantra, os pronomes possessivos “nosso” e “nossa”. A conclusão se confirma a cada dia por meio do noticiário, seja ele científico, político, econômico ou social, seja sob a forma do Antropoceno, das guerras, das pandemias, da expansão das fronteiras da mineração ou da fome. O ponto é que o humanismo não é sequer capaz de garantir a sobrevivência da espécie humana. Ao contrário, é possível considerá-lo um dos responsáveis pelo atual estado de coisas. Ele opera com um “eu” travestido de “nós”, que tem alcance restrito e que sistematicamente desconsidera o “outro”, inclusive no âmbito da própria espécie humana. Por isso, Siegfried Zielinski (2022) aponta Flusser como um antecedente interessante para os desafios que o século XXI nos coloca. Daí também o valor da paisagem onírica de Hayles ao propor a depuração do pós-humanismo, livrando-o de seus componentes anti-humanistas e do transumanismo. No pós-humanismo dos sonhos que ela propõe, o “nós” torna-se amplo o suficiente para demandar tanto a reconsideração do “eu”, quanto a revisão da ontologia que constitui a sua base. Há sempre um “nós” sendo ressignificado pelas perspectivas pós-humanistas, que Cary Wolfe resume assim: “[o] que nós chamamos de ‘nós’ é, na verdade, uma multiplicidade de relações entre ‘nós’ e ‘não nós’, ‘dentro’ e ‘fora’, orgânico e não orgânico, coisas ‘presentes’ e coisas ‘ausentes’” (Wolfe, 2018, p. 358). Liberto do “eu”, o “nós” pós-humano é uma possibilidade de abrir as grades que nos cercam, como queria Flusser.

Dito isto, será preciso avaliar em que medida pós-história e pós-humanismo se sobrepõem em Flusser. Para isso, o trabalho de Erick Felinto e Lucia Santaella (2012) é de grande valia, pelo mérito de pavimentar o caminho da relação de Flusser com o pós-humanismo e com as viradas mencionadas anteriormente. O ponto de partida de nossa visada retroativa está no realismo especulativo, por se apresentar como movimento inaugural – ainda que não se possa

³ Todas as citações oriundas de língua estrangeira foram traduzidas por nós. Nos casos em que havia publicação em português, privilegiamos a tradução.

dizer que ele tenha sido bem-sucedido⁴ – de uma filosofia própria deste século. Ao trabalho da dupla será acrescido, portanto, um olhar mais ajustado à questão ontológica, seguindo a sugestão de Felinto (2018, p. 166) ao afirmar que Flusser possa ser lido como “um (hesitante e incompleto) praticante do realismo especulativo”. Caminharemos retroativamente tendo por alvo a “possível brecha”, para avaliar a que se deve a hesitação e a incompletude da proposição de Flusser.

1.1 HÁ ONTOLOGIA EM FLUSSER?

Há duas maneiras de responder a essa questão. A primeira, afirmativa, recorre à fase brasileira da obra de Flusser, com especial atenção para *Língua e realidade*, o primeiro de seus livros publicados. A segunda resposta, negativa, pode ser dada se a referência se desloca para fases posteriores, em que ele se distancia dessa tese inicial, vinculada à virada linguística na filosofia do século XX e pelo primado da epistemologia. Adiantamos que a ontologia que vamos perseguir não é a da primeira fase, comprometida com um entendimento ontológico das línguas naturais. Mesmo os comentários dedicados a esse momento apontam os limites do que ali se propõe. Para começo de conversa, Rui Lopo (2011, p. 3) sinaliza alguns dos problemas ao se vincular língua e realidade, apontando que se constitui “nesse quadro ontológico, algo extremado” a recusa de dimensões extra-linguísticas e afirmação de uma nova forma de idealismo. Nossa investigação vai na direção de uma série de linhas que se cruzam em Flusser e apontam para a ontologia fora desse quadro, para reencontrá-la onde parece não haver ontologia. Para ficar com algumas de suas referências de Flusser, teremos que avaliar como Heidegger, Demócrito, a cibernética e a teoria da informação vão se misturando para recolocar a questão em outros termos.

É recorrente em Flusser o esforço para conciliar opostos. Passa por esse tipo de conciliação o nosso esforço de repensar o estado, o estatuto e a vigência da ontologia ao notar que tanto a cibernética quanto Heidegger fazem a crítica daquilo que Flusser chamou de “ontologias tradicionais e bem-comportadas”. O pensador alemão a faz usando o aparato da

⁴ Como principal agente da “virada especulativa”, o realismo especulativo não chegou a se consolidar exatamente como um “movimento” e se desfez tão logo conseguiu alguma relevância. Havia convergência entre os seus proponentes com relação ao ponto de partida, mas enorme dissenso em relação às propostas dos quatro autores que se organizaram em torno desta etiqueta. O termo surge em 2007, mas já em 2011, quando se organizou um grande compêndio de artigos a respeito da virada especulativa, Harman lamentava o destino do termo, antecipando o seu abandono: “[a] expressão ‘realismo especulativo’ não é mais amada por todos aqueles que ela descreve e pode ser menos utilizada no futuro” (Harman, 2011a, p. 21).

filosofia, por meio da proposta de “destruição da história da ontologia”, como se lê em *Ser e tempo*: “é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga” (Heidegger, 2012, p. 87). Não significa negar a tradição, mas propor formas de apropriação positiva, por meio da renovação do retorno às principais fontes do pensamento ocidental.

A cibernética, por outro lado, faz a crítica valendo-se de arcabouço teórico diferente, mais alinhado com as ciências. Ashby (1970) vincula a cibernética à física matemática por se voltar ao estudo de máquinas hipotéticas, mais interessada no campo das possibilidades do que nas máquinas existentes. Ele afirma que a cibernética está para as máquinas reais assim como a geometria está para os objetos reais. Destaca o seu caráter funcional: “[a] Cibernética é também uma ‘teoria das máquinas’, mas não aborda coisas, mas *modos de comportar-se*. Não inquire ‘o que é esta coisa?’, mas ‘o que ela faz?’ (...) É, assim, essencialmente funcional e comportamental” (Ashby, 1970, p. 1). Ao deslocar o interesse para o funcionamento e para o comportamento, em oposição à perspectiva essencialista das ontologias bem-comportadas, a cibernética estabelece um horizonte comum para o tratamento de entes que eram radicalmente apartados pelo progresso e pela disciplinarização das ciências.

É curioso, mas a cibernética realiza o que Heidegger considerava atribuição da ontologia fundamental, ao estabelecer um fundamento que unifica as ciências: “falta na antropologia, na psicologia e na biologia uma resposta unívoca e, do ponto de vista ontológico, suficientemente fundada para a pergunta pelo *modo-de-ser* desse ente que nós mesmos somos (...) esses fundamentos ontológicos nunca podem ser hipoteticamente inferidos a partir do material empírico” (Heidegger, 2012, p. 161). Também porque abandona a empiria como fonte da fundamentação, Heidegger responde à revista *Der Spiegel*, naquela célebre entrevista: “DS: E quem ocupa agora o posto da Filosofia? MH: A Cibernética.” (Heidegger, 2009, p. 34).

As influências mencionadas não são suficientes para reverter a impressão inicial de que se há ontologia em Flusser, ela só pode ser aquela que associa língua e realidade. Mas ao menos servem para mostrar que não se trata de uma temática que lhe cause indiferença. Ele não é nem exatamente um heideggeriano, nem um ciberneticista. Flusser se entende como um fenomenólogo, influenciado por Heidegger, na maneira como associava fenomenologia e ontologia; por Husserl, pelo interesse na forma manifesta dos fenômenos; e por Hegel, por conta do método dialético. No entanto, ele também não é um exegeta ou um discípulo de nenhum deles. O que há de muito próprio na maneira como se vale de todas essas referências é a recontextualização atenta às demandas de seu tempo. Entram nesse bojo a cibernética e o que

se convencionou chamar de “pós-modernidade”. Ao descrever a condição pós-moderna como crise que envolve os grandes relatos e resulta em dissolução dos vínculos sociais, Jean-François Lyotard (2020) associa essa etiqueta à cultura e seu par, “pós-industrial”, à sociedade. O termo pretende dar conta da erosão dos mecanismos de legitimação do saber que tinham como base o trabalho especulativo da filosofia e sua busca por um fundamento único para as diferentes proposições científicas. A filosofia – entendida de modo geral –, a fenomenologia – uma de suas correntes –, e a cibernética – entendida como teoria geral da ciência –, tinham, de modos diferentes, a pretensão de se colocar como instâncias capazes de articular e fundamentar a mediação entre a realidade e as diferentes formas de conhecimento.

Como se pode entender Flusser a partir desse quadro de referências que tem a ontologia fundamental, a cibernética, a fenomenologia e a pós-modernidade como interlocutores? Não há constrangimento algum em classificar Flusser como um autor pós-moderno, embora ele não seja um grande entusiasta do uso do termo. Em *Comunicologia*, por exemplo, ele se inclui entre os pós-modernos ao se colocar em perspectiva “crítico-científica”:

[o]s fundamentos da ciência moderna cambaleiam. Um desses fundamentos é o seguinte: parte-se do ponto de vista de que atrás dos fenômenos está oculta uma ordem, e que essa ordem, por razões que ainda não foram claramente estudadas, é matemática, uma *mathesis universalis*; que eu, ao atravessar os fenômenos, consigo chegar até essas equações. As pessoas puderam acreditar nisso durante quatrocentos anos, o que soa, hoje – já que somos pós-modernos –, como uma história incrível. (CO, p. 65)

A inclusão entre os pós-modernos leva em conta a maneira como Lyotard faz a alocação do termo no âmbito cultural, mas, em Flusser, se destaca o vetor epistemológico, a relação entre conhecimento e realidade. Flusser dá ênfase ao aspecto que envolve a revisão da epistemologia moderna e suas consequências antropológicas. Ao usar o outro termo – pós-industrial –, a ênfase recai sobre o processo de tecnocratização das sociedades e o impacto dessas mudanças na condição do humano. Nesse sentido, as sociedades pós-industriais são sistemas cibernéticos, compostos por programas, aparelhos e funcionários, e nelas se vê o deslocamento do agente, daquele que é o principal sujeito da história: “[a] verdadeira classe dominante será a dos aparelhos. Será sociedade desumana” (PH, p. 40).

Feita a inclusão de Flusser entre os pós-modernos, é preciso avaliar também os distanciamentos. Há um legítimo interesse pelo tema, mas Flusser parece se valer dele mais para se inserir na rede dialógica, para fazer parte do grupo etiquetado como pós-moderno. Em um artigo chamado “Pós-modernismo”, ele apresenta sua posição, sugerindo, de forma contida, que a pós-modernidade é uma espécie de modismo. Ele diz: “[e]sse é o tipo de otimismo que

podemos opor ao pessimismo cultural dos ‘pós-modernistas’ que hoje estão na moda” (Flusser, 2014b, p. 424–425). Em linhas gerais, ele concorda com o diagnóstico de que algo se quebrou na confiança que a modernidade depositava no indivíduo e no par sujeito e objeto. Na contramão do projeto moderno, assumindo posição anti- ou pós-moderna, ele cita como exemplos Barthes, Foucault e Baudrillard, tendo Nietzsche como antecedente e ponto de partida. No entanto, Flusser os agrupa dizendo que “seu pessimismo impressiona” e que o artigo tem por objetivo “mostrar que tal pessimismo não é uma conclusão necessária da análise da situação nossa” (Flusser, 2014b, p. 415). Esta é uma diferença fundamental, elemento que se soma a uma série de condições e ênfases que o fazem preferir o termo “pós-história”.

Na descrição que Flusser faz da contemporaneidade, estão contemplados tanto o pós-moderno quanto o pós-industrial. As dimensões cultural e social estão compreendidas na sua formulação da pós-história, caracterizada pela escolha de um outro fio para o corte: a camada referente à imaterialidade do seu código fundante. Com esse novo ingrediente, Flusser entende apresentar uma explicação mais abrangente para os efeitos das crises sinalizadas pelo pós-moderno e pelo pós-industrial. A centralidade das imagens técnicas é efeito da mudança do código alfanumérico para as cifras, isto é, um código exclusivamente numérico, que define o diagnóstico pós-histórico: “[n]ova forma de sociedade e nova forma de consciência estão emergindo graças ao abandono do código alfanumérico pelas cifras. Pós-história é isto. E o que acaba de ser dito não é prognóstico: é diagnóstico um tanto desesperado” (FF, p. 191). O desespero parece se identificar com o pessimismo dos pós-modernos, mas não comporta nuances. Isso porque a pós-história lida com erosão da escrita e da história, via de regra, apresentando dois cenários: um que determina os estertores do humanismo (desespero); outro que vislumbra a possibilidade da plena realização da humanidade (esperança): “[a] sociedade que passar a habitar o universo das imagens técnicas será a primeira a merecer verdadeiramente o título de ‘sociedade humana’” (ES, p. 185). Fica claro o contraste entre as atribuições específicas de cada um dos três termos: a pós-modernidade e o pessimismo; o pós-industrial e a tecnocracia; a pós-história incorporando os outros dois com o desvio para o código e apontando para a possibilidade de uma reversão utópica.

O recurso às correspondências de Flusser ajuda a esclarecer alguns desses pontos e a compreender o movimento das suas ideias diante de problemas que persistem nas suas obras, além de caminhos alternativos que não são explorados nos textos. Com elas temos acesso aos bastidores do seu pensamento e às primeiras reações de um público bastante qualificado. Em

carta enviada a Sergio Paulo Rouanet em 4 de fevereiro de 1981 – entre a escrita de *Pós-história* [1978-1979] e sua publicação [1983]⁵ –, Flusser retruca um comentário do amigo:

[o] ponto chave do que você diz me parece este (...): a crítica da cultura (que é o que estou fazendo) assume ponto de vista distanciado do fenômeno cultural, para poder perfurá-lo e revelar a realidade que o fenômeno esconde. (...) Quanto a mim, não me distancio, mas critico de dentro da cultura. Para fazê-lo, assumo o disfarce cultural como a própria realidade. (...) Não creio que algo se “esconde” por detrás da cultura, porque não creio que tem sentido falar-se em “realidade” que transcende os fenômenos (...) não creio em guindaste metafísico que possa *elevantar* o crítico por cima do mundo fenomenal, para conhecê-lo “objetivamente”. Não creio que podemos “ultrapassar” a cultura. Por contra, creio que é possível mergulhar no fenômeno cultural até as suas *raízes* (sua “*estrutura fundante*” e vê-la *de baixo*). Isso também é “distanciamento”, mas em sentido oposto do “transcendente”. (Flusser; Rouanet, 2014, p. 155–156, grifos nossos)

A passagem é muito rica para os propósitos dessa tese. Nela, Flusser recusa a interpretação de Rouanet de que a pós-história teria uma dimensão ontológica – por detrás ou acima dos fenômenos. Ele afirma a impossibilidade de ultrapassar a cultura pelo caminho do transcendente, mas reconhece, ao mesmo tempo, a possibilidade de fazê-lo pelo caminho contrário, na direção de sua estrutura fundante. Nega o “guindaste metafísico” e assim sugere a identificação entre ontologia e metafísica, ou talvez seja mais adequado dizer: Flusser identifica a metafísica com a ontologia bem-comportada da qual é preciso se livrar. Logo depois disso, ele arremata: “[t]al método (...) abre mão de toda ontologia. De toda distinção entre ‘real’ e ‘ficção’, entre ‘real’ e ‘aparente’, entre ‘verdade’ e ‘erro e/ou mentira’. Pelo contrário: tal método procura ultrapassar todas as ontologias efetivas e possíveis, para descobrir o *fundamento existencial* do qual brotam” (Flusser; Rouanet, 2014, p. 157, grifos nossos). Há aqui fortes indícios que nos levam a concluir pela negação completa da ontologia. No entanto, é preciso examinar o estatuto dessa instância meta-ontológica que fundamenta e permite brotar “todas as ontologias efetivas e possíveis”.

Nas passagens citadas, podemos enfileirar a “estrutura fundante”, as “raízes”, o “fundamento existencial” e a perspectiva “de baixo” como aquilo que ele considera passível de ser buscado. Essa busca se opõe às “ontologias efetivas e possíveis”, ao “guindaste metafísico”, à “elevação”, ao “transcendente” e à “distinção entre real e ficção”, todos estes elementos vinculados ao que ele chamou de “ontologias tradicionais e bem-comportadas”. É quase sempre este o sentido de “ontologia” em Flusser, alinhada com a “metafísica”, referindo-se ao que

⁵ Segundo datação apresentada por Rodrigo Petronio (2019).

precisa ser superado. Mas e os primeiros termos? Acreditamos que eles podem ser associados ao âmbito da “futura ontologia” mencionada anteriormente, uma “ontologia mal-comportada”. Novamente, o que se vê é a influência de Heidegger. O ontólogo alemão dizia, ao tratar do método aplicado em *Ser e tempo*, que “[a] ontologia só é possível como fenomenologia. (...) ‘Atrás’ dos fenômenos da fenomenologia não há essencialmente nada mais, embora seja possível que esteja oculto o que deve tornar-se fenômeno” (Heidegger, 2012, p. 123). O que Flusser faz é replicar esse achatamento das dimensões ontológica e fenomenológica, de onde resulta o “elogio da superficialidade”. Para Heidegger havia uma identificação entre ontologia, fenomenologia e filosofia, sendo as duas primeiras uma variação de foco que visa ora o objeto, ora o método. Não separar esses dois “momentos” é central para ele, como nos diz Stein (1973, p. 7): “método e objeto devem ser pensados num movimento unitário que é exclusivo da reflexão filosófica.” Às duas “disciplinas” filosóficas – ontologia e fenomenologia – se soma a hermenêutica, como forma de condução da analítica existencial do *Dasein*. Em síntese, na sua obra mais comentada, Heidegger entende aquilo que “propriamente” (fazendo uso do termo à maneira do autor) é filosofia: a busca por uma “ontologia fenomenológico-hermenêutica”.⁶ Para começar a problematizar a relação entre Flusser e Heidegger, cabe observar que, por um lado, Flusser se aproxima da identificação entre ontologia e fenomenologia. Por outro, não há como sustentar o acesso ao ser pela analítica existencial do *Dasein* sem contrariar o seu aceno ao pós-humanismo, assim como não é possível se manter em perspectiva hermenêutica na medida em que a pós-história é uma reação à crise da historicidade que marca esse contexto pós-moderno. Vejamos, então, como Flusser lida com essa herança heideggeriana, desvinculando-se do *Dasein* – porque ele permanece associado ao humano – e da hermenêutica – porque ela está inevitavelmente amarrada à história.

Flusser segue apenas parcialmente as pegadas do pensador alemão. Sobre a relação do *Dasein* com o humano, longe de ser um ponto pacífico nos estudos sobre Heidegger, lembramos que ele se afasta do humanismo e deixa isso claro na famosa carta *Sobre o humanismo*. Sua abordagem da ontologia fundamental tinha em vista uma desantropologização da questão do

⁶ Stein, a quem fizemos referência, diz o seguinte: “Heidegger assume o termo ‘hermenêutica’ no sentido de ontologia da compreensão. Por isso *sua fenomenologia* é uma ontologia hermenêutica” (Stein, 1973, p. 89, grifos nossos). Optamos por uma formulação um pouco diferente. O motivo é a mudança do enfoque: ele está interessado, sobretudo, na questão metodológica em *Ser e tempo*. Heidegger afirma, no importante §7, que a fenomenologia é o método adequado à colocação da pergunta pelo sentido do ser e que ela não é uma disciplina que tenha um conteúdo, mas diz respeito “[a]o seu *como*” (Heidegger, 2012, p. 101). A ênfase no método autoriza Stein a destacar a fenomenologia e dizer “sua fenomenologia é uma ontologia hermenêutica”. Nosso enfoque desloca o acento para a ontologia e afirma que a ontologia de Heidegger é fenomenológico-hermenêutica. Acreditamos seguir coerentes com a advertência de Stein: não se deve separar objeto e método na filosofia.

ser. Ao mesmo tempo, se mantém em tensão com a diferença específica do humano. Ele se queixa do fato de o humano não ser suficientemente exaltado pelo humanismo, que, ao contrário, não lhe atribui a medida exata de sua dignidade:

[t]odo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica. (...) Por isso a característica própria de toda metafísica (...) é ser “humanista”. Em consequência, todo humanismo permanecerá sempre metafísico. Ao determinar a humanidade do homem, o humanismo não só não questiona a referência do Ser à Essência do homem. Ele até impede tal questionamento uma vez que, devido à sua proveniência metafísica, nem o conhece nem o entende. (Heidegger, 1995, p. 37)

Ao bloquear o acesso ao ser, “o humanismo não coloca bastante alto a *humanitas* do homem” (Heidegger, 1995, p. 50), e esse é o sentido pelo qual “o pensamento de *Ser e tempo* é contra o humanismo” (Heidegger, 1995, p. 50). Como é sabido, *Ser e tempo* é abandonado porque Heidegger não havia ainda desenvolvido suficientemente o seu pensamento. Ele é vencido pelos adversários que elege, a metafísica e o humanismo.

As críticas de Heidegger ao humanismo e à metafísica apontam para um pós-humanismo que ele não desenvolve. Talvez por estar espantado demais com o império da técnica que ele via se expandir aceleradamente em meados do século passado. Em Flusser está em jogo, como dissemos, uma sobreposição entre o pós-humano e o pós-moderno. Na correspondência com Rouanet, anos mais tarde, em 1988, Flusser conta ao amigo sobre uma nova abordagem que ele apresentaria em um simpósio na Alemanha, que o “obriga a repensar a tal ‘pós-modernidade’ em termos ontológicos e epistemológicos para mim novos” (Flusser; Rouanet, 2014, p. 315). O que muda os termos da avaliação de Flusser é um componente técnico: os computadores. Nessa mesma carta, Flusser (2014) faz uma comparação entre o moderno e o pós-moderno. A modernidade se constituiu a partir da reificação dos termos que marcam a excepcionalidade humana: espírito, *self*, razão e mente. Na pós-modernidade, a teoria do sujeito que se sustenta enquanto negação do objeto é revisada e leva consigo tudo o que se associa à epistemologia moderna. Flusser fala em novos sentidos para “homem”, “conhecimento”, “realidade”, “eu”, “arte”, “bem” e “política”. O novo contexto desloca os interesses, e “toda a problemática se transfere do ‘esclarecimento’ (explicação), para o convênio (código, consenso). Isto é: ciência, arte e política se sintetizam sem se confundirem, porque assentam[-se] sobre o conhecimento enquanto função do reconhecimento no outro e pelo outro” (Flusser; Rouanet, 2014, p. 319).

Por que ele atribui aos computadores a promoção dessas mudanças? É possível encontrar essa resposta em muitas passagens da obra de Flusser. Uma delas, bastante eloquente,

está no processo de miniaturização que ele descreve no capítulo “Nosso encolhimento” de *Pós-história*. É o mesmo processo observado quando ele fala sobre a troca do agente da história, passando dos humanos para os aparelhos, mas agora a partir de outra escala. Não mais o humano, mas o carbono; não mais os aparelhos, mas o silício. São os *chips* e os processadores que caracterizam a contrarrevolução industrial responsável por disparar essa cadeia de transformações: “[n]a sociedade pré-industrial, os modelos são *ideais*. (...) Na sociedade industrial, os modelos são *formas* aperfeiçoáveis. (...) A contrarrevolução dos *chips* transforma os modelos em *informação*” (PH, 2019b, p. 90). Embora a análise reconheça a sua perspectiva – humana –, o resultado revela a abertura para um cenário em que a necessidade desse vínculo se desfaz – “[j]amais o homem *deixou de ser ‘medida de todas as coisas’* tão radicalmente quanto na miniaturização. Na miniaturização o homem passa a ser partícula, ‘dado de informação’, *bit*, entidade desprezível” (PH, 2019b, p. 92–93). Sob a forma de uma revolução técnica, Flusser assimila pós-humano e pós-moderno na figura da pós-história.

Esses são os elementos de uma leitura superficial e ampla da pós-história. Consideramos que eles são suficientes para colocar a questão: há ontologia em Flusser, para além de sua fase brasileira? Há ontologia na pós-história? Por enquanto, responderíamos apenas: talvez, com a esperança de que ao final da pesquisa a hipótese se sustente e altere a resposta. Dizíamos que a pós-história acrescenta a dimensão imaterial do seu código fundante e vimos que isso pode apontar para a possibilidade do convênio, que passa pela supressão da oposição entre sujeito e objeto, e pela reconsideração da posição do humano em relação aos outros entes não humanos. Implica, por exemplo, incluir as máquinas e os computadores, posição que se afasta da herança heideggeriana, que pode ser associada à tecnofobia. Rouanet, em carta para Flusser, tem uma leitura que sintetiza bem o ponto: “não somente Você [sic] diz que a sociedade aparelhística é desumana *apesar* de se basear numa teoria verdadeira, como vai mais longe, e quase chega ao ponto de dizer que ela é desumana precisamente por se basear numa teoria verdadeira” (Flusser; Rouanet, 2014, p. 149). A pós-história toca, portanto, em uma verdade – esse ideal metafísico – que está em outro degrau, se comparada às suas versões anteriores e bem-comportadas. Em alguma medida, isso se dá porque ao considerar os problemas da associação entre humanismo e metafísica, típica da história, a pós-história revela a associação entre o pós-humanismo e os aparelhos. Por ora, digamos que ela anuncia a possibilidade da retomada da especulação. Na pós-história, a dissolução do real por meio de sua fragmentação em *bits* não significa a supressão do real e resulta na possibilidade de manipular e reordenar o que se pulverizou, em novos mundos e novas realidades.

Embora se aproxime de uma perspectiva pós-humana, Flusser sempre retorna a uma posição condicionada pela nossa finitude. Assim, parece alinhado com o sonho de Hayles (1999) ao assegurar a consideração da posição do ente que enuncia o discurso, mesmo quando o seu alcance ontológico mire nas infinitudes que a circundam. Ao sustentar a hipótese de leitura da pós-história como se ontologia, reconhecendo os riscos, nos inspiramos em uma afirmação de Zielinski, quando assume tratar do “seu Flusser”. Ele diz: “*meu Flusser* se torna um modelo que vai além da pessoa para quem o modelo se aplica e aponta para um tempo por vir. Este ir-além-de-si-mesmo é uma dimensão essencial para entender o mistério pelo qual certos intelectuais podem ser efetivos para além de suas mortes e outros não” (Zielinski, 2022, p. 317–318, grifos nossos). O “nosso Flusser”, desta tese, é a aposta em um Flusser por vir – como se ontólogo –, para além da relação com Heidegger, no diálogo com as viradas ontológica e especulativa do século XXI. Essa hipótese também nos ajuda a reconsiderá-las como ontologias pós-históricas. É claro que há alguma singularidade na leitura, mas ela não é derivada de convicção, nem se pretende objeto de engajamento pessoal. A afirmação de um “nosso Flusser” é só um efeito indesejado do esforço de investigar mais um, dentre os tantos possíveis, “outro Flusser”.

1.2 ONTOLOGIA, SÉCULO XX: DOIS INSTANTÂNEOS

Uma vez que a leitura retroativa nos leva a considerar Flusser como um ponto privilegiado da intermediação entre os séculos, é preciso tentar estabelecer quais são essas margens entre as quais o colocamos, como uma ponte. Começemos por uma apresentação mínima da nossa margem, o século XXI, a borda de onde nos posicionamos. Nas suas duas primeiras décadas ganham corpo as viradas ontológica e especulativa, um conjunto disperso de propostas com a ambição em comum de retomar um tipo de investigação que parecia infértil no século XX. Nosso interesse recai mais na virada especulativa por conta da sua inscrição nos quadros da filosofia, mas as afinidades com a virada ontológica na antropologia não nos deixam desconsiderá-la. Os limites da última grande virada, a linguística, e o destino da crítica da metafísica recolocam, como uma necessidade, as vias para a renovação das pesquisas em ontologia. Nesse intuito, vem sendo feita uma ampla reavaliação das perdas e dos ganhos da modernidade e das consequências da pós-modernidade, e, sobretudo, a tentativa de recuperar um lugar próprio para a filosofia que não seja amparado em uma suposta excepcionalidade com relação ao acesso à verdade, nem como um anexo irrelevante que se subordina às ciências e endossa um naturalismo positivista. Em resposta a um suposto esgotamento das linhas-mestras

da filosofia do século XX, a virada especulativa tenta demarcar o fim de um período e a abertura de novos temas e perspectivas, tendo a ontologia como objetivo e como fio condutor.

De saída, entendemos que se há a pretensão de anunciar uma virada e se ela se pretende ontológica ou especulativa, então há que se entender a que tipo de crise ela responde. Para isso, precisamos passar pela separação entre ontologia e metafísica, pois se trata de mirar a primeira, sem reativar a segunda. As viradas ontológica e especulativa se passam em um cenário que é pós-metafísico e são uma reviravolta em relação à decretação do fim da metafísica, no século XX, feita por duas frentes: pela via da filosofia analítica, em associação com o positivismo, considerando que aquilo que não pode ser verificado é desprovido de sentido; pela via da filosofia continental, a partir da ideia heideggeriana de destruição da história da metafísica ou ontologia, com ecos, por exemplo, na proposta de desconstrução, tal como Jacques Derrida a propôs. A nossa inscrição do problema desequilibra essa balança e entende Flusser como um pensador mais alinhado às questões concernentes à filosofia continental, embora Ludwig Wittgenstein tenha sido importante na sua trajetória. Como Heidegger está no nosso horizonte da caracterização da ontologia do século passado, consideramos suficientemente justificado (e imprescindível) nos atermos a algumas das consequências da virada linguística para marcar o terreno escorregadio de onde fala Flusser.

Nessa tarefa, Jürgen Habermas (1990) tem contribuições importantes⁷ ao caracterizar como pós-metafísico o cenário resultante da passagem do paradigma de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem. Segundo o autor, é possível sintetizar as matrizes do pensamento metafísico em três dos seus motivos: “unidade da filosofia das origens, equiparação entre ser e pensar e importância salvífica de uma vida guiada pela teoria” (Habermas, 1990, p. 38). Sob esses princípios, o pensamento metafísico se desdobra nas diferentes abordagens a respeito da questão do uno e do múltiplo, da identidade e da diferença, da ordem e da desordem, sendo essa a sua tópica fundamental. Como correlatos da determinação da questão que norteia o pensamento metafísico, decorrem: i) a preeminência das ideias, uma vez que “o uno e o todo resultam de um esforço heroico do pensamento” (Habermas, 1990, p. 39), que toma partido em outra decisão de base, aquela entre o concreto e o abstrato;

⁷ A opção por Habermas pode parecer arbitrária, mas se justifica por razões que apontam para os elementos que nos auxiliarão na leitura de Flusser e na avaliação do diagnóstico que os realistas especulativos formulam após a virada do século. Como endosso, José Arthur Giannotti abre um artigo sobre o autor dizendo: “[p]rovavelmente Habermas é o filósofo contemporâneo que mais se tenha dedicado a traçar um diagnóstico completo de nosso tempo” (Giannotti, 1991, p. 7). Além disso, ele faz uma adjetivação que pode ser transposta para Flusser, quando diz sobre Habermas: “[s]eu ecletismo é de ‘bricoleur’” (Giannotti, 1991, p. 7).

ii) a teoria como instância privilegiada do acesso à verdade, relegando a importância das dimensões mundana, ativa, prática e pragmática. A resposta pós-metafísica se constitui, passo a passo, em oposição a esses pontos, no contexto que Habermas resume assim:

[o] pensamento totalizador, voltado ao uno e ao todo, é posto em questão *pelo novo tipo de racionalidade metódica* que se impõe desde o século XVII (...) [e]stas causam um estremecimento do *privilegio atribuído ao conhecimento filosófico*. No século XIX (...) [a] irrupção da consciência histórica fez com que as *dimensões de finitude* ganhassem em termos de força de convicção e se configurassem em oposição a uma razão não situada, idealisticamente endeusada. Assim entra em campo uma *destranscendentalização* dos conceitos tradicionais fundamentais. No decorrer do século XIX generaliza-se a crítica contra a *reificação* e a *funcionalização de formas de vida e de relacionamento*, bem como contra a autocompreensão objetivista da ciência e da técnica. Estes motivos desencadeiam a crítica aos fundamentos de uma filosofia que comprime tudo nas relações sujeito-objeto. *A mudança de paradigmas da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem* situa-se precisamente neste contexto. No final de tudo, até o *clássico primado da teoria frente à práxis* não consegue mais resistir às interdependências, que assumem destaque cada vez maior. (Habermas, 1990, p. 43)

Esse é o ambiente que dá ensejo à virada linguística. Não adotamos uma leitura restrita que circunscreve o interesse pela linguagem ao âmbito da filosofia analítica. Tomada em sentido lato, a virada é uma das formas como se manifesta a crise do paradigma moderno, relegando a segundo plano os problemas de cunho epistemológico/transcendental e se voltando para questões de natureza semântico-hermenêutica.⁸ As principais correntes da filosofia do século XX entram em choque, cada uma ao seu modo, com algum desses aspectos elencados por Habermas. Elas têm em comum a centralidade da semântica e do significado, e a dissolução da metafísica. Toda virada apresenta a pretensão de solucionar problemas que se perpetuam na tradição. Mas o que se vê é que toda virada coloca novos problemas e por isso elas se sucedem. Habermas, por exemplo, encontra resposta aos problemas do pensamento metafísico na pragmática, evitando os limites apresentados por um modo de fazer filosofia que se prendia aos elementos formais das proposições. Isso significa um retorno à empiria de uma “razão

⁸ Mario Porta nos auxilia no agrupamento de analíticos e continentais: “[a] diversidade entre filosofia analítica e fenomenológico-hermenêutica é inegável, tanto que bem poderia questionar-se por que insistimos em situá-las em um mesmo período desde uma perspectiva que não seja meramente histórica. Nossa resposta é simples: porque acreditamos que, não obstante todas as diferenças (que não devem ser passadas por alto), há pontos de contato essenciais entre elas. Filosofia contemporânea (seja analítica, seja fenomenológico-hermenêutica) é basicamente, ou pelo menos de modo essencial, “também” “teoria da significação” (*Bedeutungslehre*), pois a centralidade do conceito de sentido é comum a ambas as tradições” (Porta, 2014, p. 165). Somados Porta e Habermas, destaca-se a origem comum (a unidade, tendo em visto o passado), ao que incorporamos a sugestão de Ivan Domingues, para quem os limites das abordagens tornam necessária a síntese (a unidade, tendo em vista o futuro): “[o] resultado é que alguma via média deverá ser achada entre os extremos do historicismo e do logicismo” (Domingues, 2017, p. 25–26). Flusser concordaria com a necessidade de superar a bifurcação, como veremos em *Língua e realidade*.

incorporada no agir comunicativo” (Habermas, 1990, p. 53). No entanto, muitos problemas permanecem, o que nos permite pensar que toda virada contém as condições – sob a forma de novos problemas – para a sua própria superação.

Habermas mesmo nos dá alguns indícios dos limites da sua proposta. A necessidade de superar a metafísica é resultado de uma pressão exercida pelas ciências, como ele deixa claro ao dizer que “[a] partir da metade do século XIX a autoridade das ciências da experiência constrangeu a filosofia à assimilação. Desde então, qualquer dos renovados retornos à metafísica recebeu a pecha de reacionário” (Habermas, 1990, p. 46). O progresso das ideias, da ciência e, junto com ela, da filosofia, exigia que se neutralizasse o impulso dogmático e totalitário do pensamento metafísico, mas não estabeleceu as garantias contra o obscurantismo. Habermas (1990) reconhece que a emergência do novo paradigma joga água no moinho do relativismo. A verdade, um dos grandes temas da história da filosofia, se dissolve em verdades contextuais, determinadas ao sabor do momento e do lugar onde se produzem. Isso porque a própria filosofia operou o passo reducionista de equiparar a razão ao *logos*, apartando-se do que não é metódico e formal. Habermas pondera que “[n]este momento aparece como irracional *per se* aquilo que circunda e delimita a cultura da ciência (...) [o] contextualismo é apenas o verso da medalha de um logocentrismo” (Habermas, 1990, p. 60). A solução encontrada por ele é se amparar no “mundo da vida”,⁹ na concretude da prática comunicativa cotidiana e reposicionar a filosofia, consciente de seu papel deflacionado. Embora a proposta seja engenhosa e produtiva, não afasta as mazelas da falta de fundamentação que autoriza a proliferação de discursos que se assemelham à metafísica que se ambicionava superar, sob a forma da religião:

[a]pós a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu *status* extraordinário (...) mesmo após este processo de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. (...) É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. (...) Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (*por ora?*) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião. (Habermas, 1990, p. 61, grifos nossos)

⁹ O “mundo da vida” é devedor de seus correlatos *Lebenswelt* em Husserl e *Lebensform* em Wittgenstein. Segundo Nythamar de Oliveira (1999), Habermas reposiciona o mundo da vida em um contexto social e ancora a dimensão concreta pré-compreensiva, pré-interpretativa e pré-científica no caráter simbólico da linguagem. Esse passo é sustentado pela ideia wittgensteiniana de que linguagens engendram formas de vida. Com esse aparato, “Habermas crê ter encontrado os subsídios para a reconstrução de uma experiência comunicativa capaz de ser transformada em dados sociais, mensuráveis como fatos sociais” (Oliveira, 1999, p. 136).

As consequências desse quadro são sentidas ainda hoje nas diversas formas de manipulação discursiva, pós-verdade, *fake news* e toda sorte de charlatanismo contemporâneo. A pergunta que Habermas se fazia – “por ora?” – não tem mais o ar de esperança que parecia ter quando de sua proposição. Ao contrário, a situação se agravou e o que se observa é um certo desalento modulando a pergunta, agora como um “até quando?”. Os esforços da filosofia de se desvencilhar do paradigma da metafísica foram insuficientes, talvez porque engendraram um número maior de problemas em comparação com aqueles que prometia resolver. O próprio Habermas tinha essa impressão e não apenas reconhece a força permanente da religião, dando sequência à matriz que se quer superar, como via a consolidação de “cosmovisões fechadas” que se valem de fragmentos de saberes e constituem as mais disparatadas teorias: “[a] *New Age* preenche ironicamente as lacunas deixadas pela perda do uno e do todo através da invocação abstrata da autoridade de um sistema científico cada vez menos transparente” (Habermas, 1990, p. 38). Talvez ele, e tantos outros, tenham avaliado mal a capacidade de impacto e de alcance de suas propostas, e não tenham se atentado para as consequências dessa capitulação da filosofia frente aos desafios que se colocavam de forma marginal em relação às suas grandes linhas. Atento e sensível a tudo que se refere ao senso comum, à pragmática da linguagem e a uma ética do discurso, Habermas pensava em formas de pactuar em meio à “perda do uno e do todo”, na construção de uma esfera pública orientada pela razão comunicativa. O nosso tempo tem nos mostrado os limites dessa proposta, pela impossibilidade do pacto total ou pela recolocação, em outro nível, da questão do uno e do todo. Flusser já havia se deparado com alguns desses impasses, que se mostram se o lemos com os olhos fincados no agora.

**

Feita essa introdução, percorreremos um fio que passa por alguns dos autores para os quais a ontologia segue relevante nesse contexto pós-metafísico, o que também é uma forma de resistência, mas na sua forma laica. Em geral, eles têm como adversários tanto a metafísica bem-comportada quanto as formas mais consolidadas da sua recusa. A escolha dos autores é instrumental e tem como referência os elementos que iremos explorar adiante na obra de Flusser, seguindo pela via retroativa que nos propusemos. Inspirados pela edição brasileira do livro *Pós-história*, que tem como subtítulo “vinte instantâneos e um modo de usar”, nos apropriamos desses termos para justificar o tipo de recorte e o arranjo entre as subseções. Assim, o século XX é retratado a partir de dois instantâneos – Martin Heidegger e Alain Badiou – e os passos que marcam a retomada ontológica no século XXI são dados na companhia de

dois membros do realismo especulativo – Graham Harman e Quentin Meillassoux –, por se vincularem, em algum grau, aos outros dois. Com esses dois eixos,¹⁰ consideramos adquirir as ferramentas que permitem sustentar a leitura ontológica da pós-história.

Na apresentação de *Pós-história*, Flusser apresenta um breve “manual de instruções” sobre o livro: “o que o texto menos pretende é proporcionar instruções ao leitor, dar-lhe conselhos. (...) O que pretende é que o leitor faça o uso deste texto do modo que bem entenda” (PH, p. 8). Em outra referência aos modos de usar, ainda que em um contexto diferente, Flusser sugere um acréscimo de sentido ao uso da expressão: “equivale a um convite de participação em jogo” (NM, p. 67). Essas são as referências que nos norteiam. Os instantâneos são tratamentos pontuais do tema da ontologia no século XX, enquanto os modos de usar são o convite para o jogo das novas ontologias, do qual queremos fazer parte. O manual não prescreve o jeito certo de jogar e legitima possibilidades imprevistas. Isso porque Harman não é um heideggeriano e Meillassoux não é um badiouano, ambos propõem dissidências em relação à mera expansão exegética e bem-comportada das tradições interpretativas desses autores. Os modos de usar ilustram a colocação em movimento de proposições teóricas. Estão para o cinema assim como os instantâneos estão para a fotografia.

A seguir, tratamos da história de um recomeço, reiterado e cíclico. Constitui a pré-história da nossa hipótese, porque estrutura a maneira como a compreendemos. Aponta para o esgotamento do paradigma pós-metafísico e por suas consequências. Com algum distanciamento, é como se agora pudéssemos examinar as propostas de superação da metafísica como instantâneos, para os quais apresentamos outros modos de usar. Esse passo atrás se assemelha ao que queria Heidegger, embora tenha, é claro, outros pontos de partida, outros objetivos e não inclua qualquer ideia de restauração. É também aquilo de que Flusser parece ter se dado conta, ao reconhecer e mapear um problema que extrapola as questões epistemológicas e estéticas. Em que medida ele enfrenta o problema, ou apenas o tangencia, é o que veremos.

1.2.1 Heidegger e o poema

Falávamos sobre a maneira como Flusser utiliza o termo ontologia em referência à metafísica bem-comportada. Essa indiferenciação é o modo mais comum de entendimento de seu uso ao

¹⁰ Um outro eixo poderia ser aventado, também sob a forma “instantâneo e modo de usar”, tendo como representantes Gilles Deleuze e Eduardo Viveiros de Castro. Deixamos, nessa etapa pré-histórica da investigação, a relação entre Flusser e a virada ontológica da antropologia em segundo plano. No capítulo seguinte, em que o roteiro é histórico, faremos menção a essa temática na comparação com a fase brasileira do pensamento de Flusser.

longo da história da filosofia. Em Flusser, essa incorporação é derivada da maneira como Heidegger parece se valer deles. Não há um tratamento uniforme ao longo da “história heideggeriana da metafísica”, maneira como Olivier Boulnois (2015, p. 89) se refere às modulações que marcam três diferentes interpretações encontradas no autor. Mas é inegável a influência que a sua leitura tem em toda uma geração de pensadores no século XX. Em *Ser e tempo*, o importante § 6 se chama “A tarefa de uma destruição da história da ontologia” e o que está em curso é o exame da história da metafísica. Em seu *opus magnum*, metafísica e ontologia só se separam quando qualificadas: a metafísica é a matriz grega que vai ser desenvolvida na Idade Média, na recepção do *corpus* aristotélico; e a ontologia que ele mira é aquela que vai ganhar o adjetivo “fundamental”, livrando-se do legado da tradição metafísica ao recuperar a pergunta pelo sentido do ser. Contra a história da ontologia, mas sem negá-la, a destruição parte de uma “apropriação produtiva” disso que foi se sedimentando, desde o seu início – Platão e Aristóteles –, até o seu final – Hegel e Nietzsche. É preciso, então, entender a metafísica, por vezes grafada entre aspas, como esse amplo arranjo, interpretado por ele como o destino da pergunta pelo sentido do ser: “[mesmo] com todo o interesse pela ‘metafísica’, caiu no esquecimento. A ontologia grega e sua história, a qual, através de uma multiplicidade de filiações e distorções, ainda hoje determina a conceituação da filosofia” (Heidegger, 2012, p. 85). O aspecto positivo da destruição torna necessário se livrar daquilo que a tradição calcifica e se torna obstáculo entre o humano e o ser. Como destaca Philip Tonner (2010), não é possível separar a tarefa da destruição da história da ontologia da missão de recuperar a pergunta pelo sentido do ser, uma vez que a destruição é concebida como “processo crítico no qual os conceitos da tradição com os quais começamos são destruídos para se chegar às fontes experienciais das quais eles surgiram em primeiro lugar (...) destruição significa, fundamentalmente, uma abordagem positiva da história da filosofia” (Tonner, 2010, p. 39).

Nos anos seguintes, Heidegger reconsidera os rumos de seu projeto filosófico. Segundo Fernando Rodrigues (2011), esse movimento pode ser entendido como uma virada metafísica¹¹ no pensamento do autor. A metafísica passa a ser tratada a partir de sua constituição “onto-teo-lógica” e da constatação da necessidade de um movimento de retorno, para a sua superação: “o passo de volta determina o caráter de nosso diálogo com a história do pensamento

¹¹ Adotamos a nomenclatura “virada metafísica” porque ela traz consigo o aspecto que nos importa, amparado pelo comentário de Rodrigues (2011). No entanto, é sabido que há consenso entre os comentadores em se referir à virada no pensamento heideggeriano apenas como *Kehre*, termo utilizado pelo próprio autor, ao marcar as grandes linhas da ruptura com a posição apresentada em *Ser e tempo*.

ocidental, o pensamento conduz, de certo modo, para fora do que até agora foi pensado na filosofia” (Heidegger, 1999, p. 189). Em concordância com *Ser e tempo*, o que Heidegger expõe como impensado é aquilo que a tradição metafísica soterrou: a diferença entre ente e ser. Com o abandono dessa diferença, o ser foi tratado a partir de categorias que são atributos ônticos – a parcela ontológica da metafísica, que visa o ente pelos seus traços gerais, a sua generalidade. Mas a metafísica é também teológica, uma vez que conjuga uma visada do ente em sua totalidade, como fundamento supremo. Heidegger reconhece os limites de *Ser e tempo* por não ter se atentado para essa ambivalência que já está em Aristóteles. Era preciso se despir dos pressupostos da metafísica tradicional, entendida como onto-teo-logia: ela entifica o ser (categorias) e postula um ente absoluto. Embora tenha ressaltado os ocultamentos promovidos pela metafísica, a ontologia fundamental não conseguiu tratar da dimensão teológica da metafísica, restringindo-se ao tratamento do ente em seu aspecto geral. Assim, Rodrigues caracteriza a virada metafísica como sendo fundada na “necessidade de tratar filosoficamente da questão sobre o ente no todo, numa unidade com o problema ontológico, mas sem incorrer numa metafísica ontoteológica de presentidades” (Rodrigues, 2011, p. 247). Antes da virada, Heidegger não tinha sido suficientemente radical no enfrentamento das questões colocadas pela metafísica, por desconsiderar o que ele julga ser a sua bifurcação originária.

Não cabe aqui adentrarmos na avaliação da pertinência da apropriação da *Metafísica* de Aristóteles por Heidegger, tema complexo e corriqueiro entre os comentadores, nem nos detalhes filológicos da recuperação que ele faz do debate na Idade Média. Para nós, o que importa é considerar que ele reabilita a questão ontológica em *Ser e tempo* e acaba por reabilitar também a metafísica, no período posterior à sua grande obra. Há um movimento de neutralização da crítica que havia endereçado à metafísica, no reconhecimento de que “já só um deus nos pode ainda salvar. Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e pela poesia uma disposição para o aparecer do deus ou para a ausência do deus em declínio” (Heidegger, 2009, p. 30). Na insuficiência da ontologia fundamental, Heidegger deposita a sua última esperança na figura suprema da metafísica, em oposição ao niilismo da era da técnica. Por um lado, é possível questionar se há de fato uma virada imprevista no pensamento de Heidegger, se lembrarmos do inacabamento de *Ser e tempo*, demandando a passagem da temporalidade do *Dasein* para a temporalidade do ser. No entanto, novos elementos são acrescentados nas obras posteriores e ele as sinaliza alterando de forma considerável tanto a sua concepção de linguagem quanto o uso que faz dela. Daí Heidegger, depois da virada, em textos da década de 1950, se aproximar da poesia e repensar o papel da linguagem, de certo modo

reagindo ao impacto da virada linguística e reajustando os termos em que ela era tratada em seus textos da década de 1920.

Guiados pelo que nos interessa em Flusser, fazemos um desvio para a questão da linguagem, justificado ao menos por dois motivos: ela nos dá uma chave de leitura interessante para pensar a virada metafísica no pensamento de Heidegger; ela é incorporada e radicalizada por Flusser em *Língua e realidade*. O fio que se desenrola passa pela transformação hermenêutica que Heidegger opera na fenomenologia e que em Flusser vai adquirir densidade ontológica – não como ontologia fundamental, mas como fundamento para uma pluralidade de mundos, a partir da dimensão constitutiva das línguas naturais. Voltando a Heidegger, desde *Ser e tempo*, e ainda mais nas obras posteriores, o uso muito próprio que ele faz da linguagem dá o indício da centralidade do tema. O aspecto formal do texto vai se distanciando progressivamente do modelo de redação de um tratado, indo em direção ao ensaio. Ao mesmo tempo, Heidegger vai abandonando expressões muito marcadas pelos pares conceituais, pela sintaxe e pela lógica da metafísica, na direção da poesia. Esse movimento é também marca da virada metafísica, lida assim por Habermas: “[o] Heidegger tardio eleva a potência da linguagem, geradora de sentido, à categoria do absoluto” (Habermas, 1990, p. 52).

Para entender como se dá esse movimento em Heidegger seguimos a interpretação de Cristina Lafont (1997), para quem a mudança no tratamento da linguagem já se anunciava naquilo que havia ficado mal resolvido em *Ser e tempo*. A comentadora espanhola destaca um aspecto importante que atravessa a obra do autor e diz respeito à tentativa de superar a concepção clássica da linguagem como instrumento. Para dar conta dessa ambição, ele associa a hermenêutica à fenomenologia, substituindo o primado da percepção, tal como entendia estar presente em Husserl, por uma primazia da compreensão (*Verstehen*).¹² Lafont questiona as duas vias de interpretação “standard” de *Ser e tempo*: “ou bem se interpreta [*Ser e tempo*] como uma continuação – radicalizada – da filosofia transcendental na direção marcada por Husserl (...) ou como exemplo de um pragmatismo radicalmente oposto à hipostasiação da linguagem do último Heidegger” (Lafont, 1997, p. 38–39). A partir dessa observação, ela se vale das leituras de Gadamer e Apel, tendo em vista a afinidade entre elas e o relevo dado à contribuição da hermenêutica. Gadamer destaca a expansão da ideia de compreensão, que deixa de ser a

¹² Adiamos o quanto pudemos, mas é inevitável ter que passar pelas querelas da tradução de *Ser e tempo*. Até aqui, usamos a tradução brasileira de Fausto Castilho. No entanto, ao comentar os §§ 34 e 35 usaremos a tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, por concordar com a tradução espanhola de Lafont e por traduzir *Verstehen* como “compreensão”. Essa opção é mais comum nas pesquisas brasileiras e de circulação mais corrente entre os estudos de hermenêutica. Sem avaliar o mérito, indicamos que Castilho opta por traduzir como “entender”.

delimitação de um aspecto metodológico das ciências humanas para adquirir papel ontológico como um dos existenciais; e Apel enfatiza o caráter linguístico/simbólico que é pressuposto pela hermenêutica do ser-no-mundo.

Na tentativa de traçar um ponto médio entre as duas interpretações, ressaltamos que a linguagem é onde se assenta o “já” compreensível daquilo com o que o *Dasein* se depara no mundo. Citando o próprio Heidegger: “[d]o ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. O discurso é a articulação dessa compreensibilidade” (Heidegger, 2005, p. 219). A linguagem é o *locus* onde essa capacidade prévia de compreensão se assenta, porque, seguindo com Heidegger: “[a] linguagem é o pronunciamento do discurso” (Heidegger, 2005, p. 219), isto é, ela é a mundanização do discurso, que faz a articulação entre a disposição – existencial promotor do encontro do *Dasein* com os outros entes intramundanos – e a compreensão – que é, nas palavras de Stein, “o existencial fundamental, em que reside o próprio ‘aí’, a própria abertura, o próprio poder-ser do ser-aí. O ser-aí é, portanto, em si mesmo hermenêutico, enquanto já sempre se movimenta numa compreensão de seu próprio ser” (Stein, 1973, p. 89). Nessa breve explicação se tem tanto uma amostra do duplo caráter ôntico e ontológico do *Dasein*, quanto motivos para questionar uma certa arbitrariedade, apontada por Lafont (1997), na escolha de sua primazia, uma vez que linguagem e discurso, na medida em que operam como fundamento e como expressão da significação, se apresentam também em sua dupla face ôntico-ontológica. Para ela, *Ser e tempo* tem um papel central na filosofia do século XX, ao operar “um abalo, cheio de consequências, nos fundamentos da filosofia da consciência” (Lafont, 1997, p. 41). Dessa centralidade decorre a proposta de uma leitura continuísta da obra de Heidegger, mitigando a tão comentada virada.

O abalo que *Ser e tempo* realiza é amplo, mas tem um alvo que se destaca: o par sujeito-objeto. Com a intenção de evidenciar o caráter derivado desse arranjo, a ontologia fundamental substitui o par transcendente/imanente pela diferença ontológica, reposiciona a linguagem e recusa a ideia de intencionalidade de Husserl. Segundo Lafont:

Heidegger critica que “a partir do conceito formal de intencionalidade como ‘dirigir-se a algo’”, se tem previamente resolvida a questão da *forma* em que ela tem lugar, a saber, na forma de “objetivação” de um objeto por parte de um sujeito. Dito de forma mais exata: esta interpretação do “dirigir-se a algo” entendido como “conhecimento objetivante” (em virtude do qual somente através da “objetivação” estão dados a um sujeito tanto os objetos como si mesmo) supõe uma pré-decisão teórica injustificada da filosofia da consciência que, ademais, traz como consequência a perda de sentido de todo surgimento do problema – que, na realidade, deveria representar o ponto de partida desta filosofia – de como é possível que a um sujeito lhe sejam dados os objetos. (Lafont, 1997, p. 53)

A recuperação da pergunta pelo sentido do ser promove um retorno à investigação ao que está antes da predicação e da objetificação. Para isso, o pensador alemão intervém com a inclusão de um terceiro termo – *mundo* –, para além do sujeito e do objeto. Ele entende que as filosofias da consciência não o postulam, ou se o fazem é também na forma de um objeto – um pan-objeto – que compreende a totalidade dos entes. Lafont (1997) afirma que a ideia de “mundo” em Heidegger não se confunde com a totalidade dos entes, o que, segundo o § 14 de *Ser e tempo*, seria o seu uso em sentido ôntico. Com isso, o mundo ganha a função de esteio da relação entre o *Dasein* e os entes, na medida em que ele é o já compreensível de uma situação simbolicamente estruturada – ser-no-mundo. Portanto, tem também uma dupla acepção ôntico-ontológica, porque é entendido “como ‘aquilo *em que*’ ‘vive’ um *Dasein* factual como tal. Mundo tem aqui uma significação existencial pré-ontológica” (Heidegger, 2005, p. 201). Esse sentido, chamado por Dubois de “(ôntico)-existencial”, marca “uma totalidade concreta a cada vez diferente” (Dubois, 2004, p. 28), estruturada pelo sentido “(ontológico)-existencial” que é o da estrutura a priori da mundidade que possibilita que existam os muitos mundos. A relação do mundo com a linguagem, o aspecto que nos interessa, passa pelo entendimento de que o mundo é o elo que conecta os existenciais que marcam a condição lançada e compreensiva do *Dasein*. De novo, o que se apresenta é a diferença ontológica, em que a linguagem faz par com esse mundo ôntico-existencial, preservando também um duplo aspecto.

Dito isto, Heidegger pode afirmar que “[o] *fundamento ontológico-existencial [existenzial] da linguagem é o discurso. (...) Do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão.*” (Heidegger, 2005, p. 219). Discurso e linguagem são análogos a ser e ente no que diz respeito à significação: o primeiro garantindo o caráter prévio da compreensão e da interpretação; a segunda como variante utilizável intramundana. O discurso cumpre função de mediação entre ser e linguagem, definido como “a articulação dessa compreensibilidade” (Heidegger, 2005, p. 219). Assim, a linguagem não se reduz àquilo que garante a diferença específica do humano, do ponto de vista ôntico. Ela é também parte fundamental da dimensão ontológica que dá ao *Dasein* a sua condição de aberto. Essa abertura é marcada pelas possibilidades que a linguagem estabelece, tanto de ouvir e falar quanto de se calar, porque o sentido se dá antes das palavras. Embora confronte toda uma tradição ao repensar o lugar da linguagem, Giannotti (2020, p. 134) aponta que “Heidegger, em *Ser e tempo*, continua se movendo no plano da diferença husserliana entre significação e expressão”. Heidegger era um grande admirador das *Investigações lógicas* de Husserl, em que se define, na primeira delas, um quadro sistemático da utilização dos termos que dizem respeito à linguagem, para evitar a proliferação constante de seus usos equívocos. A significação passa,

então, a responder pela unidade de sentido que permite que expressões diferentes possam remeter a um idêntico, aquilo que se purifica das contingências das línguas e aponta para um âmbito ideal, fazendo a conexão entre os sinais e os objetos. Em busca dessa unidade que agrupa o múltiplo, Husserl afirma: “continuaremos, porém, a entender por significação pura e simples aquela significação que, enquanto elemento idêntico da intenção, é essencial à expressão enquanto tal” (Husserl, 2015, p. 43). Esse caráter essencial, ideal e unitário da significação é transformado por Heidegger no âmbito fundamental do discurso, não mais na direção de uma lógica pura. Sua intenção era evitar o que considerava herança metafísica do par sujeito-objeto e abolir a ideia de que há um terceiro reino, o dos objetos ideais.

Contudo, essa é a posição em *Ser e tempo*. Lafont (1997) ressalta que o impasse a que o livro chega passa pela duplicidade da consideração a respeito do mundo, que é, ao mesmo tempo, algo inerente ao *Dasein* e algo que o antecede. Essa instância antecedente é necessária para se contrapor à filosofia da consciência, além de ser atravessada pelas questões que envolvem a significação, uma vez que o mundo se apresenta ao *Dasein* simbolicamente. Daí o enunciado, ligado à função apofântica da linguagem, ser derivado da função hermenêutica – a duplicidade do mundo é espelhada pela duplicidade da linguagem. Assim, o compreender se associa à estrutura existencial do *Dasein* enquanto ser no mundo e o conhecer se relaciona com aquilo que é intramundano. Entre discurso e linguagem se estabelece uma relação de fundamentação, que não se trata de demarcar essa estrutura prévia da compreensão como uma dimensão pré-linguística. Na verdade, neste âmbito já se dá a articulação simbólica entre elementos que podem ser designados como “algo”. O impasse a que *Ser e tempo* chega se mostra aí, porque a linguagem adquire dimensão ontológica sem com isso abalar a primazia do *Dasein*. A contradição entre o projeto e o resultado é assim descrito por Lafont (1997, p. 104): “Heidegger se encontra preso à concepção de linguagem como instrumento próprio da filosofia da consciência (...) por sua firme insistência em se manter no ponto de partida da filosofia transcendental (...) de privilegiar o sujeito, transformado em *Dasein*, como única instância constitutiva possível”.

Por conta das dificuldades que vêm a reboque dessa posição, a virada de Heidegger desfaz a separação entre discurso e linguagem. As línguas naturais e os enunciados, ou a linguagem, não são mais tratados como mundanização do discurso, ganhando um estatuto que ultrapassa a primazia do *Dasein*. Por isso, Heidegger (2003) não se cansa de repetir que “a linguagem fala”, cabendo ao homem “fala[r] à medida que corresponde à linguagem” (Heidegger, 2003, p. 26). Assim, ele consegue, por fim, atingir uma concepção “linguageira” da linguagem, isto é, que não se sustenta em outra coisa que não a sua própria essência, que

revela a sua dimensão constitutiva. Mais uma vez seguindo Lafont (1997), ela lista três posições reducionistas da linguagem contra as quais Heidegger se opõe: as versões intencionalista, pragmatista e cognitivista. Na primeira, a linguagem é considerada como instrumento a serviço de uma “interioridade que se exterioriza” (Lafont, 1997, p. 130); na segunda, é tomada como um caso particular de ação, como atividade; e na terceira, desempenha o papel de espelho da realidade. Não sendo nenhuma destas a concepção heideggeriana de linguagem, fica claro que no seu esforço de considerar a linguagem em sua essência se torna necessário desalojá-la das funções primárias de expressão, comunicação e conhecimento. Abordá-la a partir de sua essência significa desvelar aquilo que ela é e, com isso, a sua relação com a ontologia. Os casos paradigmáticos que ajudam a compreender essa condição privilegiada da linguagem não estão disponíveis nas suas manifestações objetivas, nos discursos da ciência e da filosofia e na vida cotidiana com o diálogo. Heidegger vai buscar exemplos na consideração do que lhe parece o ressoar genuíno da linguagem: “[d]izer genuinamente é dizer de tal maneira que a plenitude do dizer, própria do dito, é por sua vez inaugural. O que se diz genuinamente é o poema.” (Heidegger, 2003, p. 12). Nesse sentido, ele recupera o papel das musas e estabelece um corte entre o uso que os mortais (os humanos) fazem da linguagem e aquilo que lhes é inspirado por sua essência. A poesia é a forma de expressão da linguagem que permite o contato com o ser e que se recupere o sentido indicado na famosa afirmação da carta *Sobre o humanismo*, quando diz que “[a] linguagem é a casa do Ser” (Heidegger, 1995, p. 24).

Afirmar como essa levam Habermas a sugerir, como apontamos, que Heidegger absolutize a linguagem. De fato, há uma rearticulação no acerto de contas com *Ser e tempo* que aproxima linguagem e ser, mas a leitura parece questionável por implicar identificação entre ser e linguagem. Heidegger não parece subscrever essa tese ao localizar a linguagem como casa ou morada. Ela se alça como prioritária com relação ao *Dasein*, mas se coloca como o ponto de um encontro entre o humano e o ser. A linguagem adquire uma função topológica no pensamento de Heidegger, isto é, responde mais pela parcela do “aí” do que pela do “ser”, em uma espécie de primeiro desdobramento que cumpre o papel de espacializar o tempo (cf. Pádua, 2005). Isso é coerente com a necessidade de manter preservada a anterioridade do fenômeno em relação ao modo como ele é descrito pela linguagem. Ao *Dasein*, por sua vez, se resguarda o papel de ser aquele que articula a expressão do “algo como algo”, quer dizer, a palavra confere uma individuação pelo ato de nomear, mas não se coloca como evento originário. A própria poesia, enquanto manifestação genuína, mostra que o sentido nunca se esgota no modo como a coisa é dita, porque o enunciado segue derivado de uma concepção bastante mais ampla de linguagem, como vimos.

Arrematando os pontos que decidimos elencar do pensamento heideggeriano, tendo como objetivo entender de onde Flusser parte ao estabelecer a identificação entre língua e realidade – como veremos no segundo capítulo – Giannotti marca a diferença central da concepção de linguagem nos dois momentos principais da obra de Heidegger:

Ser e tempo apresenta o mundo na trama dos manuais, mas de tal modo que cada ente utilizável encontra seu ser graças à conjunção, e assim se integra na trama significante do mundo. A linguagem vem cobrir e estabilizar essa trama, conferindo-lhe uma estabilidade epocal. (...) [Depois de *Ser e tempo*] No mundo, um povo se historializa ao vir a ser epocal. Daí o ser da linguagem passar a ser antes de tudo a configuração desse mundo. (Giannotti, 2020, p. 176)

Ainda que não tenhamos abordado a questão pelo prisma da manualidade, presente em *Ser e tempo*, e não nos tenhamos debruçado sobre a transformação da esfera individual do *Dasein* para o âmbito coletivo de um povo, entendemos que as escolhas irão se justificar oportunamente, tanto a partir da exploração do tema por Harman (2002), como a partir do confronto com a obra de Flusser.

1.2.2 Badiou e o matema

A “virada metafísica” em Heidegger tinha por objetivo confrontar o império do niilismo decorrente da técnica moderna e assume o tom nostálgico da ressacralização, da espera por um deus. Nessa direção, ele passa da ligação do *Dasein* com o tempo para o vínculo entre tempo e *Mitsein*, daí a centralidade da ideia de “povo” e os seus perigos decorrentes. Para Giannotti, essa mudança no pensamento heideggeriano caracteriza-se por um deslocamento do lugar da metafísica: “[é] a metafísica puxada para o cotidiano” (Giannotti, 2020, p. 137). As consequências políticas são evidenciadas na publicação dos *Cadernos negros*, ao mostrar a “firmeza de um pensar quase religioso devotado à grandeza do Führer” (Giannotti, 2020, p. 138). No plano teórico e ontológico, as consequências passam pela valorização do poema, a quem se atribui o acesso à verdade desvelada do ser.

Em sua crítica ao pensador alemão, Alain Badiou (2022) parte da reconstituição do liame entre filosofia e poesia. Na maneira como elas se *suturam* em Heidegger – já assumindo o léxico badiouano –, ele vê o “golpe de gênio” que capta a desorientação característica da “era dos poetas”. Toda a estratégia de confrontação com Heidegger tem como premissa a demarcação dos limites e do fim dessa era, mesmo reconhecendo os méritos que fazem do pensador alemão “o último filósofo universalmente reconhecível” (Badiou, 1996, p. 11). Ele teria sido “o único a captar o que estava em jogo no poema, nomeadamente a destituição do

fetichismo do objeto, a oposição da verdade ao saber e, finalmente a desorientação essencial de nossa época” (Badiou, 2022, p. 59). Justamente por isso, o pensamento de Heidegger teve a ancoragem em um momento histórico que lhe deu força e tração suficientes para atravessar toda a “ontologia”¹³ contemporânea. É preciso, portanto, caminhar com Heidegger, porque “é do ângulo da questão ontológica que se sustenta a requalificação da filosofia como tal” (Badiou, 1996, p. 12); mas, ao mesmo tempo, destituí-lo da condição de patrono das ontologias contemporâneas. Badiou abre o caminho para dessuturar a ontologia da sua condição poética e tenta reestabelecer o espaço próprio da filosofia.

É por oposição, portanto, que a contraofensiva de Badiou assume por norte uma orientação diferente daquela que mobilizava Heidegger, tendo em Platão a pedra de toque dos caminhos ou descaminhos que a filosofia cumpriu ao longo de sua história. Para o pensador alemão, o passo atrás significava voltar aos pré-socráticos para reconstruir uma relação originária com o ser, para desfazer e evitar os encobrimentos erigidos pela metafísica. Ao reconstruir a visada heideggeriana, Badiou retorna ao nascimento da filosofia para mostrar que, nessa chave, Platão cumpre o papel de inaugurar o fim da filosofia, isto é, ali onde ela nasce é também onde ela começa a morrer – o “*primeiro passo do esquecimento*” (Badiou, 2022, p. 36). Tendo Nietzsche como antecedente, Heidegger seria movido por uma espécie de revanchismo contra Platão, reivindicando a condição dos “pensadores-poetas pré-platônicos”. Contra essa interpretação, o autor de *O ser e o evento* quer se pautar por um “gesto platônico”. Isso significa decretar o fim da era dos poetas e propor não um retorno, mas “um passo a mais”¹⁴ – ou um *outro passo atrás*¹⁵ –, que recupere o valor da verdade e do matema.

¹³ Badiou se refere a essa influência da ontologia heideggeriana usando o termo entre aspas: “A ‘ontologia’ filosófica contemporânea está inteiramente dominada pelo nome de Heidegger” (Badiou, 1996, p. 17). Essa marcação anuncia a divergência central entre a ontologia fundamental – poética – e a tese badiouana “ontologia = matemáticas” (Badiou, 1996, p. 20). Não deixa de ser curioso que ambos usem aspas para se referir ao antecedente que querem confrontar. Heidegger falava na “metafísica”, em uma passagem que citamos anteriormente, e Badiou fala em “ontologia”. Com as viradas ontológica e especulativa, podemos dizer, enfim, que a ontologia contemporânea *estava* dominada pelo nome de Heidegger.

¹⁴ A expressão é do próprio Badiou e aparece nos dois manifestos pela filosofia, ao se contrapor à tese de que a filosofia havia se esgotado. No primeiro: “[e]u coloco não somente que a filosofia é hoje possível, mas que essa possibilidade não tem a forma da travessia de um fim. Se trata muito pelo contrário de saber o que quer dizer: dar *um passo a mais*. Um só passo” (Badiou, 2022, p. 17). No segundo: “[à] problemática de seu fim, eu propunha substituir pela palavra de ordem: ‘um passo a mais’. Ou aquela do *O inominável* de Beckett: ‘é preciso continuar’” (Badiou, 2022, p. 157).

¹⁵ Segundo Frank Ruda (2015), o pensamento de Heidegger é um exercício de anamnese, propondo retorno aos pré-socráticos; Badiou propõe outra anamnese, que retorna a Platão – daí sugerirmos *outro passo atrás*: “é antiheideggeriano porque, para Badiou, Platão não é o filósofo em cujo pensamento alguém pode situar primeiro (e sobretudo) o começo da catastrófica e poderosa história do esquecimento metafísico” (Ruda, 2015, p. 34).

De acordo com a interpretação de Badiou, “Heidegger ainda continua submetido (...) ao que, de minha parte, considero ser justamente a essência da metafísica, ou seja, a figura do ser como entrega e dom, como presença e abertura, e a da ontologia como proferição de um trajeto de proximidade” (Badiou, 1996, p. 17). Reiterando, a explicação desse enquadramento passa pela interpretação de Platão ou, mais especificamente, pela mudança na maneira como os gregos entendiam a *physis*. Para uma compreensão metafísica do ser, a natureza é aquilo em que coincidem essência e aparência, é onde o ser se mostra a si mesmo e se oferece como dom. Por isso, as ontologias baseadas nesse entendimento são marcadas pela presentificação do ser – *ontologias da presença* – que se atêm à avaliação da “distância” – *proximidade* – para o ser, no sentido de remover as camadas que obscurecem a transparência da *physis*. O passo metafísico de Platão é considerado por Heidegger o responsável pelo início do esquecimento ao estabelecer fissura entre aparência e essência. Referindo-se ao momento inaugural da filosofia como a “‘virada’ platônica”, o autor francês estabelece o centro de sua divergência com Heidegger em relação a Platão – e, por extensão, às definições do que é próprio da filosofia e da ontologia – que o autoriza a chamar de *poéticas*¹⁶ as ontologias da presença:

[f]ica claro, portanto, que duas vias, duas orientações, comandam aqui todo o destino do pensamento do Ocidente. Uma, apoiada na natureza em seu sentido originalmente grego, acolhe em poesia o aparecer como presença ad-venante do ser. A outra, apoiada na Ideia em seu sentido platônico, submete ao matema a falta, a subtração de toda presença, e separa assim o ser do aparecer, a essência da existência. (Badiou, 1996, p. 106)

Na contramão de Heidegger, Badiou intenta, não por acidente, uma retomada da metafísica. Mas o ponto é: qual metafísica? No artigo “Metaphysics and the critique of metaphysics”, ele considera as diferentes acepções do termo, ao redor de sua consideração como “o reinado do essencialmente indeterminado” (Badiou, 2000, p. 179), e caracteriza duas matrizes. Uma, a metafísica clássica, se baseia na postulação de um ser indeterminado que ultrapassa as nossas capacidades cognitivas e de predicação, com a intenção de estabelecer fundamento para as pretensões do conhecimento, ou, nas palavras do autor, a “[m]etafísica é clássica, ou dogmática, quando concede ao ponto indeterminado de seu dispositivo a racionalidade de sua existência” (Badiou, 2000, p. 183). A outra, a arqui metafísica, é um efeito derivado da crítica à metafísica clássica, encampada pelos mais variados autores, instaurando

¹⁶ “Chamarei *poético* esse tipo de ontologia, povoada pela dissipação da Presença e a perda da origem” (Badiou, 1996, p. 17).

o cenário antimetafísico que tem origem em Kant. Todas as tentativas de destituição da metafísica são classificadas por Badiou em um de seus quatro principais modelos: a crítica, o positivismo, a dialética e a hermenêutica. Dentre esses, destaca a dialética porque Hegel e seus continuadores teriam reconhecido que “a crítica à metafísica simplesmente prepara a sua repetição arqui-metafísica” (Badiou, 2000, p. 185). Como exemplos da arqui-metafísica, ele cita o misticismo em Wittgenstein e o poético em Heidegger – o primeiro teria tendências positivistas, enquanto o segundo é exemplo da via hermenêutica –, ambos substituindo a indeterminação que a metafísica postulava por uma outra indeterminação: “[a]rqui-metafísica é a substituição de um indeterminado necessário por um contingente, ou: o poder estabelecido de um mestre desconhecido é contestado pela poética ou profética do por vir” (Badiou, 2000, p. 181). Delineadas as forças que se chocam na caracterização da metafísica e da arqui-metafísica, fica clara a preferência de Badiou pelo impulso que move a metafísica “original” e o tom irônico na constatação e agrupamento dos antimetafísicos como “arqui-metafísicos”. O ato deliberado de retorno à metafísica tem, portanto, o sentido de recuperar algo daquilo que foi criticado pelos seus “arqui-inimigos” (Heidegger, sobretudo), ou seja, o gesto fundador da filosofia em Platão.

No entanto, essa volta à metafísica não é o simples retorno a Platão, mas o gesto de retirar tudo que se sedimentou sob o nome *metafísica clássica* a partir de Platão. Badiou não quer nem a metafísica clássica, nem a arqui-metafísica, com base na dupla crítica dialética a elas: nem a identidade entre ser e o um; nem a identidade entre o ser e o indeterminado. Mencionamos a especificidade da dialética e isso se dá, segundo Badiou (2000), porque há em Hegel a crítica da objetivação do indeterminado da metafísica, assim como a subjetivação da finitude da arqui-metafísica. A “metafísica dialética” faz o duplo movimento de afirmar “[c]ontra a metafísica clássica, que todo indeterminado chega à determinação (...) [e] [c]ontra a crítica arqui-metafísica, (...) defende que as determinações categoriais não são unilateralmente subjetivas” (Badiou, 2000, p. 188–189). Esse elogio da dialética não significa uma adesão ao programa hegeliano, porque ele não teria se atentado para o fato de haver um paradigma matemático capaz de associar finito, infinito e existência. O que se dá em Hegel é a operação de uma ontologia generativa em que o infinito é interior ao finito, portanto entendido pela dialética como uma “lei”, com o objetivo de “co-engendrar o finito e o infinito” (Badiou, 1996, p. 135). Ao passo que Badiou quer reabilitar a racionalidade matemática e, com ela, propor uma ontologia subtrativa, em par não mais com a presença, mas com o vazio.

A primeira das teses necessárias para estabelecer o ponto de coincidência entre a ontologia e as matemáticas é a negação do um. Com os olhos em Parmênides, Badiou afirma

que “[a] reciprocidade do um e do ser é certamente o axioma inaugural do discurso filosófico” (Badiou, 1996, p. 29), orientador de toda a tradição metafísica e cristã pela via da unidade de um fundamento. O axioma enfrenta o impasse do um e do múltiplo – ser e não ser –, para os quais a solução passa pelo desmascaramento da associação entre ser e um. A promessa é desativar esse processo de geração que acontece por meio da dialética entre opostos, que conforma, a reboque, um âmbito da finitude e outro do infinito. Tendo como referência a teoria dos conjuntos e as descobertas de Cantor sobre o infinito, Badiou propõe um novo marco para a ontologia, a partir da demarcação entre o seu domínio próprio e o da metafísica: “[e]stamos prontos para uma decisão, a de romper com os arcanos do um e do múltiplo, onde a filosofia nasce e desaparece, Fênix de sua consumação sofisticada. Essa decisão não tem outra fórmula possível senão esta: o um *não é*.” (Badiou, 1996, p. 29).

Para evitar o primado da metafísica, Badiou elimina o um. O ser é múltiplo, assim como tudo aquilo que se apresenta, que se individua sob os limites de sua aparência. Nos seus termos, o um é efeito da operação de contar-por-um que estrutura a apresentação. Todas as multiplicidades estruturadas, tudo o que aparece, é resultado de uma operação que acontece a posteriori. O um não pode ser origem, fonte, elemento central de justificativas causais. Ao contrário, ele é o fim aparente que revela, de forma retroativa, o ser como múltiplo. Badiou (1996, p. 30) separa as multiplicidades inconsistentes e consistentes, e as posiciona valendo-se de uma metáfora fluvial: tendo como referência a apresentação estruturada, a montante estão as multiplicidades inconsistentes e a jusante as consistentes. Nesse cenário, a ontologia é discurso sobre o ser-enquanto-ser que escapa da ilusão de hipostasiar o um, alimentada pela operação de recorte e fixação das línguas naturais. Essa nova compreensão do alcance e do lugar da ontologia tem como base a teoria dos conjuntos. Com ela, Badiou pôde realocar a filosofia no lugar da meta-ontologia e equiparar ontologia e matemática, afirmando que o um não é.

Parmênides foi mencionado anteriormente porque Badiou o considera responsável pelo momento inaugural da filosofia, o que significa que, em certo sentido, dada a intenção de reabilitar a questão do múltiplo e do vazio a partir de Platão, é a ele – Parmênides – que se devem ser creditados os desvios da metafísica. Por um lado, o autor de *O ser e o evento* recusa a identificação do ser com o um, mas, por outro, reencontra o pensador pré-socrático na proposição de que há isomorfia entre pensamento e ser. Interessa aqui sublinhar o paralelo estabelecido entre o não ser do um – operação da conta-por-um atravessada pelo pensamento e pela linguagem – e o ser nada do múltiplo puro – uma vez que ser contado por um, ou consistir, é o pressuposto de tudo aquilo sobre o que se possa dizer: “existe”. É bastante mais intuitivo o procedimento habitual da metafísica de projetar a atividade cotidiana do pensamento de recortar

os múltiplos em unidades e assim estabelecer um ponto fora dessa ordenação que a justifique. Ainda que contraintuitivo, ele propõe o exato contrário: a matemática dispensa o recurso ao um e à definição de seus primeiros termos e é isso que melhor se adequa à errância do pensamento, porque ele lida com arranjos unitários que são sempre provisórios, ou são sempre passíveis de litígio. Daí a ontologia só poder ser dita sob a forma de uma axiomática:

[a] ontologia, axiomática da inconsistência particular das multiplicidades, capta o em-si do múltiplo pelo tornar consistente toda inconsistência, e a inconsistência de toda consistência. Ela desconstrói, assim, todo efeito de um, fiel ao não-ser deste, para dispor, sem nomeação explícita, o jogo regrado do múltiplo, que não é senão a forma absoluta da apresentação, portanto o modo pelo qual o ser se propõe a todo acesso. (Badiou, 1996, p. 34)

Nessa passagem, a ontologia ganha vários dos nomes pelos quais ela responde em Badiou: “axiomática da inconsistência”, “jogo regrado do múltiplo” e “forma absoluta da apresentação”, que se somam à “apresentação da apresentação” e à definição daquilo que ela não pode deixar de ser: “*teoria das multiplicidades inconsistentes enquanto tais*; [e] necessariamente ciência do múltiplo enquanto múltiplo” (Badiou, 1996, p. 33). Responsável, portanto, pela dissolução definitiva da primazia do um, a ontologia passa a suportar outro ponto fundamental que aí se anuncia: o acesso. Por essa via, Badiou quer confrontar Heidegger e a visada oblíqua da poesia e recuperar um sentido forte de verdade, com o qual o infinito e o múltiplo inconsistente vão se associar.

Voltando à metafísica, comentávamos que Badiou critica tanto a metafísica quanto a crítica à metafísica, ainda que seja mais simpático à primeira. Contra o um, ele propõe a saída paradoxal de uma “metafísica sem metafísica” (Badiou, 2000, p. 190). A primeira parte do oxímoro se responsabiliza pela tentativa de reafirmar a possibilidade de “um tratamento racional da existência do infinito” (Badiou, 2000, p. 184), o que significa regrar a relação entre finito e infinito, tendo a matemática como paradigma; enquanto a segunda parte se resguarda da tentação de entificar o ser, ou dizer que o um é. O sentido da afirmação parece ser o de “mundanizar” a ontologia, trazendo-a para o terreno dos discursos que podem ser proferidos, evitando o que chama de “a Grande Tentação” de todas as ontologias, isto é, afirmar que ela “não é uma situação” (Badiou, 1996, p. 31), em uma excepcionalidade que é própria das ontologias da presença.

Em oposição à ideia de que o ser se coloca para além dos limites da situação, da apresentação e da predicação, o ser se torna manejável pela via da formalização matemática. O tipo de separação radical que a formalização opera não é da mesma ordem daquela operada

pelas ontologias da presença, porque não se faz com a demarcação da esfera da finitude. Observemos que ao dizer que a ontologia se “mundaniza” não se tem em vista o acesso ao ser pela via das línguas naturais. O que a matemática fornece de subsídio para Badiou é a possibilidade de um tipo peculiar de discurso – o tratamento formal da teoria dos conjuntos – lidar com multiplicidades sem precisar definir o seu objeto, o que teria como consequência a sua submissão à ordem da estrutura da conta-por-um. As consequências almejadas por Badiou são: i) a ontologia se viabiliza enquanto discurso, não mais no espaço próprio da filosofia, mas no campo da matemática; ii) o domínio do ser – multiplicidade inconsistente – segue apartado, a montante, do domínio das multiplicidades consistentes; iii) contudo, isso não resulta em limitação do alcance da razão – ao contrário, a ontologia é tão mundana quanto qualquer outra situação, ou, como ele diz: “a verdade ontológica é mais limitante e menos profética: é o ser excluído da apresentação que acorrenta o ser como tal a ser, para o homem, dizível, no efeito imperativo de uma lei, a mais rígida de todas as leis concebíveis, a lei da indiferença demonstrativa e formalizável” (Badiou, 1996, p. 32).

O que está em jogo é o reconhecimento de que a ontologia não define seu objeto e se contenta com a capacidade organizativa e operatória de uma axiomática, como consequência da identificação da ontologia com a matemática. Seus termos primitivos são os axiomas da teoria dos conjuntos. Assim, a ontologia trata mais de determinar as regras de composição da apresentação – por isso uma apresentação da apresentação – do que de definir conceitos e traçar linhas divisórias entre o que é e o que não é. Ray Brassier (2009, p. 100) resume a premissa que orienta Badiou: “[e]xistir é pertencer a um conjunto, tudo o que pertence é, ele mesmo, um conjunto, e cada conjunto é definido em termos de pertencimentos cujo funcionamento é especificado axiomáticamente”. Além disso, o comentador frisa a importância fundamental dessa forma axiomática do discurso para prevenir o recurso à definição, que implica recair em formas de objetificação – de conta-por-um –, do múltiplo inconsistente – que é incontável. Por isso, Badiou afirma que “a presença é o contrário exato da apresentação” (Badiou, 1996, p. 32), na medida em que a primeira afirma, em sentido forte, a existência do um, identificado ao ser, projetando o não ser sobre a multiplicidade. A tese fundamental das ontologias da presença é aquela que diz que o um é. Ao passo que a apresentação instaura um quadro ontológico em que o ser-enquanto-ser é entendido como *múltiplo-enquanto-múltiplo*.

Dessa oposição, levando aos últimos termos as consequências do confronto com as ontologias tradicionais, Badiou faz uso do axioma da separação – também referido como “axioma do conjunto vazio” – dizendo que “o ser é anterior à língua. Não se pode ‘separar’ um múltiplo pela língua senão dentro de algum ser-múltiplo já dado” (Badiou, 1996, p. 387). Essa

posição será importante para contrastar com a ideia de Flusser (2021) de que a língua cria realidade, ponderando o papel deste “já dado” em cada uma das propostas. O que Badiou (1996, p. 46) tem como alvo aqui é o impulso materialista que ele vê já explícito no sistema de axiomas da teoria dos conjuntos. Ele retira da língua a potência ontológica ao fazer a divisão entre o que é propriamente do campo da ontologia e o que é do campo da apresentação.

Fazendo uso do axioma da separação, Badiou nomeia o múltiplo inconsistente como o “nada” ou o “vazio”. Estabelece a dinâmica entre ser e não ser, o que explica que “uma situação qualquer, captada em sua imanência, inverte o axioma inaugural de todo nosso procedimento. Ela anuncia que o um é, e que o múltiplo puro – a inconsistência – não é” (Badiou, 1996, p. 50). Por isso, ao caracterizar a inconsistência como sendo o vazio, Badiou usa o termo “fantasma”, para sublinhar que, a partir da ontologia – que é uma situação – o ser adquire, de fato, um aspecto espectral. A fantasmagoria do ser é captada pelo discurso matemático, porque “embora nunca haja – em situação – *senão* resultado (tudo, na situação, é contado) – o que assim resulta assinala, a montante da operação, um dever-ser-contado que faz a apresentação estruturada vacilar na direção do fantasma da inconsistência.” (Badiou, 1996, p. 51). Para ele, a poesia também capta a intuição desse nada, mas, sem o ferramental da teoria dos conjuntos, recai na contagem por um do incontável, onde era preciso afirmar: “[n]ão há um-nada; há ‘nada’, fantasma da inconsistência” (Badiou, 1996, p. 52).

A vinculação do vazio com o indeterminado dá a Badiou aquilo que ele precisava para evitar a pesada sombra do inefável que apavora as ontologias da presença. Mesmo estabelecendo também o seu fantasma, ele elimina o medo da assombração. Brassier explica como é fundamental a diferença de tratamento e de alocação da ontologia, a partir do momento em que o ser ganha nome:

[o] axioma do conjunto vazio afirma que o nome do inapresentável é apresentado; ou que existe o nome do inexistente. Essa nuance é crucial: afirmar a existência do nome no discurso é bastante diferente de afirmar a existência de um conceito extra-discursivo. Pois é através desta nomeação que a apresentação se torna apta a se suturar ao inapresentável sem apresentá-lo. Então, escreve Badiou, “o advento inaugural” do inapresentável consiste em “um puro ato de nomeação”. (...) Esta nomeação nem marca o retorno do Um, porque não faz qualquer coisa consistir, nem indexa a multiplicidade, porque o que apresenta é estritamente nada. (Brassier, 2009, p. 105)

O engenho do arranjo que Badiou promove está na conjunção da extração das implicações ontológicas da teoria dos conjuntos – em que a única existência que se afirma é a do conjunto vazio – e a indicação do vazio como nome do ser. Esse esvaziamento do ser é a marca da ontologia subtrativa, porque é *como se* o ser fosse também o resultado de uma conta – aquela

que vai na direção contrária da conta-por-um. Enquanto esta última atua individuando e, portanto, determinando múltiplos consistentes, aquela outra apenas indetermina, porque não se faz aos passos de individuação, mas sim na subtração de tudo que é individuado. Badiou não diz isso e não autorizaria a comparação que faz da indeterminação o efeito resultante de uma conta. No entanto, essa observação – em especial o *como se* – será retomada, em momento oportuno, quando nos valermos do comentário feito por Nunes (2018) em relação ao realismo especulativo.

O que ele nos autoriza a dizer é que esse vazio resultado da subtração é o lugar da Verdade, com maiúscula, que ele quer recuperar na tarefa da filosofia de tornar possível as verdades de suas condições. Como ele define em outro texto, marcando o lugar e o papel da filosofia, ela “constrói a sobreposição de uma ficção de conhecimento e uma ficção de arte” (Badiou, 2008, p. 14), conciliando o procedimento argumentativo das provas com a disposição imagética das metáforas. Para finalizar esse tópico e ressaltar o peso ontológico do vazio, Sam Gillespie (2008, p. 60) segue o movimento que percorremos aqui ao separar ontológico e não ontológico, a partir do advento inaugural da nomeação: “[d]a perspectiva da experiência ou da linguagem, o vazio é simplesmente um nome nulo para o ser indeterminado. Mas de um ponto de vista puramente ontológico, essa indeterminação pode ser determinada em e através de um sistema axiomático que toma a existência do nada como seu ponto de partida”.

Para além da ontologia subtrativa e do estabelecimento das balizas que demarcam os âmbitos ontológico e não ontológico, Badiou estabelece os termos da passagem de um ao outro domínio. Nesse ponto de contato se produz a novidade, denominada pelo segundo termo que dá título à sua grande obra, o “evento”. Badiou introduz a teoria do evento dizendo que vai “abordar a questão d’o que não é o ser-enquanto-ser”, a cujo respeito seria imprudente dizer sem rodeios que se trata do não-ser” (Badiou, 1996, p. 143). O evento está no limite entre o regime do ser e o regime dos fenômenos, o que esclarece a função adversativa da conjunção do título de *O ser e o evento*, assim como torna crucial que se trate desse múltiplo especialíssimo sobre o qual a ontologia não tem quase nada a dizer.

Adentrar a teoria do evento demandaria um desvio longo demais para esta tese. Vamos nos contentar em dizer que é uma noção central para Badiou, porque complementa o caráter formal de sua ontologia subtrativa e faz a passagem do ser (ontologia) para o existir (fenomenologia). Como Gillespie aponta, Badiou precisa de um elemento extrínseco à ontologia que dê conta da novidade: “eventos e seus sujeitos são o que força a univocidade plástica do ser a assumir novas ou imprevisíveis trajetórias, novas verdades e modalidades de existência. Isto, no fundo, é a novidade em Badiou” (Gillespie, 2008, p. 103). Os eventos são

essa instância fronteira, de difícil tradução para as línguas naturais, que fazem ver a efetividade do verdadeiro e definem a diferença entre ser e existir.

1.2.3 Positivos e negativos

Para estabelecer uma espécie de saldo entre os dois instantâneos, recorremos ao *Manifesto pela filosofia*, obra em que Badiou trata de forma mais direta e condensada os motivos de sua divergência com Heidegger. De certa forma, as escolhas e os recortes que fizemos ao registrar os instantâneos já vêm mirando as diferenças. Heidegger recuperando a metafísica como reação ao niilismo e desvelando o ser por sua associação com a verdade. Badiou saudando o fim da metafísica tradicional por conta da libertação do sagrado, mas religando o ser e o negativo, na proposição da ontologia subtrativa.

Para além da diferença nas propostas, há entre os dois ontólogos que elegemos para representar a ontologia do século XX um abismo no que diz respeito ao que os mobiliza, ao tipo de engajamento que eles colocam em curso. Embora não tenhamos nos dedicado suficientemente ao evento, o autor francês é mobilizado por um impulso, um gesto, que se associa à operação de fidelidade a um evento: a militância, como *ethos* próprio da filosofia, em prol dela mesma – isto é, da sua existência, da sua possibilidade e da sua necessidade. No segundo de seus manifestos em defesa da filosofia, Badiou (2022) se volta contra a saturação artificial e excessiva que vulgariza o seu sentido e a sua função, transformada em falsificação moral. O manifesto é radical ao exigir que a filosofia se “desmoralize”, no sentido de se separar dessas versões adocicadas e servir e, assim, recupere a sua capacidade de “corromper a juventude”. Respondendo à acusação de um crítico que o acusara de ser *reckless* (imprudente, irresponsável), Badiou é enfático: “[p]or definição, a filosofia, quando ela aparece verdadeiramente, é *reckless* [‘desprovida de toda a prudência’] ou não é nada. Potência de desestabilização das opiniões dominantes (...) que conduz das formas do aparecer à eternidade das verdades. Esse processo perigoso, ela se engaja nele sem restrição” (Badiou, 2022, p. 159–160).

Se ao pensador francês cabe a vinculação à militância, indicando o engajamento em favor das verdades, ao alemão caberia outro epíteto: a conservação. Isso marca uma diferença de temperamento de claras consequências políticas, mas que não devem ser colocadas em primeiro plano. O interesse comum por ontologia é consequência de percursos e interesses completamente diferentes e, sobretudo, pela diferença no entendimento da história da filosofia, do lugar que essa compreensão ocupa no cotidiano de quem se propõe a praticá-la. Para ver como isso se passa em Heidegger, podemos recorrer, por exemplo, ao célebre “A questão da

técnica”, onde ele quer ultrapassar uma definição “instrumental e antropológica” (Heidegger, 2007, p. 376) e buscar a essência da técnica. Segundo Irene Borges-Duarte (1993), essa definição estaria vinculada ao paradigma moderno que determina o par sujeito/objeto e dá ao humano o privilégio da dominação sobre tudo o que não é humano. Heidegger quer aprofundar a pesquisa, tendo como alvo “*superar e vencer* essa perspectiva fática da modernidade. Quer dizer: não se trata de seguir a via ‘metafísica’ de descrição do comportamento técnico, mas de contemplar desde o ângulo da verdade e pensar mais originária e profundamente *o que de fato está sendo* em tal comportamento” (Borges-Duarte, 1993, p. 126).

São duas as figuras que nos remetem ao caráter restaurador do pensamento de Heidegger, para além do óbvio: a técnica e o niilismo. Na esteira do “passo atrás” sugerido na avaliação da tradição metafísica, que o leva a voltar-se contra a filosofia e fazer do pensamento pré-socrático o modelo para a contenção do declínio do Ocidente. Nesse trajeto, a técnica ocupa lugar importante para Heidegger e, embora pareça um desvio¹⁷, tem conexão estreita com a sua ontologia. A técnica moderna representa a realização final da metafísica, barreira mais densa de encobrimento do ser, mas que é também oportunidade. Para Heidegger (2007), a essência da técnica não é técnica. O que, de fato, *está sendo* no comportamento técnico é uma forma de desencobrimento da verdade, vinculada com a ideia de produzir.¹⁸ Heidegger visa reestabelecer o seu sentido grego em compasso com as ideias de *poiesis*, *physis* e *techné*, todas elas visando à *aleteia*. Os três termos apontam para as ordens da arte, da natureza e da técnica.

Antes da sua versão moderna, a técnica descreve trabalhos como os do camponês e do artesão. Na modernidade o cenário se altera na articulação com as ciências naturais e deixa de ter relação com o produzir. Isso se mostra quando o exemplo de técnica deixa de ser o moinho de vento e passa para a hidrelétrica: “[o] desabrigoar imperante na técnica moderna é um desafiar < *Herausfordern* > que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal” (Heidegger, 2007, p. 381). Essa observação conduz à definição da essência da técnica moderna como *Ge-stell* – ou “armação”, na opção utilizada pela tradução – que é o “descobrimento, segundo o qual o trabalho da técnica moderna

¹⁷ Associada ao “último Heidegger”, a questão da técnica não se distancia do ponto central da ontologia: “[a] problemática heideggeriana da técnica se separa totalmente dos âmbitos em que habitualmente se inscreve. Não é tema meramente sociológico ou político, nem propriamente ético ou, em geral, antropológico. *É um acontecimento ontológico radical*” (Borges-Duarte, 1993, p. 151, grifos nossos). Segundo Borges-Duarte, embora Heidegger abandone a metodologia empregada em *Ser e tempo*, não abandona o seu tema: o ser em seu aí histórico.

¹⁸ O tradutor Marco Aurélio Werle (2007, p. 397) explica assim o sentido do termo original: “[a] palavra hifenizada *Her-vor-bringen* marca o movimento próprio da *poiesis*, um levar < *bringen* > que vem < *her* > de uma situação anterior (encobrimento) e se coloca à frente < *vor* > (descobrimento)”. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão (Heidegger, 2002) a opção é por “pro-dução”, hifenizado, para emular o estilo de Heidegger.

desabriga o real enquanto subsistência” (Heidegger, 2007, p. 385–386). Esse percurso é entendido como uma determinação do destino, a partir da qual se pode exercer a liberdade, a depender da maneira como o humano se comporta neste cenário. Tudo isso em tese, porque na prática a técnica moderna é um vetor do declínio e representa perigo porque essa liberdade se vê ameaçada pela abrangência totalitária da armação: “[o] domínio da armação ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigar mais originário possa estar impedida para o homem, como também o homem poderá estar impedido de perceber o apelo de uma verdade mais originária” (Heidegger, 2007, p. 390).

Há ainda uma grande ambiguidade na elaboração de Heidegger sobre a técnica, condensada na célebre referência ao poema de Hölderlin,¹⁹ indicando que a reflexão sobre a essência pode conduzir à ultrapassagem da dominação ôntica da técnica. Mas há desequilíbrio entre o perigo e a salvação, com bastante mais relevo dado ao primeiro. Assim, chegamos ao niilismo, a segunda figuração do reacionarismo heideggeriano, entendido como o destino trágico da história da metafísica. A *Ge-stell* representa um modo de descobrimento que interdita as outras possibilidades de abertura, por isso é o perigo extremo. Com a inflação do registro ôntico, o ontológico se vê condenado e o niilismo se consuma como realização da metafísica:

[o] conceito heideggeriano de niilismo não significa nada além de “abandono do ser”. (...) esse abandono do ser sempre acontece a princípio por meio da redução da totalidade do ente à dinâmica do vir-a-ser constante da vontade de poder: por meio de uma tentativa de superar a história da metafísica que acaba por levar simplesmente a termo a própria essência dessa história. *O niilismo mostra-se neste caso como o resultado de uma figura de pensamento que abre o domínio absoluto do ente sobre o ser*. Na medida em que essa figura de pensamento não é apenas uma possibilidade do pensar filosófico, mas se confunde muito mais com o modo de abertura da totalidade do ente na contemporaneidade, ela conquista ao mesmo tempo uma outra amplitude. Niilismo passa a ser a nossa conjuntura fundamental. Em Heidegger, essa conjuntura se encontra em conexão essencial com o problema da técnica. (Casanova, 2012, p. 202–203)

No ápice da obstrução do acesso ao ser, a técnica faz da nossa conjuntura a mais desoladora, aquela em que a filosofia chega ao seu fim e na qual não se pode exigir do pensamento mais do que a constatação desse esgotamento.

A passagem de Marco Antonio Casanova evidencia a influência de Nietzsche sobre Heidegger, ou melhor, a interpretação que Heidegger faz de Nietzsche, transformando a vontade de poder em um fundamento “semi-ontológico” no interior da dimensão ôntica, que

¹⁹ “onde domina a armação, há *perigo* em sentido extremo. [§] ‘Mas onde há perigo, cresce / também a salvação.’” (Heidegger, 2007, p. 390–391).

explica o fundamento do devir de tudo aquilo que é. Segundo o comentador, Heidegger entende a vontade de poder como a essência do ente, ou o “modo e a lei de estruturação de todas as configurações possíveis da totalidade” (Casanova, 2012, p. 193). Por isso, Nietzsche seria o representante final do pensamento metafísico, que tem como resultado a dissolução do ser, a interdição de seu acesso, a absolutização do plano ôntico, a falta de sentido e, consequentemente, o niilismo. No entanto, há claras diferenças na maneira como os dois autores entendem o niilismo e como se posicionam em relação a ele. Para Heidegger é sinônimo de esquecimento do ser, destino da metafísica; para Nietzsche também é destino da metafísica, mas movimento no qual ele próprio não se inclui. A metafísica padece de um vício de origem em Nietzsche que não é de ordem ontológica – se tomamos os termos em um sentido que evita a sinonímia –, mas sim de ordem moral. Na primeira parte de *Além do bem e do mal*, Nietzsche se refere aos metafísicos como os “velhos moralistas e predicadores de moral” (Nietzsche, 2009, p. 15), amarrados à valoração positiva da busca pela verdade. Heidegger retém e desenvolve a vinculação que Nietzsche faz entre metafísica e niilismo, mas considera que ele segue a tradição metafísica.

Em que pesem as diferenças entre Nietzsche e a leitura que Heidegger faz dele, o ponto pacífico é o anúncio do fim da metafísica, tomada como fim da filosofia. Ambos os autores velam o corpo inerte da filosofia e é contra isso, sobretudo, que Badiou se volta. Ele discorda da interpretação que Heidegger apresenta de Nietzsche, chamando-a de “atormentada”,²⁰ e defende um programa que tem por objetivo decretar, ao contrário, o fim do fim da metafísica, o esgotamento do esgotamento da filosofia. Contendo a lamúria, passamos para a leitura que Badiou (2022) faz de Heidegger e da leitura que este faz de Nietzsche, em que considera ridículas as suposições do ontólogo alemão sobre a técnica, principalmente a conexão que ele estabelece entre ela e o niilismo. Temer a técnica se enquadra no “tecido de nostalgia reacionária” (Badiou, 2022, p. 39), assim como considerá-la em par com a ciência é um erro, por não compartilharem a mesma essência: para Badiou a ciência não tem qualquer relação com a utilidade, apanágio fundamental da técnica. Sobre o niilismo recai a mais destacada diferença, tratada no capítulo “Niilismo?” do *Manifesto pela filosofia*. A interrogação se justifica pelo deslocamento do protagonismo da técnica, para a consideração do capital como aquele a quem

²⁰ É esse o termo empregado por Badiou: “em uma interpretação atormentada de Nietzsche, Heidegger havia declarado o fim da metafísica, realização técnica do esquecimento do ser, e a necessidade aleatória de um retorno à origem que, em diálogo com o dizer dos poetas, restauraria para além de toda filosofia a figura do pensador” (Badiou, 2022, p. 156).

pode ser atribuído um reino planetário, portanto “a única potência niilista da qual os homens conseguiram ser tanto os inventores quanto as vítimas” (Badiou, 2022, p. 42). O capital instaura uma atomística que dissolve os vínculos sacralizantes que prendem o humano ao transcendente, ao ser, à origem, ou à natureza, que é onde se ancoram as angústias de Heidegger. Badiou considera que esse é o único aspecto do capital que, na verdade, deve ser enaltecido:

[m]uito ao contrário, a dessacralização é uma *condição necessária* para que tal acesso [ao ser] se abra ao pensamento. É evidentemente a única coisa que podemos e devemos saudar no capital: ele coloca a descoberto o múltiplo puro como fundo da apresentação, ele denuncia todo efeito de Um como simples configuração precária, ele destitui as representações simbólicas nas quais a ligação encontrava um semblante de ser. Que essa destituição opere na mais completa barbárie não deve dissimular a virtude propriamente *ontológica*. (Badiou, 2022, p. 42–43)

Dito isto, se esclarece o sentido da transformação que Badiou faz do niilismo em pergunta. O que ele quer saber é: qual niilismo? Não aquele que tem na técnica o seu agente e no vínculo o seu antídoto – condenando a filosofia ao seu fim –, mas este, que se revela pela virtude ontológica do capital e convoca a filosofia a superar a nostalgia e responder de forma imperativa aos carpideiros do fim. Encerrando o capítulo sobre o niilismo, Badiou afirma: “[a] filosofia não denuncia nem incensa o ‘niilismo moderno’ senão na medida de sua própria dificuldade de apreender por onde transita a positividade atual” (Badiou, 2022, p. 44). Para, na sequência, se perguntar: “o que aconteceu com a filosofia, para que ela recuse friamente a liberdade e a potência que uma época dessacralizante lhe propôs?” (Badiou, 2022, p. 44).

Como pano de fundo da proposição dos dois autores é importante observar que, para além de levarem em conta toda a história da filosofia e daí traçarem um diagnóstico presente do estado do pensamento em suas várias articulações, os projetos da ontologia fundamental e da ontologia subtrativa estabelecem um reposicionamento dos lugares e das funções que ocupam ontologia e filosofia, e como elas se relacionam. Em Heidegger, a princípio, filosofia e ontologia seguem juntas, sendo atribuído à metafísica o desvio que condena a primeira por desconsideração do ser – processo que se radicaliza a partir da modernidade. Segundo Inwood (2002), no verbete “Filosofia” do seu *Dicionário Heidegger*, a filosofia é entendida como uma ciência do ser, que se distingue das ciências positivas porque estas se dedicam às diferentes regiões de entes e, também, da metafísica, porque esta se perde na tentativa de enfrentar o problema ontológico a partir da dimensão ôntica, precisando, portanto, ser superada. O “passo atrás” visa a recuperar o vínculo entre filosofia e ontologia, tratando esta última como ontologia fundamental, em um recuo pré-metafísico. Badiou vai em outra direção ao desassociar ontologia e filosofia, já na introdução de *O ser e o evento*. É da esfera da matemática, e apenas

dela, tratar das questões ontológicas, por ser a única forma de pensamento que encontra termos e procedimentos para lidar com o múltiplo sob a forma do vazio. Fazendo a passagem de uma para a outra, Badiou afirma: “a ciência do ser-enquanto-ser *existe* desde os gregos, pois esse é o estatuto e o sentido das matemáticas. (...) a filosofia não tem por centro a ontologia (...), mas circula entre essa ontologia, as teorias modernas do sujeito e sua própria história” (Badiou, 1996, p. 13). A liberdade, recusada pela filosofia, pode assim ser recuperada desde que se livre da pretensão fundacionista da ontologia, para assim poder dedicar-se às verdades.

1.3 ONTOLOGIA, SÉCULO XXI: MODOS DE USAR

Os instantâneos vistos até aqui selecionam e expõem de forma inabitual a filosofia do século passado, embora sejam autores muito reconhecidos. Eles repensam a metafísica naquele cenário pós-metafísico. O marcador escolhido – a ontologia – responde por uma parcela minoritária no conjunto das filosofias analítica e continental. Além disso, o termo não tem a mesma extensão nos dois autores escolhidos, ainda que Badiou reconheça em Heidegger e na ontologia um impulso para a requalificação da filosofia. No breve retrato que apresentamos, tem-se a tentativa de reposicionar a filosofia, demarcando o que lhe é próprio, seja apontando para trás, em Heidegger, na recuperação do entusiasmo que antecede a metafísica, seja apontando para a frente, ao reconsiderar a sua relação com a eternidade, como em Badiou. Seja como for, a retomada da ontologia nos termos das viradas ontológica e especulativa são os passos – para trás, para frente, para os lados – que se sucedem no curso e no destino daquilo que se produziu *na* contracorrente *da* filosofia contemporânea e que, com esses movimentos, parece querer ocupar posição menos marginal. Seria exagerado dizer que essa temática ocupa agora o centro dos debates, mas é razoável pensar que a ontologia foi reativada.

1.3.1 As viradas ontológica e especulativa

Por diferentes vias, o século XXI tem visto o questionamento do antropomorfismo das “ontologias tradicionais e bem-comportadas”, como Flusser queria. Seguindo a apresentação que Ayelén Cavalli (2022) faz do tema, várias iniciativas têm sido agrupadas sob o nome *virada ontológica*, tendo como referência trabalhos como os de Philippe Descola, Marilyn Strathern, Eduardo Viveiros de Castro, Tim Ingold e Bruno Latour. Os aspectos que justificam o agrupamento são: i) o questionamento da polarização entre teoria e prática e da submissão da segunda à primeira, principalmente porque os modos binário e hierárquico de arranjo entre elas se apoiam na metafísica ocidental e nas prescrições metodológicas da ciência moderna, que impõem limites ao trabalho etnológico; ii) a contestação da linha que separa natureza e cultura,

partindo de questões internas às pesquisas de campo, que focalizavam ora as organizações sociais, ora as cosmologias. Ao replicar na pesquisa uma decisão metafísica, essa oscilação cria uma fenda entre ontologia e política, tendo como consequência para a disciplina um “neocolonialismo eurocêntrico em termos metodológicos” (Cavalli, 2022, p. 243). A forma majoritária de compreender natureza e cultura no Ocidente fixava, em lados opostos, a pluralidade e tudo que diz respeito às culturas (no plural), e a unidade da natureza (no singular). Segundo Paolo Heywood (2017, p. 2), para a antropologia ortodoxa “as epistemologias (formas de conhecimento ou de compreensão) variam, mas há apenas uma ontologia (forma de ser ou existir). Muitas visões de mundo, apenas um mundo. A virada ontológica, ao contrário, propõe que mundos, assim como visões de mundo, podem variar”. O que se tem em vista é a reconsideração das linhas que determinam os dois lados desse par, que tem sua origem na metafísica, levando de roldão outros pares que se conectam a este, como humanos e não humanos, linguagem e realidade. O humanismo caminha ancorado nessa metafísica bipartite, fundamentado por uma visão antropocêntrica.

Viveiros de Castro (2015) lista três motivações para a virada ontológica, sendo a primeira delas derivada da desestabilização dos pares herdados da metafísica ocidental, ganhando os contornos da crise que se instaura sobre a ideia de representação. A segunda motivação passa pelo surgimento dos estudos em ciência e tecnologia, os STS, que são a confluência de uma série de campos disciplinares, antes separados. O trabalho de etnografar a ciência moderna revela implicações antropológicas e políticas oriundas da divisão entre ciência e não ciência, na maneira como o paradigma moderno ocidental generaliza, simplifica, recusa e discrimina o que não é espelho, isto é, o além das suas fronteiras, tratado como bárbaro, selvagem ou primitivo. Trazer à luz as articulações entre política e epistemologia é um dos movimentos centrais que ajudam a explicar “como a epistemologia insidiosamente se torna ontologia” (Viveiros de Castro, 2015, p. 5). O terceiro elemento motivador é apresentado como consequência nefasta das práticas que se amparam na metafísica moderna, levando ao quadro iminente de catástrofe ambiental, decorrente da força geológica do humano. O antropólogo atribui a esse fator importância considerável também na emergência da *virada especulativa*:

essa convicção reforça a insatisfação que foi sendo criada em torno da virada do último século, com muito do construtivismo metafísico moderno, começando pela mal nomeada revolução “copernicana” de Kant e suas implicações antropocêntricas e ecotóxicas, e ajudou a lançar a versão propriamente filosófica da virada ontológica, também conhecida como virada especulativa ou realismo especulativo, de notoriedade crescente. (Viveiros de Castro, 2015, p. 6)

Antes de prosseguirmos, duas observações nos parecem necessárias. Primeiro, a virada ontológica tal como levada a cabo pela antropologia abre o campo para a pluralidade das ontologias e instaura um terreno de disputas entre mundos e visões de mundo concorrentes. Diferente das ontologias fundamental e subtrativa, não há a pretensão de postular *uma* ontologia. O que há é a mobilização para despojar a metafísica das suas consequências dogmáticas, sem se dobrar às interdições da epistemologia ou à autoridade contingente da tradição europeia. A segunda observação é que essa confluência entre política e ontologia acaba por incorrer em um modo de compreensão do real bastante típico do século XX, que de certa forma abdica da realidade ao subordiná-la aos diferentes regimes de subjetividade que possam servir como suporte para as diferentes perspectivas. Vinculada aos jogos de poder, não há exatamente decisão ontológica a ser tomada que tenha por objeto a própria ontologia, que se confunde com cosmologia e cosmogonia. A partir do uso inflacionado da ideia de poder, isso que se encontra no princípio e no fim se presta a comparações e escolhas que são atravessadas pelas consequências, práticas e teóricas, da atividade da antropologia. Portanto, há elementos relevantes para se falar em virada, embora não seja exatamente um consenso entre os membros do movimento onde se deve alocar a ênfase: na *virada* ou no *ontológico*.²¹ Examinada a partir de um escopo mais amplo, a virada ontológica, ou como se queira chamá-la, carrega outro traço típico do pensamento do século XX, que é o antirrealismo.²² Vale lembrar, é claro, que esses rótulos são, invariavelmente, etiquetas externas, criadas e coladas pela apropriação crítica que se faz dos textos, consolidadas pela repetição e constituição de um grupo de intérpretes que lhes garante a popularidade e o alcance, e faz avançar – horizontal e verticalmente – as propostas. Agora, com algum distanciamento desse momento inicial e observando que essa sobreposição de ontologia e política acaba criando algum desconforto com o uso isolado dos dois termos,

²¹ Como exemplo do dissenso, Cavalli (2022) cita o incômodo de Ingold com a denominação, sugerindo tratar-se de um “exercício de mercado”. Por sua vez, Viveiros de Castro sugere que é a *virada do nativo*, reconhecendo o limite da utilização do termo ontológico: “o que nós temos defendido é essencialmente uma virada ontológica do parafuso epistemológico – um aperto metodológico das nossas descrições etnográficas que, ao invés de nos permitir ‘descobrir coisas novas’ sobre o outro, marcou os limites – ontológicos, não críticos – do que pode ser conhecido (e então dito) sobre este outro” (Viveiros de Castro, 2015, p. 10).

²² Faremos uso do “correlacionismo” para caracterizar o antirrealismo do século XX, mas poderíamos nos valer também de autores de outra tradição, como John R. Searle. Ele defende a posição do realismo externo – diríamos apenas realismo ou realismo ontológico – definindo-o assim: “[c]onsidero a reivindicação básica do realismo externo – a de que existe um mundo real total e absolutamente independente de todas as nossas representações, todos os nossos pensamentos, sentimentos, opiniões, linguagem, discurso, textos e assim por diante” (Searle, 2000, p. 22); em contraposição ao perspectivismo: “[n]ão é fácil identificar o que move o anti-realismo contemporâneo, mas se precisássemos puxar um dos fios dentre os vários argumentos disponíveis, seria aquele algumas vezes chamado de ‘perspectivismo’. O perspectivismo é a ideia de que nosso conhecimento da realidade nunca é ‘sem mediação’, é sempre mediado por um ponto de vista, por um conjunto específico de predileções ou, pior ainda, por motivos políticos sinistros, como a fidelidade a um grupo ou ideologia política” (Searle, 2000, p. 26).

passa-se a utilizar com bastante mais frequência o termo *cosmopolítica*, no sentido de nomear – reconduzir ao um – o resultado dessa fusão. A virada ontológica talvez fosse mais bem designada *virada cosmopolítica*.

Retomando as motivações para a virada ontológica, a dimensão política dessas proposições responde a preocupações ecológicas, em diálogo com perspectivas decoloniais. Eduardo Kohn (2015, p. 315) classifica as “antropologias ontológicas” como “explorações etnográficas não reducionistas (...) uma resposta a um problema conceitual, existencial, ético e político – como pensar sobre a vida humana em um mundo em que a vida e o futuro (...) estão agora em perigo”. A urgência de se pensar a vida humana de uma outra forma pressupõe um jogo entre esse alargamento das perspectivas para além do humano, sem desconsiderar a condição humana. É o que Kohn (2015) destaca ao afirmar que a maior parte das antropologias ontológicas são pós-humanistas, ainda que sigam sendo antropologias. Em outro de seus artigos não publicados, “Beyond Humanism Toward Man”, Flusser questiona o humanismo e aponta para a necessidade da emergência de antropologias não humanistas, mesmo não sendo movido pelo perigo do fim que se aproxima:

[a] tradição ocidental é baseada em antropologia na qual o homem ocupa posição entre as coisas que o rodeiam, de onde ele pode possuí-las através do conhecimento e, na sequência, da práxis. Isto pode ser chamado “antropologia humanista”. (...) O novo radicalismo sugere uma antropologia que inverta os termos “homem – coisa”, e na qual o humano seja concebido como o lugar da coincidência das coisas que o circundam. Conhecimento então se torna processo pelo qual o homem é possuído pela coisa e a práxis processo em que o homem modifica a si mesmo e à coisa, a partir da união “homem – coisa” alcançada através do conhecimento. (Flusser, s.d. 4, p. 2–3)

No início deste século, pouco depois das primeiras formulações da virada ontológica, um outro grupo encabeça a proposta de uma *virada especulativa* na filosofia. A princípio intitulado *realismo especulativo*, seus membros apresentam propostas bastante diferentes, mas se organizam em torno de um adversário comum: contornar as matrizes antropocêntricas e a herança kantiana que vinculam o pensamento ao ser e interditam o acesso à coisa em si. Kant estabelece as bases da epistemologia circular que mantém o conhecimento vinculado ao fenômeno e à representação, o que dificulta que se rompam as “grades que nos cercam”. Assim, Meillassoux (2006) caracteriza o correlacionismo como esse agrupamento de toda a produção da filosofia ocidental desde Kant – pouco sensível às particularidades, mas com grande valor diagnóstico. O correlacionismo marca “todo movimento de pensamento que sustenta o caráter insuperável da correlação [pensamento e ser]” (Meillassoux, 2006, p. 18). Na busca por alternativas que ultrapassem esse paradigma epistemológico “neo-protagoriano”, que tem no

humano a medida de todas as coisas, é preciso libertar o “mundo” dos condicionamentos e constrangimentos impostos pela correlação e permitir que o em si possa ser pensado sem que isso incorra em contradição. O diagnóstico do autor francês tem essa dimensão teórica que aponta para a reativação da ontologia como forma de escapar da correlação e uma dimensão prática que visa conter um processo de reencantamento do mundo: “o fim da metafísica, privando a razão de toda a sua pretensão de acesso ao absoluto, tomou a forma de um retorno exacerbado do religioso” (Meillassoux, 2006, p. 62). É evidente a influência de Badiou na percepção dos problemas decorrentes do fim da metafísica, pois Meillassoux se move a partir do entendimento de que é chegada a hora de se decretar o fim do fim.

Uma vez que Kant ocupa posição central no arranjo do círculo correlacional, mesmo não sendo a sua versão definitiva, a solução passa por reconhecer que não é possível se desfazer da herança kantiana – isso nos levaria a formas de realismo ingênuo –, mas começa por entender que há um salto indevido entre celebrar o fim da metafísica e a recusa da busca por um absoluto. Sim, o pensamento pré-kantiano não tem as respostas necessárias e é preciso, de fato, assumir as consequências do despertar do sono dogmático, sustentado por uma metafísica da qual é preciso se livrar. Por isso, Meillassoux recupera a especulação, entendendo como especulativo “todo pensamento que pretende acessar um absoluto em geral” (Meillassoux, 2006, p. 47). Para ele, toda metafísica é especulativa, mas nem toda especulação é metafísica.

Em resumo, a virada especulativa demanda uma tese ontológica positiva que estabeleça a independência do “mundo sem nós”, em resposta ao primado epistemológico do círculo correlacional. Steven Shaviro descreve assim a demanda especulativa, em duas teses:

[a] tese ontológica é que o real não apenas existe sem nós e além das nossas conceitualizações, mas é, na verdade, *organizado* e *articulado* de alguma maneira, por direito próprio, sem a nossa ajuda. A tese epistemológica afirma que é possível por alguma via apontar para, e falar sobre, este organizado mundo-sem-nós *sem* com isso reduzi-lo novamente aos nossos esquemas conceituais. (Shaviro, 2014, p. 68)

Com essas duas positivações sobre a mesa – “sim, o mundo existe” e “sim, se pode” – temos novos recursos para avaliar e diferenciar as propostas e os princípios que determinam os aspectos fundamentais de cada uma das viradas. Já antecipamos a questão que envolve a pertinência do “ontológico” como qualificação do que tem sido levada a cabo pela antropologia e a sugestão de uso do termo “cosmopolítica”. Daí se conclui que quanto à primeira positivação – a tese *ontológica* –, ambas as viradas visam a libertação dos limites do antropocentrismo, mas de formas diferentes. A categoria “humano”, ou “pessoa”, segue operando na virada ontológica, de modo que ela se aplique a cada perspectiva separada por especificidade de grupo, vinculadas

aos corpos. *Humano* – nesse sentido lato – se desvincula da sua acepção biológica, que indica o recorte de uma espécie, para se referir ao vértice de uma intenção, de onde se constitui um mundo. Não há comprometimento com uma posição realista, no sentido mencionado acima, porque embora existam diferentes mundos, todos eles se constituem pela mediação de uma figura da subjetividade, seja ela atribuída a humanos ou a jaguares. Viveiros de Castro (2015, p. 9) comenta que entende a ontologia como “uma máquina de guerra filosófica anti-epistemológica e contracultural”. Seu uso no plural não pretende se colocar em paralelo com a ideia de cultura e a tradição do multiculturalismo, mas para propor um multinaturalismo. Assim, se visa um mundo-sem-nós não à maneira dos realismos, mas um mundo-sem-nós-*humanos* – aqui entendido em sentido estrito – como uma declaração de guerra contra a adesão ao paradigma moderno e a sua determinação de *um* mundo e *um* modelo de conhecimento. É pós-humanista no sentido de recusar a aplicação da excepcionalidade humana a um grupo restrito de membros, sejam eles quem forem – em geral: os brancos, os homens, os europeus, os norte-americanos, os mais fortes etc – mas também não escapa da recondução aos esquemas conceituais humanos, por permanecer tendo o estatuto de uma *antropologia* e se construir sobre os dados etnográficos. Isto é, ela não propõe qualquer forma de contornar algum tipo de amarra da correlação, embora pluralize as correlações.

Feitas essas ponderações, a virada ontológica seguirá útil para os nossos propósitos, pela pluralização dos mundos e das ontologias. Mas seguiremos mais próximos do realismo especulativo por considerar que o lugar intermediário que Flusser ocupa entre os séculos se mostra mais relevante na tensão entre realismo e antirrealismo. Essa é uma decisão que não se pretende infalível, mas que quer tratar o autor a partir da sua filosofia, embora relute em chamá-lo de filósofo. O ponto é pensar a filosofia de Flusser como o esforço de tornar possível a heterogeneidade de suas fontes e de seus interesses. As ficções filosóficas de Flusser estabelecem um campo fértil de combinação do que anima a virada ontológica – múltiplos mundos, múltiplas realidades – com o questionamento do que interdita a virada especulativa – as grades da correlação e a impossibilidade de ultrapassar a dimensão do acesso – dando protagonismo aos vários outros que transcendem a experiência humana. O convite ao jogo tem por princípio a existência de outros modos de usar que se abrem para a animalidade, a zerodimensionalidade, a objetualidade e o abismo, mas não apenas. Ele se dobra sobre os gestos de escrever e de filosofar. Ficcionalizar, portanto, é tarefa especulativa, que se constitui como absoluto – ele mesmo uma ficção – para além das grades que nos cercam. Há em Flusser uma combinação como aquela que Badiou falava: ficção de conhecimento e ficção de arte, na junção do matema e do poema. Antes, sigamos apresentando nossas ferramentas de leitura.

1.3.2 Harman, os objetos e as metáforas – ou como usar Heidegger

Uma das propostas que se tornaram conhecidas sob a chancela da virada especulativa é a *ontologia orientada a objetos*, a que se convencionou chamar pela abreviação “OOO”. Sua proposição data do final dos anos 1990, em trabalhos ainda incipientes de Graham Harman, consolidados em 2002 na publicação de *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*. Nesse momento, o alcance e a circulação são ainda bastante restritos, mas isso se altera em 2007 quando são agrupadas as propostas do *realismo especulativo*. Este foi o título dado ao *workshop* realizado na Inglaterra reunindo, além de Harman, Ray Brassier, Quentin Meillassoux e Iain Hamilton Grant. O encontro foi um raro ponto de convergência entre autores de posições diversas, cujos laços se romperam naturalmente. Muito se escreveu sobre as quatro conferências²³ e Harman, nesse primeiro momento, talvez tenha sido o principal divulgador e documentarista do realismo especulativo, ao se esforçar por registrar e fazer circular as ideias ali debatidas. Ao que parece, isso se deveu tanto a um traço de personalidade – conciliatória –, quanto ao senso de oportunidade e de engajamento para atingir um público maior.²⁴ Harman (2018b) justifica o nome dado ao realismo especulativo, destacando essa composição curiosa, em que as palavras se repelem, para frisar que é exatamente daí que sai a sua força. Todos eles defendiam posições realistas – isto é, estavam comprometidos com a tese que afirma a existência de um mundo real –, ainda que o realismo soasse *démodé* naquele momento, e apresentavam soluções ou saídas especulativas ou contraintuitivas. Não há também consenso entre eles sobre os usos e o alcance dos termos “realismo” e “especulação”, o que faz com que Harman (2018b) adote, estrategicamente, definições mínimas que, por ora, nos servem.

Na primeira frase de *Tool-being*, Harman afirma: “[e]ste livro começa com comentário um tanto não ortodoxo sobre o pensamento de Martin Heidegger e termina com um esboço do que será chamado uma ‘ontologia orientada a objetos’” (Harman, 2002, p. 1). Em Goldsmiths, repete a ideia e avança na reforma que se opera sobre alguns dos elementos elencados no instantâneo do pensador alemão. Dois pontos são centrais para Harman: i) a arbitrária primazia do *Dasein*, ponto que já vimos quando Lafont (1997) observava a condição igualmente ôntico-ontológica do discurso e da linguagem – Harman propõe uma leitura que problematiza também

²³ As quatro conferências de Goldsmiths, acrescidas do debate que se seguiu a elas, foram transcritas e publicadas em: MACKAY, R. (org.). *Collapse III*. Falmouth: Urbanomic, 2007.

²⁴ Como exemplo, seu livro *Speculative realism: an introduction* (Harman, 2018b) faz uma breve e competente exposição do que foi apresentado no *workshop*, estabelece os pontos de contato entre as falas e se propõe a ser um guia que compila e orienta a leitura da obra dos quatro autores.

a sugestão de Lafont porque, na prática, deslocar a primazia para qualquer traço que se vincule ao aparato cognitivo humano é insuficiente para que se questione o estatuto privilegiado do *Dasein*; (ii) a possibilidade de uma interpretação realista de Heidegger – o heideggerianismo ortodoxo do qual Harman se descola proíbe essa inclinação, em grande medida porque ela promove a destituição dos privilégios do *Dasein*.

A OOO começa pela determinação de um ponto zero da investigação ontológica: não há ente privilegiado. Alinhando-se à ideia de uma “ontologia plana”, creditada a Manuel DeLanda, Harman (2018a) afasta os preconceitos metafísicos, evitando as taxonomias prematuras e hierárquicas que repetem o modelo do par criador/criado, da Idade Média, e a versão moderna, “uma nova e igualmente improvável taxonomia entre o pensamento humano, de um lado, e *tudo o mais do universo*, de outro” (Harman, 2018a, p. 56). Mais tarde, ele dá a essa bifurcação o nome de “ontotaxonomia”, inimiga a ser combatida para que se desfaça o paradigma da modernidade que opera a partir da divisão pensamento e mundo ou humano e não humano. Como ele anuncia, “[a] rejeição da ontotaxonomia é a única saída ante a filosofia moderna. Se evitarmos essa taxonomia, escapamos; se a retivermos, permaneceremos presos em um modernismo cada vez mais exausto” (Harman, 2022, p. 331).

Mas como os objetos se tornam entes autônomos que independem da atividade e da compreensão humana? Como essa posição pode ser inspirada em Heidegger? Harman (2007) reconhece que Heidegger não é um realista, seguindo seu mestre Husserl na valorização da consciência e dos objetos intencionais, consequentemente, do acesso humano ao mundo. No entanto, ele faz uso de uma prerrogativa, anunciada pelo próprio pensador alemão, que estimula que sejam explorados os tópicos pouco desenvolvidos de seu pensamento. Com isso, Harman vê autorizada a sua chave de leitura, contra a letra fria do texto. Assim, declara: “o objetivo deste livro não é entender Heidegger melhor do que ele entendeu a si mesmo, mas entender *tool-being* melhor do que ele entendeu” (Harman, 2002, p. 5–6).

Começemos pela exposição de um tema importante em *Ser e tempo*: a separação entre dois modos de ser dos entes – a *Zuhandenheit* e a *Vorhandenheit*.²⁵ A crítica de Heidegger à

²⁵ Castilho traduz os termos por “utilizabilidade” e “subsistência”. Schuback, por sua vez, prefere “manualidade” e “simplesmente dado”. Uma tradução alternativa mais “literalizante” para *Vorhandenheit* seria “presencialidade”, que se relaciona de uma maneira mais direta com as metafísicas da presença. Para *Zuhandenheit*, poderia ser ainda “manuseabilidade”, como nos sugeriu Rodrigo Duarte, para não perder de vista a referência à mão. Mas reiteramos que o importante debate sobre a tradução de Heidegger não nos auxilia nos propósitos deste trabalho. Seguiremos com a tradução de Fausto Castilho, salvo indicação em contrário. A dificuldade da tradução é também uma questão para Flusser. No quase inclassificável “Études pour la main gauche”, ele apresenta como uma das tarefas “[t]entar traduzir ‘Vorhanden’ para o francês” (Flusser, 1982, p. 1). Gabriel Philipson (2023, p. 233) ensaia classificação deste texto como “escrita filosófica pós-ensaística” ou um “experimento quase-haicaí”.

metafísica tradicional passa pela identificação que ela fez, ao longo de sua história, entre ser e presença. Para as metafísicas da presença, o ente revela aquilo que ele é apenas quando arrancado da totalidade funcional que estabelece as relações entre o conjunto dos entes. Esse modo de ser que é relegado pela metafísica considera o ente enquanto ele está “funcionando”. É o modo de ser da utilizabilidade (*Zuhandenheit*) que insere o ente no mundo e articula uma cadeia de remissões de significados. O famoso exemplo do martelo é o que melhor ilustra o conceito, porque ele se revela como utilizável no ato de martelar, em relação com os outros entes e com o *Dasein*, em uma atitude prática. Como Heidegger afirma, “um instrumento nunca ‘é’ isolado. Ao ser de instrumento pertence sempre cada vez um todo instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é. Instrumento é por essência ‘algo para...’” (Heidegger, 2012, p. 211). Em oposição à essa visada prática, a abordagem teórica busca revelar o que aquela invisibiliza e só se mostra quando o martelo se quebra. Nessa situação o martelo é apreendido em sua subsistência (*Vorhandenheit*), resposta à pergunta “o que é?” da qual se vale a metafísica. Não é a resposta que Heidegger procura ao se perguntar pelo sentido do ser, porque esta resposta adota uma abordagem que essencializa os entes. Seu interesse, uma vez estabelecido o privilégio ôntico/ontológico do *Dasein*, é desvelar o ser naquilo que esta perspectiva lhe apresenta de mais rico, por ser o ente capaz de transitar entre as fronteiras da diferença ontológica. O *Dasein* pode, portanto, captar o ser em movimento, não na forma de uma essência que se cristaliza, mas enquanto abertura àquilo que se é a cada vez.

O problema da forma como Heidegger desbloqueia essas múltiplas possibilidades de ser é que todas elas seguem tendo que se remeter ao *Dasein*. A subsistência é ressaltada pelo procedimento impreciso da metafísica ao submeter a vida prática ao olhar contemplativo da teoria, ação que só cabe ao *Dasein*; e a utilizabilidade se acopla à manualidade, porque se os instrumentos se assentam na estrutura do “algo para”, com vistas a um fim, há também um “alguém” implícito a quem serve esse “algo” e, não por acaso, é o mesmo *Dasein*. É como se toda a teia de relações ônticas que constitui a realidade fosse ancorada na natureza anfíbia desse ente. No entanto, a interpretação realista e não ortodoxa que Harman faz de Heidegger ressalta o papel primário da utilizabilidade dos instrumentos e desmonta a centralidade do *Dasein*, seguindo as pistas deixadas pelo próprio ontólogo alemão. Com a premissa husserliana do retorno às coisas mesmas, Heidegger não teria embarcado completamente na supressão dos objetos reais em prol dos objetos intencionais: “Heidegger faz tudo menos abandonar os objetos; sua descoberta do *tool-being* até mesmo restaura as coisas ao centro da filosofia, transformando-as de *fenômenos* em *eventos* instrumentais (...) Heidegger nos fornece os elementos iniciais de uma ontologia orientada a objetos” (Harman, 2002, p. 20). Se voltarmos

mais uma vez a *Ser e tempo*, encontramos, na análise dos instrumentos, um lugar peculiar para o em si: “o modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos a *utilizabilidade*. Somente porque o instrumento tem *esse* ‘ser-em-si’, não se limitando a apenas ocorrer, é ele manejável em sentido amplo e disponível” (Heidegger, 2012, p. 213). Em uma leitura ortodoxa, este modo de ser em si dos instrumentos significa ser si mesmo no interior do mundo, uma unidade fenomênica que engloba o conjunto das significações, efetivado em sua utilizabilidade por meio do encontro com a mão. Mas Harman não se convence dessa interpretação e avança nas consequências realistas de um em si desvinculado do *Dasein*, sem desconsiderar a sua inserção em um complexo relacional.

O ajuste de foco que Harman promove sobre a obra de Heidegger tem por missão a aplicação desse *corpus* teórico em referenciais concretos. Por isso, o entendimento local da utilizabilidade como um modo de ser de um ente que se esconde na trama do funcionamento remissivo do cotidiano, distanciando-se do ser, é substituído pela revelação de que há mais participação do ser na superfície manejável das coisas do que a sua falta. A planificação da ontologia quer tributar a todos os entes uma igual cota de relação com o ser. Harman entende seu projeto como “uma campanha militar apontando, de volta, para a *superfície* da realidade” (Harman, 2002, p. 6). A interpretação não ortodoxa considera a ausência desses temas concretos em Heidegger, por seu interesse nas profundezas: “Heidegger é um pensador não apenas da profundidade, mas da profunda monotonia. (...) um mestre, sem paralelo, em mostrar como qualquer termo ôntico específico é sempre fundado em algo mais profundo” (Harman, 2002, p. 6). A monotonia destacada por Harman é resultado da constatação de que há uma estrutura bastante simples no pensamento de Heidegger, repetindo-se por todos os textos: a oposição entre utilizabilidade e subsistência, ou, na sua forma aplicada: *martelo* e *martelo quebrado*. Ao realizar a crítica da metafísica na figura da subsistência, o ontólogo alemão acreditava estar decretando o seu fim. Harman pensa o contrário:

[o] erro de Heidegger está na suposição, típica da era pós-Kant, de que a reflexão sobre o *ser humano* é a chave para passar de uma perspectiva não filosófica para uma filosófica. Heidegger parece pensar que o *uso* humano dos objetos é o que dá a eles profundidade ontológica, livrando-os da servidão como meras placas de matéria física da subsistência. É neste ponto que a filosofia contemporânea precisa se afastar da companhia de Heidegger da maneira mais radical: *os objetos em si mesmos* são mais do que subsistência. (...) Como resultado, a filosofia deve libertar-se do gueto textual e linguístico que foi construindo para si mesma e retornar ao drama das coisas elas mesmas. Ao contrário da crença de Heidegger, sua crítica da *Vorhandenheit* não encerra a metafísica, mas a revive. (Harman, 2002, p. 16)

Não contraria a ortodoxia afirmar que a metafísica renasce em Heidegger. Vimos como ele mesmo se incomoda com a insuficiência de *Ser e tempo* e falamos sobre a *Kehre* como virada metafísica. A diferença na leitura de Harman é a valorização do que há de si mesmo nos objetos. O ser se desvincula da relação privilegiada com o *Dasein* e assume essa condição democrática, não exatamente do acesso, mas da interdição, por igual. E quem torna isso explícito são os instrumentos, por serem primários em sua relação com a totalidade dos entes que compõem o mundo. Assim se dá a transformação da utilizabilidade em *tool-being*, ou, nos nossos termos, o manual de instruções que Harman apresenta tendo como objeto “a obra de Heidegger”. Há que se considerar esse estatuto primário dos instrumentos, reivindicando a sua dignidade ontológica, independente da chancela do *Dasein* – destituído de sua prioridade ôntico-ontológica. As consequências são: os objetos também são-no-mundo, assim como o *Dasein*; a diferença que Heidegger estabelece entre as categorias (ônticas) e os existenciais (ontológicos) também se aplicam aos objetos; o em si que se revela na utilizabilidade se torna âmbito primário do ser; e isso é o *tool-being*: o caráter existencial da *Zuhandenheit*, que determina o aspecto global da *objetualidade*. Segundo Harman, “apenas a má interpretação trivial do *tool-being* como ‘instrumento humano útil’ pode permitir a falsa objeção de que o instrumento não é ainda qualquer coisa ontológica” (Harman, 2002, p. 31). Redistribuído o ser de forma igualitária, a utilizabilidade e a subsistência podem ser reinterpretadas da maneira que ele julga correta: como modos diferentes de ser de todo ente.

Zuhandenheit e *Vorhandenheit* são subsumidos na ideia alargada do *tool-being*, preservando uma dupla função metafísica, associada ao um e ao múltiplo: de um lado, *tool-being* é a totalização do sistema de remissões, em um quadro global em que tudo é equipamento e todos eles têm as mesmas prerrogativas ontológicas; por outro, a subsistência é quem garante o regime de individuação dos equipamentos, porque todos eles existem também como “equipamentos quebrados”. Assim se chega ao que Harman considera “o grande paradoxo”, em que: “nenhum ser é subsistente (...) porque todos os entes em seu ser recuam na execução de uma retirada. Ao mesmo tempo, *todo* ente é subsistente; de outro modo, deveria haver um sistema global instantâneo, uma totalidade opressiva retirada da visão e desprovida de seres particulares” (Harman, 2002, p. 47). Com essa ideia do recuo dos objetos, Harman preserva, no *tool-being*, a característica da coisa em si kantiana – e a dualidade númeno e fenômeno – bem como estende as propriedades ontológicas manifestas na abertura do *Dasein*, com a sua parcela “fora-do-mundo” – preservando também a dualidade heideggeriana entre utilizabilidade e subsistência. Em suma, “ontologia orientada a objetos é a ideia de uma ontologia que retivesse

a estrutura do dualismo fundamental de Heidegger, mas a desenvolvesse ao ponto em que entes concretos se tornem novamente um problema filosófico central” (Harman, 2002, p. 49).

A OOO é a maneira encontrada por Harman de ultrapassar os limites do humanismo trazendo os objetos para o centro do palco e lhes garantindo autonomia. Nesse quadro, o conceito que garante a generalidade e a amplitude que uma ontologia demanda, pelo qual tudo se troca ou pelo qual tudo que existe pode ser chamado, é o *objeto*. Na contramão da recusa que Heidegger faz do termo, Harman recupera o sentido mais amplo que se possa atribuir a ele: “um objeto é qualquer coisa que não possa ser inteiramente reduzida nem aos componentes de que é feito nem aos efeitos que ele causa em outras coisas” (Harman, 2018a, p. 43). A definição se arvora na crítica que ele faz aos procedimentos padrão da definição do que uma coisa é na história do pensamento ocidental. Segundo o autor, as respostas mais comuns incorrem em reducionismos, redundando em duas formas de conhecimento: ou se diz do que a coisa é feita – *undermining* – ou se diz o que a coisa faz – *overmining*. Como exemplo da primeira, Harman cita os pré-socráticos em busca do elemento primordial; da segunda, avança até Descartes e lista vários outros nomes do século XX, que teriam todos eles o traço comum de recusar a autonomia dos objetos, além de atribuir a eles algum grau de transparência no que diz respeito ao acesso humano. Há ainda uma terceira via que combina as duas estratégias, a que Harman chama de *duomining*, exemplificada pelas ciências naturais ao definir seus objetos tanto pelo material de que são feitos, quanto pela possibilidade de acessá-los por meio da matemática. Contra todas essas vias, defende uma nova concepção dos objetos, que garanta a eles uma “vida secreta”, o direito à alguma privacidade, porque são, ao mesmo tempo, “*mais profundos* do que seus efeitos e *mais superficiais* do que suas partes constituintes” (Harman, 2018a, p. 50).

Uma vez que a ontologia se planifica, o acesso humano não é mais um correlato necessário. No quadro de uma ontologia orientada a objetos se descarta a legitimação subjetiva das instâncias objetivas. Para que não se recaia no problema oposto, no lugar de ontologicamente dependentes os objetos se tornarem entes ontologicamente isolados – algo como um solipsismo dos objetos – Harman (2011c) operacionaliza o comportamento e a interação entre os objetos determinando uma estrutura quádrupla em uma dupla bifurcação dos planos fenomenológico e ontológico – qualidades e objetos/sensual e real.

Husserl e Heidegger são os horizontes teóricos que marcam os pontos-chave e determinam as referências insuficientes que a ontologia orientada a objetos pretende completar, levando em consideração as suas falhas. Harman (2011c) considera Husserl um “idealista orientado a objetos”. Tem o mérito de se orientar a objetos, mas fica preso às amarras do idealismo: “[e]mbora Husserl permaneça confinado ao reino intencional, ele também descobre

uma fenda fascinante no interior deste reino: um golfo entre os objetos e suas qualidades” (2011c, p. 20). A descoberta fundamental da fenomenologia, segundo Harman, diz respeito à tensão que se estabelece entre o objeto intencional e duas ordens de qualidades, as sensuais e as reais. Enquanto idealidade na consciência – unitária – os objetos têm características eidéticas, que não se confundem com os aspectos contingentes de sua manifestação empírica. Husserl estabelece para cada um desses polos uma via de acesso: a do intelecto – para as *qualidades reais* – e a dos sentidos – para as *qualidades sensuais*. O objeto intencional se transforma em *objeto sensual* e o acesso a suas qualidades reais se dá de forma direta, por meio da intuição intelectual. Esse acesso direto, não mediado, é o que Harman não pode aceitar porque isso esgotaria o objeto. A falha na proposta husserliana está em desconsiderar a autonomia dos objetos e, por isso, suprimir a diferença entre *objetos sensuais* e *objetos reais*.

Aqui se mostra outro ângulo da transgressão que a OOO promove sobre sua base heideggeriana. Para Harman, “Heidegger é um pensador orientado ao objeto tanto quanto Husserl. A diferença está em substituir o objeto sensual de Husserl pelo seu modelo único de objeto *real*. Entretanto, esses objetos reais complementam os objetos sensuais, ao invés de substituí-los” (Harman, 2011c, p. 36). Essa inclusão inverte a prioridade do fenômeno, porque o *objeto real* é aquele que se retira, que recua, e, portanto, não pode ser acessado diretamente por qualquer forma de cognição. Com os objetos reais, Heidegger estabelece a autonomia dos objetos e, com isso, sublinha a tensão entre estes e suas qualidades sensuais: “o martelo subterrâneo escondido [objeto real] é de alguma maneira traduzido em sua presença sensual por meio de uma superfície acessível ao pensamento ou à ação” (Harman, 2011c, p. 50).

A apresentação metodológica de *Ser e tempo*, afirmava que “[a] ontologia só é possível como fenomenologia” (Heidegger, 2012, p. 123). Essa aproximação é atenuada ao determinar uma modulação entre o *quê* e o *como*: “[o]ntologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o *objeto* e segundo o *modo-de-tratamento*” (Heidegger, 2012, p. 129, grifos nossos). Segundo a OOO, o mérito está na delimitação do objeto e não há problema na associação entre ontologia e fenomenologia. O que desabona a proposta da ontologia fundamental é o veículo escolhido: só é possível se orientar ao objeto a partir do *Dasein*, quer dizer, além do *quê* e do *como*, há também um *quem*, daí a marcação do ponto de partida na analítica existencial e o acréscimo da hermenêutica, como “metodologia das ciências de conhecimento-histórico do espírito” (Heidegger, 2012, p. 129). A orientação ao objeto em Heidegger sobe um degrau em relação ao idealismo de Husserl, mas não o suficiente. Harman conclui que o pensador alemão permanece ligado à revolução copernicana de Kant.

Por isso, a ontologia orientada a objetos propõe um heideggerianismo não ortodoxo, pois Heidegger: “permanece um copernicano inconsciente, sempre focado na relação entre o *Dasein* e o mundo, sem nada a dizer sobre a interação entre o fogo e o algodão, para além de toda observação humana” (Harman, 2011c, p. 46).

Por fim, a autonomia dos objetos e a planificação da ontologia precisam lidar com questões que dizem respeito à causalidade, à temporalidade e à maneira como o humano, um objeto como os outros, se relaciona com tudo o que se retira. Como se dá esse acesso? Harman vem apresentando acréscimos à OOO, na medida em que a teoria vai sendo confrontada. Aos nossos propósitos, avaliar aspectos ontológicos presentes na obra de Flusser, resta apenas ressaltar que um dos adversários da OOO é o que Harman chama de “literalismo”. Segundo uma das suas definições, “literalismo sustenta que uma coisa pode ser exaurida por uma hipotética descrição perfeita desta coisa, quer seja em prosa ou em formalização matemática. Esta visão implica que a descrição perfeita é ‘isomórfica’ com relação à coisa ela mesma” (Harman, 2018a, p. 90). Harman se opõe àqueles que defendem a razão ou a ciência como fiadores dessa ilusão de que uma descrição perfeita, isomórfica, é possível. Não se trata de negacionismo científico ou postulação de irracionalismo. Ciência e razão seguem em alta conta e tem papéis importantes a cumprir. O problema é o literalismo, a crença na autossuficiência e no alcance dessas descrições, que acaba tendo por consequência a afirmação de uma espécie de “excepcionalismo descritivo” em que a ciência é a única forma de conhecimento válido. Em concordância com o recuo dos objetos reais, aos quais só podemos ter acesso indireto, Harman recupera a posição de um autor que ele considera precursor da OOO – José Ortega y Gasset. Resume em três lições a influência do pensador espanhol:

[p]rimeiro, Ortega tira o númeno kantiano da selva filosófica e o faz relevante novamente. Segundo, faz isso mostrando que temos acesso ao númeno de uma forma que não é nem fácil, nem meramente negativa. Terceiro, ele estabelece o mecanismo básico da metáfora como uma semelhança não essencial que serve para fundir dois entes muito diferentes em um impossível novo um. (Harman, 2018a, p. 74)

A inspiração orteguiana atesta a importância da dimensão numenal, mas não vai muito além da conformação com a inacessibilidade da coisa em si. Ortega sugere a possibilidade de acesso, mas diz que os resultados alcançados são meramente da ordem da aparência, quer dizer, ele não escapa da prescrição kantiana. Nisso, Harman se frustra. No entanto, ele próprio não se conforma. A arte e, em especial, essa operação de fusão entre dois objetos – a metáfora – permitem um tipo de acesso indireto que respeita o recuo dos objetos ao mesmo tempo em que arma o palco para uma composição que se assemelha a uma encenação teatral, onde se fundem

o objeto e o autor/leitor da metáfora. O resultado não é exatamente epistemológico, um conhecimento sobre o objeto em questão. É de ordem estética, o que não significa que tenha menos valor. Ao contrário, o que a OOO propõe é uma revalorização da estética, sobretudo naquilo que ela se mostra alinhada com o realismo. Diferente do literalismo que embasa a produção de conhecimento e se mantém fiel à primazia do aparato cognitivo humano, a metáfora promove um curto-circuito na trama das quatro instâncias do objeto, eliminando o objeto sensual e colocando em relação as qualidades sensuais e o objeto real. A arte pode, portanto, “fazer contato com a interioridade executante das coisas: um tocar sem tocar, por assim dizer” (Harman, 2018a, p. 82), quer dizer, ela abre a possibilidade de acesso não literal aos objetos reais. Para Harman, a via literal do conhecimento só dá conta de determinados caracteres dos objetos, enquanto o acesso não literal promete o impossível: “enquanto a estética traz os *objetos reais* para o jogo, o conhecimento deve, de alguma forma, trazer as *qualidades reais* para o quadro” (Harman, 2018a, p. 170).

A influência de Ortega y Gasset é ponto de interseção entre Harman e Flusser. O pensador da pós-história reconhece a dívida com Ortega em mais de um momento de seus escritos autobiográficos. No artigo “Em busca de significado”, Flusser (1976, p. 498) cita Ortega, o marxismo e Wittgenstein como sendo as principais referências em sua formação; em *Bodenlos*, define o que herdou do pensador espanhol, obra com a qual teve contato ainda em Praga: “[m]uito mais que a mensagem, a forma orteguiana fascinava a gente. Eis um modelo de escrever, simples, econômico e penetrante. (...) com Ortega, a gente tinha encontrado um mestre: ironia sem cinismo, e economia estilística sem *double-entendre*” (Flusser, 2007, p. 94). Para além da forma do texto, Flusser subscreveria a crítica ao literalismo e a adesão a uma linguagem prioritária do acesso, ou a suposição de uma língua única. No nosso entendimento, não é que Flusser desfaça por completo as hierarquias, mas sempre há que se comparar diferentes formas de acesso. Em suma, a tradução é uma maneira mais promissora de acesso.

Enfim, a OOO nos dá elementos para pensar o arranjo impossível de Flusser: a planificação ontológica, por influência da cibernética, da teoria da informação e da teoria dos jogos, em uma perspectiva pós-humanista, que é, na verdade, um humanismo pensado em outros termos. Permite avançar na compreensão do estatuto não literal da ficção, se acercando da realidade dos objetos e de suas qualidades. Abre o caminho para se pensar o alcance da crítica em relação à ontologia orientada a objetos, e a todos estes novos realismos, no que concerne à despolitização. Em que medida ela, de fato, se dá? Esse entendimento passa pelo embate subterrâneo entre essa retomada da busca por um universal nas ontologias e a história. Essa crítica pode ser transposta para Flusser? É interessante observar que nos instantâneos,

diferentemente, a política não é uma questão menor, seja como um projeto em Badiou – que entende a filosofia como militância e defende com paixão a hipótese comunista –, seja como desvio ou alerta, a partir da adesão de Heidegger ao nazi-fascismo. A pós-história pressupõe ou propõe a dissolução da política? Se é o caso, como a pós-história e a virada especulativa podem responder às demandas da filosofia no século XXI? A consideração da pós-história como se ontologia precisa considerar essas questões.

1.3.3 Meillassoux, a contingência e a correlação – ou como usar Badiou

Antecipamos a polêmica contribuição de Quentin Meillassoux ao debate contemporâneo. O correlacionismo, tomado como diagnóstico amplo, cristaliza um adversário e mobiliza esforços no sentido de sua superação. Antes do diagnóstico de Meillassoux, Harman (2005) já falava em *filosofias do acesso* para se referir à restrição imposta pela bifurcação entre analíticos e continentais, ambos presos à questão do acesso *humano* aos objetos. Para ele, não há corrente majoritária do pensamento no século XX que não se submeta a essa questão: “[a] autointitulada virada linguística ainda é o modelo da filosofia do acesso, mas há muitas outras – fenomenologia, hermenêutica, desconstrução, filosofia da mente, pragmatismo” (Harman, 2005, p. 1). Depois da publicação de *Après la finitude*, Harman reconhece vantagens na formulação de Meillassoux – o correlacionismo²⁶ –, e o adota. Relembremos que Kant é a figura central, embora Meillassoux reconheça em Berkeley o antecedente inaugural. A virada especulativa se rebela contra a correlação, ataca suas aporias e propõe redirecionar os rumos da filosofia. Como seus colegas, Meillassoux apresenta uma proposta que se alinha ao anúncio de Badiou, aquele que marca o fim do fim da metafísica. Assim, Heidegger está para Harman assim como Badiou está para Meillassoux. Enquanto Harman extrai da ontologia fundamental a possibilidade da autonomia dos objetos e aproxima ontologia e estética, Meillassoux retira da ontologia subtrativa um absoluto que se coloca no lugar dos múltiplos puros e aproxima ontologia e ciência – um segue a trilha do poema, o outro a do matema.

Meillassoux quer refundar o conhecimento e a filosofia por meio de um princípio não dogmático, diferente daqueles da metafísica. Essa refundação se daria desembaraçando ser e pensamento, como faz o paradigma correlacional. Contra esse paradigma, o novo fundamento garantiria a independência do mundo exterior em relação à consciência humana. Outra de suas

²⁶ Sem se aprofundar na explicação, Harman justifica sua adesão ao termo cunhado pelo colega: “prefiro o termo do Meillassoux ao meu próprio por ser mais econômico e ter bases epistemológicas mais fortes, e então adotei também ‘correlacionismo’ para o meu próprio vocabulário filosófico” (Harman, 2018b, n.p.).

intenções é conter a variada gama de fanatismos e obscurantismos pré-críticos, a que nos referimos, anteriormente, na constatação do “retorno exacerbado do religioso” (Meillassoux, 2006, p. 62). Para isso, considera urgente reaparelhar a filosofia com ferramentas que romper as grades que nos cercam e negociar com o infinito, para que ele não seja tomado por toda sorte de charlatanismo que se legitima no retraimento da razão. Meillassoux reforça que esse retorno não se dá na chave de uma forma histórica particular, mas na forma de um religioso em geral, um fideísmo essencial. Caracterizado pelo ceticismo em relação às pretensões da metafísica e da razão, lança a humanidade na especificidade de seu obscurantismo contemporâneo.

Para dar conta da amplitude do conceito, Meillassoux (2018) estabelece uma tipologia das manifestações do correlacionismo que começa em *Après la finitude*, dividindo-o nas suas versões forte e fraca, mas que é revista e atualizada no ensaio “Iteração, reiteração, repetição: uma análise especulativa do signo desprovido de sentido”. Ao reajustar os termos, unifica o correlacionismo em torno de dois gestos: um antiespeculativo e o outro metafísico:

chama “Era da Correlação” a era antimaterialista, pós-berkeleyana, que nos confinou na correlação, *seja por um gesto antiespeculativo* – que chamo *único* correlacionismo – *seja por um gesto metafísico* – que chamo subjetalismo – absolutizando a correlação do pensamento e do mundo pela escolha de diversos traços igualmente presentes na subjetividade humana. (Meillassoux, 2018, p. 19)

Ao tornar o correlacionismo *único*, Meillassoux parece considerar mais importante a demarcação de seu adversário do que a sensibilidade às suas diferenças internas. Nessa instrumentalização do diagnóstico, tendo em vista a montagem da sua proposta, ele desmonta uma série de sutilezas que envolvem cada um dos representantes do correlacionismo. Aí se inclui Flusser, nem sempre tributário da correlação, como veremos no capítulo seguinte.

As diferentes etapas do correlacionismo perfazem o adensamento progressivo que o tornam mais forte a cada volta do parafuso. Meillassoux parte da última torção – o gesto antiespeculativo –, para desfazer o círculo correlacional. A esse giro, ele dá o nome de “facticidade do correlato”, consequência do seu processo de desabsolutização. A facticidade é uma certeza ontológica negativa, limite incontornável da aspiração humana de ultrapassar a finitude. Presos ao fato correlacional, o pensamento se restringe às regras da representação e vê interdita qualquer tentativa de teoria fundacional. Os principais representantes da forma final do correlacionismo são, para o pensador francês, dois dos maiores pensadores da filosofia contemporânea: Wittgenstein e Heidegger. Do primeiro, Meillassoux (2006, p. 57) cita

passagens²⁷ que encerram o *Tractatus logico-philosophicus*, destacando “o Místico”, que é por onde o real escapa da esfera do dizível. Heidegger, por sua vez, faria movimento similar ao apontar a fissura inerente a toda representação, entre ente e a doação do ente, por esperar que um deus nos salve, por atribuir primazia ao *Dasein*.

As consequências práticas dessas posições são um “devir-religioso generalizado do pensamento” (Meillassoux, 2006, p. 64), a que Meillassoux chama “religiosação”,²⁸ que marca a filosofia do século XX, como contraparte do fim da metafísica. Heidegger e Wittgenstein seriam, assim, exemplos, no cenário pós-metafísico, do retorno da religião, sob a forma da piedade. Considerado o esgotamento do paradigma correlacional, caberia à filosofia no século XXI realizar a reversão desse cenário, recuperando teses que marcaram o momento inicial da modernidade. A alternativa que ele propõe é de corte badiouano, ao sugerir, como nos conta Harman (2022, p. 330), que “a matemática é capaz de indexar as qualidades primárias das coisas fora de sua presença para o pensamento”.

Com esse diagnóstico, Meillassoux tem por pretensão recuperar a condição da filosofia no seu papel na produção de verdades, distanciando-se de Badiou, e reafirmar o valor da especulação, colocada em xeque pelo correlacionismo. Esse entendimento passa pela atribuição de um sentido não trivial à especulação, não mais entendida de forma difusa entre a impossibilidade de confirmação de um dado conhecimento e a ficção. Como dissemos, para ele é especulativo todo ato de pesquisa que tem por objetivo a busca pelo absoluto. Não se confunde com a metafísica, por sua vez um tipo específico de especulação que entifica este absoluto e opera pela via do princípio de razão. O prognóstico de Meillassoux quer, portanto, que a filosofia encontre meios de legitimar um procedimento que seja absolutório, isto é, especulativo, ao invés de absolutista, à maneira de proceder da metafísica. A intenção é negar tanto o dogmatismo metafísico, quanto os fanatismos céticos, porque ele julga “importante encontrar no pensamento *um pouco de absoluto*” (Meillassoux, 2006, p. 68).

²⁷ Meillassoux cita as proposições 6.44 e 6.522 que afirmam a identificação do Místico com o mundo, inefável. A essas proposições acrescentamos a 6.53, penúltima antes da célebre proposição 7: “O método correto da filosofia seria propriamente este: não dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições” (Wittgenstein, 2008, p. 281).

²⁸ Ele usa um neologismo – *enreligement* – de difícil tradução. Na tradução para o inglês, Brassier optou por *religionizing* (Meillassoux, 2009, n.p.), mantendo o termo original entre colchetes. No espanhol, Margarita Martínez optou por *en-religamiento* (Meillassoux, 2019, p. 81). A tradução brasileira, de Lucas Lazzaretti, preferiu “religionizar” (Meillassoux, 2022, p. 67), também mantendo o original. Por falta de uma solução melhor, optamos por *religiosação*, assumindo a precariedade da escolha, mas apostando na semelhança formal com *racionalização*, termo que Meillassoux entende como sendo o seu contrário, em sentido histórico.

Reconhecendo a força do argumento correlacional, o pensador francês (2006, p. 72) adota a estratégia de radicalizá-lo: “*não é o correlato, mas a facticidade do correlato que é absoluta*”. O objetivo é obter um absoluto não dogmático, fazendo, à sua maneira, uma reedição da ideia de uma metafísica sem metafísica de Badiou “[a] tese é bastante especulativa – pensamos um absoluto – sem ser metafísica – não pensamos nada (nenhum ente) que *seja* absoluto. O absoluto é a impossibilidade absoluta de um ente necessário” (Meillassoux, 2006, p. 82). A suposição de Meillassoux dá um nó no correlacionismo ao mostrar que a interdição do absoluto não é uma consequência necessária da correlação: “[n]ós devemos reter da facticidade não a inacessibilidade do absoluto, mas a revelação do em si: a propriedade eterna disso que é, ao invés da marca do defeito perene do pensamento disso que é” (Meillassoux, 2006, p. 72). Ao desfazer o efeito de necessidade da própria correlação, ele considera implodir o correlacionismo por dentro, a partir da afirmação da independência do em si em relação ao pensamento. Ao mesmo tempo, caem os limites do alcance do pensamento, junto com a sua própria necessidade. O absoluto é, portanto, a contingência. Essa afirmação se vale de estratégia anipotética, isto é, postular uma proposição primeira que não se confirma por demonstração direta, mas pela exposição da inconsistência das posições que tentam refutá-la. Assim, Meillassoux dá à contingência valor ontológico absoluto. A esse princípio, dá os nomes “princípio de irrazão” ou “hipercaos”. Como consequência, tudo pode ser completamente diferente, sem qualquer razão. A contingência absoluta é um “puro possível” (Meillassoux, 2006, p. 85), uma condição latente que problematiza as considerações a respeito da estabilidade do mundo fenomênico, a perenidade das leis da natureza e as últimas palavras da ciência. Se dizíamos que dentre as motivações iniciais do autor francês estava o reaparelhamento da filosofia visando a reconectá-la com a ciência, o problema agora parece ainda maior.

Para resolver esse problema, Meillassoux precisa derivar do hipercaos, absoluto primário, outros princípios que permitam explicar a estabilidade do mundo natural e a confiabilidade da ciência. Com essa missão, estabelece um absoluto secundário, a matemática. Na sequência do argumento, Meillassoux deriva o princípio da não contradição – um ente contraditório seria necessário e apenas a contingência é necessária – e a necessidade da existência de entes contingentes. São essas as linhas gerais do prognóstico incompleto do materialismo especulativo em *Après la finitude*, argumento contra o fideísmo decorrente dos processos desabsolutórios do correlacionismo.

Para preencher as lacunas de *Après la finitude* e, assim, recuperar o acesso ao em si, Meillassoux precisa reestabelecer a distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias, tendo a matemática como ferramenta. Esse é o desiderato principal do projeto,

anunciado ainda no começo do livro: “[p]ara reativar em termos contemporâneos a tese cartesiana (...) devemos então sustentar o seguinte: *todos os aspectos de um objeto formuláveis em termos matemáticos podem ser pensados significativamente como propriedades do objeto em si*” (Meillassoux, 2006, p. 16). A legitimação do alcance absolutório da matemática permanece uma etapa incompleta no trabalho de Meillassoux, pois considera necessário derivar essa condição, por procedimento demonstrativo, do princípio da irrazão.

Caminhando na direção do reconhecimento da matemática como via de acesso às qualidades primárias, tem-se, como contrapartida, a restrição do alcance das línguas naturais. É necessária, portanto, uma teoria da operacionalização e fundamentação desse instrumento, em um nível formal. Como afirma Vincent W. Gerven Oei (2014, p. 6): “[a] possibilidade de derivar o conhecimento científico do princípio absoluto da facticidade depende, então, da estabilidade do ‘discurso matemático’”. Ontologia e linguagem se reencontram: a primeira identificada com a contingência; a segunda depurada do subjetivismo correlacional. Para garantir a estabilidade e a eficácia da ferramenta, ele propõe a ideia dos “signos desprovidos de sentido – [signos ds]” (Meillassoux, 2018, p. 58), depois referenciados pelo neologismo “kenótipos”,²⁹ que conectam a linguagem formal e o absoluto da contingência. A linguagem formal faz uso do sentido formal dos signos ds, enquanto as línguas naturais só lidam com signos ds em sentido ordinário. O sentido formal permite que se opere com signos ds no nível sintático, diferença fundamental para entender como a matemática fornece os subsídios que permitem à ciência produzir um tipo de enunciado que contorna o sentido ordinário.³⁰ Essa teoria da significação se transforma em uma ontologia desse signo desprovido de sentido. Ele não reenvia a nada, não se coloca no lugar de nada, e revela a contingência de todas as relações de significação de modo mais radical do que fazem os linguistas e a semântica. Como ele afirma em entrevista dada a Harman: “[m]inha preocupação é demonstrar que a especificidade da linguagem matemática decorre de sua capacidade de descrever o que é independente de todo

²⁹ Ele quer atravessar a semântica e furar a barreira da correlação. Por isso, o interesse pela capacidade operatória desses signos: “[p]roponho então um neologismo para distinguir o tipo que me interessa e do qual falarei, isto é, o tipo sob sua forma pura: o tipo do signo vazio de sentido. Esse tipo de signo vazio chamo de *kenótipo* (o adjetivo grego *kenos* significando ‘vazio’). A questão será então: como podemos visar um kenótipo, ou ainda: como podemos mesmo visar uma marca, a dualidade tipo/token de um signo vazio?” (Meillassoux, 2018, p. 70).

³⁰ Meillassoux (2018, p. 59) se vale da sistematização de outra diferença. Um absoluto em sentido especulativo que alcança as propriedades de todo mundo possível: as propriedades necessárias em sentido amplo, como a facticidade do correlato e o princípio da não contradição; e outro sentido de absoluto que não tem necessidade ontológica, mas a necessidade de independência em relação ao pensamento. As leis da natureza são o principal exemplo, contingentes em sentido “primo-absolutório”, mas necessárias em sentido “dêutero-absolutórias”.

pensamento. Há vários motivos para se achar essa tese paradoxal, (...) mas ela contém o objetivo da minha empreitada” (Meillassoux, 2011, p. 167).

A estratégia adotada passa pela fundamentação da matemática, calcada em signos desprovidos de sentido. Meillassoux acredita que assim terá demonstrado a sua capacidade de descrever as qualidades primárias. A argumentação segue o curso de submeter a semântica à uma teoria geral dos signos, radicalmente separados de qualquer referente. A dualidade significante/significado fica relegada a um segundo plano, em benefício de outra, que ele considera bastante mais fundamental, observada no plano do significante, entre tipo e token. Esse mergulho no significante se justifica porque é como se o primeiro par operasse nos níveis fenomenológico e da linguagem natural, em sua relação necessária com o significado, enquanto o segundo fica com a dimensão ontológica e da linguagem formal. O token é cada uma das ocorrências de um tipo: “[s]e visto ‘a’ como marca, visto apenas um traço de tinta individual: se o visto como token, visto nele o número essencialmente ilimitado de suas reproduções possíveis sob a égide de um tipo que é sempre idêntico a si mesmo” (Meillassoux, 2018, p. 69).

Meillassoux define os conceitos que intitulam seu artigo – iteração, reiteração, repetição. Por repetição, ele entende o efeito de monotonia decorrente da duplicação de signos finitos que se produz no espaço (visual) ou no tempo (auditivo) – elementos iguais, repetidos em ocorrências diferentes. A iteração, por sua vez, é a manifestação daquilo que há de igual em manifestações diferentes. Aponta para o tipo por detrás da recorrência dos tokens, indiferente às variações materiais e, portanto, desvinculado da produção de efeito espaço-temporal. Ela é ilimitada, produzindo a pura identidade entre o signo: “[a] visada iterativa é a visada de algo eternamente idêntico em uma multiplicidade de marcas empíricas, similares ou não. Visamos nas marcas – tomadas como tokens e não como motivos – algo de *eterno sem ser ideal*” (Meillassoux, 2018, p. 80–81). Esse ponto é central para entender os signos ds, na medida em que criam regimes de diferenciação independentes da instanciação espaço-temporal. A reiteração é um misto de repetição e iteração: se vale da diferenciação da primeira, ao mesmo tempo em que é ilimitada como a segunda. A matemática, os números e sua progressão são uma derivação dessa realidade primária em que Meillassoux conecta sua teoria da linguagem com o princípio de irrazão. Com o signo ds, desmembrado na dualidade tipo/token, ele considera possível pensar a matemática a partir da contingência absoluta. Surgem ainda outras dificuldades e o projeto continua incompleto:

[n]ós somente estabelecemos que era necessário acessar a contingência eterna para *produzir uma matemática capaz de não falar de nada – posto que fundada sobre signos desprovidos de significação*. O novo quebra cabeça que se oferece a nós é então

o seguinte: como um signo vazio de sentido pode permitir descrever o mundo, sem retornar a ser um signo provido de sentido e capaz de ter uma referência fora dele? Como, e por qual paradoxo, podemos nós esperar que um signo vazio de sentido possa não somente ter um referente, mas um referente (dêutero-)absoluto, mais radicalmente separado de nós que toda visada correlacional? (Meillassoux, 2018, p. 88–89)

A incompletude do sistema de Meillassoux deixa entre os seus defensores a espera pela publicação de novos passos e a esperança da realização da ambiciosa proposta. Tal como o lemos, a incompletude não é um problema, nem cria expectativas. O caráter provisório e inacabado, ao contrário, é um dos seus méritos. Isso porque nossa leitura é instrumental, mobiliza esses autores apenas para avaliar o que se passa em Flusser. Do diagnóstico, nos importa mais é a sua generalidade, a tipologia dos correlacionismos e a necessidade de reativação da ontologia. Do prognóstico, nos interessa pensar a passagem do absoluto da contingência para o signo desprovido de sentido, em par com a ontologia subtrativa de Badiou e em análise comparativa com a escalada da abstração na obra de Flusser. Nesse movimento, a redução à zerodimensionalidade que marca a pós-história, como veremos, é uma etapa para que os processos de concretização possam se dar de uma forma mais livre. Flusser transita na direção contrária, partindo da linguagem e dos códigos até chegar a um vazio de sentido.

Uma última observação sobre o manejo que Meillassoux faz do seu antecedente, o instantâneo que utilizamos para caracterizar o século XX. Perguntado por Harman (2011b, p. 161) sobre a influência e as divergências com relação a Badiou, Meillassoux credits a *O ser e o evento* a sua reconciliação com a matemática, embora já tivesse desenvolvido o seu próprio entendimento sobre a contingência. Assim, arremata o cerne da diferença entre os projetos: “eu [Meillassoux] acredito na necessidade da contingência, enquanto ele [Badiou] sustenta a contingência da necessidade” (Meillassoux, 2011, p. 169). Em Badiou, a contingência passa pelo caráter indecível e imprevisível do evento. Uma vez reconhecido, sua nomeação e a fidelidade o tornam um determinante necessário na situação. Meillassoux acredita ir mais fundo no exame das noções fundamentais: “eu reivindico intervir nesse nível radical da ‘arquifacticidade’ [das categorias de Badiou] para extrair uma necessidade que é, ela mesma, anterior àquela do evento badiouano” (Meillassoux, 2011, p. 169). Significa dizer que, em Badiou, a contingência dos eventos e sua inscrição nos campos da arte, ciência, política e amor instauram um reino de necessidades sobre o qual a filosofia se debruça, tentando estabelecer a convivência entre eles; ao passo que para Meillassoux, a contingência ganha o caráter fortemente ontológico de sua incontornável necessidade. A filosofia em Meillassoux não se restringe à tarefa da

compossibilidade³¹ entre diferentes campos em que se produzem as verdades, mas tem uma função verdadeiramente fundacional em relação a todos eles.

1.4 HÁ ONTOLOGIA EM FLUSSER

Já havíamos reivindicado o benefício da dúvida antes de apresentar essas ideias que ficam às margens do pensamento de Flusser. Temos agora um quadro de referência que nos permite dispensar a diacronia. Organizamos as margens de forma diacrônica para ressaltar nossa interpretação de Flusser como um ponto de passagem privilegiado entre os séculos, mas na verdade, as ideias poderiam ser organizadas de outra forma. Por exemplo, o eixo matemático – Badiou e Meillassoux – e o eixo poemático – Heidegger e Harman. Melhor ainda seria organizá-los não por semelhança, mas por diferença. Heidegger e Meillassoux seriam péssimas companhias um para o outro, a parte o fato de estarem ambos à espera de um deus por vir. Badiou e Harman discordam frontalmente a respeito da capacidade da matemática alcançar o em si dos objetos, mas poderiam passar horas debatendo os argumentos ontológicos de Heidegger, por caminhos totalmente diferentes. Esse capítulo se chama pré-história, porque não importa, na verdade, quem veio antes e quem veio depois. Eles são contemporâneos não por critérios diacrônicos, mas porque tratam de questões que estão sincronicamente relacionadas ao nascimento da filosofia. São também contemporâneos de Flusser, pelo mesmo motivo. Com eles, podemos avaliar a ontologia que Flusser conheceu e o influenciou – Heidegger –, outra que foi pensada e publicada enquanto ele ainda era vivo, em chave crítica à ontologia fundamental – Badiou³² –, e pontos de referência na atualidade, mobilizados como projeção do que Flusser pensava como possibilidades de uma futura ontologia. O quadro nos permite problematizar a *big picture*³³ de Flusser – pós-modernidade, pós-humanismo, pós-metafísica, cibernética, Brasil, Europa, judaísmo etc – e a nossa, em que se dá a reiteração de sua recepção – temos em vista, sobretudo, as viradas ontológica e especulativa. São muitos os elementos, o

³¹ Badiou usa o termo para designar a tarefa da filosofia. A ela cabe tratar “do caráter *compossível* dos procedimentos que a condicionam” (Badiou, 2022, p. 23), relacionando as verdades oriundas dos eventos que ocorrem na arte, na ciência, na política e no amor.

³² Há pelo menos um indício de que Flusser e Badiou tenham tido contato. Segundo Aaron Jaffe, Rodrigo Martini e Michael F. Miller (2022), ambos estiveram no Festival d’Avignon, em 1984. Para além dessa coincidência, acreditamos que há muito a se fazer tendo em vista as relações possíveis. Não há, até onde pudemos investigar, referências cruzadas de um para o outro, mas tem aparecido referências esparsas e pontuais a Badiou em comentários sobre Flusser. Como exemplo, este texto que citamos acima e o prefácio de Sean Cubitt (2016) à *Philosophy of Language*.

³³ Usamos *big picture* no lugar de contexto. Este último, mais comum em português, carrega um sentido que para Flusser está associado à história. A expressão em inglês e o termo em português são igualmente metafóricos, mas a primeira faz a associação com aquele que é o código fundante da pré-história, as imagens.

que dificulta estabelecer um foco, mas são úteis para interpelar as interpretações majoritárias e estabilizadas, fertilizar a recolocação da pergunta sobre a ontologia para desdobrá-la em problemas menores, e para manter circulando, em perspectiva dialógica, o pensamento de Flusser.

Essas observações qualificam a maneira como entendemos a posição privilegiada de Flusser entre os séculos. É pela via ontológica que posicioná-lo como estrangeiro em seu século, apontando para o nosso. Significa questionar sua afinidade com a base antirrealista que caracteriza o século XX, evidenciada no diagnóstico do correlacionismo. Para que haja uma ontologia em Flusser, em diálogo com as viradas, é preciso avaliar a possibilidade de fazer uma leitura realista da sua obra, pois do contrário, ele se apresenta como mais um dos filhos exemplares de seu tempo pós-metafísico. Ainda seria possível realizar uma série de aproximações, mas nos parece que o principal se perderia. Também há que se investigar se ele escapa do círculo correlacional ou se deixa limitar por ele. Flusser não pensa nesses termos, mas projetamos a correlação na expressão que repetimos e repetiremos tantas vezes: a futura ontologia teria que dar conta de romper as grades que nos cercam. Essas transposições derivadas da leitura retroativa não querem atualizar os termos, nem o autor, mas mantê-lo distante do chão de onde escreve, corroborando as matrizes de um pensamento nômade, desenraizado e, por que não, *especulativo*. Levando em conta os instantâneos e os modos de usar, adquirimos ferramentas para propor uma leitura que contorna a tentação de historicizar e humanizar de forma exagerada o pensamento de um autor que se debatia com as crises da historicidade e do humanismo. O risco é validado pelo velho e bom argumento da aposta: se há uma ontologia em Flusser, tal como suspeitamos, teremos um ganho interpretativo e a abertura de novas frentes de investigação, revalidando a importância do autor; se não houver, não perdemos nada, mas tiraremos proveito do percurso, como uma aventura.

Em que pesem as diferenças entre as posições elencadas até aqui, elas têm em comum o reposicionamento da problemática ontológica. São muitas, o que se choca com uma certa visão comum da pretensão totalitária da ontologia. É verdade que elas querem ser a teoria de todas as teorias ou “teoria de tudo” como Harman (2018a) aponta no título de um de seus livros. Mas esse é justamente um dos ganhos da recolocação da questão, em contraste com as metafísicas bem-comportadas e dogmáticas. O século XXI abre caminho para o jogo ontológico, que comporta muitos tabuleiros e regras diferentes. Por isso, não seria melhor escolher uma, até porque essa pluralidade ontológica que vemos na constituição de um movimento de retomada, parece poder ser atribuída a Flusser. A escolha dos autores pode parecer um tanto arbitrária, mas partiram de relações sugeridas pelos próprios textos de Flusser.

A pluralidade das posições ontológicas é exatamente aquilo que nos interessa – porque interessa a ele – ou reconduziríamos a ontologia aos seus vícios metafísicos. O fato de que cada ontologia se queira única e última não implica necessariamente na eliminação de todas as outras, como vemos na constituição de um movimento coletivo de reposicionamento das ontologias, no plural. Como afirma Rodrigo Petronio (2021), *Língua e realidade* lança elementos importantes que vinculam, desde o seu nascimento, a obra de Flusser à problemática da alteridade e às ontologias relacionais e pluralistas. Já ali se tem elementos evidentes de um “espaço” incondicionado, um abismo ou o caos para além da língua. Também já nesse livro, Flusser aponta os passos seguintes, em que é preciso reconsiderar o ponto de partida – as línguas naturais – tendo em vista a cibernética. Ele diz:

verificamos que uma ciência, a cibernética, sob imposição naturalmente da poesia científica, tomou a própria conversação como seu tema. Em consequência, em breve testemunharemos os produtos plásticos dessa conversação sobre a conversação, a saber, os cérebros eletrônicos a participar da conversação como se fossem intelectos. (...) A apreciação ontológica desse novo desenvolvimento das línguas flexionais é tarefa do futuro. Podemos, entretanto, aventurar duas hipóteses poéticas: (a) esse novo tipo de intelecto substituirá o tipo atual, deslocando-o para a camada da conversa fiada. Nessa hipótese, aquilo que chamamos *humanidade* se transformará num a gente inautêntico e irrealizado, ou (b) esse novo tipo de intelecto substituirá o tipo atual, deslocando-o em direção à camada da poesia. Nessa hipótese, aquilo que chamamos *humanidade* se realizará mais plenamente graças ao novo tipo de intelecto por ela produzido. (Flusser, 2021, p. 240–241)

Daí em diante, Flusser (s.d. 5) vai se dedicar a um conceito que seja capaz de realizar a mediação entre o nada e a realidade de uma forma muito mais ampla. Das línguas naturais, ele passa para os códigos. Línguas faladas, alfabetos, gestos, dança, aritmética, pintura, ciência, assim como o código Morse, são, igualmente, códigos. A definição apresentada no glossário que antecede *Filosofia da caixa preta* afirma: “sistema de signos ordenados por regras” (CP, p. 11). Ele nunca negligenciou a questão do acesso e os seus limites, o ponto de contato entre o que é e o que não é, o tudo e o nada, a superfície e a profundidade, o caos e o cosmos. Se desde o início Flusser pensa ontologia em termos plurais, esse deslocamento “repluraliza” a pluralidade, quer dizer, há uma infinidade de códigos, muito maior do que o número de línguas naturais existentes. É um movimento necessário para desfazer as grades e pode ser interpretado tanto a partir da cibernética, sua inspiração, como a partir de propostas como as de Badiou e Meillassoux, pela via da formalização. Nesse eixo francês da nossa caixa de ferramentas se coloca de forma central a questão da novidade, de como pode surgir o novo, seja sob a forma do evento seja sob a forma irracional da manifestação do hipercaos, um problema que é também nuclear para Flusser, abordado pela via da criatividade, da arte e da ficção. Avançando no

tempo, a pós-história se efetiva como ponto final da abstração, estabelecendo um código zerodimensional, por meio da superação da materialidade alfabética, que soa como um réquiem do humanismo moderno. O cenário pós-histórico se caracteriza pela perda de confiança nesse já frágil sistema que se fundamentava nas ideias de progresso, escrita, história, humano. No entanto, Flusser entende que essa máxima abstração do código permite a máxima concretização da criatividade. Ficam abolidas assim, as condicionantes de tempo, de lugar e de sujeito, e se adquire a “capacidade de desprezar todas as condições e elaborar universo não determinado” (ES, p. 186). Se tudo isso é abolido, por que devemos continuar sob a tutela da interdição do discurso ontológico? Flusser também já nos autorizava, nos anos 1980, a retomar a ontologia.

Muitas pontas soltas foram deixadas pelo caminho, nessa longa introdução ao nosso problema. Por exemplo, que Flusser não tenha percebido com clareza a diferença entre a metafísica dogmática e as ontologias plurais é o que parece tê-lo impedido de afirmar algo como uma “metafísica sem metafísica”. Esse é um dos obstáculos que enfrentaremos na avaliação da profundidade que se esconde por detrás do elogio da superficialidade. Para que a pergunta colocada na seção 1.1 perca o seu ponto de interrogação será preciso atravessar os textos tendo em vista o que se viu nos dois instantâneos e nos modos de usar, em busca dos vínculos e das relações possíveis. Pós-história como se ontologia é uma hipótese que quer corroborar o anseio e a prescrição do despertar de uma consciência pós-histórica, que é também, pós-humana e pós-moderna, como destacamos. Para isso, além da contribuição de Felinto (2018), já citada, ao sugerir a relação de Flusser com os realismos especulativos, temos em Petronio (2023) outro importante interlocutor, ao propor a imagem de um pensamento oceânico em Flusser, que se relaciona com a filosofia especulativa. Sua investigação vai na mesma direção daquela para onde vai a de Felinto (2020, p. 133) quando se refere ao “imaginário marítimo” como explicação global do pensamento de Flusser. Outros referenciais importantes que informam e motivam essa pesquisa são a avaliação feita por Nunes (2018) das ontologias pós-críticas, a suposição de Hayles (2014) a respeito de uma investigação orientada a objetos e posições como a de Cubitt (2016) que, comentando um texto de Flusser ainda da década de 1960, afirma:

Flusser aponta para além da ética da fidelidade a um evento passado, como em Badiou, em direção a uma concepção mais alinhada ao século XXI, de mediação como fato central do ser humano, mediações que de fato implodem os conceitos de self e mundo, considerando ambos não apenas como linguagem e significado, mas como fluxo assignificante de emaranhamento ecológico. (...) “Hoje”, ele nos diz, “ontologia é, no fim, mitologia”. É o confronto não com o Ser, mas com o nada. (...) Na exploração flusseriana da linguagem, ouvimos o início da análise do século XXI que afirma que o que nos escapa e nos fundamenta, simultaneamente, é a mediação que conhecemos, por meio de outros discursos, como ecologia. (Cubitt, 2016, p. XII)

Entendemos que a instrumentalização do aparato conceitual das viradas ontológica e especulativa nos permite este outro ângulo de ataque sobre a obra flusseriana. Assume os riscos de anacronismo e contraria leituras de orientação genética, analítica, ou centradas na recepção. Metodologicamente, a leitura tem uma orientação temática, seguindo as pistas do tópico que nem sempre está lá, na superfície de texto, embora nunca deixe de estar, sub-repticiamente. No fim das contas, passando pela ontologia em *Língua e realidade* e na pós-história, caminharemos para a modulação do problema que move essa pesquisa, sob a forma “como ler Flusser depois das viradas ontológica e especulativa?”.

Da fricção com o que vimos, podemos nos perguntar: não há um outro modo de usar Flusser? Sempre há e o nosso esforço é por evitar a sua fixação em um instantâneo, para colocá-lo em “movimento ontológico”. Assim, perseguimos a ultrapassagem de mais um nível: viemos da interrogação para a afirmação e queremos ir desta para a exclamação da pós-história como se ontologia, tal como a ficção suprema da epígrafe de Wallace Stevens. Vejamos como Flusser pode ser incluído nesse rol de posições divergentes (inclusive as dele), diante das quais ele teria (e tem) muito a dizer.

2 HISTÓRIA

*Fallaram-me em homens, em humanidade,
Mas eu nunca vi homens nem vi humanidade.
Vi vários homens assombrosamente diferentes entre si.
Cada um separado do outro por um espaço sem homens.*
– CAEIRO. « Manuscrito (fragmento 336) »

É muito sutil, muito paciente, o trabalho de tirar o eu, de desacomodar interiores, identidades. Em toda a minha obra escrita, só consegui oito ou dez momentos em que, creio, duas ou três linhas abalam a estabilidade, a unidade de alguém, às vezes, creio, a mesmidade do leitor. E entretanto penso que a Literatura não existe porque não se dedicou unicamente a este Efeito de desidentificação, o único que justificaria sua existência e que só essa belarte pode elaborar. Talvez a Pintura ou a Dança também pudessem tentá-lo.
– FERNÁNDEZ. « Museu do romance da Eterna »

*E ao que nasce
É preciso
Dar alguma esperança.*
– GARCIA. « Cuidado »

Esse é um ponto de vista cínico e desenraizado; agrada-me.
– BRECHT. « Conversas de refugiados »

Passamos agora à leitura de Flusser. Trazemos conosco as ferramentas contrabandeadas dos aportes conceituais que angariamos na pré-história de nossa hipótese. De qualquer maneira, o mais importante segue sendo o corpo a corpo com a obra de Flusser e a tentativa de fazer justiça a ela. Seguirá sendo legítimo se questionar em que medida esses aportes dizem respeito ao autor e talvez a impressão contrária se agrave ao longo do caminho. Mas a réplica a essa contestação nos parece relativamente simples. Dizer ou não respeito é uma função da nossa capacidade de fazer com que esses acréscimos dialoguem com o seu pensamento. O diálogo é um tema flusseriano muito relevante, teoricamente e biograficamente. Como contam Gustavo Bernardo e Rainer Guldin (2017, p. 147), é por meio do diálogo e da expansão de seus pontos de contato que Flusser se move “para desenhar a sua própria identidade”. Não nos parece haver modo mais adequado para ler Flusser do que convocando-o ao diálogo, isto é, comparativamente, projetivamente, retroativamente e, sempre, sincronicamente. Muitas vezes são cometidos excessos, no sentido de forçar o diálogo e sabemos desse risco. Mas acreditamos que os diálogos que estabelecemos aqui se dão mais pelo jeito, do que pela força – embora não nos caiba fazer essa avaliação, a observação apenas quer engrossar a avaliação dos riscos e demonstrar alguma consciência deles. No artigo “Esperando por Kafka”, Flusser (DR, p. 69) afirma que uma obra literária pode ser lida como resposta ou como provocação, encerrando ou

abrindo uma conversa. Para ele, esses modos se sobrepõem, não podem ser rigorosamente separados. Mas promovem tipos de leitura e de atitude diferentes. Como resposta, a leitura é crítica, movida pela curiosidade; se tomada como provocação, a leitura é especulativa e a atitude que a acompanha é a simpatia. Nossa leitura tenta desequilibrar essa balança para o lado da provocação, quer ser uma leitura especulativa. As respostas que Flusser nos dá interessam menos do que as frentes de discussão que ali se abrem. Assim, nós também não escrevemos como se déssemos respostas: a tese é especulação sobre especulação, provocação sobre provocação, na tentativa de entrar em covibração com o autor. Assim Flusser (DR, p. 70) demarca a especulação, comentando sobre a obra de Kafka: “[a] especulação sobre a mensagem da obra provoca, espontaneamente, a nossa curiosidade quanto aos elementos que a tornaram possível”.

Antes de avançarmos, cabe uma outra ressalva em relação ao que dissemos anteriormente. Não nos alinhamos com a perspectiva apontada pelos biógrafos, do autor em busca de uma identidade. Flusser se interessa, sobretudo, por essa força contrária que sempre resiste aos condicionamentos e suas delimitações. O outro como negativo de uma identidade coloca o problema inevitável da constituição de toda identidade, a sua circunscrição limitante. Por isso, tanto os exercícios autobiográficos de Flusser, quanto os inúmeros resumos biográficos que se espriam nas introduções e prefácios de suas obras, ou em quase qualquer artigo sobre ele, são sempre esboço, porque esse desenho não pode, por fidelidade ao autor, se transformar em obra acabada. Flusser não parece se querer ser encerrado em um retrato. Ele é tanto um eu quanto um outro, pois sua concepção de sujeito é redefinida a partir da ideia de alteridade. Se lembrarmos do tratamento formal de Meillassoux a respeito da repetição e da iteração, podemos transpô-las para o “signo Flusser” e entender que ele é o que há de diferente a cada ocorrência deste igual e o que há de igual a cada uma de suas diferentes manifestações. A obra tanto permite uma leitura continuísta, focando na insistência do que é igual, quanto que se leia tendo como alvo as diferenças, as fissuras, o desigual. Trata-se de um tópico metodológico recorrente na hermenêutica filosófica e que, no caso de Flusser, parece revelar mais motivos para se pensar a partir das rupturas porque a alteridade se sobrepõe à identidade. Parece haver bons motivos para considerar que autor e obra constantemente resistem à captura por uma identidade, encenando sempre um outro no mesmo, seja na figura do estrangeiro, seja na escrita em diferentes línguas, seja na variação dos gêneros textuais. A essa leitura que questiona a identidade-Flusser, chamamos “hipótese do descontínuo”.

Uma das consequências colaterais de se levar a sério essa hipótese é transformar a biografia e a autobiografia em adversárias, uma vez que elas cumprem o papel de unificar, em

um fio histórico, ocorrências díspares ao longo do tempo, estabelecendo uma cadeia causal ancorada na identidade. A objeção imediata à hipótese do descontínuo diria que ele próprio escreveu textos autobiográficos. É verdade, mas é possível localizar e justificar esse momento, com base na biografia, mas não apenas. Há também aspectos teóricos para supor que Flusser tenha abandonado o gênero autobiográfico de forma deliberada. No fim das contas, a provocação que a hipótese do descontínuo coloca é: ou bem se valoriza e se reconhece o caráter factual dos relatos biográficos e autobiográficos, ou bem se filia à afirmação de Flusser de que não há limites claros entre realidade e ficção. É comum que se queira colher apenas os ganhos de cada uma dessas partes, sem assumir o ônus da sua contraparte: retém-se a confiança na verdade dos relatos do autor e a ficcionalidade das teorias.

Nossa posição não quer pensar o contrário, mas quer recolocar algum grau de realismo, pautado na probabilidade: há teorias que, *realmente*, se aproximam da descrição de fatos objetivos, sobretudo por passarem por filtros e critérios intersubjetivos – consideradas as ciências exatas ou humanas –, ou que são ferramentas úteis para exhibir e explicar o comportamento de entes no mundo – como obras de arte e teorias filosóficas; ao passo que relatos em primeira pessoa, pensando sobretudo na autobiografia, podem ser menos confiáveis ou prováveis. O que entendemos por real, o grau de realismo e aquilo a que se pode associar o “realmente” não precisa ser carimbado com a etiqueta da “verdade”, nem com qualquer mérito associado à objetividade, muito menos precisa se reduzir a uma exposição inequívoca e final. O real é bastante mais complexo e escorregadio, de maneira que estabelecer graus de aproximação não quer dizer determinar o seu estatuto, de uma vez por todas. Se o argumento parecer frágil, esperamos torná-lo mais consistente ao longo do capítulo, por meio de duas estratégias: a primeira é pluralizar Flusser – a partir da análise das diferenças entre duas fases de seu pensamento – aquela que associa língua e realidade, e a pós-história –; a segunda é caminhar na direção da exposição do realismo que há no autor, sem desfazer a tese que afirma a importância e o lugar da ficção. Problematisamos, assim, os termos e as consequências de assinar, com Flusser, os termos do pacto autobiográfico, porque é preciso firmar, ao mesmo

tempo, o compromisso do pacto ficcional.¹ Há tanto efeito de ficção, quanto efeito de verdade, em diferentes graus, nos textos de Flusser, sejam eles ficções, ensaios, correspondências, artigos de jornal, relatos, textos inclassificáveis etc. A gradação que se estabelece entre real e ficção não se explica pela autoridade do uso de nenhum pronome em especial.

2.1 ANTIBIOGRAFIA E AUTOCONTRADIÇÃO

A hipótese do descontínuo se associa à leitura antibiográfica, que é também autocontraditória, como assinalamos no título da seção. Ela é tributária da ótima biografia escrita por Bernardo e Guldin, arrematada no “Epílogo autocontraditório” com a referência ao preceito talmúdico, caro a Flusser, e ao reconhecimento do seu inacabamento:

[é] o filósofo quem nos lembra que, de acordo com o Talmude, nós somos responsáveis pela imortalidade dos outros, ao preservá-los em nossa memória. Se assumimos essa concepção, então entendemos que o presente epílogo não implica a conclusão, muito menos o fim da biografia de Vilém Flusser (...) [pois] [a]creditamos que o seu pensamento, mesmo múltiplo, disperso, contraditório e irônico, ou por causa disso tudo, continua vivo e ativo, disseminando novos pensamentos e provocando novas perguntas. (Bernardo; Guldin, 2017, p. 355)

Esse inacabamento orienta a hipótese do descontínuo, mas não se volta apenas para fora da obra, na relação referencial com o seu autor ou na memória e expansão do que ele nos deixou. Queremos aplicá-lo também para dentro da obra. Antecipamos a divergência em relação ao biografismo, porque ele estabelece um laço apertado demais entre o homem e a obra, entre a vida e o pensamento. Para quem a alteridade e o diálogo são tão centrais, identidade e biografia soam como mesmidade e discurso. Flusser parece ser um desses casos em que o vetor de leitura, por vezes, se inverte: há momentos em que não é uma vida conformando uma obra, mas o contrário, a obra prescreve um modo de vida. Essa dialética comporta e acomoda a contradição, porque Flusser se pauta na constante frequência da alteridade e do exercício de se experimentar outro. Ele modula uma operação no interior da matriz do ensaísmo montaigniano,

¹ Essa provocação se deve, em parte, aos textos clássicos de Philippe Lejeune (2008) sobre autobiografias. Na sua longa jornada de dedicação ao tema, viu e reviu suas posições e não se furtou a se auto-criticar e apontar o caráter contraditório de seu objeto de estudo. Ainda nos anos 1970, em “O pacto autobiográfico” ele afirma: “[e]m oposição a todas as formas de ficção, a biografia e a autobiografia são textos *referenciais*: exatamente como o discurso científico ou histórico, eles se propõem a fornecer informações a respeito de uma ‘realidade’ externa ao texto e a se submeter portanto a uma prova de *verificação*” (Lejeune, 2008, p. 36). Na década seguinte, em reação às críticas que recebeu, reconhece os limites de sua proposta com toda a carga de sinceridade que ele atribui às autobiografias, assumindo-se partidário da “ideologia autobiográfica”: “[é] melhor reconhecer minha culpa: sim, sou ingênuo” (Lejeune, 2008, p. 65), e mantendo-se um fiel defensor do gênero autobiográfico, porque “[t]alvez a autocrítica, tal como autobiografia, seja um empreendimento impossível...” (Lejeune, 2008, p. 69).

fazendo uso da liberdade e do ecletismo que são próprios da forma, mas não exatamente propondo-se a realizar uma pintura de si. Em boa parte de seus textos, o que ele busca é o estranhamento, inclusive em um dos seus mais decantados procedimentos, a autotradução. Aspectos como a centralidade do outro, a dissolução do sujeito e a intersubjetividade – e para além dela, porque se estende para além dos humanos –, afastam Flusser da defesa de ideias muito caras ao nosso imaginário e ao espírito do nosso tempo, como são as ideias de identidade e de autonomia. Ele é um pensador da heteronomia,² não enquanto alienação ou submissão aos aparatos repressivos, aos aparelhos e aos programas, mas enquanto espaço aberto e permanente de mediação com os outros, recusando dogmas, enclausuramentos, sectarismos, paroquialismos e afins. A recusa da autonomia se associa às recusas da autodeterminação e da autossuficiência, como elementos da crítica que faz ao humanismo.

Há vários textos interessantes para amparar essas observações. Podíamos ficar apenas com as considerações autobiográficas que exemplificam a tensão entre a egolatria atestada pelos fatos de sua vida e a dissolução do “eu” almejada por sua obra. Por exemplo, na França, afirma que o “[o] ‘eu’ do aqui e do agora está pois distanciado do ‘eu’ de São Paulo em 1945, e vê tal ‘eu’ em contradição distanciado com um terceiro ‘eu’, inserido no contexto paulista do pós-guerra” (BO, p. 70). Ou quando associa a falta de fundamento ao ato de transcender a própria cultura: “tal transcender constante equivale a um esvaziamento constante do próprio ‘eu’” (BO, p. 88). Mas escolhemos outros dois textos que estão entre aqueles coligidos no volume *Ser judeu*. Em “Do estranho”, Flusser comenta a teoria mimética de René Girard, que explica a crise das sociedades por meio dos processos de indiferenciação, calcados no desejo. A saída é sacrificial, a identificação de um culpado que sirva de bode expiatório. Flusser se interessa pelo tema e pela perspectiva judaico-cristã que atribui inocência ao culpado. Mas em meio a esse comentário, retém a perspectiva criminal da identidade: “[a] ‘crise da identidade’ é crise permanente. (...) A crise da identidade é insuperável, porque ‘crise da identidade = identidade enquanto crise’. Em outros termos: identificar-se é crime. Perguntar ‘quem sou?’ é criminoso” (SJ, p. 125–126).

² Referendamos essa observação no comentário de Levinas (2014) a respeito da filosofia ocidental, caracterizando-a como exclusão do transcendente. Para ele, a busca pela verdade se desdobra em dois procedimentos. O primeiro vai na direção do estranho: “[a] filosofia se ocuparia do absolutamente outro, seria a heteronomia mesma (...) assim filosofia significa metafísica e ‘metafísica’ significa pergunta pelo divino” (Levinas, 2014, p. 238). O segundo se associa à escolha livre do investigador de afirmar a sua identidade: “esta é a expressão a que se reduz a liberdade, a autonomia, a *redução do Outro ao Mesmo*” (Levinas, 2014, p. 239). Na avaliação de Levinas, o Ocidente optou pela via da autonomia e da afirmação do mesmo. Ele reivindica a recuperação da relação perdida com o infinito, porque ela é “uma relação com o exterior, com o Outro, sem que esta exterioridade possa se integrar no Mesmo. O pensador que tem a ideia de infinito é *mais que o mesmo*” (Levinas, 2014, p. 246–247).

O outro texto que nos motiva é “Como filosofar enquanto judeu brasileiro?”, em que Flusser trata da dificuldade em conciliar as divergências entre os dois adjetivos. A abordagem visa a evidenciar “o problema do condicionamento e da limitação da experiência filosófica por fatores geográficos e históricos determinados” (SJ, p. 220), destacando que superar esses caracteres é o próprio da atividade filosófica. Importante dizer que o texto é de 1969 e foi redigido em resposta ao convite do Instituto Brasileiro de Filosofia,³ a propósito de um simpósio sobre filosofia brasileira. Nele, apresenta uma concepção de filosofia que se faz sempre em oposição aos seus condicionamentos, sem desconsiderá-los:

o principal motivo de filosofar é a tentativa, tipicamente humana, de elevar-se sobre a situação, a fim de compreendê-la e modificá-la. E que essa tentativa é resultado de repulsa que sentimos contra aquilo que nos cerca e aquilo que nos codifica internamente (os que não sentem essa repulsa, ou os que a recalcam, não filosofam). Pois é óbvio que essa rebelião que é a filosofia é marcada por aquilo contra o que se rebela: a sua situação condicionante. Creio pois que o condicionamento geográfico e histórico (como qualquer outro), é o lado negativo daquela tensão dialética que é a experiência filosófica, em todo lugar e sempre. (...) a própria estrutura da rebelião é resultado da situação, e *quem filosofa não se rebela apenas contra a sua circunstância, mas também contra a própria filosofia*. (SJ, p. 220–221, grifos nossos)

Contra os marcadores situacionais que a condicionam, a filosofia, caracterizada como rebelião, lembra a concepção da “potência de desestabilização” que contraria as aparências e as opiniões a que Badiou (2010) se referia no capítulo anterior. Para o pensador francês, a tensão que daí decorre se resolve nas chaves da militância e da irresponsabilidade (*reckless*, como prescrição de corromper os jovens e *épater le bourgeois*), em busca das verdades e do universal – pontos que configuram a sua vinculação com o autoproclamado “gesto platônico” e com as pretensões do projeto moderno, em que o sujeito se reconstitui a partir do vínculo com a verdade, operação a qual ele atribui o nome “fidelidade”.

Em Flusser, o engajamento é tomado em chave negativa, como concessão aos condicionamentos que determinam um coeficiente ambivalente de distanciamento entre o investigador e o problema: “ter distância em filosofia pode ser vantagem, já que a filosofia é

³ O IBF teve papel destacado no reconhecimento de Flusser como intelectual, apesar das divergências ideológicas que havia entre ele e seus membros, por exemplo Miguel Reale, líder e fundador do Instituto (cf. Zielinski; Weibel, 2015, p. 81). Na *Revista Brasileira de Filosofia*, editada pelo IBF, foram publicados o primeiro artigo e cerca de 30 outros ensaios de Flusser, entre 1960 e 1971 (cf. Bernardo; Guldin, 2017, p. 113–114). O IBF tanto legitimou a sua posição, quanto dificultou a sua inserção em outras instituições, como no departamento de filosofia da USP, por conta das clivagens políticas da época – “é preciso não esquecer também que, a partir do golpe de 64, as coisas se politizaram profundamente, isto é, foram as pessoas ligadas ao Instituto Brasileiro de Filosofia, afinal de contas, que apoiaram o regime militar, que apoiaram os Atos Institucionais e assim por diante” (Giannotti, 1999, p. 230).

uma tentativa de tomar uma visão distante. Mas pode ser também desvantagem, já que a distância visa engajamento, portanto exige um forte interesse existencial na situação da qual se distanciou a filosofia” (SJ, p. 225). A formulação é estranha, uma vez que a distância ora aponta para a proximidade, ora para o afastamento, mas marca a condição paradoxal da filosofia, a meio caminho entre a dispersão abstrata e a localização concreta. Avançando ao *Pós-história*, ele define engajamento como “ato deliberado de sacrifício do distanciamento crítico” (PH, p. 169), atitude que se coloca no lugar de um vínculo autêntico, atravessado pelo amor, a que ele chama “fidelidade”. Na pós-história, a fidelidade é chave para reverter o seu aspecto distópico em utopia, separando os dois termos: “[o] engajamento se fundamenta sobre decisão deliberada, a fidelidade sobre espontaneidade. (...) *engajamento é fidelidade sem amor*” (PH, p. 168). Fazendo uso de uma estratégia bifurcada de argumentação – leva em conta o argumento e o contra-argumento – Flusser avalia o engajamento pós-histórico, associada à “despolitização massificante” (PH, p. 164), sinalizando o fim de uma concepção histórica da política. No entanto, essa consequência não é tratada como necessária, porque novas formas de fidelidade podem surgir de forma espontânea. Ainda que não mobilize a categoria de verdade, como faz Badiou, ele acena para a capacidade do amor produzir vínculo em um contexto em que não há mais essência ou fundamento – o amor é um evento.

Ao ler Girard, Flusser associa a questão da identidade às descobertas desestabilizantes de vários campos do conhecimento que conformam o “espírito do nosso tempo”: “[e]spírito este que salienta a relação, e desacentua o contexto objetivo. (...) Identificar-se enquanto indivíduo é aplicar o modelo mítico, ambíguo, odioso. Identificar-se enquanto nó de relações é aplicar o modelo intersubjetivo. Identificar-se enquanto o outro do outro, o estranho do estranho” (SJ, p. 132). A identidade não se sustenta em Flusser porque não há o que se possa fixar e a autonomia se vincula a ela como duplicação: cumpre o papel de metaestrutura, fixando-a enquanto confirmação de uma liberdade aparente (engajada), em sacrifício de uma liberdade verdadeira (fiel). Fidelidade e amor são experiências que se dão sobre o abismo. Pressupõem reconhecer a vacuidade do “eu” e fazer emergir uma política verdadeira, portanto, amorosa – “[n]ão se trata de modelo ‘político’ no significado histórico desse termo. (...) não é por isto que tal modelo pode ser considerado ‘privatizante’, ou ‘despolitizante’. (...) tal arte do amor, em situação que sabemos absurda, é a única resposta da qual dispomos para fazermos face ao abismo que se abriu debaixo de nossos pés” (PH, p. 171). Flusser está fazendo o *elogio da espontaneidade*, que é também, por transposição, *elogio do amor*.

Quando nos referimos a Flusser como “tcheco-brasileiro”, a justaposição dos gentílicos indica o atrito entre a “identidade Flusser” e a “alteridade Flusser”, que deve conter

as forças de estabilização, tanto de um quanto do outro dos adjetivos. Sobre este ponto, vale destacar a importância da passagem de Flusser pelo Brasil, em específico, sob o viés da negação da identidade. Esse tema é bem explorado por Paola Bozzi (2007), ao mostrar que “o efeito mais imediato que a experiência vivida no Brasil teve sobre Flusser foi fazê-lo descobrir a *profundidade* de ser um judeu bilíngue de Praga, europeu, e fazê-lo entender que o adjetivo ‘europeu’ certamente não qualificava uma noção ou evento de maneira unívoca” (Bozzi, 2007, p. 20, grifo nosso). Assim, o adjetivo “brasileiro” se soma a qualquer uma das “raízes” culturais que ele traz consigo, cumprindo a função dialética de desestabilizar a identificação. “Tcheco-brasileiro” menos unifica do que aponta para a bifurcação da identidade, evidenciando não apenas as dificuldades da assimilação, mas também a precariedade de qualquer adjetivação unitária: “a redução do Outro ao Mesmo”, como nos disse Levinas em nota anterior. O que lhe cabe é a identificação instável da diferença entre dois, ao invés do caráter fixo e definitivo da identificação atribuída pelo um. O Brasil é essa experiência do outro que garante a Flusser que ele se questione a respeito de uma falsa unidade europeia, moderna, humana, com um ponto mínimo de duplicidade. Sobre esse aspecto, Bozzi ainda salienta que a experiência do exílio representou para ele “a experiência de um desencanto: a desidentificação, o estranhamento de qualquer forma de identidade que tivesse um perfil de soberania, a falta de afeto pelo nacionalismo, mas principalmente pelo retórico sentimento pátrio próprio da cultura alemã” (Bozzi, 2007, p. 20).

Há apenas um vínculo em sua biografia que parece permitir a adjetivação unitária porque opera na contramão dos nacionalismos e contém, em si, uma tripartição desestabilizante. Trata-se da relação com a sua cidade natal, Praga. Lá, ele conta em *Bodenlos*, nascia-se entre duas culturas – a ocidental e a oriental – e tinha-se duas línguas maternas – o tcheco e o alemão. Esse era o privilégio de ser praguense. Por outro lado, “[o] privilégio se mostra, negativamente, no problema da autoidentificação: se era tcheco, alemão ou judeu?” (BO, p. 25). A trajetória de Flusser mostra que o prejuízo vai se transformando, vai sendo reelaborado por ele, como uma dupla vantagem. Porque já havia, em Praga, muitos dos elementos para se pensar a negação da identidade por meio da sua pluralização. É isso que se confirma e se reforça no Brasil, o fato de toda identidade ser múltipla. Nos aforismos do mais ilustre dos praguenses podemos ler: “[e]xistem no mesmo ser humano conhecimentos que, a despeito da completa diferença entre eles, têm o mesmo objeto, de tal forma que só é possível concluir que há sujeitos diferentes no mesmo ser humano” (Kafka, 2011, p. 200).

A descrição que valoriza os gentílicos tem o vício, parcialmente contrário ao espírito de Flusser, de destacar um dos polos da dialética entre enraizamento e desenraizamento, e entre

vida e obra. Na verdade, é no esvaziamento desses condicionantes que ele encontra a liberdade ou a responsabilidade. A narrativa dramática de sua autobiografia trata da invasão de Praga pelos nazistas como marcando o fim da ideia de realidade: “Praga é eterna: se ela desaparecesse, desapareceria tudo” (BO, p. 31). Depois da invasão, ponto em que se desfaz o vínculo entre a realidade e a cidade, mergulhando os seus habitantes em uma zona de indistinção onde cada um é “espectro cercado de espectros” (BO, p. 38), Flusser vê a balança pender para o polo oposto. Ao experimentar o abismo, se revela o valor do desenraizamento e as consequências da libertação dos condicionamentos geográfico e histórico: “[a]ssim Praga morreu. (...) Um carnaval da morte e do inferno. Um reino das sombras. E aí veio uma sensação de todo inesperada. A sensação de libertação vertiginosa. Doravante não se pertencia mais a ninguém e a lugar nenhum, era-se independente. (...) Doravante tudo era possível” (BO, p. 39). Nessa linha, Gustavo Bernardo afirma: “Vilém Flusser crê que sejamos nós (*knots*) de relações sem nenhum núcleo – nenhum espírito, nenhum *eu*, nenhum *self*, nada que nos identifique. O *eu* seria o ponto abstrato no qual relações concretas se cruzam e pelas quais começam. No lugar de uma pessoa, poderíamos também falar de uma máscara” (Bernardo, 2002, p. 87–88). Depois de Praga, Flusser está desenraizado, desidentificado, desterrado, incondicionado. Passa a se entender não mais como um *eu*, mas como um *outro*. Essa “condição descondicionada” é o que dá ensejo à sua obra, marcada por uma dialética que ultrapassa a sua origem geopolítica e migratória, fazendo eco nessa dimensão íntima da identidade. Como afirma Guldin (2015, p. 174), “[d]esenraizamento e enraizamento não são eventos únicos que não podem mais ser desfeitos. Podem ser concebidos como estágios em um caminho dialético para uma maior liberdade”. A obra que resulta daí e o sujeito que se indetermina nesse jogo dialético podem ser lidos historicamente, em linha e conectando causa e consequência, o que produz um efeito biográfico – uma obra-eu. Mas autoriza igualmente que sejam imaginados pelo negativo, antibiograficamente – uma obra-outro. No primeiro caso, é natural que se valorize a relação vida e obra e emergja daí a figura do autor engajado; no segundo, a ênfase recai sobre os desencaixes, e se revela a imagem da deriva da escrita, do escritor fiel.

Vida e obra constituem-se, portanto, em tensão permanente com o abismo. Anke Finger vincula a tensão dialética que há entre elas à passagem de *Assim falou Zarastustra*: “[o] homem é uma corda (...) – uma corda sobre um abismo” (Nietzsche, 2011 apud Finger, 2015, p. 41). A autora destaca as dimensões “biográfica, linguística, intercultural (...) [como] importantes realidades existenciais ou atmosferas” (Finger, 2015, p. 41) ao que acrescentamos a ontológica. É apenas na amputação da potência ontológica do abismo que ele se define apenas e tão somente de forma negativa. A negação do abismo opera como se fosse a sua sacralização:

não há o que se possa falar sobre ele. No entanto, sem o seu lado positivo não se explica esse tipo surpreendente de consequência: libertar-se e desenraizar-se, na condição de estrangeiro e exilado, na recusa da identidade.

A respeito das atmosferas a que Finger se refere, elas podem ser indexadas ao abismo sobre o qual a corda se estica. Sob a forma do evento traumático que foi o horror nazista em Praga – a dimensão biográfica. Já no Brasil, a improvável reversão do trauma em experiência da liberdade, onde o abismo se torna o intervalo entre as línguas naturais – a dimensão linguística. A volta para a Europa, levando consigo o impacto da experiência brasileira, e a decisão de permanecer em constante trânsito – a dimensão intercultural. Para além da dimensão ontológica do abismo, que exploraremos na seção seguinte, acrescentamos outra, a dimensão amorosa, por conta da importância que Vilém e Edith têm na vida um do outro.⁴ Todas essas realidades existenciais se vinculam a acontecimentos biográficos. Eis aí o caráter autocontraditório, que assola a antibiografia e a biografia. Marca a possibilidade da inversão do vetor que caminha da vida em direção à obra. O essencial, nos parece, é considerar a codeterminação entre vida e obra tendo em vista um modo de causalidade circular entre elas, no lugar do determinismo unidirecional. Flusser encena, se mascara, para que ela, a vida, ora se mostre também como finalidade da obra.

A perspectiva criminal que Flusser aplica à análise da identidade em “Do estranho” já é derivada do incômodo com a visada da consciência histórica. Como quem procura um culpado, ele quer frisar os vínculos causais que são estabelecidos na consolidação das identidades, limitadas e limitantes, vinculada a uma concepção moderna de sujeito. Mais tarde, a estratégia é outra. Ele carnavaliza a identidade, pelo uso da metáfora das máscaras e da dança, como se dá a deriva do tema em “Xamãs e dançarinos mascarados” (Flusser, 2010), texto de 1989. Neste texto, ele deixa de lado a suspeita e troca a visada criminológica pela abordagem teatral. A falta de chão, a *Bodenlosigkeit*, se permuta, na tópica da identidade, na figura do homem sem rosto. Diz Flusser: “[s]omos, na verdade, relações interligadas (fios, conexões) sem nenhum centro (nenhum ‘espírito’, ‘Eu’, ‘Si’, sem absolutamente nada com que ‘nos

⁴ Subscrevemos aqui a preciosa e sensível homenagem que os biógrafos Bernardo e Guldin fazem a Edith no último capítulo de *O homem sem chão*, ao destacar a sua importância e reconhecer que “a obra de Vilém Flusser é impensável sem Edith Flusser” (Bernardo; Guldin, 2017, p. 309). Os autores atribuem a ela “uma espécie de co-autoria discreta, mas contínua e permanente” (Bernardo; Guldin, 2017, p. 309), por ter sido responsável pela sobrevivência do marido na fuga da Tchecoslováquia; por garantir as condições materiais para que a obra fosse gestada; além de ser a primeira leitora de tudo que ele escreveu. Ademais, a devoção de Edith se intensifica após a morte de Flusser, engajando-se na tradução, publicação e preservação da obra, bem como na criação do Arquivo Flusser. Podemos dizer de outro modo: que ao marido coube produzir a obra que são seus textos, livros, aulas, conferências e outras intervenções na vida intelectual, enquanto a obra de Edith é Vilém Flusser.

identificarmos’))” (Flusser, 2010, p. 118). No lugar disso, o que há são máscaras, com as quais nos relacionamos com o mundo e com os outros. As máscaras entram no jogo de tradução, isto é, elas são a interface decodificável desse sujeito completamente esvaziado de substância e de essência. O sujeito não é mais substancial, mas pronominal, excluída a primeira pessoa: “[s]e tirarmos uma máscara atrás da outra, no fim não resta nada, exatamente como sucede com a cebola. A análise existencial exprime-se nestes termos: o ‘Eu’ é aquele a quem se diz ‘tu’” (Flusser, 2010, p. 118) e, ao mesmo tempo, na condição de designer de máscaras “aquilo que diz ‘tu’” (Flusser, 2010, p. 120).

As máscaras são a pré-condição necessária para acessar o palco onde se desenrolam as danças, as relações intersubjetivas que se condensam em pontos nodais, cada um dos “tus” que dançam. Elas precisam permanecer móveis para serem descartadas, substituídas ou empilhadas, de acordo com os papéis que a dança demanda: “por exemplo, dançar tomando o aspecto de um diretor bancário e, debaixo da sua máscara a do especialista em arte, do jogador de bridge e de pai” (Flusser, 2010, p. 118). Quando as máscaras se adensam a ponto de se tornarem insubstituíveis – egolatria –, cessa a dança e o movimento se calcifica. Para que haja coreografia, mediação, atravessamento, trânsito entre dançarinos mascarados e assim, construção, as máscaras precisam preservar alguma margem de indeterminação que permita o movimento. É preciso que haja um espaço sem máscara, assim como o “espaço sem homens” a que Alberto Caeiro se refere em uma das epígrafes.

A partir de Fernando Pessoa, nos perguntamos: por que Flusser não recorreu, de forma sistemática, ao dispositivo da heteronímia em seus textos menos experimentais, ou menos literários? Para que essa pergunta faça sentido, é preciso indicar que há sinais importantes de que ele tenha sido leitor de Pessoa⁵ e avançar na decisão metodológica de se estabelecer um corte, instrumental e impreciso, bem como útil e falso, entre textos de pretensão literária e textos de pretensão filosófica. Sobre os primeiros, temos alguns exemplos de variação do eu lírico no volume *Ficções filosóficas*. Flusser experimenta a condição de advogado do cristianismo, ministra uma conferência como arcanjo Gabriel, redige um relatório assinado pelo diretor Feiticeiro-búfalo e seu secretário Contador de Mitos, e assume o papel de Jó em carta a

⁵ A referência aparece, por exemplo, em carta a Rouanet de 1988, onde defende a pós-modernidade: “[v]ocê e eu estamos do lado de Ulisses, Sísifo, dos cenaristas, mas a diferença entre nós é que eu sei melhor do que você que estou mentindo. Ora, o fingimento é dialético, e ‘o poeta é fingidor que finge tão perfeitamente’ que acaba não fingindo” (Flusser; Rouanet, 2014, p. 340–341).

Prometeu.⁶ Outra referência importante é o *Angenommen*, obra caracterizada por Philipson (2023, p. 239) como “um estranho caleidoscópio de cenas ‘supostas’, composto de textos inéditos e de versões atualizadas de algumas de suas *filosoficções*, que vão sendo (re)escritas, (re)traduzidas e publicadas desde a década de 1960 (...) a culminação de seu estilo *quase-poético* filosófico-ficcional”. Philipson (2023, p. 239): assume “perspectiva *teórico-literária*”, centrando sua atenção em questões de estilo e de método. Nós deslocamos o foco para os textos em que Flusser mitiga a experimentação, em que a argumentação é dialética e apodítica, e onde parece não haver a moldura ficcional *na forma*. Assumimos perspectiva teórico-filosófica e nos perguntamos se não poderia haver ali, nestes textos, a quebra da assinatura.

Ao aproximar Flusser de Pessoa, Dirk Hennrich (2011) não se faz a pergunta que nos fazemos, porque evita, cuidadosamente, comentário do tipo “deveria ser assim”. Mas mostra como o poliglotismo compartilhado por eles redonda em posição muito similar em relação à temática da identidade pessoal: “atrás da poética dos heterônimos de Pessoa e atrás da teoria da tradução e do poliglotismo de Flusser, percebe-se uma percepção profunda da vacuidade do Eu e dum existir sem chão, da *Bodenlosigkeit*, a perda do ‘fundamento firme da realidade’ ou do ‘abismo do nada’” (Hennrich, 2011, p. 66–67). Menos cuidadosos do que o comentador, embarcamos na sugestão “poderia ter sido assim”. O que ele não fez é perfeitamente compatível com a maneira como ele pensa a questão. É curioso que o encontro entre filosofia especulativa, grandes experimentações de estilo e essa concepção do sujeito, não tenha derivado em outras assinaturas, também nos seus textos “quase-filosóficos”⁷ – para replicar, às avessas, o vocabulário de Philipson. Uma hipótese que aventamos é que ele tenha se contido, também tal como Pessoa. Em uma das muitas explicações sobre os heterônimos, o poeta português (2006, p. 450) diz que “[e]m prosa é mais difícil de se outrar”. Talvez Flusser tenha achado mais difícil se alterificar, termo que prefere, sem recorrer a um dispositivo ficcional autoevidente.

O artigo de Hennrich dá elementos para alocar Flusser entre os pós-modernos, em tensão com a fidelidade a certos pressupostos da modernidade – o “modernista pós-moderno”, o “humanista pós-humano”. A pós-metafísica, entendida como primado da linguagem, insere

⁶ Os textos de Flusser (FF, 1998) a que nos referimos são, respectivamente: “A palavra da defesa”, “Espectros - Uma conferência do arcanjo Gabriel”, “Missão *Homo Sapiens Sapiens*” e “Correspondência heroica”.

⁷ Nestes textos encontramos apenas duas variações na maneira como são assinados. No artigo “Barroco mineiro visto de Praga”, publicado no *Jornal do Commercio* nos anos 1960, é assinado por “Dilen Fluffer”. Guilherme Freitas (2017) considera tratar-se de uma gralha, um erro tipográfico que escapou à revisão do jornal. O outro caso é igualmente um erro de edição. Quando da publicação de seu primeiro livro na França, *La force du quotidien*, em 1973, constava na capa o nome “Vilèm Flüsser” (cf. Bernardo; Guldin, 2017, p. 238–239). Consideramos casos mais acidentais do que intencionais, o que não serve para caracterizar a heteronímia ou a perspectivação de um eu lírico.

na ordem do dia novos valores epistêmicos, contrariando as ontologias bem-comportadas e tem como uma de suas consequências a dissolução do “eu”, porque ele “era o produto de um pensamento dicotômico, de um pensamento dualista que distingue constantemente entre aquilo que é fora do que aquilo que se encontra dentro da razão” (Hennrich, 2011, p. 76). Para ele, realidade e razão se abrem para as possibilidades dos seus opostos “mal-comportados”, em

uma das mais fundamentais perturbações da modernidade, sob o nome da Ficção e da Loucura. Vejo então Fernando Pessoa e Vilém Flusser como *almas gêmeas* no sentido da expressão desta viragem – e sobretudo *Vilém Flusser ainda como um modernista existencialmente ocupado com a razão e a realidade* nesta tempestade de ficções e loucuras que começava com o século XX. (Hennrich, 2011, p. 77, grifos nossos)

Ao se ocupar *ainda* com a razão e a realidade, Flusser ecoa as contradições que envolvem a pós-modernidade e que podem ser vistas em autores como Antoine Compagnon (1999) e nos textos já citados de Habermas, dentre outros. O frankfurtiano dissidente é, sem dúvida, uma das principais referências de Rouanet, o amigo e interlocutor que zomba de Flusser, inspirado, ao ressaltar exatamente a modernidade da pós-modernidade flusseriana, referindo-se à sua nova teoria do sujeito:

[c]ontra-iluminista seria aguardar que o Iluminismo tivesse arrancado todas as máscaras, até a última, atrás da qual não existe nada, para em seguida curvar-se diante desse nada, para adorá-lo. É o que fazem os pós-modernos franceses, é o que Você não faz, e por isso eles são efetivamente contra-iluministas, mas Você não é. *Você vai buscar no fundo do abismo uma esperança de salvação; extrai da catástrofe uma perspectiva de redenção.* (...) Você está em pleno iluminismo: *l’homme est mort, vive l’homme.* (...) Tua dissolução do homem resulta afinal, num humanismo, esplendidamente iluminista. (...) Não há como escapar ao veredito: você foi condenado por delito de Iluminismo, e banido da cidade pós-moderna. Não se sinta exilado – desejo-lhe as boas vindas em sua verdadeira pátria, habitada por Voltaire e Diderot, na qual sou o mais modesto dos cidadãos, mas o que lhe quer mais bem. (Flusser; Rouanet, 2014, p. 334–336, grifos nossos)

As provocações de Rouanet levam em conta dois momentos da modernidade, entendida em seu sentido filosófico. Flusser romperia com o sujeito da primeira modernidade cartesiana, adotando a perspectiva crítica da segunda modernidade kantiana. Ao reivindicar-se pós-moderno, Flusser estaria distante da posição típica dos franceses, em continuidade com o Iluminismo alemão. Em um contexto diferente, marcado por um uso de modernismo associado à estética, Compagnon (1999) também assinala essa variação, situando o começo do modernismo francês em Baudelaire e Nietzsche, incluindo o niilismo; enquanto a Alemanha seguia orientada pelo ideal do esclarecimento. Daí, se bifurcariam dois pós-modernismos: “[o] ponto crucial é a dobra crítica. Há um pós-modernismo acrítico: é o eterno kitsch. O pós-

modernismo crítico, ao contrário, encontra a verdadeira modernidade” (Compagnon, 1999, p. 123). Ao arrancar Flusser da companhia das franceses, Rouanet o alinha a essa vertente crítica. Vai na direção da divergência que vimos entre Flusser e o pessimismo dos pós-modernos que adoram o nada (cf. Flusser, 2014b). Não há, em Flusser, adoração *metafísica* pelo abismo ou pelo vazio. Mas ele se interessa pela promessa de liberdade, pela possibilidade de se livrar das cercas e das máscaras, se colocar no “ponto de vista cínico” da desidentificação, e revalorizar a ficção, a loucura, o fingimento – elementos que vão caracterizar a sua ideia de especulação. Rouanet tem bons argumentos, mas parece ter entendido mal o compromisso existencial do amigo, ao dar-lhe as boas-vindas à sua “pátria”, e consolá-lo pela condição de “exilado”. Nessa situação, Flusser rejeitaria o novo passaporte e abraçaria, de bom grado, o exílio.

Em outra das cartas trocadas com Rouanet, Flusser opõe o conhecimento ao reconhecimento e isso corre em paralelo com a supressão do sujeito. Fazendo referência a Nietzsche, ele diz que a ciência se aproveita de uma “maré baixa dos deuses” (Flusser; Rouanet, 2014, p. 276) e, assim, se estabelece um problema que é de ordem moral. A expansão do conhecimento científico se dá em todas as direções e em diferentes intensidades, objetificando tudo a que se volta e, com isso, embaralhando os limites entre conhecimento e ação. Desfaz-se, assim, um sentido forte de responsabilidade – dialógico – dos humanos com o mundo. Por vezes, ele assume otimismo exagerado ao valorizar, na sociedade telemática, a recuperação do valor que se impunha na época mítica: “[o] que me fascina em tal *brave new world* é o fato que nela o conhecimento e a técnica são postos a serviço do reconhecimento” (Flusser; Rouanet, 2014, p. 278). A responsabilidade faz par com o reconhecimento e é definida assim em *Pós-história*: “[r]esponsabilidade é abertura para respostas” (PH, p. 61). Ela se vincula ao diálogo e à possibilidade da produção de novas informações, enquanto o reconhecimento é o movimento autorreflexivo dessa alteridade, a aplicação da perspectiva dialógica sobre si mesma. Ainda nesta carta, há uma indicação do que mostra a tábua das marés. Se a ciência se aproveita de uma maré baixa dos deuses, a próxima maré cheia não os trará de volta. Com isso, Flusser quer questionar a cisão que o conhecimento promove entre sujeito e objeto, para reconectá-los na fluidez da figura do outro, da alterificação:

[m]as tal maré baixa não fecha necessariamente o campo do re-conhecimento (“*an-erkennen*”). Embora doravante possa conhecer-me (ex-plicar-me, e inclusive simular-me), continuo poder re-conhecer-me nos outros (inclusive nas árvores e fontes). Embora não possa mais ser “sujeito” (já que não há objeto do qual possa ser sujeito), posso passar a ser “pro-jeto” (...) Na medida em que me reconheço, alterifico (transformo em outro). Inclusive alterifico a mim mesmo; por complexíssimo *feedback*, me vejo de fora. Não posso mais personificar (nem os outros nem a mim mesmo), mas posso alterificar (*aendern*). (Flusser; Rouanet, 2014, p. 277)

Ainda que não tenha se desdobrado em uma sistemática da heteronímia, a alterificação parece problematizar o caráter personificante da identidade e dos textos biográficos. Essa tensão não escapa nem a Flusser, nem aos seus biógrafos, daí a autocontradição. Há que se pesar que a carta citada é de 1988, bastante posterior aos relatos autobiográficos mais conhecidos. Em *Bodenlos*, por exemplo, mesmo na primeira seção – “Monólogo” –, a opção pela voz recai na primeira pessoa do plural, na forma coloquial do “a gente”. Não seria suficiente para tensionar o lugar da autobiografia, mas se somam a essa seção os “Diálogos”, “Discursos” e “Reflexões”. No prefácio da edição brasileira, Bernardo (2007, p. 15) mostra que “[s]eu texto muito pessoal, tanto na forma quanto no conteúdo, preocupa-se justamente em se despersonalizar”, atitude que dá corpo e coerência ao “Epílogo autocontraditório” a que já nos referimos e à estrutura da biografia *O homem sem chão*. Justifica a parceria na empreitada de escrever a biografia do pensador praguense – duplicar as mãos para não incorrer em discurso e monólogo. Quando Flusser (BO, p. 119) introduz a seção “Diálogos”, faz ressalvas com relação ao percurso diacrônico adotado anteriormente, por ser “método falsificador da memória” e alude à necessidade de uma “futura historiografia des-historicizada” (BO, p. 118) – *história sem história*. A futura historiografia vem no conjunto da demanda por uma futura ontologia – sugerida em “Dos vegetais” – e por uma futura antropologia não humanista – sugerida em “Beyond humanism toward man”. Elas têm em comum a tentativa de romper as grades do humanismo, o que quer também dizer encontrar meios de evitar a narrativa em primeira pessoa e a história, conjunção da qual a biografia e a autobiografia são subgêneros destacados.

Nada do que dissemos questiona o valor da biografia e da autobiografia enquanto gênero literário, mas amarra a sua condição de possibilidade à história. Em Flusser, a figura do autor – monautoría –, é uma concessão discursiva que visa a equilibrar uma vida e uma obra orientadas ao diálogo. “Vilém Flusser”, a etiqueta, é também uma máscara, um artifício que faz a interface com os vestígios do sujeito liberal moderno, sem ser identidade e sem se afirmar autônoma, assumindo a condição de homônimo perfeito. O homem informa o autor e o autor reinforma o homem, no sentido que ele dá ao termo em *A escrita*: “[i]nformar’ quer dizer: imprimir uma forma em alguma coisa que provoque uma resistência a essa impressão” (AE, p. 70). O nome próprio vibra para mostrar a instabilidade da despersonalização contra a qual se choca a cada texto, contra cada texto, mesmo que os elementos se repitam. O texto incorpora a contradição, sob a forma da síncope: “quando ele próprio se contradiz e, mesmo assim, flui sem lacunas. (...) A contradição interna do texto, sua violência sincopada, é uma das consequências da contradição externa entre escritor e editor” (AE, p. 74), ao que podemos sugerir o complemento da contradição interna no sujeito que se faz projeto, despersonalizando-se. Não

nos parece um acaso que os relatos autobiográficos se concentrem na primeira fase da obra de Flusser. Ele parece se conscientizar, gradualmente, da validade do acesso indireto, “falsificado”, do qual ele suspeitava em *Bodenlos*: “[a] experiência da falta de fundamento não pode ser precipitada em literatura, filosofia e arte sem ser falsificada. (...) Mas é possível atestá-la, de maneira direta, autobiograficamente: na esperança de que tal atestado sirva de espelho para outros” (BO, p. 21). Ficção e autobiografia são os extremos dos gêneros pelos quais ele transitou e espelham a dialética entre desenraizamento e enraizamento.

Para encerrar, a antibiografia é uma provocação consciente de seu caráter igualmente autocontraditório. Assim como Flusser provoca certos impasses com os seus prefixos – pós-humano e humanismo, pós-história e historicismo, pós-moderno e modernismo –, a modulação prefixal proposta aqui estica, mas não arrebenta a corda: a antibiografia e a biografia seguem atadas ao vínculo entre vida e escrita. Atualmente, a popularidade da autoficção⁸ é um bom exemplo da autobiografia que Flusser poderia ter imaginado na pós-história – *biografia sem biografia*, no sentido de ser biográfico sem firmar compromisso com a referencialidade –, após a dissolução do sujeito. No seu lugar, o projeto combina os pactos, biográfico e ficcional, desfazendo os vínculos com a identidade, do autor e do mundo – tudo se alterifica. De forma autocontraditória e antibiográfica, vida e obra se mostram também pelas potencialidades não realizadas. Do contrário, privilegia-se um ente metafísico: o fato; e um expediente histórico: a narrativa. Um exercício antibiográfico buscaria compreender Flusser não a partir de São Paulo, Praga, Robion ou Merano, mas a partir dos países e das cidades que ele não conheceu ou daqueles que lhe serviram de matéria da ficção. Não tentaria lhe prover um chão familiar, histórico, social, cultural, mas descrevê-lo pelos intervalos, seguindo a pista do desenraizamento, da desidentificação, da heteronomia e dos abismos. O próprio caráter autocrítico da autotradução é derivado da alterificação, pois “introduz o princípio da pluralidade no sujeito que escreve. Uma vez que esse múltiplo e ex-cêntrico ‘Eu’ traduz-se em novos idiomas, ele torna-se estranho a si mesmo” (Bernardo; Guldin, 2017, p. 234). Dito de outro modo, parafraseando Ortega y Gasset,⁹ o homem pós-histórico e antibiográfico começa onde

⁸ Anna Faedrich (2015, p. 49–50) considera que na autoficção os “biografemas estão ali funcionando como estratégia literária de ficcionalização de si (...) é necessária a intenção de abolir os limites entre o real e a ficção, confundir o leitor e provocar uma recepção contraditória da obra”.

⁹ Ortega y Gasset traça o limite entre o homem espanhol e o homem gótico, os dois *pathos* do homem europeu: “onde termina o homem espanhol com sua sensibilidade ardente para as chamadas coisas reais, para o circunscrito, para o concreto e material; onde termina o homem sem imaginação começa um homem de ambições fugitivas, para quem a forma estática não existe, que procura o expressivo, o dinâmico, o aspirante, o transcendente, o infinito. É o homem gótico que vive de uma atmosfera imaginária” (Ortega y Gasset, 2002, p. 63).

termina o homem histórico e biográfico, porque, como ele diz: “[a] autobiografia é o superlativo da razão histórica” (Ortega y Gasset, 2019, p. 344).

2.2 ABISMOS TRANSFINITOS

Sugerimos uma multiplicação dos abismos a partir das diferentes perspectivas que se pode adotar no seu exame, a partir da obra de Flusser – biográfica, linguística, intercultural, amorosa e ontológica. Como consequência, pluralizar os abismos desfaz a força de unidade que ele ganha ao ser associado a uma de suas manifestações, aquela que o vincula ao horror nazista. Mas uma de suas manifestações não deveria ser tomada pela noção como um todo. O uso do termo é mais metafórico do que metonímico. Entendido enquanto metáfora e entendida a metáfora da maneira como vimos em Harman (2018), atravessada pela influência comum de Ortega y Gasset, sustentamos que os abismos são uma maneira indireta de se referir ao ser, elemento crucial da ontologia em Flusser. Abismo é a tradução existencial do nada ontológico. Essa é uma das maneiras de se pensar, por exemplo, a transposição do abismo biográfico em liberdade. A associação entre nada e liberdade é uma influência do existencialismo, que vem, por exemplo de Sartre: “precisamos enfocar a liberdade em conexão com o problema do nada e na medida estrita em que condiciona a aparição deste” (Sartre, 2007, p. 68). Tantas outras passagens poderiam ser citadas, no exame que o autor francês faz das concepções dialética e fenomenológica do nada, mas aqui nos basta apontar para essa relação.

O foco na construção das pontes, mediações e nos aspectos culturais releva a importância dessa questão, obscurecida pelo cenário pós-metafísico que marca o quadro geral do século XX. Com o foco no abismo, tem-se outra linha que permite pensar as discontinuidades no pensamento de Flusser. Novamente, Sartre pode ser convocado ao reconhecer a constituição da consciência como negação e falar das rupturas entre estados de consciência, recortando causa e efeito, passado e presente. Nesse contexto, ele diz: “[r]uptura que é precisamente o nada” (Sartre, 2007, p. 70). Em *Língua e realidade*, veremos, há o temor do aniquilamento, mas, tal como sustentamos, a ontologia em Flusser não se resume e não se esgota na ontologia da língua. De toda maneira, o nada e a ruptura são fundamentais para a tradução. Para desfazer o temor do nada, retomemos o artigo de Hennrich: “o nada não é simplesmente, nem em Pessoa nem em Flusser, um nada negativo, um nada que anula ou um nada niilista, mas antes de tudo uma potencialidade poética, uma possibilidade criativa” (Hennrich, 2011, p. 69). Ele sublinha o fato de haver, em ambos os autores, subordinação do ato de criação, seja ele poético, filosófico, ou de qualquer outra natureza, em relação ao nada.

A afirmação da alteridade em oposição às sedimentações do “mesmo”, seja como sujeito, identidade, autor ou obra, não é suficiente para garantir mecanismos que expliquem o surgimento do novo, a produção de outros “outros”. Para melhor compreender essa temática em Flusser, há que se fazer recurso às profundezas, há que se ir além da positividade das línguas.

Pluralizados os abismos, nos afastamos da tentação metafísica do dogma da unidade, retomando a via de uma ontologia pós-metafísica, em diálogo com o que se vê nas viradas ontológica e especulativa. Levamos em conta as considerações de Norval Baitello Junior (2011), ao ensaiar uma definição geral: “[a]bismos são amplitudes e profundezas vazias, que requerem abstrações como única ponte para a sua transposição” (Baitello, 2011, p. 285). A definição assume, de saída, sua condição dialética. Incluem-se nela o que os abismos são (ontologia/vazio) e o que eles não são (comunicologia/pontes abstratas). Para Baitello, o caráter ontológico dos abismos – embora ele não use esse termo – se mostra (ou se esconde) na sua ubiquidade. Abismos se tornam adjetivo para aquilo que eles não são: “meios são abissais, por contiguidade e por contaminação, por proximidade ou por projeção” (Baitello, 2011, p. 290). Ao mesmo tempo em que é a alteridade que subjaz às mediações, é também o seu fundamento. No limite do pensável, a sua supressão significa a capitulação aos condicionamentos que impossibilitam uma ontologia, em sentido forte, e impedem de se trazer à baila perspectivas pós-humanas, ou para além do humano.

Flusser força esses limites e incita a se repensar, de outra forma, a linha que separa a superfície e a profundidade. Acima da superfície, a fenomenologia é o ponto de partida e trata dos aspectos descritivos de cada individuação, de cada nó que se forma no entrecruzamento dos feixes de relações concretas; complementada pela comunicologia, se atentando para as redes, para essas pontes que se articulam entre os nós. Tanto uma quanto a outra pressupõem o emaranhado de alteridades, os “outros”. O que se passa na profundidade, muda o foco sobre essas alteridades. Opera o esvaziamento de todos os traços identificantes e se abre para uma alteridade radical, uma meta-alteridade. Começamos aqui a tematizar positivamente os abismos ao mirar nos intervalos, nem os “uns” da fenomenologia, nem as “pontes” da comunicologia, mas o vazio mesmo. A ontologia reconhece a comunidade dos entes existentes a partir da relação de cada um com os abismos que se abrem entre eles – o debaixo das pontes – e compreende a negação por meio da desidentificação. Ao pensar uma meta-alteridade, sugere a

sua unificação, isto é, a sua condição de “grande outro”,¹⁰ no singular. Consideramos que essa imagem unitária é falsa, metafísica em sentido pejorativo. Com as viradas ontológica e especulativa vimos maneiras de dessubstancializar os absolutos, o que significa, dentre outras coisas, evitar a sua entificação. O problema clássico do um e do múltiplo se repete em Heidegger, ao estabelecer uma ontologia fundamental e o campo provincial das ontologias regionais,¹¹ na ação das ciências particulares. O que ele faz é, de certa forma, transformar em ontologia aquilo que em Husserl era visto como fenomenologia transcendental. Para Husserl, a busca pelas essências encontra, na fenomenologia, uma eidética e as várias eidéticas regionais.¹² No entanto, nenhum deles parece pensar a possibilidade abissal, o esvaziamento formal da ontologia, como meio para se fundar a sua multiplicidade. Talvez sejamos injustos ao incluir Heidegger, que pode ser lido a partir de uma “virada para o abismo”, mas nele o problema se existencializa como angústia e demanda uma determinada tonalidade afetiva que diz respeito ao *Dasein* e interdita qualquer forma de esperança, a não ser aquela metafísica – só um Deus.

Flusser herda de Heidegger o tema do abismo e abre o caminho para sua pluralização. Se o abismo fosse uma instância unitária em Flusser, sobre a qual se deve calar ou se prostrar em reverência mística, estaríamos diante dos preceitos das teologias negativas, limitadas a dizer aquilo que ele não é. Mesmo com a influência de Kafka e com a “herança genética”¹³ do judaísmo, é necessário dialetizar essa determinação. Ao se comparar com o amigo Romy Fink, judeu ortodoxo, ressalta a dificuldade em vivenciar o judaísmo: “[o] judaísmo é pois práxis

¹⁰ Usamos “grande outro” em referência a Meillassoux, quando afirma que o correlacionismo perdeu o “Grande Fora”, o “Fora absoluto”, substituído por um “fora enclausurado” [*dehors claustral*] (Meillassoux, 2006, p. 21). Ele diz: “[p]ode ser, na verdade, que os modernos tivessem a surda impressão de ter perdido irremediavelmente o *Grande Fora*, o *Fora absoluto* dos pensadores pré-críticos: esse Fora que não era mais relativo a nós, que se apresentava como indiferente à sua doação para ser isso que é, existindo tal como em si mesmo, quer o pensemos ou não; esse Fora que o pensamento podia percorrer com o sentimento justificado de estar em *terra estrangeira* – de estar, desta vez, em um lugar *completamente outro*” (Meillassoux, 2006, p. 21–22, grifos nossos). O correlacionismo se torna “luto mal assumido” por essa perda. Flusser se enquadra nessa descrição – portanto, correlacionista – mas nem tanto, por elaborar o luto sob a forma do desenraizamento, sob a condição estrangeira.

¹¹ Heidegger não usa o termo “ontologia regional” em *Ser e tempo* (cf. Santos, 2017, p. 31). No §3 do livro, ele fala sobre os “domínios-de-coisa (...) das correspondentes investigações científicas. A pesquisa científica efetua, ingênua e toscamente, a demarcação e a primeira fixação dos domínios-de-coisa” (Heidegger, 2012, p. 51). Este é o sentido que empregamos de ontologia regional, como demarcação e fixação dos domínios de coisa. A ideia é diretamente referenciada a Husserl – que usa “ontologia regional” – como vemos na nota seguinte.

¹² Husserl admite o uso de “ontologia regional” de forma muito semelhante aos domínios de ser em Heidegger. No § 9 de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, ele afirma: “[t]oda a objetividade empírica concreta se insere, junto com sua essência material, num gênero material *supremo*, numa ‘região’ de objetos empíricos. À essência regional pura corresponde então uma *ciência eidética regional* ou, como também podemos dizer, uma *ontologia regional*” (Husserl, 2006, p. 44).

¹³ Em “Pilpul”, Flusser afirma que o programa das virtualidades humanas é composto por elementos herdados – genéticos – e por elementos adquiridos – culturais. O judaísmo se apresentava para ele como realização desse programa “do qual não temos consciência, mas que é ‘cultural’ sem ter sido ‘adquirido’” (SJ, p. 174).

política num significado ‘transcendente’. (...) Para mim isso é impossível. Existencialmente impossível. Não sou, existencialmente, judeu.” (BO, p. 232). Ele recusa o reconhecimento de Deus nos “outros” e a transposição para uma forma de religiosidade política. Nesse aspecto, Flusser se sentia mais próximo do cristianismo: “minha experiência religiosa me freia. Não vivencio Ele no outro, mas na solidão perante o inteiramente diferente. Na intimidade. A-socialmente. A vivência religiosa na política é para mim ‘superficialidade’. Isto é a minha forma de hipocrisia. Sou cristão neste sentido” (BO, p. 233). “Cristão” pode, agora, se somar à multiplicidade de todas as máscaras e à multiplicidade dos abismos. Não é a experiência coletiva e institucional da Igreja, que ele mira. É a ausência do “grande um”, depois da morte de Deus. Novamente, é Badiou (1996) quem nos permite essa leitura ao recusar o “um”, como tese inicial, e ver em Platão o esforço de pensar o múltiplo inconsistente. Com a falta de chão, tudo aquilo que permite perscrutar os abismos se torna abissal: *medium*, sujeito, linguagem, código, jogo, arte, loucura, mar, meditação, horror etc.

Voltando à apresentação dos abismos feita por Baitello (2011), ele nos mostra cinco “retrataç[ões] do abissal”. São elas: i) o *verticalismo*, apontando para a ontogênese da comunicação humana; ii) a *perda do chão*, como quebra dos vínculos e exposição da inconsistência de nossos sistemas de referência; iii) a *atividade lúdica*, pois jogar é a única maneira consequente de lidar com a falta de fundamento; iv) a *hominização* – primeira catástrofe – que inicia a jornada dessa espécie em direção à liberdade, vista sob o viés do nomadismo; v) a *saudade*, sentimento em relação à memória, tendo como objeto o Romantismo Alemão, assombrado por um passado mítico e engajado em confrontar a razão. Ele reconhece que a lista não esgota as várias figurações do abismo e menciona a necessidade de empreender investigação “sobre o abismo da loucura, talvez a mais radical de todas as formações abissais” (Baitello, 2011, p. 298).

Dois pontos nos interessam, principalmente, nessa compilação. O primeiro diz respeito ao verticalismo. Em geral, a primeira associação a que essa ideia nos remete em Flusser é o discurso. Os diálogos seriam formas horizontais de comunicação, responsáveis pela criação de informação nova, enquanto os discursos se projetam de cima para baixo, de maneiras variadas, com a função de distribuição da informação existente. Figuras do discurso são associadas ao patriarca, ao sacerdote, ao especialista, à comunicação de massa. Nossas sociedades disfuncionais padecem do desequilíbrio entre discurso e diálogo, em benefício do primeiro. Deveríamos, portanto, buscar o restabelecimento de redes dialógicas, horizontais, tendo em vista recuperar o equilíbrio desse esgarçado tecido comunicológico: “[t]odo discurso pressupõe diálogo. (...) Todo diálogo pressupõe discurso (...) Quando um dos dois métodos de

comunicação prevalece sobre o outro, a sociedade está em perigo. Exige equilíbrio, sempre precário, entre diálogo e discurso” (Flusser, 2019b, p. 62). Entretanto, a verticalidade dos discursos não é negativa em si, ela assim se torna por desarmonia, que tornaria negativa também a prevalência dos diálogos, se esse fosse o caso. A expansão horizontal e a produção de novas informações precisariam ser reequilibradas por um esforço discursivo. Diferentemente dos discursos que se constituem como forças de manutenção de uma determinada ordem e de subjugação do que se encontra abaixo, a investigação abissal – ontológica – permitiria ir fundo na verticalidade para fazer com que ela opere também de forma inversa – contradiscursiva –, isto é, de baixo para cima, desautorizando as fontes dos discursos, transformados em dogmas.

O segundo ponto diz respeito à gradação. Quando Baitello sugere que a loucura talvez seja a forma mais radical dos abismos, desmancha-se a equipolência e a horizontalidade em que eles se enfileiram. Além da constatação de sua pluralidade, o mais interessante é a referência que Baitello faz à transfinitude:

[a]bismos podem, contudo, ser infinitos ou transfinitos. Aqueles se perdem nas profundezas do macro-espço. Estes se perdem nos meandros do micro-espço. A estes foi que Vilém Flusser dedicou sua atenção principal, quando em tantas ocasiões desenvolveu seu pensamento sobre a “escalada da abstração”. O abstrato é uma formulação eufemística para o abismo. (Baitello, 2011, p. 292)

Não fica claro o que ele quer dizer, neste texto, ao correlacionar infinito e macro-espço, transfinito e micro-espço. Em outro artigo, os espaços ganham a conotação de fora e dentro: “[o]s infinitos são os espaços do nosso entorno e os transfinitos são os (nossos) infinitos interiores. Ambos são insondáveis e enigmáticos: só nos encontramos em seus meandros quando nos perdemos em suas entranhas” (Baitello, 2006, p. 3). A sugestão de Baitello nos sugere uma digressão ao século XVII. No célebre fragmento¹⁴ sobre a desproporção do homem, Pascal (2005) afirma que os humanos ocupam posição média entre o infinito e o nada, e somos, portanto, igualmente incapazes de conhecer e de ignorar em absoluto. Essa condição tem como consequência, a angústia, porque: “[a]rdemos do desejo de encontrar uma posição firme e uma última base constante para aí edificar uma torre que se eleve ao infinito, mas todo o nosso alicerce cede e a terra se abre até os abismos” (Pascal, 2005, p. 83). Pascal considera que o

¹⁴ Indicamos a numeração das páginas da edição brasileira dos *Pensamentos* por tratar-se de uma discussão lateral. Contudo, convém observar que no âmbito dos estudos pascalianos indica-se a numeração dos fragmentos de acordo com as edições de referência. No caso, Laf. 199; Br. 72. Além deste fragmento, há estreita relação com o fragmento “Infinito nada” (Laf. 418; Br. 233), onde está o argumento da aposta.

humano não é marcado por uma essência, mas pela falta. A referência a Pascal nos ajuda a entender o vínculo entre as ideias de micro-espço e de interioridade. Ao caracterizar o transfinito como sendo da ordem do micro-espço, Baitello parece se orientar pelos infinitesimais, números infinitamente pequenos, mas que se diferem do zero. Quando realiza o deslocamento desses micro-espços para o interior do humano, o movimento visa alcançar a redução gradual das dimensões espaciais e a dissolução da matéria, tal como aparece na citada “escalada da abstração”. Os macro-espços infinitos se referem à “tridimensionalidade do gesto e do corpo, da presença e no presente” (Baitello, 2006, p. 4). Nesse nível, há corpos e gestos, enquanto no nível dos micro-espços transfinitos a matéria se pulveriza em cálculo. Ali, no berço da filosofia moderna, Pascal já questionava – metafisicamente – a autoridade epistêmica do sujeito cartesiano, colocando o humano como uma fina linha entre o infinito e o transfinito.

Há outra acepção do transfinito que dá subsídio para se pensar o aspecto ontológico dos abismos. Trata-se daquela com a qual Badiou trabalha em *O ser e o evento* e que vem de Georg Cantor, o fundador da teoria moderna dos conjuntos. O teorema de Cantor mostra que conjuntos infinitos têm cardinalidades diferentes, isto é, os infinitos não são iguais. Nos termos de Badiou, valendo-se da teoria dos conjuntos, tem-se que “a potência do estado é – em termos de quantidade pura – superior à da situação” (Badiou, 1996, p. 220). Para todo conjunto tem-se que o conjunto dos conjuntos dos elementos que o compõem (estado) tem uma cardinalidade maior do que a do conjunto original (situação). Uma vez que há, portanto, diferentes infinitos, os transfinitos são um novo conjunto de números capazes de “medir infinitos”.

Esse percurso que tenta equilibrar a dimensão existencial do abismo com o tratamento matemático do vazio se vale de um alinhamento de figurações ocidentais do tema. Passamos por Pascal, Cantor e Badiou, mas é preciso retornar a Demócrito, o que faremos no próximo capítulo. Aqui, convém marcar outra fonte, ligada ao interesse que Flusser demonstrou pelo pensamento oriental, sobretudo no período que se estende entre as décadas de 1940 e 1960. Como em todas as outras aproximações possíveis, Flusser não se filia a nenhuma ortodoxia e a nenhum autor. Anita Jóri e Camilla Mozzini-Alister (2020) sublinham a relação de amor e ódio com o zen-budismo e a filosofia do Yoga, atestada em passagens do *A história do diabo*, em correspondências e em *Bodenlos*. Neste último, o Oriente aparece como uma etapa do esforço de enfrentar o desejo de colocar fim à própria vida. Flusser encontra em Wittgenstein uma bifurcação entre matar-se ou matar o pensamento. A opção pela segunda via “abria a possibilidade de reconquistar a realidade, já que se tornou claro que a realidade tinha desaparecido por culpa do pensamento” (BO, p. 59). A tentativa de reconquistar o real teve um primeiro estágio na psicologia, que logo apresentou os seus limites; e uma segunda etapa, que

conciliava o retorno ao real e o abandono do pensamento, o que significava ir além dos princípios estruturantes do Ocidente. No entendimento de Flusser, a oposição entre ser e não ser, a positividade do primeiro e a negatividade do segundo, era o que sustentava essa estrutura. Para ele, era questão superada: “[a] gente aceitava o pensamento como o ‘Ser’ e queria abrigar-se no Não-Ser. (...) o Ocidente não mais se aplicava. A gente o tinha abandonado. A tradição oriental estava aberta, porque a gente a superava, na falta de fundamento, tanto o Ocidente quanto o Oriente” (BO, p. 63).

Recorrendo aos métodos orientais – tal como ele nomeia, a Yoga indiana e o budismo do Extremo Oriente –, Flusser encontrava uma alternativa ao desespero, pacificando a sua relação com o vazio. Ele não abandona os seus referenciais ocidentais, utilizando o Oriente como contraponto. Sal Randolph (2020, p. 10) afirma que o “‘Budismo’ de Flusser não é Budismo. Com isso, não quero dizer que Flusser está errado, que ele compreendeu mal o Budismo, embora ele o tenha feito, mas sim que ele se apropriou do ‘Budismo’ para representar uma parte de si mesmo”. Em seu comentário ele destaca a reversão entre o nada como aniquilação e o nada como dissolução, o que impede alocá-lo como não ser, na *forma mentis* típica do Ocidente. Isso dá a Flusser a possibilidade, tradutória, de projetar um modelo oriental sobre o conteúdo do pensamento ocidental. Assim, ele pode comparar e dizer que “a ‘vontade’ no Oriente não é um ‘Ser’ como em Schopenhauer, Nietzsche e os pragmáticos, mas um método para dissolver-se” (BO, p. 66). Nessa solvência, Flusser ampara uma forma de pensar por paradoxos, que não significa também abandonar por completo a lógica ocidental, que tem como um dos seus pilares o terceiro excluído. O que ele faz é se desobrigar da obediência ao seu aspecto normativo, o seu dever-ser, e incluí-la, uma entre outras, na chave de um poder-ser. Sobre esse pensamento que se move pelos paradoxos, Randolph (2020, p. 6) fala em “uma morte que não é morte” e em um “eu do não-eu” (2020, p. 11), ao que podemos acrescentar que a imortalidade em Flusser é uma vida sem vida.

Assim como a psicologia não deu a Flusser os elementos que ele buscava, o Oriente também não lhe satisfaz. Há um forte componente crítico em relação à recepção e a tradução ocidental das ideias orientais. Ao se colocar em contato com pensadores hindus e japoneses, ele visava ação e resultados práticos, isto é, evitar o suicídio. Mas conta que se sentia como “uma espécie de palhaço no circo da ‘salvação da alma’”. Não se via como *sadhu* em dissolução, mas como faquir na feira” (BO, p. 67). Ele abandona, parcialmente, esse projeto de salvação, reconhecendo que o “o Oriente não servia para a gente” (BO, p. 68), embora essa inclinação deixe marcas ao longo de sua obra. O principal, nos parece, é o exercício constante de negar as circunscrições limitantes, sejam elas as de sua matriz ocidental de pensamento, seja a

substituição por um conjunto de outros princípios, como era a promessa de incursão no Oriente. Em ação, a função negativa que se vê nos abismos, nas formas de esvaziamento que são precondição necessária para a tradução e para o convívio entre diferentes.

Ao percorrer duas das fases da obra de Flusser, relacionando-as com essa potência ontológica do nada, veremos as diferentes maneiras como essa função se manifesta. Com o interesse deslocado para os abismos, acreditamos poder investigar o que há de profundidade nos escritos de Flusser, que é um componente do elogio que ele faz da superficialidade. Para isso, centramos nas diferenças entre o período em que ele identificava língua e realidade e o desenvolvimento posterior da pós-história, em compasso com a hipótese do descontínuo.

2.3 AS GRADES DA CORRELAÇÃO

Examinamos agora um conjunto de textos que marca a primeira fase da produção de Flusser, tendo como centro *Língua e realidade*. Guldin (2008, p. 61) caracteriza esse momento como a elaboração de uma “teoria linguística da realidade” e, via de regra, é a parte da sua obra que se associa à ontologia. No entanto, Flusser não segue fiel à tese “língua é realidade”. É preciso, portanto, que a tese seja localizada: é como ele pensava nos anos 1960, mas não é a sua posição *tout court*. Ainda segundo o comentador suíço, a obra e os interesses de Flusser vão apresentando uma gradual expansão que ocorre como uma *abertura de foco* (cf. Guldin, 2008). Se é assim, tem-se o estranho caso em que a ontologia se vincula ao momento em que a lente busca o detalhe, com o foco ajustado a um tema ou a um objeto. Essa restrição é contrária às pretensões de uma abordagem que pretende se constituir como uma “teoria de tudo”, uma das maneiras de se compreender o que são as ontologias. Na nossa leitura, quanto mais aberto o foco mais se faz necessário pensar na perspectiva de uma possível ontologia flusseriana.

Passando aos textos, a tese “língua é realidade” se constrói em várias etapas, das quais destacamos quatro: 1) 1962: o artigo “Ensaio para um estudo do significado ontológico da língua”, publicado na *Revista Brasileira de Filosofia*; 2) 1963: o livro *Língua e realidade*, publicado pela editora Herder; 3) 1964: a coluna de jornal “Língua e realidade”, publicada em resposta à resenha de Anatol Rosenfeld no “Suplemento Literário” d’*O Estado de São Paulo*; e 4) 1965: o curso “Filosofia da linguagem”, ministrado no Instituto Tecnológico de

Aeronáutica e publicado, no ano seguinte, na revista *ITA – Humanidades*.¹⁵ A tese não se restringe a essas etapas, sendo evocada em vários outros artigos que tocam ou tangenciam o tema. Mas consideramos esse conjunto suficientemente representativo. Ademais, permite avaliar as mudanças pelas quais a tese passa, em diálogo consigo mesma e com seus interlocutores, e observar diferentes registros em que se inscreve a prosa ensaística do autor: o artigo, o livro, a coluna de jornal, as aulas. A gradação e as modulações do contínuo da tese deixam evidentes as suas bordas: no ensaio de 1962, aparecem as línguas santas, os artistas são aproximados de Deus e a palavra “diabo” é analisada como exemplo da aplicação do método fenomenológico – estamos próximos do ambiente de *A história do diabo*; ao passo que nas aulas do ITA, a pluralidade das línguas dá lugar à uma epistemologia pautada nos nomes próprios, tendo o intelecto e o mundo como horizontes do conhecimento – já no clima da obra posterior, *Da dívida*.

2.3.1 Ensaio

A primeira formulação da tese, em “Ensaio para um estudo do significado ontológico da língua”, já contém muito do seu núcleo, mas com nuances interessantes. Flusser (1962a) lamenta a fragmentação e a especialização do conhecimento sobre a língua, o que nos faz perder de vista uma “visão ontológica através e pela língua” que corresponderia a “uma visão integral da ‘realidade’” (Flusser, 1962a, p. 70). Ele quer reverter essa fragmentação, em nome de “grandes fontes da sabedoria humana”, “mestres ancestrais”, “sinônimos de Deus”, todas essas figuras metafísicas da unidade ofuscadas pelo “progresso do conhecimento”. A demanda pela reunificação se dá em oposição à modernidade: “[o] espírito moderno é desintegrado pela ação trituradora dos conhecimentos especializados. Uma filosofia da língua assim concebida equivaleria a uma reunificação de todas as tendências centrífugas sob o signo central da língua” (Flusser, 1962a, p. 70). Flusser quer uma *teoria unificada da realidade*, sem que isso implique em afirmar a *unidade da realidade*. Dada a impossibilidade de se pensar nos termos de uma língua única, precisa configurar uma ontologia que não recaia em unidade metafísica. Em uma de suas colunas de jornal que também abordam o tema, “Língua única”, Flusser (1962b) qualifica como patéticas as tentativas de busca por uma língua universal e chama esse desejo

¹⁵ A realização e a publicação das aulas correspondem a apenas um terço do que Flusser havia planejado. Era 1965 e a interrupção do curso decorre da suspensão de todo o processo de estruturação do departamento de humanidades da instituição militar, provavelmente em decorrência do golpe de Estado. Segundo afirma a nota de apresentação do texto na publicação, “por força de certas dificuldades administrativas” (Flusser, 1966, p. 133).

de “*metaphysical urge*”. Ao contrário desse desejo atribuído aos “filósofos logicistas”, ele afirma a necessidade de reconhecer que há múltiplas línguas e, com elas, múltiplas realidades. Muito antes de abordar a temática da identidade, Flusser (1962a, p. 72) já fazia uso da metáfora das máscaras para caracterizar a segunda língua como “fantasia carnavalesca”, que abala “a ingênua fé do monoglota”, orientado pela ilusão da universalidade. Entra em xeque uma visão absoluta do vínculo entre língua e realidade – considerada como totalidade –, mas se afirma o valor ontológico das línguas particulares, cada uma delas geradora da sua própria realidade.

Ainda no ensaio, a tradução é apresentada como fundamento do relativismo *ontológico* e do salto *epistemológico* ao qual o poliglota tem acesso – “[o] salto revelado pela tradução é um salto epistemológico, com ele mudo de um sistema de conhecimento para um outro” (Flusser, 1962a, p. 84). A “realidade” que se pluraliza é frequentemente acompanhada por aspas e se constitui a partir da mediação das línguas. Essa articulação determina domínios de realidade que funcionam como as ontologias regionais. Delimitam as províncias epistêmicas e ontológicas que não têm outro destino senão aquele da vinculação a uma propriedade, um povo, um território, uma vez que as línguas são elementos que se somam às tradições e aos costumes na definição de recortes e fronteiras. Para além da horizontalidade da tradução, Flusser assinala a capacidade do método fenomenológico preparar um outro salto, esse sim *ontológico*, que se dá verticalmente. Não mais entre diferentes línguas, mas entre as camadas da mesma língua, em um esboço do globo da língua, diagrama que ele vai desenvolver em *Língua e realidade*. Antes de passarmos ao livro, o que importa é a demarcação feita por Flusser, no campo da língua, entre o epistemológico e o ontológico, sobreposta à horizontalidade e à verticalidade. Segundo Flusser, “o método da análise fenomenológica, da observação e absorção [sic] paciente da palavra, ‘sine ira et studio’ [sem raiva e paixão], e sem preconceito, revela o poder ontológico da língua em si, da língua sem significado, tomada não-simbolicamente” (Flusser, 1962a, p. 86–87). O sentido de ontologia oscila porque Flusser não é rigoroso, mas ele se mostra atento à diferença. A ontologia se anuncia como uma múltipla negação, na direção dos abismos: não é epistemológica (tradução), não é metafísica (universalidade) e não é simbólica (semântica).

O que ela é então? O que pode ainda ser língua, no sentido de se associar ao real, mas se colocar para além do âmbito do conhecimento, não postular a unidade e ultrapassar os limites da significação? Flusser supõe um caminho, também repleto de variações no tratamento que dá a ele. Nessa primeira etapa, ele localiza o problema, mas recua. Tanto na coluna “Língua única”, quanto no ensaio, a matemática aparece apenas para ser contestada em sua universalidade e vinculada à estrutura gramatical das línguas ocidentais. No jornal, ele diz:

[a] matemática, a língua da ciência, não passa de um caso especial e aplicado da língua simbólica. Somos portanto forçados a concluir que as leis da natureza, quando formuladas matematicamente, estão, em verdade, sendo formuladas em português sofisticado. Têm validade restrita ao campo das línguas cujas regras são semelhantes à gramática portuguesa. A sua aparente validade universal, o fato que “a ciência funciona em toda parte”, é um *outro problema* que ultrapassa o escopo deste trabalho. (Flusser, 1962b, n.p., grifos nossos)

No “Ensaio”, em que o “outro problema” é um pouco mais desenvolvido, ele se faz as seguintes perguntas, na conclusão: “há algum substrato abaixo do Eu linguístico, um Eu pré-linguístico? E há algum substrato abaixo do não-Eu linguístico, um não-Eu pré-linguístico? Ou: há algo inarticulado dentro de mim? E há algo inarticulável fora de mim?” (Flusser, 1962a, p. 89). O esboço de resposta vem marcando a falta do tratamento matemático da questão:

[l]amento não ter podido ilustrar esta interpenetração do Eu e do não-Eu dentro da língua com a ajuda da matemática. Isto exigiria um ensaio a parte. É, no entanto, evidente, que as regras matemáticas, as quais são essencialmente as leis da gramática, são a articulação das leis da “natureza”, porque a “natureza” é real somente dentro da língua. As ciências ditas exatas descobrem a língua no fundo dos fenômenos. Repito que lamento não ter considerado este aspecto do problema, mas teria traído a linha da minha argumentação, se o tivesse feito. A linha da minha argumentação era *introspectiva*. (Flusser, 1962a, p. 89, grifo nosso)

O recuo vem em tom de lamento. É também uma tomada de posição em relação ao que vimos no capítulo anterior: Heidegger e o poema, de um lado, Badiou e o matema, de outro. Flusser apresenta uma “convicção titubeante”, partidário da tese heideggeriana e imerso na “era dos poetas”. Considerando que Badiou data o fim da era dos poetas na morte de Paul Celan, em 1970,¹⁶ impressiona pensar que Flusser, sob influência de Heidegger, possa servir de exemplo da percepção de que algo muito fundamental se transformava na virada da década. Para Flusser, a matemática vai, aos poucos, se descolando das línguas naturais, na medida em que vai sendo compreendida a partir da cibernética e da teoria da informação, em uma inflexão em relação a Heidegger. Caso permanecesse fiel a esses preceitos, Flusser teria sido um heideggeriano eclético, que se aventurou por elementos da tradição analítica. No ensaio que analisamos, a certidão de filiação à era dos poetas é dada nessa passagem: “[a] caça da autenticidade

¹⁶ A datação é a seguinte: “houve, com efeito, uma *era dos poetas*, no tempo da sutura deserddada dos filósofos. Houve um tempo, entre Hoelderlin e Paul Celan, em que o sentido trêmulo do que fosse esse tempo, o modo de acesso mais aberto à questão do ser, o espaço de compossibilidade menos aprisionado em suturas brutas, a formulação mais aberta da experiência do homem moderno, foram desencadeados e sustentados pelo poema” (Badiou, 1991, p. 36). Se Flusser não escapa, aí, da sombra de Heidegger, é porque “[a]té hoje, o pensamento de Heidegger mantém seu poder de persuasão por ter sido o único a captar o que estava em jogo no poema [...] a desorientação essencial de nossa época” (Badiou, 1991, p. 39).

organizada em grande escala pela filosofia existencial se revela portanto, sob análise, como esforço de retraduzir verticalmente as camadas esparsas da língua para a poesia. [Sendo] Heidegger o mais perspicaz dos caçadores” (Flusser, 1962a, p. 86). Usando a história da filosofia como testemunha, arremata: “[o]s grandes pensadores da humanidade, aqueles que se apoderam da nossa mente pela força de sua autenticidade, como Platão e Nietzsche (para citar um exemplo antigo e um novo), são filósofos por serem poetas” (Flusser, 1962a, p. 86). É sintomático que ele atrole as diferenças entre os dois em nome do poema.

2.3.2 Livro

Passemos ao centro do argumento, *Língua e realidade*, o livro de 1963, a que Batlickova (2010, p. 61) se refere como sendo a “obra prima da época brasileira de Vilém Flusser e imprescindível para entendê-lo como filósofo dos anos 60”. Na mesma linha superlativa, Petronio (2021, p. 287) considera o livro “um marco do pensamento do século XX”, que antecipa questões centrais que permeiam o debate no século XXI. Na nossa visão, os adjetivos são exagerados, mas os condicionantes são precisos: trata-se da obra de um filósofo dos anos 1960, quase brasileiro, firmemente emoldurado pelo século XX.

Petronio discordaria do nosso acento na inscrição temporal. Em seu comentário, sublinha a influência de Alfred North Whitehead, sugerindo que o título do livro é um “decalque de *Processo e realidade*” (Petronio, 2021, p. 292), obra do matemático britânico. Não por acaso, Whitehead tem sido retomado como um precursor do realismo especulativo. O decalque a que ele se refere diz respeito ao objetivo de Whitehead na proposição de uma ontologia processual, como nos conta Shaviro (2014). Ele parte do diagnóstico de que a modernidade teria operado uma bifurcação da natureza: de um lado, tal como apreendida pela consciência e, de outro, a natureza como aquilo que causa a consciência. Descartes e Kant são as pedras fundamentais que promovem as consequências dessa situação, “reforçando a bifurcação da natureza porque ela é centrada na questão da cognição. Ela privilegia a epistemologia (pergunta sobre *como* podemos conhecer o que conhecemos) às custas da ontologia (coloca diretamente a questão sobre o que é)” (Shaviro, 2014, p. 2). A interessante aproximação com Whitehead é autorizada pela referência que Flusser faz a ele em *Língua e realidade*, mas, como tudo, tem seus limites. Ao estabelecer a relação decalcada entre língua e processo, Petronio aponta para a ligação que esses termos operam entre ontologia e filosofia da linguagem, sugerindo que “a filosofia processual de Whitehead foi uma das bases para a cosmologia pluralista explorada por Flusser nesta obra e em seu percurso intelectual ulterior” (Petronio, 2021, p. 292). A ideia de processo em Whitehead contraria as polaridades das metafísicas substantivas: “o processo abrange os

dois lados da bifurcação da natureza: aplica-se igualmente ao que é apreendido e à maneira pela qual eu o apreendo. Eu não sou um sujeito confrontando (ou ‘intencionando’, como um fenomenólogo diria) um objeto-mundo que está fora de mim: ambos, ‘sujeito’ e ‘objeto’ são em si mesmos processos de devir” (Shaviri, 2014, p. 2–3). Alinhados por considerar a fluidez da realidade, pelas vias do processo e da língua, mas separados pelo alcance na aplicação desses termos e pelo uso do método fenomenológico. A ontologia processual é mais bem-sucedida na sua proposta de ultrapassar os limites da condição humana, sobretudo porque planifica os entes: “[d]evir e criatividade são ‘noções genéricas’ para Whitehead; não se referem a seres humanos em particular, mas se aplicam a todos os acontecimentos do cosmos” (Shaviri, 2014, p. 8).

Concordamos com Petronio (2021) quando atribui a *Língua e realidade* elementos que o vinculam à problemática da alteridade e às ontologias relacionais e pluralistas. Mas não quando supõe que haja, já nessa fase, subsídios para descentrar o humano. Por mais ampla que seja a língua para Flusser, incorporando todos os idiomas e os ultrapassando com a inclusão da matemática e da poesia, ela se identifica com o cosmos por meio de uma triangulação, ou sobreposição, com o intelecto – humano. O livro tem o mérito de se localizar na intercessão das duas grandes frentes da filosofia de seu tempo, mas, ao apontar para a superação da condição humana, ainda o faz atrelado às posições de Heidegger e Nietzsche, e àquele tipo de questionamento do humanismo que não visa superá-lo exatamente, mas elevá-lo a uma posição mais excepcional. Por isso, nos soa mais como um exemplar de seu tempo, tentando conciliar analíticos e continentais. O que se tem nesse primeiro momento não é propriamente uma cosmologia, se a pensamos como teoria unificada, como a ciência faz. É mais uma “cosmolinguística” que incorpora a realidade a essa noção alargada de língua, porém presa no interior de uma capacidade que ainda não se estende para além do humano. O pós-humanismo que nos interessa é apenas uma nota de rodapé em *Língua e realidade*, nas breves passagens em que faz referência à cibernética.

Isso não significa que *Língua e realidade* não seja objeto de legítimo interesse atualmente. Apenas indicamos, com isso, que a abordagem levada a cabo por Flusser nos anos 1960 não é o que nos permite aproximá-lo do realismo especulativo. Por outro lado, um campo fértil de investigação se abre, na articulação entre práticas, corpos e palavras, na direção da virada ontológica na antropologia, ligando as perspectivas cosmopolítica e cosmolinguística. Um exemplo interessante é a análise feita pelos antropólogos Annemarie Mol e Mattijs van de Port (2015) da diferença entre *comer* e *chupar* frutas. Resultado de um trabalho etnográfico realizado em Salvador, a pesquisa revela a complexa rede de relações que determinam o que é “chupar uma fruta”, gesto que passa pela palavra e se vincula a uma prática: “uma manga não

está só *sendo* consumida, mas realiza um papel ativo neste procedimento. Ela convida alguém a *chupar* [em português no original], já que é suculenta e deixa suas fibras entre os dentes que a abocanham” (Mol; Port, 2015, p. 169). Concluem que não se chupa manga no mundo anglófono, porque “[o]utros idiomas permitem outros fatos” (Mol; Port, 2015, p. 166). Assim, atestam o caráter coconstitutivo de fatos, corpos, práticas, palavras e padrões. Embora Flusser não seja uma das referências da pesquisa, a conexão é flagrante.

**

Na contramão dessa leitura, nos valem do diagnóstico de Meillassoux apresentado no capítulo anterior. O vínculo entre língua e realidade é uma das variações típicas da “era da correlação”. Por esse viés, os anos 1960 são aqueles nos quais Flusser mais fortemente adere ao paradigma correlacional de seu tempo, o que se altera, sustentamos, quando suas preocupações se deslocam para a pós-história. Nesse primeiro momento, mesmo em consideração alargada, a língua é o problema central e garantidor da condição excepcional do humano.

A inscrição na década e no século problematiza essa chave de atualização do pensamento de Flusser e passa por suas referências, formação e interesses. É oportuno recuperar o relato de Bento Prado Jr., tal como nos conta Bernardo (2002, p. 36): “[s]upreendia-me ele em 1958 ou 59 com a aproximação que fazia entre os pensamentos de Heidegger e os de Wittgenstein’. Em 1965, ambos se encontravam numa aula de Michel Foucault quando dele ouviram: ‘[é] preciso ser uma mosca cega para não ver que as filosofias de Heidegger e de Wittgenstein são uma e a mesma filosofia’. Os dois sorriram”. A aproximação entre esses expoentes das correntes que dividem o século é feita para que cada um ilumine os pontos fracos do outro, pois o que interessa, de fato, é o que eles têm em comum: a atribuição de alcance ontológico à linguagem. O correlacionismo explica esse ponto em comum ao caracterizar o antirrealismo do século XX. Por isso, *Língua e realidade* é uma tentativa tímida de derrubar certas grades. Pluraliza as realidades, desfaz o reino metafísico, tem pressupostos e aspirações muito largos, mas mantém amarrados pensamento e ser no estabelecimento de feudos cosmolinguísticos. Há que se considerar que trata da primeira grande manifestação pública de um pensador criativo, ousado, pouco devotado às vacas sagradas que o antecederam e, sobretudo, *em formação* e *em aclimação*. Formação que pressupõe as reações ao texto como etapas de seu desenvolvimento para dialogicamente voltar-se sobre si e tornar-se outro – texto e autor. Aclimação que envolve a inserção nos ambientes cultural e intelectual do Brasil.

Assim, apresentamos as balizas da nossa leitura, com o mesmo viés metodológico que orienta toda a pesquisa: não por via histórica, causal, linear, que busca em *Língua e realidade* um princípio que se irradia e se expande no que ele escreveu depois; ao contrário, os textos dos anos 1960 são lidos pelas suas insuficiências, retroativamente.

**

A tese já se anuncia no título do livro, onde a conjunção indica identificação: língua = realidade. Flusser está em busca das estruturas da realidade, partindo da *necessidade humana* de transformar caos em cosmos. Logo na introdução, afirma que “podemos, com certa dose de otimismo, dizer que o espírito avança da ‘aparência’ para a ‘realidade’” (LR, p. 12). A realidade é o resultado da ordenação promovida pelo espírito, tendo a filosofia, a ciência e a religião como métodos para se fazer essa travessia; e o espírito é a cognição humana, o que marca o ponto de partida antropocêntrico. Flusser (LR, p. 13) elenca as várias ordens de dificuldades com as quais nos defrontamos e destaca três: objeções epistemológicas (ceticismo), objeções ontológicas (niilismo) e objeções religiosas (misticismo), todas elas válidas teoricamente, mas impraticáveis. No entanto, essas objeções não podem ser contornadas:

[a] mera possibilidade dessas objeções mergulha todo o esforço do espírito, portanto toda a civilização, num clima de pragmatismo superficial, num clima de frustração e inautenticidade. [§] Não há como escapar desse clima. Há, isto sim, a possibilidade de enfrentá-lo, de aclimatar, de viver nele. Essa possibilidade reside no tornar consciente a busca da estrutura. Se soubermos o que buscamos quando procuramos *o conhecimento, a realidade, a verdade*, e se o soubermos da forma mais clara possível, as objeções articuladas dos céticos e niilistas e a objeção muda do misticismo perderão o seu terror e tornar-se-ão suportáveis. Verificaremos que *o conhecimento, a realidade e a verdade* que essas objeções pretendem negar não são aquelas que buscamos. Verificaremos que a estrutura que procuramos descobrir, embora menos majestosa e mais modesta do que no início nos pudesse ter parecido, continua intocada e intocável pelas objeções levantadas. Poderemos, a despeito delas, continuar buscando, isto é, vivendo. O conhecimento, embora menos absoluto, continuará sendo conhecimento; a realidade, embora menos fundamental, continuará sendo realidade; e a verdade, embora menos imediata, continuará sendo verdade. Descobriremos mesmo que o conhecimento absoluto, a realidade fundamental e a verdade imediata não passam de conceitos não somente ociosos, mas também desnecessários para a construção de um cosmos, e que, neste sentido, as objeções podem ser aceitas. (LR, p. 13–14)

A “vitalidade teórica” (LR, p. 13) das objeções é o que as torna incontornáveis. Por isso, Flusser as concilia e as transforma em trampolim para o salto. Qual salto? O epistemológico ou o ontológico? O ceticismo nega que o conhecimento seja possível, o niilismo nega a própria realidade e o misticismo nega a possibilidade de articulação e de comunicação do que está para além da representação. A adesão ao “pragmatismo superficial” é conformação

aos limites das línguas, equacionados ao tornar o conhecimento plural e ressaltar o valor da tradução. Contudo, o sentido positivo das objeções sugere que se extrapole os condicionantes humanos e sinaliza a possibilidade de um inconformismo em relação à pragmática. A aceitação do cosmos construído é reconhecer, pragmaticamente, a opção por um “sentido um tanto restrito do cosmos” (LR, p. 14). Assim, língua é realidade mediada, conhecida e, portanto, não esgota o âmbito do real.

Partindo da linguística, Claudia Martins (2011) considera a argumentação de Flusser convincente, mas ultrapassada, se tomada em comparação com os desdobramentos e as disciplinas mais recentes do campo, como a análise do discurso. Sob esse enfoque, ela comenta os limites da proposta, porque “adota como unidade de análise a frase, sem se referir ao conceito de texto e sem tratar do ‘discurso’ no sentido de uma construção vinculada a contextos sociais, históricos e ideológicos” (Martins, 2011, p. 92). De todo modo, Martins (2011, p. 92) considera “impressionante que Flusser tenha conseguido chegar às conclusões a que chegou partindo apenas da multiplicidade das línguas”. Não nos parece que seja apenas este o ponto de partida, dadas as referências mobilizadas no livro. Mas concordamos que é notável ele ter estabelecido na língua um ponto de intercessão dos muitos *inputs* que compõem a obra: fenomenologia, neokantismo, ontologia, filosofia analítica, positivismo lógico, dentre outros aspectos. Os limites, para nós, estão em outro lugar, sobretudo por essa ontologia da língua não ir além da constatação dos limites do conhecimento, tal como Kant havia indicado. Usamos o termo “conformação” para dizer o mesmo que Martins afirma, preferindo “resignação”: “Flusser propõe que *nos resignemos* ao fato de que as nossas possibilidades de *conhecimento* são limitadas. (...) o fato de esse conhecimento ser puramente linguístico, não diminui o *valor epistemológico* do discurso” (Martins, 2011, p. 93, grifos nossos). É disso que se trata: o mérito do texto está em estabelecer o vínculo entre as línguas e o conhecimento. A conformação é epistemológica e paga um preço alto em relação ao que se espera de uma ontologia, que teria que enfrentar os meios de acesso a um cosmos irrestrito.

Essas observações são indícios do enquadramento de Flusser no amplo quadro correlacional. O diagnóstico de Meillassoux pode ser questionado, é claro, mas o nosso uso instrumental é uma mera mobilização do conceito para ler Flusser. De forma breve, se voltamos aos tipos estabelecidos por Meillassoux (2018), Flusser parece realizar os dois atos que caracterizam a “era da correlação”, ao fazer uma dupla aposta no correlacionismo. Por um lado, recusa qualquer forma de unidade absoluta, o que o filósofo francês considera ser *gesto antiespeculativo* – no sentido próprio que ele atribui à especulação. Por outro, segue a posição subjetalista de hipostasiar a correlação entre língua e realidade, *gesto metafísico* que eleva as

línguas à condição de ente absoluto. Ora, a pluralização do conhecimento, da verdade e da realidade não é claramente *gesto antimetafísico*? É o que Flusser pensa, porque desfaz a unidade da realidade. Mas ele não é bem-sucedido nessa intenção. Em mais de um momento, ele aponta para uma reunificação da realidade – “[a] realidade será, em consequência, o conjunto das línguas” (LR, p. 45) – o que limita a pluralização à epistemologia. Faz também com que as cosmolínguas operem como transcendentais: elas são a condição de possibilidade de conjuntos ordenados e coerentes de realidades fenomênicas. A codeterminação entre língua e realidade arma o círculo correlacional: língua como pensamento e realidade como ser.

Em *Língua e realidade*, a especulação é vinculada à filosofia, principalmente nos seus esforços mais abstratos, tendo como exemplo o simbolismo lógico. Ela é uma das pontas de um espectro que vai do abstrato ao concreto, do universal ao particular, e que reúne filosofia e ciência. Em um primeiro momento, Flusser associa a especulação à busca por uma língua universal: “[a] especulação filosófica, com seu simbolismo lógico, e a pesquisa científica, com seu simbolismo matemático, não são as únicas tentativas para o estabelecimento de línguas universais do Ocidente. São, entretanto, as únicas tentativas com alguma probabilidade de êxito” (LR, p. 70). Quando a filosofia é *especulativa* e a ciência é *hipotética*, elas incorporam procedimentos “poéticos”. A poesia adquire um caráter ambíguo, ora entendida em sentido amplo, ora em sentido estrito. No sentido amplo, ela se sobrepõe à especulação, é o excedente que tempera as práticas criativas quando elas ultrapassam o jogo combinatório dos elementos que já existem, por isso, é poético “tudo aquilo que é chamado, comumente, de *originalidade*” (LR, p. 194). Em sentido estrito, diz respeito à dimensão artística. As formas aplicadas dessas práticas em que se cria o novo são a arte poética, a filosofia especulativa e a ciência hipotética.

No contexto de *Língua e realidade*, ciência e filosofia podem se elevar à condição poética porque realizam movimento de abstração de seus condicionantes. O lance dado por Flusser é dialético, pois essa abstração estabelece contato com o nada e, por isso, produz realidades concretas. Isso se altera posteriormente, mas, ali, a criação se dá a partir do nada: “[a] atividade poética é produtiva *stricto sensu*, arranca algo (*es*) das profundezas do inarticulado (...) De onde produz o poeta a língua? *Ex nihilo*, daquele nada indizível que é o Alfa e Ômega da língua” (LR, p. 192). O novo é o resultado de um salto que não parte do chão, que tem no esvaziamento do significado uma condição necessária para que se realize. A ciência hipotética é considerada a forma mais rigorosa de conversação e expande a realidade, enquanto a filosofia especulativa a aprofunda, porque é capaz de compreender as etapas verticais que questionam a “plenitude do significado”. Daí a excepcionalidade da poesia e da especulação: “[q]ual é a qualidade de novidade que distingue os pensamentos poéticos dos pensamentos

prosaicos? Não pode residir em uma nova recomposição de elementos já existentes, porque esta é a atividade normal da conversação” (LR, p. 194).

É neste ponto, em que percorre o eixo vertical, que Flusser trata de ontologia, em sentido forte. Quando mira no vazio, no nada, nos abismos. Essa camada só pode ser especulativa porque precisa reunir a capacidade abstrativa da libertação das situações concretas, o questionamento da capacidade representativa das línguas e permitir ou fundar a radical possibilidade do outro – inclusive, de outras ontologias. Voltamos para a beira do abismo, entendendo que as únicas maneiras de se voltar para ele são: especulativamente, se quisermos usar as armas da filosofia; hipoteticamente, se nos valermos da ciência; poeticamente, mobilizando a arte.

**

Além de afirmar a identificação entre língua e realidade – é –, *Língua e realidade* desdobra a tese em outros verbos, porque além de ser, as línguas formam, criam e propagam realidade. Três aspectos da sustentação do argumento nos dizem mais respeito. Primeiro, ao contornar a bifurcação entre analíticos e continentais, Flusser aplicava o entendimento de que a filosofia é uma grande conversação, com a diferença reflexiva de se voltar sobre si mesma. Ele constata que ela não havia ainda chegado a um bom termo em relação à língua porque “nunca se estabeleceu uma conversação entre Wittgenstein e Heidegger, entre a ala esquerda e a direita do exército filosófico que ataca os limites da língua” (LR, p. 94). De Heidegger, ele preserva o privilégio da poesia, a rejeição da perspectiva instrumental e o desejo de suplantar as camadas nas quais as línguas se efetivam de forma inautêntica. De Wittgenstein, ele mantém o interesse pela análise formal das línguas e a ideia de que há um espelhamento entre as palavras e o mundo. Jogando um contra o outro, Flusser ataca a vinculação de Heidegger às categorias da língua alemã, ainda que ele tenha percebido as camadas do eixo vertical; e a desconsideração da pluralidade das línguas, tal como em Wittgenstein. Flusser evita os pontos fracos das duas propostas, na direção de superar os limites das línguas – poeticamente, especulativamente e hipoteticamente – contra o seu uso cotidiano.

Depois de Heidegger e Wittgenstein, a terceira referência crucial é Kant.¹⁷ Quando falava sobre a ingenuidade do monoglota no “Ensaio”, Flusser comentava a hipótese da língua única: “[s]e existisse uma única língua, possivelmente a problemática da língua nunca teria surgido à tona. Nesse caso, provavelmente, teria sido presumida tacitamente a identidade entre língua e pensamento” (Flusser, 1962a, p. 71–72). Em *Língua e realidade*, ele associa a hipótese à filosofia transcendental: “[a] língua única seria idêntica ao espírito humano, ou, pelo menos, àquilo que Kant chama de *razão pura*. Com efeito, se existisse uma única língua, seríamos todos, muito naturalmente, kantianos” (LR, p. 43). O erro de Kant não foi o de transpor categorias da língua para o intelecto, mas o de desconsiderar a multiplicidade. Na verdade, “[a]s categorias kantianas, longe de serem *categorias do conhecimento per se*, são, no fundo, as categorias da língua alemã” (LR, p. 45). Flusser vê na epistemologia kantiana o mesmo equívoco da ontologia heideggeriana. Kant e sua revolução copernicana levantaram as cercas do círculo correlacional, limitando o conhecimento aos fenômenos. Só é real aquilo que pode ser conhecido e o conhecimento é uma função do intelecto humano, portanto a realidade é o que circunscrita à circunferência desse círculo. Flusser compra esses limites ontológicos, desde que se pluralizem a realidade e o conhecimento, isto é, desde que haja diferentes círculos.

Todo o esforço de Flusser em realizar uma análise comparativa das línguas e daí derivar uma ontologia plural, esbarra no fantasma do supralinguístico, essa força que determina o recuo do livro. Ele replica o silêncio wittgensteniano ao apontar para as bordas do real, mas em uma posição diferente daquela ocupada pela proposição 7 do *Tractatus*, depois da qual só se pode calar. Mesmo pluralizando os círculos e dando peso ontológico às línguas, isso não elimina o que se torna irreal e o livro não se furta a mostrar o que lhe escapa, onde começa o seu silêncio:

a atividade do intelecto não se limita à apreensão, compreensão, reformulação e criação de palavras e frases (pensamentos), e à articulação dessas frases (pensamentos). O intelecto carrega sobre os ombros, como Atlas, um mundo de silêncio, para dentro do qual os pensamentos (as frases) desembocam e dentro da qual evaporam. (...) Sendo supralinguístico, é suprarreal, e, nesse sentido: irreal, *do ponto de vista do intelecto*. Ultrapassa o escopo deste livro e deve ser considerado neste contexto somente como dando sentido, isto é, direção, aos processos da língua. A

¹⁷ Investigando as influências que convergem na pós-história, João Borba dá destaque a Kant e conta que Flusser “[u]ma vez me disse, por exemplo, que preferia ter dado outro título ao *Filosofia da caixa preta*: queria tê-lo chamado de *Prolegômenos a toda futura filosofia da fotografia*. Hoje sei que pretendia, com isso, parodiar os *Prolegômenos a toda futura metafísica* – uma introdução feita pelo próprio Kant para sua *Crítica da razão pura*” (Borba, 2019, p. 220).

língua aparece, desse ângulo, como um processo procurando superar-se a si mesmo. (LR, 2021, p. 41, grifos nossos)

O que é “irreal, do ponto de vista do intelecto” e um “processo procurando superar-se a si mesmo” tensiona a própria tese de *Língua e realidade* e aponta para o salto ontológico. Ao procedimento horizontal de comparação e tipificação das línguas, soma-se a demarcação das camadas – “o corte vertical” (LR, p. 171). Isso limita, pragmaticamente, o alcance da investigação, ao indicar o que “ultrapassa o escopo deste livro” – um além do real: o silêncio e o nada. Esse ponto divisa as abordagens epistemológica e ontológica, ora respeitando a premissa kantiana que impõe limite ao conhecimento, ora apontando para esse além, de natureza ontológica: “[o] nada, longe de ser um conceito vazio e negativo, torna-se um superconceito sinônimo do indizível” (LR, p. 168). Os abismos e a potência ontológica do nada não podem ser simplesmente desconsiderados. As línguas, em suas extremidades, tocam essa dimensão do irreal, “aquela irrealidade, aquele nada, que estabelece a realidade, e, nesse sentido, é uma irrealidade mais básica, ou superior à realidade” (LR, p. 170). Um livro especulativo que tratasse disso que ele diz ultrapassar o escopo de *Língua e realidade* se chamaria “Nada e irrealidade”.

Tateamos um corte entre fenomenologia e ontologia. Para efetivá-lo, teremos que realizar salto vertical, em sentido inverso, quer dizer, para baixo. Para cima, a ascensão metafísica aos céus, a Deus, à unidade. Para baixo, na direção do abismo, os processos de dissolução, abstração, o mergulho, a “irrealidade mais básica”, a via “descensional”, em busca do “grande nenhum”. Para baixo, a ontologia que busca o vazio terá que ser subtrativa.

Isso extrapola o que diz *Língua e realidade*, mas está lá, como possibilidade prescrita e inexplorada. Mas se nos atermos ao que está lá, o que se tem é a confissão da adesão ao paradigma kantiano – da separação entre fenômeno e númeno –, embora essa adesão seja parcial. As línguas pluralizam a unidade do transcendental com a pretensão de problematizá-lo. Flusser acredita que negando a unidade da língua é possível evitar o perigo totalitário da emergência de uma ontologia imperial, a hipótese de uma realidade única. Essas considerações nos permitem avaliar o grau de efetividade da tese. Se a afirmação “língua é realidade” é tomada em sentido forte, minimiza-se os abismos, o nada e o supralinguístico – quer dizer, a ontologia em sentido lato, transformando-se a tese em ontologia em sentido estrito. Se tomada em sentido fraco, a tese se transforma em axioma epistemológico, se restringindo aos limites do conhecimento, o que autoriza que se investiguem as franjas das línguas.

Ao que nos parece, a obra permite as duas leituras. Talvez Flusser não tenha percebido, porque se surpreende com as reações de quem supõe a tese fraca e sente falta de sua contraparte ontológica. Lendo assim, a ontologia ganha força, como matriz negativa¹⁸ do livro, presente nas suas entrelinhas e nos seus limiares. Comentando a obra, Bernardo (2002, p. 203) recupera observação de Wittgenstein sobre o *Tractatus* dizendo ao editor que a sua parte mais importante era a não escrita e frisa a importância da proposição 5.6 – “[o]s limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” (Wittgenstein, 2008, p. 245). As fronteiras demarcadas, vinculadas a uma perspectiva, não negam que haja outras, nem que se possa especular sobre aquilo que não tem perspectiva. É isso o que faz Flusser com a tese “língua é realidade” ao sinalizar para o não escrito. As línguas especificam as propriedades, relativizam a realidade, desabsolutizam o conhecimento e destituem a verdade, mas não eliminam a presença incômoda dos “conceitos ocos e desnecessários”, porque há abismos. Eles podem ser vistos nas fissuras da linha horizontal da tradução e no impulso vertical da ultrapassagem, do salto ontológico.

Em suma, o que a leitura forte faz é afirmar: “tudo é língua”. Por outro lado, a leitura fraca, que assumimos por ser mais generosa com o autor e não desconsiderar o contralivro, afirma: “tudo é língua, exceto o nada”. Parece uma operação simples eliminar o nada da conta, como se ele fosse um zero à esquerda. Mas não é, ele é um pilar da tese de Flusser. O resultado da sua inserção na conta é que se torna necessário considerar o irreal, como uma espécie de “língua sem língua”. Se voltamos ao nosso ferramental teórico, lembramos que Badiou (2000) propunha uma “metafísica sem metafísica”, enquanto Meillassoux (2006) quer refundar a

¹⁸ Jogamos com a ambiguidade do termo: em sentido denotativo, como negação, já reajustado para a designação de potência, a sua contraparte não-escrita; e em sentido conotativo, como matriz das imagens positivas, isto é, como negativo fotográfico. Na soma das duas acepções, *Língua e realidade* é realização em ato, fenomenalização, de uma ontologia subtrativa da língua; e revelação, ampliação, sobre a qual incidem uma série de escolhas com relação aos processos “químicos” que dão concretude ao livro. A ideia é apenas destacar que a pluralização epistemológica e cosmolinguística se dão a um degrau de distância da matriz ontológica.

ciência moderna falando em um “transcendental sem transcendental”.¹⁹ São orientações que têm a mesma forma do que Flusser faz aqui. Se o real só aparece sob a estrutura de uma língua, aquilo que o ultrapassa é o “real sem real” – o irreal –, que se identifica com a “língua sem língua” – o supralinguístico. Essa possibilidade de leitura não elimina a escolha de Flusser em evitar o enfrentamento dessa questão e aderir a um pragmatismo superficial. Só mostra que ele não conseguiu, de todo, evitar o que não quis enfrentar – e nem que nós o fizéssemos.

Sob essa ótica, o que fazemos é menos uma ex-plicação de *Língua e realidade*, no sentido de desdobrar suas sobreposições e reconstruir as suas conexões internas – o que parece se alinhar mais facilmente com a leitura forte da tese. Ao contrário, o que se propõe é uma complicação, ler o livro pelo negativo investindo na interpretação fraca, com os olhos nos seus passos em falso, nos seus não ditos e no seu caráter provisório.

A tese de Flusser é, ao mesmo tempo, pretensiosa e modesta, a depender da leitura. Para além da resignação pragmática, cumprindo o papel de preparar o leitor para o restante do livro, *Língua e realidade* vai progressivamente questionando o alcance da abordagem centrada nas línguas naturais. Entram em cena a música e a pintura, horizontes ampliados da língua, abrindo o campo para que tantas outras pudessem ser igualmente incluídas. Se não quisermos nos valer do aspecto negativo dos abismos (ontologia), podemos simplesmente ficar na alusão ao extraquadro (infinito), ao considerar que o recorte proposto tem a moldura de um instantâneo. As línguas, dinâmicas e infinitas, cumprem, nelas mesmas, uma função infinitizante. Que haja línguas é condição necessária para que haja filosofia, porque na língua se dá a experiência do infinito. Com isso, nos livraríamos desses inconvenientes que são o mundo e o nada? É o que a leitura forte sugere, mas não é o caso. Recuperar a ontologia em Flusser nos permite reconsiderar as línguas para além da correlação que elas estabelecem, isto

¹⁹ Meillassoux reconhece o caráter transcendental de sua empreitada, embora isso implique o seu abandono: “[e]sta é uma questão de estilo transcendental, mas com a particularidade de ter como condição primeira o abandono do transcendental. Exige que mantenhamos igual distância do realismo ingênuo e da sutileza correlacional (...) [porque] a virtude do transcendental não é tornar o realismo ilusório, mas torná-lo espantoso: aparentemente impensável e, no entanto, verdadeiro – desse modo, eminentemente problemático” (Meillassoux, 2006, p. 37–38). No ensaio “Concreto-abstrato”, Flusser (DR, p. 152, grifos nossos) diz: “[p]ara nós, geração a um tempo *epigônica e pioneira*, a realidade é problemática e *a luta por um senso de realidade é o tema das nossas vidas*”. Em seguida, observa que poesia concreta, música e pintura significam a si mesmas, ao se livrarem do significado externo. O que chamamos de “língua sem língua” em Flusser é, na verdade, uma língua sem semântica. Meillassoux e Flusser se alinham na consideração da natureza problemática e espantosa da realidade, levando em conta o que ultrapassa o para-nós. No realista especulativo, a sintaxe entre os signos desprovidos de sentido engendra a matemática, língua que permite acessar o em-si; em Flusser (DR, p. 152), música e pintura proporcionam “a vivência imediata da realidade (...) [e] a visão fugaz da realidade” e assim “testemunham uma nova abertura da civilização, uma nova concreticidade.”

é, em si mesmas. E isso nos leva para signos desprovidos de sentido, sem necessariamente ter que recorrer à matemática, como se atesta na nota anterior.

Ainda que tenhamos empenhado nossos esforços em evidenciar formas de percorrer *Língua e realidade* por caminhos que enfraquecem a tese principal, fica no ar o antirrealismo, amparado em uma perspectiva humanista. Uma maneira de compreender por que isso se dá é se valendo das ideias de parte e todo, ou conteúdo e continente. As línguas estão contidas no humano, são a sua parte distintiva, a interface do intelecto que se organiza em frases. Todavia, no final do livro Flusser faz referência à cibernética para mostrar que uma articulação entre ciência e poesia – não como hipótese, mas como concretização de uma teoria que se volta sobre si mesma – aponta para uma libertação da língua de sua inscrição em um intelecto humano:

verificamos que uma ciência, a cibernética, sob imposição naturalmente da poesia científica, tomou a própria conversação como seu tema. Em consequência, em breve testemunharemos os produtos plásticos dessa conversação sobre a conversação, a saber, os cérebros eletrônicos a participar da conversação como se fossem intelectos. (...) A apreciação ontológica desse novo desenvolvimento das línguas flexionais é tarefa do futuro. (LR, p. 240–241)

O futuro que se anuncia prevê a possibilidade da inversão mereológica por um advento técnico: a língua passa a conter o humano e abre uma via pós-humana, que contraria a afirmação da excepcionalidade humanista e demanda uma nova ontologia.

2.3.3 Resposta

O terceiro momento de afirmação da tese é a coluna publicada no “Suplemento Literário” d’*O Estado de São Paulo*, em 27 de junho de 1964, motivada pela resenha de Anatol Rosenfeld, publicada três semanas antes no mesmo *Estadão*. O comentário se soma a outros, compilados e comentados por Martins (2011, p. 61–73), que destaca o debate com Rosenfeld. Sua resenha “além de ser baseada em sólida argumentação, permite uma maior discussão das ideias expostas no livro” (Martins, 2011, p. 61). A resposta de Flusser exemplifica o tipo de diálogo que ele sempre buscou e o reconhecimento, em parte, da pertinência das observações. No prefácio de *A história do diabo*, Flusser reconhece a influência de Rosenfeld e lamenta não ter conseguido realizar o mesmo em relação ao colega:

[a] importância que Anatol Rosenfeld tem para mim não é, infelizmente, recíproca, porque não consegui conquistá-lo. Esta é, com efeito, uma das minhas derrotas mais amargas. (...) ele representa a honestidade do intelecto fechado humildemente sobre si mesmo. Representa portanto para mim o modelo do crítico, e é em função e em temor desse tipo de crítica que escrevo. (...) sua crítica é pertinente, porque desvenda a soberba e a tristeza. (HB, p. 18)

A transposição do impacto da recepção da crítica para o prefácio do livro é passivo-agressiva ao marcar os limites do “intelecto fechado humildemente” de Rosenfeld, que revela “a soberba e a tristeza”. O tom evidencia que ambos não são exatamente generosos um com o outro, como veremos. Mas são os argumentos que nos interessam, pois revelam tanto a engenhosidade da proposta, quanto a ingenuidade da tese de Flusser.

Rosenfeld (1964) recupera os elementos principais do livro e aponta suas insuficiências, mas termina recomendando a leitura, por diversos motivos: a originalidade “poética” – usando o sentido que o resenhado dá ao termo; a verdade parcial de que as línguas interferem na maneira como vemos a realidade; o caráter lúdico que a filosofia incorpora; e porque “[contém] intuições profundas e algumas análises são modelos de argúcia e penetração” (Rosenfeld, 1964, p. 2). Ressalta a contemporaneidade da tese, como “expressão de um pensamento muito em voga”, e torce para que Flusser siga escrevendo obras assim, erradas e fecundas, para que possa seguir discordando dele. Rosenfeld não ameniza nas críticas e considera “baldado o esforço do A [autor] de estabelecer uma ontologia reduzindo a estrutura do ser a camadas linguísticas”. Os motivos podem ser esquematicamente resumidos assim:

- 1) teria por princípio um idealismo radical e por consequência um solipsismo linguístico – o que Rosenfeld considera “exatamente o contrário de ontologia”;
- 2) apenas reafirma e radicaliza a posição kantiana de recusa da coisa em si, substituindo razão transcendental por uma espécie de *a priori* linguístico;
- 3) impossibilita que se estabeleça a diferença entre entes imaginários, ideais e reais;
- 4) não se pergunta pela ontologia da própria língua e, assim, é como se assumisse o pressuposto de que ela é causa de si mesma;
- 5) evita considerar a articulação entre intelecto, pensamento e língua;
- 6) passa ao largo da análise do caráter simbólico da língua e do papel desempenhado pelos conceitos como mediadores entre língua e realidade;
- 7) estabelece classificação superada e esquemática dos grupos linguísticos;
- 8) propõe uma visão “mágico-primitiva”, fundada em uma “cosmogonia linguística”;
- 9) utiliza-se de procedimento argumentativo marcado pelo “vício etimológico” e faz escolhas arbitrárias – “manipulação gratuita de palavras (...) [que] não prova nada”.

Consideramos que Rosenfeld tem razão em muitos pontos, mas exagera em tantos outros, avaliação que é a mesma de Flusser.²⁰ Em geral, os comentários que se faz a *Língua e realidade* ignoram esse debate ou se apegam às partes mais combativas da resposta de Flusser, o que nos parece uma forma conveniente, mas inadequada para julgá-la. Para não incorrer nessa leitura engajada na defesa do autor, podemos justificar as críticas da resenha alinhando-as com o que chamamos de interpretação forte da tese. Rosenfeld não está errado em lê-la assim, induzido pelo próprio livro a tomar a parte pelo todo. Desse enquadramento, conclui-se que, sob o pretexto de propor uma ontologia fundada na língua, interdita-se a ontologia. Quer dizer, Rosenfeld considera haver uma radicalização da via transcendental que leva ao fechamento do círculo entre língua e ser, resultando em idealismo e solipsismo – justamente porque a ontologia desaparece quando se desconsidera a potência do negativo. Esse viés permite afirmações como “[n]ão há realidade extralinguística” (Rosenfeld, 1964, p. 2), o que é verdade se nos atermos a um uso restritivo de “realidade”, mas não é verdade dadas as referências que Flusser faz ao extra ou supralinguístico, o que é o mesmo que dizer “extrarreal”, “suprarreal” ou irreal.

Voltando ao nosso ponto, para compreender o irreal e essa extrapolação do linguístico é preciso fazer leitura fraca da tese, que não cometa a redução da “estrutura do ser a camadas linguísticas”, como afirma Rosenfeld. Se fazemos isso, ontologia e estrutura do ser ficam preservadas como ponto de excesso do real. Escapa à resenha que se há uma radicalização de Kant, ela se dá não apenas no sentido da interdição – epistemológica – da coisa em si, mas também na de sua afirmação – ontológica. Se vemos o quadro todo, a contraparte da potência do negativo, se torna a impotência do fenômeno. Tanto se pode fazer como Rosenfeld e supor ali um novo transcendental linguístico (leitura forte), quanto se pode supor um transcendental sem transcendental (leitura fraca). No primeiro caso, o negativo é um ente metafísico que aceita que se alinhem os nomes próprios “irreal”, “nada” e “abismo”, no singular, como reagrupamento em “um” do que ultrapassa o real. No segundo, pós-metafísico, encontramos a antecipação da ontologia que espelha a multiplicidade dos fenômenos, em “irreais”, “nadas” e “abismos”, e problematiza a totalidade e a finitude. De resto, a resenha de Rosenfeld se atém a questões metodológicas e a diferença entre eles quanto à adesão ao rigor acadêmico.

Passemos à resposta de Flusser (1964), porque ela nos esclarece e faz avançar (ou regredir) a tese. É possível organizar o texto em quatro eixos que demarcam as motivações de

²⁰ Flusser avalia assim: “[a]lém dos argumentos contra o fundamento do meu pensamento que acabei de expor, salienta o sr. Rosenfeld alguns pontos subalternos, todos destinados a provar que estou errado. Em alguns destes pontos tem razão o crítico, em outros está enganado” (Flusser, 1964, p. 3).

Língua e realidade. Grosso modo, a cadeia de razões pode ser elencada assim: i) argumento local: a contribuição que a língua portuguesa – nesse contexto significa o mesmo que “realidade brasileira” – tem a dar à filosofia, caso se torne consciente de si, permita-se pensar por si e livre-se da condição subalterna do comentário e da tradução; ii) argumento existencial: contra o círculo fechado da filosofia analítica que se estabelece entre língua e *Sachverhalt* [estado de coisas], como se língua e realidade fossem espelho uma da outra, Flusser tenta estabelecer saídas para essa “prisão intolerável, dentro da qual a língua segundo Wittgenstein nos encerra” (Flusser, 1964, p. 3); iii) argumento ontológico: contra o determinismo das “ontologias bem-comportadas”, Flusser propõe uma ontologia que respeite e reflita a fluidez da realidade, tendo a língua como ponto de partida; iv) argumento religioso: Flusser aponta para o extralinguístico, afirmando que o motivo supremo do livro é percorrer o eixo vertical das camadas da língua não em sentido descendente, seguindo as novas palavras, mas ascendente, como se dá na reza: “[d]esconfio que nisto reside todo o segredo da língua, todo o segredo do pensamento. (...) Mas eu, e milhares como eu, estou preso à correnteza centrípeta do processo linguístico, e quanto mais falamos e pensamos, tanto mais nos afastamos daquele silêncio no qual a reza, a prece, desemboca” (Flusser, 1964, p. 3). Vistos em conjunto, os motivos podem ser classificados aos pares. Os dois primeiros – local e existencial – cumprem função de enraizamento, enquanto os outros dois – ontológico e religioso – marcam a outra metade de *Língua e realidade*, para além da realidade da língua, o seu desenraizamento.

De forma breve, Flusser rebate os principais pontos e evita debater no campo em que reconhece a autoridade do interlocutor. Não se interessa pela discussão sobre a interpretação de Kant, restringindo-se a lamentar que Rosenfeld não tenha se explicado suficientemente. No entanto, para tudo que diz respeito aos aspectos poético – leia-se criativo – e filosófico – leia-se especulativo – Flusser faz contraponto. Nega as acusações de idealismo e solipsismo por meio de uma compreensão das palavras que elimina a intermediação do conceito: “[s]e compreendo bem esses termos, ‘idealismo’ significa a crença de que a realidade está nas ideias, isto é, nos conceitos. Mas acabo de abolir os conceitos em favor de palavras. E ‘solipsismo’ significa a crença na minha isolação incomunicável. Mas acabo de instituir a língua, portanto a própria comunicação, como o campo da realidade” (Flusser, 1964, p. 3). Assim, Flusser colapsa a diferença entre pensamento, intelecto e língua, como Rosenfeld aponta, mas não por inconsequência: é por projeto. Ele entende que a exigência por essas distinções é herança metafísica. Podem ser preservadas apenas como horizontes da palavra, ente que adquire privilégio ôntico-ontológico e, ao se articular em frases, forma uma língua, ou uma realidade.

Se língua é realidade ou se tudo que é real só se estabelece linguisticamente, propõe, portanto, cosmolinguas, que pluralizam a realidade e são irredutíveis entre si.

Rosenfeld sinaliza os problemas, aproveitando-se das inconsistências e indecisões de Flusser, ora enfático, ora titubeante. Por exemplo, o emprego do método fenomenológico é justificado, pois “[s]urgirá, assim espero, embora de maneira vaga e nebulosa, aquilo que chamo de língua. A identidade dela com a estrutura do cosmos deverá ser evidente para o leitor, se é que tenho alguma razão com a minha afirmativa” (LR, p. 18). Da condição “vaga” e “nebulosa”, ele extrai consequências que ganham ar de necessidade: “será necessário considerar a língua tal como se desenrola dentro da nossa mente, formando e governando todos os nossos pensamentos. Surgirá a suspeita, e mais que mera suspeita, da identidade entre língua e pensamento” (LR, p. 17). Na resposta, ao ressaltar a substituição do conceito pela palavra, ele desconsidera o extralinguístico e a dimensão ampliada da língua, exemplificada pela pintura e pela música, que nos parecem necessários para justificar a recusa do idealismo.

Por fim, é destacável que Flusser reconheça os excessos que comete. Ele aceita a recomendação de humildade – “[s]e o A. [autor] se limitasse, com humildade, ao exame cuidadoso dessa verdade parcial” (Rosenfeld, 1964, p. 2) –, apenas fazendo a ressalva de que a postura teria “tirado todo o sabor da minha tentativa” (Flusser, 1964, p. 3). Mesmo limitando a natureza da verdade, do conhecimento e da realidade, assume a culpa por ter ultrapassado a linha que separa a prece dos usos cotidianos da língua. Por falta de humildade, o livro preserva seu valor “como demonstração de uma tentativa frustrada” (Flusser, 1964, p. 3). Ele também reconsidera o uso dos termos “místico” e “primitivismo mágico”. Para Rosenfeld, apenas por sua “concepção mágico-primitiva da língua o A [autor] atribui às palavras qualidades excepcionais, capazes até de constituírem realidades causais ou não causais” (Rosenfeld, 1964, p. 2). Flusser parece se atentar, a partir da crítica, que a cosmolinguística de *Língua e realidade*, ressacraliza as línguas, ao se referir ao místico e às línguas santas. Contraria a ideia de uma religiosidade sem metafísica, fundada nos abismos. Nesse ponto, Flusser larga mão de sua própria defesa: “o fracasso da minha tentativa religiosa humilhou-me o suficiente para não mais jogar com termos como ‘mística’ e ‘primitivismo mágico’ com a leviandade que me caracterizou no curso do meu livro” (Flusser, 1964, p. 2). O próximo passo da afirmação da tese tenta lidar com o esvaziamento, sem realizar o retorno místico indesejado.

2.3.4 Aulas

Segundo Rodrigo Maltez Novaes (2016), o conjunto de aulas publicado na revista do ITA é a reedição de um ciclo de conferências que ocorreu no IBF em 1963 e que foi sendo expandida

em outras ocasiões. Em “Filosofia da linguagem”, o objeto segue sendo a concepção ampliada de língua, mas derivando para considerações mais gerais a respeito dos elementos que a compõe – como o nome próprio – e sobre a natureza da filosofia. Cubitt (2016) destaca outra ampliação, para além da linguagem, identificando-a com a comunicação. Assim, ele conecta cosmolinguística e comunicologia, rompendo as grades do humanismo:

[p]or um lado, a experiência humana é exclusivamente humana na medida em que se dá em um *continuum* com a linguagem; por outro, sua capacidade comunicativa encontra-se em sua incorporação, que compartilha com o resto do mundo, e assim se torna o canal da coexistência enigmática do ser e do não-ser, unidade e multiplicidade. A conexão essencial que Flusser estabelece entre o fenomenal – experiência humana – e o comunicativo – também comum a animais e ambientes – já é ecológica. (...) Se, no entanto, a comunicação excede a linguagem para incluir todos os sentidos, então essas conexões não param nos seres humanos, mas se estendem para fora, para a flora e a fauna, a biosfera e a geologia do planeta, e além disso, para a lua e o sol, e para as interações mais longas, mais lentas e mais vastas de tudo isso com o cosmos. (Cubitt, 2016, p. XV)

Colocando em contexto, “Filosofia da linguagem” tem *Língua e realidade* como antecedente e leva em conta as críticas que a obra recebeu. Flusser parece dar sequência, com mais fôlego, à resposta a Rosenfeld. A publicação do texto é contemporânea da redação de *Da dúvida*, livro que sinaliza uma guinada na direção do intelecto, ainda que mobilize o repertório conceitual e muitas das ideias dos textos abordados até aqui.

Não nos debruçaremos sobre *Da dúvida* por uma escolha metodológica, mas é importante ao menos sublinhar aspectos gerais, tais como os que Petronio (2018b, p. 7) destaca: “é um livro de epistemologia, mas também uma tentativa de resposta à perplexidade diante da condução do pensamento moderno às suas últimas consequências”. Diante dessa perplexidade, Flusser busca uma análise de alcance mais amplo. Segundo Petronio (2018b, p. 7–8), Flusser busca uma “relativização global dos acessos à verdade [e, para isso] é preciso renovar a ontologia. (...) pensar a ontologia a partir de um ponto de vista das contingências gramaticais. (...) uma ontologia fundada nas determinações formais de cada língua” Apostando na contingência, Julio Cabrera (2018, p. 142) fala em um “misticismo leigo”, resultado da presença constante de um “poderoso elemento afirmativo, que sempre pode ser desafiado desde a perspectiva de uma filosofia negativa”. Nessa filosofia negativa, subjacente às positivities linguísticas, está o que entendemos como o seu complemento ontológico.

Voltando à “Filosofia da linguagem”, Flusser se vê obrigado a definir seu objeto, por conta do ambiente: o aspecto disciplinar, a sala de aula, o público e as expectativas em relação a uma *filosofia* da linguagem. Começa provocando a plateia, com referência às camadas da língua em *Língua e realidade*: filosofia é conversa fiada. A filosofia “é puramente linguística,

um bate papo que tem palavras por instrumento, palavras por assunto, e palavras por meta. (...) Dizer que filosofia é conversa fiada é dizer que carece de significado” (FL, p. 134–135), pois não visa nada externo à própria conversa. Justificando a provocação, Flusser se opõe a três considerações clássicas: i) contra Husserl, diz que a filosofia revela a sua essência não por meio do distanciamento e da paciência, mas apenas ao “participante interessado e apaixonado” (FL, p. 134); ii) contra Dilthey, recusa a classificação como ciência do espírito, porque as ciências têm caráter progressivo; iii) e contra Marx, ao reivindicar que a filosofia modifique o mundo, afirma que ela tem por característica não ser manipuladora. Amarrando as negativas, afirma: “[u]ma filosofia científica e uma filosofia empenhada no sentido marxista já deixou, ‘eo ipso’, de ser filosofia. Dado o caráter não progressivo e não manipulador da filosofia, é portanto perfeitamente legítimo chamá-la de conversa fiada” (FL, p. 134–135).

A definição negativa é logo relativizada pelos seus aspectos positivos. A ausência de significado da conversa fiada, compartilhada pela filosofia, é um traço formal da disciplina que camufla o seu sentido existencial. Flusser entende que há “insinceridade” em toda conversa fiada e que tornar-se consciente desse fato é uma questão de ponto de vista: “toda conversa, se observada de um ponto de vista irônico, isto é, distanciado e não empenhado, é conversa fiada” (FL, p. 137). Recuperando as influências de Kierkegaard e Ortega y Gasset, Bernardo (2002, p. 118) aponta o que Flusser espera da filosofia: “não devemos filosofar com sede de iluminação, conhecimento ou felicidade; devemos fazê-lo ironicamente resignados. Não interessa tanto o que filósofos dizem, mas como o dizem; a essência da filosofia reside não nos enunciados, mas no seu clima”. Dito isto, tudo o que Flusser escreveu pode ser lido sob “ponto de vista irônico”, se consideramos a sua obra a partir do que ele entende por filosofia. Ela “se distingue de todas as demais atividades linguísticas (como por exemplo da ciência e da arte), pela sua falta de ingenuidade quanto ao significado. Aquilo que chamamos espírito filosófico é, no fundo, a perda da fé ingênua no significado da atividade humana” (FL, p. 137). Ironia, perda da fé e insinceridade são marcadores da quebra dos vínculos, diagnóstico com o qual a filosofia é capaz de lidar melhor do que qualquer outra atividade linguística, pois só ela é consciente desse seu papel, é reflexiva e é regressiva – “[p]or sua estrutura mesma, é a filosofia um movimento linguístico oposto aos demais [progressivos] e, com efeito, dirige-se contra os demais para desvendar-lhes o significado” (FL, p. 138). Por isso, todo conhecimento progressivo constrói seu edifício afirmativamente, a partir de premissas positivas, aceitando o vínculo entre os seus operadores, seus símbolos e a realidade. Não precisamos concordar com Flusser em sua definição de filosofia, mas ela nos parece importante para entender o dispositivo da “resignação irônica” que ele coloca em prática.

O que está em jogo é a recuperação da clássica divisa aristotélica que explica o surgimento da filosofia fazendo referência ao espanto. Flusser considera que os saberes positivos são contrários à filosofia, porque atuam em prol da dissolução do enigma: “[p]or ser reflexiva, por ser regressiva, é a filosofia uma atividade que encara o espantoso” (FL, p. 139). A relativa novidade da apropriação é a entrada pelo viés das línguas nas grandes questões que atravessam a filosofia, sem desfazer os mistérios, como pretende a visada analítica. Com o foco no que ele pensa ser o seu conceito fundamental – o significado dos demais movimentos linguísticos – a filosofia faz a contenção dos processos dissolutivos das disciplinas progressivas, ao garantir e reiterar a preservação do enigma: “o papel da filosofia é (...) renovar a sensação de espanto ante o mundo enigmático que nos cerca” (FL, p. 140).

Como caracterização positiva da filosofia, Flusser anuncia uma digressão, ao propor uma teoria da tradução. Após listar critérios de classificação e denunciar a artificialidade do recorte entre as suas diferentes disciplinas, que atuam sobre ela como uma “camisa de força”, Flusser (FL, p. 141) toma como ponto de partida a teoria do conhecimento. Ele desloca a atenção para Kant, em leitura bastante convencional que afirma a recusa da coisa em si e da metafísica, vendo no pensador alemão “a única possibilidade de evitar a loucura do ceticismo” (FL, p. 143). Em seguida, delimita essa recusa: “[a] coisa em si é inalcançável pela razão pura. Prova, para mim *de forma definitiva*, que toda tentativa metafísica é condenada ao malogro, *pelo menos intelectualmente*” (FL, p. 143, grifos nossos). A forma definitiva é o que enquadra Flusser no paradigma correlacional, tutelado por Kant, e a restrição ao intelecto é o que acena para fora do limite autoimposto da epistemologia.

A teoria da tradução é a *epistemologia de Flusser*, como ele próprio sugere. A conversação possibilita o contato entre interlocutores (ato de conhecimento) e a tradução (ato de reconhecimento). Para que os dois atos aconteçam, deve haver algum grau de semelhança estrutural entre as línguas que se põem em relação:

[a] estrutura da minha língua pode ser formalizada num conjunto regrado chamado “lógica simbólica”, e a sua também. A sua língua e a minha têm estrutura aproximadamente idêntica embora difiram em muitos detalhes. Posso, portanto, em virtude dessa semelhança, traduzir-me para a sua realidade sem perder a minha estrutura. Podemos conversar. Coexistimos. Posso conhecê-los, e, ao conhecê-los, posso reconhecer-me nos senhores. (...) E este conhecimento e reconhecimento, que é a compreensão em conversação, é a meta da realização predicativa dos nomes próprios que é o intelecto. E esta é também a síntese daquilo que chamaria de “minha teoria do conhecimento”. (FL, p. 148)

Sua teoria do conhecimento estabelece que os saberes progressivos se formam pela predicação, processo em que os nomes próprios vão sendo sintetizados, acoplados uns aos outros e, com

isso, tendo seu significado exaurido. Um novo nome próprio – *in statu nascendi*, para usar expressão dele –, representa a plenitude do significado. Na medida em que o conhecimento avança, a novidade se exaure na constituição de “situações de realidade”. A meta do conhecimento é a exaustão, a progressão “na direção do significado zero” (FL, p. 149). Para Flusser, a infinidade de significados de um nome próprio não pode ser completamente exaurida, mas essa é a meta absurda do conhecimento, rumo ao “silêncio definitivo” (FL, p. 152).

Feita a apresentação mínima da epistemologia, precisamos recuperar a importância crucial da tradução, nesse quadro. Embora seja apresentada como uma digressão, de certa forma é ela que permite contornar o extra-linguístico no pensamento flusseriano e quem nos dá outra definição da filosofia. Deixando mais clara a relação entre tradução e teoria do conhecimento, Tatjana Soldat-Jaffe (2022, p. 222) afirma que, para Flusser, tradução “é a teoria do conhecimento, pois representa um meio para investigar realidades – tradução é comunicação”. Cubitt (2016) considerava a comunicação como expansão ecológica da língua, como suporte da relação compartilhada entre humanos e não humanos. Vão se sobrepondo epistemologia, tradução e comunicação, com uma variação de grau entre teoria, prática e pragmática. Em todos esses níveis opera uma diferença entre verticalidade e horizontalidade, e um drama de fundo entre possibilidade e impossibilidade. Flusser observa, em “Filosofia da linguagem”, que é preciso afirmar esse paradoxo: traduções são possíveis, em um sentido, e impossíveis, em outro. A possibilidade se assenta na semelhança de estrutura entre línguas – por exemplo, entre línguas flexionais –, enquanto a impossibilidade se ampara no resultado: diferentes línguas produzem “situações de realidade” diferentes. Toda tradução é, portanto, uma “tradução sem tradução”, na medida em que transpõe de uma realidade a outra e, transpondo, comunica. No entanto, a convergência dos significados é limitada. O significado traduzido é uma outra realidade, uma *realidade refratada*, que é o que Flusser entende, em geral, por realidade.

Por isso, a conformação que vimos em *Língua e realidade* ao conhecimento menos absoluto, à realidade menos fundamental e à verdade menos imediata, pode ser lida como um alerta, que orienta para a interpretação fraca da tese. Assim, acrescentamos: língua é *realidade refratada*, ainda que alguma de suas versões seja toda a realidade a que se pode, por vias humanas, ter acesso. Fica reservada a dimensão secreta do conhecimento, da realidade e da verdade, tal como vimos Harman propor, aspecto que a leitura forte não capta, porque Flusser nos induz a pensar que as diferentes realidades refratadas são toda a realidade.

Vejamos como os abismos se relacionam com a refração da realidade, que nada mais é do que a modulação promovida pelas línguas. Com o que vimos até aqui, fica patente que o processo que envolve o conhecimento – também a tradução e a comunicação – se dá em um

âmbito circunscrito, reafirmando a ressalva de *Língua e realidade*: “[o] objetivo deste livro é contribuir para a tentativa de tornar consciente a estrutura desse *cosmos restrito*” (LR, p. 14, grifos nossos). É a essa estrutura restrita que Flusser atribui a condição de realidade nas obras de sua fase brasileira. Como temos insistido, isso não é tudo. O paradoxo da tradução é o que a torna um procedimento tão interessante para Flusser, por conta de sua “situação de fronteira”, ao mesmo tempo *epistemologia* – ponte entre realidades refratadas – e *ontologia* – contato com os abismos. Em “Filosofia da linguagem”, Flusser revela outra de suas fontes ao se referir a Karl Jaspers e suas “situações de fronteira” – “como exemplo a situação do amor, da doença, da derrota, ou, mais radicalmente, a situação da morte” (FL, p. 168) – e sinaliza que a tradução é uma dessas situações, “embora não tenha a dramaticidade das demais” (FL, p. 169). No exercício da tradução, no transitar entre línguas, “estou sendo exposto ao nada” (FL, p. 168–169), diz ele, e, assim, experimenta as sensações de aniquilação e recomposição que têm por condição de possibilidade a “vacuidade do eu (...) abertura para o nada” (FL, p. 169). Intelecto e língua flutuam sobre o mesmo espaço vazio e tal como a realidade se refrata, o “eu” se fantasia de língua. Por isso, Flusser considera que a tradução oferece um lampejo, de forma desdramatizada, do vazio.

O sentido trivial de tradução, esse que corresponde à transposição entre línguas, é o que Flusser entende por traduções horizontais: “são adequações mútuas entre duas estruturas de línguas em camadas correspondentes” (FL, p. 160). A dificuldade e o sucesso da empreitada dependem da carga significativa dos nomes próprios em questão. Quanto mais pobre for o significado dos termos envolvidos, maior a chance de sucesso da tradução. A medida da pobreza se relaciona com a exaustão dos signos, porque as predicções vão diminuindo as margens de indeterminação. Isso explica por que é mais difícil traduzir um poema. No entanto, mesmo na mais horizontal das traduções há mediação exercida por uma outra camada da língua, processo que caracteriza as traduções verticais. Flusser considera que, ao ser observada mais de perto, toda tradução horizontal é uma triangulação entre a camada das línguas naturais, significativas, e uma outra, “desprovida de sentido”:

[a] lógica formal é a articulação da estrutura comum ao português e hebraico, e nessa camada isenta de significado as duas línguas se confundem. No fundo, é esta identidade aquilo que permite a tradução entre qualquer camada. Se analisada a tradução horizontal, ela se desvenda como um caso complicado de traduções verticais sucessivas. (...) Na tradução vertical para a camada formal despimos progressivamente a frase do seu significado e explicitamos a sua estrutura. Na retradução para a camada conversacional, vestimos a frase novamente de significado, mas obviamente de um significado ligeiramente diferente do primeiro. (FL, p. 160–161)

De certa forma, Flusser elimina a tradução horizontal, deixando-a como caso particular de tradução vertical em que se encurta a distância entre as camadas de mesmo nível e a camada formal. Esse encurtamento ocorre, como ficou sugerido, pelo empobrecimento do verso – “[f]rases que predicam nomes próprios novos produzidos pela poesia são versos” (FL, p. 160). Nomes próprios empobrecidos se afastam da plenitude do significado em direção ao seu esvaziamento, em um processo de “prosaização” [sic], como diz Flusser, que é a transposição da camada da poesia para a camada da conversação. Uma vez que toda tradução requer algum movimento de verticalização, Flusser categoriza os sentidos dos fluxos de conversão dos nomes próprios, seja em outros nomes, seja em nomes de classe: “a tradução vertical ascendente é o verter do verso em direção da conversação e converte, progressivamente, o verso em prosa. A tradução vertical descendente é a tentativa de reverter a conversação em direção do verso e é, portanto, uma tradução invertida” (FL, p. 162). Dispondo desses novos elementos, ele redefine a filosofia em relação ao processo de tradução. Ela é um discurso “invertido e reflexivo” que questiona todas as consolidações dos significados no nível da conversação. É, portanto, vetor *regressivo* na direção do verso. Vai na direção contrária da via progressiva do conhecimento e da derivação “normal” das traduções horizontais: “[a] soma das traduções ascendentes é o progresso do discurso. A soma das traduções descendentes é a filosofia” (FL, p. 163). A filosofia caracteriza-se, assim, por ser um instrumento de “crítica das línguas”, por extensão, daquilo que ela impõe como seu correlato, isto é: crítica das realidades refratadas.

Somadas as qualificações positivas e negativas a respeito da filosofia, o resultado é o retrato de uma atividade que aponta para fora de si mesma. Desse modo, não pode ser condicionada ou reduzida à epistemologia. Ela ultrapassa a horizontalidade das permutações de significantes e o estabelecimento de uma pluralidade de línguas/realidades pela via da comparação. Flusser não segue fiel a essa caracterização em toda a sua obra e a deriva para a comunicologia problematiza a demanda por ultrapassagem, de natureza ontológica, das fronteiras da representação. Considerados os méritos e as insuficiências de sua teoria da tradução, Flusser considera-se bem-sucedido em “definir formalmente esse movimento intelectual chamado ‘filosofia’” (FL, p. 163) e reconhece que há problemas decorrentes de sua posição, dizendo aos discentes: “não consegui explicar uma série de outros problemas que os senhores certamente não deixarão de me apontar misericordiosamente” (FL, p. 164).

Dentre os problemas, é destacável o renitente heideggerianismo que atravessa a tese “língua é realidade”, quer na sua recepção forte quer na sua versão fraca. É o suficiente para circunscrever essa parte da obra no arranjo correlacional. Na segunda das aulas, em que pese o teor pedagógico, Flusser recupera o aparato conceitual de Heidegger para afirmar que “a ameça

não existe para nós” (FL, p. 147). Simplesmente porque não possui uma língua que possa ser traduzida para alguma das formas das línguas humanas. Bem à maneira como se vinculam *Dasein*, linguagem e história, garantindo ao humano o exclusivo estatuto da dignidade ontológica, quem não tem linguagem não pode ser reconhecido e, portanto, não existe. Mesmo entre humanos, aqueles que não dominam a escrita não têm história (cf. Giannotti, 2020, p. 159). Ainda que Heidegger questione os pressupostos que fundamentam o humanismo, ele quer promover uma outra maneira de pensar o humano, menos essencialista e sem determinantes que fixem a sua natureza, para ocupar posição ainda mais especial na escala metafísica.

Se tomamos a obra inteira, Flusser ultrapassa Heidegger e, como bom discípulo indisciplinado, avança por via que o mestre certamente condenaria: pelos aportes da cibernética. Mas aqui, na primeira fase – brasileiro, humanista, correlacional – ele apenas tempera as bases do pensador alemão com acréscimos arrebanhados nas diferentes fontes de seu ecletismo: Wittgenstein, os existencialistas, Whitehead, os neokantianos de Marburg etc. Para ficarmos com um exemplo, Flusser desenvolve explicação para o surgimento dos nomes próprios por meio da atividade poética, sob três pontos de vista. O primeiro, da vivência, coloca a criação na fronteira do intelecto. A segunda abordagem, da teoria, relaciona poesia e verdade, como adequação entre o intelecto e aquilo que lhe é diferente. Por fim, na explicação de natureza histórica, o que se tem é apenas uma simplificação instrumental de Heidegger:

[p]oderemos dizer, colocado o problema assim, que a língua surgiu “in illo tempore”, como uma articulação, uma expressão, uma expulsão do fundamento inarticulado. Essa expulsão (da qual nos fala, talvez, o mito do paraíso) seria como que o primeiro encontrar-se do ser consigo mesmo. O funcionamento informe, inarticulado e virtual, expulsaria, assim, do seu seio, a palavra criadora, para encontrar-se a si mesmo e estabelecer-se em realidade. Este seria o acordo e o convênio que estabeleceu a língua: realizar a virtualidade dormente no nada. A língua, o intelecto, o pensamento, enfim o homem como ser pensante, teriam surgido como articulação poética do ser, para que o ser se possa estabelecer como ser, e não como nada. A erupção da língua seria um desvendar poético e criador do ser, e seria neste sentido que poderíamos dizer que o homem, como participante da conversação, é o ponto no qual o ser se realiza. A origem da língua (que é a origem do pensamento e do homem), seria, na palavra de Heidegger, aquele surgir da clara noite da angústia no nada, na qual as coisas se mostram como são, a saber, coisas e não nada. Esta primeira articulação poética seria o desfecho do ser até agora fechado, e com este desfecho seria iniciada a história propriamente dita, isto é, a história como processo de realizações projetadas. (FL, p. 178)

2.3.5 Corolário humanista

Encerrada a exposição das etapas que compõem a tese – língua é realidade –, podemos afirmar, mais propriamente, que o primeiro Flusser é um pensador correlacional. Não significa que não haja tensões, elementos que apontam para fora da correlação, nem que isso invalide ou

desvalorize essa que é a marca da sua produção nos anos 1960. Sobretudo porque o diagnóstico que descreve e localiza o correlacionismo não é livre de problemas. Dito isso, podemos reconsiderar o alcance do diagnóstico que atribui ao correlacionismo as mazelas do século. As realidades refratadas que a tese flusseriana estabelece são um bem-vindo acréscimo à epistemologia que a filosofia crítica inaugura. Posicionando-se contra a unidade correlacional do transcendental, ele pluraliza as correlações e mostra que não há um quadro único de categorias determinando a realidade. Contudo, as múltiplas realidades tornam-se horizonte ainda mais insuperável de acesso ao extra-linguístico e reafirmam o antropocentrismo. Na prática, ele se rende às grades e amarras que as línguas impõem e faz com que a(s) epistemologia(s) pleiteie(m) o lugar de uma ontologia plural. Atenuadas todas as referências ao que escapa da língua, Flusser pensa a ontologia de maneira restritiva, submetida à epistemologia, ao humanismo e à história. As cosmolínguas que a tese instaura têm estrutura e papel similar aos das cosmopolíticas, que se popularizaram a partir da virada ontológica na antropologia, na sequência da proposição de Isabelle Stengers (2018). Ambos propõem uma “ontologia sem ontologia”, em que a diferença se dá no que é que se “ontologiza” para sustentar a dissolução do “um”: em Flusser, as línguas e a epistemologia; nos antropólogos, as perspectivas e a política. Tomando um comentário que lê a tese de Flusser em sentido forte, Lopo (2011, p. 6) diz que Flusser “linguistifica o ser e ontologiza a língua [criando] língua-realidade ou realidade-língua”.

Não é esta a ontologia que buscamos. Ela emparelha e relativiza as diferentes realidades, e constitui uma epistemologia calcada nos processos de tradução. É o resultado da extrapolação de um perspectivismo epistemológico em perspectivismo ontológico. Mas, a partir da nossa interpretação fraca da tese, agravamos a importância dos abismos, do caos, do nada, do extra-linguístico e do indeterminado. É justo aí, no negativo, que localizamos a ontologia flusseriana, uma espécie de metaontologia – se quisermos manter “ontologia” aplicado às realidades refratadas – que se estabelece como ponto de passagem entre as cosmolínguas. A restrição epistemológica ao âmbito do fenômeno sequer disfarça que a *impossibilidade do conhecimento* desse além da representação é, ao mesmo tempo, o vetor vertical das traduções que garante a *possibilidade do reconhecimento*.

Isso que se mostra pelo negativo não é de menor importância para Flusser – ainda que seja marcado com a chancela do negativo. Também se explica pela atribulada história material das publicações e da constituição de uma tradição interpretativa. Como contam Bernardo e Guldin (2017, p. 335), “[a] história da publicação das obras de Flusser mostra que, ao se privilegiar certos temas, excluem-se outros”. Os biógrafos aludem aos prejuízos ocasionados

pela maneira como os textos iam sendo trazidos à luz: “[s]uspeitamos que esta prática específica de publicação, ou seja, a priorização de coletâneas de textos isolados, contribui para o fracasso do projeto de publicação da obra completa, e dificulta consideravelmente a divulgação mais consistente do pensamento flusseriano” (Bernardo; Guldin, 2017, p. 335–336). A nossa leitura pelo negativo quer contornar esse problema e dar consistência ao pensamento de Flusser, o que não significa dar a ele unidade. A repetição dos temas sugere uma unificação, mas não vemos nela qualquer traço de monotonia: Flusser sempre acrescentava um ponto, revisitava seus próprios termos a partir de diferentes lugares, línguas, contextos e diálogos. Na verdade, nossa hipótese do descontínuo encontra no negativo outra costura possível entre as diferentes fases do pensamento de Flusser, o que faz dela, também, autocontraditória.

Ainda que o perspectivismo da tese de Flusser possa ser comparado com aquele apresentado pela virada ontológica, reafirmando a prioridade local dos determinantes da realidade e do conhecimento, há diferenças a se considerar. Quando apresentamos a virada, destacamos a sua deriva pós-humana, a partir dos métodos e procedimentos da antropologia. Viveiros de Castro (2012) considera aceitável a atribuição de antropomorfismo ao perspectivismo ameríndio, porque o mundo é composto por perspectivas que assumem *forma* similar a dos sujeitos humanos, mas o considera livre da acusação de antropocentrismo. Em Flusser é diferente, pois ao alocar na palavra a produção de realidade e considerá-la em sua materialidade como independente do humano, a constituição das diferentes cosmolínguas não tem necessariamente *forma humana*. Contudo, se a constituição de mundos depende de um portador da capacidade de produzir e decifrar palavras, de nomear e de traduzir, trata-se, portanto, de uma posição antropocêntrica, que reafirma, à maneira de Heidegger, a excepcionalidade do *Dasein*. Com uma das mãos ele desantropomorfiza o cosmos, pela palavra, a com a outra ele reantropocentriza, pelo mesmo motivo.²¹

Neste texto autobiográfico “‘Transformação’ na antropologia, transformação da ‘antropologia’”, Viveiros de Castro (2012, p. 167) afirma o propósito da virada ontológica – “repor no mundo o que havia sido posto no eu” – e a posiciona em relação a uma das grandes viradas do século anterior – a linguística –, sublinhando a necessidade de se superar a

²¹ Há um debate que passa por essa questão, repertoriado por Felinto em “Os mares flusserianos e a dissolução da identidade”, colocando em oposição Richard Iveson – “Flusser não logra ultrapassar os limites do antropocentrismo tradicional” (Felinto, 2022, p. 146) – e N. Katherine Hayles, ao comparar Flusser e a OOO – “Flusser segue um método que não teria o consentimento de Harman e Bogost, porque envolve projetar a imaginação humana no outro não-humano e, então, longe de tentar escapar do antropomorfismo, se deleita nele, embora de uma maneira complexa que o reforça e enfraquece, simultaneamente” (Hayles, 2014, p. 160).

vinculação entre ontologia e linguagem: “[o] cansaço com a linguagem – o epítome do que seria o ‘próprio do humano’ – passa por essa crise; já não queremos mais tanto saber o que é *próprio* do humano: se a linguagem, o simbólico, a neotenia, o trabalho, o *Dasein*... Queremos saber o que é *próximo* do humano, o que é próprio do vivente em geral, o que é próprio do *existente*. O que é, enfim, o *comum*” (Viveiros de Castro, 2012, p. 168). No entanto, a ontologia tal como entendida pela virada ontológica segue erguendo cercas e, sob esse viés, diz muito mais a respeito do incomum. Mesmo que queira se dissociar do antropocentrismo, ela agrupa os não humanos e projeta sobre eles caracteres da subjetividade humana: “na visão do perspectivismo ameríndio, todos os possíveis sujeitos têm constituição cognitiva similar a dos humanos – compartilham a subjetividade original humana/ancestral” (Šatkauskas, 2022, p. 310). A extrapolação da forma da subjetividade humana permite à antropologia se estender a não humanos e pleitear a condição de ontologia – uma outra, ou umas outras. Essa é uma perspectiva sobre a ontologia, diferente daquela da virada especulativa, onde o termo tem outra extensão.

Flusser preserva traços de uma atitude analítica que poderiam enquadrá-lo como um dos promotores do “cansaço com a linguagem”. Contudo, nem um nem o outro se restringem ao rigor da aplicação do método que orienta os seus campos de pesquisa. Nem Viveiros faz pura antropologia, nem Flusser faz pura filosofia analítica. Os motivos estão tanto nas causas quanto nos efeitos. Ao que nos parece, por uma via eles divergem, por outra convergem. No que se aproximam, o resultado impuro de suas pesquisas redonda na expansão cósmica, o transbordamento das figuras as quais se voltam para uma imagem especulativa do que há nos fundos, ao que se pode acrescentar o prefixo: do que há nos pro-fundos. O antropólogo busca o comum nas florestas; Flusser se volta à escuridão líquida das profundezas marítimas. Retornando às causas, onde se aloja a divergência, Viveiros de Castro mobiliza elementos extraídos de Deleuze e Guattari,²² enquanto Flusser é um herdeiro desconfortável de Heidegger. Nos dois casos, os antecedentes contribuem com o assombro da ontologia. A antropologia é irrigada por uma afirmação da vida, das multiplicidades e do devir, contra a calcificação das linhas duras. A fenomenologia da língua desfaz as certezas afirmativas das palavras do

²² Há capítulos inteiros de *Metafísicas canibais* dedicados a essa relação, mas fiquemos com a manifestação de natureza autobiográfica: “[e]scolhi a filosofia de Deleuze e, em particular, os dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia* (1972, 1980) escritos em parceria com Guattari, como o instrumento mais apropriado para retransmitir a frequência de onda que eu estava preparado para captar no pensamento ameríndio. O perspectivismo e o multinaturalismo, enquanto conceitos ressintetizados pelo discurso antropológico (...), são o resultado do encontro entre um certo devir-deleuziano da etnologia americanista e um certo devir-índio da filosofia de Deleuze-Guattari” (Viveiros de Castro, 2015, p. 95).

monoglota, mas se completa com a alusão ao nada e à morte. De formas diferentes, pela continuidade do devir ou pela interrupção dos abismos, é a ontologia que surge no horizonte.

Uma maneira que nos parece produtiva de investigar as semelhanças entre a virada ontológica e a fase brasileira de Flusser é recorrer aos seus adversários. Já exploramos algumas das principais objeções à *Língua e realidade*, na contenda com Anatol Rosenfeld. David Graeber (2019), outro importante antropólogo, nos serve de par crítico – o Rosenfeld deles. Ele se contrapõe aos procedimentos da virada ontológica, argumentando tratar-se de um caso particular de pluralização do método transcendental – acrescentamos, tal como Flusser. A crítica endereçada à virada reconstrói a posição desses autores, observando o deslocamento do significado do termo “ontologia” em comparação com a maneira como a filosofia, em linhas gerais, faz uso dele. Para Graeber, o movimento que a antropologia executa tem a seguinte consequência: “[a] ‘ontologia’ deixa de ser uma forma explícita de discurso filosófico para passar a se referir a um conjunto amplamente tácito de premissas subjacentes à prática das ciências naturais e sociais (...) a qualquer conjunto de práticas ou modos de ser de qualquer tipo” (Graeber, 2019, p. 299). Na tentativa de criticar e atualizar as práticas de sua própria disciplina, distanciando-se de seu impulso colonial, a virada “antropo-onto-lógica” quer abandonar a orientação epistemológica que presidia o contato com povos nativos, no sentido de conhecê-los, em benefício de uma orientação ontológica, para reconhecê-los. No entanto, Graeber evidencia, comparativamente, que não é exatamente ontologia o que está em jogo, quando os antropólogos propõem um multinaturalismo. O que se estabelece, sob o uso deflacionado do termo, é um idealismo paroquial, ancorado no acordo de uma coletividade de humanos ou não humanos que constituem uma natureza comum em torno dos seus caracteres culturais e de suas variações corporais: “[c]ada natureza diferente pode apenas existir em relação a um grupo específico de seres humanos que compartilha a mesma Ontologia 2”²³ (Graeber, 2019, p. 300). Por fim, a conclusão de Graeber aponta para um tipo de idealismo derivado de Kant:

²³ Ao diferenciar o uso dos termos pela filosofia e pela antropologia, Graeber sugere numerá-las para indicar que não são a mesma coisa: “[o] que acontece, então, com as velhas concepções filosóficas – vamos chamá-las de Ontologia 1, Epistemologia 1 e Semiótica 1 para diferenciá-las dos novos usos preconizados pela virada ontológica, aos quais nos referiremos como Ontologia 2 e Epistemologia 2 – sob esta nova abordagem?” (Graeber, 2019, p. 299). A “Ontologia 2” diz respeito ao conjunto de premissas subjacentes que determinam as práticas e os modos de ser, uma espécie de versão culturalista das ontologias regionais para fundamentar a inversão do multiculturalismo: não mais diferentes culturas e uma natureza, como pensam os ocidentais, mas uma unidade cultural da variação perspectiva que estabelece múltiplas naturezas.

[a] “virada ontológica” envolve não apenas o abandono do projeto da Ontologia 1, mas também a adoção de uma ontologia tácita que parece indistinguível do idealismo filosófico clássico. Ideias geram realidades. Podemos ir ainda mais longe. O que eles parecem propor é o abandono de todo o projeto da filosofia (ou, pelo menos, da filosofia tal como ela foi encarada historicamente na Europa, na Índia ou no Mundo Islâmico) (...) Em termos filosóficos, o que a virada ontológica propõe é simplesmente uma variação antropológica do método transcendental (...) Para Kant não se tratava, então, de categorias ontológicas. Ele rejeitou a própria possibilidade da Ontologia 1, pois não acreditava que pudéssemos falar algo sobre a natureza das coisas em si mesmas. (...) Em outras palavras, não se trata apenas de idealismo – trata-se da *forma mais extrema de idealismo que poderia existir*. (Graeber, 2019, p. 301–304, grifos nossos)

Não nos interessa aprofundar o debate entre Graeber e a virada ontológica, nem avaliar o mérito da crítica. Ao recorrermos a ela, visamos a confecção dessa trama que liga Flusser às viradas do nosso século, para melhor compreendê-lo. Temos também em vista o fato de ele ter se esquivado de um aspecto da crítica de Rosenfeld: a relação com Kant. O que Graeber aponta é similar ao que disse Rosenfeld sobre *Língua e realidade*. A substituição do transcendental por um *a priori* linguístico é resultado, segundo o crítico, da retomada de Kant – “cujo ponto de partida deforma totalmente” – e tem como consequência uma posição “essencialmente antiontológica” (Rosenfeld, 1964, p. 2). *Língua e realidade* sofre dessa indecisão: quer extrapolar o alcance da fenomenologia na direção da pluralidade de “ontologias linguísticas” – as cosmolínguas como resposta à questão da gênese ou da constituição de mundos –, mas se sustenta em um paradigma transcendental que é a própria negação da ontologia. Sobrepostas as críticas de Graeber e Rosenfeld, a posição de Flusser se parece com a “forma mais extrema de idealismo”. Ainda que julgue ter escapado dessa acusação ao trocar as ideias pelas palavras, o desvio é sutil demais, porque basta pensarmos que o idealismo de Flusser ganha o caráter de um “palavrismo”: ele “incorpora” as ideias nas palavras e ganha, assim, a variação das línguas. Converte o idealismo transcendental kantiano em “palavrismo” transcendental flusseriano.

Essa fusão entre elementos da virada linguística (Wittgenstein) e da ontologia pós-metafísica (Heidegger) é a primeira versão de uma teoria dos meios caracterizada pelos “complexos agregados de sentido e materialidade” a que Felinto (2018, p. 166) se referia, cabendo às palavras essa condição híbrida. Porém, cabe a pergunta: isso inaugura a linha de uma das “repetidas tentativas de corroer o antropocentrismo”? Nossa resposta é: não; ou ainda não. Isso porque a palavra está atrelada a um humanismo que, embora tenha sofrido algum abalo e possa ser abordado a partir de uma perspectiva crítica interna, ainda não tem força suficiente para propor alternativas. É expressão do cansaço com a linguagem. A direção futura, delineada no final de *Língua e realidade*, mira um “pós-línguas” indeterminado, insuflado pela cibernética e disposto a desancorar as ontologias do horizonte restrito das palavras.

Insistindo na comparação para considerar o humanismo, o “palavrismo” de Flusser opera em espaço mais restrito do que aquele do multinaturalismo de Viveiros de Castro. O antropólogo quer efetuar uma “transformação em dupla torção do multiculturalismo ocidental” (Viveiros de Castro, 2015, p. 69), que se explica, em linhas gerais, pelo i) questionamento da linha rígida que separa natureza e cultura, considerando as variações “multiculturais” no traçado dessa linha; ii) reposicionamento da função que esses termos cumprem enquanto representantes do um e do múltiplo. Não é que a torção simplesmente inverta os termos na suposição de uma única cultura. Elas seguem múltiplas, embora aplainadas sob a forma comum da perspectiva, vinculada a um corpo. Atravessado por um rol de autores, Viveiros de Castro e o perspectivismo ameríndio acabam reencontrando Kant ao atar os seus dois múltiplos – natureza e cultura – se valendo da universalização da ideia de “pessoa”, centro das intencionalidades de onde partem as perspectivações, como categoria mais ampla do “humano”. Ainda que o objetivo seja operar por contraste em relação à epistemologia ocidental, se buscarmos nessa leitura os mesmos cacoetes que vemos em Flusser, o perspectivismo ameríndio ganha ares de “perspectivismo transcendental”. É porque se transcendentaliza a perspectiva que se pode falar em uma constante epistemológica e em unidade de sentido: “epistemologia constante e ontologias variáveis: mesmas representações, mas outros objetos; sentido único, mas referências múltiplas” (Viveiros de Castro, 2015, p. 68). A relação com Deleuze é de filiação,²⁴ mas assumidamente descompromissada com o rigor, sacrificado “ao preço (...) de uma certa imprecisão metódica e de equivocidade intencional” (Viveiros de Castro, 2015, p. 34), graças à qual se produz uma obra capaz de provocar debate e reação no campo da antropologia como um todo e para além dele. O uso instrumental dessa comparação nos permite afastar o que há de ontológico na virada ontológica – ontologia entendida como um tipo de discurso filosófico – e se ampara, como adiantamos, nas posições de Graeber (2019, p. 304), para quem a “ontologia 2” não é outra coisa senão “fenomenologia”.

²⁴ Recuperar a ideia de transcendental aqui não é contradizer a inspiração deleuziana. Não está entre os textos de predileção de Viveiros de Castro, mas se recuamos até a *Lógica do sentido* temos de forma explícita a crítica de Deleuze ao campo transcendental de Kant e de Husserl, utilizando Simondon para caminhar na direção de um transcendental impessoal e pré-individual: “[o] erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar. (...) conforme o próprio Kant, renunciamos à gênese ou à constituição para nos atermos a um simples condicionamento transcendental; mas nem por isso escapamos ao círculo vicioso de acordo com o qual a condição remete ao condicionado do qual ela decalca a imagem” (Deleuze, 1974, p. 108). A equivocidade intencional da perspectiva transcendental, e da identificação da intencionalidade com a noção de “pessoa”, poderiam ser lidos por Deleuze nessa chave: decalca do condicionado a forma da condição.

Cosmolínguas e cosmopolíticas podem ser lidas assim. Se estas parecem mais amplas do que aquelas é porque na proposição da antropologia fica sugerido um escopo em que cabem mais formas de vida, isto é, as línguas são abarcadas pela dimensão política. Mas pode-se inverter a seta que vai de Viveiros de Castro para Flusser. Pela via da língua é como se Flusser operasse uma “torção mais simples”, com a qual a natureza também se pluraliza, não atrelada a um ponto de vista, mas ao ato performativo da enunciação. No sentido contrário, as culturas é que precisam caber no conjunto das línguas, sendo a soma de todas elas idêntica à soma de todas as realidades refratadas. Não mais posições a partir das quais se fala ou se pode falar, mas enunciados, palavras, línguas, anteriores a qualquer posição e que constituem, por si só, as diferentes realidades. Resta saber: qual transcendental é maior? Perspectiva ou língua? É mais difícil incorporar não humanos nas cosmolínguas de Flusser. A dificuldade de incluir animais ou plantas é superada pelo perspectivismo, que talvez siga indiferente às perspectivas minerais, já abarcadas, por exemplo, pela ontologia orientada a objetos.

Minimizadas as diferenças, Flusser e Viveiros de Castro seguem no espaço de ação da filosofia continental, contra Kant e com Kant. Comentando a proposta de Meillassoux de superar o transcendental, Catherine Malabou (2014, p. 243) afirma: “o kantismo pode ser considerado a própria origem, a própria fundação, da filosofia europeia, isto é, da tradição continental” e se pergunta “[p]odemos abandonar [relinquish] o transcendental sem abandonar pura e simplesmente a filosofia continental? Sem colocar em risco a identidade da filosofia europeia?”²⁵ Impactados pelo que chamamos de “Brasil”, nem o poliglota impressionado com as categorias da língua portuguesa, nem o etnógrafo encantado com o xamanismo ameríndio, escapam do paradigma kantiano. Para Malabou (2014), Meillassoux é quem vai mais longe ao mostrar que mesmo os que criticaram o transcendental – Heidegger, Derrida e Foucault, por exemplo – não abandonaram o caráter sintético da correlação. O desafio de nosso tempo seria propor um quadro de pensamento pós-crítico, não sintético. Nesse caminho, ela aponta dois caminhos: i) questionar a ideia de “propriedade”, decorrente da demarcação dos territórios – aplicada a Flusser e a Viveiros teríamos os mundos dos falantes de português ou inglês ou o mundo dos arawetês ou dos jaguares, todos eles diferentes; ii) pensar o outro de forma mais radical, liberando a alteridade de qualquer referência a um “mesmo”.

²⁵ A autora faz uma distinção de grau entre o termo *relinquish*, da tradução do livro de Meillassoux para o inglês, e o original em francês *abandon*. O primeiro indicaria uma ruptura negociada, “something softer, gentler, than *abandon*” (Malabou, 2014, p. 243). Considera haver em *Après la finitude* uma tentativa radical de abandono, muito diferente da maneira como as críticas a Kant foram feitas, até então, por pensadores da tradição continental.

Indicando o que há de confluência entre Flusser e o século XXI, Zielinski (2022) capta possíveis respostas a essas demandas com um conjunto de negações, que funcionam como operadores de indeterminação na obra do pensador tcheco-brasileiro: a negação da pátria – falar a partir de lugar nenhum e de uma identidade sintética;²⁶ a negação da língua materna – viver sob o exercício fundamental da tradução; a centralidade do diálogo como prática existencial – entre povos e culturas, entre línguas, entre campos do conhecimento etc; a recusa dos limites impostos ao pensamento por conta da disciplinarização; por fim, o movimento de uma obra-nômade, que se produziu na recusa da condição sedentária do intelectual em seu gabinete. Em suma, negar as determinações, negar as visadas correlacionais, negar a propriedade: nem meu país, nem meu povo, nem minha língua, nem minha posição, nem minha casa e, muito menos, meu mundo. Com os elementos de *Língua e realidade* não é possível questionar a propriedade.

Encerrando, o interesse ontológico apresentado nas duas propostas depende do que determinam as palavras ou as perspectivas. Tanto o xamã – diplomata cosmopolítico –, quanto o tradutor – nômade poliglota cosmolinguista –, estão, ao se situarem entre-mundos, no limiar de uma condição pré-individual em que se dá uma dupla negação: nem a língua/posição A, nem a língua/posição B. Eles se situam no ponto da possibilidade de confrontar o vazio, para além da variância positiva que elimina os abismos. Já vimos como isso é em Flusser: o nada – “superconceito sinônimo do indizível” (LR, p. 168) – é o ponto limite de origem e dissolução das línguas – ou “uma irrealidade mais básica, ou superior à realidade” (LR, p. 170). Em Viveiros, o para-além da posição aparece quando se identificam o xamã e o guerreiro, tendo a caça como modelo: “configurando um etograma trans-humano que manifesta uma *atração metafísica pelo perigo*” (Viveiros de Castro, 2015, p. 172, grifos nossos). Na tentativa de evitar o perigo, valoriza-se o trânsito epistemológico entre os polos da disjunção de línguas e mundos, como se fosse ontologia. Ao se pensar como série disjuntiva infinita – A ou B ou C ou... (português ou inglês ou tcheco ou.../jaguar ou araweté ou javali ou...) – o foco recai sobre os procedimentos finitos de representação (epistemologia) dados por cada um dos termos. Na verdade, a função ontológica é cumprida pelo negativo, pelo caráter infinito da disjunção: o “ou”, apontando para os intervalos, para os abismos.

As realidades refratadas dão a impressão de realidade, tal como os paradigmas kantiano e fenomenológico. Assim, ficam mais claras as críticas de Rosenfeld e Graeber –

²⁶ A ideia de uma “identidade sintética” é inspirada em uma fala de Édouard Glissant, citada por Zielinski a partir do filme *Making history* de Caecilia Tripp e Karen McKimmon, e quer dizer uma identidade determinada pela cultura e pela tecnologia.

radicalização do transcendental e forma extrema de idealismo – ao que acrescentamos a conformação com um limite “pessoal”, que é onde o real se estabiliza. O salto ontológico precisa enfrentar o perigo e assumir uma condição que é necessariamente impessoal. Por isso, o humano segue como resíduo – *absolutus* –, seja na antropomorfia, como condição autorreflexiva em cada um dos viventes – no perspectivismo –, seja na antropocentria das palavras, mesmo perspectivadas nas diferentes línguas. Se há outra ontologia em Flusser é o que a pós-história nos parece poder responder afirmativamente. Para essa investigação, será preciso ceder à atração metafísica pelos abismos.

2.4 PÓS-DETERMINISMO: RUMO À PÓS-HISTÓRIA

Eis que chegamos ao que Flusser anunciou como sendo “tarefa do futuro”. Vimos a passagem de *Língua e realidade* em que ele fala do desenvolvimento plástico das línguas flexionais que “obedecem ao caráter geral das nossas línguas, são lógicas e redutíveis à matemática pura” (LR, p. 240). De forma ainda incipiente, ele se mostra atento e interessado ao que acontece no campo da “poesia científica” e aos desafios que ela coloca. A deriva cibernética tensiona a influência de Heidegger, como já mencionamos, e Flusser deixa isso explícito: “Heidegger, que distingue tão rigorosamente *Ding* (coisa) de *Zeug* (instrumento), é incapaz, por sua cegueira básica quanto à língua, de distinguir entre o instrumento produzido por imposição da poesia *stricto sensu* e o instrumento produzido por imposição da *poesia científica*” (LR, p. 239).

De certa maneira, é com base nessa distinção, que ele se arrisca a

aventurar duas hipóteses poéticas: (a) esse novo tipo de intelecto substituirá o tipo atual, deslocando-o para a camada da conversa fiada. Nessa hipótese, aquilo que chamamos *humanidade* se transformará num a gente inautêntico e irrealizado, ou (b) esse novo tipo de intelecto substituirá o tipo atual, deslocando-o em direção à camada da poesia. Nessa hipótese, aquilo que chamamos *humanidade* se realizará mais plenamente graças ao novo tipo de intelecto por ela produzido. Lamento que o escopo deste livro não permita uma análise deste problema, mas espero tê-lo pelo menos localizado em seu conjunto. (LR, p. 240–241)

Essa localização é uma prévia das obras publicadas nos anos 1980. Ressaltando a passagem de um momento ao outro, contradizemos a nossa hipótese do descontínuo, é claro. Mas já dissemos anteriormente que ela é autocontraditória e não desconsidera que há ganchos suficientes para se pensar a continuidade. Nossa questão é que não se faz a passagem sem ter que jogar fora muito disso que fica para trás. Flusser reage ao que considera uma insuficiência em Heidegger, marcado pelo temor da tecnociência e da cibernética, ao não compreender a “poesia científica” ou, para dizer o mesmo, o caráter poético da ciência hipotética. Ele deixa as possibilidades em

aberto, sem se colocar as perguntas já tendo em vista as respostas. Embora o pensador alemão tenha reabilitado, no século XX, a pergunta ontológica fundamental, ele se filia a diretrizes hermenêuticas que estabelecem a precedência da resposta: “[t]odo perguntar é um buscar. Toda busca tem sua direção prévia a partir do buscado” (Heidegger, 2012, p. 41). Metodologicamente, Flusser não parece interessado em pressupor qualquer coisa e, em uma perspectiva prática, não se orienta pela necessidade de oferecer respostas às perguntas que o mobilizam. As perguntas são o que mantêm o pensamento em movimento. Em “Nosso saber”, um dos ensaios do *Pós-história* em que discute a qualidade das respostas oferecidas pela ciência, pela religião e pela filosofia, ele afirma: “[e]xplicações plenamente satisfatórias exaurem as perguntas, de modo que nada resta para perguntar” (PH, p. 45). Outra formulação esclarecedora do que anima essa produção inquieta e os interesses variados do autor, é dada por Philipson (2023, p. 103) associando a obra ao espanto, como impulso e motor, no cultivo de “um encantamento permanente com o mundo e com as questões filosóficas, um estranhamento frente ao que se tem como seguro, superado, resolvido e que conforma, no entanto, práticas, vivências, sistemas simbólicos e o próprio pensamento”.

Retomando a influência da cibernética, ela é o elemento central que mobiliza a problematização do humanismo, a partir dos desenvolvimentos tecnocientíficos. Flusser recomenda cautela em relação ao surgimento dos “intelectos técnicos”, autonomizados em relação à ação e à vontade humana, porque ele não entende que decorra daí, necessariamente, o rebaixamento da humanidade. Por isso são duas as hipóteses poéticas mencionadas. Ele mantém os traços da excepcionalidade, demarcada pelas linhas que contornam o território dos humanos, indo de encontro ao projeto de unificação que a cibernética leva a cabo ao propor um novo tipo de mecanicismo,²⁷ muito mais abrangente. Flusser fica a meio passo entre a adesão e a recusa, propondo esse tipo de bifurcação que marca o fundo sem fundo, indeterminado, da pós-história. Rejeita as pressuposições da hermenêutica e as determinações binárias e de essência das metafísicas bem-comportadas.

²⁷ Tomamos como referência a descrição e a crítica de Hans Jonas à cibernética, no livro *O princípio vida*, porque capta a dualidade com a qual Flusser lida. Segundo Jonas (2004, p. 134): “[h]oje, pela primeira vez, nos é apresentado um modelo mecanicista que poderia ser aplicado igualmente aos fenômenos materiais e espirituais (...) pela primeira vez desde que o aristotelismo foi abandonado nós estaríamos de posse de uma teoria unificada, ou pelo menos de um esquema conceitual unificado para representar a realidade”. Não subscreve o modelo e reafirma a diferença específica dos viventes, representada, sobretudo, pelo “instinto de autoconservação”. Na pós-história, Flusser incorpora muitos termos oriundos da cibernética – Slava Gerovitch (2024, p. 128) chama esse léxico de “cyberspeak” e o considera “uma nova língua ‘universal’.”

No prefácio de *Pós-história*, publicado quase vinte anos após *Língua e realidade*, as hipóteses poéticas e o futuro da humanidade ganham coloração existencial no balanço dos ensaios. Ao instruir sobre a leitura do livro, Flusser avisa e pondera: “[t]rata-se de discurso que corre a partir do desespero rumo à esperança, embora tênue” (PH, p. 8). Ele utiliza as mesmas palavras escolhidas por Norbert Wiener, um dos pais da cibernética, embora o questionamento que ele se faz seja de ordem moral. Na introdução de *Cibernética*, publicado em 1948, ele apresenta os eventos que deram origem à nova ciência e expõe o incômodo com as incertezas em relação à aplicação das suas descobertas, pois a cibernética “abarca desenvolvimentos técnicos de grandes possibilidades para o bem e para o mal” (Wiener, 2017, p. 52). Em tom de lamento pelos efeitos colaterais, tenta justificar para si mesmo a importância do que faz e a expectativa de que isso renda melhores frutos do que aqueles que via florescer, até então:

[o] máximo que podemos fazer é cuidar para que o grande público entenda a tendência e o alcance do presente trabalho, e limitar nossos esforços pessoais aos campos, tais como a fisiologia e a psicologia, mais distantes da guerra e da exploração. Como vimos, há os que alimentam a esperança de que o melhor entendimento do homem e da sociedade oferecido por este novo terreno de trabalho possa antecipar e ultrapassar a contribuição incidental que estamos fazendo à concentração de poder (que sempre se concentra, por suas próprias condições de existência, nas mãos dos mais inescrupulosos). *Escrevo em 1947, e sou compelido a dizer que se trata de uma esperança muito tênue.* (Wiener, 2017, p. 52, grifos nossos)

Não parece ser uma coincidência. É uma das citações que Flusser faz sem indicar a fonte e sinaliza o impacto que a cibernética causou nele, junto com os seus dilemas e perigos. As advertências se encontram nas introduções de livros importantes de cada um desses autores, cumprindo a função de anunciar o caráter inevitável da pós-história e os aspectos epistêmico e ontológico da cibernética. Diferente de Wiener, Flusser traduz as descobertas da nova ciência para um registro menos tecno-científico, puxando o fio de suas consequências e implicações filosóficas e antropológicas, como um daqueles que “alimentam a esperança” de ampliação do entendimento do humano e da sociedade. Esse escopo mais largo não era estranho aos ciberneticistas da primeira onda. Hayles (1999) se refere assim à produção que marca a etapa inaugural da cibernética, entre 1945 e 1960, centrada nas famosas “conferências Macy”, frequentadas por Wiener, John von Neumann, Claude Shannon e outros. A aproximação da cibernética com a filosofia se dá, basicamente, nesse primeiro período, como conta Steve Joshua Heims (1991), em particular no primeiro dos encontros, ocorrido em março de 1946. Ainda que a proposta fosse transdisciplinar, “nunca algum historiador ou cientista político foi chamado, nem mesmo como convidado, e os únicos sociólogos presentes eram interessados apenas em métodos estatísticos. Com exceção do primeiro encontro, a discussão filosófica foi

explicitamente silenciada” (Heims, 1991, p. 27). O interesse de Flusser se equilibra entre a teoria e a prática, mas a esperança se deposita mais na primeira. Assim como para Wiener, ela se atenua – rumo ao desespero – pelas apropriações e interesses que fazem a cibernética avançar.

O conceito que atravessa as pesquisas nessa primeira onda da cibernética é a homeostase. A ideia é oriunda da biologia e era entendida como “a habilidade de organismos vivos manterem seus estados estacionários quando fustigados por ambientes inconstantes” (Hayles, 1999, p. 8), isto é, a capacidade que eles têm de preservar a sua condição diante dos estímulos e das alterações ambientais. A apropriação do conceito fazia a sua extensão para o domínio das máquinas, centrada em dois aspectos: *feedback* negativo e causalidade circular. Na verdade, os três conceitos estão entrelaçados. Para explicar o que é *feedback*, Wiener (2017) usa o exemplo de pacientes neurológicos que perderam o controle sobre seus movimentos para mostrar a falha no circuito de transmissão de informação entre os órgãos sensoriais e o sistema nervoso central. Por isso, a cibernética insiste nesse paralelismo: a homeostase dos organismos e a “cadeia de *feedback*” dos sistemas mecânicos são regidos pelos mesmos princípios – daí Yuk Hui (2019) chamar de “organicismo mecânico” e Wiener se referir ao conjunto dos fenômenos fisiológicos que visam a preservação da vida como “processos e *mecanismos* homeostáticos”.

A consequência teórica é que em máquinas e em viventes ocorre a atividade de correção de rota, baseado na diferença entre os *inputs* e os *outputs* que se retroalimentam – *feedback*. Quando o retorno da informação é diferente da expectativa e produz algum tipo de alteração tem-se um *feedback* negativo. Por isso, a relação também com a causalidade circular. Hui (2019, § 21, n.p.), acrescenta mais um termo na constelação das peças-chave da cibernética: “[*f*]eedback aqui significa *reflexão*, a circularidade entre um ser e seu ambiente, um movimento não linear de autorregulação em direção a um propósito ou *telos* que define o todo”. Aquilo que responde pelo *telos*, a manutenção da atividade desses sistemas, é definido com o complemento de um outro par de conceitos, importados da termodinâmica, e que são cruciais para Flusser – a entropia e a neguentropia. A primeira seria, como define Deneige Nadeau (2015, p. 165), a “inclinação para estados mais e mais prováveis” – o que determina a segunda lei da termodinâmica. Se quisermos uma definição mais próxima de seu uso original, podemos recorrer ao bioquímico francês Jacques Monod: “‘entropia’ é a quantidade termodinâmica que *mede* o nível de degradação da energia de um sistema” (Monod, 1971, p. 213–214). As duas definições enlaçam o aumento da probabilidade e a degradação da energia, o que coloca, no polo oposto, o improvável e o enriquecimento de energia, as marcas da neguentropia. Ainda

que a relação entre termodinâmica e cibernética não seja necessária, Monod sinaliza um cruzamento dessas fontes, na transposição da ideia de informação como outra marca da neguentropia, na medida em que a degradação de energia é entendida também como grau de desordem de um sistema. Em oposição à desordem, a informação é um marcador da ordem, isto é, quanto mais informativo, mais ordenado. Ele ressalva excessos que possam ser cometidos nessa transposição, mas trata como “legítimo considerar que um dos enunciados fundamentais da teoria da informação, a saber, que a transmissão de uma mensagem se acompanha necessariamente de uma certa dissipação da informação que ela contém, é o equivalente, em informática, do segundo princípio da termodinâmica” (Monod, 1971, p. 215).

É, portanto, dessa primeira onda da cibernética que Flusser tomará os seus principais empréstimos. Ele encontra na cibernética a possibilidade de efetivar o golpe fatal na metafísica tradicional. Até aí, havia o flerte com tendências pós-metafísicas, por influência de Heidegger e de Wittgenstein. Mas insuficiente para que se confrontasse a historicidade, o seu arranjo sequencial do tempo e as relações lineares e reversíveis de causa e efeito. O mergulho nesse novo aporte teórico lhe revela o vínculo entre a metafísica, a história, o humanismo e a física newtoniana, todos eles conduzindo para um tipo de tragédia anunciada, caracterizada pelo inevitável e cada vez mais provável determinismo entrópico.

**

Ao reconstruir o fio histórico da formação da pós-história no pensamento de Flusser, recorrendo a outros textos e às correspondências, Rodrigo Duarte (2012, p. 122–123) mostra como o conceito “unificou todas as indagações dispersas (...) concernentes à economia, à sociedade, à política e – *last but not least* – à cultura”, e destaca as etapas e versões alternativas consideradas pelo autor, enquanto ainda tateava o conceito. Em cartas e em artigos, Flusser ia desenhando a pós-história, ora se referindo a ela como “sociedade pós-industrial”, ora como “sociedade pós-Auschwitz” (Duarte, 2012, p. 134). Auschwitz é o tema do ensaio “O chão que pisamos”, aquele que abre o livro após a introdução sobre os modos de usá-lo. Talvez seja, tanto pela posição quanto pelo tema, um dos textos mais próximos das perspectivas iniciais da formulação do conceito, circunscrito a um fato específico de caráter sócio-político. O que nos salta aos olhos é a ambiguidade em relação à posição do evento, justamente por sua condição fronteiriça. Flusser fala da necessidade de comparar para compreender, embora trate-se de um evento incomparável, mas que estabelece um “tipo” capaz de fazer de eventos posteriores, variações. Assim, ele matiza e separa o que é comparável e repetível – o horror dos crimes, as condições

materiais, a ideologia, a aplicação das técnicas industriais – daquilo que não é: “o que é tão incomparável, inaudito, jamais visto e, portanto, incompreensível em Auschwitz, é que lá a cultura ocidental revelou uma das virtualidades nela inerentes. Auschwitz é *realização característica* da nossa cultura” (PH, p. 10). A ambiguidade não está na consideração de sua singularidade, mas no fato de ser o ponto da história que explicita a necessidade de se voltar para fora dela. Ao produzir Auschwitz, a “nossa cultura” nos oferece “um exemplo concreto da tendência ocidental rumo ao aparelho” (PH, p. 14). A ideia de haver uma tendência, uma linha que progride em direção determinada, é profundamente histórica, enquanto o ponto de chegada, o aparelho, é uma noção pós-histórica. No entanto, o que engendra essa figura *borderline* autodestrutiva é, com todas as letras, a *história* do Ocidente – para Flusser, irremediavelmente vinculada à escrita. A pós-história nos dá categorias para compreender que o inaudito é consequência do estado de coisas dessa cultura.

É inevitável perceber o eco de outras referências no que diz respeito à denúncia e ao balanço dos horrores de Auschwitz. Uma delas é Theodor W. Adorno, com quem Flusser teve algum contato, tal como Duarte (2015) nos conta, avaliando as aproximações entre os dois autores e convidando outras iniciativas a prosseguirem essa investigação. O aspecto que ele destaca é o da crítica à indústria cultural, descontado o fato de Flusser ter produzido a maior parte de sua obra após a morte de Adorno, tendo contato com avanços “tecno-culturais” que o frankfurtiano sequer pôde imaginar. De todo modo, e justamente por esse desencaixe cronológico, Duarte (2015, p. 217) sugere que se leia “a investigação da cultura de massas de Flusser como uma possível atualização da de Adorno”, ainda que haja nele a abertura para uma perspectiva menos sombria em relação à produção pós-industrial da cultura.

No ponto que nos interessa, a análise da relação de Auschwitz com a pós-história, Flusser e Adorno se aproximam e se afastam, tendo como divisória, a questão tecnológica. Começando por Adorno, a radicalidade de sua formulação é bastante conhecida e pode ser exemplificada com a célebre passagem do artigo “Crítica cultural e sociedade”: “[a] crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas” (Adorno, 1998, p. 26). O que está em jogo é a oposição entre a crítica dialética, defendida por ele, e a crítica cultural, contaminada pelo vício da fetichização do espírito, o que acaba por aprisioná-la no objeto cultural, em prejuízo da sociedade. A prescrição dialética de Adorno (1998, p. 25) recomenda ao crítico que evite os dualismos: “[n]ão deve se sujeitar ao culto do espírito, nem à hostilidade contra o espírito. O crítico dialético da cultura deve participar e não participar da cultura. Só assim fará justiça à

coisa e a si mesmo”. A impossibilidade da poesia aventada acima, decorrente da saturação da barbárie na cultura, interdita o mecanismo dialético capaz de produzir arte, mas, ao mesmo tempo, não tem ao que recorrer como antídoto a não ser à própria dialética. A arte precisa, então, se haver com as causas e as consequências de Auschwitz, o que implica recusar toda forma de totalitarismo, incluindo aquele que hipostasia a cultura e o espírito.

A atitude de Flusser é similar na recusa dos totalitarismos, embora haja uma forma que ele considere “satisfatória”, como veremos adiante. Da maneira como entendemos o problema, Flusser condena a parcela da pós-história que responde pela culpa da razão ocidental, mas resguarda o valor da revolução operada pelas imagens técnicas porque elas podem tornar possível, novamente, o impossível. Como sugere Márcio Seligmann-Silva (2015, p. 71), “[a] revolução informacional das imagens sintéticas deveria ser vista como ‘resposta a Auschwitz’”. Evidentemente, é preciso avaliar se o dever não está restrito pela impossibilidade. De qualquer maneira, Flusser parece colocar peso na inevitabilidade histórica de um evento como Auschwitz e sua consequente repetição, permanecendo dentro desse mesmo paradigma – “o projeto fundamental que lá se realizou *pela primeira vez*” (PH, p. 16, grifos nossos). Que os aparelhos – categoria pós-histórica – sejam o ponto de chegada da tendência histórica, não deve ser lido como condenação da pós-história, mas da história,²⁸ ela mesma. Flusser considera haver uma saída – e é onde deposita a sua esperança – na pós-história, não pelas portas que ela fecha, mas pelas possibilidades que ela abre. Contra o desespero, embora ele sempre persista, quer “nutrir a esperança de nos projetarmos fora do projeto. Fora da história do Ocidente. Tal o clima ‘pós-histórico’ no qual somos condenados a viver doravante” (PH, p. 16). Por meios diferentes, Flusser e Adorno querem dar conta da mesma urgência: evitar que outro horror deste tipo aconteça.

Essa introdução antecipa o tom da interpretação e o encaminhamento da pesquisa, como fizemos na introdução do capítulo anterior. Passemos agora para uma exposição do que é, afinal, a pós-história. A escolha definitiva do termo, agrupando os vários interesses dispersos, pretende uma estabilização do conceito que não se dá, exatamente, no livro *Pós-história*. A ideia lhe serve de título e é bem-sucedida na amarração dos ensaios, mas é ainda inconsistente. O “clima pós-histórico” de “O chão que pisamos” está mais próximo do desespero do que da

²⁸ Há também ambiguidade na consideração do aparelho como categoria pós-histórica. Uma passagem de “Nossa morada” serve de confirmação textual dessa ambiguidade: “[o] prazo longo se manifesta pela invasão da sociedade histórica, *aparelhística*, pelas sociedades ‘pré-históricas’, as quais procuram ‘conquistar a história’, mas na realidade avançam pós-história adentro” (PH, p. 83, grifos nossos).

tênue esperança que cresce ao longo do livro e nas obras seguintes. A pós-história é o resultado tardio de uma intuição que amarra as aulas²⁹ reunidas na publicação e que, possivelmente, se consolida também por influência da recepção e circulação das ideias do livro. Dito isto, examinemos o *Pós-história*, cientes de que, em tautologia um tanto tola, a pós-história só vem mesmo depois.

2.4.1 Pós-história, o livro

Já mencionamos o trabalho cuidadoso de Duarte (2012) ao reconstruir o percurso que leva à composição da pós-história, não se restringindo ao livro ao qual nos dedicaremos adiante. Antes, porém, julgamos necessário fazer ao menos duas considerações em relação ao procedimento e ao método aplicado pelo comentador, porque elas nos dão o ensejo para justificar uma posição assumida e reconsiderar o lugar do livro e do conceito na obra de Flusser.

O primeiro desses pontos diz respeito à hipótese sustentada por Duarte (2012, p. 10): “é uma forte hipótese de trabalho deste livro que, se há um conceito que confere unidade à obra de Flusser, esse conceito é exatamente o de pós-história”. Julgamos oportuna e pertinente a suspeita, bem como concordamos com a importância e a centralidade do tema, mas não o seguimos na atribuição de unidade. Se algo pudesse unificar a obra ou lhe servir de emblema, seria, antes, a passagem da história para a pós-história. Mas preferimos sustentar a hipótese do descontínuo e evidenciar a fragmentação e as modulações no pensamento de Flusser. Nas conferências de Bochum, ele diz que vai retomar questões desenvolvidas nas aulas e nas apostilas que produziu em São Paulo. Propõe reexaminar toda a sua trajetória, em uma tentativa de unificação. Ao se repetirem os temas, ele alerta: “nesse ínterim, naturalmente refleti sobre muitas coisas e mudei minha opinião” (CO, p. 30), acrescentando que está pronto a fazê-lo de novo, se forem boas as provocações da plateia. Nossa leitura da pós-história como se ontologia quer ser apenas uma interpretação da pós-história. Embora se pretenda abrangente e permita projetar seus braços sobre as outras fases, esta não é a sua intenção.

O segundo ponto trata do livro *Pós-história*, propriamente, esse conjunto de ensaios em que o seu conceito principal é apenas esboçado. Flusser deixa ver, no volume compilado, muito do processo de articulação entre o pós-industrial, o pós-Auschwitz e a pós-história. Duarte recostura esses termos buscando elementos em vasta pesquisa que se debruça sobre tantos outros textos e, de certa forma, reistoriciza o que quer escapar da história. A nossa entrada

²⁹ Flusser indica, na primeira frase do livro: “[o]s ensaios seguintes são aulas. Foram lidos em faculdades, e levaram, todos, aproximadamente os ‘Cinquenta minutos acadêmicos’ para serem pronunciados” (PH, p. 7).

no livro é bem mais circunscrita. Quer seguir a prescrição de Flusser ao sugerir que ele pudesse ser lido aos saltos. Assim, consideramos no esforço de Duarte um trabalho importante de “arqueologia do conceito” e de sua projeção nas obras anteriores e posteriores. A nossa tentativa é a de realizar uma análise pós-histórica da pós-história, de muito menor fôlego, incorporando-a, também, naquilo que ela promove como inflexão metodológica.

No livro, as rupturas que se precipitam sobre Auschwitz e sobre a indústria parecem se caracterizar, sobretudo, pelo cenário de crise que marca o humano e o humanismo, ou uma certa noção antropológica ligada ao valor supremo da dignidade humana. Vimos um dos aspectos considerados na avaliação que Flusser faz de Auschwitz, em especial o fato de não contrariar os valores ocidentais. Os traços definidores dessa cultura são os *aparelhos*, entidades abstratas que Flusser instancia em coisas muito distintas. Revelam-se sob a forma de aparelho os campos de extermínio, a ciência, a técnica, a família, as cidades, as línguas, os computadores, os supermercados etc. Em resumo, qualquer coisa, não necessariamente extensa, que consolide uma estrutura de organização de instrumentos que visa à totalidade.³⁰ Em “O chão que pisamos”, Flusser os caracteriza como “caixas pretas que funcionam com engrenagens complexas para realizarem um programa (...) segundo *inércia* que lhes é inerente (...) funcionam, todos, no sentido de aniquilarem seus funcionários, inclusive seus programadores. Necessariamente, porque objetivam, desumanizam o homem” (PH, p. 15). A *inércia* aponta para o automatismo e a autonomia, opostos à heteronomia que vinculamos à centralidade do outro em Flusser. Logo, a aniquilação é consequência previsível do esfacelamento de qualquer perspectiva ética. Mas isso não é tudo, como considera Jacinto Lageira (2023, p. 6): “[o] *aparelho* flusseriano é ambivalente, ambíguo, permitindo o jogo, mas também o controle, levando à criação, à invenção e à imaginação, mas também à sua erradicação completa”.

Ainda que tendencialmente autônomos, aparelhos pós-industriais alteram a natureza dos indivíduos humanos com os quais se relacionam. Em “Nosso trabalho”, são apresentados os “funcionários administrativos”, responsáveis pela gestão do “mundo codificado”, que caracterizam essa nova figura do humano (cf. PH, p. 37–38). Depois de apresentados, Flusser

³⁰ Essa observação promove um breve desvio por *O último juízo: gerações II: castigo e penitência*. Nessa obra, anterior ao *Pós-história*, Flusser (UJ2) faz uma espécie de arqueologia da modernidade, passando por muitos dos conceitos que se tornarão importantes, mais tarde, em sua obra. É uma peça-chave no tipo de abordagem genética empreendida por Duarte (2012), ausente de seu livro por ter permanecido inédita até 2017. No contexto do que vimos até aqui, é interessante observar como a língua, matriz ontológica da tese “língua é realidade”, é subsumida no aparelho: “[s]e sou instrumento de um aparelho (doravante chamado ‘estrutura’), e se esse aparelho é para mim a totalidade dentro da qual funciono, como posso ultrapassar essa totalidade para de lá considerá-la? O problema é característico da atualidade e confunde-se com o problema da língua. O aparelho como estrutura da totalidade é, como sabemos atualmente, a língua, e os computadores o provam vivencialmente” (UJ2, p. 66).

se desfaz do adjetivo e esse sujeito alienado passa a ser apenas *funcionário*. Essa modificação antropológica tem raiz no paradigma cibernético de controle do comportamento e do funcionamento das máquinas, ao se projetar sobre os organismos e produzir efeito na subjetividade e no papel social do humano, em decorrência da “transformação da sociedade em sistema cibernético composto de funcionários e aparelhos. (...) o homem é funcionário a ser programado para viver em contexto simbólico” (PH, p. 41).

A pós-história será a reunião das transformações operadas por muitas crises. O tom elegíaco do livro, com doses tênues de esperança, se alinha com a perda da centralidade do humano. Mas é possível atenuar essa entonação com o recurso a outra obra, escrita na mesma época, mas só publicada anos mais tarde. Falamos de *Communicology: Mutations in Human Relations?*,³¹ publicado primeiro na Alemanha em 1996 e só recentemente nesta edição estadunidense a que recorreremos. Lá, ele aponta para além do humano, reitera o aspecto perturbador da pós-história, mas considera também a sua dimensão revolucionária. É isso que lemos, em chave positiva, como a promessa de uma futura ontologia:

[t]oda a análise clássica do *trabalho* não mais se aplica a esta nova situação porque ela é situação pós-histórica: demanda uma nova antropologia e uma nova definição de *liberdade* porque o funcionário é um *novo humano* e o aparelho é uma *nova condição*. (...) esta transformação da história em pós-história não é nem *humana* nem *inumana*: o complexo *aparelho-funcionário* é a síntese de ferramenta e humano, em sentido *transhumano*. Este é, provavelmente, o mais revolucionário (e mais perturbador) aspecto da nossa crise: ele transgride as dimensões humanas. (CM, 2022, p. 139–140)

Para além da crise que assola o humano, a virada descrita por Flusser se compõe de outros elementos importantes. Dentre eles, o par *imagens técnicas* e *zerodimensionalidade*. Curiosamente, essa associação não está no *Pós-história* e nem no *Communicology*. É um desenvolvimento posterior da pós-história, como veremos. Em “Nossas imagens”, Flusser explica a diferença entre as imagens pré-alfabéticas e as pós-alfabéticas, separadas pela escrita. Seu principal interesse é mostrar a “nossa intervenção” e descrever o que acontece com o mundo em que vivemos. As imagens e a escrita são formas de mediação entre o mundo e o humano, se alternando enquanto códigos prioritários e coexistindo por acúmulo e sobreposição.

³¹ Escrita no final dos anos 1970, esta monografia não deve ser confundida com *Comunicologia*, título dado ao volume que compilou o conjunto de aulas ministradas por Flusser na Alemanha em 1991 – também conhecidas como “As conferências de Bochum”.

Mas o que provoca a análise e a substituição do esquema língua = realidade é a profusão e a onipresença desse novo tipo de imagem.

Assim, resumimos o esquema da condução à pós-história nos valendo de estratégia histórica,³² tal como Flusser faz. Incluímos algum elemento do *Elogio da superficialidade: o universo das imagens técnicas*,³³ não sem alguma ironia: no princípio era o caos e tudo se indiferenciava; a partir de certos recortes, que determinam diferenças, essa massa informe se transforma em mundo; o principal agente dessa transformação, uma espécie iluminada por um milagre ou um salto quântico, assume o papel de criador, catalogador, arquivista, almoxarife, inventariante; assume essa posição porque, diferente dos seus convivas, o humano tem olhos e mãos; ao articular as potencialidades dessas duas ferramentas, é capaz de arrancar e manipular partes do mundo; ao fazer isso, desconecta componentes dessa grande rede – ele abstrai; o mundo amputado segue funcionando; e pode seguir funcionando, ligeiramente diferente, quando lhe é devolvido aquilo que havia sido desligado; as mãos permitem, com algum engenho, que esses seres produzam registros do que veem e do que fazem; assim surgem as imagens, representações bidimensionais, por esforço abstrativo e gesto estético/reprodutivo; essas imagens codificam o mundo, são como mapas ou guias; por acúmulo e profusão, elas se sobrepõem ao mundo; em seu ponto de saturação, o efeito no humano é de alienação – ele idolatra; para explicar e desmistificar as imagens, surgem os textos, por um gesto de cálculo que produz conceito – ele abstrai, de novo; esse processo combina alinhamento, redução e convenção, codificando o mundo de forma unidimensional; “[c]om a invenção da escrita a história se inicia” (PH, p. 105); na sequência, os textos também se acumulam descontroladamente e se sobrepõem ao mundo; em seu ponto de saturação, o efeito no humano é de alienação – ele textolatra; para explicar e desconceitualizar os textos, surgem as imagens técnicas, por um gesto de pulverização da dimensão unidimensional – ele abstrai, mais uma vez (será a última); com a invenção da imagem técnica, a pós-história se inicia; com a história servindo de pretexto, a pós-história remagiciza o mundo e reestabelece o primado da bidimensionalidade – ao menos em “Nossas imagens”; os aparelhos se tornam os agentes dessa transformação, uma espécie iluminada por um milagre ou um salto quântico, assumindo o papel

³² O recurso estilístico recupera a forma como Flusser sintetiza, em *Vampyroteuthis infernalis*, “a fábula contada pela biologia” (VI, p. 134). O que apresentamos é uma versão sintética da *fábula pós-histórica*.

³³ Utilizamos “Elogio da superficialidade” como título desta obra seguindo a decisão editorial da mais recente das publicações brasileiras. A inversão do título e do subtítulo pretende preservar o plano de Flusser para a versão brasileira do livro. Segundo explicação dos editores, “[o] datiloscrito original em português foi enviado ao Brasil com uma folha de rosto escrita à mão pelo autor contendo a nova estrutura dos capítulos e um título diferente, *Elogio da superficialidade*” (ES, p. 7).

de criador, catalogador, arquivista, almoxarife, inventariante; tudo isso porque, diferente dos seus convivas, eles não têm olhos e mãos; muito em breve, eles se autonomizarão, tal como os humanos sonharam, um dia, em ser autônomos; as onipresentes tecnoimagens serão tecno-idolatradas; e funcionarão, como funcionaram imagens e textos, a serviço de outros sacerdotes; o mundo também continuará funcionando; destituído da ideia de origem ou princípio; negação da *arché*.

Há excessos na formulação e podemos nos perguntar: funcionará até quando? Mas a narrativa breve quer mobilizar expedientes flusserianos: o exagero e a ironia. Quisemos tornar o modelo circular e apresentá-lo pós-historicamente, ainda que preso ao texto, linear e histórico. A ironia pode comprometer o sucesso da explicação, mas quer relevar o pânico que acomete Flusser e seus leitores, perguntando-se: por que tanto medo?³⁴ Tentamos sugerir que o pintor de caverna já era funcionário de seus pincéis e já se submetia a resistência das pedras; o escriba já se defrontava com os limites de seus pergaminhos e já atuava em função da pena; sempre houve acoplamento entre humano e instrumento técnico. Flusser leva isso em conta, embora se assuste com o novo cenário – toda revolução é perturbadora, de algum modo. Mas afirma que a pós-história, por vir, pode evitar o totalitarismo: “[q]uando isso for plenamente conscientizado (...) tornará-se concebível que a sociedade pós-industrial não será necessariamente o totalitarismo aparelhístico, mas possivelmente sociedade que elabora programas em função de consenso. (...) *Por enquanto*, são eles [os aparelhos] que nos programam para o consenso” (PH, p. 43, grifos nossos). Esse consenso é visto em viés positivo, como comunidade e intersubjetividade. O “por enquanto” projeta a pós-história que apenas se anuncia.

Além disso, a recorrente produção de autômatos permite acalmar o pavor existencial diante dos aparelhos. Wiener afirma que este tema sempre esteve associado à técnica e dá exemplos: “[n]os dias da magia, tivemos o conceito bizarro e sinistro do Golem (...) Nos tempos de Newton, o autômato torna-se a caixinha de música com corda (...) No século XIX, o autômato é a glorificada máquina a vapor” (Wiener, 2017, p. 63). Embora nem o tema nem a reação sejam novos, os autômatos atuais têm características únicas, derivadas do conjunto de elementos que embasaram o surgimento da cibernética: organicismo, *feedback*, informação, *input/output*, recursividade etc. Os novos aparelhos cibernéticos são capazes de se autorregular

³⁴ A questão é a apropriação de uma pergunta que Flusser se faz em “Dialogar”, no *Elogio da superficialidade*: “[q]ue medo é este? A telemática não seria, pelo contrário, abertura nunca antes sonhada rumo ao outro?” (ES, p. 109). Ele arrola uma série de motivos para se ter medo, mas conclui convocando a que se aproveitem as brechas, porque os aparelhos ainda não estão suficientemente bem instalados.

e trocar informações entre si. No entanto, sempre houve autômatos. Eles passaram por inúmeras modificações e ao humano também coube a condição de se adaptar às novas realidades, quando se inventaram, por exemplo, os livros. Gilbert Simondon é um eficaz antídoto para contrabalançar o pavor heideggeriano em relação à técnica e à cibernética. Ele nos ajuda a entender Flusser e confrontar o medo: “[p]arece existir uma lei do devir do pensamento humano: toda invenção ética, técnica ou científica, que inicialmente é um meio de libertação e de redescoberta do homem, torna-se, pela evolução histórica, um instrumento que se volta contra a sua própria finalidade, subjugando e limitando o homem” (Simondon, 2020, p. 165). O argumento é similar ao que Flusser aplica aos códigos, na dialética entre transparência e opacidade. Não por acaso, Simondon (2020, p. 166) fala sobre a necessidade de que cada época recrie o humanismo adequado às suas circunstâncias, porque ele “nunca pôde ser uma doutrina ou sequer uma atitude que pudesse definir-se de uma vez por todas”. Ele deposita na cibernética a capacidade de criar o humanismo possível do nosso tempo. Isso nos ajuda a entender a dimensão utópica da pós-história e a caracterização do pós-humanismo crítico de Flusser, conforme veremos com Felinto e Santaella (2012).

Voltando ao livro, a impressão que ele dá, com a amarração dos ensaios, é que a pós-história só se declara, de pleno direito, no seu último parágrafo. Flusser faz um movimento bonito de conciliar desespero e esperança, ajustando os termos da desorientação que caracteriza as sociedades e os indivíduos de sua época – em outra passagem, refere-se a isso como o “equilíbrio do terror” (PH, p. 134). Ele parece reconhecer as raízes existenciais e físicas do desespero: em parte, medo da mudança ou do novo – “[o] novo é horripilante por ser novo” (PH, p. 177) –, processo pelo qual passa toda a sociedade em momento de crise; a outra parte tem relação com a zerodimensionalidade, em que o medo reedita a doutrina medieval do *horror vacui*.³⁵ Ao passo que o novo é o vazio, a situação se agrava, o que se vive é a crise da crise, o horror do horror. Antes, a natureza parecia resistir à formação do vazio, agora, mesmo com uma série de confirmações científicas e em cenário pós-metafísico, são os humanos que parecem

³⁵ Amparamos essa observação em Edward Grant (2008). Ele atribui aos séculos XII, XIII e XIV, por herança truncada do aristotelismo, a defesa da tese de que a natureza abomina o vazio. Segundo ele, “[t]omadas juntas, as ideias de Adelardo, Philo e Averróis claramente expressam o conceito da aversão da natureza ao vácuo. (...) Suportando essa formulação abreviada estava a suposição de que a matéria necessariamente e inevitavelmente corria para preencher lugares e espaços que estivessem em risco de se tornar vazios e faria isso mesmo se lhe fosse requerido mover em direções contrárias às suas inclinações naturais. O ar poderia descer e a água poderia subir” (Grant, 2008, p. 69). Flusser faz tradução do *horror vacui* para a consciência histórica, relatando a espera pelo serviço de um aparelho automático de fotografias para documentos. No aparelho pós-histórico, o tempo comporta intervalos sobre os quais Flusser comenta: “para a consciência histórica, processual, tais intervalos são dificilmente suportáveis. Parecem vazios. Não concedem lugar nem à paciência, nem à esperança” (PH, p. 130).

resistir ao fato, mais ou menos óbvio, de que o mundo não depende deles para adquirir consistência cosmológica e produzir os seus próprios recortes e relações. No fim das contas, é preciso reafirmar a condição que estabelece a legitimidade das duas reações e marcar a necessidade de salvação da figura do “homem”, porém em termos muito diferentes, sob a forma do “novo homem”. Munido de consciência pós-histórica, ele será pós-humanista se circunscrevermos o humanismo à sua forma liberal moderna, em crise. Será capaz de desfazer a ilusão, também moderna, do indivíduo autônomo que se autoafirma e poderá ser capaz de transformar as crises em oportunidade. A ideia de Flusser é “[d]ar um passo para trás (...) recusar-nos a todo engajamento histórico, e a todo funcionamento nos aparelhos” (PH, p. 179). Isso implica recolhimento, concreto, na “solidão do guarda do farol” (PH, p. 179), para retornarmos, juntos, na condição de “novos homens”, jogadores, considerando os outros:

[a] pós-história está raiando. Está raiando em duas formas: na da estupidez dos aparelhos programadores, e na forma da estupidez dos bárbaros destruidores de aparelhos. (...) Por certo: somos programados para sermos *homines ludentes*. Mas isto não implica necessariamente sermos programados apenas para sermos funcionários robotizados, objetos. Podemos, igualmente, ser jogadores que jogam em função do outro. (PH, p. 181)

2.4.2 O tempo e a parafenomenologia

Dois pontos ainda precisam ser marcados, antes de avançarmos para a zerodimensionalidade. No capítulo “Nossa espera”, Flusser discrimina as alterações promovidas por história e pós-história na compreensão e na vivência do tempo, lembrando-se, provavelmente, de “Pedro Pedreiro” (1966), canção composta por Chico Buarque. A letra evoca um trabalhador que pensa na vida enquanto espera o trem e repete “esperando, esperando, esperando”, o sol, a sorte, a festa, a morte. Flusser faz referência à canção por ver nela sintoma do tédio causado pela sincronia da vida com o programa dos aparelhos. Há uma relação direta entre os códigos fundantes – imagens tradicionais, escrita e imagens técnicas – e o arranjo do tempo. De forma breve, tem-se que nas sociedades pré-industriais “[t]anto vale dizer que o sol desperta o galo, quanto dizer que o galo desperta o sol” (PH, p. 131), porque o modelo é mítico, marcado pela orientação cíclica do tempo. Nas sociedades industriais, o tempo se alinha e se transforma em reta, tendo a causalidade por modelo: “não há presente. O presente não passa de ponto sem dimensão na reta do tempo” (PH, p. 131). Já no modelo pós-industrial, a unidimensionalidade histórica se problematiza e, ao contrário, tudo passa a ser presente, porque “o tempo é *abismo*” (PH, p. 131), creditando o modelo à cibernética. Magia e história são transformadas em modelos disponíveis – o círculo e a reta – para a organização do tempo.

Mas o que nos interessa é a diferença específica do tempo pós-industrial, que explica o raiar da pós-história. Afirmar Flusser: “[o] tempo não mais flui do passado rumo ao futuro, mas flui do futuro rumo ao presente. E o futuro não está mais na ponta de uma reta: é ele o horizonte do presente, e o cerca de todos os lados” (PH, p. 132). Por via diferente, mas com antecedente comum na cibernética, Flusser formula uma concepção de tempo pós-histórico que se assemelha à condição anastrófica, tal como vemos em Sadie Plant e Nick Land³⁶ (2014, p. 305), em “Cyberpositive”: “[c]atástrofe é o passado se desintegrando. Anástrofe é o futuro chegando”. Para Flusser, “[o] passado não é senão aspecto do presente” (PH, p. 132) e “[a] história não passa de uma das dimensões da pós-história” (PH, p. 175). Não é mais o passado que vem e se realiza, é a tensão constante com aquilo que pode acontecer, inadvertidamente. Apesar da afinidade com relação ao entendimento do tempo e o uso das ficções para produzir teoria, são muitas as diferenças entre Flusser e esses autores. Neles, influenciados por Deleuze e Guattari, o capital cumpre a função do agente de transformação, desterritorializante, que marca a emergência de uma nova era. A obra posterior de Land, por exemplo, deriva para uma adesão à capacidade produtiva e à potência ontológica do capital, transformando a crítica ao humanismo em militância transhumana. Flusser sequer considera a centralidade do capital, atribuindo esse papel de transformação à zerodimensionalidade.

Se a anástrofe nos serve para entender a temporalidade na pós-história, resta pensar o que acontece com a catástrofe. Para Flusser, a catástrofe está associada, na história, à ideia de progresso – o que evidentemente faz lembrar Walter Benjamin. Tratando da relação entre os dois autores, Felinto (2022) destaca o direcionamento pós-humano que se pode extrair das obras e faz referência à célebre figura inumana do anjo e a possibilidade de interpretá-la como “momento necessário da recriação para a ultrapassagem do modelo humanista do homem” (Felinto, 2022, p. 187). Na pós-história, Flusser também ecoa Benjamin fazendo coro à crítica ao historicismo. A catástrofe se torna, assim, possível ponto de viragem, o ponto do contato, em colisão frontal, entre a locomotiva da história e a espaçonave pós-histórica, que se dá por acaso – “conceito fundamental da visão programática” (PH, p. 29). Em alguma medida, o acaso não pode ser produzido, instaurando parte da tragédia existencial flusseriana, entre o desespero e a esperança. Enquanto o maquinista olha para a frente e, com nostalgia e segurança, acredita

³⁶ Fazemos referência ao CCRU – Cybernetic Culture Research Unit –, coletivo interdisciplinar dedicado aos estudos da cibercultura que se formou ao redor da Universidade de Warwick em meados dos anos 1990 (cf. Pinheiro, 2020). Os autores queriam reconsiderar o que era negado pela primeira onda da cibernética, os circuitos de *feedback* positivo. O texto que mencionamos é um exemplar da mistura de teoria, ficção científica e experimentalismo que marcam a produção do grupo.

no que vem, o astronauta se lança na aventura, sem saber onde vai parar. De todo modo, o choque é capaz de interromper ou alterar o curso da história. Como diz Flusser, na pós-história se revela a ingenuidade dos pensamentos finalístico e causalístico, porque ela “procura p[ô]r tais ideologias ‘entre parênteses’, e assumir a estrutura concretamente dada, que é a do acaso. A visão programática é a *visão do absurdo*” (PH, 2019b, p. 29). A pergunta que se coloca é: há algo a ser feito? A resposta é não, se mobilizamos categorias históricas, desesperadamente: “[a] liberdade morrerá se continuarmos a pensar politicamente, e a agir em função de tal pensamento” (PH, p. 32). Mas é sim, se preservamos alguma esperança: “o que devemos aprender é assumir o absurdo, se quisermos emancipar-nos do funcionamento. A liberdade é concebível apenas enquanto jogo absurdo com os aparelhos” (PH, 2019b, p. 33).

A quebra da linearidade do tempo histórico e a prescrição de que é preciso jogar com os aparelhos nos leva de volta a uma observação que Flusser faz na introdução do livro. Nos “Modos de usar”, ele diz que os ensaios foram organizados de forma aleatória, ainda que haja um fio os ordenando. A aleatoriedade é um exagero e sequer dá para imaginar que a pós-história pudesse raiar em outro lugar que não nas suas últimas páginas. Mas, ao dizer isso, sugere ler o livro aos saltos, “pelo movimento do cavalo no tabuleiro. Tal método permitirá desmascarar os truques metódicos (*parafenomenológicos*) aos quais o autor recorreu” (PH, p. 8, grifo nosso). Esses truques não se revelam tão facilmente. Cabe se perguntar: o que Flusser mascara sob a forma da fenomenologia? O que é a “parafenomenologia flusseriana” em *Pós-história*? As respostas a essas perguntas parecem fortalecer a nossa hipótese.

O prefixo “para-” é comum na obra de Flusser, embora “parafenomenologia”, ao contrário, seja uma formulação incomum até mesmo na tradição fenomenológica. Em *Pós-história*, ele se refere a “cidades paraocidentais do sul brasileiro” (PH, p. 83) e a “publicações de divulgação paracientíficas” (PH, p. 145). Dentre as variações de sentido, o prefixo pode indicar aquilo que está “ao lado”, o que acompanha, como em “paratexto”; uma alternativa, como em “paramilitar”; ou estar fora do escopo daquilo a que se associa, como em “paranormal”. Além de alguma ironia, há um pouco dos três sentidos na reivindicação da parafenomenologia. Ela corre ao lado do método descritivo empregado no livro, contrariando alguns dos dogmas da fenomenologia para expandir o seu alcance. Talvez o sentido seja mais próximo, ou análogo, ao uso feito em *Vampyroteuthis infernalis*, na instituição que assina as pranchas de Louis Bec – o “Instituto científico de pesquisa paranaturalista” (VI, p. 137). As imagens partem da estética naturalista das ilustrações científicas e se colocam como instância de confirmação de uma ficção – “explicam para confundir”, pois Flusser não quer “revelar a verdade sobre o tema de seus escritos, ao invés disso está enganando e atraindo seus leitores

para uma confusão opaca de fato e ficção” (Van Den Eijnden, 2019, p. 47). O “parainstituto” “paracientífico” de pesquisas “paranaturalistas” é parafenomenológico e flerta com a patafísica.³⁷ A ficção se fertiliza por excesso, pelo cruzamento dos diferentes campos de conhecimento que se misturam, pela vertigem do acúmulo e da vibração entre as diferentes camadas de tradução que se alternam na constituição do texto.

A aplicação do método fenomenológico sempre foi parcial, nunca quis ser filiação doutrinária. Em “Sobre Edmund Husserl”, Flusser (2018b) destaca a revolução empreendida pela fenomenologia, mas termina confessando a percepção de que Husserl discordaria da maneira como ele o aproxima do pensamento judaico. Não quer ser objetivo, nem subjetivo:

[o]s pensamentos que apresentei aqui não são, obviamente, uma tradução objetiva dos escritos de Husserl. Como eles poderiam ser, se a “objetividade” no sentido tradicional é precisamente o que Husserl pretende destruir? O que fiz aqui foi um relato sobre o impacto que Husserl causou nos meus pensamentos, nas minhas experiências e nos meus valores. Meu relato é intersubjetivo. Mas espero que não seja subjetivo. Espero que muitos possam se reconhecer nele. E que possam reconhecer o impacto que Husserl teve sobre eles, mesmo que nunca o tenham lido. Esta é, creio eu, a marca da grandeza: Husserl está mudando mesmo aqueles que não sabem que ele existiu. (Flusser, 2018b, p. 5)

A passagem faz pensar sobre o modo como Flusser se apropria de suas fontes. Rachel Cecília de Oliveira (2018, p. 180) nos ajuda a entender a torção que Flusser opera na fenomenologia ao constatar que ele “coloca em xeque os aspectos estruturantes da filosofia husserliana”, por meio de uma “atualização pós-estruturalista da fenomenologia de Husserl” (2018, p. 182). Somando seu comentário ao nosso corte entre as fases da obra, captamos os desvios causados pelo impacto da teoria da informação e da cibernética, e a deriva pós-humana no abandono da tese “língua é realidade”. Afastando-se da filiação aos aspectos estruturantes do pensamento de Husserl, a parafenomenologia é um complemento, pois a “fenomenologia dá condições para Flusser estabelecer uma ontologia não substancialista, com intuito de lidar com a crença absoluta que caracteriza grande parte da filosofia” (Oliveira, 2018, p. 184). Não há “atualização pós-estruturalista” na fenomenologia da língua, tal como em *Língua e realidade*, onde ainda há a pressuposição de uma *arché*, um ponto de origem, herdada das metafísicas substancialistas. Na direção de uma ontologia não substancialista, os truques

³⁷ A partir da relação com Bec e da expansão do uso “ficcional” da ficção, tal como se vê em *Vampyroteuthis infernalis*, numa espécie de “fabulação total” – personagem, pesquisa, instituição, equipe, paratexto, epistemologia etc – é possível incluir alguns dos esforços de Flusser entre as obras dos patafísicos, tal como sugere Jessé Torres (2019, p. 87–88).

parafenomenológicos são utilizados como ampliação especulativa da fenomenologia husserliana.

Na direção que queremos seguir, para alcançarmos o “hesitante e incompleto realista especulativo” de que falava Felinto (2018), a contribuição de Petronio (2023) nos permite dar mais alguns passos. Em primeiro lugar, ainda que ele defenda a unidade do pensamento flusseriano, é atento às suas modulações: “[o] percurso de Flusser, desde seus primeiros escritos, perfaz a passagem da fenomenologia e das filosofias da existência à teoria da informação, à cibernética e à teoria dos *media*, culminando com uma perspectiva que engloba informação, meios e hominização” (Petronio, 2023, p. 188). Talvez em *Pós-história* estejamos no limiar dessa passagem indicada pelo comentador. Com uma leitura carregada de referências, Petronio se vale da poderosa metáfora do oceano como categoria ontológica *fundamental*, para ficarmos, em tensão, com o termo de Heidegger. Com o aporte etimológico, ele associa oceano e messianismo, mostrando que a maneira como nos referimos aos mares não tem origem na empiria da sua observação, mas na acepção religiosa da salvação. Em jogo, o infinito das virtualidades não atualizadas, porque o “vetor messiânico é aquele que se projeta em direção ao abismo” (Petronio, 2023, p. 205) e que congrega, sob a força da filosofia especulativa, uma orientação ao futuro, levando em conta o caráter contingente das atualizações. Toda essa dimensão salvífica que Petronio demarca, a partir da imagem do oceano-Messias, se liga ao *Vampyroteuthis infernalis*, escrito entre os anos 1980 e 1981, e publicado apenas em 1987,³⁸ uma deriva *science fiction* aquático-biológica do que antes fora abordado em outras chaves. Flusser segue emaranhando um contingente grande de traduções, para melhor cercar os abismos. Daí retornarmos ao sentido da especulação em Flusser, atravessado por Petronio:

o vetor oferecido pelo vampiro pode ser compreendido como uma das pedras angulares para a construção de uma filosofia que eu tenho definido como *filosofia especulativa*. Uma filosofia que lê o mundo não a partir do passado e do presente, mas à contraluz das sombras futuras. Essa filosofia especulativa compreende as infinitas atualizações, dispostas na infinita rede de diversidade e complexidade, da vida e do universo, apenas como um epifenômeno superficial e contingente. Como uma fina membrana de gelo visível de um Oceano invisível. Como um dos mundos possíveis que emergiram sob determinadas condições. Os pluriversos de mundos e seres, virtuais e adormecidos, coimplicados e coeternos, possíveis e improváveis, impossíveis e reais, imaginais e efetivos, compõem o vetor vampiresco dessa nova filosofia orientada ao futuro. Essa nova filosofia será especulativa e messiânica ou simplesmente não será. (Petronio, 2023, p. 221, grifos nossos)

³⁸ Segundo nos informa a nota editorial que apresenta o livro (cf. VI, p. 7).

A importância da especulação e a metáfora das águas também são destacadas por Felinto (2022). Ele sugere que “o conjunto inteiro do pensamento flusseriano deveria ser lido no modo de uma ficção filosófica (...) [e] a figura por excelência da ausência de fundamento deve ser encontrada na água, mais precisamente na imagem do mar (...) em uma espécie de ‘pensamento líquido’” (Felinto, 2022, p. 10–11). Na diagonal que une a “fenomenologia especulativa” (Oliveira, 2018), o “oceano-messiânico” (Petronio, 2023) e o “pensamento líquido” (Felinto, 2022), está a chave para se entender os truques parafenomenológicos que conformam a pós-história, no que ela tem de alvissareiro. Ela abre o campo para a especulação porque permite que se engendrem formas de comércio entre finito e infinito, entre atual e virtual. Como atualização pós-estrutural da fenomenologia, ela viabiliza que se desfaçam as determinações das estruturas. O grão que a nossa hipótese acrescenta é entender que parafenomenologia, fenomenologia especulativa, “nova filosofia orientada ao futuro” ou pensamento líquido apontam, todos, para a ontologia. Em um cenário novo, em que ela se desprende da necessidade das metafísicas bem-comportadas, onde não há origem, nem Deus, e o modelo linear e causal da história já não se mostra como explicação suficiente dos fenômenos.

O uso que Flusser faz do termo “ontologia”, de forma circunscrita e imprecisa, evidentemente não nos ajuda. Nubla o tema e nos faz ter que procurá-lo onde ele parece não estar. O salto parafenomenológico quer lidar com a incapacidade da fenomenologia de enfrentar o nada, o vazio e os abismos, contornando perspectivas que partem do fenômeno, do dado, e tornam opaco o problema da *constituição do mundo*,³⁹ que só pode ser gerado a partir daquilo que ele não é. Como se Flusser procurasse escapar da grande tautologia que é explicar qualquer fenômeno por meio de outro fenômeno, ele vai tangenciando o problema. A especulação aparece como o procedimento que permite acessar algo que se retrai, o fantasma do fundo sem fundo, e talvez permita alguma forma de positivar o vazio. Associa-se com um entendimento

³⁹ O uso da expressão é inspirado em Eugen Fink, discípulo de Husserl, e dela nos valem para mostrar que o problema não é novo. Esse acréscimo oferece uma chave para compreender, nos termos de Oliveira (2018), a oposição a “aspectos estruturantes da filosofia husserliana” e, também, em alguma medida, a “atualização pós-estruturalista.” Sobre este último ponto, consideramos a observação de Anna Luiza Coli (2020), ao frisar a importância de Fink na recepção francesa da fenomenologia, citando como exemplos Ricoeur, Derrida, Lyotard e Merleau-Ponty. Ela destaca a volta ao “problema da constituição do mundo como pedra angular do distanciamento que a filosofia de Fink optou por tomar em relação tanto a Husserl quanto a Heidegger” (Coli, 2020, p. 427), insatisfeito com as concepções subjetivistas e sugerindo um complemento aos seus pontos cegos, por meio de uma “fenomenologia meôntica”, ou não-ôntica. A constituição tem origem no não-ser – no nada. Os termos em que Fink (2019) debate a questão escapam, em muito, da maneira como Flusser a propõe. Não sugerimos que tenha havido influência direta de Fink em Flusser, mas há afinidade no problema e na intenção.

performativo da ficção que Flusser traz de Hans Vaihinger (2011), sobre o qual trataremos no capítulo seguinte.

2.4.3 O fantasma da zerodimensionalidade

A zerodimensionalidade é o aspecto fundamental que determina a nossa escolha por uma via alternativa de explicar o caráter especulativo – talvez agora já possamos permutar o termo por *ontológico*, em articulação com o *ficcional* – da obra flusseriana. A intenção é tensionar a dificuldade de assumirmos consciência pós-histórica. Segundo Flusser, “[r]ecaímos constantemente para o nível da historicidade” (PH, p. 107) e isso pode ser percebido tanto nas explicações causais, quanto no fato incontornável de produzirmos textos. Nesse sentido, nós também estamos historicizando Flusser, operando dentro de certos limites, com a salvaguarda de que é exatamente como ele também fazia.

Na direção da consciência pós-histórica, um primeiro caminho seria nos debruçarmos sobre a *Filosofia da caixa preta*. No entanto, Petronio é preciso ao afirmar que se trata de um “breve tratado de epistemologia” (2018a, p. 7), o que sugere um limite que queremos superar, ainda que se possa concluir dele que “[o] aparelho é um horizonte de legibilidade” (2018a, p. 8), ideia que nos é cara. De todo modo, a câmera fotográfica como metáfora de todos os aparelhos é o tipo de construção que recupera o gesto de Ortega y Gasset que mencionamos ao tratar da OOO, com Harman. A “semelhança não essencial” entre uma coisa e outra avança alguns passos, mas não chega ao ponto que Flusser parecia querer chegar com a pós-história. Contudo, tomamos a câmera fotográfica como metáfora e como ponto de ruptura⁴⁰ no pensamento do autor. A partir das câmeras como “[c]aixas pretas que brincam de pensar (...) [tornam] observável na atividade fotográfica a desvalorização do objeto e a valorização da informação como sede de poder” (CP, p. 40–41), é possível se projetar no Flusser-fotógrafo, desmentindo “todo realismo e idealismo” (CP, 2018a, p. 47), à caça, ciente de segurar nas mãos artefato completamente diferente do que eram o pincel, o carvão, a pena, o lápis ou a caneta.

⁴⁰ Um primeiro sentido da ruptura se dá na recepção, pois, como se sabe, é a partir de *Filosofia da caixa preta* que Flusser se torna um autor de maior envergadura e reconhecimento. Mas nos interessa mais aquele que diz respeito à inflexão do seu modo de pensar. Com o desvio para os aparelhos, amparado pela cibernética e pela câmera, a pós-história mitiga o humanismo, a influência de Heidegger e o enraizamento. Daí em diante, alargam-se as possibilidades do desenraizamento, do pensamento nômade e do pós-humanismo. A analogia que nos ocorre é a da virada de um Flusser-folk para um Flusser-elétrico. Ademais, na entrevista a Tschudin, Flusser dá uma pista, exagerada, da sua relação indireta com as artes: “[s]eres humanos decentes se interessam por matemática; quando ficam velhos, começam a se interessar por arte. Foi assim que se passou comigo. Foi assim que me envolvi com a Biennale e com coisas bobas como fotografia, vídeo, et cetera” (Flusser; Tschudin, 2003, p. 92).

Considerando a datação dos escritos de Flusser, Petronio (2019) considera *Filosofia da caixa preta* uma aplicação dos temas da pós-história, um primeiro fruto da sua decisão com relação ao uso do termo. Mas é em *Elogio da superficialidade* que a temática se consolida e retoma a amplitude que prometia ter. Nos dois primeiros capítulos – “Abstrair” e “Concretizar” – Flusser recoloca a escala do problema e passa a associar as imagens técnicas à zerodimensionalidade. Já fizemos referência ao modelo desenhado por ele quando resumimos o esquema que substitui a tese que vincula a língua à realidade. Agora, recuperamos outros aspectos que ficaram para trás, agora que a pós-história não é mais um ponto que se vislumbra no horizonte. Em primeiro lugar, Flusser diz que o seu “modelo ‘fenomenológico’ da história da cultura” é “inaceitável” (ES, p. 13). É “fenomenológico”, entre aspas, possivelmente porque é parafenomenológico. E é inaceitável porque é uma explicação histórica, que progride linearmente e que tem como pressupostos uma ordem, uma concepção de tempo e a validade das relações de causa e efeito.

Ao acusar a inadequação do modelo, Flusser o defende por sua utilidade: “[p]ermite a distinção entre o gesto produtor das imagens tradicionais e o que produz as tecnoimagens: mostra que se trata de dois gestos opostos” (ES, p. 15). A oposição é creditada ao vetor da operação: imagens tradicionais abstraem e imagens técnicas concretizam. Ao evocar essa utilidade, Flusser quer relativizar as semelhanças quanto à bidimensionalidade que havia sido destacada em *Pós-história*. Outra posição que se altera diz respeito ao encaixe dessas fases, ou a sua sincronia. Em “Nosso programa”, ele caracterizava a pós-história por meio da visão programática, em oposição às visões finalísticas – pré-história, associada às religiões – e causalística – história, associada às ciências naturais. Passando por aspectos ligados à cosmologia, à antropologia e à etologia, mostra haver afinidade entre história e pré-história, pois elas podiam conviver por compartilharem fundo metafísico linear, uma apontando para a *arché* e a outra para o *telos*. Com a visão programática isso não seria mais possível, por conta de seu “imperialismo”: não admite outra visão ao seu lado” (PH, p. 31). A contradição é evidente, ali mesmo onde o argumento é forjado. Linhas antes, Flusser justifica a impossibilidade da convivência entre diferentes visões e diz: “[o] mesmo não ocorre com a visão programática. Tem ela dimensões múltiplas, e a linearidade final e causal não passam de duas das dimensões da visão programática” (PH, p. 31), argumento que ele repete quando considera a história como uma dimensão da pós-história. Esse ponto é importante para nós, por um motivo: a pós-história não é o resultado progressivo de um percurso histórico, não é *telos* de nada, embora Flusser (ES, p. 15) reconheça que, sob o aspecto da abstração, ela é *endgame*, último estágio. Para ele, “[a]bstrair não é progredir, mas regredir, é um ‘reculer pour mieux

sauter’, de maneira que a história da cultura não é uma série de progressos, mas dança em torno do concreto” (ES, p. 14). Isso implica um arranjo como aquele da teoria dos conjuntos ou como o modelo das bonecas russas, em expansão concêntrica. A pós-história significa, portanto, a possibilidade de convivência entre as consciências imaginativa e histórica. Ela vai se mostrando, vista de dentro, mais abertura do que fechamento – do desespero para a esperança.

Retornando ao modelo fenomenológico histórico-linear da cultura, é preciso associar a zerodimensionalidade ao gesto último da regressão que se dá em 4 etapas, segundo Flusser nos apresenta em “Abstrair”. Gesto 1, manipulação: a mão arranca volumes do mundo e com isso abstrai o tempo – tridimensionalidade. Gesto 2, visão: a associação entre práxis e teoria produz imagens que abstraem a profundidade das circunstâncias – bidimensionalidade. Gesto 3, conceituação: as imagens são alinhadas e se tornam contáveis – Flusser (ES, p. 11–12) fala em dois sentidos do termo, como conta e como conto (isto é, como “linearidade lógico-matemática” e como narrativa) – e assim abstraem uma das dimensões que restaram da superfície, a largura – unidimensionalidade. Gesto 4, cálculo e computação: acontece a abstração das linhas e as partículas ficam soltas, podendo ser reagrupadas como em um “jogo de mosaico” (ES, p. 13) – zerodimensionalidade.

A ressalva “[d]ecerto, não foi assim, linearmente, que o homem se afastou, alienado, do mundo concreto” (ES, p. 13), seguida da constatação de que esse processo se dá por saltos, com idas e vindas, voltas e reviravoltas, é o reconhecimento do limite da consciência histórica, da posição do escritor que faz um conto e, naturalmente, alinha fatos, eventos e letras. Mas não parece suficiente para questionar a situação terminal da zerodimensionalidade, que tem mais relação com a conta. Flusser separa o argumento em duas camadas: numa, correm as imagens tradicionais, a escrita e as imagens técnicas – superfície fenomenológica; noutra, subterrânea, invisível, se vai do tridimensional ao zerodimensional – profundidade parafenomenológica. É por isso que o ponto final comporta dois momentos: a ida – o cálculo, a abstração, a análise – que denuncia a opacidade e o determinismo da própria linha da história; e a volta – a computação, a concretização, a síntese – uma vez que não há mais como retirar nada.

Podemos nos perguntar se a parafenomenologia não se coligaria, portanto, com a tecnociência, em uma leitura materialista, porque os computadores se tornam os agentes da concretização. Mas humanos já computavam antes da invenção dessa máquina. A diferença é

que os computadores são capazes de fazer isso “sem nós”⁴¹ – “é preciso que se inventem aparelhos que possam juntar ‘automaticamente’ tais elementos pontuais, que possam imaginar para nós o inimaginável” (ES, p. 22). As condições para a autonomização dos computadores foram dadas pela conjunção de fatores que compõem o vai e vem do modelo apresentado acima e são o *endgame* ontológico – consideramos este o único sentido em que a pós-história pode ser entendida como fim da história. Os computadores são agentes mais talhados a lidar com essa nova condição – “[n]ão mais fazer contas e contos, mas calcular probabilidades” (ES, p. 23). No capítulo “Concretizar”, acontece uma coisa inusitada: o humano reencontra o chão, não mais sob a forma do “homem” excepcional do humanismo, mas sob a forma do “nós”:

[o] importante para a compreensão da produção das imagens técnicas é que se processa no campo das virtualidades. Os elementos pontuais não são, em si, “algo”, mas apenas *o chão no qual algo pode surgir acidentalmente*. O “material” do qual o universo emergente se compõe é a virtualidade. E não apenas o universo, também nós somos feitos de virtualidade. (ES, p. 23, grifos nossos)

Não é o humano que se vê fora do jogo, mas essa versão circunscrita e histórica, o “homem” entre aspas, entendido como o sujeito liberal moderno. Quer dizer, é este que fica sem chão, ao se ver sem a sua coroa quando a história se revela, ela mesma, um impasse, um trem sem freio. E a cibernética se mostra como uma alternativa “para-histórica”. A passagem pode ser explicada, em termos proverbiais, pela troca do “eu”, sujeito da enunciação, que afirma o dogma causal historicista – “nada acontece por acaso” –, por um sujeito coletivo, intersubjetivo, capaz de sintetizar em uma frase o que acontecia na ciência, nas artes e na religião de sua época – algo como: tudo é “essencialmente imprevisível” (Monod, 1971, p. 54). Tomamos de empréstimo a formulação de Monod porque não é outra coisa o que Flusser está fazendo, a não ser traduzir esse tipo de afirmação para a forma ensaística – filosofema – que ele entende ser a mais adequada para a filosofia. Se voltamos a *O acaso e a necessidade*, estão lá a condenação da metafísica pela ciência, a crítica ao antropocentrismo e a afirmação da contingência: “[q]ueremo-nos necessários, inevitáveis, ordenados desde sempre. Todas as religiões, quase todas as filosofias, inclusive uma parte da ciência, testemunham o incansável e heroico esforço

⁴¹ Flusser não devia conhecer a história do tear mecânico inventado por Joseph Marie Jacquard, por isso não faz qualquer menção a ele. Segundo Luciana Nacif (2024, p. 132), já estava ali, no início do século XIX, o modelo de automação que vai inspirar os computadores e as imagens técnicas: “[o] tear de Jacquard não fazia cálculos e, por isso, não era um dispositivo digital na forma como concebemos hoje o digital. No entanto, o método pelo qual Jacquard armazenou informações em cartões perfurados é análogo ao *zero* ou *um*, ou mesmo a um botão que liga e desliga. (...) o primeiro computador foi criado a partir da tecnologia de um tear”.

da humanidade em negar desesperadamente sua própria contingência” (Monod, 1971, p. 54). Lendo isso, Flusser percebe o caráter negativo de todas as “positividades” do desespero – religiões, filosofias, parte da ciência – enquanto resistência às mudanças e enquanto “velamento do ser”. Prepara, então, outro caminho, “positivo”, construído sobre a negatividade dos abismos, a partir do esvaziamento, porque “ao que nasce é preciso dar alguma esperança”.

**

No capítulo “Nosso jogo”, Flusser aponta como destino tendencial da pós-história a ludicidade. O humano se torna peça de um jogo, porque vivemos programados. Como exemplar do *homo ludens*, ele aborda o universo do cinema, em especial a figura do “produtor de filmes”, ora chamado de “programador”. Essa figura reúne, aproximadamente, as funções do que entendemos ser o diretor de fotografia, o diretor e o montador de um filme, porque atua “na produção da fita, e na produção do programa” (PH, p. 112). Na primeira dessas funções, ele capta as imagens, tendo como matéria os elementos cênicos, posição ocupada pela câmera e pelo *cameraman*. Essa primeira etapa tem por objetivo produzir a fita, que é a matéria-prima da segunda tarefa, a de realizar o programa, no momento da montagem. Ali, o produtor já “superou a linearidade do tempo” (PH, p. 114), porque encontra-se em condição pós-histórica, isto é, dispõe das diferentes formas de arranjo do tempo e o organiza como bem quiser.

Há muitos elementos neste texto para se fazer avançar a hipótese da pós-história como se ontologia. Ele segue traduzindo e sobrepondo visadas diferentes, aqui em três níveis. Ele associa: i) os dois modelos de organização do tempo – o da magia e o da história –; ii) à dualidade onda-partícula, que animava os cientistas que propunham a nova mecânica quântica; iii) aos modelos heraclítico e democritiano do fluxo e do átomo. Flusser traduz da fenomenologia descritiva para a teoria quântica e daí para a história da filosofia, na referência aos pré-socráticos. Mais do que qualquer coisa, o fundamental na dimensão do tempo é a sincronia: os modelos não são mais derivações lineares progressivas, eles se manifestam em diferentes formas ao longo da história da cultura humana e cabe à filosofia conectar essas pontas que foram se soltando ao longo da vigência do regime histórico. Toda essa articulação lhe serve à conclusão da impossibilidade da ontologia: “[t]al experiência concreta da manipulabilidade lúdica das estruturas fundamentais acaba com toda ontologia. A questão: ‘o que é real e o que é ficção’ perde seu significado. *Perdemos o senso da realidade*, vivemos absurdamente” (PH, p. 117). Isso parece negar tudo o que pretendemos afirmar, mas não nega. Antes poderia ensinar

a conclusão de que o real é absurdo. Mas Flusser logo reverte a perspectiva e aponta o que resta à ontologia:

[o]s jogos simbólicos dos quais participamos não representam universo de experiência concreta qualquer, mas, pelo contrário, tal experiência concreta representa os jogos. Vivemos a experiência concreta em função dos jogos. *Os jogos são nosso terreno ontológico, e toda futura ontologia é necessariamente teoria de jogos.* Tudo é ficção, nada é realidade. Somos jogadores de xadrez que sabem tratar-se de jogo, mas para os quais viver é jogar xadrez. (PH, p. 118, grifos nossos)

A referência à teoria dos jogos vem da influência da cibernética, em particular John von Neumann, e provavelmente de um matemático russo chamado Anatol Rapoport. O mais interessante na maneira como Flusser mobiliza a ideia é que ele desfaz uma de suas molas centrais: a oposição entre os jogadores. No artigo “The ontology of the enemy: Norbert Wiener and the cybernetic vision”, Peter Galison (1994) caracteriza a teoria dos jogos e a cibernética como ciências maniqueístas por conta da sua origem no entre-guerras, pela instrumentalização ideológica e, sobretudo, por se guiar pelo objetivo explícito de eliminar o inimigo. Quando Flusser projeta na teoria dos jogos a expectativa por uma nova ontologia, sua abordagem é completamente diferente. Os jogadores colaboram, jogam juntos. E é por conta dessa transformação do estatuto binário da disputa concorrencial de vida ou morte entre inimigos, transformados em comunidade de jogadores de xadrez, que é possível supor o esvaziamento da ontologia na afirmação “tudo é ficção”. Flusser entende toda oposição binária como consequência da metafísica ocidental e isso inclui o par ficção/realidade. Por isso, ao dar relevância à cibernética nesta fase do seu pensamento, ele o faz desembaraçando-a de um dos seus vícios de origem, a saber, a aplicação da moral do soldado em defesa do seu território. Essa “desmoralização” da disciplina passa pelo cruzamento com outras referências igualmente importantes, como a fenomenologia existencial de Martin Buber, e considera um corte entre a dimensão prática e material e a sua força teórica e abstrata. Se em Flusser se constitui uma ontologia de inspiração cibernética, ela se transforma em uma “ontologia do amigo”, para inverter a fórmula de Galison e desprezar o vínculo, que há, inapelavelmente, entre a cibernética e a guerra. Se nos ativermos às suas consequências antropológicas, tanto o *homo ludens*, versão emancipada, quanto o funcionário, versão alienada, são jogadores. De um jeito ou de outro, ambos precisam considerar o tabuleiro e as outras peças do jogo, o que não garante que se impeça Auschwitz de acontecer. Como afirma Petronio (2019, p. 191), “nada em Flusser é determinista” e essa concepção suporta, em igual medida, o surgimento do bem e do mal. O que se torna impossível são as ontologias bem-comportadas, que impõem os binarismos – a que

ele se refere, muitas vezes, como “metafísica em sentido pejorativo” (PH, p. 118). Mas nem funcionário nem *homo ludens* têm na sua origem a figura do soldado.

Para melhor compreender a ficção como substituta da realidade, nos parece útil fazer referência, novamente, à divisão dos níveis fenomenológico e parafenomenológico, para apontar as aporias do argumento. A título de observação preliminar, é preciso discutir se Flusser não poderia ser acusado de reducionismo, por conta da afirmação “totalizante”. Mas ele nos dá uma explicação que dispensa essa provocação. Em carta a Philippe Henry, de abril de 1988, ele objeta: “‘reducionismo’ não é tentativa de reduzir os fenômenos para uma raiz comum, mas tentativa de reduzir os fenômenos para um único aspecto. Por exemplo: Hegel, ao dizer ‘tudo é lógico’ não é reducionista, mas Haeckel, ao dizer: ‘o homem é o que come’ é reducionista” (Flusser, 1988, p. 1). A legitimidade da busca por uma raiz comum justifica que tudo possa ser agrupado com a etiqueta “ficção”. Ao que nos parece, o que ele faz é apresentar a sua versão de uma totalização possível e provisória, infinitista, em meio a um contexto que celebra o fim das totalizações, argumentando a partir do nível fenomenológico. Trata-se, portanto, de uma totalização parcial que diz respeito aos fenômenos. Dentro da tradição pós-moderna ou pós-estruturalista, o clima no qual Flusser escreve, diferentes formas de totalização são propostas. Há variantes do tipo “tudo é política”, “tudo é poder”, “tudo é texto”. E cada uma delas cria os seus próprios fantasmas, na medida em que recusam qualquer tipo de transcendente, mas o fazem alçando alguma categoria ordinária à posição de fundamento de uma superfície – que se supõe total. Nesse sentido, o que ele faz não é muito diferente, mas tem um acento estético-epistemológico, o que facilita o seu projeto de reconectar arte e ciência.

Dito isso, quais seriam os fantasmas que atormentam a tese de Flusser? Em outras palavras, o que fica de fora? Como posição pressuposta pelo ferramental mobilizado por esta tese, podemos hoje considerar o esgotamento do paradigma pós-metafísico que marcou o século XX. Como dizíamos ao convocar Badiou no capítulo anterior, os fantasmas são aquilo que é recalcado para que a afirmação totalizante possa ser dita. A metafísica sem metafísica de Badiou inverte o que parece ser dito nessas afirmações, isto é, o pós-estruturalismo faz *sem metafísica, metafísica*, mas eles se encontram na ideia de um *fundamento sem arché*. No caso de Flusser – *sem chão, o chão* – podemos começar a caça aos fantasmas lhe fazendo as seguintes perguntas: do que são feitas as ficções? elas podem ser tautológicas? podem ser feitas de outras ficções? como isso impacta na sua capacidade explicativa? como se relacionam entre si? corpos são ficções? teoremas são ficções? o virtual é ficção? não há nada a que se possa atribuir o estatuto de verdade? As questões tocam em problemas epistemológicos, mas, em geral, demandam que as respostas enfrentem fantasmas: parafenomenologia ou ontologia. Mirando abaixo da linha

da superfície, quer retomar o “chão sem chão” da virtualidade, que não diz respeito ao âmbito dos fenômenos, e quer entender a função sugerida para a teoria dos jogos. Nada disso parece muito estranho a Flusser, embora ele não se preocupe, como já sugerimos, em dar as respostas. Em Badiou isso se revolve mobilizando teoria dos conjuntos e delimitando o campo em que a ontologia opera. Em Flusser, isso é problematizado com a teoria dos jogos, a zerodimensionalidade e a virtualidade, elementos constituintes da pós-história.

2.4.4 Adeus ao papel

Voltemos à superfície para observar como a “progressão” do modelo fenomenológico e parafenomenológico se dá por vetores invertidos, de adição e subtração, o que quer dizer que o modelo realiza, também, “regressão”. Os termos dos quais nos valem estão claramente imersos em consciência histórica.

Para isso, usemos como exemplo um pequeno ensaio de 1987 em que Flusser, já mais otimista em relação à pós-história, faz um gesto de adeus. Em “Adieu, le papier!”, ele (2006b) considera a emancipação da mensagem em relação à sua condição textual/histórica, a partir da supressão do papel, levando em conta, sobretudo, a mutação ocasionada na criatividade. Assim como faz em *A escrita*, o escritor se pergunta pelo futuro do seu ofício. Problematisa os limites e os vínculos que conectam texto e história, enquanto o “pós-texto”, alinhado ao universo das imagens técnicas, surge como código pós-histórico. O papel representa a materialidade que aterra o processo criativo e o constrange a condicionamentos específicos, consagrados pelo hábito e pela tradição da cultura ocidental. Sem o suporte material, as mensagens trafegam por campos eletromagnéticos e os textos “levantam voo e adquirem asas” (Flusser, 2006b, p. 49).

Não há que se lamentar o fim do tempo em que folheávamos as páginas dos nossos livros, porque a pós-história não é fim da história. Ela é a possibilidade de que diferentes jogos, temporalidades e vozes se sobreponham.⁴² Continuará, portanto, a existir livros, revistas e jornais, como uma das formas de produção, armazenamento e circulação de informação. Eles só deixaram de ser as nossas fontes prioritárias ou mais comuns. A boa nova é a libertação do

⁴² Essa formulação aproxima a pós-história da maneira como o contemporâneo tem sido tematizado, sobretudo pelas artes, desde os anos 1960. Para citar exemplos, podemos lembrar Haroldo de Campos (2012) no seu célebre ensaio “Poesia e modernidade: da morte da arte à constelação. O poema pós-utópico”. Ali, ele decreta o fim da era das vanguardas e a permanência da crítica e do diálogo como resíduos da perspectiva utópica, sucedida, portanto, pela “pluralização das poéticas possíveis” (Campos, 2012, p. 268). Ou ainda a forma como Giorgio Agamben (2009) define o contemporâneo, partindo de Nietzsche, por meio de uma relação particular de desencaixe com o tempo, marcada pela dissociação e pelo anacronismo. Alinhados os três autores – pós-história, pós-utópico e contemporâneo –, a sobreposição que apontamos significa, sobretudo, a substituição da diacronia pela sincronia.

suporte material, da linearidade da inscrição e do arremate: “[s]e escrevemos sobre papel, o texto criativo formará linhas orientadas para um ponto final. Ele será ‘discursivo’ (...) sua tensão evidente para o ponto final fará aparecer o texto escrito sobre o papel como uma ‘obra’ acabada e fechada sobre si mesma” (Flusser, 2006b, p. 50–51). Há aqui duas ideias importantes, associadas pela ilusão da unidade sugerida pelo fenômeno “texto sobre papel”. Insistimos nisso, para sustentar a nossa hipótese do descontínuo, que atribui a Flusser a fragmentação. Que a obra de Flusser seja lida sob a chancela da unidade é um efeito de superfície decorrente da recepção, da metafísica, da escolha do *medium* e da figura do autor. Na sequência dessa passagem, ele diz que a unidade se afirma “mesmo se a intenção daquele que escreve fosse precisamente a de evitar o acabamento e o fechamento. Neste caso, o texto tomará a figura de um ‘fragmento’ interrompido, em contradição com a dinâmica da criatividade” (Flusser, 2006b, p. 51). A unidade da obra e do autor são fruto da consciência histórica, sobre a qual paira o fantasma da metafísica. É a reprodução, em escala menor, de uma articulação típica de ideação, introdução, desenvolvimento, conclusão, ponto final e assinatura. Tem *arché*, tem a narrativa do processo e tem *telos*. Todo livro e todo autor são um comando – este o seu lado *discursivo* – e são um risco no chão, criando um dentro e um fora da obra, da biografia, da editora, do público consumidor etc – este o seu lado *mercadológico*, proprietário. Flusser joga bem os dois jogos, sem renunciar a estratégias que tensionam a unidade e sem se tornar um funcionário da escrita. Questionar a ideia do “um” nas figuras da obra e do autor faz parte da maneira como ele articula a morte de Deus e a falta de fundamento – se não na prática, no espírito.

Depois do papel, os textos podem se tornar, finalmente, dialógicos. Em contraste com o voo do texto eletromagnético, o texto sobre papel ganha a rigidez da inscrição sobre pedra. Flusser exagera, mas o exagero se justifica porque ele não se volta, ao menos aqui, para as produções experimentais da arte de vanguarda, para ficarmos com um exemplo genérico de prática textual capaz de problematizar a sua descrição. Ele considera o texto médio, o texto diário, o “*journal*”. Por esse ângulo, Flusser enaltece as qualidades das novas textualidades digitais, pois elas “terão se tornado ‘moles’, plásticas, manipuláveis” (Flusser, 2006b, p. 51).

Ele aponta dois aspectos do caráter dialógico dos textos libertados. Primeiro, como projeção exterior da interioridade de quem escreve, não mais defasada no tempo. O texto “não é mais, como sobre o papel, o resultado de um processo criativo, ele é este processo ele mesmo, o ato que processa as informações para obter informações novas” (Flusser, 2006b, p. 51). Aqui se sublinha o valor da superação dos circuitos longos, do transcorrer lento, linear e progressivo da “escrita tradicional” e da cadeia de produção de um livro ou de qualquer publicação. Mas vale também para a agilidade de um jornal, pois esse ritmo pode ser acelerado para a produção

de informação em tempo real, assim como sua publicação, edição, revisão, comentário etc. Flusser se impressionava com essas possibilidades e projetava o que viria a ser conhecido, anos atrás de nós e anos a frente dele, como web 2.0, marcando uma nova fase de produção plástica, móvel e colaborativa dos conteúdos na internet.

O segundo aspecto diz respeito à recepção dos textos. Eles se tornam dialógicos porque não há mais obra acabada, então o leitor passa a participar criativamente desse processo que se torna um “jogo aberto”. Flusser evita o termo “obra aberta”, fazendo referência a Umberto Eco, porque “isso que é projetado não é mais uma obra, é trabalhar e produzir efeitos” (Flusser, 2006b, p. 53). A criatividade e os processos que a envolvem são reelaborados e, assim, ele mitiga os polos emissor/receptor em benefício do *medium*, que incorpora a ambos como horizontes da criação, devidamente pluralizados: autoria-nômade e obra como sequência de atos criativos – ao invés de um fato. Somados os dois aspectos – o processo e a realização intersubjetiva –, em ambos se tem um encadeamento aditivo como recusa da unidade. A criação se pulveriza em série de ações e em conjunção de fatores e de referências – criar é somar, rejeitando o solipsismo unitário do autor. Na direção de uma utopia pós-histórica, toda obra é coletiva e compreende o recurso à imagem tradicional *e* à escrita *e* à imagem técnica, sobrepondo-se *e* transformando-se. Ainda em “Adieu, le papier!”, Flusser trata essa progressão aditiva que ocorre na superfície com um termo que caracteriza a oposição em relação à outra camada: “a unidimensionalidade da escrita é abolida em uma *pluridimensionalidade*” (Flusser, 2006b, p. 52–53, grifos nossos). O código fundante da pós-história é zerodimensional, é a subtração na camada parafenomenológica que permite, acima da superfície, a convergência de todos os códigos.

Retomando os vetores invertidos, precisamos entender como se articulam, na pós-história, duas respostas à unidimensionalidade dos textos. Tomando a linha da superfície como divisória, reconhecemos, a montante, a *pluridimensionalidade* do cômputo das imagens técnicas, e a jusante, a *zerodimensionalidade* do cálculo. Da perspectiva fenomenológica, a “[p]oderosa antirrevolução de imagens contra textos” (PH, p. 103) ocasiona uma sensação de vertigem, cindida entre a visão significante das superfícies e a profundidade absurda dos elementos pontuais. Ao mesmo tempo, produz a percepção da incapacidade de ação no interior dos aparelhos e a promessa de rompimento dos determinantes, em utopia verdadeiramente dialógica. Essas duplicidades, diferente do que aconteceu na emergência dos outros *media*, é resultado de um curto-circuito, de uma quebra da identidade entre o que se passa em cada um dos níveis. Nos outros casos, a saturação dos códigos se deu por processo gradual de degradação

da transparência que estava na origem das mudanças. Aqui, entretanto, sequer parece haver promessa de transparência, pois a origem já é, ela mesma, duplicação da opacidade.

Com isso, sugerimos que as imagens técnicas são uma espécie de “um sem um”. Uma concreção que se faz tendo como matéria, o vazio. Flusser diz que o gesto de produzir imagens técnicas “parte do abstrato e visa o concreto. Visa avançar da zerodimensionalidade até a bidimensionalidade, da ‘estrutura profunda’ até a superficialidade” (ES, p. 29). Em contraste, a imagem tradicional é bidimensional e se ergue sobre um código fundante bidimensional; a escrita é unidimensional, sustentada por um código fundante unidimensional. Essa paridade se desfaz nas imagens técnicas, daí a negação da identidade, pois sequer há semelhança entre o fenômeno e a sua codificação. Significa que a pluridimensionalidade é um efeito de superfície, que não esgota o fenômeno e preserva o seu mistério. O sentimento da falta de chão é resultado da quebra do espelho no qual víamos refletida a estrutura do código fundante. A pós-história questiona dois dos pilares da lógica clássica: o princípio de identidade ($A = A$); e o princípio da não contradição: ($A \wedge \sim A$). Por isso é possível elogiar a superficialidade. É assim que lemos “Abstrair”, quando ele anuncia o seu ponto de chegada: “[a] superficialidade que se pretende elogiar é a das superfícies que se condensam sobre semelhante abismo” (ES, p. 10). Diferente dos efeitos de superfície que se constroem por adição – e... e... e... –, o que se passa no outro nível é subtração – nem... nem... nem... –, a cada etapa se abandona uma dimensão.

Assim, interpretamos o desencaixe estrutural entre a superfície e a profundidade como a negação do “um”. A pós-história desarma as identidades e, se nos conscientizamos disso, a distopia pode ser considerada em chave utópica. O elogio, portanto, só pode ser feito depois do contato com aquilo que não é superficial, funcionando como o tratamento de um trauma e mitigando o aspecto fantasmagórico dos abismos da abstração:

[a]o dizer isso tudo, vejo-me mergulhado no universo das tecnoimagens, e não, como no resto do texto, à sua beira. Dessa minha posição, posso elogiar a superfície e a superficialidade. Emancipo-me da necessidade de olhar para a direita e para a esquerda, para trás ou para a frente, para cima ou para baixo; encontro-me livre para me concentrar sobre a superfície ínfima da tela, do aqui e do agora, superfície ínfima que me religa a todos os outros, a todo espaço, a todo tempo. A partir dessa concretude superficial, posso criar, com todos os outros, o inconcebível e o inimaginável. Posso fazer o elogio da superficialidade, o elogio da criatividade concreta. (ES, p. 202)

2.4.5 A não coisa: suporte de especulações desvairadas

Ainda faltam elementos para subsidiar a leitura da pós-história como se ontologia. A principal contribuição até aqui, nos parece ser o apontamento do curto-circuito entre superfície e profundidade, no modo como a pós-história se livra do “um” metafísico. Outros dois aspectos

desse desencaixe merecem destaque: i) a associação entre teoria da informação e termodinâmica, na referência que fizemos a Monod (1971); ii) a caracterização que Felinto (2018, p. 166) faz dos *media* como “complexos agregados de sentido e materialidade”.

Começando pela primeira, a radicalidade da transformação operada pelas imagens técnicas está associada, para Flusser (s.d. 5), à ideia de informação. Entre as fontes a que ele recorre estão, certamente, Wiener e Monod, como já antecipamos, e Claude Shannon, expoente da teoria matemática da comunicação. Toda a questão que envolve a informação passa pelas demandas que se encontram na origem da cibernética, ligadas à capacidade de calcular e prever resultados estatísticos aplicados a séries temporais. Wiener explica que as pesquisas que se centravam nas engenharias de controle e de comunicação descobrem a “noção bem mais fundamental de mensagem, fosse ela transmitida por meio elétrico, mecânico ou nervoso. A mensagem é uma sequência discreta ou contínua de eventos mensuráveis distribuídos no tempo” (Wiener, 2017, p. 31). Ele entende a informação como sendo a redução da mensagem ao seu elemento mínimo. Ela é “o registro de uma escolha entre duas simples alternativas igualmente prováveis, das quais uma ou a outra é certo que ocorra – uma escolha, por exemplo, entre cara e coroa no lance de uma moeda” (Wiener, 2017, p. 86).

O contato com os textos de Wiener mostra o procedimento tradutório de Flusser operando, não apenas entre as línguas. Flusser retém da primeira onda da cibernética bem mais do que o vocabulário, mas também muitas das suas ideias mais populares – inspirado pela informação, porque ela permite o fluxo entre diferentes sistemas. Vem daqui também a ideia de um código convergente que permite simular os códigos anteriores. Zerodimensional, sem os determinantes de qualquer dimensão, o código que se ampara no mínimo, o mais próximo que se pode estar do nada, permite que dele se possa fazer tudo. Que as mensagens sejam mensuráveis e as informações calculáveis, é o que leva Flusser a constatar que “as cadeias do discurso lógico se desintegram em *bits*, em proposições calculáveis” (ES, p. 21). Ou que ele diga, comentando a teoria da informação em *Códigos*, datiloscrito inédito: “[é] possível, graças à teoria da informação, calcular a quantidade de informação captada pelos receptores, desde que sejam conhecidos determinados dados. (...) a análise de códigos é um dos poucos métodos para estudar tais fenômenos sem cair em psicologismo” (Flusser, s.d. 5, p. 2). Ciente dos descaminhos aos quais a teoria da informação poderia nos levar, Flusser observa que as análises quantitativas são importantes, mas insuficientes. A teoria da informação precisaria se ater ao seu papel, como uma ferramenta no interior de uma teoria mais ampla da comunicação, que não desconsiderasse tratar-se de “disciplina humana”, “que toca tão de perto a própria essência do homem” (Flusser, s.d. 5, p. 16). Junto com outros aspectos, a ideia de uma “essência humana”

sugere que o texto seja anterior à pós-história, um ponto no percurso da formação do conceito. Quanto à tradução, talvez de forma ainda mais destacada, a pós-história queira ser a transposição das descobertas da mecânica quântica para o campo das ciências do espírito, inspirado por Wiener:

[n]a física newtoniana, a sequência de fenômenos físicos é completamente determinada pelo seu passado e, em particular, pela determinação de todas as posições e momentos a qualquer instante. Na teoria completa de Gibbs, é ainda verdade que, com uma perfeita determinação das séries temporais múltiplas de todo o universo, o conhecimento de todas as posições e momentos a qualquer instante determinará o futuro inteiro (...) A grande contribuição de Heisenberg à física foi substituir este mundo ainda quase-newtoniano de Gibbs por outro no qual as séries temporais não são de modo algum redutíveis a uma assembleia de determinadas linhas de desenvolvimento no tempo. Na mecânica quântica o passado inteiro de um sistema individual não determina o futuro deste sistema de nenhum modo absoluto, porém meramente a distribuição de futuros possíveis do sistema. (Wiener, 2017, p. 120)

Em relação à informação, Flusser considera crucial a sua imaterialidade, o que a permite trafegar entre corpos e linguagens. Ela é a negação da matéria e a afirmação do fantasma. No artigo “A não coisa [1]”, ele trata da mudança que determina a ambiência pós-histórica: “a situação infelizmente mudou. Agora irrompem não coisas por todos os lados, e invadem nosso espaço suplantando as coisas. Essas não coisas são denominadas ‘informações’” (MC, p. 50). Ele indica a necessidade de se afastar, aqui, a ilusão causada pelo uso cotidiano do termo, em substituição pelo seu uso técnico, específico, relacionado aos computadores e à pós-história. As não coisas são “‘inapreensíveis’ (...) apenas decodificáveis. (...) A base material desse novo tipo de informação é desprezível do ponto de vista existencial” (MC, p. 50).

Se antes da pós-história ele demonstra a sua “infelicidade” com a situação, depois ela se reverte ou é relativizada. Primeiro, ele reconhece a necessidade de adaptação: “[o] entorno está se tornando progressivamente mais impalpável, mais nebuloso, mais fantasmagórico, e aquele que nele quiser se orientar terá de partir desse caráter espectral que lhe é próprio” (MC, p. 51). Depois ele sugere, para convencer os ressabiados, que o nosso apego às coisas não é uma condição tão confortável quanto possa parecer. Uma vez superada a transição, “[e]ntenderemos que se pode viver diferentemente, talvez de forma até melhor. Aliás, a vida ‘moderna’, a vida entre as coisas, não é tão excepcionalmente maravilhosa como talvez pensassem nossos pais” (MC, p. 53). Até aí, caminhamos juntos. Mas no outro artigo de mesmo nome, “A não coisa [2]”, ele dá um passo arriscado ao imaginar a emancipação do trabalho como abertura de um campo de liberdade de escolha. Há teorias políticas contemporâneas que vão por essa linha. Mas Flusser exagera, o que nos obriga a fazer as nossas ressalvas. Para ele, o campo de decisão e liberdade que se abre pode ser descrito como “totalitarismo programado”

e afirma: “trata-se certamente de um totalitarismo extremamente satisfatório, pois os programas são cada vez melhores. Ou seja, eles contêm uma quantidade astronômica de possibilidades de escolha que ultrapassa a capacidade de decisão do homem” (MC, p. 60).⁴³ Nesse tipo de afirmação, podemos ver também o limite da compreensão que ele tem da situação, marcado por uma euforia que havia na passagem dos anos 1980 para a década seguinte. Cabe aplicar o princípio de caridade e supor que não havia elementos suficientes para perceber que, muito em breve, tudo isso que ele pensava ser chave para a emancipação seria controlado por algumas poucas empresas. Por essas e outras, não seguimos Flusser até o fim do argumento e nosso interesse na pós-história é esse que tentamos sustentar: a sua dimensão ontológica.

Passamos, com isso, ao segundo ponto que queremos recuperar, aquele mencionado por Felinto como central na tentativa de abalar ou superar o antropocentrismo – as duas dimensões dos *media*: sentido e materialidade. Desse ponto em diante, nos afastamos do estalo que o seu artigo nos proporcionou ao encorajar a leitura de Flusser em relação com o realismo especulativo. O desvio, nos parece, é metodológico. Felinto (2018, p. 166) considera que “as teias de relações complexas entre humanos e objetos de toda natureza formam uma legítima ‘ecologia’ para a qual os estudos de comunicação devem estar atentos” e, evidentemente, concordamos que essa preocupação deva ser compartilhada pelos diversos campos do saber que se dedicam à compreensão da contemporaneidade e ao enfrentamento de suas urgências. No entanto, por uma questão de viés, sequer tentamos olhar para a questão a partir de uma visada comunicológica. Flusser autoriza esse enfoque, assim como tantos outros. Nosso esforço quer reconduzir o autor para o terreno da filosofia, o que faz com que a materialidade dos *media* seja realocada em perspectiva, em conjunto com a imaterialidade da informação. Com isso, a pretensão é expandir as possibilidades de leitura e acrescentar um ponto à rede dialógica dos estudos sobre Flusser.

Para desviar a interpretação, consideramos um texto de Flusser que nos permite repensar o par materialismo e sentido, em suas duas versões, de próprio punho do autor. Não se trata de capricho filológico, mas de interesse pelas variações que elas apresentam. São elas: o datiloscrito “Imaterialismo”, redigido em português no final dos anos 1980 para publicação

⁴³ Como é de praxe, essa posição se opõe a outra que ele escreve alguns anos antes no *Pós-história*. Serve de exemplo da gradual transição do desespero para a esperança, ao longo dos anos 1980. Em “Nossa roupa”, Flusser faz uma interessante sobreposição entre a crítica de moda e o questionamento das democracias liberais. Ele diz que “[a] crise da autoridade não levou à emancipação da sociedade, mas, ao permitir a eleição aparentemente livre, levou ao totalitarismo cibernético programado aparelhisticamente” (PH, p. 98). E além disso fala em controle por “uniformização multiforme”, diz tratar-se de um “totalitarismo automático multiforme” e que qualquer escolha nesse cenário “não é *decisão*, mas *oscilação* entre as diversas tendências dos ventos” (PH, p. 101).

no *Boletim da Sociedade Brasileira da História da Ciência*; e sua versão em inglês, *Immaterialism*, publicada em 2015. Entre elas, há outro texto que cumpre a mediação entre uma versão e outra, o datiloscrito “Do sanduíche: reflexão pós-moderna”; este, por sua vez, também tem um par, escrito em inglês, chamado “Sandwiches and Russian Dolls”, escrito para a *Artforum*. Não estabelecemos qualquer tipo de hierarquia entre os textos, nem precisamos a datação, embora pareça que *Immaterialism* e “Sandwiches and Russian Dolls” refinem alguns dos pontos de “Imaterialismo” e “Do sanduíche: reflexão pós-moderna”.

Flusser quer investigar o que quer dizer “imaterialismo” e a mudança de sentido pelo qual a palavra passa, caracterizando “a revolução cultural da qual somos testemunhas” (Flusser, s.d. 6, p. 1). Para definir o termo, parte do seu núcleo (“matéria”), atribuindo a ele a condição de conceito “metafísico”, portanto “inoperável”. Falta à matéria uma definição positiva, consequência dos pares binários que a tradição ocidental estabelece. Significa dizer que só se entende o que é matéria por meio dos seus negativos “espírito” e “forma”: “[m]atéria’ passa a ser ‘anti-espírito’ e/ou ‘anti-forma’, ‘espírito’ e/ou ‘forma’ passam a ser ‘anti-matéria’, e destarte os conceitos tornam-se inoperáveis. Como se, ao definirmos ‘mesa’, esta passasse a significar ‘anti-cadeira’” (Flusser, s.d. 6, p. 1). A ciência torna o conceito operativo e assim chegamos à diferença entre os textos, sutil, mas longe de ser inofensiva. Flusser simplesmente troca os modelos – de “sanduíche” para “boneca russa”. Em “Imaterialismo”:

[t]ornou-se possível falar-se em “estrutura da matéria”, a qual vai se revelando espécie de sanduíche. Há camada astronômica (einsteiniana), camada molecular (newtoniana), camada atômica (massa e energia se confundem), camada nuclear (causalidade cede à estatística), camada dos hadrons e leptons (com problemas de simetria), e finalmente camada dos quarks (fenômeno e símbolo se confundem). (Flusser, s.d. 6, p. 2)

O mesmo parágrafo, em *Immaterialism*:

“[m]atéria” agora parece mais com uma série de bonecas russas, umas contendo as outras. A maior boneca é astronômica (einsteiniana), contém a boneca molecular (newtoniana), que contém a boneca atômica (em que massa e energia se fundem), que, de novo, contém a boneca nuclear (em que a causalidade abdica em favor da estatística), que contém a boneca partícula (que coloca problemas curiosos de simetria) e a menor boneca é a boneca quark (em que é difícil, mesmo sendo sem sentido, distinguir entre fenômeno e símbolo matemático). (IM, p. 16)

Em “Do sanduíche”, a mesma questão aparece. Nele, a discussão parte da ideia de que há na realidade sobreposições alternadas de ordem e caos, ou de ordem e desordem, e que o sanduíche, como metáfora, representaria o modelo científico que nos permite encarar essa

estrutura, ainda que com ressalvas. Não chega a trocar a metáfora – que dá título ao artigo – mas aponta para ela, ao comentar o quão curioso é o sanduíche:

[t]odo nível seu engole fenômenos que podem ser engolidos igualmente por outros níveis. Não é como régua, é mais como boneca russa (...) Mas é boneca russa reversível, boneca pequena podendo conter boneca grande? Como o cérebro contém o universo no qual é contido? O sanduíche se contorce em canibalismo de bonecas russas. Tais contorções são o resultado do sanduíche querer distinguir ordens e desordem no cinzento do fenômeno concreto. (Flusser, s.d. 7, p. 2)

O vínculo entre sanduíche e ciência é o que explica o limite do modelo e a demarcação da sua competência. Flusser recomenda que o modelo seja adotado e, junto com isso, se reconheça que “toda procura de alguma ordem fundamental é fadada ao malogro teoricamente, e não apenas praticamente, [e que] então ciência moderna morreu” (Flusser, s.d. 7, p. 2). A essa altura, já nos acostumamos com o fato de que nada que morre em Flusser, morre mesmo. Pré-história e história seguem como modelizações possíveis no interior da pós-história, que é um outro nível considerado a partir da metáfora das bonecas russas, um metamodelo. E aqui ele acaba sugerindo a reconsideração da ciência “como uma forma de arte” (Flusser, s.d. 7, p. 3), concedendo a ela o mérito pelo modelo: “somos obrigados a aceitar a incompetência da ciência para descobrir alguma ordem derradeira, e simultaneamente a competência da ciência para penetrar ilimitadamente dentro dos fenômenos concretos” (Flusser, s.d. 7, p. 3). No ensaio que junta modelo e metamodelo, o “Sandwiches and Russian Dolls”, ele afirma que é preciso abandonar a distinção entre verdade e ficção, porque: “o modelo do sanduíche e o meta-modelo da boneca russa, são obra de arte tanto quanto é um poema, uma pintura ou uma composição musical. Que são tão verdadeiros e tão fictícios quanto eles” (Flusser, s.d. 8, p. 4).

Dito isso, justifica-se a mudança do modelo-sanduíche para o metamodelo-bonecas russas. Há um ganho enorme ao se utilizar uma imagem que é, primeiro, reversível. Ao dizer que boneca menor pode conter boneca maior, Flusser torna operacional um paradoxo, o que vai na direção da crítica aos preceitos da lógica clássica, como já vimos. Assim, considera que a teoria dos conjuntos, simplificada na forma “bonecas russas”, estabelece tanto “uma nova atitude em relação à existência humana (...) [quanto] uma nova atitude em relação à razão” (Flusser, s.d. 8, p. 3). A conclusão não é a dissolução de toda verdade em ficção, mas a consideração do par verdade e ficção, juntos. É isso que a arte promete e, com ela, também a ciência. Afinal de contas, ele a entende como uma forma de arte. O sanduíche se mostra como um sofisticado modelo científico, enquanto a boneca russa é metamodelo “‘estrutura imaterial’ altamente refinada, uma espécie de catedral pós-moderna” (Flusser, s.d. 8, p. 4).

O segundo ganho tem a ver com a contorção e o canibalismo das bonecas russas. O metamodelo conjuntista permite pensar a partir de outras lógicas, de inspiração nas lógicas paraconsistentes. Um elemento da realidade, visto a partir do metamodelo-bonecas pode ser observado, descrito e analisado a partir de qualquer um dos enquadramentos feitos por cada uma das bonecas às quais este elemento pertence. Isso estabelece também a negação da identidade e possibilita as leituras perspectivistas, mas não definindo as perspectivas pela posição de quem observa – cairíamos, de novo, em uma forma antirrealista de kantianismo pluralizado –, mas do conjunto, a boneca, na qual o elemento se insere.

Isso nos parece fundamental, porque permite considerar a indistinção entre real e ficção independente dos humanos. Não é porque humanos vivem cercados por símbolos que realidade e ficção se misturam. Se nos esforçarmos para pensar fora das grades do humanismo, a realidade/ficção é, em si mesma, paraconsistente e paradoxal. Não importa qual é o ente entendido como elemento de um conjunto, nem quem o observa. Desfeito o par sujeito/objeto, negar o objeto não significa afirmar o sujeito. Assim como ao dizer que “tudo é ficção”, não se dissolve completamente a ideia de verdade, também vale o oposto: “tudo é real” não destituiria o papel da especulação. O real/ficcional é capturado, mas não se esgota, nessa visão em paralaxe que faz da pós-história um metamodelo. A pós-história como se ontologia também faz isso: funde os termos, sem destruí-los. Pós-história é metamodelo ficcional, ficção suprema, é se colocar na posição provisória da maior boneca russa e compreender todo ente a partir dos seus diferentes conjuntos e pertencimentos. Enquanto metamodelo, ela é uma ficção filosófica, mas que não se limita às restrições da horizontalidade da superfície.

Assim, Flusser vai recompondo o laço que se desfez entre o poema e o matema, mesmo sem perceber. Por isso, pode dizer que a ciência é uma forma de arte e, também, o contrário, a arte é uma forma de ciência. Que nós possamos matematizar o que se passa na superfície, com os seus limites, é a contraparte da possibilidade de poetizar a profundidade. Nos dois casos, o procedimento é um *como se*. Nesse sentido, entendemos que o dispositivo tradutório em Flusser não serve apenas à perspectivação, mas também ao exercício de compossibilidade de diferentes posições acerca de um real, no mais das vezes, incapturável. Baitello (2021, p. 15) chega a dizer que Flusser desenha “cenário realista e às vezes hiper-realista”, por conta dos efeitos reais que as ficções criam. Nessa chave, recuperamos o relato de uma correspondência, onde Flusser separa a ficção e o que “talvez não seja tão ficção assim”, como duas alternativas. A respeito do vampyroteuthis, Guldin comenta:

Flusser utiliza a imagem do polvo e a representação de um outro pensamento, a ele ligado, de modo a ilustrar a potencialidade projetiva das filosofias-ficção e a forma de funcionamento da cibernética; duas formas que emergem como alternativas, por assim dizer, da dissolução do pensamento clássico prevalente. (Guldin apud Felinto; Santaella, 2012, p. 119)

Esses são alguns dos elementos que mobilizamos para afastar Flusser do antirrealismo do século XX, que acaba por relativizar e nivelar discursos muito diferentes. A intenção é se alinhar com a nova atitude em relação à existência e à razão, que prescreve o “passo que nos levará a ver na razão uma das mais nobres capacidades de criar beleza” (Flusser, s.d. 8, p. 4). Ao mesmo tempo, levar em conta uma afirmação muito desconsiderada: “embora a distinção entre verdade e ficção não mais se aplique, isso não significa necessariamente que qualquer ficção é tão boa quanto outra” (Flusser, s.d. 9, p. 5). Assim, a nossa associação entre parafenomenologia e fenomenologia quer dar conta do real/ficcional e da sobreposição do modelo (sanduíche) e do metamodelo (boneca russa). O deslocamento da discussão para a imaterialidade da informação, permite relacionar a pós-história com a teoria dos conjuntos e com a teoria dos jogos, e nos aproxima de um sentido de ontologia diferente daquele que vigorava no interior da tese que afirmava que língua é realidade. Ademais, diferente dos contornos bem definidos da dialética do sanduíche, o conjuntismo das bonecas permite a expansão ao infinitamente grande e ao infinitamente pequeno. É um modelo infinitista que se relaciona melhor com a questão do discreto e do contínuo, porque se é possível projetar infinitas bonecas, torna-se menor o *gap* entre o modelo e a realidade; além de impedir a tentação metafísica da totalização, porque não há nem a primeira nem a última boneca.

Precisamos agora religar o imaterialismo e a informação. Voltando aos textos que nos guiaram nessa seção, vimos que a ciência revela o seu limite a partir do modelo em que se ampara. A filosofia, igualmente, mostra os seus limites, porque ela ocupa uma posição nos diferentes conjuntos: “tudo que a filosofia diz sobre a ‘matéria’ se relaciona exclusivamente ao nível molecular. Em todos os outros níveis, é sem sentido dizer que “matéria” é um “objeto do espírito” ou o “conteúdo da forma” (IM, p. 16). A arte, por conter a ciência, parece estar em melhores condições de ultrapassar seus condicionamentos, mas justamente aí, volta a se confundir com a filosofia, como conjunto maior: “[a] ciência se desenvolveu a partir da filosofia como a borboleta de seu casulo, e tudo que discuti até este ponto é essa concha vazia que a ciência deixou para trás” (IM, p. 15). Mesmo que a ciência seja capaz de operacionalizar o conceito “matéria”, Flusser diz que ele segue sendo “um conceito desajeitado” (IM, p. 15), por não permitir “as acrobacias elegantes da filosofia” (Flusser, s.d. 6, p. 2), que só parecem poder ser entendidas enquanto ficcionalização, em par com a arte. De todo modo, arte, filosofia e

ciência se tornam complementares nesse ponto da argumentação, insuficientes em si mesmas no alcance do real/ficcional em sua dupla consideração. Quem é o responsável pelo discurso que propõe o metamodelo? Só nos parece haver duas respostas possíveis: ou é a matemática – representada pela teoria dos conjuntos e pela teoria dos jogos; ou é a ontologia – “nosso terreno ontológico” ou “nossa futura ontologia”. Considerando que ele aposta na teoria dos jogos como futura ontologia, há uma conciliação entre as duas hipóteses. Flusser considera, no final dessa análise, que a metafísica não foi superada, utilizando-se de uma imagem nietzscheana: “nós não superamos, de forma alguma, a metafísica. Nós desmistificamos seus três pilares, mas agora um mistério envolve os conceitos de ‘energia’ e ‘probabilidade’. Se alguém jogar a metafísica fora pela porta, ela volta pela janela” (IM, p. 35).

Flusser transpõe o problema do caos e do cosmos para matéria e forma, assinalando a inoperância dos conceitos, a tentativa da ciência em lidar com eles, e a volta – eterna – de alguma metafísica, nos termos “energia” e “probabilidade”. O imaterialismo, substituindo o par hilemórfico, oferece uma saída, uma tentativa de colapsar a diferença entre ordem e desordem. Assim, Flusser quer eliminar a dualidade, utilizando-se da teoria da informação para destronar mais essas noções oriundas das metafísicas bem-comportadas. A imaterialidade da informação problematiza, ou ao menos localiza, a camada onde se passa a contradição dialética entre forma e matéria – no nível molecular, aquele ao qual a filosofia e a metafísica, por sobreposição, estão presas. A ciência teria encontrado uma chave de explicação que ultrapassa esse modelo – parte platônico, parte aristotélico –, eliminando esses pressupostos. Na versão em português, Flusser (s.d. 6, p. 4) diz: “[a] dialética ‘Matéria/Forma’ (hyle/morphé) é responsável pela contenda nefasta entre ‘materialismo’ e ‘idealismo’. Parte ela do pressuposto mítico que existem formas vazias (ideias) que pairam e matéria informe (caos), que borbulha”. Na versão em inglês, de forma mais explícita: “[h]á um curioso mito que sustenta o pensamento ocidental a este respeito: no princípio (seja lá o que isso significa), havia uma sopa informe chamada ‘matéria’ e sobre ela pairavam formas vazias (às vezes chamadas ‘ideias’)” (IM, p. 27).

Contra o mito – que estava em *Língua e realidade* e que vai se esfacelando na passagem da história para a pós-história –, e contra a contenda entre materialismo e idealismo, ele abraça as matrizes da cibernética e da termodinâmica, atribuindo à metafísica tradicional um caráter mítico. São as ferramentas dessa nova ciência que pulverizam a realidade em suas partículas mínimas e por isso ela é central no fluxo subterrâneo da subtração dos códigos. Daí em diante, matéria e forma se tornam sinônimos, ambas são “estágio transitório e improvável da distribuição da energia” (IM, p. 30). A superação do par hilemórfico anda junto com a consideração do valor ontológico da teoria dos jogos: “[o] que é surpreendente nem é tanto a

perda de significado da antiga dialética ‘matéria-forma’. Ao invés disso, é a posição central que toma o conceito de ‘probabilidade’. Tem algo a ver com jogos, com acaso, com sorte, com acidentes. Em suma: com o dado” (IM, p. 30). Na medida em que a informação se opõe à entropia, tudo que envolve computação e processamento de dados passa ser considerado movimento e esforço neguentrópico, em uma visada cibernética. O próprio ato de produção de imagens técnicas é um exemplo de seleção, processamento, reordenação e condensação de informação, contra a tendência natural à entropia.

Percorrido esse longo fio em busca do imaterialismo, podemos reavaliar a afirmação de Felinto (2018) à luz da imaterialidade. Seu argumento opera um recorte pertinente no interior do realismo especulativo, por conta da cisão no grupo e a previsão de Harman a respeito do provável abandono do termo. Modulando entre o todo e a parte, afirma: “o realismo especulativo e a OOO nasceram de um desejo de superar a tradicional perspectiva antropocêntrica das nossas formas de saber, buscando dirigir atenção especial ao mundo das coisas e objetos” (Felinto, 2018, p. 159). Ele centra sua atenção na OOO e nós tentamos reunir novamente o time, mirando menos na proposta e mais no objetivo mais largo. Consideramos que a conexão com Flusser pode ser feita tanto pela via do poema – Harman/Heidegger –, quanto pela via do matema – Meillassoux/Badiou. Ou melhor do que isso, Flusser talvez nos ofereça a possibilidade de evitar essa bifurcação.

Desse ponto de vista, a materialidade precisa ser questionada, pelo contraste entre a caracterização dos *media* como “complexos agregados de sentido e materialidade” e a seguinte afirmação de Flusser, em “Imaterialismo”:

indubitavelmente estamos emergindo rumo à cultura nova. Rumo à cultura do “imaterialismo” (...) o que pode ser dito a respeito do holograma (e das demais informações “imateriais”), é que mostra concretamente o quanto os conceitos tradicionais estão concretamente superados. A chave para a captação de tais fenômenos novos não está na tradição, mas nos conceitos emergentes de “informação” e “criação de sentido”. (Flusser, s.d. 6, p. 5)

Essa passagem e boa parte do parágrafo do qual ela faz parte em “Imaterialismo” não está em *Immaterialism*, o que reforça a nossa impressão de que neste segundo texto ele ajusta alguns de seus termos. A comparação que nos interessa aqui é entre os pares “sentido e materialidade”, de um lado, e “informação e criação de sentido”, de outro. Uma primeira observação é que, a essa altura, Flusser colocou a matéria entre aspas. Mais do que isso, só conseguimos avançar a partir da separação entre superfície e profundidade.

A constatação é a de que “informação” e “criação de sentido” se amarram como ferramentas de legibilidade desta nova cultura. Voltando às bases do pensamento do autor, Borba (2019) sugere que Flusser inverte Kant, abandonando a busca pelas condições transcendentais do conhecimento e indo buscar no programa, o futuro do fenômeno: “quais as condições de possibilidade que se abrem a partir disto para irem se realizando no futuro? O que esta coisa que estou examinando está programada para realizar no futuro?” (Borba, 2019, p. 221). Não mais um idealismo transcendental, mas um deslocamento da condição de possibilidade para a não coisa, para a informação. Ele atribui dignidade ontológica à informação inscrita em qualquer ente existente. O acaso se torna moeda corrente na camada fenomenológica, por conta das decisões que se passam na camada ontológica. À filosofia cabe jogar com as formas de acesso ao profundo da *imatéria*: ou pela via das ficções filosóficas (poemática) ou pela cibernética (matemática).

É possível investigar a profundidade sob as condições pragmáticas da posição acima da superfície? Essa é a dificuldade de se pensar a ontologia subtrativamente. Mas é também uma das promessas da virada especulativa: encontrar outras formas de acesso ao que antes estava interdito.

**

Depois desse quase *elogio da profundidade*, voltamos ao *Elogio da superficialidade*. Há um ponto que joga a favor de Felinto e da escolha, quase inevitável, pelos *media* e sua materialidade. Em dado momento de “Concretizar”, Flusser se desvia pela hipótese de um supercomputador capaz de calcular todas as virtualidades contidas no programa do universo, que contivesse tudo que aconteceu e tudo que pudesse acontecer, sendo capaz de prever todos os acasos. Sua intenção é mostrar a dialética interna a qualquer programa, entre a sua capacidade de produzir acasos improváveis e de se tornar máquina automática, tendendo sempre ao mais provável. Esse jogo não se desfaz nunca, porque Flusser está sempre negociando com a lei da entropia e o milagre da neguentropia, ou entre a necessidade e o acaso. Nessa parte, ele aponta um limite, ligado à matéria. Ele diz que esse supercomputador deveria ser “maior do que o universo. E, além disso, necessitaríamos de um ‘metacomputador’ ainda maior que pudesse ‘futar’ os erros no programa do computador futurador do universo” (ES, p. 25). Aqui, Flusser está, novamente, diante dos abismos, em perspectiva informática. Ele supõe infinitos conjuntos infinitos, apontando para uma potência que é capaz de traduzir a produção de acasos em uma linguagem da qual se pode ter algum acesso. Nesse exercício de

“futuração”, Flusser comete um erro e um acerto. Ele erra ao pensar que há uma relação direta entre a dimensão material da máquina e a sua capacidade de processamento, pois já nos anos 1960, na literatura cibernética pela qual ele se interessava, havia discussão sobre a “lei de Moore”, que postula uma relação inversa entre a matéria dos computadores, a miniaturização dos semicondutores que produzem os seus *chips*, e a expansão da sua capacidade de calcular (cf. Bridle, 2019, p. 94–98). Mas acerta quando pensa que há, de fato, a incontornável consideração da matéria, quer dizer, a não coisa precisa estar inscrita em alguma coisa.⁴⁴

Finalmente, os *media* e a materialidade são concreções de superfície, às quais cabem aplicar os limites da fenomenologia. Eles aparecem. Nossa leitura quer tratar daquilo que volta pela janela, das ontologias possíveis no quadro da destituição impossível da metafísica. Quando Flusser se dá por satisfeito com o passeio pela hipótese do supercomputador, ele diz:

[t]ais especulações desvairadas (de “especulação” = jogo de espelhos) nos permitem, no entanto, compreender melhor o propósito com o qual os aparelhos produtores de imagens foram inventados: não apenas a fim de tornarem visíveis virtualidades, mas igualmente para computarem tais virtualidades em situações pouco prováveis. A saber: em imagens. (...) os aparelhos contêm programas que se opõem à tendência universal rumo à entropia. Isso acontece porque os aparelhos são produtos humanos e o homem é ente engajado contra a estúpida tendência do universo a desinformar-se. (...) “Informar!” é a resposta que o homem lança contra a morte. (...) Nesse sentido, as imagens técnicas são represas de informação a serviço da nossa imortalidade. (ES, p. 25–26)

Esse é o ponto que nos interessa, o das “especulações desvairadas”. São nesses momentos que Flusser ultrapassa os condicionantes da fenomenologia, da história, da matéria, do concreto, do humanismo etc. Nessa passagem, em especial, ele combina desvario especulativo com timidez humanista. Reativa o “nosso” que marca o humanismo de *Pós-história* e justifica seu renovado otimismo ao elogiar a superficialidade. Tanto o humano quanto a história sempre retornam em Flusser. E isso se explica também pela aplicação do metamodelo conjuntista. Eles são integrados como elementos de um conjunto maior, circunscritos pelos seus limites, mas que inarredavelmente nos dizem respeito. Há aí um termo de comparação entre as ênfases dadas pelo “Flusser do Brasil”, o Flusser-folk, existencial-humanista, e o “Flusser da Europa”, o Flusser-elétrico, cibernético-pós-humanista. Todos esses elementos vão se misturando em gradações que definem, para nós, momentos diferentes, mas nunca puros. Seu ecletismo deixa

⁴⁴ Aqui, Flusser está espantado com o infinitamente grande. Mas vale a lembrança do “Nosso encolhimento”, no *Pós-história*, onde o espanto se dá com o infinitamente pequeno. Nesse último texto, o tom é bastante mais humanista, diferente do que vemos em *Elogio da superficialidade*.

intacta, talvez, uma certeza de fundo: “o vigor da ruptura empreendida por Flusser com o modelo tradicional do sujeito humanista liberal” (Felinto; Santaella, 2012, p. 171).

2.4.6 Corolário pós-humanista

No corolário anterior – o humanista –, apontamos para uma outra ontologia. Uma que se visse, de fato, livre do excepcionalismo humano, das categorias vinculadas às línguas naturais, e que não constituísse uma pluralidade de realidades refratadas por algum elemento alçado ao posto de transcendental. Depois disso, com a pós-história, listamos diferenças que nos parecem poder demarcar uma virada, considerável, no pensamento de Flusser.

Em linhas gerais, tomando o par humanismo e pós-humanismo, nos colocamos na mesma condição de Felinto e Santaella (2012) em *O explorador de abismos*. Mobilizamos muitas frentes, atacamos o problema por vários lados, destacamos passagens que objetivam questionar o antropocentrismo e, ainda assim, o humano persiste, como algo, para dizer o mínimo, diferente. Contudo, não mais um humanismo imperial, que autoriza e justifica todas as suas conquistas, mas um humanismo residual. Por isso, mais do que por qualquer outra coisa, não adotamos nem a via das ontologias planas, predileção de Felinto e Santaella e que parecem, de fato, promissoras, e nem nos vinculamos ao caminho do pensamento ecológico, como vimos sugerido por Cubitt (2016). Muito naturalmente, esses dois caminhos se encontram. Ambos constituem possibilidades no amplo cenário do pós-humanismo contemporâneo. O nosso esforço em separar fenomenologia e ontologia não quer um quadro pós-humano por adição, pela atribuição de dignidade ontológica a não humanos. Antes, quer fazê-lo pela subtração, pela busca do ponto vazio em comum. Para isso, nos pareceu relevante considerar que estar sem chão, a grande narrativa do drama existencial em Flusser, compartilhada com vários de seus coetâneos pós-modernos ao destituírem do centro o sujeito e a verdade, é o que nos iguala. Não exatamente como o *Dasein*, o ser-para-a-morte, marcado por uma relação especial com o tempo, mas como uma boneca maior, que engloba, na relação com o tempo, tanto a possibilidade do seu fim quando a ideia de eternidade. Talvez um ser-contrà-a-morte, sem que isso signifique o desejo transhumanista do prolongamento da vida. Finito como o *Dasein* e infinito como a informação.

Ao mapear as possíveis relações de Flusser com o pós-humanismo, Felinto e Santaella (2012, p. 25) justificam a dificuldade em lidar com o tema: “falar em pós-humano e pós-humanismo é apertar um botão que irradia em várias direções, muitas vezes, inclusive, inconciliáveis”. Se recorremos ao *Posthuman Glossary*, editado por Rosi Braidotti e Maria Hlavajova (2018), encontramos número grande de verbetes, passando por questões que

envolvem a vida digital, os afetos, a animalidade, a ontologia, o decolonialismo, as imagens, o feminismo, a guerra, a arquitetura etc. Só para ficar em possíveis tipificações de pós-humanismos e correlatos, há verbetes sobre pós-humanismo crítico, pós-humanidades feministas, pós-humanismo insurgente, pós-humanismo especulativo, transhumanismo, a pílula contraceptiva como ícone pós-humano, sobre a pós-internet, pós-animalismo, pós-disciplinaridade, pós-imagem, pós-medieval, além de um conjunto de temas aos quais cabe o adjetivo pós-humanista, nas suas versões para ética, teoria crítica, literatura, práticas museológicas, direitos, sexualidade, performatividade etc. Poderíamos, é claro, criar a nossa própria nuvem de conceitos e imagens na vizinhança do pós-humanismo em Flusser e a Flusseriana (2015) também traz muitos verbetes que se relacionam diretamente com essas questões. Mas fiquemos com Felinto e Santaella (2012, p. 44) ao aproximarem Flusser do pós-humanismo em sua versão crítica, “ainda que não haja uma correspondência ponto a ponto. E não é casual o fato de o caminho escolhido pelo pensador para se aproximar do tema ser igualmente o da cibernética”. Segundo Stefan Herbrechter (2018), o adjetivo “crítico” quer demarcar a separação entre uma abordagem de caráter propriamente filosófica, em oposição a um pós-humanismo popular, manifesto em filmes, revistas de divulgação científica e ficções científicas. E quer reinventar práticas e valores *humanos*, em consonância com as transformações de amplo espectro ocasionadas pela digitalização. Acrescenta, ainda, a possibilidade de abertura de novas frentes de diálogo para superar a divisão entre as ciências e as humanidades, em melhores termos em relação à maneira como o capitalismo neoliberal tem conduzido a “transição das sociedades, culturas e economias ‘analógicas’ (humanistas, ‘letradas’, baseadas em texto ou em livro) para as ‘digitais’ (pós-humanistas, ‘codificadas’, baseadas em dados ou em informação)” (Herbrechter, 2018, p. 96).

Não é complicado emparelhar Flusser com os elementos elencados. Sobre esse último ponto, em específico, talvez a principal contribuição de Flusser seja apresentar parâmetros que nos ajudam a pensar a passagem da história para a pós-história, o que quer também dizer do analógico para o digital, guardando relações óbvias com a ultrapassagem do humanismo pelo pós-humanismo. Por isso ele consegue se conectar com tantas “viradas” da história do pensamento e por isso também o prefixo “pós-” lhe é tão natural. Contudo, o que é fundamental na relação dele com o tema é mesmo a cibernética.

A vinculação de Flusser a um pós-humanismo crítico evita uma confusão recorrente quando se trata desse tema, ao se pensar em anti-humanismo ou em transhumanismo. No caso dele, não há muita margem para esse tipo de equívoco. Para ficarmos com definições muito sucintas, recorremos a Francesca Ferrando (2013), ao caracterizar o anti-humanismo como

posição teórica que tenta dar conta da “morte do homem” e das suas consequências, tendo em Michel Foucault⁴⁵ o seu grande representante. Já o transhumanismo é apresentando como a proposta derivada de uma radicalização de ideologia tecnocientífica focado no melhoramento humano – um “ultra-humanismo”. O pós-humanismo do qual falamos ao tratar de Flusser não tem relação com nenhuma dessas variantes, embora ele se valha do termo transhumanismo. Além do que apontamos sobre a sua vertente crítica, a colocação de Ferrando (2013, p. 30) veste bem em Flusser, ao destacar a atuação dos pós-humanismos: “expandindo o foco ao reino não humano em um modo pós-dualístico e pós-hierárquico, permitindo imaginar futuros pós-humanos que alargam radicalmente as fronteiras da imaginação humana”.

Ainda assim, o humanismo persiste em Flusser, sob a transformação em pós-humanismo crítico. Ele se transforma porque na sua forma padrão é vinculado à metafísica, à história e à escrita, e, assim como elas, ele retorna. Mas todos eles retornam do confronto com a perspectiva dos seus próprios fins, de uma espécie de antevisão do abismo, transformados. O prefixo “pós-” aponta para isso em todos os casos que nos importam aqui, para uma transformação daquele ou daquilo que se viu diante da crise. Experiência de quase-morte. Mas seguiremos escrevendo livros sobre o pós-livro e contando a história da pós-história, ainda que isso seja um tanto angustiante. Algumas categorias falharão quando se defrontarem com a emergência de fenômenos contingentes, com os quais elas não dão conta de lidar – como sempre aconteceu. Mas o “pós-” reinscreve essas questões no tempo e reorganiza o tempo, libertado do seu vínculo prioritário com o humano. Ao que nos parece, é a isso que Petronio se refere quando fala “[n]o tempo que vem” e sugere “a possibilidade de conceber outros sentidos para o prefixo pós” (2019, p. 192). Não é de se espantar que as páginas finais de *Pós-história* tentem reverter o clima tenso e desesperado do nosso desamparo e indiquem a volta da maior de todas as entidades metafísicas: “[d]estarte podemos, de robôs, passar a ser novamente ‘imagem de Deus’, *pela porta de serviço*” (PH, p. 181). O tempo que vem, tempo pós-histórico e tempo pós-humano, é o tempo do retorno e do renascimento de um humano sem essência e, por isso, mais bem equipado para lidar com os abismos ou, na sua forma existencializada, com

⁴⁵ Reconhecemos que o endereçamento a Foucault (2016) precisa de um suporte maior. Como não cabe aqui mais um desvio, apontamos para o célebre *As palavras e as coisas* e a sua ainda mais famosa última página. Para além da imagem do rosto que se apaga na orla do mar, preferimos mencionar o vínculo entre a morte de Deus e a morte do homem, que se encontra na seção “O sono antropológico”: “Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. (...) Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar” (Foucault, 2016, p. 472–473).

a morte. A última página segue assim, até a sua última linha: “[r]omper a simbolização alienada e retornar à experiência concreta da própria morte no outro. Retornar, em suma, para sermos homens” (PH, p. 181). É o avesso, a imagem no espelho da última página de *As palavras e as coisas*, invertendo o anti-humanismo em pós-humanismo.

Dentre as muitas questões que ficam no ar, há aquelas que nos colocam problemas sérios. A primeira poderia ser formulada assim: quer dizer que, mesmo com todo o esforço em desantropomorfizar as formas de vida e de conhecimento, o pós-humanismo crítico de Flusser é só um outro humanismo, no qual permanecem atuantes as marcas do antropocentrismo? Ou esta outra: depois de tanto tentar se livrar da metafísica, a alternativa à transformação em funcionário é voltar a ser “imagem de Deus”? Para tentar encaminhar uma resposta à primeira, que talvez sirva também para a segunda, vamos nos ater ao corte entre fenomenologia e ontologia – superfície e profundidade –, em busca do que há de específico no pós-humanismo de Flusser. Consideramos que ele é transformação que ocorre na pós-história, por conta da mudança na estrutura profunda que permite a emergência das imagens técnicas.

Um jeito de olhar para o problema é de dentro, isto é, pela via fenomenológica do nosso estar-no-mundo, entre as coisas. Nesse caso, o pós-humanismo possível se faz por equiparação. Pode ser lido como o resultado progressivo das inclusões no campo do privilégio ontológico. Onde antes havia humano, agora há também uma miríade de não humanos: cães, gatos, polvos, rios, montanhas, florestas, máquinas e computadores, todos compartilhando direitos, porque em alguma medida se igualam. Uma arena política, aos moldes das nossas democracias, garantiria as negociações necessárias para a convivência entre eles, dado o *continuum* entre natureza e cultura. Persistiria, assim, no pós-humanismo da superfície, as categorias históricas e políticas que são mobilizadas para articular humanos e não humanos. Em suma, é similar ao que vimos quando tratamos de *Língua e realidade* e do perspectivismo, porque pluraliza e amplia a inserção, sob a forma do humano. Flusser tem inúmeras afinidades com esse tipo de posição, mas elas parecem mitigadas na pós-história pela emergência do novo código fundante – o digital – e pela relevância que ele dá ao segundo princípio da termodinâmica e a sua separação das forças entrópicas e negentrópicas.

Se olharmos para o problema de fora, a partir do seu fantasma, trata-se não de inclusão, mas de exclusão. O caminho é o de desfazer, subtrativamente, qualquer tipo de privilégio que historicamente se aplicou a humanos. Por isso, a cibernética é que ganha relevo, sobrepondo o paradigma político anterior. É assim que Flusser estabelece a comunhão entre os humanos e os não humanos, a partir de uma comunidade ontológica radical: tudo é constituído de informação – os humanos, os animais, a natureza e as máquinas. É claro que a adesão ao paradigma

cibernético deve ser igualmente criticada e Felinto e Santaella, por exemplo, passam por essa questão. Nós voltamos a Hayles (1999), uma de suas fontes, no ponto em que ela comenta o fato de Wiener não ter por intenção questionar o sujeito liberal moderno: “alinhando a cibernética com o humanismo liberal, ele seguia uma trilha de pensamento que, desde o Iluminismo, argumentava que se poderia confiar liberdade aos seres humanos, porque eles e as estruturas sociais que eles concebiam operavam como mecanismos autorregulatórios” (Hayles, 1999, p. 7). Além disso, ela se volta contra a separação da informação e da matéria, também fundamental para Flusser, a partir da descrição de dois golpes platônicos:

[o] backhand platônico funciona inferindo da multiplicidade ruidosa do mundo, uma abstração simplificada. Até aí, tudo bem: isso é que teorias devem fazer. O problema aparece quando a jogada prossegue e dela se constitui a abstração como forma originária da qual a multiplicidade do mundo deriva. (...) A história do backhand platônico data dos gregos, enquanto o forehand é mais recente. Para alcançar a sua forma completamente desenvolvida, requer a assistência de poderosos computadores. Essa jogada começa das abstrações simplificadas e, usando técnicas de simulação como algoritmos genéticos, *desenvolve* uma multiplicidade suficientemente complexa que pode ser vista como um mundo próprio. (...) Eles compartilham uma ideologia comum – privilegiar o abstrato como real e diminuir a importância da instanciação material. (Hayles, 1999, p. 12–13)

É bastante compreensível que Flusser possa ter sido ingênuo com relação a muitos aspectos que envolvem os computadores, sobretudo por uma certa euforia em relação ao tema nos anos 1980. Ele não viu o *forehand*, da forma como Hayles o descreve, e não teve acesso, como nós, à literatura que se dedica a revisar criticamente esse quadro. O *backhand* e o *forehand* podem ser comparados com os capítulos que abrem *Elogio da superficialidade*. E mesmo justificando que o nosso interesse pelo tema é ontológico, não é a essa modulação ideológica que pretendemos associar à pós-história, tal como a compreendemos. Não nos parece que Flusser tenha em vista essa instrumentalização política e ideológica do que ele propõe ao formular a pós-história. Nossa impressão é a de que ele escapa do enquadramento liberal, ao recusar toda forma de ideologia e despolitizar, pelo menos no seu sentido histórico, a pós-história. Em resumo, entendemos as divergências entre a cibernética liberal-humanista de Wiener e a apropriação crítico-pós-humanista de Flusser, assim: i) em Flusser não se trata, nunca, de reafirmação individual ou de justificação de qualquer tipo de individualismo, como vimos na centralidade do outro, da intersubjetividade e da heteronomia; ii) a ideia de liberdade é diferente, estando muito mais ligada à criação e à possibilidade de produzir informação nova, do que à livre-iniciativa e às possibilidades de escolha e de tomar decisões; iii) a pós-história como se ontologia, caso se sustente a leitura, cumpre um papel similar ao da metafísica, mas não a sua função, quer dizer, não pode ser confundida com origem ou *arché*, justamente por ser

subtrativa; iv) sim, ele diminui a importância da instanciação material, mas, como vimos, não se desfaz completamente da matéria.

Por fim, talvez haja argumentos para se olhar para Flusser como um pensador liberal. No entanto, não o lemos assim. Na apropriação da cibernética, ele minimiza a sua origem e dá valor, sobretudo, à sua dimensão teórica. Além disso, estabelece uma cisão entre desespero e esperança também ao comentar a sociedade da informação, separando aquela real, onde vivemos, daquela possível, pela qual devemos nos engajar. Nesta última, sob um “lema socializante”, deixariam de ser operativas as ideias de posse e propriedade:

[n]o conceito de “próprio programa” discutido aqui, a ênfase está no “próprio”. Ele é *meu* programa, e não do outro. Eu quero ter o meu programa, para que ninguém possa implementar para mim o seu. Quero possuir e não ser possuído. Em outro ponto, este livro tentou desencadear a compreensão de que na sociedade da informação as categorias de “propriedade” e “posse” não são mais aplicáveis. Portanto, também o conceito de “próprio programa” seria sem sentido na sociedade da informação, por contradizer toda a experiência que temos da sociedade da informação emergente. Há um imperialismo da informação. O emissor possui o programa e somos por ele possuído. A telematização seria, assim, uma técnica para arrancar os programas do emissor, para compartilhar sua propriedade entre todos os participantes. No estágio atual, “próprio programa” significa então “desapropriação”, socialização do programa imperialista. É um lema socializante. (...) quando se der de fato a sociedade telemática, não se falará mais de “próprio programa”, mas de “programa-outro” [*Anderprogramm*] (o qual me parece um neologismo que bem descreve a telemática). (ES, p. 237–238)

**

No capítulo anterior, entendido como pré-história da pós-história como se ontologia, nos preocupamos em apresentar, minimamente, as ferramentas que informam a nossa leitura. Neste, a história da pós-história como se ontologia, percorremos, no interior da obra de Flusser, os momentos que nos parecem cruciais para pensar o nosso problema.

No capítulo seguinte, pretendemos recolher as ferramentas e o percurso de leitura, para fazer a pós-história da pós-história como se ontologia. Dois personagens importantes, mas que, até aqui, permaneceram à sombra, serão convocados, como ponto de partida. O primeiro é Vaihinger (2011) e o seu *A filosofia do como se*. A partir da distinção que ele faz entre hipótese e ficção, a nossa proposição se caracteriza como hipótese, que quer se verificar na comparação com a obra de Flusser – nada mais do que um comentário. Por sua vez, a pós-história é uma ficção que produz efeitos e “aponta para algo mediante o qual a realidade se torna passível de ser calculada e compreendida” (Vaihinger, 2011, p. 234). Parafraseando o autor, Flusser *inventa*, nós tentamos *descobrir* um jeito de compreendê-lo. O outro personagem é Rodrigo

Nunes (2018) e a sua caracterização das ontologias pós-críticas, representantes da especulação contemporânea enquanto derivações do criticismo kantiano que se desobrigam de verificação, pois “[s]eus enunciados não se apresentam como oferecendo um *conhecimento* direto do real, dado que não podem ser justificados, mas são *pensáveis como se fossem*” (Nunes, 2018, p. 127).

Esperamos, assim, conseguir consolidar o corte entre fenomenologia e ontologia; recuperar uma posição para o real em Flusser – como condição associada à ficção; avaliar, na relação com o realismo especulativo, se o que ele faz pode ser entendido como um “imaterialismo especulativo” – por conta da alocação da indecidibilidade ontológica no nível da informação; por fim, projetar os ganhos de se pensar a pós-história como se ontologia.

3 PÓS-HISTÓRIA

*The first cut is the deepest
Baby, I know, the first cut is the deepest.*
– YUSUF/STEVENS. « The first cut is the deepest »

*Where black is the color,
where none is the number.*
– DYLAN. « A hard rain's a-gonna fall »

*Minha música não quer ser sujeito
Não quer ser história
Não quer ser resposta
Não quer perguntar
Minha música quer estar além do gosto
Não quer ter rosto, não quer ser cultura
Minha música quer ser de categoria nenhuma
Minha música quer só ser música:
Minha música não quer pouco.*
– CALCANHOTTO. « Minha música »

*Abram as portas das suas casas
deixem os ladrões entrarem
eles vão tentar levar tudo que puderem.*
– CIDADÃO INSTIGADO. « O nada »

Contamos a história da pós-história com base em procedimentos metodológicos de caráter histórico. Alinhamos a obra de Flusser e analisamos uma fase em relação a outra. A perspectiva pressupõe a linha e, com ela, uma origem e um avanço. Nesse movimento, amarramos a hipótese do descontínuo, uma intrusa na perspectiva histórica, ao avaliar que a pós-história rompe com os pilares que orientavam a tese “língua é realidade”, onde normalmente os comentários alocam a ontologia em Flusser. Esse percurso realiza e defende um corte vertical e temporal entre essas diferentes fases. Eventualmente, fica sugerida a ideia de superação na passagem de uma fase a outra, mas isso é uma armadilha da consciência histórica associada à linha e ao progresso. Faz sempre parecer que avançamos e produz, como contrafeito das decepções que acarreta, o sentimento de nostalgia: antes, tudo era melhor. No fim das contas, progresso e nostalgia são frutos da consciência histórica e não dizem respeito à pós-história. Constatação que se aplica a Flusser e à sua obra, para dizer que nem se supera língua e realidade, nem se segue reafirmando a mesma tese. Por isso, insistimos, há tanto linhas de continuidade quanto de ruptura entre as suas fases.

Uma vez feito este corte e esta ressalva em relação à sua validade, é preciso afastarmos a ideia de progresso que acompanha a diacronia das leituras históricas. Isso nos parece necessário para que se tenha uma interpretação e uma aplicação pós-histórica da pós-história.

Ainda que Flusser tenha apresentado um modelo histórico-fenomenológico da passagem da história para a pós-história, trata-se de recurso pedagógico que tanto facilita a nossa compreensão quanto nos prende a um modo de pensar em detrimento deste novo que se anuncia. Da proposição da pós-história em diante, há que se fazer outro esforço. Perceber, por exemplo, que ela já se anunciava em Demócrito, como Flusser diz no capítulo “Abstrair”. Essa observação é valiosa e dá a chave para a sobreposição do modelo histórico, forçando-nos a pensar sincronicamente. Ao frisar que os degraus da abstração não foram descidos em sequência, que não se organizam em linha como em uma escada, ele diz:

Demócrito está localizado na passagem da imagem para o texto, da magia para o ato concebido. Os fragmentos de suas escritas que se conservaram encontram-se entre os primeiros textos escritos. No entanto, em tais escritos, Demócrito não fala do universo histórico que estava surgindo em torno dele, daquele universo no qual “tudo flui” e no qual “jamais mergulhamos duas vezes no mesmo rio”. Fala, pelo contrário, do universo do cálculo e da computação que está surgindo agora ao nosso redor, no qual os átomos caem em linhas paralelas das quais podem divergir minimamente (*clinâmen*) para se encontrarem por acaso e no qual todas as coisas surgem por acidente. Assim sendo, Demócrito salta por cima da história toda, e nós somos a primeira geração que pode vivenciar o que o poder abstraidor de Demócrito apenas imaginava e concebia. (ES, p. 13–14)

Só podemos especular a respeito das fontes de Flusser, mas possivelmente a menção a Demócrito é atravessada por um conjunto de intérpretes. É provável que ele leve em conta Hegel, Marx e Deleuze, só para ficar em alguns exemplos. O que é certo é que ele comete erros históricos, que podem ser lidos¹ como sínteses pós-históricas. Ele faz uma colagem de Demócrito e Epicuro, valendo-se também de elementos que vêm de Lucrécio. Se voltamos a Karl Marx, é sabido que sua tese doutoral, antes de se enveredar pela práxis política, versava justamente sobre Demócrito e Epicuro. Comentando essa tese, Ana Selva Albinati (2005) destaca o entusiasmo do pensador alemão em relação ao epicurismo e analisa sua relação com os atomistas gregos. Segundo ela, Marx atribui a Epicuro a introdução da liberdade no modelo democritiano, por meio do desvio – *clinâmen*. Para ambos os autores, antes da existência de

¹ Ler é gesto que capta o desenvolvimento processual em linhas progressivas, como Flusser assinala no ensaio “A perda da fé”, publicado nas *Ficções filosóficas*. Ler é, portanto, uma categoria histórica. Daqui em diante, propomos que se imagine a pós-história, tal como Flusser faz neste mesmo artigo, que já se abre propondo uma imagem: “[a] seguinte *imagem* da posição do homem na sociedade (ou da sociedade enquanto conjunto de homens) é possível: tecido que vibra com informações que pulsam” (FF, 1998, p. 129, grifo nosso). Flusser não *lê* a posição do homem na sociedade, ele a imagina. E precisa conviver com a incapacidade de desenhá-la, de concretizá-la enquanto imagem e se contentar em escrevê-la – como fazemos aqui. Por isso, nos esforçaremos por tratar a “pós-história como se ontologia” como uma imagem. É preciso *imaginá-la* assim e não *lê-la* dessa maneira, ainda que a ferramenta que mobilizamos seja inadequada – o texto.

qualquer composto só há átomos e vazio. Na leitura de Marx, Demócrito pensa a passagem para a existência com base no movimento dos átomos e na força de repulsão entre eles, tendo por modelo uma mecânica da necessidade – daí, um modelo determinista. Epicuro acrescenta peso aos átomos e um outro movimento que permite que eles se desviem sem qualquer motivo – a liberdade deriva, portanto, da possibilidade do acaso. O modelo democritiano se assenta sobre a linha, assim como a história em Flusser: “[a]o admitir esses dois momentos no conceito do átomo, Epicuro introduz, no domínio da natureza física, a possibilidade do acaso e da liberdade. A auto-determinação é apresentada no átomo como a capacidade de se recusar ao determinismo representado pela linha reta” (Albinati, 2005, p. 10).

Em Marx também há uma fusão, pois o próprio *clinâmen* é uma introdução que Lucrécio faz à proposição de Epicuro. Albinati (cf. 2005, p. 8) observa que Marx sabia dessa sobreposição, mas tinha como foco a afirmação da liberdade e para isso era interessante ressaltar o elemento mais central da diferença entre Demócrito e Epicuro. O que Flusser faz, na passagem anterior, é conectar os três momentos da tese atomista ao atribuir a Demócrito aquilo que era uma virtualidade contida na sua proposição: a centralidade do acidente e do acaso. Ao comentar sobre esses autores, Louis Althusser vê no par Epicuro/Lucrécio o ponto de partida da “corrente subterrânea do materialismo do encontro” (2005, p. 31) e associa essa inspiração a Heidegger, de forma muito inusitada. Para ele, o idealismo se torna a corrente vencedora da filosofia ocidental logocêntrica e, assim, sela o destino subterrâneo desse materialismo. Com isso, Althusser quer trazer para a superfície o que foi soterrado e estabelece para si mesmo uma missão: “reconhecer seus efeitos ocultos aí onde eles agem surdamente, tal é a tarefa que eu desejaria propor” (Althusser, 2005, p. 10). A formulação do pensador franco-argelino concilia a abstração do átomo e a materialidade do encontro, ressaltando que “*a existência mesma dos átomos só lhes advém do desvio e do encontro*, antes dos quais eles só levavam uma existência fantasmática” (Althusser, 2005, p. 11). É o espectro, sob outra forma, que mencionávamos ao falar da inconsistência em Badiou ou do supralinguístico e do zerodimensional em Flusser. Se as analogias que propomos soam exageradas, Althusser (2005, p. 11) pode nos auxiliar a justificar a abordagem, porque é assim que ele associa Heidegger e Epicuro, ao frisar que mesmo não sendo nem epicurista nem atomista, o ontólogo faz um “movimento de pensamento análogo”. Como resultado, elimina as questões sobre a origem e transforma a resposta materialista ao idealismo, de modo que nada cumpra função exatamente material. A matéria desse materialismo é plástica e abstrata.

Essa referência é o pano de fundo da perspectiva sincrônica que a pós-história habilita: Demócrito é um pensador pós-histórico. É tentador dizer que é o *primeiro*, mas essa ideia perde

o seu sentido. Talvez seja o primeiro do qual se tem registro *histórico*, porque só foi possível preservar registro quando a memória se materializou em suportes de maior duração, isto é, com o texto e a história. Wiener (2017, p. 35) tinha em Leibniz a figura do “santo patrono” da cibernética por conta de sua contribuição ao cálculo infinitesimal, ao que Flusser parece querer somar Demócrito, como pai da teoria da informação. Com eles, arma-se a dialética entre abstrair – Demócrito – e concretizar – Leibniz. Para além da “contenda nefasta entre materialismo e idealismo”, Flusser se vale dos recursos de seu tempo para postular uma terceira via, que recusa tanto o materialismo atomista de Demócrito, quanto o idealismo de Platão: o imaterialismo da informação, de base cibernética. A grande diferença é que não há mais determinação em um único sentido, porque se desfaz a vigência do regime histórico em que uma dessas dimensões é causa e a outra é efeito, em que há anterioridade e consequência, ou em que há origem. Pós-historicamente o que se tem é a simultaneidade entre Demócrito e Leibniz.

O que há de novo em tal situação é a nossa capacidade de “vivenciar”, como ele diz, o que Demócrito imaginou. A vivência é possível porque a abstração que resulta no atomismo encontra uma forma de concreção nos computadores e nas imagens técnicas que permite ao humano se realizar em um outro grau. Não como sujeito em oposição a objetos, mas como *homo ludens*, aquele que retorna como “imagem de Deus”. No ensaio “The Photograph as Post-Industrial Object: An Essay on the Ontological Standing of Photographs”, Flusser (1986) diz que toda revolução cultural tem uma base técnica e que vivíamos em meio a uma dessas revoluções, caracterizada pela perda do suporte material das informações. As fotografias eletromagnéticas eram o exemplo flagrante, com consequências para as artes, para a política e para a condição humana. Na transição que vai do objeto cultural para o pós-industrial, ocorre a dissolução do par sujeito e objeto: “[f]alando estritamente, objetos pós-industriais não são mais ‘objetos’ verdadeiros (...) Desse ponto em diante, humanos não são sujeitos verdadeiros” (Flusser, 1986, p. 330). Só nesse quadro Flusser pensa ser possível estabelecer uma espécie de comunhão entre o que é e o que não é humano, na troca do primado da subjetividade pelo da intersubjetividade. Abolida a oposição, a democracia se torna novamente possível, segundo ele, “pela primeira vez desde a revolução industrial” (Flusser, 1986, p. 331). Uma nova perspectiva “comunitária” se dá pelo estabelecimento de um ponto “fora do espaço-tempo” (Flusser, 1986, p. 331). A percepção cultural da revolução tecnológica é de estranhamento e temor. Mas se trocamos a visada culturalista e humanista pela visada ontológica e pós-humana, as condições já se apresentavam, pelo menos, desde Demócrito. Ainda mais fundo do que a corrente subterrânea do materialismo do encontro, Flusser encontra o lençol freático do imaterialismo informático que vivenciamos atualmente.

Chegamos assim ao outro corte, este horizontal. É nele que apostamos para sustentar a hipótese da pós-história como se ontologia. Reforçamos os pontos apresentados anteriormente, acrescentando elementos que conformam a abordagem pós-histórica. Este capítulo se torna, portanto, um campo de testes. Especula sobre os passos dados por Flusser e desconsidera a linha. O corte anterior operou no tempo, no *contexto* de uma obra. Este que faremos agora é complementar e se dá no espaço. Pouco se fala sobre a relação da pós-história com o espaço, mas a partir do corte que estabelece a profundidade, isso fica mais claro. Na mesma época em que Flusser escreve o artigo sobre a fotografia que citamos há pouco, ele envia uma carta para Gabriel Borba, datada de 17 de maio de 1985. Comenta sobre as várias atividades em curso, diz estar “imerso em ensaio sobre o futuro da escrita, continuação do ‘universo’ [o livro *Elogio da superficialidade*]” (Flusser, 1985, p. 1) e recomenda ao amigo, na posição de diretor de um centro cultural, preparar-se para a migração: da cultura dos objetos para a das informações puras. Na explicação, Flusser frisa a pós-história e a abertura que ela opera, identificando-a com o espaço:

[v]ocê tem razão: cifrar e decifrar símbolos é atitude histórica, já que a história fornece as redundâncias necessárias para captarmos os ruídos. Todos devem participar do convênio codificante, para poderem informar e serem informados. No entanto: pós-história não é abandono da história, mas transformação da história em uma das dimensões do contínuo “tempo-espaço”. A Cidade passa a ser, não mais ponto final da linha histórica, mas ponto de cruzamento entre história e ambiente. São Paulo fica na esquina entre o Planalto e o século 20. Isto [é] o modelo que você deve, a meu ver, ter na cabeça em todos os teus projetos. Em outros termos: o espírito de tempo sopra apenas quando se choca contra o espírito do espaço. São Paulo é monstro desalmado, porque o espírito do tempo não tem espaço contra o qual possa chocar-se, e passa por cima. “Animation culturelle” em S. Paulo significa opor ao século 20 um espaço, para que este fique animado. Em suma: é sobre o espaço (público, privado, sacro) que é preciso refletir em S. Paulo, e deixar que o espírito do tempo advenha espontaneamente. *Pós-história é isto. Digo: espaço, não: objetos.* Porque os objetos tapam o espaço. São Paulo, e teu centro, não são espaços, porque estão encheidos de objetos. “Abertura” deveria ser isto. (Flusser, 1985, p. 1, grifos nossos)

Imaginar a pós-história, ontologicamente, parece permitir destapar o espaço e perceber o choque entre este e o tempo, para enfim chegar ao ponto de “‘superar’ [entre aspas] a *história*, mas também a *geografia*” (PH, p. 7). O segundo corte é, portanto, o mais fundo. Ele aparece como corte, como disjunção do real/ficcional, mas na verdade estabelece o que Flusser chama de contínuo tempo-espaço, incorporando a abordagem cosmológica. Ao recuperarmos aqui a ideia de cosmos podemos sugerir que os cosmólogos são, desde Einstein, os ontólogos da ciência, assim como os antropólogos da virada cosmopolítica, reivindicando ontologia, são os ontólogos da antropologia. Flusser tenta combinar diferentes abordagens, mas há uma tensão que o arrasta para fora da cultura. Objetos caracterizam o ambiente cultural porque são a

transformação daquilo que se interpõe diante do humano. De certo modo, objetos culturais são a domesticação do problema² pela via do trabalho: “[o]bjetos são chocantes porque eles obstruem o nosso caminho. Eles estão onde não deviam estar. (...) Objetos chocantes são, de alguma forma, dados, eles são ‘data’. Objetos culturais são feitos, eles são ‘facta’. Trabalhar é processar data e transformá-lo em facta” (Flusser, 1986, p. 1). Por isso a pós-história é, ela mesma, chocante e de difícil apreensão. Porque ela se coloca fora da cultura, tenta estabelecer um ponto de conciliação na bifurcação da natureza – para retomar a formulação de Whitehead (cf. Shaviri, 2014). Ela contraria o monolinguismo dessas duas culturas – contra os fatos das ciências humanas e contra os dados das ciências naturais –, mas não só delas.

Contudo, lembremos que ao destituir o par matéria e forma, Flusser pensava no acaso e no acidente dizendo que aquilo dizia respeito ao *dado*. Isso parece indicar que as ciências naturais estivessem, de algum modo, mais equipadas para lidar com o vazio. Se a pós-história trata do espaço e o espaço é aquilo que se tem quando não se tem objetos, ela opera contra a cultura – ou como ele vira em Demócrito, que “salta por cima da história toda”. Se recorremos à ciência, Mário Novello (2006, p. 60) nos dá uma possível definição de cosmologia: “é o estudo do vazio e de como ele deixou de sê-lo”, sugerindo a direção que vai do nada para o tudo. Por outro lado, a arte pode nos dar muitos exemplos da direção inversa. Fernando Pessoa, a “alma gêmea de Flusser”, é pródigo em passagens que operam a redução até o nada. No entanto, para centrar no espaço, já que aqui a pós-história ganha esse aspecto, fiquemos com Mallarmé (2023, p. 106–107), quando intercala no *Um lance de dados*, em caixa alta: “NADA / TERÁ TIDO LUGAR / SENÃO O LUGAR”. Flusser considera que Mallarmé representa, antes dos computadores, uma virada na poesia em direção a uma produção menos intuitiva, pela adoção de uma atitude mais teórica, “de maneira quase informática” (AE, p. 117). Vê tematizados ali: espaço, lugar, vazio, nada, abertura – para o choque com o espírito do tempo.

3.1 DIAGRAMAR O PROGRAMA

Nesse ponto, convém repetir a consciência dos limites de toda explicação textual. O que fizemos até aqui, reiteradas vezes, foi escrever, inscrever as letras na tela, em sequência, para que sejam lidas. Esse processo pré-estabelece a ordem, coloca suas regras em regime histórico e se associa mais à audição do que à visão. Não por acaso o alfabeto se constitui como

² Na caracterização dos objetos, Flusser se vale da analogia entre os termos latino “ob-iectum” e grego “pro-blema” (cf. Flusser, 1986, p. 1), para estabelecer a oposição entre sujeitos e objetos.

estabelecimento de uma notação capaz de transcrever visualmente caracteres fonéticos. Flusser diz que “[o] alfabeto é uma clara recusa da escrita ideográfica. (...) partitura de uma língua falada (...) para amplificar o nível de consciência conceitual e sobreimagético, ao invés de sucumbir continuamente ao pensamento plástico” (AE, p. 55). Essa observação sugere um retorno a Kant para buscar a origem da associação entre texto e tempo, imagem e espaço, bem como incorporar a leitura de Heidegger, privilegiando a temporalidade, mas isso representaria um desvio desproporcional aos ganhos.³ Ficamos na borda dessas influências, apenas para sugerir que a pós-história as inverte: recupera o valor da imaginação, reconsiderada a partir de sua transformação técnica – tecnoimaginação –, e desloca o eixo ontológico para a dimensão espacial.

Essa relação com Kant e Heidegger não passa despercebida pela leitura de Hui (2015, p. 391) ao comentar: “para Flusser, imagens como desenhos, escritos e imagens técnicas constituem a condição da possibilidade para a terceira síntese descrita por Immanuel Kant em sua obra *Crítica da razão pura* (...): reconhecimento (juntamente com apreensão, lembrança)”. As três sínteses – apreensão, lembrança e reconhecimento – dizem respeito à temporalidade, respectivamente presente, passado e futuro. Segundo Eugenia Gay (2015, p. 85), é com a terceira síntese que Kant aponta para aquilo que ultrapassa o fenômeno: “fica evidente que a função do reconhecimento na *Crítica* se relaciona diretamente com a passagem do plano fenomênico ao plano *noumênico* ou metafísico, no qual Kant pode fundar a objetividade do conhecimento a partir do objeto transcendental”. Eis o truque para fenomenológico do pensador de Königsberg. Ao puxar daí o fio da ontologia, Heidegger ressalta os aspectos que envolvem a temporalidade e lamenta que Kant recue, da primeira para a segunda edição da *Crítica da razão pura*, diminuindo consideravelmente o papel atribuído à imaginação, em prol do juízo (cf. Gay, 2015). Flusser recua desse recuo e recusa a interpretação heideggeriana, como pontua Hui (2015, p. 391): “[e]m oposição à ênfase que Martin Heidegger dá ao tempo em *Kant und das Problem der Metaphysik* (...), Flusser traz as imagens de volta à imaginação, *Einbildungskraft*. A imaginação não é apenas um processo temporal, mas também uma função cognitiva”. Essa importante observação está em “Imaginação técnica” na *Flusseriana*, limitada pela forma de verbete. Acrescentamos, então, a possibilidade de se pensar a inversão de Heidegger a partir da relação da imaginação com o espaço, com a abertura decorrente da

³ A quem quiser reconstruir esse fio e avaliar a sua pertinência para uma melhor compreensão das diferenças em relação ao que Flusser faz, recomendamos, como um atalho, o artigo “Para um conceito moderno de imaginação: a imaginação do ponto de vista kantiano”, de Eugenia Gay (2015), ao qual recorreremos na sequência.

supressão dos objetos, existentes no tempo, desvelando a plasticidade do vazio. A matriz ontológica do tempo é, para Flusser, derivada de uma forma de consciência histórica, alfabética, linear, progressiva. Ao passo que a pós-história inverte a seta do tempo, fazendo com que os futuros é que assolem o presente, pois “[f]uturo’ vira um leque de possibilidades que se abre *para fora, no impossível*, e se realiza para dentro, como imagem presente. ‘Espaço’ nada mais é do que a topologia desse leque. Os códigos digitais são um método que coloca em imagem essas possibilidades do leque” (AE, 2011, p. 227–228, grifos nossos).

Sobre a consciência pós-histórica, ela precisa acomodar o desenvolvimento de uma imaginação técnica em tudo diferente das versões anteriores, fixadas na imaginação – tradicional – e na conceituação. Disso, Hui supõe a função cognitiva da imaginação. Mas se entendemos a cognição como associada à mente e à psique, acabamos desconsiderando o “para fora”, o “no impossível”, da citação anterior. “Para dentro”, Flusser conclui que “pensamos apenas imagens e nada além de imagens” (AE, 2011, p. 219). O que parecia “impossível” a partir da história, já não é mais, uma vez que os códigos digitais simulam as funções cerebrais e usurpam a sua capacidade de atribuir sentido. Para Flusser, os computadores estão para o cérebro assim como a alavanca esteve para o braço, a princípio como uma caricatura, mas em breve será capaz de pensar de forma mais eficiente do que aquele que lhe serviu de modelo. A possibilidade do seu surgimento é resultado de uma correção no entendimento dos próprios processos de pensamento: “o pensar não é um processo discursivo contínuo: o pensamento ‘quantiza’. Essa é uma visão que se opõe diametralmente à compreensão do pensamento característica da cultura ocidental. Para nós, o pensamento foi (e continua sendo) um processo progressivo” (AE, p. 219). “Para fora” não diz respeito à tecnoimaginação como capacidade de produzir e decifrar imagens. Diz respeito à dimensão estrutural dos códigos e do cérebro, e da sua similaridade com um telégrafo. O espelhamento entre computador e cérebro se dá nos dois níveis, da estrutura e da função, e, por isso, entendemos que a imaginação não se reduz a uma função cognitiva. O pensamento libertado de sua inscrição no cérebro pode ser compreendido a partir de sua estrutura e ser mais bem distribuído, deixando de ser uma propriedade humana. Flusser fala em “pensamento livre” e considera a necessidade de se voltar a ele ciberneticamente, por conta de sua base imaterial – “o pensamento baseado em códigos digitais se engaja *contra ideologias processuais*, ‘progressivas’, para substituí-las por modos de pensar cibernéticos, sistemoanalíticos e estruturais” (AE, 2011, p. 223, grifos nossos).

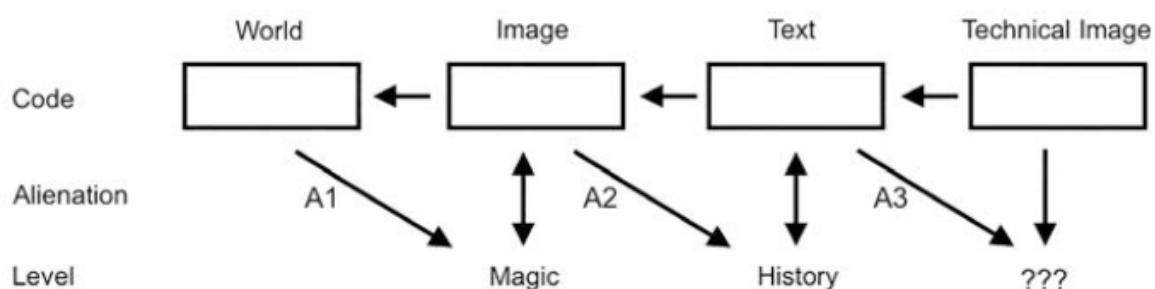
O otimismo de Flusser em relação à tecnoimaginação parece questionável. No entanto, é razoável resguardar ao menos duas consequências, porque uma delas orienta o nosso corte ontológico. A primeira está na pergunta que Flusser se faz a respeito da reação textual, histórica

– “[s]erá que vamos contar com uma resistência reacionária dos textos suplantados contra os programas de computador em um futuro que ainda não se pode prever?” (AE, p. 223) – e a consideração de que uma das dimensões da libertação do pensamento é a sua separação das condicionantes psicológicas. A segunda é o que permite a Nils Röllér (2001) caracterizá-lo, não sem ambiguidade e não sem que se possa discordar dele, como “um Platão da informática”. Essa analogia parece, de fato, possível, quando Flusser caracteriza como um ganho da revolução informática “reconhecer tecnicamente (e não apenas filosoficamente) as coisas sólidas como meras aparências, e, portanto, o mundo das coisas vai tornar-se cada vez mais desinteressante” (AE, p. 218). Espaço, não objetos.

Para além das escolhas que fizemos no capítulo anterior, abordando a pós-história nos seus momentos de formação e de afirmação – em *Pós-história* e em *Elogio da superficialidade*, respectivamente – há uma via que Flusser abandona e que parecia promissora – para ele, inclusive. Ela estava no *Communicology*, que já mencionamos brevemente, escrito em 1978 (cf. Hayles, 2022, p. viii), um corpo estranho na obra flusseriana. A redação segue a forma de um tratado, causando surpresa até no seu editor alemão que o considera “incomumente sistemático” (cf. Duarte, 2012, p. 147). Dentre as muitas peculiaridades do livro, Duarte (2012) destaca ainda o fato de Flusser dar tratamento bastante detalhado às variações concernentes às ideias de diálogo e discurso. O que parecia promissor, ali onde a pós-história “ainda não constitui termo-chave, pelo menos do modo como virá a se constituir à época do término da redação de *Pós-história*” (Duarte, 2012, p. 156), é a produção de diagramas para reimaginar, esquematicamente, aquilo que o texto ia encobrendo. São quase trinta esboços, diagramas ou pequenos desenhos que ilustram o texto e aquilo que o autor prescreve como atitude pós-histórica: “devemos aprender um novo tipo de imaginação, uma que imagina conceitos (uma imaginação transracional, aqui chamada *imaginação técnica*)” (CM, p. 101). No livro seguinte, ele diz que tecnoimagens são “instrumentos para tornar imaginável a mensagem dos textos, [para] libertar a humanidade da loucura conceptual” (PH, p. 107). Mais tarde, quando Flusser tem mais clara a demanda por uma imaginação técnica, ele abandona os diagramas. Só podemos tatear em busca dos motivos que o fizeram descartar os desenhos. Talvez tenha se frustrado com a sua inabilidade para lidar com os computadores, considerando que eles eram ferramentas necessárias nessa transição de um tipo de imagem para a outra – Flusser segue produzindo seus textos em máquinas de escrever até o fim da vida. Talvez tenha reconhecido que seus diagramas se pareciam mais com imagens tradicionais do que com imagens técnicas: não porque representassem objetos materiais, em uma relação mimética, mas porque continuavam sendo espelho, representação de objetos mentais, ainda que os referentes fossem ideias. Comentando

sobre os diagramas, Daniel Irrgang (2015, p. 143) “sugere que os desenhos de Flusser possam ter sido metodicamente importantes para a constituição conceitual de ‘imagem’ e ‘tecnoimagem’”. É verdade, mas acrescentamos a isso o fato de que o seu abandono se dá pelos mesmos motivos, pelo entendimento de que a diferença entre imagem e tecnoimagem requer que se “desenhem” programas e não diagramas. Pode também significar algum grau de renúncia à dimensão produtiva da pós-história, centrando sua atenção na necessidade de estabelecer os critérios e as competências para a decifração de suas imagens, ou ainda o refúgio último nos textos. Todas essas hipóteses levam em conta a insuficiência do *medium* textual, tal como ele conclui em *A escrita*, apontando para a “pós-escrita”: “a gente sabe da própria incompetência e ainda assim se dirige aos mais competentes para prosseguir com o empreendimento. [§] O conhecimento de sua própria incompetência não é necessariamente uma desvantagem” (AE, p. 246–247).

De todo modo, a pós-história aparece em *Communicology* como um termo que se aplica ao novo cenário de crise da historicidade, de forma ainda mais incipiente do que a versão titubeante do *Pós-história*. O foco de sua atenção e seu alvo eram os processos de comunicação, vinculando todos os elementos de sua constelação conceitual ao humano. Ele indicava, de saída, a tomada de uma decisão antropocêntrica: “não devemos procurar significado e valor fora do domínio da presença humana no mundo. Isto é, em resumo, uma decisão *humanística*” (Flusser, 2022, p. 73). Essa decisão não é afirmada assim, categoricamente, nos textos seguintes. Esse *parti pris* se altera nos livros seguintes, sem que venha acompanhado de uma declaração expressa e direta como essa. Não há renúncia ao humanismo nem decisão *pós-humanística*, mas essa problematização está nas entrelinhas dos textos que tratam da pós-história. Dentre os vários desenhos e diagramas, Flusser apresenta aquele que confessa a dificuldade em nomear a pós-história, mesmo tendo em mãos “todos os pressupostos teóricos para o [seu] estabelecimento” (Duarte, 2012, p. 161). Ao que nos parece, ele tinha *quase* todos os elementos e não havia refletido ainda o suficiente nem sobre as consequências nem sobre a prática, quer dizer, sobre como tratar a pós-história de modo pós-histórico. A tentativa, no entanto, é essa, a de diagramar o que contamos no capítulo anterior, textualmente. A explicação se pretende *funcional*, em oposição à explicação histórica ou genética. Flusser quer evidenciar a sincronia dos códigos e, para isso, ele separa duas camadas: uma, a dos códigos, propriamente – *história da cultura* – e a outra, a camada dos níveis – *história da consciência*. Onde devia estar assinalada a pós-história, temos “???”:

Figura 1 – Sketch 2.2 *Communicology*

Fonte: (CM, p. 98).

Ainda em *Communicology*, ele afirmava que o desafio posto pela pós-história e pelas imagens técnicas poderia nos salvar “da insanidade dos conceitos vazios, porque sem sentido”, desde que nossa orientação se dê no sentido “oposto de um recuo para a imaginação. Não devemos abandonar a tentativa de conceber o mundo, recorrendo a uma imaginação antirracional [e isso porque a] [i]maginação como recuo da razão conceitual é barbarismo” (CM, p. 101). Ao passar para o *Pós-história*, especialmente no capítulo “Nossas imagens”, Flusser nomeia as interrogações, renuncia ao diagrama e diz que para transcender o nível pós-histórico, àquela altura querendo raiar, seria preciso desenvolver uma nova capacidade, essa de decifrar tecnoimagens e que “tem a ver com o pensamento formal, tal como esse vai se estabelecendo na informática, na cibernética e na teoria dos jogos (...) [para, com isso] dar esse passo rumo ao ‘nada’” (PH, p. 110). De um livro para o outro, Flusser incorpora a referência a Demócrito e reconsidera o “nada”. Antes, a necessidade de evitar a qualquer custo a ausência de sentido dos conceitos vazios; depois, assume o passo para o nada se referindo às ferramentas que ele reconhece capazes de operacionalizá-lo – isto é, depois do texto. De alguma maneira, ele entende o desconforto de historicizar o que deixou de ser histórico, mas ao mesmo tempo entende que a pós-história é devedora da revolução colocada em curso pelos códigos alfabéticos. Por isso, afirma que “a história é um processo que levou da estreita plenitude da pré-história até o largo vazio da pós-história” (AE, p. 242).

Nas duas camadas – cultura e consciência –, abala-se a confiança no sentido e na determinação. As imagens técnicas não são mais apenas imagens, bifurcadas naquilo que se mostra e naquilo que as estrutura; e a consciência pós-histórica parece se cindir em um aspecto existencial, fenomenológico, que acomoda as determinações, as regularidades e as leis; e outro

formal no qual se ampara a indeterminação e o acaso. Isso poderia sugerir a relação por pares, a aparição da tecnoimagem na cultura e a existência; o nível da consciência de sua codificação e o vazio. Mas seria também uma construção que busca estabilizar o que já não é estável. A pós-história desfaz o encaixe entre cultura e consciência, porque “[u]ma nova forma de ausência de propósitos brotou dela. (...) aquele que estiver no nível da nova consciência olhará para todos esses propósitos de cima, porque eles não lhe dirão mais respeito: ele não tem mais nada a ver com isso” (AE, p. 242). Comentando o que chama de “herança da fenomenologia”, Helena Lebre (2021) aproxima Flusser de Sartre no entendimento da imagem como modo intencional da consciência. Mas em seguida os afasta, justamente pela virada técnica que alcança o que ultrapassa o fenômeno:

[a]través da técnica, o homem é ser capaz de realizar virtualidades; como tal, não faz mais sentido falar de domínio do real, mas, antes, de realização de possibilidades de ser. [§] Uma consequência importante do afirmado, sob o meu ponto de vista, refere-se às novas potencialidades do pensar, que, permanecendo como instância capaz de dar significado, o dará em relação a *duas ordens de realidade diferentes*, malgrado ele próprio, na sua essência, tenha permanecido idêntico: por um lado, tem como referência o real em si mesmo; por outro, o real possível, que dinamicamente se vai realizando a partir de processos tecnológicos. (...) De certo modo, a nova imaginação é criativa, porque compõe e dispõe de conceitos (cálculos) para jogar livremente. (Lebre, 2021, p. 135, grifos nossos)

O que nos interessa, sobretudo, é a sinalização das “duas ordens de realidade diferentes”. Flusser dizia, anteriormente, tratar-se de um reconhecimento técnico, para além do filosófico, apontando para a realização cibernética do atomismo, o encontro tardio de Wiener com Demócrito. Mas a novidade pós-histórica é também a inclusão do espaço, desviando da herança fenomenológica. A temporalidade é um problema central para Husserl e para Heidegger, importante também para Flusser, mas, como vimos, pós-história diz respeito, antes, à topologia das possibilidades ou à amarração do *continuum* tempo-espaço. Se em Husserl se descortinam os horizontes temporais e se sobrepõem no agora as ideias de passado e de futuro, o que Flusser postula é uma sobreposição no aqui, do lá e do acolá. Para a consciência histórica, tempo e existência estão atados. Uma nova consciência pós-histórica precisa reconsiderar a fenomenalização como temporalização, ou ao menos se autoconscientizar daquilo que ela coloca como limite, em geral, restrito à epistemologia. Constituída a pós-história, ele afirma: “[t]emos de aceitar que somos condenados pela organização de nossos órgãos sensoriais e por nosso sistema nervoso central a conviver com, no mínimo, duas ‘realidades’ incompatíveis uma com a outra: a auditiva das letras e a visual dos números” (AE, p. 47). Esse argumento é mobilizado para questionar a diferença entre ciência e arte, marcar a importância da revolução

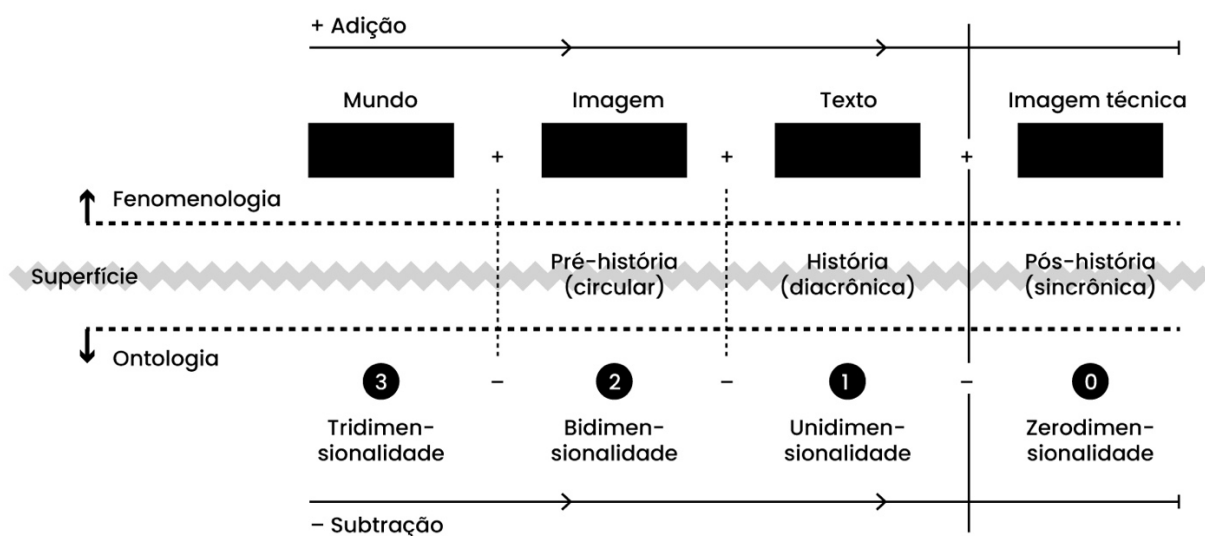
técnica em curso e para reverter o horror causado pela pós-história. No sentido inverso, o sentimento muda de lado se nos engajamos em reconhecer as mazelas da consciência histórica: “[e]stamos cansados do progresso, e não apenas cansados: o pensamento histórico comprovou-se irracional e homicida. Essa é a razão verdadeira (e não a desvantagem técnica do alfabeto), pela qual estamos preparados para desistir desse código” (AE, p. 61).

Da insuficiência do código alfabético não se pode deduzir a autossuficiência do código numérico; assim como do esgotamento da consciência histórica não se deve eleger a consciência pós-histórica como novo ponto de ancoragem de um correlato. Flusser estabelece essas oposições e parece, nos momentos mais otimistas, tomar algum partido da utopia pós-histórica, mas quer afirmar a impossibilidade, ou a insuficiência, de ficar com apenas uma delas. Ainda que pontue sobre a desvantagem do alfabeto – extensiva à consciência histórica –, a vantagem da pós-história é abrir o campo da indeterminação e duplicar a realidade, por conta do mergulho no vazio da abstração. Em um ensaio chamado “A New Imagination”, Flusser (2002) comenta as objeções filosóficas e teológicas que a tradição direciona contra as imagens e a imaginação. Afirma que na pós-história torna-se possível realizar o desejo da “arte pela arte”, a estética pura e a emergência do *homo ludens*: “a nova imaginação encontra-se numa insuperável posição de abstração. (...) apenas quando produzimos imagens de cálculos ao invés de fatos (não importando como se ‘abstraem’ os fatos) pode a ‘estética pura’ (a alegria de brincar com ‘formas puras’) encontrar a sua verdadeira expressão; só assim pode o *Homo ludens* substituir o *Homo faber*” (Flusser, 2002, p. 116).

Em clima pós-histórico, depois de abandonada a tentativa de diagramar o programa, fica sugerido que faltava uma terceira camada que desse conta do esvaziamento ocasionado pelo esforço abstrativo. É o que aparece em *Elogio da superficialidade* quando Flusser fala em uma “estrutura profunda” (ES, p. 29), entre aspas, que é o que orienta a nossa hipótese. Desse ponto em diante, Flusser estabelece a possibilidade de independência com relação à consciência. Não dele, o pesquisador, pensador, filósofo, escritor, ensaísta – o humano. Mas dela, a realidade que se bifurca em duas. A consciência pós-histórica talvez preserve a sua condição especial de mediação, mas parte da angústia que lhe acomete vem do reconhecimento de que ela não é condição necessária para a constituição do real e que não se pode mais reconduzi-lo ao um, como queria a metafísica ou como quer uma certa prática científica. Em *Elogio da superficialidade*, as aspas que marcam a nova camada da profundidade também estão na referência a uma mudança “espontânea”: “[o]s fios condutores que ordenam o universo em processos e os conceitos em juízos estariam se desintegrando ‘espontaneamente’, e não por terem sido cortados” (ES, p. 21). Tanto a “estrutura profunda” quanto a desintegração

“espontânea” são cruciais para entender o dispositivo ficcional mobilizado por Flusser, inspirado em Vaihinger, como veremos adiante. Por ora, o diagrama pode ser refeito, ilustrando o que dizíamos no capítulo anterior, incluindo a camada profunda – parafenomenológica, ontológica, ficcional –, que triangula com as histórias da consciência e da cultura, como aquela que escapa da correlação. É o corte horizontal entre fenomenologia e ontologia:

Figura 2 – A pós-história e sua estrutura profunda



Fonte: elaboração própria.

No diagrama anterior, em dois níveis, estavam em jogo as mediações entre o humano e o mundo, ou entre a consciência e a cultura, resultado da decisão humanística e da restrição epistemológica e comunicológica. Flusser navegava no espaço do que é possível conhecer, sob a restrição do fenômeno. As aspas que introduzem a estrutura profunda expandem o alcance ao âmbito da parafenomenologia. O terceiro nível subjaz à cultura e à consciência, em uma perspectiva pós-humana. Se quisermos tratar o vetor subtrativo que caracteriza a escalada da abstração até a zerodimensionalidade como sendo também “história”, como Flusser faz nos outros níveis, seria a história da natureza ou a história do ser, ambos des-fenomenalizados. Eis aí a nossa hipótese, na forma de um diagrama também precário. Se nosso argumento se sustentar e a pós-história puder ser imaginada como se ontologia, seu fundamento está nesse terceiro nível, aquém ou além dos outros dois. Na pós-história, a zerodimensionalidade indica, abaixo da superfície, a indeterminação que se traduz, acima, como falta de chão. O interessante é

pensar a partir da condição dúbia daquilo que se coloca na superfície, porque ela mesma se torna o ponto de um choque – do espaço com o tempo.

3.2 A PLAUSIBILIDADE DA PÓS-HISTÓRIA NO SENTIDO ONTOLÓGICO

Comentamos sobre a importância da pós-história em Flusser e, para isso, nos apoiamos na leitura de Duarte (2012) que a coloca no centro da obra. Ele faz uma análise de fôlego da formação do conceito, tomando como hipótese de pesquisa a capacidade da pós-história conferir unidade ao pensamento do autor tcheco-brasileiro. Em que pese a ressalva a respeito da unidade, seguimos em diálogo com o comentador, a partir de outro texto e da proposição de outro deslocamento. Na medida em que nos descolamos da interpretação, vamos afirmando outra via para justificar a sua importância, como se tem dito, ontológica. No artigo “A plausibilidade da pós-história no sentido estético”, Duarte (2014) reafirma o potencial crítico do conceito, para dele afastar as comparações – inevitáveis – com a ideia de fim da história. Essa temática voltou à pauta no início dos anos 1990, por conta da intervenção de Francis Fukuyama, reabilitando Alexandre Kojève e Hegel de forma politicamente orientada para “celebra[r] o fim da incômoda presença soviética no cenário da geopolítica global” (Duarte, 2014, p. 288). Indo pela contramão, a estratégia do comentador é: “privilegiar as considerações de tipo estético como divisor de águas entre as posições que, antes, pretendem justificar o *status quo*, e aquelas que adotam um ponto de vista radicalmente crítico diante do existente” (Duarte, 2014, p. 286). Ficamos com o ponto de vista crítico, mas desviamos o foco da estética para a ontologia, porque ela também pode ser crítica, na medida em que não repisa os velhos modos da metafísica. Entendemos que o nosso foco alargado permite compreender aspectos que vão além da estética e se alinham com as observações de Duarte (2014, p. 300) quando afirma, por exemplo, que o conceito tem “um acentuado grau de generalidade” ou quando menciona o fato de “nossa consciência contemporânea [pós-histórica?] possuir uma enorme capacidade de coexistência de elementos históricos e não históricos” (2014, p. 285). Feito o registro, nossa abordagem quer ir além do sentido estético para testar “a plausibilidade da pós-história no sentido ontológico”.

A exposição de Duarte volta a Kojève e põe às claras a relevância do tema e a influência sobre Flusser, embaralhada com a filosofia de Hegel. No conjunto da tópica, vem o desaparecimento do homem, o fim da filosofia, a erradicação das guerras e a promessa de um “Estado universal e homogêneo (...) uma sociedade formada por sujeitos autoconscientes, partícipes de uma sabedoria coletivamente compartilhada” (Duarte, 2014, p. 290), além de uma

série de equívocos, aos quais Duarte credita a instrumentalização da temática promovida por Fukuyama. Embora não se furte a apontar os erros de ambos – Kojève e Fukuyama – o comentador considera o desenvolvimento errático do conceito no primeiro como sendo inofensivo em relação às consequências do fim da história, “especialmente se o que está em questão é avaliar até que ponto a humanidade presente já estaria vivenciando – ou em vias de vivenciar – uma época efetivamente pós-histórica” (Duarte, 2014, p. 292).

Daí, ele parte para uma variante aplicada, restrita ao mundo da arte, que evita os riscos decorrentes do alto coeficiente de generalidade. O exemplo de aplicação pode ser visto no modo como Arthur Danto propõe o entendimento da arte pós-histórica, também fazendo referência direta a Hegel. Os ganhos para Duarte são evidentes, levando-o a avaliar a proposta de Danto como “infinitamente mais aceitável do que a de Kojève, na medida em que, o que podemos conceder para a confecção de obras de arte – até mesmo como prenúncio de uma *práxis* melhor –, não é de modo algum lícito admitir para o estado geral do mundo, no momento presente” (Duarte, 2014, p. 299). Assim, ele considera falsa a *universalidade abstrata* da pós-história em Kojève, ao passo que a *particularidade* da arte pós-histórica em Danto teria o mérito de mostrar o aspecto verdadeiro daquela.

Na pós-história de Flusser haveria, por fim, uma espécie de síntese entre a universalidade e a particularidade. Ainda segundo Duarte, pode-se observar tanto os traços que vinculam a ideia à generalidade de Hegel e Kojève, passando por Heidegger e sua ontologia fundamental, quanto o acento que ela ganha em Danto, por conta do “sobrepeso do aspecto estético em sua noção de pós-história, já que ela só se realiza onde se consolidou o que Flusser chama de ‘imagens técnicas’, as quais povoam nosso cotidiano mais imediato, estetizando-o de modo radical e irreversível” (Duarte, 2014, p. 300–301). A esse respeito, nosso esforço é o de considerar o sobrepeso ontológico da pós-história, voltando a Demócrito e não a Hegel. As imagens técnicas passam a ser encaradas como o efeito de superfície de uma transformação que se opera em outro nível. Não precisamos, para isso, afirmar qualquer tipo de anterioridade da camada profunda, porque seria incorrer em historicização, enquadramento causal-linear, de uma ocorrência que é sincrônica: imagens técnicas são a contraparte que se inscreve da zerodimensionalidade. Elas já estavam inscritas, como virtualidade, no programa democritiano. Esse entendimento exige que se coloque entre parênteses os princípios que orientam a consciência histórica. A cibernética, os computadores e as imagens técnicas são concreções que atualizam o pensamento formal, permitindo o trânsito entre os dois níveis – a zerodimensionalidade e a pluridimensionalidade – e a novidade de encontrar um meio de “dedilhar” (para não dizer manipular) o ponto em comum entre os diferentes *media* – a

informação –, acima da superfície. Tudo o que se passa nesse nível ganha, à luz da consciência histórica, o aspecto diacrônico que permite um tipo de explicação – histórica –, por conta da técnica e da materialidade. Mas isso não elimina o espaço, a abertura e o que excede a fenomenologia. Esse entendimento nos parece facilitado pela visada ontológica.

Ao concluir sua investigação sobre a importância da dimensão estética na concepção flusseriana da pós-história, Duarte ressalta a relação com a arte e a sua mobilização como crítica da sociedade de massa e da indústria cultural. A arte se associa à magia como instância que atravessa as diversas atividades humanas nas quais pode se dar um ato de criação, de produção de informação nova. Disso, Duarte (2014, p. 309) conclui que “[o] potencial libertador da arte reside no fato de que, mesmo que ela possua os seus momentos apolíticos, a sua resultante é essencialmente política”. A frase precisa ser entendida levando em conta o alcance expandido, em Flusser, das suas palavras-chave. As ideias de liberdade, arte e política são bastante alargadas em relação aos nossos usos mais corriqueiros. Por liberdade, como vimos, ele quer dizer mais do que a capacidade de escolha; a arte recobre toda a produção de informação nova, independente da atividade humana; e por política, Flusser parece pensar sobretudo em diálogo, alteridade, intersubjetividade e república. A política depende de espaço aberto por onde se possa circular informação e sentido. A cibernética surge como possibilidade de liberar as vias para essa circulação, bloqueadas pela interdição da política nos discursos anfiteatrais e pela crise da ciência. O cenário é também mais amplo do que a política e a epistemologia captam: “[v]ista internamente, a crise da ciência se apresenta como crise epistemológica, mas vista a partir da sociedade, apresenta-se como crise estrutural: não é possível dialogizar-se o conhecimento, se não há espaço político para tanto” (PH, p. 69). Assim como não é possível que haja espaço político sem que haja “espaço para a política” (PH, p. 69).

3.2.1 Ontologia e cibernética

É nesse último ponto que a ontologia emerge da pós-história. Talvez soe como um despropósito requestrar a cibernética no século XXI, mas não é. Tanto para Flusser, enquanto viveu e escreveu, quanto para os nossos tempos, o que há de propriamente “ontológico” na cibernética parece seguir tendo valor. Comentando sobre a sua transposição para o século XXI, Mathieu Triclot (2024) aborda a cibernética a partir de uma embocadura ontológica, sugerindo que testemunhamos a vigência de uma “cibernética sem cibernética”, por conta da origem de uma enorme quantidade de conceitos e objetos que pervadem a contemporaneidade, mesmo que a disciplina e o prefixo “ciber-” tenham caído em desuso. Ele defende a reabilitação da cibernética por vários motivos, dentre eles a transdisciplinaridade, mas considera mais crucial

o debate a respeito da natureza da informação. Quando de seu surgimento, não havia consenso entre os ciberneticistas a respeito da definição dos termos. A informação, juntamente com as noções de analógico e digital, despertava debates acalorados. Um aspecto recuperado pelo comentador é a divergência a respeito da informação ser tratada como símbolo ou como signo: “[o] símbolo é inscrito na matéria, mas esta é indiferente. A matéria pode ser toda e qualquer coisa, desde que possa funcionar como o *medium* da inscrição” (Triclot, 2024, p. 74). De outra forma, entendê-la como signo implica em desfazer a divisão entre forma e matéria – como vimos em Flusser –, porque “a informação não é separável da sua configuração material (...): a informação é a configuração material e vice-versa” (Triclot, 2024, p. 74).

Mantendo o foco nos quadros da primeira onda da cibernética, Triclot ressalta a particularidade das posições de Wiener, tomando três exemplos: a) a orientação fisicalista e a recusa da imaterialidade da informação, resultando em um humanismo trágico, representado pela luta constante contra a entropia, e no direcionamento a um pensamento ecológico; b) a avaliação de que a informação não pode ser uma *commodity*, pois ela não preserva o seu valor no processo de passagem de um suporte ao outro, ou de um proprietário ao outro, o que o leva à crítica da propriedade intelectual sobre a informação; c) por fim, a maior marca do humanismo de Wiener, a sua recusa do “mito do robô”, a respeito das consequências da automação: “[e]le postula que a perspectiva de substituir humanos por máquinas ignora a diferença entre as capacidades humanas e mecânicas. Humanos se destacam em raciocínio em contextos indefinidos, enquanto máquinas são superiores em cálculo lógico” (Triclot, 2024, p. 81) e arremata dizendo que essa “substituição só é possível por conta da existência de ‘usos inumanos de seres humanos’” (Triclot, 2024, p. 81). Todos esses pontos podem ser postos em diálogo com Flusser, embora ele se descole em alguns deles. O descolamento nos parece ir na direção de um passo a mais rumo ao pós-humanismo.

Afirmamos o vínculo de Flusser com os ciberneticistas da primeira onda e a centralidade da homeostase e da neguentropia, mas como em todos os casos, ele não se filia a autores ou a correntes. Na comparação que se pode fazer aqui, vê-se que ele altera a concepção materialista, por exemplo, e estabelece a sua própria compreensão do imaterialismo, sem renunciar à inscrição material da informação. Misturando as fontes, ele dialoga também com elementos que Triclot (2024, p. 78) considera “diametralmente opostos” às posições de Wiener, por exemplo, “a perspectiva da teoria dos jogos de von Neumann e o cálculo ideal das decisões”. Em parte, são as particularidades de Wiener, problematizando uma visão unitária da primeira onda da cibernética, o que mais interessa a Flusser. Dele, herda o incômodo com os encaixes bem definidos em posições teóricas livres de contradição. Daí, incorpora parcelas das suas

influências, sempre de forma tateante, tentando dar ao conjunto um corpo consistente. A própria cibernética é incorporada em múltiplas camadas, intercalando várias das suas realizações e propostas, de forma anárquica.

No artigo “Detoxifying Cybernetics: From Homeostasis to Autopoiesis and Beyond”, Hayles (2024) aponta para o que entende como uma terceira onda da cibernética, por vir, depois de fazer um balanço dos ganhos teóricos de cada uma de suas fases e demarcar os seus limites. Da primeira onda, ela retém o conceito de informação como sendo a novidade que permitiu à cibernética se constituir. Na passagem para a segunda onda, iniciada por Heinz von Foerster e desenvolvida por autores como Humberto Maturana e Francisco Varela, ganham centralidade a reflexividade e a autopoiesis. Se o foco recai nesse segundo momento, que Bruce Clarke e Mark Hansen (2009, p. 4) preferem chamar de “neocibernética”, vemos que um dos motivos da mudança de rota é desfazer o dualismo e o humanismo residuais que “descreve[m] o mundo em termos de equivocação dialética entre matéria e forma, entre substância e modelo, na qual o imaterial arranca a agência do corpóreo [embodied]”. Em comparação, Wiener não se desfaz da matéria e Flusser parece dar o salto para a neocibernética, ao desfazer o par matéria e forma. Mas seguindo Hayles, além dessa possível convergência, há elementos que colocam Flusser em proximidade com o tipo de projeção da cibernética por vir.

Na interpretação de Clarke e Hansen – uma defesa dos autores vinculados à autopoieses –, ao suprimir o par forma e matéria a segunda cibernética elimina a necessidade de um fundamento último e radicaliza a epistemologia que substitui uma teoria da forma ontológica, por outra autológica. Significa dizer que a “[e]pistemologia neocibernética responde ‘desontologizando’ a questão” (Clarke; Hansen, 2009, p. 4), quando afirma que não há fundo ou fundamento. “Desontologizar”, aqui, se parece com a aplicação estrita da “ontologia”, tal como comentamos ao falar da virada ontológica – lá, dizia respeito à mobilidade do traço que separa natureza e cultura; aqui, forma e matéria. Flusser está de acordo com a eliminação do fundamento, mas não por esses motivos. Ele não parece subscrever a afirmação de uma suficiência autopoietica, nem de uma dinâmica autológica, pelos mesmos argumentos que usamos para questionar o valor que ele atribui à autonomia e ao indivíduo. Nessa linha, parece propor um híbrido, mantendo a equivocação dialética e cindindo a realidade em duas, mesmo depois de colapsar forma e matéria, natureza e cultura. Esses pares, realmente, não servem para ele, mas segue operando a variação entre 0 e 1, entre matema e poema, entre abstrato e concreto, entre ontologia e fenomenologia.

Percorrendo a história da cibernética, que vai da inspiração militar da primeira onda à preocupação ambiental da segunda, Hayles (2024) critica tanto o mecanicismo da perspectiva

que considera não haver diferença entre humanos e máquinas, quanto o organicismo que associa vida e cognição. Em um caso, se hipostasia o mecânico, no outro, o orgânico, e Hayles parece considerar, com a contribuição de Lynn Margulis e de James Lovelock, que em ambos não há lugar para a perspectiva computacional. Não quer também, com isso, hipostasiar este terceiro modelo, mas pensar em um horizonte mais amplo que permita a sua inclusão e a combinação de todos eles. Tratando da autopoiesis, ela assinala o limite da concepção de Maturana e Varela ao considerar que cognição e vida são conceitos coextensivos. Como consequência desse entendimento da cognição, “o conceito não se estende a entidades não viventes, como o *medium* computacional. Por essa razão, máquinas tendem a desaparecer da imagem em discursos autopoieticos, que tipicamente focam na relação entre biota e ambiente” (Hayles, 2024, p. 91). Sua proposta, então, ao desintoxicar a cibernética, é a de repensar uma definição de cognição que possa incluir as máquinas, recuperando a ideia de informação dos pioneiros Wiener e Shannon. A cognição se descola da vida e se torna “o processo de interpretação da informação em contextos em que ela se conecta com um sentido (...) definição que permite ao *medium* computacional também ter capacidades cognitivas” (Hayles, 2024, p. 94).

O ponto de chegada da proposição de Hayles vai nos levar de volta para Flusser. Ela quer reintegrar as máquinas em um cenário pós-histórico, coletando a informação e a recursividade, sem a adesão partidária ao mecanicismo ou ao organicismo. A proposição da terceira fase foca nessa outra definição de cognição, possibilitando alianças mais amplas. Hayles (2024, p. 95) consegue, assim, “um quadro integrado que incorpora humanos, organismos vivos não humanos e *medium* computacional. Chamo isto de *assemblages* cognitivas. *Assemblages* cognitivas são coletividades, não exclusivamente humanas, não exclusivamente orgânicas, pelas quais circulam informação, interpretação e sentido”. Ela dá mais um passo na direção da eliminação das fronteiras entre diferentes tipos de entes, digamos assim. Quando se questiona a separação entre natureza e cultura, abre-se caminho para a inclusão dos animais e das plantas, relativizando o valor absoluto de qualquer perspectiva. A integralização tem um certo alcance, mas o que Hayles faz vai além. Também recorre aos gregos, para marcar que já na antiguidade se tinha conhecimento a respeito dos circuitos de *feedback* – no controle dos fluxos de água, por exemplo –, mas que é apenas com a cibernética que esses sistemas se tornam uma chave de explicação mais abrangente dos processos que envolvem os mecanismos, os organismos e os computadores. Tal como Flusser faz ao voltar a Demócrito. No fim das contas, ela propõe a expansão da noção de simbiose, com a ideia de uma tecnossimbiose:

no lugar da simbiose ou simbiogênese, temos *tecnossimbiose*. Ela incorpora e expande a biosimbiose ao reino técnico. (...) Defendo que máquinas evoluem e o fazem pela incorporação de humanos em suas coletividades. Por conta desse benefício mútuo, tanto para máquinas quanto para humanos, isso conta como simbiose. Humanos têm suas capacidades cognitivas ampliadas através da cognição das máquinas. (...) [§] Nós temos agora acoplamentos entre humanos e máquinas, e os ambientes são cada vez mais coconstruídos entre humanos, máquinas e mundo natural. Esses ambientes incluem não apenas acoplamentos entre biota e mundo, mas também entre humanos, *medium* computacional e ambiente. Além disso, nós, como humanos, nos beneficiamos do *medium* computacional que criamos (...) [e o] *medium* computacional se beneficia, obviamente, das nossas construções, porque nós humanos somos quem os traz à existência, os mantêm, supre sua energia, e assim por diante. Este benefício mútuo é o que eu quero dizer com tecnossimbiose. (Hayles, 2024, p. 96)

Eis um exemplo de pensamento ecológico, – ou *eco-tecno-lógico* –, pautado nas duas ondas da cibernética e levando em conta tanto a “hipótese Gaia” de Lovelock, quanto a simbiose de Margulis. Estabelece um novo princípio associativo, tomando como base a informação, provinda da cibernética, e a negação da ideia de indivíduo, tal como proclamada pela biologia.⁴ Esse novo tipo de máquina, como os computadores, são capazes de gerar e processar dados, isto é, ser um elo no fluxo da informação porque tanto obrigam a incluir os não vivos na consideração da coconstituição dos ambientes, coimplicando os seus agentes e atores em uma rede, quanto desfazem a ideia histórica – porque baseada em evolução linear e progressiva – de que entes autopoieticos, como os organismos, são autossuficientes. Passa por aí a divergência de Hayles com a segunda onda da cibernética, na medida em que exaltam a autopoiesis e defendem o fechamento informacional dos organismos. Na sua perspectiva, todos os elementos de uma rede eco-tecno-lógica se atravessam e as máquinas impactam na conformação desses elos, de forma decisiva, sem serem autônomas. Ela menciona um artigo escrito por Margulis e seu filho Dorion Sagan, em que essa ideia se explicita quando “reconhecem, neste ensaio, que máquinas não se criam e não se produzem [not self-making or self-producing], portanto não são autopoieticas. (...) e não precisam ser autopoieticas porque evoluem *usando humanos*, que operam *como* organismos autopoieticos automantenedores e autoreprodutores” (Hayles, 2024, p. 91, grifos nossos).

Nos grifos, destacamos os nossos interesses, dentre os elementos que servem de suporte para a tecnossimbiose de Hayles. Primeiro, a inversão contraintuitiva de pensar a evolução das máquinas a partir do uso dos humanos. Faz parte do arranjo que amplia a agência

⁴ Seguindo Margulis, Hayles (2024, p. 89) afirma que “todo organismo maior do que uma única bactéria é, de fato, uma comunidade de organismos”, usando a simbiose para explicar a evolução e não as ideias de adaptação e seleção natural.

a não viventes e expande a cognição às máquinas. Ao ocupar a incômoda posição de ser usado por outro ente, supostamente inferior na hierarquia metafísica posta pelo humanismo, o humano reage porque a sua autossuficiência o impede de aprender com alguns exemplos triviais, como a da domesticação de animais. Um cão domesticado não é, evidentemente, uma máquina, como Wiener poderia pensar. Os animais também se valem do processo de domesticação para conseguir alimento e abrigo com mais facilidade. Quem usa e quem está sendo usado é uma função que depende do ponto de vista e vale, da mesma maneira, nesse caso da inclusão das máquinas em uma rede tecnossocial. Há inúmeros conflitos de interesse e é claro que eles tendem a aumentar, feita essa inclusão, mas ao menos as mediações podem se tornar menos unidirecionalmente orientadas – para o progresso e a glória da humanidade. O outro ponto é a variante condicional, o “como”, que relativiza a autossuficiência de qualquer ente neste novo arranjo. Hayles pressupõe o organicismo, mas sublinha a parcialidade de toda autonomia. Assim como pensa Flusser ao ressaltar a falta de chão da condição pós-histórica, que nos lança em um campo de codeterminação pelo outro, isto é, as relações indeterminam qualquer forma substantiva e essencial do ser.

De volta a Flusser, a tecnoimaginação que deve ser desenvolvida na pós-história é codeterminada pelas máquinas. Nega a autossuficiência e a centralidade da posição do humano, do vivente, do orgânico, sem se reduzir ao maquínico – nem mecanicismo, nem organicismo. A vida não é algo marcado pela exclusividade da cognição e nem se deve pressupor que todo não vivente está condenado à entropia. No enlace dos diferentes, a tecnoimaginação é, de certa forma, o uso que as máquinas fazem de nós, demandando um ajuste na consideração do esvaziamento que a técnica, de fato, promoveu. E aqui chegamos a um ponto já bastante distante do sentido estético da pós-história, que nos leva a poder afirmar suas implicações ontológicas. A imaginação pré-histórica e as categorias conceituais históricas não alcançam mais uma explicação satisfatória do que há, do que é o mundo, porque a própria questão ontológica, no sentido das metafísicas bem-comportadas, se dissolve com a crise da historicidade e da consciência histórica. Ainda que tudo isso seja captado pela pós-metafísica do século XX, o que Flusser faz se soma aos esforços de compreensão do real que não se esgota nem em epistemologia, nem em estética. Na pós-história não cabe mais dizer o que o mundo é, mas sim *como* ele é. O quadro ontológico posto pela pós-história é decorrente da modulação que Flusser realiza na pergunta ontológica. É o que ele explicita, embora em chave epistemológica, em uma de suas colunas publicadas na *Artforum*, em 1987, chamada “The Known Within the Unkown Within the Known”:

[o] que significa, então, “saber melhor”? Aristóteles perguntou: “Para que as coisas se movem?”, e isso o impediu de realmente compreender o movimento. Ao perceber que não podemos conhecer os motivos do movimento, Galileu foi capaz de fazer uma pergunta melhor: “Por que as coisas se movem?”, e obteve uma resposta melhor. Saber melhor, portanto, é distinguir melhor entre perguntas. Ainda estamos aprendendo sobre essas distinções. Aprendemos que é tão preconceituoso supor uma causalidade por trás do mundo quanto supor uma intenção – tão preconceituoso perguntar “Por que as coisas se movem?” quanto “Para que elas se movem?”. Um caminho de investigação mais adequado talvez seja nos restringirmos à pergunta: “Como as coisas se movem?”. Ao fazer isso, podemos, por um momento, achar que entendemos por que a ciência busca um conhecimento melhor. Pois, embora nunca possamos fazer chover perguntando “Para que chove?”, ao perguntar “Como chove?”, abrimos a possibilidade de fazer chover artificialmente e, assim, aliviar a seca e mudar o mundo. (Flusser, 1987, n.p.)

Por isso, não dizemos que pós-história é ontologia. Nem nos sentimos obrigados a dizer o que é ontologia, embora tenhamos determinado um sentido que se esquivava de alguns dos seus usos. O interesse, afinal, é mostrar *como* uma ontologia opera na pós-história, o que se assimila na fórmula pós-história como se ontologia. A afirmação de que não há fundamento não conduz, necessariamente, à “desontologização” da questão, como vimos na referência à segunda onda da cibernética. A explicação de Clarke e Hansen (2009, p. 4) diz que a neocibernética “radicaliza a epistemologia construtivista inscrita na primeira cibernética, ao passar para uma autologia”. Flusser não compra o pacote completo da neocibernética, provavelmente por entender de forma mais ampla a cognição, como Hayles, e porque aquilo que se põe no lugar da metafísica tem mais a feição de uma heterologia – na proliferação da agência, interdita-se a autodeterminação – inclusive, e sobretudo, de humanos.

Empreendendo uma investigação sobre a dimensão utópica da pós-história, Vito Campanelli (2015) se aproxima de uma abordagem ontológica, como propomos. A prudência que aplicamos ao tema se materializa no dispositivo ficcional “como se”, ao passo que o autor italiano se vale das aspas, outro recurso caro a Flusser, como vimos tantas vezes – o primeiro capítulo de seu livro tem por título “Um modelo ‘ontológico’”. Tanto lá quanto aqui, o que se quer é combinar a destituição da ontologia com a ontologia, no mesmo sentido da formulação que arriscamos anteriormente – ontologia sem ontologia. Campanelli (2015, p. 27) avalia que nesse cenário em que a realidade se dissolveu, “Flusser toma como fato a desmaterialização de toda realidade física em enxames de partículas e se pergunta o que é possível em tal universo. A resposta é que podemos criar imagens com as quais fingir que existe uma realidade concreta a respeito da qual a *conceitualização* é possível”. Já havíamos mobilizado o fingimento anteriormente, no diálogo com Pessoa, para reforçar a destituição do eu e o jogo com as máscaras. Ali, o alcance ainda era existencial. Aqui, Campanelli nos ajuda a desviar a questão para o real, dando a ela o alcance ontológico. Mais preciso é recorrer ao próprio Flusser, para

evitar que os comentários se articulem em uma rede de apoio, autorreferenciada. O que nós e Campanelli temos em vista aparece de forma clara em um ensaio sobre as cidades e o urbanismo, onde ele reafirma a inadequação do discurso e da escrita, neste contexto em que a camada profunda é zerodimensional. Antes de dizer o que se segue, ele faz um aviso que parece pertinente também aqui: “[a] emergente visão de mundo relacional e a antropologia que vem com ela demanda o pensamento utópico” (Flusser, 2005, p. 327–328). Por isso, a cidade deixa de ser demarcada com as ferramentas da geografia, por meio das quais se produzem territórios, para ser pensada como um não lugar (utopia), uma dimensão do espaço – por que não, ontológico – em que acontecem os encontros. Neste contexto, Flusser afirma:

tudo é calculado e os enxames de bits são indescritíveis. Podem ser, entretanto, calculados e os algoritmos codificados em imagens. Assim é o mundo e nós dentro dele nos tornamos indescritíveis, mas tudo é calculável e, por conta disso, capaz de ser representado outra vez. Para imaginar isso precisamos mobilizar um poder da imaginação que repousa sobre o cálculo. Nós possuímos os dispositivos necessários. (Flusser, 2005, p. 328)

O sabor utópico da passagem pode ser um pouco exagerado, é verdade. Mas estão aí, de forma condensada, os elementos que dão à pós-história o seu sentido ontológico. Os dispositivos necessários são aqueles que se associam na tecnoimaginação: os computadores e a consciência. A última produz o primeiro e o primeiro potencia as possibilidades de conexão intersubjetivas entre diferentes, por conta da informação. Indescritíveis, mas calculáveis – o mundo e nós –, replicando as vias subtrativa e aditiva. Zerodimensionalidade e imagem técnica, conformando a consciência pós-histórica, porque ela capta a disjunção entre contar (abstrair) e cantar (concretizar) o real, nas formas da retração (númeno) e da manifestação (fenômeno).

Uma vez que a valorização do sentido estético da pós-história se apoiou no reconhecimento de seu caráter crítico, o mesmo pode ser dito do sentido ontológico. Na perspectiva de Duarte (2014), o sentido estético da pós-história se conecta à capacidade de a arte realizar a crítica do “estado atual do mundo” e de sua potencialidade política, na recusa de qualquer determinismo – a determinação final toma a forma do fim da história. No final de seu artigo, ele convida ao “aprofundamento nesse ponto de vista, principalmente no que tange à noção de pós-história e, especialmente, às relações dessa com o pensamento crítico” (Duarte, 2014, p. 310–311). Na via desse aprofundamento, consideramos o sentido ontológico. A relação com o pensamento crítico se dá por muitas vias, uma delas na inclusão da camada profunda, porque produz uma alteração drástica na forma da mediação entre consciência e mundo. Pode-se tanto associar à teoria crítica, como Duarte faz ao mencionar Adorno, quanto retornar a Kant

e pensar que o que está em jogo é uma nova forma de esquematismo,⁵ que critica a linearidade da consciência histórica. Se a pós-história tem relação com o espaço, a estrutura profunda, zerodimensional, permite a articulação de diferentes temporalidades, para além da prevalência da forma linear da história. Por isso, é uma crítica de segunda ordem, como Flusser deixa claro: “[t]ornou-se evidente que a crítica da imagem estabelecida pela escrita linear não é suficientemente radical. (...) Se se quer uma crítica radical das imagens, deve-se analisá-las. Quer dizer, processar formalmente os bits selecionados, ao invés de alinhá-los em uma estrutura linear pré-ordenada. Deve-se ‘calculá-las’” (Flusser, 2002, p. 112). Flusser quer que a crítica critique também a crítica. A complicação em relação à resultante política da arte é que a política é uma categoria histórica, então a crítica política não é também suficientemente radical, como Flusser quer. Para se entender a “política” pós-histórica seria precisa analisá-la, isto é, fazer a crítica da crítica, “processá-la formalmente”, com o auxílio da cibernética. Daí considerarmos um ganho ampliar a pós-história em seu sentido ontológico, porque permite redirecionar a atenção para um aspecto que ultrapassa a representação.

Guldin faz uma consideração precisa a esse respeito, embora a nossa perspectiva ontológica nos leve a discordar da maneira como ele monta o argumento. Explorando a diferença entre imagens tradicionais e imagens técnicas, ele diz que essas últimas “simplesmente escondem a subjetividade de seu ponto de vista de forma mais eficiente e nos enganam melhor ao nos fazer acreditar que elas realmente representam o ‘mundo lá fora’”. Para realmente perceber essa novidade, formas clássicas de imaginação baseadas em conceitos representacionais e miméticos não são mais suficientes” (Guldin, 2007, p. 9).⁶ Sim, as imagens técnicas não representam o mundo e não operam mimeticamente, nem quando se propõem a ser hiper-realistas. Mas não se trata de “esconder a subjetividade” e simular uma suposta “objetividade do mundo”, porque já não há mais o par sujeito-objeto. O engano que elas promovem diz muito menos respeito ao que as imagens técnicas *querem* – em uma formulação

⁵ Sobre a relação entre tecnoimaginação e esquematismo, reportamos ao artigo de Christoph Ernst (2023), onde enquadra Flusser na tradição de autores que se valem da noção kantiana, como Castoriadis e Peirce. Em Flusser, ele ressalta o vínculo entre imaginação e *medium*, mas considera que ele não leva a discussão a fundo. No entanto, pensa, com ele, que cada “mudança no *medium* é acompanhada por rupturas no nível da ordenação fundamental do esquema [*schemata*] com o qual o mundo é ‘imaginado’ (interpretado, analisado, etc.)” (Ernst, 2023, p. 25).

⁶ Indicamos na referência a publicação original deste artigo, mas fazemos a citação da versão disponibilizada pelo próprio autor. Por isso, a paginação é diferente. A versão consultada pode ser acessada em www.academia.edu/1441984/Iconoclasm_and_Beyond_Vilém_Flussers_Concept_of_Techno_Imagination.

que capta um certo espírito do tempo relacionado à virada icônica ou pictórica,⁷ mas adaptada às imagens técnicas –, como ele sugere, do que a um desencaixe entre elas e a nossa expectativa com relação ao que elas *são*. A colocação do mundo entre aspas sugere a superação da epistemologia positivista que pressupõe um real objetivo, no qual se pautam a representação e a mimesis, vinculadas tanto às imagens tradicionais quanto à escrita. No entanto, ao mesmo tempo em que Flusser desobjetiva o mundo objetivo, ele dessubjetiva o sujeito. É aí que se dá o encontro da técnica com a consciência no regime pós-histórico e isso é um pressuposto para que se radicalize a crítica. A imagem técnica e a tecnoimaginação não rompem todas as relações com o que se passa no “mundo lá fora”, mas ela se transforma. Não se trata mais de mimetizá-lo, mas sim de questioná-lo, reinterpretá-lo e, no fim, produzi-lo. Afinal de contas, todos os aparatos técnicos que constituem os *media* que se associam à imaginação estão “lá fora”, não se confundem com as imagens. Há um grau de realismo em Flusser que nos força a derrubar essas aspas. Caso contrário, teríamos que colocá-las também em “tecnoimaginação”, associação entre a concretização de um *medium*, fora, e da abstração de um cálculo, dentro. No lugar da objetividade e da subjetividade, a intersubjetividade não quer dizer relativismo. Ela também indica, como resultado, um ponto de interobjetividade ao estabelecer um sistema de contrapesos e de verificação que melhor se adequa a um mundo real que é, ele mesmo, instável, múltiplo, disjunto. É real e ficcional, ao mesmo tempo e no mesmo espaço.

A leitura de Guldin leva tudo isso em consideração, mas não dá o passo ontológico, em sentido forte, por conta do interesse no estatuto das imagens, em particular no exame da diferença entre imagens tradicionais e imagens técnicas. Ao sumariar os pontos principais de seu artigo, ele ensaia expandir a perspectiva ao marcar que para decifrar tecnoimagens é preciso mobilizar esforços que compreendam tanto o *background* científico quanto os contextos cotidianos. Na sua formulação, os fenômenos criam um “novo senso de dúvida com relação ao estatuto ontológico do ‘mundo’” (Guldin, 2007, p. 17). Concordamos com a dúvida, mas não com a causa. Com base apenas em fenômenos não há como conter o relativismo e tirar as aspas do mundo. Nossa explicação recorre ao antifenômeno, ao que não se manifesta, ao vazio, à

⁷ Assim como nós tentamos posicionar Flusser em relação às viradas ontológica e especulativa, Guldin sinaliza ter em vista estabelecer as relações entre ele e essas outras viradas, atreladas à imagem. Ele cita seus principais autores e frisa, a respeito das formulações de Flusser: “importante destacar que a maioria desses textos foram escritos bem antes do início oficial da virada icônica” (Guldin, 2007, p. 5). Sobre a sugestão de aplicar o desejo às imagens, temos em vista o texto de W.J.T. Mitchell (2015), “O que as imagens realmente querem?”, em que ele se vale de uma estratégia retórica e heurística para se desviar dos caminhos habituais das pesquisas em cultura visual – marcados pela semiótica e pela hermenêutica –, para dar autonomia às imagens. Para que elas possam, inclusive, recusar essa subjetivação e, no fim, até mesmo responder: não queremos nada.

zerodimensionalidade, ao que se esconde. Guldin assinala a dimensão parafenomenológica quando compara com a psicanálise: “[t]ecno-imaginação, de forma similar à psicanálise, parece equivaler à prática interpretativa que tenta desmascarar intenções escondidas trazendo o que está guardado para o primeiro plano da consciência plena” (Guldin, 2007, p. 14). Assim como o inconsciente na psicanálise, a consciência pós-histórica busca conciliar com a percepção aquilo que não pode ser percebido, o que escapa da representação.

A pós-história negocia com o ponto de fuga ou de excesso do real, com o acaso, com a incerteza e com a pluralidade de lógicas, justamente porque extrapola o alcance da epistemologia e da fenomenologia. Por isso também, ela não é a afirmação do relativismo pós-moderno. Ela não afirma a equivalência de diferentes pontos de vista, como Guldin (2007, p. 12) reconhece: “[m]esmo que os diferentes pontos de vista possam reivindicar a mesma consideração, eles não possuem o mesmo peso epistemológico e ético. A multiplicidade, consequentemente, não leva à indiferença ou ao relativismo. Pelo contrário: ela inaugura a noção de que ‘cada ponto de vista projeta um valor específico e transmite um significado específico’”. Nem em relação à tese que associa língua e realidade Flusser pode ser considerado um relativista, como Costa (2015, p. 150) nos mostra em sua análise, ao dizer que “a ontologia flusseriana pressupõe a relatividade, mas não é relativista”, na medida em que o intelecto se prende à base de sua língua materna. A diferença agora é a ancoragem na informação, que pode circular por mais entes e fundamentar uma noção de cognição que não se confunde com a vida.

Com base em uma quantidade ampla de fontes, a pós-história constata e afirma que a *nossa* relação com o real não permite dizer, categoricamente, o que ele é. Essa conclusão não se apoia exclusivamente em *nós* – e essa é a contraparte “dessubjetivante”, da desobjetificação do real. No entanto, podemos – e devemos – nos comportar, por bons motivos, a partir do operador condicional *como se*. Dizer que tudo é *como se* demarca as variações possíveis, diz que o real pode ser sempre outro, mas não diz que ele possa ser interpretado, lido, imaginado, *como se fosse qualquer coisa*. Quer dizer que há uma dimensão construtiva, aditiva, concreta e outra redutiva, subtrativa, abstrata, em tudo que existe. A tecnoimaginação é a “nova forma de imaginação (...) para compreender a mudança e a ruptura associada com a *informação* baseada na computação e nas tecnologias da comunicação” (Ernst, 2023, p. 17, grifo nosso). Aparece aí aquele que é o conceito que informa a pós-história. Não é que seja central, mas sem ele não haveria pós-história. É a novidade teórica estabelecida pela ideia de informação, tal como o termo surge nas conferências Macy no início dos anos 1950, que possibilita o alcance ontológico da proposta de Flusser. Que isso não fique claro na maioria dos seus textos parece poder ser explicado com uma confissão que ele faz na entrevista a Tschudin: “[p]or favor, não

me pergunte o que é *informação*. Estive pensando sobre essa questão por trinta anos e ainda não cheguei a uma resposta decente” (Flusser; Tschudin, 2003, p. 97–98). A insuficiência de seu entendimento a respeito do conceito poderia ser lida como uma fraqueza, mas nos parece o oposto. Para tratarmos desse assunto, faremos um breve desvio pela informação, para em seguida retomar a centralidade do *como se*.

3.2.2 Tudo informa e é informado

Já nos aventuramos pelo campo da informação quando tratávamos da não coisa. Ressaltamos o interesse e a curiosidade de Flusser, bem como a mobilização do conceito para pensar o cenário pós-histórico e o caráter espectral da imaterialidade. Lá, Flusser disfarçava essa insegurança que se torna transparente na entrevista que citamos há pouco. Em parte, seu mérito é operacionalizar um conceito que é opaco. Flusser entendeu que o debate sobre a informação, marcado pelo impasse, não ia se resolver tão cedo, mesmo produzindo efeitos sobre todas as esferas da vida – e para além dela. Ao invés de se desviar e evitar o problema, ele o abraça. Mais de trinta anos depois da morte de Flusser, a informação segue sendo tema de discussão, mesmo tendo adquirido cidadania científica desde o final dos anos 1950 com a conformação do campo transdisciplinar da ciência da informação. As duas culturas a que nos referimos ao falarmos da bifurcação da natureza – a dos literatos e a dos cientistas – seguem, de dentro dos recortes de suas especialidades, dando pouca atenção a essa velha novidade. Mais do que qualquer outra, é quem melhor tem estabelecido pontes entre esses dois continentes. Flusser parece ter entendido, logo, que por detrás da origem industrial, bélica e científica, havia algo muito mais interessante que retomava o atomismo de Demócrito e dava à ciência de sua época um novo sabor metafísico, depurado tanto da positividade do dado, quanto do determinismo das metafísicas bem-comportadas. A adoção do *cyberspeak* que conforma a pós-história é também adesão à novidade da era da informação, assim como a ciência que se articula a partir desses conceitos, é, desde o seu surgimento, pós-histórica.

Flusser não devia se frustrar por não ter chegado a uma “resposta decente” sobre a natureza da informação. Com o que tinha em mãos – a máquina datilográfica – produziu uma análise apurada e competente da conjuntura da sociedade da informação, sob o nome da pós-história. Ele se valeu do que via – as imagens técnicas – e do que se podia acessar com as pontas dos dedos – o digital –, impactado por esse paradoxo envolvendo a fragmentação da mão enquanto ferramenta de contato com o mundo. Ali, no próprio gesto de escrever, ele tinha a experiência fenomenológica de uma virada, porque o datiloscrito já é um texto técnico em sentido (quase) pós-histórico – mediado por uma máquina, ela mesma já tecnociência.

Provavelmente ele se inquietava com uma diferença que também não pode ser desconsiderada: se na câmera fotográfica entrava história e saía pós-história, na forma das imagens técnicas, o que acontece com os seus textos é a coincidência da natureza do *input* e do *output*, em desavença com o mediador (a máquina). A ideia se mostra na comparação de um ato histórico com outro pós-histórico, que poderia ser resumido em duas frases, com ares de microconto: o escritor escreve um texto; o fotógrafo fotografa uma paisagem. Ao analisá-las, vemos que na primeira se tem um agente histórico, realizando um ato histórico, que tem como resultado história, em processo relativamente transparente se o texto é bem-sucedido naquilo que pretende. Na segunda, é tudo muito mais sombrio, porque o fotógrafo já é ente pós-histórico e a produção de imagem técnica já é gesto derivado de consciência pós-histórica. Fotografar é gesto mediado por aparelho pós-histórico (a câmera) e a paisagem, que poderia ancorar a historicidade da foto, se coloca no início, como referente, e no final, como resultado, do gesto de fotografar – transformada em foto. A foto da paisagem produz a paisagem e é produzida por ela, na circularidade instaurada pela pós-história, que é diferente da linearidade histórica do texto. A encruzilhada está na codeterminação entre paisagem e foto.

Nessa brincadeira está embutida a diferença entre o contínuo histórico e o discreto pós-histórico, assim como aquela entre o analógico e o digital. No caso de Flusser, ao datilografar, ele sentia alguma vertigem pós-histórica ao manipular dígitos com as pontas dos dedos, acionando as teclas. Ainda que o texto seja a codificação característica da história, sua produção é mediada pela máquina datilográfica. Ela ainda não é pós-história, mas já não é história mais. Ela cumpre o papel do alienígena, na virada da história para a pós-história, ao produzir o seu “tiquetaque”.⁸ Esses estalos da máquina indicam, justamente, a dimensão ontológica da pós-história. A questão é tão premente para Flusser que ele a utiliza no título do artigo “Por que as máquinas de escrever estalam?” e abre o texto com a resposta “o estalar condiz mais com a mecanização do que o deslizar” (MC, p. 77). Mas a máquina de escrever é quase pós-histórica porque embora torne possível a aceleração da produção de textos e aponte para a possibilidade de automatização do gesto de escrever, ela não tem caixa preta. Ao datilografar pode-se desconsiderar o modo de funcionamento do mecanismo. Caso se queira entendê-lo, em se tratando de uma máquina mecânica, basta desmontar o equipamento para que as suas peças

⁸ O “tiquetaque” é a versão da tradução portuguesa de Sandra Escobar para o barulho feito pela máquina de escrever, a que Flusser (2010) se refere no artigo, em alemão, “Warum eigentlich klappern die Schreibmaschinen?”. Na tradução brasileira, publicada em *O mundo codificado* (MC) Raquel Abi-Sâmara optou por utilizar o verbo “estalar”.

revelam a relativa simplicidade do aparelho. Isso também poderia ser dito de uma bicicleta, em que o movimento circular e contínuo dos pedais transmite a sua força para a roda por meio de uma engrenagem dentada (descontínua); ou de uma máquina de costura, que faz o movimento inverso: o giro circular e contínuo de uma manivela, que pode ser acionada por um pedal, produz o tiquetaque da agulha furando o tecido. Não por acaso, todas essas máquinas têm, no estágio seguinte de sua evolução técnica, versões elétricas e eletrônicas, tornando-se mais rápidas, mais eficientes e mais propriamente tecnológicas, no sentido que demanda a pós-história, com o acréscimo de sistemas informacionais ao seu funcionamento mecânico original.

Contudo, a questão para Flusser vai mais fundo e remonta a Demócrito. Ele recoloca a pergunta sobre o estalar da máquina da seguinte maneira: “por que as máquinas gaguejam?”; e responde: “porque tudo no mundo (e o mundo como um todo) gagueja. (...) tudo é quantizável. Eis por que os números convêm ao mundo, mas as letras não. O mundo é calculável, mas indescritível” (MC, p. 77). Os estalos da máquina se contrapõem ao deslizar dos textos escritos à mão, porque a máquina simula a maneira como os números operam, *contando*. Segundo Kate Brideau (2022, p. 172), Flusser trata a diferença nos seguintes termos: “a palavra escrita à mão é *sobre* o mundo que ela descreve, mas o número, a unidade, os caracteres criados pela máquina de escrever são *do* mundo”. Daí em diante, todo datiloscrito – e toda a obra de Flusser – precisa lidar com o fato de que por detrás do ato contínuo da leitura, há um ato discreto de computação, de ordenação dos símbolos, baseado em presença e ausência, em átomos e vazio. A pós-história se efetiva na transição eletromagnética para os computadores e para as imagens técnicas, mas já esteve sempre lá, no tear, na tipografia e, ao menos, desde Demócrito – o que revela a inadequação do termo. Os teclados pós-históricos suprimem ou reduzem os estalos das máquinas, porque o seu componente discreto migra do suporte material para a informação, imaterial. Com os computadores, a produção de textos é muito mais mediada, há uma série de camadas de contas que se dão quase instantaneamente, no átimo entre o toque nas teclas e a aparição mágica das letras nos monitores. Em geral, automatizamos e desconsideramos a mudança profunda que essa forma de escrever textos promove na maneira como pensamos, pesquisamos e escrevemos nossas teses. Flusser, ao contrário, se empolgava e se angustiava, profundamente, tal como várias de suas referências, como Nietzsche, Heidegger e Kafka.⁹

⁹ A relação desses autores com a máquina de escrever é examinada por Kittler (2019) em *Gramofone filme typewriter*.

A falta de uma resposta decente não contrariava nem os critérios normalmente utilizados por Flusser na apropriação que fazia das ideias advindas da cibernética e da teoria da informação, nem o quadro geral do estado da arte do que se produzia na época sobre o assunto. Não havia, nem há, resposta definitiva ao problema colocado nas conferências Macy em 1950. No artigo de Triclot (2024) que já citamos, publicado em 2024, ele recupera a história do conceito e reavalia a atualidade da cibernética no século XXI, passando pela natureza da informação. Não havia consenso entre os ciberneticistas a este respeito, nem houve nos anos seguintes. Recuperar os termos do debate não nos ajuda muito, porque Flusser não toma partido de nenhuma das posições disponíveis. Ele mistura as posições e desloca o interesse das questões práticas e do progresso técnico, para essa visada mais larga que vai na contramão dos cientistas. Na apresentação que Triclot faz do debate entre Wiener, Bateson e von Neumann cruzam-se as relações entre teoria da informação, termodinâmica e a questão da analogia entre computador e cérebro. Esta última é a que talvez melhor se preste à atualização, dada a efervescência atual da pauta envolvendo inteligência artificial e aprendizado de máquinas.

Nas décadas seguintes ao florescimento da cibernética, a filosofia se reaproxima dela por questões que envolvem também interesses políticos no tabuleiro da guerra fria. Nos anos 1950, todo o bloco socialista havia recusado a disciplina, atribuindo a ela o rótulo apressado (e parcialmente correto) de “pseudo-ciência idealista e reacionária” (Gerovitch, 2024, p. 135). Segundo Slava Gerovitch (2024) e Peter Paul Kirschenmann (1970), esse cenário começa a mudar a partir da segunda metade da década, por pressões de ordem econômica e tecnológica, culminando em uma conferência dada por Wiener em 1960, em Moscou. Dali em diante, o Partido Comunista Soviético inclui as pesquisas cibernéticas em seu plano de desenvolvimento e as máquinas passam a ser tratadas como “as máquinas do comunismo”. Se tomamos a história da cibernética a partir de sua apropriação pela União Soviética, muitas das sutilezas e das ambivalências da maneira como Flusser se vale dela parecem ficar mais claras. Do outro lado do mundo houve um esforço de associação dos seus temas com o materialismo dialético, segundo nos conta Kirschenmann (1970, p. 12), porque a “maior preocupação dos filósofos era mostrar que, apesar de seus métodos muito gerais, a cibernética era mais uma ciência do que uma filosofia concorrente com o marxismo-leninismo”. Feita essa separação, a conclusão socialista era a seguinte: “a cibernética só poderia florescer totalmente sob as condições comunistas; sob o regime capitalista ela apenas levaria ao desemprego caótico” (Kirschenmann, 1970, p. 12). Também ali, a informação não tinha uma definição estabelecida e uma das principais necessidades da tentativa de cercar o conceito já se dava pela demarcação dos seus dois âmbitos de sentido: o ordinário e o técnico. E não se tratava de separar para, enfim, definir.

A questão dizia mais respeito à consideração do seu duplo aspecto para manter o conceito suficientemente abrangente, de modo que desse conta da passagem da via formal para a via natural, o que Flusser capta bem no seu par abstrair/concretizar.

Para ver como é possível associar os dois reinos de Flusser – fenomenológico e ontológico –, mediados pela linha da superfície, e as ambivalências da informação, remetemos ao fato de que qualquer manual que se preste a responder à pergunta que ele evitou que o entrevistador lhe fizesse – o que é informação? –, faz referência a essa duplicidade de sentido do termo. Kirschenmann (1970) aponta que nas línguas naturais a informação sempre se associa a um entendimento amplo do que é conhecer, vinculada, principalmente, a um conhecimento do tipo factual, ligado às situações comunicativas e à consciência humana. Ao se aplicar a ideia a domínios não humanos, ele afirma que se incorre em equivocado antropomorfismo e psicologismo. Para além das línguas naturais, o sentido técnico desmonta e formaliza os componentes de uma situação informacional, fundada na teoria da informação, interessada nos processos de codificação e transmissão de mensagens. Nessa camada, o entendimento da informação passa por um esvaziamento de sua carga semântica, uma vez que o tratamento é matemático. Assim, “fatores como valor, utilidade, relevância, significado ou verdade não são examinados. Portanto, a noção de informação aqui é livre de qualquer conotação qualitativa” (Kirschenmann, 1970, p. 47). Tratando desse mesmo ponto, Hans Christian von Baeyer (2005) faz uma comparação interessante entre os sentidos que atribuímos à informação e aqueles compartilhados, na língua inglesa, pela palavra “letter”. O conteúdo semântico, informacional, que uma *carta* carrega consigo é obtido pela composição que se faz, colocando em linha, *letras*. A analogia quer mostrar as duas direções a partir das quais o sentido de “letter” e de informação se formam: o primeiro, ordinário, parte dos usos cotidianos e da noção intuitiva, recolhendo ocorrências semelhantes até conseguir fixar uma definição, capaz de integrar os verbetes de um dicionário; o segundo, adota perspectiva mais pragmática e tem por suporte os números e as medidas. Segundo ele, são “‘definições operacionais’, que não requerem um real entendimento do que está sendo medido” (von Baeyer, 2005, p. 19). Como se vê, diferentemente do que se poderia esperar, a própria busca por uma definição técnica de informação, por parte da ciência, tal como um físico nos conta, não conseguiu determinar uma acepção única e definitiva do termo. Flusser não estava errado em assumir a dificuldade, como também não estava sozinho. Tinha por referência o que cientistas da informação diziam – e seguem dizendo.

De todo modo, o que nos interessa é, mais do que definir, insistir na diferença entre os dois sentidos. Isso tanto nos serve para justificar a insegurança de Flusser, quanto para fundamentar duas afirmações/hipóteses que esta tese postula. A primeira é aquela que sustenta

o caráter tradutório da produção teórica de Flusser, de inspiração hermenêutica, para além da tradução entre línguas. Na pós-história, ele traduz questões que estão sendo debatidas, sobretudo, na física e na biologia para o terreno da filosofia. Não como vemos na filosofia da ciência, por exemplo, em que se estabelecem os pressupostos epistemológicos que orientam as ciências particulares. Ele quer pensar com elas e a partir delas, em conexão com outros campos do conhecimento, como as artes e a política. A segunda é o corte horizontal entre ontologia e fenomenologia, tal como sugerido na Figura 2. Seguindo a exposição de von Baeyer, as duas definições de informação vão em direções opostas, de cima para baixo e de baixo para cima:

[i]nfelizmente, a definição técnica, *bottom-up*, é muito restrita e, até agora, tem muito pouca semelhança com a definição comum, *top-down*. No fim das contas, as duas definições de informação devem convergir, mas isso ainda não aconteceu. Quando acontecer saberemos, finalmente, o que é a informação; até lá temos que nos contentar em estabelecer compromissos. (von Baeyer, 2005, p. 20)

Esses compromissos marcam a posição provisória em um processo em vias de se realizar. Determinam a bifurcação que faz com que nos contentemos com uma das duas definições. É de se notar que a definição comum se constitua a partir das línguas e das letras, enquanto a técnica se ampare na matemática e nos números. Para von Baeyer (2005, p. 27), vamos nos aproximando de um maior entendimento do conceito, mas é preciso não desconsiderar as duas dimensões: “à medida que nos afastamos da rica e facetada versão humanista para a definição técnica estrutural, devemos manter em mente que, no fim, as duas devem ser reconciliadas”.

Na tradução flusseriana para a ontologia pós-histórica, a definição *top-down* não se vale das palavras de uma língua, como era na história. As concreções de sentido que servem de amostra são as imagens técnicas, já desligadas da representação de um real externo. Se real e ficção não podem mais ser distinguidos é porque aquilo que essas imagens representam, na verdade, é o substrato imaterial que diz respeito à definição técnica, *bottom-up*. É na linha que separa fenomenologia e ontologia que as duas culturas se reconciliam, onde se tocam a imagem e o *bit*, e onde a pós-história opera a reconciliação. Na superfície, encontram-se a semântica da concreção e a sintaxe da abstração, porque trata-se de uma fina camada informacional, capaz de acomodar esse paradoxo. Segundo von Baeyer (2005, p. 31), ao inaugurar a teoria da informação Shannon considerava que a semântica estava fora do escopo dos problemas de engenharia dos quais tratava – “esqueça o sentido”. Seu interesse recaía, principalmente, na transmissão da informação, o que dava à teoria um alcance formal e restrito. A sequência de seu desenvolvimento previa um segundo nível, voltado às questões semânticas envolvendo a informação, e um terceiro nível, preocupado com a efetividade, com o aspecto pragmático da

comunicação. Isso pode ser comparado com a associação que Badiou estabelece entre ontologia e matemática, considerando que esta última é a linguagem adequada para tratar dos problemas da primeira. Não soa sem propósito conceder à pós-história participação nessa dimensão ontológica. Ela mistura aspectos referentes à concreção e à abstração, e comporta um tipo de indefinição da informação que é similar àquela relativa à teoria dos conjuntos – em que um elemento pode ser conteúdo ou continente.

Essa última observação abre um outro flanco, ao qual já nos referimos, de passagem, que é a reforma da lógica. Se pensamos o paradoxo que a pós-história coloca sem alterar o paradigma aristotélico e sem questionar o princípio da não contradição, ela se torna apenas um erro, uma teoria inconsistente. Mas ela não é isso. A disjunção entre as duas camadas, entre concreto e abstrato, entre real e ficcional, entre ontologia e fenomenologia, não é exclusiva. Isso manteria operando a oposição – ou é real ou é ficcional; ou é concreto ou é abstrato; ou a informação se define por seu sentido comum ou pelo aspecto técnico. Porém, Flusser não pensa assim. É verdadeiro dizer da informação que ela é concreta ou abstrata e isso não exclui que ela seja as duas coisas. Isso porque a pós-história, de um ponto de vista lógico, não é nem consistente, nem inconsistente, ela é paraconsistente. Por isso pode ser utopia ou distopia.

Ao apontar para duas concepções filosóficas da informação, na esteira do que propunha a cibernética dos anos 1950 e 1960, Kirschenmann (1970) cita a posição de Gotthard Günther, para quem a informação é o “terceiro elemento ôntico” – nem material, nem espiritual, nem objetivo, nem subjetivo. Dessa outra metafísica que se vale de três elementos para organizar o existente, Günther quer derivar uma lógica que também questione os binarismos da metafísica clássica: “[n]ós devemos recorrer a uma lógica com pelo menos três valores” (Kirschenmann, 1970, p. 7). A apresentação feita por Kirschenmann é bastante enviesada e considera indevida a associação entre metafísica e lógica, bem como sendo toda a proposta exageradamente especulativa. A avaliação tem sua razão por contraste com o materialismo dialético, foco da leitura soviética do comentador, e é, de fato, especulativa, porque quer estabelecer uma nova ontologia e uma nova lógica, a partir da cibernética. Se vamos ao próprio Günther (2004), no artigo “Cybernetic Ontology and Tranjunctional Operations”, ele considera a ontologia o próprio centro da cibernética, na contramão da dissociação operada entre metafísica e ciência. Para repetir a fórmula, mais uma vez a metafísica volta pela janela. De uma perspectiva especulativa, o pensador alemão afirma: “[u]m sistema lógico é a formalização de uma ontologia. Se parece necessária uma nova lógica, um novo conceito de ontologia deve ser formado e *vice-versa*” (Günther, 2004, p. 5). A ontologia cibernética de Günther opera como um antídoto contra o positivismo da ciência e a sua crença na armação de

uma explicação única e sem furos do mundo. Ele diz: “[a] metafísica é, por sua própria natureza, uma fonte *inesgotável* de categorias transcendentais, oferecidas para serem transformadas em conceitos científicos exatos” (Günther, 2004, p. 17). Vimos Flusser afirmar, em “Filosofia da Linguagem” (FL), que à filosofia cabe o papel de preservar o enigma, resguardar o mistério que a ciência quer extinguir. Günther entende a separação entre filosofia e ciência da mesma maneira, atribuindo à primeira a capacidade de lidar com o que é infinito na experiência humana. Na sequência da passagem que acabamos de citar, ele afirma, sobre a filosofia e “as disciplinas positivas da ciência”: “[a] última é, em princípio, exaustiva e pode ser completada. A primeira não pode! E isso é a nossa única garantia de que a criatividade humana jamais irá se secar” (Günther, 2004, p. 17).

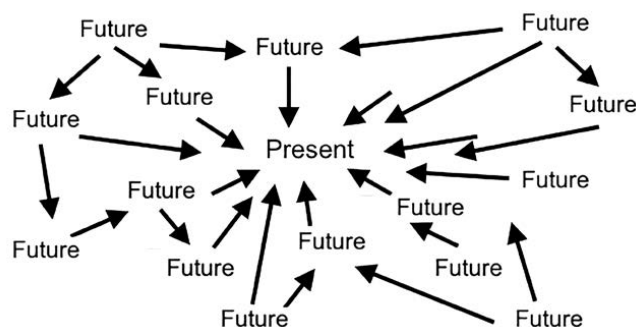
Um último ponto a respeito da maneira como Günther entende a ontologia merece comentário. Ele cita Cantor como aquele que conseguiu, ao dar tratamento matemático ao problema do infinito, deslocar a questão de forma definitiva. O tópico metafísico havia sido formalizado em linguagem matemática e, dali em diante, seu destino é apenas resolver aspectos que envolvem lógica simbólica. Sem desconsiderar o mérito – “[d]e qualquer modo, depois dos passos iniciais de Cantor, não há mais volta” (Günther, 2004, p. 17) –, ele critica o fato de os matemáticos não retornarem à metafísica ao se depararem com os paradoxos originados na teoria dos conjuntos transfinitos. Ele se pergunta e responde, ali onde parecia não haver mais metafísica: “[m]as isso significa realmente que o último baluarte da metafísica clássica desmoronou? Nossa resposta é, enfaticamente: Não” (Günther, 2004, p. 17). O que está em jogo é justamente o passo dado por Badiou ao identificar ontologia e matemática. Ele concorda com Günther na consideração de que não há mais retorno possível depois de Cantor e, assim, realoca o problema ontológico, junto com a sua nova linguagem, a um degrau de distância dos problemas de outra natureza, tanto aqueles que dizem respeito ao seu entendimento da verdade – arte, política, ciência e amor –, quanto de qualquer outro tipo. A diferença é que Badiou, com os procedimentos genéricos, aloca as novidades em cada um dos campos em que se produzem verdades, descolando a filosofia dessa função de inesgotabilidade. Deflacionada, como vimos, ela apenas coliga as verdades possíveis. Em Günther, ontologia não é matemática, porque a sua linguagem, aquela que alcança a expressão dos seus problemas, é a cibernética. Para um, a língua da ontologia é a teoria dos conjuntos; para o outro, é a teoria da informação.

Nos dois casos, a ontologia compreende o entendimento da dimensão formal de tudo que existe. Ao passo que a diferença pode ser explicada com outro retorno: o de Badiou é à *Ideia* platônica, enquanto na cibernética a remissão se faz a Demócrito e a Aristóteles – este último por conta do seu rebaixamento ôntico da *Forma*. A relação com Aristóteles pode ser

perseguida recorrendo a qualquer dos dois historiadores da cibernética que elencamos aqui, Kirschenmann e von Baeyer. Começando pelo segundo, ele volta à origem do termo, traçando a linha que vai da informação para a forma e desta para a ideia (*eidos*). Nesse fio, Platão e Aristóteles são convocados, de modo que o segundo recusa o reino separado das essências e pensa a forma como a soma das propriedades essenciais de um ente. Aplicamos as formas sobre os dados da percepção para compreender o mundo e elas não são outra coisa senão abstrações. Segundo von Baeyer (2005, p. 21), “[q]uaisquer que sejam os traços do grande debate clássico sobre a natureza da forma que permanecem na nossa definição de informação, eles são mais devedores de Aristóteles do que de Platão”. Kirschenmann, por sua vez, recupera uma concepção interessante da informação a partir de um autor chamado E. Wasmuth. Partindo de Wiener, ele compreende a informação como ocupando outra dimensão temporal, diferente desta percebida pelos sentidos e compreendida pelo senso comum: “Wasmuth vê a informação como relação-tempo, adicionada, em outra dimensão, a essa do fluxo contínuo do tempo, ou como produto de duas relações-tempo. Informação não é apenas o efeito de causas; ela é mais a atualização dos ‘paradigmas incipientes’ (a interpretação de Goethe da ‘entelégia’), existindo onticamente como formas aristotélicas” (Kirschenmann, 1970, p. 6–7).

3.2.3 Antes do tempo, depois do espaço

É difícil dizer quais traços do debate clássico são mais perceptíveis na maneira como Flusser entende a informação. Se voltamos à Figura 2, sugerindo que ela seja “lida” como imagem e não como texto, temos que considerar que os dois reinos – ontologia e fenomenologia – não apresentam, entre si, relação de anterioridade nem de determinação. É o retrato da disjunção do real que é fenômeno e antifenômeno, coincidentes em um regime de temporalidade que se anexa ao fluxo do tempo histórico. Esse outro tempo se vincula à irrupção aleatória da decisão envolvida em cada *bit* de informação. É espaço e abertura, porque instaura uma ordem do descontínuo no tempo, sobre o qual só se pode decidir depois do acontecido. Assim como Kirschenmann caracteriza o entendimento da informação por Wasmuth: “[a]penas o futuro decide sobre o valor dos resultados de processos mecânicos. Manifesta nessa avaliação, para Wasmuth, uma segunda relação-tempo que intervém para ordenar a primeira e é, por assim dizer, informação do futuro” (Kirschenmann, 1970, p. 6). Flusser já não pensa em termos de “processos mecânicos” e isso permite alargar a pós-história até o seu alcance ontológico. Em *Communicology*, quando descreve a emergência da tecnoimaginação, Flusser desenha outro esquema para mostrar que o tempo não se orienta mais de trás para frente, ou do passado para o presente e daí para o futuro.

Figura 3 – Sketch 3.2.2 *Communicology*

Fonte: (CM, p. 191).

Flusser dá exemplos interessantes, misturando relações de causa e consequência nos âmbitos natural e cultural. Do primeiro, considera errado dizer que um pássaro constrói o seu ninho por causa de uma informação genética inscrita no seu DNA. Assim como é errado dizer que a Revolução Francesa causa a Revolução Russa. Nos dois casos, a explicação histórica é falha. Na verdade, ele diz: “[a] maneira correta de falar é esta: a informação genética se manifesta na construção do ninho ou a Revolução Russa mostra o que a Revolução Francesa queria. É o presente que *explica* o passado, como o futuro *explicará* o presente” (CM, p. 193).

Na sequência, Flusser desenha outro diagrama e desloca o entendimento da pós-história para o espaço, tal como na correspondência com Gabriel Borba. Ele refaz o desenho para mostrar que “presente” e “aqui” são sinônimos. Na verdade, na troca do código fundante os conceitos são reimaginados ou retraduzidos da linha (tempo) para a superfície (espaço), redefinindo o privilégio dado ao tempo pelo pensamento histórico.

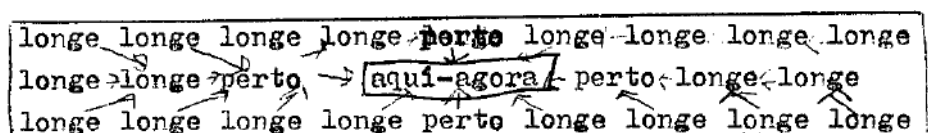
Figura 4 – Sketch 3.2.3 *Communicology*

Fonte: (CM, p. 195).

Ao mesmo tempo, só é possível desenhar os dois diagramas porque Flusser reconhece o ponto de vista histórico da explicação, do qual ele tenta escapar: “[i]sso é uma concessão ao pensamento conceitual se alguém quiser chamar o esboço 3.2.2 [Figura 3] de *imagem do conceito de tempo* e o 3.2.3 [Figura 4] de *imagem do conceito de espaço*: eles são a mesma imagem” (CM, p. 195). Sem a concessão, a partir da pós-história, o desenho precisa ser fundido em um só, para assim captar a ambivalência dos conceitos de espaço e tempo. Para Flusser, precisamos entender o tempo como espaço em fluxo e o espaço como tempo congelado. Em outra formulação: “o conceito *espaço* pode ser imaginado como a sincronização do tempo e o conceito *tempo* como a diacronização do espaço” (CM, p. 195). A pós-história concilia espaço-tempo estabelecendo o espaço onde o tempo se dá, não por conta dos avanços da física: “ao contrário, ela [a física] é o resultado da imaginação técnica” (CM, p. 195).

Pouco depois da redação de *Communicology*, Flusser envia uma carta para Edgardo Pereira Mendes, seu amigo “Gazu”. Datada de 26 de agosto, provavelmente de 1979, ele localiza o seu trabalho em relação ao livro: “[p]assei as férias traduzindo o manuscrito ‘Mutações nas relações humanas’ do inglês para o francês, e naturalmente retocando as ideias” (Flusser, 197?, p. 1). Após definir os conceitos de tempo e de espaço, aproveita para *retocar* o diagrama, sobrepondo os dois desenhos e dando a ele a forma propriamente pós-histórica:

Figura 5 – Diagrama para “Gazu”



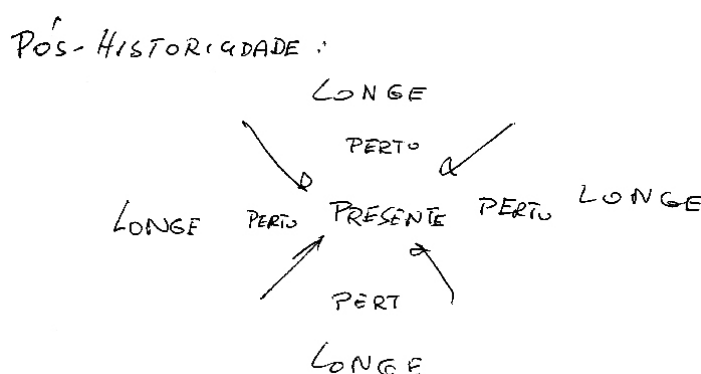
Fonte: (Flusser, 1979?, p. 1).

Na junção de aqui & agora e espaço & tempo, o futuro se transforma no gradiente da proximidade, que acontece em ato contínuo – mas sob forma descontínua – com a troca da linha pela superfície, do texto pela imagem. Ainda na carta, ele define o “pensamento linear como pensamento composto de conceitos que significam imagens, e que são ordenados pelas regras da lógica aristotélica ‘se então’ (dedução, indução etc)” (Flusser, 197?, p. 1). Esgotado esse modelo, a pós-história exige que se reimagine os conceitos para produzir “imagens de segunda ordem (...) ordenadas pelas regras *ainda não rigorosamente formuladas* que regem o ato de fotografar, de videotapar, fazer filmes etc” (Flusser, 197?, p. 1, grifos nossos). Todos esses atos se caracterizam pela intermediação de aparatos técnicos – máquinas que, em algum nível,

estalam ou fazem tiquetaque – e pela possibilidade de alterar a linearidade do tempo. A fotografia congela e sobrepõe diferentes tempos, o videotape e o filme permitem embaralhar passado, presente e futuro em montagens não lineares. Esse é o ponto de partida fenomenológico da intuição de Flusser, o que nos permite traçar a origem – em modelagem histórica – da ideia. Explicações históricas, como essa que supõe e investiga uma origem, privilegiam o tempo, decorrente de sua separação com relação ao espaço. Quando se torna possível a *digitação* do tempo – a *manipulação* feita com os dedos – não é mais o tempo que está em questão – é aquilo que o torna possível. Por isso, “o universo da fotografia tem uma estrutura aritmética: ele é quântico. Ou a imaginação técnica é, no caso da fotografia, uma imaginação aritmética” (CM, p. 166), e essa explicação não é mais histórica, linear, é estrutural. A abordagem pós-histórica precisa levar ambas em conta: precisa sincronizar o tempo e diacronizar o espaço. Ou, nos nossos termos, considerar a camada profunda, onde não há outra coisa senão o lugar – espaço, abertura –, uma espécie de “antes do tempo”, antes da decisão, para dali captar a passagem entre o vazio e tudo que há. Não significa, com isso, explicar, tornar transparente, atribuir à informação o milagre de desvendar os mistérios do mundo. Mas o que Flusser pensa é que, dado o contexto observável de sua época e os instrumentos teóricos disponíveis, é *como se* a informação fosse capaz de fazer isso. Não é que é, nem é que não é, é *como se*, operador que substitui a centralidade do *se então* da lógica aristotélica.

Noutra carta, dez anos depois desta última, enviada a Milton Vargas, Flusser faz mais um diagrama. Introduce o assunto de forma dramática: “[o] propósito desta carta é discutir contigo assunto que há anos me preocupa, a saber: historicidade” (Flusser, 1989, p. 1), e desenha a compreensão pós-histórica da relação entre espaço e tempo.

Figura 6 – Diagrama para Milton Vargas (20/09/1989)



Fonte: (Flusser, 1989, p. 2).

No comentário, ele defende que a verdade é uma categoria histórica e que Hegel representa a “consciência histórica em estado puro” (Flusser, 1989, p. 1). Mais do que isso, ele diz que na pré-história há transcendente, enquanto a história “é imanentização e logicização dos eventos” (Flusser, 1989, p. 1). A pós-história desfaz essa estrutura da lógica clássica. No lugar da verdade, Flusser coloca uma outra referência epistêmica, a probabilidade. Ainda na carta, ele diz: “[n]ão se trata mais de distinguir entre verdade e erro, mas de definir com exatidão crescente a margem de erro. Em suma: enquanto ‘verdade’ é meta do conhecimento historicista, para a nova consciência ‘verdade’ passa a ser horizonte jamais alcançável da probabilidade” (Flusser, 1989, p. 1). Assim, uma nova lógica precisa se organizar com base em um operador condicional, que estabelece um gradiente de probabilidade, sem nunca fixar uma verdade. O ficcional *como se* articula e relaciona fenômenos que não se encaixam no quadro causal do pensamento histórico. Essa lógica se ampara na ontologia que tem na informação o seu principal conceito. Não é também exatamente um conceito, porque não pode ser definido, como vimos. Para Flusser, a informação é a tradução pós-histórica da ideia, no contexto de uma virada em que o espaço retoma o privilégio que a história concedia ao tempo.

Daqui em diante, podemos avançar ao operador da lógica flusseriana, o *como se*. No gesto impossível de abandonar a consciência histórica, vemos que o nosso dispositivo de aproximar Flusser das ontologias contemporâneas já era, de saída, pós-histórico. Quer menos entender as viradas ontológica e especulativa a partir de Flusser, mas mais o contrário: entender Flusser a partir dessas ontologias contemporâneas. Sobre elas, ainda está por vir o que irá explicá-las. Não sugerimos que Flusser antecipe questões que são nossas ou do nosso tempo. Ele está propondo via alternativa para o tratamento de um tema metafísico, levando em conta aspectos em discussão atualmente. Esse atual não é a exclusividade de um tempo, nem a resultante de um processo, mas é reiteração sucessiva de uma pergunta que é eterna. Flusser percebe, com as ferramentas do seu tempo, a necessidade da camada formal – sem subsumir o “informal” em conceitos vazios –, a capacidade da teoria dos conjuntos (simplificadíssima na metáfora das bonecas russas) em lidar com elementos ambivalentes, a reforma da lógica que estava em curso, a valência da cibernética e de um dos seus tópicos mais importantes – a indefinível informação. Tal como Flusser, pedimos que não nos perguntem o que é a informação, porque também não temos uma resposta. Mas, assim como ele, nosso interesse não está na sua definição, mas na posição que ela ocupa no quadro da pós-história.

Nossa sugestão é que a informação serve, na pós-história, de suporte ontológico para o funcionamento da nova lógica. Entendemos que outras perspectivas, que não a ontológica, são menos imunes a recaída histórica e antropocêntrica porque a pós-história se faz pelo recurso

a um método complementar – soma à visada fenomenológica, os truques parafenomenológicos. Brideau (2022, p. 174), influenciada por Flusser, pensa em termos de recusa da fenomenologia e da hermenêutica: “a escolha entre a presença fenomenológica e a busca hermenêutica por sentido é insatisfatória. É necessário que a experiência não se limite à especificidade do contexto e que o sentido não seja fixo. (...) Este é apenas um argumento para o abandono dos vários tipos de antropocentrismo” – e, com eles, o privilégio do texto e do conceito. Apontando para a temática do pós-humanismo, a passagem sugere que só é possível escapar das grades que nos cercam a partir da imaginação técnica e da pós-história. Flusser quer superar as condicionantes do pensamento vinculado à geografia e à história, ao aqui e ao agora, porque esse ponto de partida segue conformando um sujeito histórico, condicionado por um limite explicativo que se relaciona com uma pergunta que direciona os esforços para a verdade.

A proximidade, representada pelo “perto-longe”, é exercício de tradução existencial da chuva de átomos e do clinâmen. O encontro que produz um “aqui-agora” é a temporalização de um acaso. Isso orienta a compreensão que Flusser tem da informação, que também se temporaliza quando uma decisão é tomada, sem que aquilo que se torna atual elimine o seu oposto – o que havia nela enquanto potência, o campo das virtualidades. Se pós-história trata do contínuo espaço-tempo, imaginá-la como se ontologia permite recuperar o par ato e potência da metafísica aristotélica, projetado sobre o atual fenomênico e o virtual ontológico. Ela trata do novo que se forma nesse encontro. Elogiar a superfície é ressaltar a linha de corte, o ponto de contato entre a efetividade, no tempo, e o que se passa no espaço aberto, fora do tempo. Assim, em perspectiva pós-histórica, as duas camadas – ontologia e fenomenologia – são as peças do jogo que estabelece o par real e ficcional, na tensão eterna entre a lei e o acaso. As perspectivas históricas não são, vistas da pós-história, suficientemente abertas, por conta da relação entre letra, texto, tempo linear, entropia e determinação. O que Flusser faz na pós-história é incluir a história em um conjunto maior, em que ela se espacializa. De um ponto de vista histórico, neguentropia é acúmulo, é produção de cultura, de memória e de objetos. Mas de um ponto de vista pós-histórico, a interpretação se inverte. A história é que é entrópica, locomotiva do progresso e do crescimento, em que os espaços se estreitam para a produção de novidade. É ao novo que cabe a função de preservação da vida, ao manter a possibilidade de emergência de situações improváveis, no ponto máximo da concentração de informação. Convém destacar a relação a que aludimos: à entropia se atribui o caráter de uma lei, enquanto à neguentropia se aplicam as características do acaso. Não é uma inversão simples, mas é consistente com relação à crise da consciência histórica, que vê ruindo o castelo de cartas que a história armou. Para a consciência pós-histórica, as narrativas do fim perdem muito da sua

tração e da sua capacidade de convencimento, porque “o novo sempre vem”. Ao mesmo tempo, nosso apego à consciência histórica nos angustia e faz com que não nos conformemos com dissolução das condições que alinham causa e progresso.

As peças da pós-história vão se encaixando, sem que nenhuma delas possa ser afirmada categoricamente: a plausibilidade quer apenas afirmar a falta de chão como fundação – este paradoxo – do operador da nova lógica, o *como se*. A pós-história não é uma ontologia, justamente porque problematiza a causalidade histórica que determina os fenômenos. Ela não diz que uma coisa é isto por conta daquilo, lógica amparada no *se então* aristotélico. O que ela faz é revelar a estrutura profunda que permite que tudo seja o que é até que se torne outra coisa, e que seja, ao mesmo tempo, o que não é. Por isso, ela não se confunde com as metafísicas tradicionais e bem-comportadas, pois não quer dizer o que as coisas são. A pós-história entendida *como se* ontologia afirma o fundo ontológico em que toda manifestação fenomênica se coloca na condição de um *como se*. A superfície é a linha de fusão entre as coisas, a montante, e as não coisas, a jusante, os elementos que compõem o imaterialismo especulativo de Flusser, calcado na emergência das imagens técnicas. É neste ponto que o real se mostra, reconciliando ciência e arte – podemos usar a expressão de Da Vinci que Flusser tanto gosta: “fantasia essata” (Flusser, 2015, p. 3).

Mas nem só de cibernética e de informação se faz a pós-história. Por debaixo desse aparato conceitual está *A filosofia do como se* de Hans Vaihinger (2011). Vejamos como ela nos ajuda a entender a plausibilidade onto-lógica da pós-história.

3.3 COMO SE

Como adiantamos, se há um sentido ontológico na pós-história ele não diz respeito ao uso do verbo ser. Quase todo o século XX dissolve o ser na epistemologia, na medida em que tudo se determina em função do que se conhece e se diz a respeito do que existe, em visada que poderíamos chamar de “epistemocentrismo”, e que, evidentemente, só pode ser antrópico. Paga-se o preço, por esse gesto, de soterrar a ontologia ou entregá-la às investigações de caráter místico-religioso. Não é exatamente o que Flusser propõe, embora, por vezes, soe assim. A parafenomenologia se faz com o *como se*, no reconhecimento da dimensão inalienável da alteridade e da dialética, sem síntese, entre fenômeno e númeno. Ou entre fenomenologia e ontologia. Ou ainda entre o poema e o matema, entre as letras e os números. Na pós-história, toda afirmação que contém formas conjugadas do verbo ser passa a ser entendida, por Flusser, como comportando uma modulação oculta: é como se fosse. Não basta dizer que o real é

ficcional, ou que tudo é ficção, repetindo a autoridade da forma conjugada do verbo que marca as metafísicas tradicionais, sem o condicional. É preciso dizer que o real é como se ficção, pois, assim, a operação pode ser revertida para fazer ver a ficção como se real. Significa dizer que a nossa formulação também pode ser invertida, sendo tanto pós-história como se ontologia, quanto ontologia como se pós-história. A matriz desse modo de repensar a lógica já podia ser vista em Flusser antes de a informação indicar uma decisão anterior à temporalização. Por isso, precisamos dar mais esse passo atrás, para recuperar o dispositivo lógico que ele incorpora de Vaihinger, para depois novamente avançarmos.

Há que se considerar também a influência da língua portuguesa e da experiência brasileira de Flusser, porque cabe aqui o retorno a *Língua e realidade*. Ele considerava que o português, o francês e o espanhol permitem a evolução da física moderna e explicam melhor “o espaço-tempo de Einstein e (...) o fator de indeterminação de Heisenberg” (LR, p. 108), por conta da acomodação das funções de posição, espaço e tempo na mera aplicação do verbo “ir” – os exemplos citados por Flusser são: vou devagar (posição), vou para casa (espaço), vou escrever (tempo) –, assim como pelo desdobramento do “ser” em “estar” e “ficar”. No quadro da pós-história o entendimento é diferente, porque essa variação é anterior à multiplicidade das línguas. Nelas, manifestam-se modos diferentes de temporalização capazes de captar essa hesitação do sentido nos seus mecanismos de equivocação. Depois de recorrermos a Vaihinger, a pós-história poderá ser mais bem caracterizada como a ficção que operacionaliza uma compreensão do real, ao se tornar o procedimento especulativo que permite a Flusser acessar aquilo que se retrai, que não se deixa reduzir à sua forma manifesta e que não pode ser acessado pela via do fenômeno.

Ao escrever uma resenha da obra *Ficções filosóficas*, publicado alguns anos depois da morte de Flusser, Bento Prado Jr. (1999) reconhece na prosa do colega a constante tentativa de embaralhar a fabulação e a ciência, justamente porque o interesse sempre recai sobre “a complementaridade problemática, a diferença entre imaginação e entendimento”, fazendo justiça à vocação da filosofia de estabelecer pontes. Na breve resenha, Prado Jr. retoma trecho do ensaio “Pontificar”, escrito muito depois de *Língua e realidade*, no qual Flusser assinala a urgência de se produzir pontífices, capazes de traduzir não apenas entre línguas, mas entre discursos. Ali, a afinidade da língua portuguesa com a física moderna já não é mais suficiente: “[o] português é incompetente para articular algoritmos e para articular o significado de imagens, de composições musicais e até de determinadas proposições alemãs, francesas e inglesas” (FF, p. 198–199). No entanto, essa mesma língua é competente porque “limita a fidelidade (a fé) e impõe liberdade” (FF, p. 200). Para Flusser, fé é uma categoria histórica que

se relaciona com a também histórica ideia de verdade e que orienta todo o modo de pensar ocidental. Isso aparece no já citado “A perda da fé” quando ele diz que as ciências naturais são a realização final da fé ocidental, estruturada linearmente: “fé no Ser enquanto Ir-para; na vida enquanto progresso rumo a; no tempo enquanto fluxo de instantes irrevogáveis e únicos; (...) em suma: fé em que códigos lineares ‘captam a realidade’” (FF, p. 135). Enquanto perda da fé, a pós-história é salto sobre o abismo, ampliado para o duplo aspecto das letras e dos números, sem que haja prevalência de um sobre o outro – na superfície, um é o como se do outro, “a complementaridade problemática”.

Prado Jr. faz uma observação interessante ao assinalar a influência de Vaihinger sobre Flusser. Ele vê em Flusser “algo como uma fratura ou uma tensão, típicas do pensamento moderno, alguma forma de dilaceramento ignorada pelo pensamento antigo” (Prado Jr., 1999, n.p.), para afastá-lo do entendimento clássico de uma continuidade entre *episteme* e *techné*, fazendo referência ao ensaio “Criação científica e artística”, onde Flusser propõe a reconciliação utópica entre ciência e arte. A resenha faz referência a Vaihinger dizendo que mesmo se nos valem das “‘ficções’ para designar os construtos ou os modelos das teorias científicas, é claro que a estruturação epistêmica da experiência não é paralela à sua estruturação artística (...) não podemos ignorar, hoje, a divergência estilística que comanda a construção dos sistemas simbólicos da ciência e da arte” (Prado Jr., 1999). É verdade que não se pode ignorar, mas o texto de Flusser é mais ambíguo do que Prado Jr. sugere. A provocação utópica quer, justamente, colocar em paralelo essas duas metades, não para fazê-las coincidir, mas para sobrepor-las, mantendo as suas diferenças. Não é preciso abandonar o impossível, uma vez que ele pode ser pensado. Ao final do artigo citado por Prado Jr., Flusser demonstra otimismo ao relatar que cientistas, técnicos, artistas e políticos parecem se conscientizar da crise na qual estamos imersos. Logo depois, relativiza: “tal otimismo seria prematuro. Inúmeros preconceitos dos cientistas, técnicos, artistas e políticos e inúmeros interesses ‘investidos’ obstam o caminho: o velho se defende do novo” (FF, p. 176). Estabelece, assim, uma aproximação entre os objetos culturais, os preconceitos e os interesses, entendidos como obstáculos que se colocam diante do novo. Flusser se debate contra as concretizações que se calcificam, sejam elas o que forem: objetos, profissões, teorias, conceitos, preconceitos etc, porque obstam o entendimento do real. As ficções, muito tributárias de Vaihinger, dão a ele a chave para especular, a partir de modelos, que são tanto científicos quanto artísticos. A pós-história é uma ficção, um modelo, que tenta fazer ver na superfície, a duplicidade desse real. Nesse sentido, nossa imagem da pós-história concorda com a leitura de Bernardo, biógrafo e atento comentador das questões que envolvem a ficção e a influência de Vaihinger, quando diz:

Flusser reconhece o mundo como um conjunto imenso de ficções, *o que não significa dizer que a realidade não existe*. Sua ideia de ficção não se iguala à noção de mentira, portanto, não se opõe à ideia de verdade. O que ele pede é para que reconheçamos o caráter ficcional dos modelos que informam a nossa vida, para reconhecer a ficção como o fundamento da ciência e da ética. (Bernardo, 2008, p. 143, grifos nossos)

Para além dele, damos à ficção o papel não apenas de fundamentar ciência e ética, informando a nossa vida. Ela tem alcance ontológico. O real é ficcional – melhor dizendo, o real é como se ficção. E se o real existe, essa imagem da pós-história dá a dimensão do realismo em Flusser.

Voltando a Vaihinger, ele foi um neokantiano nascido em meados do século XIX e bastante influente na década de 1920, por conta da repercussão de sua obra *A filosofia do como se* – o livro teve 10 edições entre 1911 e 1927 (cf. Kretschmer, 2011, p. 41). Flusser não faz muitas referências a ele, mas deixa a pista nas raras indicações bibliográficas de *Língua e realidade*. No entanto, a influência ultrapassa em muito os limites desse livro e é chave para se compreender como Flusser pensa, como esse pensamento culmina em ficções filosóficas e, por fim, como a pós-história é uma ficção. Vaihinger (2011, p. 97) reivindicava uma revisão da filosofia crítica, por considerar que “[o] Kant tradicional, o Kant dos manuais históricos não é o verdadeiro ou completo Kant. O desejo de compreendê-lo perfeitamente requer não apenas entendimento, mas também coragem.” Para ele, o próprio Kant era responsável pelo grande número de mal-entendidos na recepção de sua obra, na medida em que cedeu à tendência geral da psique e transformou a coisa em si em hipótese. Na visão de Vaihinger, o pensador de Königsberg não sustentou o potencial do conceito, que estava, justamente, na sua consideração enquanto ficção: “[a] ficção da *coisa em si* seria então o mais brilhante de todos os instrumentos de calcular o real” (Vaihinger, 2011, p. 218). A gênese do conceito estava associada ao que Vaihinger chama de “transferência ou extensão ilegítima”, quando Kant aplica ao real a categoria “coisa” e o atributo “causa”. O passo em falso da extensão ilegítima – porque “[o] próprio real não tolera essa categoria” (Vaihinger, 2011, p. 217) – é o que garante a genialidade do dispositivo, indispensável para que se pudesse tanto pensar quanto enunciar o real.

Kant deveria, assim, ter se contentado com o caráter ficcional da coisa em si e não avançado na sua transformação em hipótese. Vaihinger resume:

cabe lembrar que Kant só podia dizer, e, num primeiro momento só queria dizer, na verdade: deve-se (somos obrigados a fazê-lo em razão de nosso pensamento discursivo) contemplar a existência real *como se coisas em si* realmente existissem, *como se* elas agissem sobre nós e depois gerassem as representações do mundo em nós. Factualmente, de acordo com o seu próprio sistema, ele tinha direito a dizer somente isso, e neste caso a *coisa em si* era uma ficção necessária, à medida que é apenas por essa via que imaginamos a realidade verdadeira, pensamos e falamos dela. Kant, entretanto, não manteve tal ponto de vista puro: nele, a *coisa em si* se

transformou em *realidade*, em suma, uma *hipótese*, e daí que ele titubeia quando discute o conceito. (Vaihinger, 2011, p. 218–219)

Que o conceito engendre uma série de contradições não elimina o seu caráter operativo e a sua efetividade prática. A filosofia não poderia, daí em diante, abrir mão do que ele entende ser uma operação lógica, ou melhor, “atividade fictícia no interior do pensamento lógico (...) [que] introduz formações híbridas e ambíguas do pensamento” (Vaihinger, 2011, p. 123–124). Os ganhos em se manejar um dispositivo lógico que comporta a contradição são muito maiores do que os prejuízos e é isso que torna possível enfrentar, de forma indireta, “a aspereza do material hostil (...) Com prudência instintiva, eu quase diria ‘astuta’, a função lógica dribla tais dificuldades com as suas construções auxiliares” (Vaihinger, 2011, p. 124). Flusser é mais imprudente do que Vaihinger, porque desaloja a pós-história, enquanto construção auxiliar, dos cercamentos disciplinares. De alguma maneira, ela é uma metaficção, que tem nos “truques parafenomenológicos” e naquilo que chamamos, outrora, de *ars ironica*, uma variante ontológica e estilística da astúcia e do drible de Vaihinger. Para além da epistemologia, ela mobiliza as suas estratégias para lidar com o que ultrapassa o fenômeno.

O esforço de Vaihinger (2011) em mostrar o “verdadeiro ou completo Kant”, em leitura que contraria as linhas dominantes do kantismo, consistiu em percorrer toda a sua obra em busca das ocorrências dos *como se*, a função lógica da ficção, e mostrar que elas são imprescindíveis em qualquer campo do conhecimento. Esse exame detalhado é tido por ele como parte da “comprovação histórica” de sua teoria sistemática da ficção. A comprovação poderia ser feita recorrendo aos gregos, mas ele vê em Kant a sua máxima expressão. No ficcionalismo de Vaihinger, o que valida a ficção é o seu valor prático, uma vez que o pensamento responde, primeiro, à finalidade de autopreservação da vida e só em uma instância secundária o conhecimento apresenta as regras de funcionamento do pensamento. Na medida em que é uma função lógica, a ficção se soma à indução e à dedução, promovendo um desvio *formal* da realidade: “não apenas se criam conceitos que contradizem o conteúdo da realidade, mas mesmo os novos constructos contradizem a lei formal da realidade, a lei de identidade e contradição, sendo então conceitos contraditórios em si” (Vaihinger, 2011, p. 221–222). Quando a ficção apenas contraria um dado do real, falsifica o real, ela não opera em seu pleno direito, sendo entendida como uma semificção. Isso significa que ela é provisória de um ponto de vista histórico, enquanto a ficção mesma, tal como se mostra na passagem acima, é provisória de um ponto de vista lógico. Disso podemos entender que ao tipificar as ficções e enumerar os seus muitos casos – abstrativas, esquemáticas, paradigmáticas, utópicas, típicas,

simbólicas, jurídicas, personificativas, somatórias, heurísticas, práticas, científicas, estéticas —, Vaihinger não está apontando para elas como se fossem uma montanha de ouro ou um elefante azul. Esse tipo de construção contraria o real, observável, enquanto a ficção o contradiz: a imagem é a do círculo quadrado. Quer dizer, não é um dado que se altera no interior de uma lógica tradicional, mas a expansão da própria lógica. Nas palavras de Vaihinger, comparando semificção e ficção: “aquelas põem algo concebido no lugar do que é dado, estas permeiam o dado com o impensável. Aquelas pressupõem o irreal, estas o impossível. (...) As semificções modificam o que é dado, as ficções propriamente ditas o infetam, por assim dizer, com elementos que não pertencem ao dado e não obstante servem para captá-lo” (Vaihinger, 2011, p. 224–225).

As semificções se parecem com o que comumente entendemos como ficção, usando o termo em seu sentido mais corrente. Mas Vaihinger estabelece uma subcategoria da ficção propriamente dita, que são as ficções estéticas, abarcando todo o conjunto de metáforas, analogias, alegorias e comparações que “operam com a realidade de forma bem mais livre” (Vaihinger, 2011, p. 227). Ainda que considere o imenso valor prático e estético dessas ficções, ele se interessa mais pelas ficções científicas ou pelo modo como a ciência se vale de suas construções auxiliares. Há um claro desequilíbrio no tratamento atribuído às ficções estéticas, em benefício das ficções científicas. É o que mostra Johannes Kretschmer (2011, p. 44) na apresentação que faz da obra, ao constatar que “[o] alcance das atividades fictícias é amplo e não exclusivo à literatura, à qual, na verdade, Vaihinger dedica pouca atenção. (...) ele almeja provar que as ciências, sobretudo as chamadas ‘exatas’, precisam operar com ficções, ‘construções auxiliares da psique’, para descrever o mundo real”. As ficções estéticas são aparentadas das ficções mitológicas, religiosas e poéticas, e dizem respeito, sobretudo, à vida prática. Essa especificidade, um tanto quanto questionável, faz com que Vaihinger (2011, p. 227) veja nas ficções estéticas apenas a “finalidade de despertar em nós sensações edificantes ou, de outra maneira, importantes”. Ainda que agrupadas com base nesse critério moral, o autor demonstra insatisfação com o arranjo proposto e sugere, em nota, que, oportunamente, a teoria da ficção atribua outro nome às ficções estéticas: “[p]roponho chamar no futuro todas as ficções científicas de *ficções*, e as demais, como as mitológicas, as estéticas, etc, de *figmentos*. Assim, por exemplo, Pégaso é um figmento, e átomo uma ficção. Isto certamente contribuirá para facilitar as distinções” (Vaihinger, 2011, p. 226).

Sobre este ponto em específico, William A. Hanff (2020) estabelece conexões entre Flusser, Vaihinger, Nietzsche e o filósofo norte-americano da tecnologia, Don Ihde. Naquilo que nos chama a atenção, ele faz um paralelo entre as ideias de figmento e ficção, com duas

estratégias apresentadas por Flusser no ensaio “Science fiction”, destinadas a nos aproximar da verdade, mesmo ela sendo inalcançável. A primeira estratégia é a falsificação. Se é impossível atingir a verdade, contenta-se em perseguir o mais provável, aproximando-se progressivamente de uma suposta meta. Hanff associa essa abordagem ao racionalismo, à ciência e à crítica literária. Por outro lado, a estratégia oposta tenta se aproximar da verdade mensurando o improvável. Dessa maneira, o objetivo é medir, com precisão, o grau de imprecisão das proposições ficcionais. No entanto, ainda que considere essa duplicação, Flusser propõe que se misturem as estratégias. De novo, estetizando a ciência ou cientificizando a arte. Seja falsificando como a ciência – associada à ficção –, ou fantasiando, como na liberdade tomada pela vertente estética – associada ao figmento –, Hanff capta a relação dessa articulação – epistemológica? – com a temática da tradução: “[e]ssa prática de dois gumes está incorporada na maneira como a dialética entre narrativa e método científico se desenvolveu e foi replicada pela história, particularmente por meio das traduções” (Hanff, 2020, p. 3). É na conta da tradução que Flusser coloca a possibilidade de uma ficção científica que não seja frustrante, tendo a forma do encontro entre a ciência e a arte. Nesse sentido, ele se opõe ao intuito didático de Vaihinger de separar ficção e figmento. A fantasia essata é uma ficção-figmento, raríssima, porque “requer do autor tanto o desejo do improvável e a manutenção do rigor científico” (Flusser, 2015, p. 2). A esperança de Flusser recai, dito isso, nas imagens sintéticas e nos códigos computacionais.

Há outra diferença central para Vaihinger, aquela que se estabelece entre a ficção e a hipótese. Apesar da semelhança externa fazer com que sejam frequentemente confundidas, as hipóteses visam à verificação e à fixação daquilo que propõem, no confronto com o real. Elas são provisórias, mas só até que sejam confirmadas e passem a ser aceitas como descrição do real. As ficções, por sua vez, não querem ser verificadas. Exigem justificação de acordo com os ganhos práticos que delas decorrem. Surgem como um desvio do real e daí “abandonam por completo o solo da realidade e flutuam no ar” (Vaihinger, 2011, p. 225), intercalando elementos impossíveis, autoconscientes das contradições que promovem. Para além dos tipos, o filósofo alemão cita vários exemplos de ficções que cumprem os requisitos da justificação, que dispensam a verificação e apresentam ganhos na nossa compreensão do real. Elas estão na ciência, na matemática, na política, nas artes, na metafísica. As mais destacadas, as quais ele dá relevo, são o átomo, o infinitamente pequeno, a liberdade, o absoluto e a coisa em si.

Adiantamos que Kant teria cometido o erro de não resistir à instabilidade e às contradições que a coisa em si coloca, tendo a destituído de seu potencial crítico. Aos seus seguidores coube dar sequência ao equívoco e tratá-la como dogma, ao que Vaihinger (cf. 2011,

p. 286–300) chama de “lei do deslocamento de ideias”, que marca a tendência da gradação entre as fases pelas quais passa toda ideia: os períodos fictício (como se), hipotético (se) e dogmático (porque, de modo que, ou é). A gradação também acontece em sentido inverso ao da lei, como no caso da filosofia da religião, mas aí trata-se de um movimento antinatural.

Em resumo, as ficções contradizem a realidade, são contraditórias em si mesmas e, justamente por isso, são imprescindíveis. Para Vaihinger (2011, p. 181), “o que lhes é comum é o enorme valor prático que todas essas construções conceituais têm, porém sem que lhes corresponda alguma realidade objetiva”. Para que se mantenha a tensão que a ficção estabelece, é preciso empenhar “enorme energia intelectual”, por uma “mente lógica altamente preparada que não cede prematuramente ao impulso de ajustar o equilíbrio, discernindo com rigor os meios e as finalidades” (Vaihinger, 2011, p. 297). Ao recuperar o valor das ficções fazendo remissão a Kant, Vaihinger afirma que a filosofia do *como se* é kantiana, na medida em que realiza uma das pretensões da crítica, a de conciliar positivismo e idealismo, fatos e ideias. Ela é positivista porque se funda nos dados das sensações empíricas – e com isso preserva o real de sua dissolução na ficção –, e é idealista na medida em que valoriza a utilidade das ideias que nascem das necessidades intelectuais no empreendimento de pesquisas científicas, matemáticas, estéticas, práticas e filosóficas, no seu confronto com o mundo real. O ficcionalismo de Vaihinger não abala a sua pressuposição do real e não cede à interdição do “erro de Kant”. Por isso, afirma: “assim como a ciência (especialmente a matemática) conduz ao imaginário, assim também conduz a vida ao impossível, o qual, contudo, é legítimo. (...) o imaginário (o absoluto, o ideal) se justifica apesar de sua irreabilidade” (Vaihinger, 2011, p. 174).

Com um acento diferente do que fazem as propostas especulativas contemporâneas, o positivismo idealista de Vaihinger extrai de Kant uma variação que antecipa em um século o realismo especulativo. A afirmação é um pouco escandalosa, pois, lembremos, o realismo especulativo tem no círculo correlacional e em Kant, tomado como um dos seus proponentes, o seu maior adversário. Mas assim como Vaihinger tenta proteger Kant de si mesmo, contornando os seus equívocos, podemos fazer o mesmo com os realistas especulativos. A chave que encontramos para isso está na caracterização que Nunes (2018) faz das ontologias pós-críticas. Ele volta a Kant e aplica um olhar metafilosófico às ontologias contemporâneas e nos oferece outro ingrediente para caracterizar a pós-história como se ontologia, ao reconhecer o seu estatuto pós-crítico. Complexifica a já intrincada relação de Flusser com Kant e ajuda a inverter a nossa visada: se a pós-história pode ser associada ao realismo especulativo, tendo a ontologia como mediação, descortina-se também uma maneira de explicar, flusserianamente, o realismo especulativo: são ontologias pós-históricas.

3.4 ONTOLOGIAS PÓS-CRÍTICAS

Avancemos agora à análise crítica que Nunes faz da proliferação das ontologias no século XXI – que chamamos, em outros termos, de reativação do interesse metafísico. No artigo “O que são ontologias pós-críticas?”, ele retorna a Kant e questiona a oposição entre o correlacionismo e o “descorrelacionismo” que marca a especulação contemporânea. Recontextualizando o que vimos no capítulo 1, as viradas especulativa e ontológica se somam como diferentes vertentes de uma gama ampla de esforços que visam a superar um quadro de conformação ao paradigma kantiano da correlação, na expressão consagrada por Meillassoux (2006). Nas duas versões, a filosófica e a antropológica, esse impulso deu ensejo às mais variadas propostas de reativação da perspectiva ontológica, a partir dessa orientação comum de rever “o protagonismo do sujeito transcendental kantiano, nas suas diversas formas, em busca de um movimento antinarcísico radical”, como afirmam Diogo Silva Corrêa e Paula Baltar (2020). Se Kant pode ser tomado como ponto de inflexão que caracteriza uma era, Nunes (2018) reavalia a relação do realismo especulativo com o legado kantiano. Aparentemente mais afeito às linhas de continuidade do que às de ruptura, se volta para a especulação contemporânea reconsiderando a conexão tanto com Kant quanto com as balizas que guiaram a filosofia do século passado. Soma-se às tantas vozes que problematizam ou recusam o diagnóstico de Meillassoux.

Dentre os problemas decorrentes do correlacionismo – como diagnóstico –, podemos repetir a dificuldade de aplicá-lo a toda a filosofia desde Kant, o que pode ser questionado mesmo por um neokantiano como Vaihinger. Em sua cruzada pela revalorização da ficção, seu positivismo idealista aceita a interdição da possibilidade de *conhecer* o “real em si”, mas preserva a própria coisa em si como ficção, artifício teórico, invenção útil e necessária, que nos permite *pensá-la*, justificada pelos seus ganhos práticos na compreensão do real.

Nunes nos oferece um diagnóstico alternativo, a partir da separação entre conhecer e pensar. Confrontando Meillassoux, ele não pensa os termos de uma justificação do cenário que leva às viradas, em um sentido linear, causal, unidirecional. Ele faz uma espécie de volta e examina, a contrapelo, o conjunto das tentativas de estabelecer novas ontologias, buscando “descrever o *espaço* em que se desenvolve o retorno contemporâneo à especulação ontológica por meio de uma indagação de suas condições implícitas” (Nunes, 2018, p. 112, grifo nosso). Como se Nunes fizesse uma análise pós-histórica do realismo especulativo, mitigando a causalidade que o próprio movimento mobiliza no consenso em torno do seu diagnóstico. O realismo especulativo se mostra como oportunidade para reconsiderar Kant, em esforço mais sincrônico do que diacrônico, revisando a maneira como ele é apresentado pelo diagnóstico de

Meillassoux e questionando a sua versão consagrada pelos manuais, assim como Vaihinger fez. O desvio para o espaço nos lembra que a pós-história repensa a centralidade do tempo e propõe, na associação com o espaço, a sua sincronização. O diagnóstico alternativo de Nunes quer justificar *as formas contemporâneas de especulação* – na sua pluralidade, quer dizer, nenhuma delas em particular –, sobrepondo as viradas à proposição de Kant, não como uma resposta, mas como um desenvolvimento possível de suas premissas.

Assim, ele chama as viradas no século XXI de “ontologias pós-críticas”, não contra Kant, mas com ele. Esse gesto se emparelha com o esforço de Vaihinger em salvar a filosofia crítica de sua transformação em dogma. Ambos fazem apelo à letra fria do texto de Kant e suas ambiguidades, em oposição ao destino de sua obra. Por aí, Nunes ataca o erro de Meillassoux ao superdimensionar a correlação e o fechamento do círculo correlacional. Em defesa de Kant, Nunes reafirma o vínculo entre a crítica e as ontologias pós-críticas justamente “*porque* existe um tipo de especulação ‘realista’ que é uma possibilidade interna do correlacionismo; e que se esta possibilidade existe é, finalmente, porque a especulação *é uma necessidade interna* do próprio correlacionismo” (Nunes, 2018, p. 118). Na sua avaliação, Meillassoux desconsiderou a sutileza e a recursividade da filosofia crítica, sem se atentar para o seguinte aspecto: “aquilo que Kant logrou fazer talvez tenha sido exatamente o contrário de sua intenção: ao invés de assentar o conhecimento em bases finalmente seguras, ele apontou para a impossibilidade de uma fundamentação definitiva” (Nunes, 2018, p. 124). Desconsiderando esse ponto, o diagnóstico e o prognóstico do pensador francês podem ser entendidos como exagerados e despropositados, em suma, um “um heroísmo fora de lugar” (Nunes, 2018, p. 118). Por isso, Nunes deixa Meillassoux fora do rol das ontologias pós-críticas. Ao mesmo tempo, podemos usar Vaihinger contra Nunes, em defesa de Meillassoux. Tanto a afirmação do “*porque* existe um tipo de especulação realista”, quanto a consideração da “*necessidade interna*” do correlacionismo seriam passos infundados de um necessitarismo que desconsidera a possibilidade do caráter ficcional do diagnóstico do correlacionismo e do prognóstico da absolutização da contingência.¹⁰ Poderíamos apontar problemas, portanto, tanto na valorização

¹⁰ Que Meillassoux apresente um sistema incompleto e, com o passar do tempo, ele permaneça incompleto, nos parece, hoje, muito mais um mérito do que um demérito de sua proposta. Uma via interessante de encarar a espera pela conclusão do sistema é pensá-lo como impossível. Os exageros do diagnóstico (correlacionismo) e do prognóstico (absoluto da contingência) são assim justificados. A radicalidade de Meillassoux é justamente o que impede a transformação da sua hipótese em dogma. Generosamente, podemos reconduzi-lo da hipótese para a ficção, com Vaihinger (2011, p. 234), e pensar que a proposta, enquanto “ficção pura, ela deve, ao menos logicamente, desaparecer no instante em que prestou seus serviços”. Meillassoux poderia se dar por satisfeito com a articulação do realismo especulativo, renunciar à verificação e reafirmar o valor prático de suas ficções.

do tempo, por parte de Meillassoux, reabilitando a especulação como resposta ao clima pós-metafísico que caracteriza o século XX, quanto na crítica de Nunes, por também preservar um horizonte de causalidade que pressupõe a necessidade da progressão das ideias. Em perspectiva flusseriana, podemos sugerir que ambas as posições são, de alguma maneira, conformadas por consciência histórica, por se ampararem em um recorte temporal linear e causalista.

Deixemos a polêmica de lado e fiquemos, por ora, com o que nos importa da caracterização das ontologias pós-críticas. A tentativa é a de configurar o cenário que possibilita a emergência de novas formas de especulação sem que isso implique o retorno à metafísica dogmática. Por isso elas são pós-críticas e o mapeamento desse espaço precisa, portanto, conciliar crítica e especulação, ou mostrar que isso é possível. As formas contemporâneas de especulação reivindicam superar a restrição “espacial” ao terreno da epistemologia, supostamente levada a cabo por Kant, e destravar as possibilidades de discurso ontológico. Meillassoux à parte, todas as ontologias contemporâneas mencionadas por Nunes podem ser entendidas como pós-críticas, por levarem em conta a separação kantiana entre pensar e conhecer. Além dos quatro postulantes iniciais do realismo especulativo, o exame acrescenta a esse quadro: Deleuze, Whitehead/Shaviri, Markus Gabriel, Badiou e Viveiros de Castro (cf. Nunes, 2018, p. 131–132).

Na esteira dessa colocação, a alternativa de Nunes se baseia nos diferentes registros de discurso que se sobrepõem a partir da separação entre conhecer e pensar, não de um ponto de vista estilístico, mas em termos do nível de fundamentação. Na explicação apresentada pelo pensador brasileiro, a crítica pressupõe dois “requisitos formais mínimos” como novidade capital em relação ao âmbito discursivo pré-crítico. O primeiro é a separação entre “um discurso de primeira ordem e um metadiscurso que o tem por objeto” (Nunes, 2018, p. 119) – justamente a instância que permite criticar e revisar os enunciados de primeira ordem. Antes da crítica, acreditava-se, metafisicamente, no conhecimento direto sobre aquilo que existe em si, minimizando a mediação operada pelo âmbito discursivo e a diferença entre pensar e conhecer. O discurso de primeira ordem seria aquele propriamente ontológico, no qual há uma passagem indevida entre pensamento e ser. O metadiscurso separa a afirmação de um discurso direto sobre o que existe em si, de outro indireto, isto é, estabelece balizas entre a ontologia e a epistemologia. Da duplicação dos discursos tem-se uma primeira ordem que supõe a transparência entre a coisa e o enunciado, a possibilidade de dizer diretamente aquilo que a coisa é, e, no segundo nível, a inscrição de algum grau de opacidade, que considera os limites do modo como se enuncia a coisa no primeiro nível.

Mas isso ainda não é o que Kant propõe com a crítica. O segundo requisito, que instaura o nível do discurso crítico, realiza outra separação, agora no nível do metadiscurso: “entre o modo como um objeto aparece para nós (o seu ser dado em um discurso de primeira ordem) e o modo como ele seria em si mesmo; dito de outra maneira, a diferenciação entre objetividade-em-si, objetiva, e objetividade para-um-conhecedor, subjetiva” (Nunes, 2018, p. 119). É com base nesse arranjo que Nunes realiza a associação da especulação com a crítica. Para além de nos livrar das metafísicas dogmáticas e de qualquer forma de realismo ingênuo, a progressão das camadas de justificação poderia nos levar a uma regressão infinita, demandando sempre um outro nível de discurso, capaz de fundamentar e revisar o anterior. Aqui se encontram Nunes e Vaihinger, de certa forma, porque o traço fundamental das ontologias pós-críticas talvez seja conseguir fazer parar esse mecanismo de regressão. Segundo Nunes, o dispositivo que estabelece um ponto de parada na cadeia de sobreposição de discursos reflexivos, que tomam o anterior e o seu objeto como objetos, é o fato de que mesmo um correlacionista é realista em relação aos enunciados de segunda ordem – “a única possibilidade de interromper essa regressão reflexiva é objetivar alguma condição como real” (Nunes, 2018, p. 127). Para o autor, o conjunto da filosofia dita contemporânea¹¹ vai além da abordagem transcendental ao situar o sujeito no mundo, desdobrado em diferentes formas de mediação, seja a linguagem, o inconsciente, o corpo etc, e estabelecendo um grau de compromisso com a realidade objetiva. Os enunciados de segunda ordem se conformam e param de demandar outra ordem de fundamentação quando atingem a autoconsciência do *correlacionismo como especulação* – o realismo ao qual precisa aderir não se fundamenta epistemicamente, mas é adotado pragmaticamente. As ontologias pós-críticas, ultrapassando a epistemologia, fazem movimento análogo, encontrando as suas ancoragens na autoconsciência da *especulação como pensamento*, e não como conhecimento.

Nunes enlaça todas essas questões com duas considerações que nos parecem centrais: “abre-se uma lacuna entre o nosso conhecimento acerca de uma coisa e a coisa-em-si, mas esta lacuna é ela mesma indecível” e “[c]rítica (a possibilidade de retificação do conhecimento) e ceticismo (a suspensão da crença no conhecimento) compartilham a mesma condição de possibilidade” (Nunes, 2018, p. 120). Para diagramar o espaço em que se movem as ontologias pós-críticas, ele expande essas ideias, sugerindo as categorias do metaceticismo e do

¹¹ Lembremos da aproximação entre as diferentes vertentes feita por Porta (2014), citada em nota no capítulo 1, que nos autoriza a agrupá-las por meio do interesse semântico-hermenêutico e a centralidade do sentido.

construtivismo para explicar o que condiciona a especulação contemporânea, o seu *topos*: “entre aquilo que podemos asserir que *é* e aquilo que só podemos afirmar condicionalmente, *como se fosse* o caso. Seus enunciados não se apresentam como oferecendo um *conhecimento* direto do real, dado que não podem ser justificados, mas são *pensáveis como se fossem*” (Nunes, 2018, p. 127).

O argumento de Nunes é muito eloquente e bem fundamentado, mas dois aspectos nos parecem dignos de nota, no intuito de apontar seus pontos cegos ou de complementá-lo. Um deles diz respeito à interessante mobilização da teoria dos atos de fala, fazendo referência a Austin, para marcar o caráter perlocucionário da especulação contemporânea. Assim como os entes ficcionais de Vaihinger, enunciados perlocucionários produzem efeito no mundo, independentemente da sua possibilidade de verificação ou da sua origem em dados empíricos. Ao dizer que os enunciados ontológicos das ontologias contemporâneas são perlocucionários, ele os localiza no campo condicional instaurado pelo *como se*, mas com o acréscimo de ser um condicional “condicionante”. Grosso modo, essa é a dupla operação do metaceticismo e do construtivismo, que desobriga os proponentes dos enunciados ontológicos do compromisso com a verdade de suas afirmações – estas são tomadas *como se fossem* verdade e avaliadas pelos efeitos que produzem. No entanto, esse nos parece um argumento que “epistemologiza” a avaliação de uma intenção que não passa por questões que envolvem o par verdade e falsidade. Não é isso que está sendo proposto pelas ontologias contemporâneas, seja porque se movem no horizonte da probabilidade, seja porque, em decorrência da autoconsciência da especulação enquanto pensamento, essas propostas devem ter também a clara consciência de que não são epistemologia. O comprometimento ontológico, para fazer referência a Quine, outro pensador da cepa dos analíticos, não diz respeito à verdade de seus enunciados, o que pode ser entendido como um comprometimento epistêmico. Ao mesmo tempo, não se trata de estabelecer um “comprometimento literário” com o que se propõe, porque do contrário perderíamos de vista a diferença entre ficção e figmento, tal como vimos com Vaihinger. O que está em jogo são os entes que os enunciados colocam no mundo, digamos assim, em um nível que não demanda, realmente, verificação. Se a pós-história pode ser interpretada como se ontologia, é também porque sequer é uma questão para Flusser a sua condição, em termos de verdade e falsidade. Que os contra-argumentos atestem a sua falsidade não reduz em nada o que ela propõe. Ao mesmo tempo, ele tem plena consciência de que a pós-história é um metamodelo de explicação do real, ou das transformações pelas quais a categoria *real* passa na contemporaneidade, que não se confunde com o tipo de explicação que ele apresenta em obras como *A história do diabo* ou *Vampyroteuthis infernalis*. O par ficção/figmento se presta a enquadrar a diferença entre

uma coisa e outra, o que também não implica em seguir Vaihinger na opção por dar mais valor às primeiras do que às segundas. No entanto, não nos parece que seja factível interpretar os figmentos de Flusser como ontologia, daí o nosso foco na pós-história.

O que dissemos acima sinaliza alguma insuficiência na proposição de Nunes, a partir da sugestão de que Flusser, Vaihinger e os realistas especulativos podem nos ajudar a complementá-la. Ao que nos parece, o realismo especulativo não sente a necessidade de inscrever, de novo, o sujeito no mundo, talvez justamente porque isso já foi feito de diversas maneiras e é marca da filosofia do século XX. Ao pensar as continuidades, Nunes concede a aderência a algum grau de realismo mantendo o acento no sujeito. Esse é um dos traços do correlacionismo que evidencia o seu desgaste, no limite, o seu esgotamento. O que parece ser o alvo na virada especulativa é o contrário: estabelecer compromisso com a realidade objetiva por meio do objeto e, por isso, a especulação contemporânea levada a cabo por esses autores é, em sua maior parte, e resguardadas as diferenças, realista. Para dizer de outro modo, tornar o polo objetivo sujeito de uma ontologia. Jean-Pierre Caron (2025) endereça uma crítica à posição de Nunes mais sofisticada do que a nossa, em análise comparativa que leva em conta uma outra tipologia, vinda de Badiou, talvez mais acurada do que aquela de Meillassoux. A pergunta que ele se faz, a partir da comparação, é saber “em que medida uma ontologia pós-crítica, tal como Nunes propõe, segue sendo uma ontologia” (Caron, 2025, p. 177), na medida em que evita a possibilidade de fundamentação apenas transformando o que seria necessário, no quadro de uma metafísica dogmática, em algo meramente possível.

As ontologias pós-críticas são o passo seguinte, previsto pela filosofia crítica, na medida em que toda fundamentação é feita em um nível de discurso diferente daquele que quer fundamentar e é, em última instância, impossível. Caron (2025, p. 181) diz que “a solução de Nunes é sustentar a inevitabilidade de um realismo mínimo”, que entendemos como uma forma de realismo pragmático, ancorado no *como se*. A crítica de Caron passa pela pergunta: a dose mínima de realismo é ainda realismo? Na leitura de Nunes, o quadro amplo dessas novas ontologias elimina a necessidade de se comprometer com o real, a não ser para resolver questões práticas, na medida em que o metaceticismo instaura um “metarrealismo” (Caron, 2025, p. 183), entendido *como se* ontologia. Nos seus termos, as ontologias tratam daquilo que é indecível e da passagem para as consequências da inevitável decisão. Assim, se autoconscientes, elas estariam preservadas de seguir a “lei do deslocamento de ideias”, aquela cadeia proposta por Vaihinger que vai da ficção ao dogma, seguindo um percurso natural uma vez que a psique busca eliminar formas de tensão. De forma muito engenhosa, Nunes articula uma série de noções, como indecisão, especulação, correlação, inevitabilidade, perlocução,

ficção, construtivismo e metaceticismo, com consistência, eloquência e concisão, como vemos nessa passagem:

[a] inevitabilidade de uma decisão ontológica que determina *como real* algo fora da experiência acaba por ser a verdadeira lição do correlacionismo, ainda que *malgré soi*. O que ele demonstra, por fim, é que o sonho crítico de um conhecimento filosófico finalmente bem fundamentado, *livre de especulação*, é uma quimera. Se o metadiscurso que fundamenta o discurso de primeira ordem não pode ser fundamentado, há apenas duas opções: ou bem nos remetemos infinitamente a discursos de ordem mais alta (regressão reflexiva) ou uma reflexão de terceira ordem declara o status do discurso de segunda ordem como logicamente indecidível — isto é, como algo que só pode ser decidido pragmaticamente. Neste caso, a ontologia é tanto impossível (como conhecimento) quanto inevitável (como decisão). Mas esta decisão é afirmada sempre hipoteticamente (“como se”) e testada na prática apenas de maneira indireta; ela pode ser pensada, mas é impassível de se tornar um conhecimento. (Nunes, 2018, p. 128)

Fica clara a continuidade entre a filosofia crítica – o correlacionismo fraco de Meillassoux – e a especulação, na medida em que o fracasso do sonho da primeira, o seu ponto de chegada, é o ponto de partida da segunda. Os ajustes passam pelo contingenciamento da metafísica, ao invés da sua supressão. No desvio que vai da intenção à realização de Kant, em paralelo com a passagem do Kant tradicional para o “Kant verdadeiro” de Vaihinger, o *como se* assume o papel de operador lógico que permite uma forma de entendimento das ontologias contemporâneas, sejam elas pós-críticas ou contracríticas. Não havendo como decidir se é ou não possível produzir um discurso que escape dos seus condicionantes, o vetor ontológico adota postura pragmática: agir como se fosse possível.

Como consequência dessa decisão, as ontologias pós-críticas assumem a pluralização a partir do que Nunes entende como sendo um “downgrade modal” – representado pelo *como se*. A especulação contemporânea desfaz as dobras que haviam sido estabelecidas entre os três níveis de discurso: a primeira ordem (ontologia – em si), a segunda ordem (epistemologia – para nós) e a terceira ordem (crítica – em si/para nós). A segunda estabelecia o contrapeso cético à possibilidade do conhecimento de primeira ordem, enquanto a terceira interpõe o argumento metacético, afirmando a possibilidade de pensar o real na primeira ordem, desde que não se atribua a esse discurso a condição de conhecimento ou a capacidade de autofundamentação. Neste ponto, Nunes sinaliza a diferença entre a filosofia do século XX e o contraponto proposto pelas ontologias pós-críticas: “as condições em que o conhecimento pode se dar são afirmadas diretamente do em-si, como *condições objetivas* do Ser, e não como *condições subjetivas* que marcariam de saída uma fronteira separando o em-si de nós” (Nunes, 2018, p. 131, grifos nossos). Elas bloqueiam o dogmatismo da metafísica justamente porque não se fundamentam

a si mesmas, isto é, elas não estabelecem as regras e jogam o jogo. No fundo, elas criam um espaço indeterminado. Montam a mesa sobre a qual estão sendo discutidas todas as regras possíveis, inclusive a ausência de regras, sob o primado da afirmação da “indecidibilidade dos enunciados ontológicos em geral” (Nunes, 2018, p. 131).

Além da grande tese e da sua arquitetura, Nunes oferece bons exemplos. Um deles, em nota, ressalta a peculiaridade de enunciados perlocucionários, de não perderem o seu efeito por conta de eventuais contradições. A escada de Wittgenstein, jogada fora depois de realizar o seu feito, ilustra bem a ideia. Alguns anos antes, Vaihinger se vale de imagem similar, provavelmente extraída de Goethe, ao dizer: “[q]uem gosta de comparações, cotejará a ficção com um andaime que se abole assim que for concluída a construção, e a hipótese com outro que é aproveitado no próprio edifício, fazendo parte deste” (Vaihinger, 2011, p. 235). Nos dois autores, com uma variação de grau, a ficção-pragmática (Vaihinger) ou hipótese-pragmática (Nunes), recuperam o valor da função lógica do *como se* e eliminam a exigência da verificação de enunciados dessa natureza, reafirmando a pluralidade: “não há razões para preferir uma construção filosófica a outra fora do próprio processo de pedir e oferecer razões” (Nunes, 2018, p. 138). Outros dois exemplos interessantes são retirados de Gabriel Tarde. Nunes entende que, uma vez pluralizada a ontologia e seu escopo permanecendo fiel à investigação sobre os critérios gerais que extrapolam e organizam a experiência, não há motivos para mantê-la presa às categorias consagradas pela metafísica, como o ser, a essência, a presença etc. Daí a menção a Tarde, ao sugerir que quando ele faz “a substituição do ‘ser’ pelo ‘ter’ em virtude da anterioridade deste último, é ainda com um enunciado de tipo ontológico que estamos lidando, e o mesmo valeria para um enunciado como ‘o ser não é’” (Nunes, 2018, p. 129).¹²

3.4.1 Hypotheses non fingo/Omnes hypotheses fingo

O segundo exemplo é ainda mais emblemático e permite costurar Nunes, Vaihinger e Flusser. Reiterando a separação entre pensar e conhecer, Nunes diz que as ontologias contemporâneas

¹² Sobre o último exemplo (dentro do exemplo) – a possibilidade de considerar “o ser não é” como um enunciado ontológico –, é uma intuição que aventamos, brevemente, no artigo “Sobre princípios, meios e fins: Flusser e os modos de presença”, quando ainda Tateávamos, em contexto diferente, a hipótese desta tese. Dizíamos: “[p]arece correto afirmar que há em Flusser uma dialética nesse sentido e que tudo que é tem por fundamento aquilo que não é. Isto é, o cosmos, o mundo, se assenta sobre um ‘nada’ primordial que antecede toda existência, o caos” (Almeida, 2022, p. 94–95). Associávamos o nada ao ser, ensaiando o corte entre ontologia e fenomenologia, dando plausibilidade ontológica às negações que conformam o “sem chão” e a “falta de fundamento”. O que muda, de lá para cá, é que tiramos o peso dessa substantivação do nada, talvez ainda muito essencialista. Ficamos com aquilo que nos parece mais central e para o qual o nada é apenas uma possível forma de figuração da ideia de indeterminação. O fato de adquirirem formas determinadas quando são enunciadas ou figuradas é o drama de toda pesquisa sobre metafísica ou ontologia.

“podem ser objeto de *crença* (...), mas não de *conhecimento*. Neste sentido, a epígrafe de toda ontologia pós-crítica poderia ser a mesma que Gabriel Tarde pôs à frente de *Monadologie et sociologie: hypotheses fingo*” (Nunes, 2018, p. 132). É conhecida a alteração que o sociólogo francês realiza na frase de Newton, eliminando o “não” da versão original *hypotheses non fingo*. Segundo comentário de Eduardo Viana Vargas (2007), Tarde foi o mais filósofo dos sociólogos e buscava, nos limites da filosofia, outros caminhos para a sociologia, na direção de um “ponto de vista sociológico universal”. Considerava o mérito e a expertise da combalida filosofia para produzir hipóteses, enquanto a triunfante ciência era valorizada pela sua capacidade de multiplicar o número de entes que compõem a mobília do mundo. A sociologia precisava, na visão dele, seguir pelo mesmo caminho, “caso se queira dar a esta disciplina um conteúdo *minimamente realista*” (Vargas, 2007, p. 13, grifos nossos). O realismo mínimo de Tarde não parece igual ao prescrito por Nunes. Indo ao próprio autor, encontramos uma bela passagem que aponta para algo que se parece com o Grande Fora e que concede ao real um tratamento que ultrapassa o acordo pragmático entre humanos: “[p]or mais belo que seja o mundo, ele não é senão, em última análise, a mutilação, a amputação necessária do caos; por mais bela que seja a estátua, ela não é senão um fragmento do bloco de mármore; e trata-se de explicar as lascas do mármore assim como a estátua” (Tarde, 2007, p. 147). As lascas da estátua em Tarde cumprem a função das brechas possíveis em Flusser, aquelas que permitiriam nos libertar das grades que nos cercam. Por mais belas que fossem as palavras, era preciso ir ao limite das línguas; por mais indiferença que as imagens técnicas possam demonstrar em relação aos referentes, é preciso recuar à informação.

Curiosamente, a frase de Newton dizendo não formular hipóteses por se fiar exclusivamente nos dados dos fenômenos era uma obsessão de Flusser. Ele a utiliza como epígrafe de *Angenommen*, o último de seus livros publicados ainda em vida, e em ensaios escritos à mesma época, como “The novel called ‘science’” (Flusser, 2023). A utilização da frase como epígrafe é bastante peculiar, pois o texto que se segue faz o contrário do que ela anuncia. Ela funciona como um símbolo daquilo contra o que se quer argumentar, embora não possa ser desconsiderada. Por isso, nos parece que a inversão, tal como Tarde apresenta na sua apropriação diferencial da fórmula, não capta a sofisticação do uso que Flusser faz da frase. Há ironia, mas parece haver também uma duplicação, algo como um uso irônico da própria ironia. Para identificar esse movimento, damos outro passo de volta a Vaihinger. Ele faz uma defesa de Newton da mesma maneira como defende Kant, denunciando a sua caricaturização. Considera que a frase não condena as hipóteses, consideradas imprescindíveis pelo próprio físico inglês, mas que, na recepção, “[e]stranhamente não se levou em consideração que

Newton põe o acento em ‘fingo’ e não em ‘hypotheses’” (Vaihinger, 2011, p. 170). Contextualizando, sugere que a frase tinha por alvo uma prática comum à época, de se produzir hipóteses fantásticas que sequer encontravam maneira de ser colocadas à prova. Estas seriam, reconsiderando o acento, hipóteses fingidas, que escapam da função que uma hipótese deveria cumprir. Vaihinger não rompe, na leitura de Newton, o limite entre hipótese e ficção. Julga que a revolução científica que ele encabeça é mais bem entendida a partir de seus dispositivos hipotéticos do que por sua natureza ficcional, porque é gestada sempre tendo por alvo a possibilidade de ser verificada. Colocando-se em perspectiva, afirma, sobre o seu próprio trabalho: “teremos de lutar a cada passo contra as *más ficções*, assim como ali se combateu as *más hipóteses*” (Vaihinger, 2011, p. 170).

Em uma das referências que faz à máxima de Newton, Flusser a coloca em confronto com esta de Wittgenstein: “as ciências nada descobrem: inventam” (Flusser, 2000, p. 1). No ensaio “Da ficção”, publicado originalmente em 1966, a diferença entre Newton e Wittgenstein serve para caracterizar o espírito do tempo, expresso pelo modo como o representante da virada linguística desfaz o realismo ontológico ao consignar que tudo é ficção. Flusser deixa claro que ao igualar ficção e realidade, “aniquilo o assunto da ontologia” (Flusser, 2000, p. 2), e mergulha-se no clima que marca a atualidade (dele), do absurdo, do niilismo, do maniqueísmo e da loucura. Relativiza-se assim todas as matrizes que garantiriam a fixação e a estabilização do real, colocando em questão a realidade tanto dos sujeitos quanto dos objetos, sem eliminar um ponto de parada do real: “a realidade está na relação entre ambos. (...) o conhecimento é realidade. (...) a vivência é realidade” (Flusser, 2000, p. 2). Flusser relata a vitória de Wittgenstein, o equívoco de Newton, mas, ao mesmo tempo, a necessidade de recorrer à fé para restituir uma capacidade perdida e contornar o estado de coisas que se apresentava para ele: “[t]udo isto é loucura. Tudo isto é fingimento. A nossa época se finge de louca. *No fundo sabe da realidade*” (Flusser, 2000, p. 3, grifos nossos). O senso de realidade se consumava pela fé porque, àquela altura, ele achava que “[r]eal é aquilo no qual acreditamos (DR, p. 13), e “religiosidade [é] nossa capacidade para captar a dimensão sacra do mundo” (DR, p. 16).

O recurso à fé vai se reencontrar com a ciência de Newton, tratada como religião, mais tarde, por Flusser. Em carta enviada a Rouanet, já citada quando falávamos de Fernando Pessoa, Flusser reage à provocação do amigo que o condenava “por delito de Iluminismo” (Flusser; Rouanet, 2014, p. 336), alterando a frase de Newton no mesmo sentido do que fez Tarde:

a “morte” da política não é o cálculo das decisões e o estabelecimento de rede decisória impessoal e inerte, mas é a impossibilidade de liberdade em conjunto de acasos. E a “morte” da arte não é a computação de bits em sons, imagens e palavras,

mas a impossibilidade de distinção entre “artifício” (simulacro) e “real” (dado). Doravante vale “*omnes hypotheses fingo*”. Isso é a ferida narcísica: tudo é “mentira”. Inclusive a própria ciência (*ça va de soi*), e a ciência é (insisto) a religião moderna”. (Flusser; Rouanet, 2014, p. 340)

Dessa passagem podemos constatar a relação ambígua de Flusser também com a ciência. A “mentira”, entre aspas, quer devolver a provocação, mas não tem a conotação negativa que normalmente se atribui ao termo. A ciência “mente” porque Flusser responde também provocando o amigo, na sua insistência em preservar a ideia de verdade. Ela mente como qualquer outro discurso, porque se constrói com o recurso aos artifícios auxiliares das hipóteses e das ficções, como Vaihinger nos mostrou. Em contrapartida, ela nos oferece algo no que acreditar. A fé moderna se constitui do entrelaçamento da ciência com o texto e com a história, programando as formas que tomaram, no Ocidente, as sociedades e os humanos.

Mas as coisas não são tão simples e precisamos avaliar em que medida Flusser considera errada a afirmação de Newton. Para isso, recorremos a outros dois ensaios, o datiloscrito “Now suppose”, que em uma de suas versões é o “primeiro cenário” de *Angenommen*, e “A perda da fé”. No primeiro deles, Flusser explicita o que considerava o erro de Newton, seguindo inspiração vaihingeriana:

[s]uposições se dão na zona cinza entre a arte (o reino do falso) e a ciência (o reino do real). Essa distinção é, obviamente, um completo absurdo. Não há ciência sem suposições. Newton está errado em dizer “*hypotheses non fingo*” (eu não finjo minhas suposições). O que ele quer dizer é que ele não finge suposições prováveis. Por outro lado, não há arte sem partir de alguma coisa real. Há três posturas a serem assumidas ao se habitar a zona cinza entre arte e ciência. Alguém pode tender para a ciência (como na ficção científica). Outro pode se inclinar para o improvável (como no surrealismo). Ou ainda pode juntar arte e ciência e, assim, solidificar a zona cinza. Esta é a intenção deste ensaio: ele será um tipo de ficção científica surrealista. Porque se apoiará na seguinte suposição: a distinção entre arte e ciência será cada vez mais difícil de ser feita e devemos, todos, habitar a zona cinza entre elas. (Flusser, s.d. 10, p. 4)

Ao assumir a mistura, Flusser quer levar Newton consigo. Ele cabe no rol dos cientistas imaginativos que fizeram a ciência avançar, por não se restringir ao horizonte do provável. Nesse sentido, Flusser considera que ele jogava o jogo da ciência, ao invés de ser um funcionário dela. Com essa avaliação, Flusser sugere que ele erra no que diz, mas não no que faz e, assim, serve de amostra daqueles casos em que a ciência hipotética se associa ao impulso poético – isto é, cria mundo. Isso pode ser atestado voltando-se às duas estratégias que vimos em “Science fiction” – falsear; e perseguir o improvável.

A influência de Vaihinger deixa de ser inspiração e passa a ser citação quase literal, se recorremos a *A escrita*. O erro de Newton reaparece ao comentar a famosa frase: “[o] verbo

'fingere' (fingir, fazer como se) tem três substantivos, a saber, 'ficção', 'figura' e 'pretexto'. Newton quer dizer que suas hipóteses não são ficções. Todavia, ele não pode negar que elas são figuras auxiliares, para finalmente fisgar a verdade" (AE, p. 127). Se considerarmos o alerta de Flusser, de que ciência e arte não se diferenciam mais, e pararmos de seguir jogando uma contra a outra, Newton pode ser considerado poeta, assim como Mallarmé pode ser chamado de cientista.¹³ Tanto faz. Figuras dessa monta caminham sobre a superfície e esse é o alvo – ontológico – do elogio da superficialidade.

No entanto, Flusser não se contenta em afirmar a vitória de Wittgenstein. Isso implicaria em manter operativo o par ficção/realidade, naquilo que eles têm de valorativo, quer dizer, as ficções de Wittgenstein são descrições mais precisas do real do que aquelas de Newton. Talvez até sejam, mas Flusser quer conciliá-las. Se assumimos que tudo é ficção e nada é real ficamos sem categorias para explicar, por exemplo, os efeitos de ficção do real ou o real que se produz a partir da ficção, além das diferenças entre diferentes tipos de suposição. Como responderíamos às perguntas: por que Newton condena hipóteses prováveis e constrói seu edifício científico por meio de artifícios improváveis? por que Flusser opta por escrever "ficção científica surrealista" e não um romance? por que ele valoriza a soma da "paixão pelo improvável" e a "manutenção do rigor científico" (Flusser, 2015, p. 2)? As explicações nos parecem mais convincentes se estabelecemos o compromisso mínimo de Flusser com o real, a separação entre ontologia e fenomenologia, os lugares do poema e do matema, a dimensão do fenômeno e do antifenômeno, e a inclusão do espaço no quadro da pós-história. O espaço – vazio – se presta à condição de possibilidade da instanciação de opostos, ou ainda, enquanto abstração, de dar ao entendimento aquilo que as concreções obstam, tal como objetos ou problemas. Nesse espaço, o realismo de Flusser é a outra face da moeda de seu ficcionalismo – pois nem há ciência sem ficção, nem há arte sem real.

Outro uso das aspas nos chama atenção ao tratar da frase de Newton. Antes, convém assinalar que "Da ficção" é um ensaio de 1966, enquanto este, "A perda da fé", permaneceu como manuscrito inédito até 1998. Provavelmente data da época da redação do *Pós-história*,

¹³ Ao falar da poesia em *A escrita*, Flusser sublinha o seu processo de dessacralização, tomando Mallarmé como exemplo, em sincronia com Shakespeare: "[u]ma atitude informática dessa natureza em relação ao fazer poético vem sendo gestada há muito tempo. Mallarmé, por exemplo, expressou essa atitude teoricamente, de maneira quase informática; e o momento poético frio, calculado, preciso e mecânico tornou-se claramente evidente, como na precisão de alguns sonetos shakespearianos. (...) Todas as nossas concepções de filho da musa têm de ceder então à do poeta como um técnico da linguagem. A poesia será dessacralizada" (AE, p. 117).

no final dos anos 1970.¹⁴ A perda da fé é o resultado da crise do código linear e da escrita, cenário que ele ainda tateia ao falar no surgimento de códigos audiovisuais ou tecno-imaginários, para ficar com as expressões que ele usa. A certa altura, pergunta-se como surgem os códigos, para constatar: “[a] origem de um novo código fundante é acontecimento raro, mas, não obstante, observável. Um dos exemplos é a ‘*invenção*’ da escrita linear no Oriente Próximo no terceiro milênio a.C.; outro é a ‘*invenção*’ do código tecno-imaginário (o dito ‘audiovisual’) no Ocidente da atualidade” (FF, p. 133, grifos nossos). Neste texto, em que os códigos surgem “como cogumelos depois da chuva”, as aspas em *invenção* não querem sublinhar o termo. Querem questionar a própria concepção de que há uma origem dos códigos fundantes, que pudesse ser determinada de forma precisa, um ponto no tempo. Além disso, embora muitos códigos carreguem consigo o nome de seus autores, tal como o exemplo do código Morse, esses casos parecem mais comuns para códigos utilitários e de aplicação específica, quer dizer, que nascem de uma intenção e orientados a um fim. Os códigos fundantes obedecem a outra dinâmica. Ainda que Flusser localize no norte da Mesopotâmia (cf. FF, p. 133), nos tijolos mesopotâmicos e nos primeiros escribas o surgimento da escrita linear (cf. PH, p. 104), não se pode atribuir a ninguém a autoria de um processo que acontece por sobreposição e transposição de código em código, até que uma determinada variação seja suficientemente consistente para programar toda uma linhagem de outros códigos, para os quais ele se torna, retroativamente, fundante. Mas ele não é primeiro, ele não tem uma origem precisa e o que Flusser indica aqui é que, além disso, ele não foi *inventado*. É a revanche de Newton contra Wittgenstein – *hypotheses discooperio*: eu descubro as minhas hipóteses.

Flusser não toma exatamente partido de nenhum dos lados. Ele concorda ora com um, ora com outro. Assim como nos pares “real/ficcional”, “data/facta” ou “objeto/sujeito”, a invenção e a descoberta também precisam ser fundidas e o ponto de encontro é a linha que corta a superfície. Ali, sobre a linha, desfaz-se a ilusão histórica da origem, a pré-histórica da finalidade e esses elementos se sobrepõem, pós-historicamente. Mais do que explicar e escrever, Flusser quer que internalizemos essa imagem e compreendamos que não há mais fé possível, porque essa é justamente a ideia que foi substituída na pós-história pela noção de programa. Mas isso não coincide nem com o *como se* de Vaihinger, construto auxiliar para melhor *conhecer* o real, nem com o *como se* de Nunes, que enquadra as ontologias pós-críticas

¹⁴ Embora o datiloscrito não contenha indicação de data, a temática permite reconhecer os temas e os termos que vão resultar na pós-história. Como suporte bibliográfico, confiamos na datação feita por Kleyton Jorge Canuto (2015), que assinala o ano de 1978. O que coincide, portanto, com o período inicial da redação do *Pós-história*.

como artifícios para *pensar* o real. Talvez a diferença seja sutil, mas nos parece decisiva. Em Flusser, consideradas as alterações que envolvem os *media* e a novidade do código fundante zerodimensional, a ficção escala mais um degrau e se torna a base dos “modelos”. Eles não se contentam com a liberdade, digamos, de não ter que se haver com os fatos, de ser verificados empiricamente – como as hipóteses –, nem são um passo lateral que contradiz o real para servir de plataforma provisória, descartada quando tiver cumprido o seu papel – como as ficções de Vaihinger. Não querem nem *conhecer*, nem *pensar* o real: querem *projetar* o real.

Nesse sentido, Kant é fundamental e nos traz até aqui, mas precisa ser abandonado. A pós-história *imaginada* como se ontologia é pós-crítica, mas não exatamente como Nunes propõe em relação às ontologias pós-críticas. Ele sugere que “[a] crítica depois de Kant deve ser uma *metacrítica*, e a metacrítica requer a aplicação da distinção entre em-si e para nós *à distinção ela mesma*” (Nunes, 2018, p. 125). Essa observação é interessante porque duplica os termos e permite que associemos ao em-si o limite do pensável e ao para-nós a potência e o esgotamento do conhecível. Além de interessante, ela nos é útil para posicionar a pós-história em terreno ontológico. Para isso, pensemos na gradação que vai do “em-si em-si” ao “para-nós para-nós”, a partir de Nunes, mas não sem tomar certas liberdades. O em-si em-si é o real ele mesmo, ponto de partida dos discursos ontológicos ao tentar capturar esse referente em um em-si para-nós. Subordinado ao em-si, o para-nós que caracteriza esse segundo tipo de formulação não é ainda qualquer tipo de conhecimento, pois está para além da fronteira da epistemologia. Já o para-nós em-si encontra-se plenamente dentro do campo da epistemologia e é o modo que orienta a formulação de hipóteses. Esta forma híbrida privilegia, no contato com o real, as determinações das condições de possibilidade de acesso a ele, tal como elas efetivamente são. Por fim, o para-nós para-nós pode ser entendido de dois modos. Primeiro, como instância em que não há mais traço do real, tornando-se um discurso autorreferente em que se trata das condições de acesso das condições de acesso, isto é, elas são ao mesmo tempo a forma e o tema; e, de outra maneira, mas como ponto de liquidação do real.

Convém lembrar, daquilo que Flusser dizia em “Filosofia da linguagem”, ao atribuir à filosofia a tarefa de preservar os mistérios exercendo uma função regressiva, ao passo que os saberes positivos são progressivos e caminham na direção da exaustão dos significados. Levando isso em conta, ele nos dá uma chave para compreender a gradação que se dispersa em dois sentidos, partindo do meio. Um vetor segue na direção do em-si em-si, a regressão subtrativa da ontologia; e o outro avança na direção do para-nós para-nós, a seta progressiva da epistemologia. A partir de Flusser podemos, então, sobrepor as escalas de Vaihinger e Nunes traçando um paralelo entre a ficção, o *como se*, e as ontologias, na medida em que dispensam e

necessidade de verificação e a atribuição de um valor de verdade. Os enunciados ontológicos – em-si para-nós – não pretendem ser veritativos, porque ficcionalizam o real e captam aquilo que há de dinâmico nele. A ciência, por sua vez, produz hipóteses improváveis em sua fase criativa ou hipotética – para-nós em-si. Quando confirmadas, elas permitem a afirmação de um “é” que expressa uma certeza que não é ontológica. A própria ideia de “certeza” é incompatível com a pós-história como se ontologia. O para-nós para-nós consolida aquela que é a pretensão progressiva do conhecimento, a muitos passos de distância daquilo que pode almejar o pensamento. O real verificado da ciência, *o real da epistemologia*, não é o *real da ontologia* porque não preserva a dimensão do mistério e o dinamismo que Flusser observa na conjunção de real e ficcional. Podemos colocar esse espectro em um diagrama, para visualizar onde param Nunes e Vaihinger:

Tabela 1 – Sobreposição de espectros: Nunes/Vaihinger

0	1	2	3
em-si em-si	em-si para-nós	para-nós em-si	para-nós para-nós
enigma / problema	ficção	hipótese	dogma
∅	como se	se	é

regressão /
mistério
progressão /
esgotamento

Fonte: elaboração própria.

Com o quadro, talvez consigamos estabelecer as nuances necessárias entre as posições que tentamos aproximar. Vaihinger, com seu positivismo idealista, parece mais realista do que Nunes, na medida em que tem, de fundo, uma concepção substancialista do real, fundada nas sensações. A união paradoxal de positivismo e idealismo se aproxima mais de um realismo ontológico – aquele que pressupõe a independência de um mundo externo –, sob a forma de um empirismo ou positivismo crítico – uma vez crítico, tanto faz como vai ser caracterizado, mas ele prefere ficar com o positivismo. O pensador alemão autoriza, como vimos, que se ficcionalize um absoluto, entendido como versão metafísica do infinito na matemática. Ele fixa,

com Kant, a linha divisória que separa o em-si, apenas pensável, do conhecível para-nós, mas transforma o limite em oportunidade por meio dos artifícios. A coisa em si não ultrapassa essa linha, mas ela pressupõe e insere no discurso o impossível, por meio de uma comparação condicional. Em Nunes, a dobra metacrítica transforma o projeto de Meillassoux em delírio – o único a se permitir conhecer o pensável e assim suprimir a diferença entre conhecer e pensar. Ao mesmo tempo, desautoriza que se ficcionalize a eliminação do para-nós e, por isso, todas as ontologias pós-críticas incorporam algum grau de correlação. Entre Nunes e Vaihinger, a diferença crucial nos parece ser a instância que cada um julga impossível. O primeiro, com um metarrealismo pragmático, supõe a impossibilidade de se desfazer do para-nós e, com isso, é como se desconsiderasse a coluna do em-si em-si (0), resultando na necessidade da *especulação-para-nós*.¹⁵ Enquanto o segundo, o ficcionalista crítico, supõe o real e por isso considera inaceitável apenas a instância do para-nós para-nós (3). É interessante observar que há, entre Vaihinger e Nunes, o século XX – a consagração e o esgotamento do correlacionismo.

Analisando a proposta de Nunes, Caron (2025) considera que ele confunde ontologia com ontologia realista e usa as formulações “jamais fomos não correlacionistas” – crítica – e “jamais fomos correlacionistas” – ontológica –, para criar um híbrido que não pode ser considerado propriamente ontologia. Ou melhor, pode ser ontologia, mas não realista. Para isso, precisaria estabelecer um compromisso com o real mais qualificado do que a mera decisão pragmática. Seria preciso dar ao em-si alguma autonomia e pensar o em-si como uma categoria do próprio em-si, e não nossa. A discussão sobre os sentidos da ontologia vai tomando a mesma forma daquela que vimos em Flusser entre a fenomenologia da língua e a sua construção de realidades refratadas – cada uma é a “nossa ontologia” de um grupo determinado de falantes de uma mesma língua –, e a pós-história e o seu código, como resultado da fragmentação que estabelece um elemento comum entre tudo que existe. O sentido pretendido por Caron não vê problema na inclusão do ficcionalismo. Sim, nesse sentido, as ontologias contemporâneas são bem descritas como pós-críticas. A insuficiência está na parcialidade de mobilizar o *como se*

¹⁵ Nunes trata como blague a possibilidade de tratamento do em-si em-si fazendo referência ao ex-secretário de Defesa dos Estados Unidos, Donald Rumsfeld, chamado de “filósofo inesperadamente profundo” (Nunes, 2018, p. 125), por conta da frase usada para justificar uma das tantas atrocidades que patrocinou pelo mundo. Ele usou a expressão “unknown unknowns” – “desconhecido desconhecido” – como argumento para justificar o início da Guerra do Iraque em 2003, infringindo leis internacionais. Na falta de evidência, a coalizão capitaneada pelos EUA agiu *como se* houvesse armas de destruição em massa no Iraque, ocasionando a morte de mais de 400 mil pessoas. O exemplo é adequado e a piada é espirituosa, mas deixa claro que não se deve transpor aquilo que serve na ontologia para a política e vice-versa. Em termos ontológicos, o “desconhecido desconhecido” é simplesmente a autoconsciência de pensar o que é apenas pensável e muito menos perigoso, nos parece, do que as consequências que ele pode causar na política. A nossa versão do gracejo diria que o em-si em-si é “like a complete unknown”.

apenas para supor um em-si, e não para supor a possibilidade de eliminação do para-nós. No fim das contas, Nunes não sustenta que as ontologias pós-críticas sejam realistas, porque foca no compromisso – pragmático – e não no objeto do compromisso – real. De todo modo, não é uma ontologia o que ele está propondo, mas sim uma reflexão metaontológica sobre o espaço em que ocorrem ontologias, consideradas por ele pós-críticas.

Na seção seguinte, veremos como (comparação) e se (condicional) Flusser pode participar desse debate. Antecipamos alguns pontos na tentativa incorporá-lo à conversa, ressaltando o vai-e-vem entre realismo newtoniano e antirrealismo wittgensteiniano, mas é preciso tratar em termos mais diretos. Consideramos que uma das funções que uma ontologia deve cumprir é a de decidir o que é real, com base naqueles que são os comprometimentos ontológicos que ela carrega consigo. O imaterialismo especulativo de Flusser se esforça por conciliar realismo e ficcionalismo, sem recair em idealismo.

3.5 IMATERIALISMO ESPECULATIVO

Antes de avançar, convém listar aqueles que são os principais aspectos da discussão anterior, por vezes implícitos, que gostaríamos de reter: i) nem toda ontologia é realista e nem todo realismo é materialista; ii) há que se separar ontologia e metafísica, embora elas tenham relação estreita, como a comunidade das intenções; iii) no entanto, em método, em ação, e sobretudo em resultado, elas se diferenciam; iv) a principal diferença, para nós, é que as ontologias, sob sua forma contemporânea, são refratárias à ideia da unidade, promovendo em si mesmas ou na visão de conjunto, um panorama da multiplicidade; v) o reconhecimento de que Kant e a crítica cumprem um papel importante nessa discussão, com o qual se alinham os continuístas (por exemplo, a OOO de Harman e a metaontologia de Nunes), e contra o qual se rebelam os descontinuístas (por exemplo, o diagnóstico de Meillassoux, o materialismo dialético de Badiou e o realismo transcendental de Caron); vi) a mesma questão se refaz no balanço que se pode, agora, fazer do século XX, como ensaiamos ao centralizar a figura de Heidegger, ao confrontá-la com Badiou e ao torcê-la com Harman, tudo isso na esteira de Meillassoux; vii) a incontornável constatação de que o século atual começa muito perto do seu início convencional e cronológico, no dia 11 de setembro de 2001, o que nos livra da tarefa de encontrar o ponto de inflexão, porque ele se impõe; viii) o século XXI nasce mais cedo do que o anterior, mas também marcado pela violência, com a diferença de que neste se instaurou um estado permanente de crise – que talvez seja inédita.

Essa introdução vai recolhendo os cacos do caminho e acrescenta um ou outro ponto que orientou o nosso percurso, mas é, evidentemente, tão esquemática quanto problemática. O problema que o esquema quer evidenciar é: as viradas especulativa e ontológica, como exemplares do que marcam, na história do pensamento, a passagem de um século para o outro, só podem ser aproximadas de Flusser se fizermos a separação entre o que ele *conheceu* e o que ele *pensou*. Há um fato que não pode ser nem ficcionalizado nem lido como ficção, que é o choque de um carro contra um caminhão em 27 de novembro de 1991, que põe fim à vida de Flusser, na mesma Praga em que ele nasceu. Se recorrermos a datação de Eric Hobsbawn (1995), Flusser e o século morrem no mesmo ano. A década seguinte teria que ser interpretada, portanto, como um interregno, um período de gestação em que ainda não se sabe ao certo o que vai nascer. Flusser percebia isso e, assim, podemos dizer que ele conheceu o seu século e pensou o nosso. Que as suas ideias sobre o nosso século circulem cada vez mais sinaliza, em alguma medida, as vantagens do pensamento – desenraizado – sobre o conhecimento, embora os seus limites não possam ser desconsiderados, nos deixando com a obrigação de levar em conta o contra-ataque do conhecimento.

3.5.1 Nomadologia e dispersão

No texto “Nomaden”,¹⁶ publicado pela primeira vez em alemão em 1990, Flusser adota a estratégia de caracterizar a década que se inicia fazendo um recorte temporal curioso, mais circunscrito e mais largo – ao mesmo tempo – do que costumava fazer. A particularidade do recorte é justificável. Mas antes de justificá-la, observamos que essa marcação – os anos 90 – dá o tom da obra que ele continuaria escrevendo, sinalizando o que o espantava um ano antes de sua morte. A justificativa passa por sua proposta prospectiva, por ele ter vivido tão pouco na década que só se iniciava e pelo endereçamento do texto. Ele é a resposta ao convite para participar do festival *Steirischer Herbst*, realizado em Graz, na Áustria, onde Flusser proferiu

¹⁶ Indicamos a data de publicação, mas faremos referência a duas versões diferentes. A primeira, o datiloscrito anterior à publicação (Flusser, s.d. 11); a segunda, a tradução em inglês, parcial, contida na coletânea *The freedom of migrant* (Flusser, 2003a). Isto porque não conseguimos acesso ao livro que reuniu as conferências do evento – *auf, und, davon. Eine Nomadologie der Neunziger*, onde foi publicada a versão integral do texto.

a conferência inaugural do evento.¹⁷ Flusser abre o texto fazendo referência ao tema proposto e apresentando a sua hipótese:

[o] subtítulo do livro planejado, para o qual este texto é uma contribuição, é "uma nomadologia dos anos noventa". Com isso, expressa-se a suposição de que estamos prestes a romper com o sedentarismo, a deixar a terra verde para seguir rumo à poeira. Essa suposição pode ser considerada a partir de perspectiva histórica. Então, a hipótese pode ser formulada da seguinte maneira: os anos noventa são, provavelmente, o fim do recente período neolítico. Pois essa é, de fato, a época caracterizada pelo sedentarismo. Vale a pena explorar essa ideia, pois trata-se de uma formulação radical. (Flusser, s.d. 11, p. 1)

Instalada a pós-história, Flusser pode optar pela “perspectiva histórica”, mas faz a sua análise da maneira mais pós-histórica que se possa imaginar. Ele diz, por exemplo, que o século XX terminou em Auschwitz. Na sua datação pouco ortodoxa, o século é curtíssimo, embora ele não indique onde estaria posicionado o seu começo. Ao passo que o hiato entre um século e outro é muito mais longo, o que localizaria toda a sua obra em um entre-tempo – pós-Auschwitz, pré-anos 1990. No entanto, Flusser *salta a história*, repetindo o gesto democritiano. Vamos nos permitir repetir a passagem do *Elogio da superficialidade*, porque parece necessário. Ele dizia: “Demócrito salta por cima da história toda, e nós somos a primeira geração que pode vivenciar o que o poder abstraidor de Demócrito apenas imaginava e concebia” (ES, p. 14). O que ele faz agora é se valer da periodização clássica da história da humanidade, mas remontando os seus encaixes a partir de outros critérios. Em “Thinking About Nomadism”, ele explicita: “[i]nfelizmente, é impossível manter a ingenuidade dos estudantes do ensino médio. (...) a divisão entre Paleolítico, Mesolítico e Neolítico. A não ser agora, depois da reflexão crítica, a classificação parece algo assim: a idade paleolítica até a invenção da agricultura e a idade neolítica até 1990” (Flusser, 2003b, p. 39).

Dentre as muitas constatações que os exageros de Flusser nos permitem fazer, destacamos algumas:

¹⁷ Essa informação pode ser confirmada no site do Festival < archiv.steirischerherbst.at/en/editions/1990 > (inclusive com um registro fotográfico da ocasião). Nas republicações dos textos do livro citada na nota anterior encontramos a indicação de dois textos de Flusser. O primeiro, este “Nomaden”, tal como registrado na edição estadunidense; o outro “Schirm und Zelt”, segundo indicação que consta na edição portuguesa *Uma filosofia do design: a forma das coisas* (Flusser, 2010), com o título “Abrigos, guarda-ventos e tendas”. O título repete a operação tradutória da versão em inglês, “Shelters, screens and tents”, como nos conta Hanke (2016, p. 12), pois “‘Schirm’ se refere a guarda-chuva, alguma coisa que oferece abrigo, assim como uma tenda, mas ‘Schirm’ também significa ‘tela’, o que explica a tradução do título para o inglês”.

- 1) ao mirar na passagem do sedentarismo para o nomadismo, Flusser sugere que a história – a escrita – não tenha tido a importância que vimos em toda a sua obra. É um escândalo, que só pode ser interpretado em chave irônica;
- 2) sem a história, o ponto de vista se centra na *ação* humana, em questões que envolvem a mobilidade;
- 3) no entanto, isso só pode ser dito em perspectiva histórica, por conta da relação entre história, escrita, tempo linear e causalidade – daí o aviso, logo no parágrafo inicial do texto;
- 4) a visada coincide com a possibilidade utópica da pós-história: “[a] hipótese se revela utópica, até mesmo milenarista; atravessamos os anos noventa em direção ao paraíso” (Flusser, s.d. 11, p. 1);
- 5) Flusser não obedece, ao longo do texto, a sua própria decisão metodológica, evidenciando a oposição entre a história e as suas bordas, a pré e a pós-história. Do ponto em que isso é constatado em diante, ele inicia o exercício anárquico de sincronização do tempo. Por exemplo: os nômades paleolíticos falavam, graças a um sistema de codificação dos fonemas – isso antecede e independe da escrita –, e “isso lhes permitiu distribuir informações chamadas ‘mitos’ ao redor da fogueira, programando assim os ouvintes para futuras caçadas” (Flusser, s.d. 11, p. 2); resultado: “os atuais especialistas em informática, analistas de sistemas e especialistas em mídia poderiam aprender algo com os nômades paleolíticos” (Flusser, s.d. 11, p. 2); eis então a pós-história, tal como vimos em Demócrito: “[o]s nômades da Idade da Pedra antiga já eram especialistas em informática, assim como os agricultores da Idade da Pedra recente. A pós-indústria é pelo menos tão antiga quanto a indústria” (Flusser, s.d. 11, p. 2);
- 6) a pós-história é apresentada como fim da história, porque se faz do embate entre os agricultores sedentários e os pastores nômades. Todas as formas de fixação e institucionalização são associadas ao sedentarismo. Na utopia de Flusser, “[s]e os anos noventa nos levarem da sedentarização estatal para uma vida nômade anárquica, é mais provável que isso resulte em um emaranhado ainda maior, e não em uma simplificação das relações interpessoais” (Flusser, s.d. 11, p. 4);
- 7) por fim, na expectativa de ver revigorar o nomadismo, afirma que “o sedentarismo aparece como interlúdio na existência humana fundamentalmente nômade (...) nos sentamos provisoriamente, por cerca de dez mil anos” (Flusser, s.d. 11, p. 6). Se o

sedentarismo puder ser associado à história, o seu fim não quer dizer que ele e ela terminem, mas ao menos perdem a sua pretensão de eternidade.

Na sequência do texto, Flusser passa pelas questões envolvendo a etimologia da palavra *nômade*, para concluir: “denota uma pessoa que não pode ser definida em termos de lugar ou tempo, em contraste com a definição espacial e temporal da existência estabelecida [settled]” (Flusser, 2003a, p. 47). Da maneira como contamos a história da pós-história, destacando as hesitações de Flusser, a espera, podemos dizer que aqui ela está madura. Para avançar na direção do imaterialismo, duas últimas observações que nos são caras: “tanto objetos quanto sujeitos estão se desintegrando e nada permanece para ser possuído, nem há nada mais capaz de possuir. Tudo está desintegrando em grãos calculados de areia, mas a rede relacional, a *mathesis universalis*, está se tornando visível por detrás do deserto” (Flusser, 2003a, p. 50); “[s]e olhamos para isso mais de perto, podemos ver como, começando com nada, podemos nos tornar alguma coisa” (Flusser, 2003a, p. 51).

A imagem do deserto, dos grãos de areia e da desintegração nos fazem lembrar da associação que aventuramos entre Flusser, o ontólogo culposos, e Badiou, o ontólogo doloso. O pensador francês (2007) diz que o século XX se desdobrou em duas orientações: a destruição e a subtração. A primeira associa-se aos niilismos e a depuração, que por vezes aparece em Flusser, um impulso de atingir o ponto “puro” de qualquer coisa. Para os dois autores, há niilismo¹⁸ suficiente se pensamos em ontologia, assim como a sua negação, quando passamos para a fenomenologia. Nas artes, Badiou vê o melhor exemplo para tratar do tema da subtração, tomando como expoentes Mallarmé e Malevitch, dentre outros. Cita o “Quadrado branco em fundo branco”, quadro suprematista de 1918 que se opunha ao realismo socialista. Badiou (2007, p. 93) considera que a pintura é o “cúmulo da depuração. Elimina-se a cor, elimina-se a forma, mantém-se somente alusão geométrica que comporta diferença mínima, a diferença abstrata do fundo e da forma (...) Encontra-se aí a origem de um protocolo de pensamento subtrativo que difere do protocolo da destruição”. Na sequência, cita um poema de Malevitch (apud Badiou, 2007, p. 94), do qual destacamos os seguintes versos: “Extingue, cala-te, apaga

¹⁸ Tratamos brevemente do niilismo em Badiou na seção 1.2.3. Reiteremos que há um papel crucial do vazio no tratamento que ele dá à ontologia e um elogio à “ruptura da figura tradicional da ligação” (Badiou, 2022, p. 41). Esse é, no entanto, apenas o ponto de partida de uma filosofia positiva, marcada pela forte recuperação da ideia de verdade e da liberdade decorrente de uma nova era dessacralizada. Há semelhanças em Flusser, que aparecem na descrição que Guldin (2024, p. 10) faz da relação com Nietzsche: “[a] resposta à pergunta se Nietzsche era niilista é sim e não. Isso também vale para Flusser. É sim, se niilismo significar a negação de um sistema de crenças nos aprisionando, e não, se significar a negação da possibilidade de valor, significado ou verdade no mundo”. Para concluir: “Flusser nega o niilismo absoluto. Ele usa uma forma domesticada de niilismo que incorpora as forças da negatividade e as transforma em força criativa de renovação permanente” (Guldin, 2024, p. 18).

o fogo se é fogo, para que as fímbrias dos teus pensamentos sejam mais leves e não se enferrujem, / para ouvir o sopro de um dia novo no deserto”. A matriz subtrativa do pensamento em Badiou, uma marca também do século, tem a sua versão informática na escalada da abstração de Flusser, ao atingir o nada, a zerodimensionalidade, para dali ver nascer o tudo.

**

Uma última observação, lateral, sobre os nômades e esse outro arco temporal delimitando o fim do século, o intervalo e o início de uma nova era. Nem é preciso proceder pós-historicamente para sobrepor pontos distantes no tempo e, assim, associar o fim do século à hipótese do início de uma era geológica, o Antropoceno. A comparação vai nos servir para testar a aplicação dos termos da Tabela 1. O Antropoceno é uma hipótese científica que data do início do nosso século e se tornou popular por sua capacidade de expor e mensurar a gravidade da emergência climática. Segundo Danowski e Viveiros de Castro (2015), relatando o que propõe os pesquisadores que encabeçaram a hipótese, seu início pode ser tanto mais remoto, recuando à Revolução Industrial, quanto mais recente, no meio do século passado quando se iniciam os testes nucleares. Próximo, portanto, de Auschwitz, onde Flusser crava o alfinete do fim do século. Mas é nos anos 1990, quando Flusser supõe ver o início do fim do Neolítico e do sedentarismo, que o Antropoceno se torna conceito, acrescentando um elemento crucial para que nos desloquemos: grandes porções de terra do planeta vêm se tornando inabitáveis e isso se intensificará rapidamente nas próximas décadas. Os cientistas desenham uma hipótese, um *se*, que precisa ser confirmada para que se decida se a proposta pode ser considerada uma teoria, chancelada pelos critérios do realismo científico, e incorporada ao que essa comunidade entende como sendo o real. Já Flusser, projeta uma ficção, um *como se*. O início de uma nova era pós-histórica e o fim do século não são puro contrassenso, pois se baseiam na interpretação de fatos observáveis, porém não querem ser verificados. São ficções e, como tal, prestam o seu serviço, nos ajudam a compreender as mudanças pelas quais a humanidade e o mundo passam, e depois podem ser descartadas. Inclusive, podem fertilizar, como costuma acontecer com teorias filosóficas, outros campos do conhecimento. Podem servir de ignição para que um cientista elabore uma hipótese, para que um artista reconfigure a sua poética, para que um agrupamento humano qualquer se una com vistas a acelerar ou frear o processo descrito. Importam mais os efeitos que elas produzem do que a sua confirmação. O que não quer dizer também que não haja compromisso ético, responsabilidade, na sua elaboração.

O Antropoceno é um caso muito complexo, obviamente. Talvez pelo grande interesse que desperta, a ciência e os seus trâmites acabaram nos revelando uma dimensão demasiado humana com a qual não estamos acostumados ao acompanhar a editoria científica. Segundo nos conta Raymond Zhong (2024), a “Subcomissão de estratigrafia do quaternário” se reuniu para votar, em 2024, se estamos ou não, de fato, no Antropoceno. O plebiscito, decorrente de 15 anos de pesquisas a respeito do tema, contou com um eleitorado de 18 cientistas e o resultado foi: não – por uma maioria de 12 votos. Isso quer dizer que *para a comunidade científica* – mediante uma decisão democrática – não há índices suficientes para confirmar a hipótese (o para-nós em-si) do Antropoceno. Para o tribunal da ciência, o Antropoceno é uma fantasia ou é um para-nós para-nós, ao qual só se pode aderir dogmaticamente – ele só é se suspendemos a chancela da verificação e nos distanciamos daquilo que a ciência entende como sendo o real. No entanto, aprendemos com Nunes e com Vaihinger que o termo não perde, com isso, o seu valor perlocucionário e heurístico. Segundo outros critérios, menos duros com relação à exatidão da ciência e da democracia, o Antropoceno segue existindo, de pleno direito, como um em-si para-nós, uma ficção científica, que contraria a realidade – embora a contragosto – para que melhor a compreendamos.

O gancho com o Antropoceno nos permite mais uma volta, aos perspectivismos, tal como o caracterizamos no capítulo 2 ao tematizarmos *Língua e realidade*. Fazíamos lá a comparação com o perspectivismo ameríndio e emparelhávamos as críticas de Rosenfeld e Graeber para mostrar que há um sentido muito particular de ontologia em curso nas duas propostas. Mas há claramente um aspecto dos perspectivismos que é pós-histórico e, portanto, se a pós-história como se ontologia é uma ficção razoável, por transposição há que se conceder a elas a condição de ontologia pós-crítica. Em uma conversa com Yuk Hui, Viveiros de Castro é bastante claro, provocado pelo colega, em relação ao seu modo de usar “ontologia” e à sua intenção de “aclimatar o termo ao discurso antropológico social” (Viveiros De Castro; Hui, 2021, p. 5). Reconhece que o uso não é isento de problemas, mas quer apenas estabelecer os comprometimentos ontológicos, tal como nas teorias científicas, implícitos nas práticas linguísticas e culturais das diferentes comunidades. O ponto fundamental no qual Viveiros de Castro e Flusser concordariam – e é preciso reconhecer no primeiro mais consistência, enquanto em Flusser parece haver uma certa intuição do cenário – é que chegamos ao fim do “tempo do tempo”, usando expressão do próprio antropólogo. Hui sinaliza a “acronicidade” do perspectivismo ameríndio, que pode ser associado com o caráter a-histórico da maneira como Flusser lia o Brasil no início dos anos 1970, e com a sincronicidade na qual isso desemboca na formulação pós-histórica. Nos três casos – acronia, a-história e sincronia – é preciso desalinhar

o tempo e isso se faz com a emergência das questões sobre o espaço. Viveiros de Castro (Viveiros De Castro; Hui, 2021, p. 2) afirma: “sempre me surpreendi com a praticamente unânime convergência entre os filósofos ocidentais modernos em relação à superioridade metafísica do tempo sobre o espaço”, e que, passado esse tempo, “o presente pede uma atenção filosófica renovada ao espaço, lugar, ou como você [Hui] prefere, localidade”.

Daqui em diante, podemos retomar as diferenças, que se alojam, fundamentalmente, no entendimento do que é ontologia, como vimos. Três nos parecem os termos-chave da divergência, se repensado nos quadros da pós-história: 1) catástrofe; 2) técnica; e 3) desintegração. Em Viveiros de Castro, a catástrofe se associa ao cenário ecológico e à contagem regressiva que se acelera em relação às condições da vida no planeta Terra. Contra a globalização da monocultura moderna e o bom-mocismo multicultural, ele pensa o multinaturalismo com foco nos espaços, a partir de uma inscrição local dos comprometimentos ontológicos, em oposição a qualquer forma de universalismo. Em “Nomaden” e em “Thinking About Nomadism”, Flusser diz coisas que parecem absurdas, marcando uma visão muito diferente. Primeiro, em defesa do nomadismo, ele recorre à etimologia para associar o *oikos*, entendido de forma simplificada como “lar”, ao sedentarismo. Ele não glorifica a *ecologia* e prefere introduzir o tema fazendo referência à *economia*. É como se ele dissesse que toda ciência do lar se faz por uma normatização do lar, pela proposição de uma norma. Além disso, pensando trans-historicamente e transgeograficamente, Flusser não estabelece um valor maior à catástrofe atual. Ele perspectiva a catástrofe explicando como o humano se fixou e assumiu o sedentarismo: “[a] tundra com os ruminantes que pastavam nela começou a se transformar em uma floresta. Isso foi uma catástrofe ecológica (que os nossos verdes deveriam levar em consideração), pois a floresta é nossa inimiga mortal” (Flusser, s.d. 11, p. 1).¹⁹ Confrontado com essa situação, o humano inventa a agricultura, exemplo do que ele entende ser a sua capacidade extraordinária de alterar o ambiente em que vive – “[p]odemos humanizar a natureza para nos naturalizarmos” (Flusser, s.d. 11, p. 1). A posição de Viveiros de Castro é

¹⁹ A referência aos “nossos verdes” aparece esporadicamente na obra de Flusser e sempre em perspectiva negativa. Ele se refere aos partidos verdes e à apropriação da ecologia como ideologia, ou o “ecologismo”. A fonte que nos parece mais interessante para rastrear a posição de Flusser a esse respeito é a correspondência com o engenheiro agrônomo Rodolfo Ricardo Geiser. Eles se conheceram no final dos anos 1960, por intermédio de Mira Schendel, e se corresponderam com frequência, entre os anos 1982 e 1990. Em carta de 2 de maio de 1990, Flusser apresenta três sentidos para “ecologia”, sendo um deles: “determinada ideologia política organizada em partidos” (Flusser, 1990, p. 1). Na esteira dessa definição, posiciona-se: “(por exemplo os verdes alemães, os ‘ecolos’ franceses e os ‘econuts’ americanos), isto me parece mistura de ciência vulgarizada, esquerda desiludida, e romantismo para-fascista. (...) Tal ‘internacional ecológica’ (que de fato está se formando) é mais perigosa que algas vermelhas e efeito de greenhouse” (Flusser, 1990, p. 2).

bastante diferente. O que ele pensa como sendo um “primitivismo estratégico” é a naturalização do humano para humanizar a natureza. O que para um é sangue, para o outro é cauim.

Sobre a técnica, ponto de interesse de Hui sobre o trabalho de Viveiros de Castro, a conversa apresenta as suspeitas do antropólogo, muito sérias e arrazoadas. Sua posição nos oferece aspectos sensíveis a serem observados em Flusser, que, pelo menos nesses textos dos quais nos valem, reincorpora traços do excepcionalismo humano. Hui quer saber como se relacionam a tecnologia e o perspectivismo, conjunção que ele próprio realiza ao pensar as cosmotécnicas e a tecnodiversidade. Viveiros de Castro (2021, p. 4) reconhece que há déficit de técnica em sua pesquisa, aparentemente justificada pelo seu objeto de estudo: “uma característica difundida nas mitologias ameríndias sobre a origem da tecnologia humana (...) é a ausência de ênfase nas noções de invenção ou criatividade, altamente valorizadas na modernidade”. Ambas as noções são importantes para Flusser. Mas além da ausência no dado etnográfico, o antropólogo explica a sua posição pessoal a respeito da tecnologia: “tenho muitas reservas a respeito da ideia, que às vezes percebo em alguns discursos filosófico-antropológicos, de que a tecnologia poderia ser o traço diacrítico que separa (e eleva) humanos e outros seres vivos” (Viveiros De Castro; Hui, 2021, p. 3). A posição contra a qual ele levanta a sua suspeita é bastante próxima daquela adotada por Flusser ao tematizar o nomadismo, vinculado à técnica: “[a] humanidade em todas as suas formas (incluindo *Homo sapiens sapiens*) é a espécie de caçadores-coletores nômades que difere de outras espécies pelo seu uso de ferramentas” (Flusser, 2003b, p. 39–40). A divergência entre eles é ainda mais evidente na tipificação feita por Viveiros de Castro em outra passagem, quando comenta a frase de Peter Frase parodiando o *Manifesto Comunista*, ao dizer que dois espectros assombram o século XXI, a catástrofe ecológica e a automação:

o que me interessa nessa formulação (...) é como esses “espectros” definem duas tendências ou temperamentos intelectuais distintos: a primeira vê a catástrofe ecológica subordinando, metafisicamente, a tecnologia (esta última concebida como expressão material da vitória do espírito sobre a matéria); a outra vê a tecnologia como um processo histórico-material auto-transcendente e irreversível, tendendo assintoticamente na direção da “desmaterialização” da espécie, tornando a catástrofe ecológica desnecessária (nos dois sentidos do adjetivo), isto é, mitigável, controlável e, portanto, metafisicamente secundária. Aqui, novamente, confesso minha inclinação para a primeira tendência, porque percebo na segunda as marcas de uma demiurgia tecno-triunfalista pré-Antropocênica. (Viveiros De Castro; Hui, 2021, p. 6)

A passagem dá muitos elementos para se pensar a respeito de Flusser. Se em alguns momentos a fricção que promovemos entre ele e Viveiros de Castro pode soar excessiva ou despropositada, aqui acreditamos que o movimento inteiro se justifica. Diante da condição pós-

Antropocênica, Flusser teria que confessar a sua inclinação para a segunda tendência, sobretudo na pós-história. Mesmo o perspectivismo linguístico da primeira fase pode ser interpretado por uma visada técnica, se nos atentamos para o que ele nos disse, há pouco, sobre os nômades paleolíticos reunidos (técnica) ao redor da fogueira (técnica), munidos de um sistema de fonemas (técnica) – assim como são (técnicas) a agricultura dos sedentários e a caça dos nômades. A organização dos fonemas, o compartilhamento dos mitos, os sistemas de inscrição como a pintura e a escrita, bem como a própria régua que Flusser usa para estabelecer seus arcos históricos, todos esses elementos são técnicos. Se isso faz sentido, talvez tenhamos que reconhecer que o triunfo técnico é simplesmente um fator determinante, por exemplo, para a preservação da vida, e pode ser afirmado sem ser confundido com a sua versão contemporânea, ideológica, do tecno-triunfalismo. Se separamos os dois componentes, a técnica se mostra como condição transversal, sincrônica, que está tanto na pedra lascada, quanto na canoa, nas estações de tratamento de água, nos óculos e nas flechas, no pilão e nos computadores. É o que há de universal na relação coconstitutiva entre humanidade e mundo, ao passo que o triunfalismo é, de fato, uma variante local com pretensão universalista – uma apropriação ideológica.

O Antropoceno enquanto hipótese é resultado da aplicação de técnica e tecnologia, bem como será a sua superação, caso a humanidade consiga desarmar essa bomba. De um ponto de vista pós-Antropocênico, sob vigência do seu espectro, parece preciso ter que conciliar as visões, dosando duas porções de realismo: uma que mantenha as sirenes soando e outra que parta da irreversibilidade histórico-material do desenvolvimento técnico, para daí empreender ações que tentem, assim, contrapor-se aos seus efeitos. Isso também é alterar a ênfase do tempo para o espaço, recuperando uma dimensão que permita algum tipo de horizonte utópico. Indiferente à tecnologia e descrente em relação à sua ação, Viveiros de Castro (2021, p. 7) assinala que “[a] única tecnologia capaz de controlar radicalmente a atual trajetória dos processos planetários geo-bio-químicos seria uma máquina do tempo”. O próprio apelo às localidades deveria suscitar a esperança na “máquina do espaço”, não para inverter a seta do tempo e produzir contra-história – o fim do tempo do tempo nos mostra que para isso, também, não há mais tempo – mas para sincronizar diferentes alternativas que se coloquem *como se* fora do tempo histórico-linear – na pós-história.

A conversa entre Hui e Viveiros se mostra reveladora – por seus encaixes e desencaixes – de um subtexto rico, que abriria outros caminhos para essa investigação. Apenas indicando uma dessas frentes, a atenção à inscrição local, engendrando as pluralizações cosmotécnicas e cosmológicas é manifestação da troca do ser pelo cosmos. Por isso é cosmologia e não ontologia. Essa troca é dupla: ela move uma dobradiça que tem em Heidegger

a associação entre o ser e o tempo, e em Hui e Viveiros entre o cosmos e o espaço. No entanto, há ainda diferenças entre esses dois últimos, principalmente na posição que a técnica ocupa nas propostas. A constituição do cosmos tem, para o antropólogo, uma determinação metafísica – “o livro que publiquei em 2009 se chama *Metafísicas canibais*, não *Ontologias canibais*” (Viveiros De Castro; Hui, 2021, p. 5) –, calcada na ideia de perspectiva. No filósofo da técnica, ela se faz por uma conjunção entre técnica e espaço, ela é cosmotécnica. De certo modo, o espaço é sempre determinante como meio associado à aplicação de uma perspectiva ou de uma exteriorização técnica, que é derivada do espírito.

Como isso se dá em Flusser? A constituição parece se dar como resultado do choque entre tempo e espaço. Não há uma reversão da ênfase, a não ser comparativamente. O espaço, por sua vez, não é o local, porque passa pelo mesmo processo de abstração/subtração/regressão, como vimos no *Elogio da superficialidade* (ES, p. 10–13): 1º gesto abstraidor (manipulação): tempo; 2º gesto abstraidor (visão): profundidade; 3º gesto abstraidor (conceituação): largura; 4º gesto abstraidor (cálculo e computação): comprimento. As quatro abstrações subtraem todas as definições que marcam a existência no plano ôntico. A primeira e mais fácil de ser suspensa é o tempo. Pensemos, esquematicamente, no seguinte experimento mental: vemos um cubo vermelho em cima da mesa em Belo Horizonte às 4 horas da tarde. A escalada da abstração segue o seguinte roteiro: 1) um cubo vermelho em cima da mesa em Belo Horizonte ~~às 4 horas da tarde~~ (- tempo); 2) um cubo vermelho em cima da mesa ~~em Belo Horizonte~~ (- profundidade); 3) um cubo vermelho ~~em cima da mesa~~ (- largura); 4) ~~um cubo vermelho~~ (- comprimento). A reprodução do esquema sem fazer referência aos códigos fundantes é um exercício histórico, portanto textual e linear, que mostra o ente ficcional, parafenomenológico, que se revela no ponto de chegada da abstração: o zero. Depois do último corte, teremos: 5) . O nada do qual se pode gerar tudo, a zerodimensionalidade, é resultante da abstração da terceira e última dimensão do espaço. Isso problematiza que o espaço seja pensado enquanto localidade. Espaço se torna, assim, uma categoria ontológica, posicionado em uma camada mais profunda do que aquela ôntico-geográfica. Desobriga do vínculo com o local e permite que se possa, inclusive, justificar o multinaturalismo de uma outra maneira. Não é preciso afirmar, concomitantemente, o *um* de uma perspectiva e o *um* de outra perspectiva, porque o zero é fundamento da

indeterminação *em-si mesmo*.²⁰ Neste espaço podem se sobrepor diferentes espaços ônticos, o que poderíamos dizer, de forma estranha, “ao mesmo espaço”. Simplesmente porque o imaterialismo não sofre as restrições da impenetrabilidade dos corpos, um postulado da física.

Por fim, a divergência em relação à desintegração. De certo modo, embora ambos questionem a linha que divide natureza e cultura, os problemas anteriores dizem respeito aos acoplamentos entre natureza e cultura. A catástrofe ecológica é o colapso do natural por ação do cultural, enquanto a tecnologia é a planetarização de uma cultura, seguindo a sua tendência natural. Em cada caso, a entropia troca de lado, quer dizer, a cultura hegemônica é o agente entrópico em relação ao planeta, enquanto a natureza cumpre esse papel em relação à tecnologia. Mas a desintegração não tem relação direta com isso, no nível dos seus acoplamentos. Ela é o que está a jusante, abaixo da linha da superfície. Viveiros de Castro não aborda diretamente este ponto, mas ele aparece em uma das perguntas de Hui, fazendo referência à entropologia, termo cunhado por Lévi-Strauss. Em Flusser, a desintegração é o processo de emergência de uma cultura imaterial que caracteriza a pós-história. Como vimos, em perspectiva histórica diz respeito à ciência, às máquinas e aos computadores; em perspectiva antropológica, trata-se de entender o nomadismo; em perspectiva pós-histórica, remonta a Demócrito e à sincronia de todas as suas manifestações. Natureza e cultura podem se reconciliar, mas não por meio do estabelecimento de uma marca de corte que pode, perspectivamente, ser deslocada para lá ou para cá. Elas podem se reconciliar porque se apoiam sobre a mesma base vazia.

Para ficarmos nas implicações humanas, Flusser usa a imagem do vento e das nuvens para considerar que “[t]alvez nômades vivam meteorologicamente e nós [sedentários], astronomicamente” (Flusser, 2003b, p. 43). A comparação se vale de uma referência dissimulada a Wiener. Flusser recupera uma intuição do pai da cibernética e a transplanta para outro contexto, um ensaio ficcional-filosófico. Nas primeiras páginas de seu livro mais famoso, imediatamente após àquela em que ele falava em “esperança muito tênue”, Wiener (2017, p. 53) diz: “[a] astronomia é a mais velha das ciências, enquanto a meteorologia encontra-se entre as mais jovens a merecer esse nome”. A primeira permite que se reverta o tempo e é possível

²⁰ Uma das dificuldades que essa tese enfrenta diz respeito à relação de Flusser com a pós-modernidade, porque quanto mais eles se aproximam – e podem ser aproximados – mais se apaga o real e essas possíveis articulações com Badiou e com a matemática. Quando dizemos que o zero indetermina em si mesmo, consideramos que ele é o ponto de encontro entre a invenção e a descoberta. Ao escalar a abstração, ao subtrair, chega-se ao zero, que foi inventado pela matemática – mas ele sempre esteve lá, como uma virtualidade inscrita em cada conjunto numérico, no nível formal, e em cada cubo vermelho, em cada ente existente, no nível fenomenológico.

saber, exatamente, a posição dos planetas no dia em que cada um de nós nasceu ou prever onde eles estarão daqui a cem anos. Isso porque “uma estrela é um objeto definido, eminentemente adequado à contagem e à catalogação” (Wiener, 2017, p. 54). Na meteorologia é o contrário: “em toda a linguagem da meteorologia não existe uma coisa como nuvem, definida como um objeto munido de uma identidade quase permanente; e se existir, ele [o meteorologista] não tem meios para contá-las e, de fato, tampouco está interessado nisso” (Wiener, 2017, p. 54). O termo indefinido e mal-comportado – nuvem – é um dos inúmeros elementos que constituem a trama da meteorologia, ciência que problematiza os preceitos da mecânica newtoniana. Wiener mostra que as ciências de seu tempo já não se baseiam no padrão estabelecido por Newton, espalhando-se por um espectro que vai da astronomia à meteorologia, mas se concentrando cada vez mais nas proximidades desta última.

Isso nos sugere mais um paralelo com Kant. Michael Friedman (1986), eminente especialista na relação do filósofo alemão com as ciências naturais, se envereda por análise minuciosa do esforço empreendido na crítica da ciência newtoniana, na busca pelos elementos de sua fundamentação metafísica. Ele conta que, em geral, se lê a crítica de Kant a Newton por um desentendimento a respeito da matéria. Newton teria uma visão atomista e mecanicista, contra a qual ele oporia uma concepção dinâmica da matéria, inspirada em Leibniz. Nesse contexto introdutório, que é o máximo que nos cabe aqui sobrevoar, Friedman (1986, p. 28) observa: “está longe de ser claro que Kant, ele mesmo, tenha Newton em mente como representante da concepção ‘mecânico-matemática’ da matéria. Kant nomeia apenas Demócrito e Descartes como expoentes da ‘filosofia mecânico-natural’ a que ele se opõe”. Mas o que nos interessa mesmo é a recuperação da máxima, porque vai nos permitir visualizar o nó que Flusser dá saltando por cima da história. Friedman (1986, p. 28) diz: “Kant critica essa ‘filosofia mecânico-natural’ em termos essencialmente newtonianos: ela permite muita ‘liberdade para a imaginação’ em ‘fingir [*Erdichtung*] hipóteses’, porque os tamanhos, formas e movimentos de suas partículas elementares são inacessíveis para o experimento”. O movimento de Flusser na pós-história é justamente esse que Kant e Newton recusavam, unidos, cada um ao seu modo, à filosofia e à ciência, nas pretensões de fixação de conceitos bem determinados, porque representam a história. A pós-história é a ressurreição de Demócrito vista com as lentes da sociedade da informação, para recuperar a liberdade da imaginação e projetar hipóteses ou ficções. Essa volta quer, de algum modo ou *como se*, fundamentar a ciência pós-newtoniana, porque a indeterminação está dada – há zonas inacessíveis ao experimento. Para nós, isso se alinha ao entendimento e às categorias de operação das ontologias contemporâneas, embora

Flusser não tenha feito esse uso do termo. É o que ele tateia em carta a José Carlos Ismael, escrita em 29 de março de 1984, logo após terminar *Elogio da superficialidade*:

[o] que estou sugerindo, paucis verbis, é isto: há emergência de novo nível de consciência (que seja chamada “imaginação pós-conceitual”), que é no fundo a capacidade para integrar elementos pontuais (bits, traços de elétrons, efeitos de elétrons sobre nitrato de prata etc), em forma de superfícies cheias de intervalos “invisíveis”. (...) [§] Pois isto implica abandono de toda ontologia. Diante das novas imagens (da nova imaginação?), *pouco importa perguntar o que significam*. Se são “verdadeiras” ou “falsas”. Importa que significam. O termo “real” cede seu lugar ao termo “concreto”. (...) A ciência passa a ser uma forma de arte, a arte uma forma de ciência, e ambos uma forma de concretização do abstrato. (...) [§] O termo básico em tudo isto é o “acidente”, o “acaso” (pena que em português “hasard” signifique apenas “mau acidente”). *Porque “imaginar” é produzir acidentes deliberados. “Clínamen”. Por detrás dos sofistas é preciso redescobrir Demócrito*, e nisto estou com Heidegger. (Flusser, 1984, p. 1–2, grifos nossos)

3.5.2 Concretizar e projetar: ficcionalismo + realismo

“Talvez nós devamos começar em 400 a.C com o filósofo ‘pré-socrático’ Demócrito” (Johns, 2025, p. 10). Assim, Charlie Johns abre a seção “The History of the Real in Western Philosophy” do texto que introduz o livro *After Speculative Realism*, mais um compêndio de artigos dedicados ao tema. A vantagem neste volume é a mesma que mobiliza a nossa tese: algum distanciamento histórico que mitiga a força da novidade e constrange as reações muito impressionadas. Johns propõe uma genealogia do real enquanto categoria heurística e quer, com isso, conectar os realistas especulativos e seus antecedentes, avaliando as continuidades e as discontinuidades. Ele percorre, sumariamente, uma linha que começa em Demócrito e passa por Platão, Descartes, Kant e Hegel, deixando tantos outros de fora para destacar as propostas que mais encontram eco no realismo especulativo. Começar por Demócrito – ou “redescobrir Demócrito”, como Flusser sugeriu –, tem dois interesses pontuais: o primeiro, revalidar o atomismo enquanto ideia, sem necessitar da interferência da tecnologia e da ciência; contrapor-se ao antirrealismo – “a redução do que parece ser a pluralidade dos fenômenos em uma substância singular é uma reivindicação realista, implicitamente (...) porque a verdade dessa afirmação não é dependente da emergência de seres humanos, consciência ou subjetividade” (Johns, 2025, p. 10). Flusser e Johns consideram que é preciso retornar a Demócrito para contar a história do concreto ou do real. No entanto, Johns faz ressalva em relação aos limites do reducionismo atomista de Demócrito, assinalado por sua atitude “proto-científica”, supondo isomorfia entre os átomos e as experiências humanas.

Essa isomorfia não é reativada pelos realistas especulativos – ou, pelo menos, não por todos eles. Talvez a forma mais popular, hoje em dia, seja aquela do cientificismo ou do

positivismo científico, que defende a maior capacidade explicativa dos enunciados da ciência, muito atrelada aos avanços tecnológicos. Que Flusser retorne a Demócrito significa, de algum modo, recusar essa aproximação com o cientificismo, sugerida por uma aparente centralidade da técnica na emergência da pós-história. A técnica não é desprezível, como mostramos, mas também não é o mais importante. Para ele, o cientificismo é ideológico e fundado no progresso – faz parte do destino da história – e ganha as cores do triunfalismo nas versões mais radicais. Mas se não é esse o aspecto que mais interessa a Flusser, sendo apenas um componente marginal das consequências da pós-história, o que Flusser quer, afinal de contas, com o retorno a Demócrito? Em parte, ele já antecipou: escapar da causalidade histórica reajustando o olhar para os acasos. Mas vai além disso. Referenciar Demócrito justifica e realiza a sincronização do tempo; faz um contraponto realista a tudo que ele havia pensado antes da pós-história; reúne repertório para compreender o processo de “encolhimento”, interpretado como rejeição ou desinteresse pelo “tamanho” e, no limite, ligado à negação, como sinônimo de liberdade; faz ver o enclausuramento que a história promove, na medida em que, oposta à subtração, ela estabelece as correlações que implicam adesão, engajamento, dogma – tudo isso sob o peso da lei; sugere uma saída das grades que nos cercam – “[o] domínio das imagens técnicas está raiando. Domínio nosso?” (ES, p. 176). Resposta: sim e não. É invenção – nossa – e desintegração espontânea – para além de nós. Para pensar assim, não se pode reduzir o reducionismo atomista à sua versão informática contemporânea, embora ela seja uma de suas possíveis figurações.

A partir da dispersão e do esfacelamento do real, substituído pelo concreto, a pós-história é uma tentativa de dar conta desse cenário em que se mostram os limites do projeto moderno. Nesse escopo, Kant está incluído. Por isso, uma ontologia que se pretenda pós-histórica tem que ultrapassar a caracterização pós-crítica da separação entre pensamento e conhecimento, como sinalizamos. Isso porque uma ontologia verdadeiramente pós-crítica tem que se haver com a recomposição do que se desfaz, tem que dar as regras de como uma lógica funciona nesses novos mundos, em que todo *é* se reverte da pretensão de iluminação em efetiva obscuridade, indeterminação, *como se*. Flusser fala a respeito no texto sobre a pós-modernidade, já citado no capítulo 1, no momento em que separa a revolução moderna e a revolução pós-moderna. É na passagem para a concretização que se dá o salto para além de Kant e, por isso, a pós-história é e não é pós-crítica, se entendido esse termo na chave da continuidade:

[a] transcodificação do pensamento a partir de letras e números permitiu pensar-se[,] retroceder de si mesmo para se se autocriticar como que de fora (da dimensão zero). Esse é o triunfo do iluminismo, e Kant é seu mais impressionante exemplo. Hoje a transcodificação de números em fenômenos perceptíveis permite o cálculo do próprio projeto e ser criticado de fora. (...) Hoje usamos nossa crítica para projeções sintéticas. Nós a usamos para a computação. Toda nossa atitude em relação à crítica, à análise, ao iluminismo reverteu-se, e hoje usamos essas estratégias para a projeção de sistemas alternativos. (Flusser, 2014, p. 423)

A concretização é o retorno da abstração, a conquista depois de termos atingindo a posição zero, o fundo vazio. É a confirmação da articulação entre modernidade e pós-modernidade, como sequência uma da outra. Flusser diz que, dessa virada em diante, tudo se mede por meio da distância em relação ao zero, um zero absoluto, forjado como instrumento de cálculo, nomeação positiva do negativo absoluto: “[d]enominamos esse zero de ‘verdade’. Ele é um ponto ‘nulo’, porque significa uma posição mais extrema, nunca alcançável e por isso vazia” (AE, p. 126–127). Essa percepção do zero e da sua particularidade no conjunto dos números também vem de Vaihinger, que examina os dispositivos fictícios da matemática e fala, com especial atenção, de um artifício do qual Fermat se valeu ao usar o zero como elemento do cálculo: “a sutileza da matemática está em calcular não obstante com esses símbolos sem sentido, como o 0, *como se* fossem números reais” (Vaihinger, 2011, p. 275).

A afirmação de que o concreto substitui o real aparece em diferentes momentos da obra de Flusser. É o motivo central pelo qual ele considera o esgotamento e a impossibilidade de qualquer ontologia, porque a realidade perde o seu estatuto unitário e, com isso, deixa de ser o polo de verificação – correlacional – de qualquer forma de conhecimento. Para passar por cima dessa afirmação, também reafirmada muitas vezes, basta observarmos que enunciados sobre o concreto também são enunciados ontológicos. Essa constatação se inspira na colocação de Nunes (2018), quando dizia que mesmo um enunciado sobre o não ser é ontológico. Alargada assim a compreensão, escapando do limite que Flusser impõe à disciplina, suas observações sobre o concreto são ontologia, ainda que a *função ser* seja ocupada pelo *como se*.

O concreto aparece tematizado, de forma direta, em pelo menos dois textos importantes de Flusser, dos quais já tratamos, embora o primeiro tenha sido *en passant*. Trata-se do ensaio “Concreto-abstrato”, publicado em *Da religiosidade*. Nesse texto, interessa a ele avaliar o jogo das vanguardas artísticas, em especial, aquele colocado em prática pela poesia concreta, com a qual Flusser travou contato no Brasil. Ele se coloca como um entusiasta dos concretistas – “os poetas concretos formam uma vanguarda, não necessariamente a única, nem necessariamente a mais bem sucedida, mas certamente uma das mais empolgantes” (DR, p. 153) – mas faz uma série de ressalvas e críticas ao que considera um avanço ainda tímido.

Queria que a poesia fosse mais radical no estabelecimento de um corte entre os significantes e os significados. Flusser apresenta uma definição lógica, linguística e existencial: “[i]nsisto na definição do concreto como nome próprio e da concreticidade como qualidade (lógica e existencial) que ao nome próprio adere” (DR, p. 148). Além disso, se opõe ao que considera marca da tradição filosófica, um “círculo vicioso” entre o nome e seus efeitos, ou o nome e suas causas – que carrega o ar do correlacionismo. Mas o final do argumento é o que nos anima: “o concreto significa-se a si mesmo (...) A poesia concreta é concreta porque e quando aponta para dentro de si mesma, porque e quando se significa a si mesma” (DR, p. 149). Que algo possa significar a si mesmo e operar como um *medium* sem vínculo com o que a consciência histórica entende como real é cortar o laço semântico e se afirmar enquanto sintaxe. Isso tem pelo menos duas consequências graves do ponto de vista ontológico que precisamos tratar em separado, para reuni-las depois. Flusser mesmo separa a tarefa dos poetas concretos atribuindo a ela dois adjetivos: “radical” e “tremenda”, organizando os pontos que nos interessam:

- 1) a autorreferencialidade da poesia concreta recoloca a questão do em-si – e nisso está o seu caráter radical: “porque consiste na proclamação de nomes próprios, portanto na criação das raízes da realidade” (DR, p. 149). A metáfora da raiz facilita a nossa alocação, abaixo da superfície, acima da qual se articulará a rede semântica, os seus galhos e folhas. Mobilizando o dispositivo pós-crítico da dobra, a questão de natureza ontológica que se coloca é: esse em-si é em-si ou para-nós? Haroldo de Campos rejeita por completo a demanda de Flusser, como uma mera especulação filosófica: “a visão de um filósofo erradicado da prática do poema” (Campos; Mendes, 2017). Ao sublinhar a importância da dimensão semântica no âmbito do projeto concretista, Haroldo sugere que, para o poeta, esse em-si da poesia concreta é sempre para-nós. Por isso, Flusser assevera se tratar de “uma poesia híbrida que deixa apenas entrever a esperança daquilo que seria uma autêntica poesia concreta” (DR, p. 150);
- 2) como consequente – ou antecedente – do ponto anterior, a autorreferencialidade estabelece um “fora do concreto” vazio – o espaço – em oposição àquilo que se autoafirma. A tarefa da poesia é tremenda “porque essas raízes brotam do chão do nada, daquele chão que faz tremer o poeta que o pisa (...) Assim, é o poeta concreto a um tempo a abertura da realidade para o nada, e a defesa da realidade ante o nada que a cerca” (DR, p. 149). Na corda bamba, o poeta se equilibra entre o tudo e o nada, e a realização da “autêntica poesia concreta” seria o ato autoconsciente de criação do concreto, de novos nomes próprios.

Essa corda esticada é a mesma linha que Flusser elogia como sendo a superfície na pós-história. Se podemos afirmar isso, voltando a um texto dos anos 1960, quer dizer que contrariamos a nossa hipótese do descontínuo? Não, porque Flusser não progride, diacronicamente, em direção à pós-história. Isso não desautoriza encontrar os pontos de contato, mas defendemos que o que acontece é um movimento de sincronização das diferentes fases do seu pensamento, a posteriori, do qual poderíamos dar vários outros exemplos. Lendo ao contrário, como fizemos, a fase brasileira é ressignificada pelos textos tardios. O que aqui recebe o verniz do existencialismo e do humanismo, na relação dupla do nada com a autenticidade e inautenticidade, é revisto com a abordagem cibernética. Criar nomes próprios é povoar a realidade com entes concretos. O que eram apenas palavras, vai tomar depois a forma dos muitos *uns* (1) que podem se agrupar e formar palavras, imagens, traços, sons etc, incorporando, no segundo momento, a dimensão semântica. O outro dígito, o zero (0), é aqui o nada, contra o qual os *uns* se opõem, até para que possam se diferenciar, por meio da escala, da distância em relação a esse ponto de referência.

O outro texto é bem posterior e pode ser entendido como um exercício de tradução do texto dos anos 1960 – “Concreto-abstrato” – para o contexto dos anos 1980, no quadro da pós-história. Falamos dos capítulos “Abstrair” e “Concretizar” do *Elogio da superficialidade*, examinados no capítulo anterior. A via de entrada no tema é outra, as preocupações também são diferentes, assim como o vocabulário. É um caso que mostra a própria obra, na sua textualidade e na sua intertextualidade, como ato performativo daquilo que quer provar – é outro texto, mas, sob certo aspecto, é o mesmo texto. A poesia, em sentido estrito, não é o que dá o ensejo para a reflexão, embora se mantenha o cerne nos processos de abstração e concreção. Eles são o vai-e-vem dos movimentos de esvaziamento, que corta o vínculo com um referente externo, e de reagrupamento livre, na produção do concreto. Antes palavras, com base em códigos unidimensionais, agora imagens técnicas, com base no código zerodimensional. Diferente do que era com o nada, levando à fuga da semântica e ao silêncio, o zero torna o conceito operacional. Pode ser considerado uma ficção em si mesmo, como vimos em Vaihinger, ou pode ser o artifício sobre o qual se forjam as concreções, inclusive, e sobretudo, as ficções. Além disso, há diferença na posição do poeta concreto – abertura e defesa em relação ao nada. Há que se considerar que a articulação entre nomes próprios e nada é propriamente histórica; que talvez possa ser emparelhada com a variação cosmos e caos, sua versão pré-histórica; enquanto na sua versão pós-histórica a articulação se dá entre 1 e 0. Nessa tradução da imagem para as letras e destas para as cifras, o problema vai perdendo a sua carga existencial. Vai perdendo o sentido falar em niilismo, pois não há por que temer e nem motivo

para se proteger do zero. Ele é a pausa, o espaço vazio, o intervalo entre todo 1. Na verdade, ele é condição necessária para que se pense o outro e a diferença. A própria tradução seria impossível²¹ sem o espaço entre uma língua e outra, porque, como vimos ao passar pelas aulas publicadas como “Filosofia da linguagem”, Flusser considera a tradução como uma situação de fronteira com a qual é possível se acostumar e que inclui, necessariamente, a verticalidade do contato com a camada formal. Sem o 0 haveria um choque constante entre dois *uns* – cada língua –, sem a brecha para o movimento vertical de abstração e a volta para a concretização, no domínio do outro, da parcela de mesmo que há entre eles.

3.5.2.1 Viena, 1968

O concreto acabou nos levando de volta aos anos 1960. É porque agora, imaginando pós-historicamente a pós-história, as duas fases de Flusser examinadas no capítulo 2 podem, em muitos aspectos, ser sincronizadas. Nessa sobreposição, um texto episódico nos convoca novamente a um desvio para pensar qual a relação possível entre ficcionalismo e realismo. Antes do texto, uma breve descrição do contexto. Segundo Mendes (2001) repertoria, em 1968 Flusser participa do XIV Congresso Internacional de Filosofia, em Viena. A participação certamente impactou Flusser e teve como consequência mais imediata a publicação de um relato no “Suplemento Literário” d’*O Estado de São Paulo*. No texto “O Congresso de Filosofia em Viena”, Flusser (1968a) começa comparando climas – dentro e fora do congresso, entendido como dentro e fora da filosofia. Conta que estudantes protestavam, do lado de fora, contra a alienação dos participantes, indiferentes às questões políticas da última hora – “milhares de refugiados checos [sic] em Viena” – e por se “dedicarem a problemas ‘abstratos’” (Flusser, 1968a, p. 4). Ele considera o protesto “aceitável” e “louvável”, mas examina o outro ponto de vista: “[o] congresso não se dedicava aos acontecimentos políticos em sua proximidade

²¹ Essa afirmação é um tanto radical, mas a justificamos com base no datiloscrito “Traduções são possíveis?” (Flusser, s.d. 12). Flusser enumera e testa três possíveis teorias da tradução, que vão sendo, a cada passo, descartadas: i) a teoria ingênua: supõe uma *realidade* com a qual os termos das duas línguas devem ser confrontados; ii) a teoria psicologizante: considerada mais refinada, descarta o real como termo médio da comparação e faz a passagem direta de uma língua para a outra, baseada no *pensamento* e amparada por dicionários (protocolo) e gramáticas (regras); iii) a teoria da semelhança: nem o real, nem o pensamento, podem servir de base para a transposição, mas sim uma *metalingua*, que funciona como gênero do qual as línguas de partida e de chegada são espécies. Traduções são possíveis e impossíveis porque a comparação entre línguas afirma igualdade e desigualdade: “[a] sua igualdade é genérica, e específica a sua desigualdade. Por isto a tradução entre elas é possível. A tradução conservará o caráter genérico de uma sentença, e modificará o caráter específico da sentença. Genericamente a tradução é possível, especificamente impossível” (Flusser, s.d. 12, p. 2). A última teoria não é “verdadeira”, mas Flusser diz que ela “contém um germe de verdade” (Flusser, s.d. 12, p. 3). As línguas – *uns* – são colocadas em comparação com um elemento genérico que as contém enquanto virtualidade. Na pós-história, o zero e a zerodimensionalidade cumprem a função de “meta-um”.

geográfica, não por alienação, mas pelo fato de que uma concentração sobre esses acontecimentos teria sido, ela sim, alienação do ponto de vista dos problemas discutidos” (Flusser, 1968a, p. 4). A alienação é relativizada pelo deslocamento do ponto de vista: é possível se alienar tanto dentro quanto fora, para isso basta se enraizar na sua posição e desconsiderar a outra. A introdução do artigo é estratégica para ressaltar as impressões que Flusser teve do evento. Se do lado de fora havia a expressão política de uma crise – assinalada por ele como sendo a divergência entre leste e oeste –, do lado de dentro havia também um impasse e uma cisão, chamada por Flusser de “metacrise”.

A metacrise é apresentada nos seguintes termos: a ciência desfez a autoridade de todos os outros campos do conhecimento e se recusa a ocupar o espaço deixado vazio. Flusser estabelece os partidos em disputa diante dessa situação. De um lado, aqueles para os quais “é assim, é banalmente assim e nada pode ser feito. Não adianta chorar, chorar é primitivo, ingênuo e carece de sentido”; do outro, os que dizem: “não é assim, não há crise, não tem sentido falar-se em crise, e sentenças que contêm o termo ‘crise’ são sentenças erradas” (Flusser, 1968a, p. 4). No primeiro grupo, Flusser destaca Mario Bunge; no segundo Karl Popper e Adam Schaff. As afirmações sobre ambos os casos são feitas após a ressalva de pinçar os exemplos do campo das ciências da natureza.

Com relação à primeira parte, a reação de Flusser é bastante contraintuitiva em relação ao que esperamos dele. Ele fala do *canadense* Bunge, não sem razão, pois o filósofo argentino fez a maior parte de sua carreira no Canadá. Ao enquadrá-lo no primeiro grupo, o daqueles que não se apavoram com a crise, Flusser anuncia que sua “contribuição foi, para mim, das mais reveladoras” (Flusser, 1968a, p. 4).²² Bunge é um defensor ferrenho de uma posição ontológica – podemos dizer assim – oposta, em um primeiro momento, daquilo que em geral se diz sobre Flusser quando ressaltados o ficcionalismo e o pós-modernismo, sem a devida consideração da sua contraparte, como fazemos aqui. O filósofo canadense é partidário de um tipo de realismo tributário da ciência, que em obras mais tardias vai ser chamado de hilorrealismo científico (cf. Bunge, 2010), uma combinação de realismo (existem coisas reais fora da nossa mente), científicismo (ou realismo científico, prega que a ciência oferece a melhor descrição e explicação da realidade) e materialismo (tudo que existe é, em alguma medida, material, no sentido mais largo do termo – independe de ter massa, mas precisa ser suscetível à mudança).

²² Consultando outras fontes recuperamos o título da comunicação feita por ele no congresso – “Problems and Games in the Current Philosophy of Science” (cf. Beebe, 2024, p. 66) –, mas não conseguimos acesso ao texto. Ficaremos, portanto, com as impressões de Flusser e faremos menção à produção posterior do filósofo da ciência.

À época, ele não devia ter elaborado ainda um quadro tão robusto da sua posição, mas já indicava as linhas-mestras de sua obra madura. Flusser relata que Bunge propunha

o restabelecimento de uma “metafísica”, que será uma disciplina rigorosa que parte da ciência atual para descobrir-lhe o conteúdo “ôntico”, e se renova sempre, na medida na qual a ciência se renova. Portanto será uma “metafísica” exatamente contrária da metafísica, pois a metafísica pretende fundamentar a ciência, mas esta “metafísica” é por ela fundamentada. [§] A proposta de Bunge propõe, portanto, o estabelecimento de algo que se fundamenta em algo que recusa que algo se fundamente nele. Estamos pois, deste lado do abismo, em pleno terreno do absurdo. (Flusser, 1968a, p. 4)

Do lado dos que negam a crise, Adam Schaff foi um dos participantes do evento com quem Flusser dividiu uma mesa. Essa história é contada por ele no artigo “Adam Schaff como pretexto”, em que responde, de forma muito dura, às críticas que *Língua e realidade* recebeu de Oswaldino Marques, cinco anos após o lançamento do livro. Essa crítica foi feita tendo, de fato, Schaff como pretexto, embutida na resenha de *Introdução à semântica*, do autor polonês (cf. Martins, 2011, p. 62). Flusser demonstra absoluta surpresa com a utilização do colega como “escada” para um ataque que parece ultrapassar o alcance das teses do livro e descambar para argumentos *ad hominem*. Segundo Flusser, além de dividirem uma mesa a pedido de Schaff, o colega assistiu a sessão em que ele apresentou o seu trabalho. Havia divergências entre eles, mas longe de chegar ao ponto sugerido por Oswaldino, para quem a leitura de Schaff reduzia o livro de Flusser à “‘delírio patafísico’ e ‘errado de ponta a ponta’” (Martins, 2011, p. 62). A exposição que Schaff fez no congresso, tida por Flusser como “uma contribuição excelente”, recoloca a ciência em questão, não como autoridade, mas como um jogo entre outros. Essa tese, claramente mais compatível com as posições de Flusser, quer dizer, “[e]m suma: não se preocupem com crises, não tomem a sério jogos, embora existam apenas jogos” (Flusser, 1968a, p. 4). No entanto, a comparação entre os dois lados não permite supor adesão a um deles, porque “[t]ambém deste lado do abismo estamos em pleno absurdo” (Flusser, 1968a, p. 4).

No curto texto, Flusser apresenta conclusões a respeito da ruptura que marcava o panorama da filosofia tal como se viu na amostra em Viena, 1968. Por exemplo, qualifica o congresso como “suicida”, por conta da “solenemente festejada” possibilidade da morte da filosofia. Considera que, confirmado o óbito, não há o que se festejar, porque “a filosofia não foi substituída por nada, e com essa confissão estaremos filosofando” (Flusser, 1968a, p. 4), provocação que lembra o caráter regressivo que ele atribui à ela, invertendo a impressão geral: ao se chegar ao nada, a filosofia não é negada, mas sim, afirmada – em outro contexto, vimos Badiou proclamando o “fim do fim da filosofia”. Flusser não chega a tanto, mas se diverte com aqueles que proclamam o fim. Outra constatação diz respeito à oposição entre a ciência e a

filosofia. Assim como na perspectivação da alienação, Flusser diz: “[a]s contribuições dos filósofos em Viena demonstraram a impotência da filosofia perante a ciência, (...) do congresso participaram também cientistas (...) suas contribuições denotaram uma impotência e uma dependência abjeta da ciência da filosofia” (Flusser, 1968a, p. 4). Por fim, faz um balanço que explica o motivo da indiferença em relação à política: “o centro da discussão não girava em torno da escolha entre sistemas, (...) o problema era se tem sentido comparar sistemas, tradução, jogo como metajogo, eis o problema” (Flusser, 1968a, p. 4).

Ao dizer tudo isso, Flusser não parece estar endossando o que viu. Termina por criticar o que considera o comportamento de uma parcela da “elite da humanidade”. Mas, lendo retrospectivamente, muito do que aparece nesse debate parece ter impactado a inflexão no seu pensamento, para além do que sugerimos anteriormente, ao centrarmos a nossa atenção na cibernética. Como exemplo, Flusser pensa uma pós-política na pós-história, em termos cibernéticos. Aqui, em 1968, essa visão da política não parece ter a sua simpatia. Uma explicação razoável para isso é que, sob consciência histórica, o tempo linear, a causalidade e o progresso criam uma imagem marcada por “visão apolítica, tem coloração aética, mecanicista” (PH, p. 26), que coloca em xeque a liberdade pelo determinismo da origem, mas “permite a noção da liberdade ‘subjética’ (...) é possível agir como se a ação fosse livre, embora seja ‘objetivamente’ determinada” (PH, p. 26). Por isso, Flusser enaltece o protesto na porta do congresso, considerando que “[a] juventude protestava contra uma renovada traição por parte dos seus mestres, e isto dá esperança” (Flusser, 1968a, p. 4).

A oposição entre Bunge e Schaff usa a crise como critério, o que evidencia a visada existencial de Flusser. Ele observa, com atenção, os modos pelos quais a filosofia busca explicar o clima que envolve a perda da fé, como uma das consequências da morte de Deus, pesando a mão no desespero, enquanto vê pequenos e pontuais sinais de esperança. Ele reconhece a ênfase e assinala a captura da sua atenção pela polêmica, o que deixa em segundo plano outros ângulos sob os quais o debate poderia ser apreendido: “a ruptura é de tal dramaticidade e tem tal potencial que absorve todo interesse e relega tudo para o segundo plano” (Flusser, 1968a, p. 4). De um ponto de vista ontológico, no entanto, o saldo é outro. Embora não tenha tratado do debate sob esse prisma, a comparação com a maneira como ele articula a pós-história sugere que, mais tarde, pudesse ter avaliado a situação por outro viés. Por exemplo, os próprios aspectos epistemológicos se dissolvem, porque, na sua interpretação, a crise ultrapassa a ciência e atinge os valores e os sentidos. A hierarquia estabelecida por Flusser soterra a questão ontológica, mas, claramente, o embate tem também esse componente e se dá entre um realista (Bunge) e um ficcionalista (Schaff), para abreviar muito a caracterização. No entanto, ambos

são muito mais complexos e interessantes do que a etiquetagem sugere, sobretudo porque, mesmo em campos opostos, não descartam completamente os seus antagonistas.

Para examinar, por este ângulo, a contenda, cansemos quem nos lê repetindo o contexto, nas suas duas condicionantes. Pontualmente, a imagem: a reação de Flusser ao congresso de 1968. De forma mais geral, a moldura: Flusser sustenta a tese “língua é realidade”. Não é possível separar a imagem da moldura. Dito isso, comecemos por um rápido exame do que ele nos conta da posição de Schaff, já que temos o outro texto, um pouco mais detido. Flusser (1968b) parte da concordância entre eles – “o problema fundamental é a diversidade das estruturas das várias línguas”. A diferença, segundo Flusser, é que Schaff acredita ser possível encontrar uma estrutura comum a todas as línguas. Que o conhecimento não tenha ainda atingido essa meta é uma mera contingência que deve estimular a busca. Na avaliação de Flusser, Schaff é um idealista, para quem “é exatamente esta a tarefa da ontologia: descobrir a estrutura fundamental comum de todas as línguas” (Flusser, 1968b, p. 6). Com o traço marcante dessa fase, alérgico à unificação metafísica que qualquer ontologia representava para ele, Flusser (1968b, p. 6) se posiciona com aquilo que chamamos de “realidades refratadas”, ao recusar uma semelhança estrutural: “comum a todas as línguas é o fato de serem compostas de símbolos, que é um característico do repertório, e não da estrutura. (...) advogo o abandono do termo ‘realidade’ com significado ‘em si’, e o uso do termo ‘realidade’ no significado ‘para uma determinada língua’”. Para resumir, Flusser se arvora na pluralidade e julga despropositada a busca de Schaff pela estrutura. Embora a sua posição fosse marcada pela moldura, convém lembrar que ali já havia ocorrido o curso “Filosofia da linguagem” e a redação de *Da dúvida*. Mas não havia como matizar as mudanças, porque “Adam Schaff como pretexto” é, antes de tudo, uma defesa de *Língua e realidade*. A sinalização é tímida, mas está lá: “[n]ão direi que ainda esposo os mesmos pontos de vista expressos no livro criticado pelo sr. Oswaldino. Mudei em muitos aspectos, e escreveria, atualmente, um livro diferente. Mas a minha posição fundamental continua, ainda, (e provisoriamente), a mesma” (Flusser, 1968b, p. 6).

Sobre Bunge, já apresentamos a suas credenciais, baseadas nos termos de Flusser. Para avançar teremos que nos distanciar da brevíssima exposição feita por ele, para justificar a afirmação que fizemos contra os rótulos fáceis. Se Flusser viu em Schaff um interesse comum pela pluralidade das línguas e assinalou o desencontro na consideração da possibilidade de uma estrutura única, o que é que ele pode ter visto em Bunge para considerar a sua fala tão reveladora? A partir do pouco que ele diz, o retorno da metafísica? Difícil afirmar isso em relação ao modo como Flusser pensava em 1968. Mais ainda se levamos em conta que a “nova metafísica” de Bunge pretende fundamentar o realismo científico, ideia com a qual Flusser não

concordaria nem em 1968, nem em 1991. Mas se recorremos aos textos de Bunge, autor absurdamente prolífico, vemos que, apesar das críticas ácidas a qualquer tipo de construtivismo ou pós-modernismo, ele incorpora na sua proposição de um hilorrealismo, a dimensão ficcional. Ele não concorda com Vaihinger, a quem atribui a seguinte posição: “[o] ficcionismo radical (ou ficcionalismo) é a doutrina de que *todo* discurso é fictício, de modo que não há verdade de qualquer espécie – matemática, factual ou outra” (Bunge, 2010, p. 274). Embora discorde, o filósofo da ciência considera que o “ficcionismo só floresceu no monumental livro de Vaihinger, *Die Philosophie des als ob*” (Bunge, 2010, p. 274). Contrário a toda forma de relativismo, Bunge não se furta a considerar um fato incontestado que envolve práticas e entes indispensáveis para a ciência: a matemática pura é ficcional. Ele resume assim: “objetos matemáticos, como números, figuras, conjuntos, funções, categorias, grupos, matrizes, álgebras de Boole, espaços topológicos, espaços vetoriais, equações diferenciais, variedades e espaços funcionais constituem não apenas *entia rationis*, mas eles são *ficta*” (Bunge, 2010, p. 275). Isso faz com que o *como se* e as ficções tenham que ser incorporadas à posição realista do autor. Escolhemos essa passagem porque a enumeração nos pareceu eloquente, mas não podemos deixar de indicar que na sequência do texto ele diz que uma equação diferencial e o Pato Donald são iguais, ontologicamente. No entanto, frisa, com bastante detalhe, a diferença entre as ficções matemáticas e qualquer outro tipo de ficção, que é o ponto mobilizado para se diferenciar do autor da filosofia do *como se*: “nosso ficcionismo, ao contrário do de Vaihinger, é da espécie moderada mais do que da radical. Isso é assim porque (a) ele não abrange a ciência factual; e (b) considera a matemática como uma ciência, não como um jogo, e muito menos uma fantasia arbitrária” (Bunge, 2010, p. 276).

A passagem de Flusser por Viena em 1968 nos parece, considerando o seu relato, bastante produtiva e esclarecedora. É curioso que a tradição interpretativa não dê qualquer atenção a esse artigo, mesmo se tratando de uma coluna de jornal publicada há mais de 50 anos. Não encontramos menção a ele nas edições do *Flusser Studies*, periódico eletrônico voltado à obra do autor. Façamos, portanto, o nosso balanço entre a “contribuição excelente” de Schaff e a “das mais reveladoras” de Bunge. Com Schaff, Flusser tem alguma afinidade teórica, por compartilhar um interesse e uma prática: na falta da estrutura absoluta, ambos lidam com as mesmas ferramentas. Mas o autor polonês quer ancorar a pluralidade em algum ponto fixo, o que não interessa a Flusser. De certa maneira, Schaff apresenta o ponto de vista da filosofia, cruzando filosofia da linguagem e marxismo, em oposição ao ponto de vista da ciência, representado pelo *filósofo* Bunge, curiosamente, aquele que quer reestabelecer uma metafísica. Este último não parte da pluralidade concreta das ferramentas de acesso e exame do mundo,

isto é, das línguas, mas sim das abstrações mobilizadas pela ciência, porque considera que elas são capazes de fornecer os modelos eficientes para a produção de conhecimento. Em resumo, um deles parte do concreto e vai na direção do abstrato, assumindo que a verdade e o real se mostrarão no fim dessa linha; o outro parte da abstração e da ficção, pressupondo uma verdade e um real que lhe são anteriores. Dito de outro modo, o realista científico não pode renunciar ao ficcionalismo para progredir – progressão como característica da ciência – e o ficcionalista filosófico não pode prescindir de alguma dimensão do real, em chave unificadora – regressão como marca da filosofia.

Flusser não se identifica com nenhum dos dois, no fim das contas. Mas vai se distanciando de Schaff e se aproximando de Bunge, se pensamos na passagem da primeira fase para a pós-história. Se voltarmos agora à nossa Figura 2, que diagrama o corte horizontal entre fenomenologia e ontologia, podemos tentar encaixar ali o que seria o real e o ficcional, para ver acontecer com ele o que aconteceu com a alienação: depende da sua posição, se você está dentro ou se você está fora, se o termo é um elemento ou é um conjunto. Na pós-história, Flusser combina realismo e ficcionalismo, sem deixar que real e ficção se fixem. Do ponto de vista do atomismo da informação, as consequências de um desvio real, de um acaso, são instâncias ficcionais. Já do ponto de vista existencial, a informação, esse conceito mal definido, é um delírio ficcional. O ponto em que se encontram: na superfície.

3.5.2.2 Merano, 1975

Saltamos para 25 de janeiro de 1975. Flusser e Edith estão nos últimos dias da sua estadia em Merano, norte da Itália, cidade na qual passaram os primeiros anos após a decisão de voltar à Europa. Nesse dia, Flusser escreve uma carta a Milton Vargas, respondendo carta anterior, considerada “cheia de ‘provocações’ como de costume” (Flusser, 1975, p. 1). Dentre elas, uma merece tratamento especial, porque toca mais fundo às inquietações de Flusser e diz respeito ao realismo. A reação é motivada pelo “realismo formalístico” de Vargas, contra o qual Flusser faz muitas considerações. Há na carta uma passagem que nos soa como o elo perdido entre o congresso de 1968 e a pós-história. Ele escreve: “dizer que o verdadeiro pensamento formal não é metafísico não é dizer que não é ontológico. Pelo contrário. Se digo que as formas são como se dão as coisas, *estou fazendo ontologia*” (Flusser, 1975, p. 3, sublinhados do autor, itálicos nossos).

O “verdadeiro pensamento formal” é a inclinação de Flusser no momento em que escreve a carta, contrariando a versão do amigo. A apresentação inicial da divergência faz aquilo que temos destacado ao longo deste capítulo, a substituição do *é* pelo *como se*, ou melhor,

pelo *como*. A ontologia que se descortina aí não é a que afirma o em-si em-si, mas, nas palavras dele, a colocação do “ser assim”: “[e]stou dizendo que ser é ser assim e não assado. Ao abrir mão da nobre busca de um ser em si, (ideia, matéria, processo, etc.), abri caminho para a pesquisa do ser assim, isto é, das coisas que se dão de alguma forma” (Flusser, 1975, p. 3). Conjuga uma dimensão formal – ontológica, afinal de contas, “estou fazendo ontologia” – e uma dimensão histórica – fenomenológica – e afirma um híbrido que pode ser pensado como o “em-si assim”. Vejamos essa primeira exposição:

[e]is o que penso: “Forma” não é, como você sugere, algo real que se manifesta nos fenômenos, mas que pode ser descoberto em sua pureza, (vacuidade), por alguma metafísica nova. “Forma” é como os fenômenos se manifestam. Por exemplo: a fórmula aritmética da queda livre não é uma realidade metafísica, mas é a maneira como caem corpos, os arquétipos jungianos não são “reais”, mas são como sonhamos, a simetria das asas de borboletas não é real, mas é como as asas funcionam, os ciclos econômicos não são reais, mas são como a economia se desenvolve. Por isto o formalismo, (enquanto estudo de “formas vazias”), não é uma metafísica, mas disciplina que tem por objeto virtualidades, potencialidades, a saber: estuda como fenômenos podem dar-se. (Flusser, 1975, p. 1, sublinhados do autor)

A preocupação de Flusser, ainda preso à forma, é conciliar o fenomenalismo da manifestação com o formalismo de um ser que já não é metafísico, sem deixar de ser ontológico. A posição que ele explicita nessa carta ecoa Bunge, embora Flusser não vá na direção de sustentar seu argumento na ciência. Mas ele preserva uma dimensão formal, pois, sem ela, não conseguiria escapar de um dos lados da alienação que ele vê no confronto entre o dentro e o fora de Viena. O ganho, nos parece, vai ser o que se consolida na pós-história – pensar trans-historicamente e transgeograficamente, sem a empáfia de, com isso, afirmar que história e geografia não importam. É claro que importam, mas elas também não podem ser totalizantes. Flusser entende que precisa haver um dique de contenção – formalista – que impeça o *historicismo* e o *geografismo*, derivações ideológicas e reducionistas que escolhem o tempo ou o espaço como categorias – ontológicas – centrais. O ponto é o nosso corte horizontal: a ontologia só pode ser formal e ter como limite a emergência de um fenômeno; e ela é, ao mesmo tempo, o limite da fenomenologia, que só pode partir de uma condição situada. Uma como o espelho invertido da outra, duas setas que se chocam, de frente, na linha da superfície.

Ainda na carta, Flusser associa o realismo formalístico ao idealismo de Platão, porque se faz do procedimento de reificar ideias, transformar “o como em algo” (Flusser, 1975, p. 1, sublinhados ao autor). Essa afirmação é esclarecedora, porque nos permite vincular *como*, *forma* e *ideia*, sem recair em metafísica e em idealismo. A ontologia não metafísica bloqueia a reificação ao negar o *um do algo*. A sequência do argumento é um outro caso de variação na

perspectiva entre o formalismo e o historicismo, que se colocam em contradição. Se adotamos perspectiva formal, o processo é um desdobramento da forma; se adotamos perspectiva histórica, a forma é uma dimensão do processo. Flusser acaba assumindo uma tendência que é a que vai desembocar na pós-história, a partir dessas constatações:

[1] o formalismo “transcende” a história (...) e o historicismo “ imanentiza” o formalismo (...); [2] já que o formalismo “transcende” o historicismo, ele está sendo xingado de “metafísico” pelos historicistas. Porque para os historicistas tudo o que procura “ver o processo de fora” é, ipso facto, metafísica no sentido pejorativo (...); [3] se eu me colocar na posição formal, o historicismo passa a ser “metafísico”, porque postula como “realidade preferencial” a dinâmica da mudança. (Flusser, 1975, p. 2)

A conclusão vem com um certo gracejo, na consideração de que “metafísica” foi se tornando um xingamento, sobretudo por parte dos historicistas, tendo por alvo os formalistas. No sentido contrário, ele diz: “como os formalistas não xingam, os formalistas preferem chamar os historicistas de ‘ideólogos’, em vez de ‘metafísicos’. E, com efeito, *eu concordo com isto e tendo a assumir a posição formalista*” (Flusser, 1975, p. 2, grifos nossos). Aí está, mais um dos documentos que registram o germe em formação da pós-história como se ontologia. E insistimos, não quer dizer o fim da história, mas sim o rompimento com o historicismo.

Flusser faz, na carta, outra menção a Newton, aparentemente um exercício de especulação desvairada, de atribuição de autoria apócrifa, uma mistura do Newton histórico do uso epigráfico e irônico das “*hypotheses non fingo*”, com o Newton fictício, aquele que Flusser gostaria que ele fosse, das “*omnes hypotheses fingo*”. Ele diz: “[m]inha vida ficou marcada pela famosa frase de Newton: ‘God is a mathematician, but not a very good one’” (Flusser, 1975, p. 3). A frase é dita para justificar o “verdadeiro formalismo”, interessado pelas irregularidades e vinculado à *mathesis universalis* de procedência fenomenológica. O elogio que ele faz da fenomenologia ressalta o seu aspecto produtivo e a sua dimensão formal: “pra mim os fenomenólogos são os mais radicais dos formalistas. (...) atualmente apenas o pensamento formal é honesto, porque apenas tal pensamento abre mão dos profundos ‘significados’” (Flusser, 1975, p. 3). Essa perspectiva é produtiva porque elimina os enigmas, mas isso não soluciona os problemas. A honestidade não é o único critério com o qual se deve qualificar o pensamento e Flusser acena para a religião como o seu oposto, antiformal. Nela o mistério é preservado e há honestidade existencial. Há, portanto, que se sacrificar algum desses aspectos. Ou se preserva a honestidade sintática, em benefício da produção – superficialidade –, ou se preserva a honestidade semântica, em benefício dos mistérios – profundidade. Em 1975, ele considera as posições incompatíveis “[u]m pensamento formal que se quer religioso, (Freud,

Jung, etc), para mim é desonesto” (Flusser, 1975, p. 3). Os exemplos apontam para o tratamento científico do inconsciente e apresentam, pare ele, um erro similar àquele atribuído à ciência entendida como religião moderna: falta autoconsciência a essas práticas da separação entre formalismo e existencialismo, ou entre a dimensão vazia e a dimensão histórica, entre a sintaxe e a semântica. Mas e a pós-história? Ela não faz também uma tentativa de combinação dos dois aspectos? Seria, igualmente, desonesta?

Nossa impressão é a de que Flusser considera ter resolvido esses problemas. Em parte, porque dois dos seus conceitos centrais, importados das ciências, não eram conceitos bem definidos. Vale para a informação e os seus dois sentidos, mas vale também para a entropia. Em um texto fabuloso – no duplo sentido do termo – em que dá voz ao diabo, Dorion Sagan (2025) fala da relação entre os dois conceitos, o da teoria da informação e o da termodinâmica. Conta que Shannon e Weaver, os fundadores da teoria da informação, haviam chegado a um impasse: “[q]uando eles não souberam como chamar a sua nova medida matemática de medida das mensagens, seu amigo matemático, John von Neumann, disse a Shannon: ‘chame de entropia, ninguém sabe o que isso realmente é, então, em um debate você terá sempre a vantagem’” (Sagan, 2025, p. 15). Passamos por essa questão anteriormente, quando mencionamos Monod, que defendia a associação, por similaridade. E vem daí a apropriação de Flusser, dessa imbricação entre coisas diferentes, mas que, igualmente, tentam capturar uma indeterminação. Informação, entropia e pós-história são termos primitivos de suas respectivas teorias, dos quais depende todo o aparato conceitual subsequente, sem que demandem uma definição precisa.

Isso ainda não responde se há desonestidade na proposição da pós-história, considerada como junção de forma e religião, como antiforma. Parece que ela só se salva da acusação se assumimos consciência pós-histórica. Sob qualquer visada orientada por consciência histórica, a pós-história é desonesta. Se historicistas reconhecerem a plausibilidade ontológica da pós-história, ela será facilmente tachada de metafísica. Se vista de uma perspectiva política, é ideologia. De um ponto de vista estético, pode ser comparada ao contemporâneo. Se lida como distopia, é capaz de agrupar todas as narrativas do fim. Ao contrário, como utopia – e sim, aqui é onde colocamos o acento – ela é *jogo*. Ganha a feição da ficção suprema, é o resultado da transformação pela qual a metafísica passa, não depois de voltar pela porta ao ser lançada pela janela – nesse caso, parece mais a persistência da mesma metafísica. A pós-história como se ontologia é projetiva e meteorológica. Em certo sentido, é científica, mas não como Bunge pensa. A pós-história considera a ciência, sobretudo, por sua dimensão formal e pelo amparo nos conceitos mal definidos de informação e entropia. Porém,

de um ponto de vista cientificista, ela é especulação desvairada. De novo, necessário frisar: cientificistas não são cientistas, historicistas não são historiadores; os primeiros, nos dois casos, são aqueles que tomam partido ideológico de suas disciplinas, o historicismo e o cientificismo. Na pós-história, todo campo de saber se abre para a prática de sua versão não ideológica. Se há um fim que se pode declarar na pós-história, talvez seja o fim do corporativismo – inclusive aquele que une os humanos. Se bem compreendida, parece uma proposição eficaz para que se possa surgir, enfim, campos verdadeiramente transdisciplinares de pesquisa, conectados pelo “verdadeiro pensamento formal”.

Onde poderíamos posicionar o real-ficcional de Flusser na nossa Tabela 1, aquela que vai do em-si em-si ao para-nós para-nós? Ele não cabe em nenhuma das 4 colunas. Mas é localizável, na interseção entre as colunas 0 e 1. O “ser assim” é a posição 0,5. Quer conciliar o enigma – em-si – e a ficção – assim –, utilizando como instrumento metodológico a lógica fundada no *como se*. Se girarmos a tabela, a linha que passa entre 0 e 1 pode ser sobreposta à superfície da Figura 2. Um conceito flusseriano oportuno é o de modelo, explorado por Rafael Alonso (cf. 2024, p. 134–146), em análise comparativa com a ficção de Vaihinger e em pesquisa exaustiva sobre as correspondências e os textos inéditos de Flusser. Ele chama a atenção para “A verdade dos modelos”, outro desses datiloscritos não publicados, em que o autor discute o uso do termo por Milton Vargas. O texto possui pelo menos duas versões, com mudanças que não são desprezíveis, embora o tema e a condução do argumento sejam os mesmos. Flusser direciona o assunto para o terreno da biologia, em torno de uma de suas abstrações centrais, o conceito de “espécie”. Compara os modelos de Darwin e Lamarck, colocando-os em lados opostos e sugere: “[o] que devemos pois fazer é construir ‘meta-modelo’ que abranja o darwiniano e o lamarckiano, para podermos elaborar modelo de ‘espécie’ menos contencioso” (Flusser, s.d. 13, p. 3). Na outra versão, a mesma ideia é apresentada assim: “[o]s dois modelos são parcialmente incompatíveis, mas podem ser manipulados para coincidirem. Podem ser ‘superados’ por meta-modelo que os abranja a ambos” (Flusser, s.d. 14, p. 2). Aqui vale um brevíssimo retorno ao congresso de Viena. Lembremos que os dois lados da disputa, Bunge e Schaff, nos colocavam, ambos, diante do abismo em posição absurda. Em dado momento, Flusser fala em metacrise, espaço de pensamento que se coloca “no além das crises”, e faz referência a “metamarxistas” tchecos e iugoslavos, sem nomear de quem está falando. Mas se não diz quem são os santos, aponta o milagre: “mostraram que abandonamos, com o conceito de crise, o conceito da dialética, (sem, infelizmente, termos superado esse conceito no sentido dialético desse termo). Também neste caso nada substituiu a dialética, um nada que pode ser chamado pelo prefixo ‘meta’, se quiserem” (Flusser, 1968a, p. 4). Dada essa definição e os

exemplos arrolados, entendemos que na proposição de metamodelos está entendida uma conciliação não dialética entre incompatíveis. Nesse sentido, a pós-história é um metamodelo, uma vez que sincroniza pré-história e história, sem produzir síntese. Se Flusser não fosse um grafomaniaco e tivesse tido a paciência que o conceito exige, a compreensão mais larga de suas implicações e consequências, a pós-história poderia ser meta-história. Talvez evitássemos a ilusão histórica de que ela vem depois. Mas também não seria Flusser. O que ele nos apresenta é mais do que uma ferramenta, e talvez seja mais – e menos – do que uma teoria bem-acabada. Temos acesso às intuições, às publicações, aos textos privados, às reviravoltas, às contradições, enfim, ao resultado e ao processo. Isso também está sendo conciliado pela pós-história.

Na junção da Tabela 1 com a Figura 2, invertendo os eixos das colunas e das linhas para colocar a posição $\frac{1}{2}$ na horizontal, temos o seguinte:

Tabela 2 – A superfície e o ser assim

Fenomenologia ↓	3	para-nós para-nós	dogma	é	↑ progressão/ esgotamento
	2	para-nós em-si	hipótese	se	
	1	em-si para-nós	ficção	como se	
	Superfície	$\frac{1}{2}$	em-si assim	modelo	assim
↑ Ontologia	0	em-si em-si	enigma/ problema	∅	↓ regressão/ mistério

Fonte: elaboração própria.

Na superfície, o encontro do espaço e do tempo, dos metamodelos que explicam como fenômenos acontecem. O prefixo meta substitui a dialética porque não é possível totalizar imanência ou transcendência, nem produzir síntese, entre uma e outra. A ontologia transcende a fenomenologia; a fenomenologia imanentiza a ontologia; e o concreto é o que substitui o real, essa ideia metafísica. O ser assim (em-si assim, no esquema) é um híbrido que tem aspectos de uma permanência imóvel, ligada ao ser e ao em-si, e da variação constante, sob a forma de um assim. Para que possa sempre mudar, ele é em parte si mesmo e em parte diferente de si mesmo.

Acima da linha do concreto, os fenômenos impermanentes vão adquirindo diferentes graus de fixação e de negação da mudança. Tudo que é vivo, por exemplo, se move na direção da neguentropia. Mas não há rigidez ontológica, como a metafísica explicaria, com ideias e essências. É o contrário. A ontologia é o horizonte de abertura do fenômeno e só cabe pensá-la como condição de permanência *da mudança* – ela contingencia todas as formas de atualização dos entes, daquilo que existe. Quem cumpre a função de fixação e de esgotamento não é a ontologia, é o conhecimento – que progride na medida em que ganha relevo o para-nós. Ciência e história cumprem esse papel de estabilizar as ocorrências do atual e têm o inegável mérito de viabilizar as questões de ordem prática que envolvem os humanos e as sociedades, enquanto seguem progredindo – a história dentro da pós-história. Mas a ontologia e o formalismo não dizem respeito às atualidades, tratam da dimensão do virtual – “o formalismo não é um pensamento totalizante” (Flusser, 1975, p. 3). Elas complementam todo ser assim com a sua parte oculta e indeterminada, aquilo que o fenômeno não é, e que o impede de ser definido de uma vez por todas, porque é tensionado pela constante possibilidade de ser de outra forma.

Tudo isso é amarrado por Flusser na informação e na decisão que se passa nela – não em nós. A informação está dentro de nós – a referência é a genética. Inequivocamente também está fora de nós, dentro de todas as formas pensáveis e conhecíveis do Outro, muito para além do latifúndio humano – a referência é a cibernética e suas adjacências. A informação é o quase nada do qual brota tudo e a decisão é a passagem do 0 para o 1.

3.5.3 Let's play that

Falávamos sobre “A verdade dos modelos” e a prescrição de conciliar Darwin e Lamarck. Flusser faz o exame dessa possibilidade com base em dois metamodelos: o reichiano e a teoria dos jogos. São metamodelos porque se colocam um passo adiante desse impasse entre darwinismo e lamarckismo. A referência a Wilhelm Reich, o controverso psiquiatra e psicanalista, não parece nos ajudar muito na nossa proposta, embora a sua presença não se resuma, na obra de Flusser, a essa breve alusão. Recuperando outras menções a ele, constatamos que esse ensaio é uma etapa prévia da reflexão que vai ser incorporada e transformada em parte do capítulo “O mundo do *Vampyroteuthis*” – nas duas primeiras seções: “Seu modelo” e “O abismo” –, do *Vampyroteuthis infernalis*. Há longas passagens muito similares, porém recheadas pelo contexto descritivo dos hábitos do molusco e do ambiente em que ele vive. Por isso, podemos deixar o datiloscrito de lado, por ora, para ficar com o livro.

O darwinismo e o lamarckismo são apresentados por Flusser como modelos de explicação da evolução, ambos baseados no conceito de “espécie”. No entanto, esse também

não é um conceito bem definido. Mesmo com uma série de embaraços e pontos cegos, ele segue sendo um pilar das teorias biológicas. Darwin propõe um modelo dinâmico, enquanto o de Lamarck é estático. Flusser já não está *lendo* a evolução *da biologia*, historicamente, e considerando que um vem antes do outro. Importa sobrepor as ideias, a partir dos problemas que elas enfrentam. Os dois modelos tentam encontrar soluções, mas se atritam, tornando a base da biologia ainda mais problemática. É preciso, então, recorrer a metamodelos: “quanto a Reich e à teoria dos jogos, passam a ser abstrações das abstrações darwinianas e lamarckianas” (VI, p. 56). Nesse ponto, Flusser faz uma observação parafenomenológica:

[s]e partíssemos do fenômeno observado, com sua variedade caótica, jamais conseguiríamos elaborar um edifício teórico classificador e explicador de organismos. Pois isso confere um ar levemente espectral a todas as nossas teorias, que partem de conceitos fluidos e mal definidos, descolados do fenômeno concreto, e funcionam tanto melhor quanto mais geral, mais *vazio* for o conceito com o qual operam. (...) Constatamos que a razão teórica é boa rede para pescar enxames de sardinhas, mas rede que deixa escapar a sardinha individual. (VI, p. 52)

A referência a Reich tem a missão de entender a relação entre a anatomia, a fisiologia e a evolução, comparando a tendência à guerra e à morte, com o seu oposto, a tendência ao amor e à vida. É o metamodelo que melhor se adequa à ficcionalização da lula-vampiro, pois Flusser (VI, p. 46) considera que “Reich parece ser o psicólogo indicado para o estudo da mente do *Vampyroteuthis*”, porque o molusco tem “postura libidinosa” e “vive orgiasticamente”. Sua aplicação também mostra os seus limites, o que o leva a saltar para a teoria dos jogos, o outro metamodelo. Com ela vem muito do pacote de termos cibernéticos: virtualidade, programa, permutação, acaso, informação e *bit*. Todos os organismos vivos vão sendo gerados por permutação de informação e, quanto mais complexo é o arranjo, mais improvável era a sua emergência.

Voltando ao artigo, Flusser entrega uma de suas fontes, que desaparece no livro: “[p]ara a teoria dos jogos, (Monod), o universo é explosão de virtualidades que se realizam ao acaso” (Flusser, s.d. 13, p. 3) – em dado momento, ele se refere ao metamodelo “monodiano”. Ele pensa na relação entre cibernética, biologia e probabilidade, constatando que o concreto, seja ele vivo ou morto, é absolutamente imprevisível. É o que está em Monod (1971, p. 54), quando justifica assim, a tese de seu livro: “a biosfera não contém uma classe previsível de objetos ou de fenômenos, mas constitui um acontecimento particular, de certo compatível com os primeiros princípios, mas *não deduzível* desses princípios. Portanto essencialmente imprevisível”. Essa afirmação não é mais tão chocante hoje quanto foi à época. Monod comenta o quanto essa descoberta foi revolucionária, porque toda a novidade – evolutiva, biológica –

passa a se vincular a uma mutação que acontece por acaso. A dificuldade em aceitá-la tem a ver com o causalismo e o finalismo, matriz da compreensão dos fenômenos na história e na pré-história. Quando Flusser indica as suas fontes, fica mais fácil perceber a sua obra como “língua de chegada” de um processo tradutório. A língua de partida, aqui, é Monod, e o acaso é dos mais fortes argumentos contra o antropocentrismo: “[e]ssa noção também é, de todas aquelas de todas as ciências, a mais destrutiva de todo antropocentrismo, a mais intuitivamente inaceitável para os seres intensamente teleonômicos que somos” (Monod, 1971, p. 130). Nas passagens citadas de Monod aparecem as duas ideias que são frontalmente questionadas pela pós-história: os “primeiros princípios”, que cumprem o lugar da causa na história e a “teleonomia”, o *telos* da pré-história. Ele fala do ponto de vista da ciência, mas é uma ciência bastante renovada, que incorpora em si a incerteza. Por isso, os princípios não oferecem aquilo que deles se espera, a dedução e a fundamentação de uma cadeia de razões, e a finalidade precisa ser descartada, pelo simples motivo de não haver um sentido. Se levássemos isso a sério, evitaríamos boa parte dos obscurantismos contemporâneos. Poderíamos abandonar, sem culpa, as perguntas pelo sentido da vida, o sentido da existência e o sentido do mundo, todas elas – inclusive a culpa –, orientadas por um *por quê?* (história) ou por um *para quê?* (pré-história). Vida, existência e mundo são problemas para os quais a resposta mais adequada é de outra ordem. Escapa do sentido, porque demanda abordagem formal. Os fatos incontestáveis de que há vida, coisas existem e há um mundo lá fora, são problemas ontológicos. Suprimir a ontologia desses debates, como se fez por tanto tempo antes das viradas que nos mobilizaram, não ajudou muito a enfrentá-los. Com muitos aportes incompatíveis, Flusser percebeu que o nada talvez fosse o único ponto em comum entre tudo que há e que a informação era o conceito mais estranho e indeterminado do qual se dispunha para se tentar capturar o concreto. O programa pós-histórico concilia *por quê?* e *para quê?*, respondendo às duas perguntas com uma mesma resposta, que não fixa nada: por nada e para nada.

No entanto, nos metamodelos, nós nos colocamos a mais um passo de distância do concreto. Como consequência, do embate entre metamodelos, teríamos certamente, a demanda de um “metametamodelo” (Flusser, s.d. 14, p. 4) que desse conta de conciliar as oposições estabelecidas e a sinalização de um regresso infinito. Flusser sabe disso e sugere que o seu metametamodelo capaz de conter a regressão é a fenomenologia. Porque ela propõe “retornar ao fenômeno de fato. Admite ela que a *realidade* é o mundo tal qual nele existimos” (VI, p. 55). Contudo, vimos a ressalva com relação aos limites colocados pelos fenômenos observáveis. O mesmo se passa com o Vampyroteuthis – “[c]omo não podemos observar as profundezas pelo método fenomenológico (não sabemos mergulhar no oceano), procuraremos fazê-lo pelo

método intuitivo (mergulhando no *Vampyroteuthis*)” (VI, p. 56). Quer dizer, para todas as realidades concretas não observáveis – e são muitas – algum truque parafenomenológico terá que ser proposto. Todas as realidades observáveis são, em última instância, captadas por um modelo, que será confrontado por outro modelo, que demandará metamodelo, confrontado por outro metamodelo etc. No *Vampyroteuthis infernalis*, ele compara, fenomenologicamente, a “perspectiva humana” e a “perspectiva molusca” em relação ao fundo do oceano: para a primeira, inferno, para a segunda, paraíso. Para superar o impasse: “se assumirmos a terceira perspectiva, a da ciência *objetiva*, verificaremos que ambos os modelos são *falsos*. (...) O ponto de vista *objetivo* exige um terceiro modelo, igualmente abstrato” (VI, p. 62). É estranho Flusser considerar a solução falando em objetividade e dando a entender algum tipo de superioridade do discurso científico. Mas o que se subentende é o complemento proveniente da dimensão formal. A terceira perspectiva, a terceira margem, é aquela que faz parar a regressão. No fundo, ele quer eliminar o hábito e os pré-conceitos, e, nesse sentido, é anti-hermenêutico. Flusser prescreve: “procurar habituar-nos ao inabitual, já que não podemos habitar o inabitável. Se conseguirmos fazê-lo, poderemos contemplar o que nos é habitual como se fosse inabitual: *redescobrir* o inabitual que é o ser humano” (VI, p. 62–63).

A argumentação é mais complexa no *Vampyroteuthis infernalis* do que no artigo porque há muitas mais camadas na comparação entre o molusco e o humano. Para Flusser, o *Vampyroteuthis* serve como um mecanismo de controle, contra o qual ele relativiza as nossas certezas existenciais: ele é o nosso espelho e o nosso inferno, nosso consciente é o seu inconsciente, a nossa vigília é o seu sonho etc. É um exercício de especulação que, pela via do estranhamento, tenta alargar os nossos próprios limites. Uma das coisas que aparece invertida no animal das águas profundas é a própria ideia da profundidade: “[s]e o *Vampyroteuthis* analisa o mundo, está fazendo *análise de profundidade*, e se analisa seu próprio estar-no-mundo, está fazendo *crítica da razão*. Seu Newton é Freud, seu Jung é Einstein” (VI, p. 72). Se tudo se inverte e isso serve para redescobrirmos em nós o inabitual, precisamos embaralhar as posições habituais que atribuímos à superfície e à profundidade. Esse é o tipo de inversão que constitui o jogo que as ontologias contemporâneas têm jogado. Para Flusser, é jogo fabuloso que propõe a suspensão de todos os modelos, porque

se queremos “captar o fenômeno mesmo”, não devemos suspender apenas todos os modelos quanto ao “mundo fenomenal”, mas também todos os modelos quanto ao nosso próprio “estar-no-mundo”. Sob tal ponto de vista “fenomenológico” devemos concluir que todos os modelos são “falsos”, por impedirem a captação do dado concreto. (Flusser, s.d. 13, p. 4)

Ao emparelhar “mundo” e “fenômeno”; ponto de vista “fenomenológico” e “nosso estar-no-mundo”, Flusser sinaliza a visada existencial-humanista e seu limite. Comentando a proposta de Vargas, ele aponta duas falsidades, que são a imagem no espelho dos dois reinos que estabelecemos: “todas as formas, sentenças formais, expressões adequadas etc, são *fenomenologicamente falsas*. [§] Se não admitirmos tal ‘*falsidade ontológica*’ de todos os modelos (...) seria pragmatismo” (Flusser, s.d. 13, p. 4, grifos nossos). Nas aspas em “fenomenológico” e na falsidade de todos os modelos se insinua o salto para fenomenológico.

Se a fenomenologia virou metametamodelo e a posicionamos no mesmo nível da ontologia, porém em camadas diferentes, a pergunta que se coloca agora é: a pós-história seria, portanto, o “metametametamodelo” que dialetiza os dois metamodelos? Acreditamos que é possível evitar esse constrangimento, ainda que estruturalmente o problema possa ser encarado pela via da teoria dos conjuntos, em que o prefixo vai simplesmente indicando o surgimento de uma nova perspectiva capaz de englobar as anteriores. Mas para desviar desse caminho, retomamos observações que pretendem conter a regressão: a pós-história como meta-história e o seu entendimento como *end game*; a para fenomenologia como retorno ao concreto. A regressão é contida, não como em Nunes (2018), na escolha de um modelo ontológico, dentre tantos igualmente pensáveis. Isso acontece em Flusser, mas no nível dos comprometimentos ontológicos enquanto ontologias locais. A *ciência*, a *arte*, a *política*, assim como o *trabalho* e a *família*, enfim, todas as relações estabelecem as suas abstrações, que não servem para pescar a sardinha individual, mas produzem, assim mesmo, efeito no mundo. São as muitas máscaras que utilizamos e que permitem a nossa identificação, embora sejam todas elas falsas. Reproduzindo a sequência anterior, onde se alocam ontologias locais e os papéis que cumprimos, podemos pensar em uma situação em que cada uma das fontes de comprometimento ontológico ergue uma máscara: um engenheiro (ciência); escreve poemas (arte); vota nos partidos progressistas (política); em suas férias remuneradas (trabalho); visita os seus pais (família). O ponto é: isso não é ontologia. É fenomenologicamente válido, porque adiciona condicionantes ao mundo, mas é ontologicamente indiferente. O concreto precisa conter a composição entre a máscara e o vazio. Na pós-história, o retorno ao concreto é tensionado pelo espectro do abstrato, em uma relação que é dialética, porém, sem síntese possível: real-ficcional.

Em 1991, na entrevista a Tschudin, Flusser cita outra de suas referências pouco comentadas. A citação é muito breve, mas ajuda a compreender, no meio de uma resposta longa, um entendimento bastante diferente da condição humana, daquilo que nos diferencia e da exigência de uma “nova antropologia”. Com a ajuda de Edith, em nota (cf. Flusser; Tschudin,

2003, p. 97), a entrevista corrige a transcrição da referência a Anatol Rapoport, um matemático de origem russa, naturalizado norte-americano e que viveu por mais de trinta anos no Canadá. Talvez Flusser não o tivesse lido ainda quando usou Monod como referência para a teoria dos jogos, embora certamente já conhecesse von Neumann. Vale destacar também que Bunge fez parte de um grupo de pesquisa transdisciplinar, voltado à teoria dos sistemas, criado por Rapoport (cf. Bunge, 2016, p. 251). Com isso, mapeamos um pequeno repertório de autores que influenciaram a relação de Flusser com o pensamento formal, influência que começa na amizade com Milton Vargas (cf. Flusser, 1976, p. 503) e o acompanha por toda a vida – os dois amigos trocavam cartas até uma semana antes do acidente que matou Flusser.

A menção a Rapoport é feita no contexto da teoria dos jogos. Trata-se de um ramo da matemática, derivado da teoria das decisões, um estudo que tem por objeto o cálculo racional aplicado a situações de conflito. Segundo o próprio Rapoport (1970), uma variante ganha esse nome metafórico por conta da familiaridade que “tomadores de decisão” têm com a temática dos jogos. Além do mais, a teoria do xadrez, por exemplo, que mapeia as estratégias e calcula dentre todos os lances possíveis aquele que se mostra mais vantajoso para cada um dos jogadores, é uma aplicação específica da teoria dos jogos. Na entrevista, a partir de uma pergunta sobre os computadores, Flusser desvia a resposta para uma reflexão sobre a liberdade, questionando a representação nas democracias liberais e o papel das decisões – a nossa capacidade de fazer escolhas – como elemento definidor da dignidade humana. Rapoport aparece como um daqueles que se perguntam: “[i]sso pode ser formalizado? O que significa tomar uma decisão?” (cf. Flusser; Tschudin, 2003, p. 97). O desvio se justifica porque ele considera que as decisões podem ser terceirizadas para computadores. As decisões que tomamos não podem ser interpretadas como sinônimo e marca de liberdade, porque nunca temos todas as informações disponíveis. Essa era a nossa inspiração no capítulo anterior ao afastar Flusser do pensamento liberal e relacionar a liberdade mais à capacidade de produzir informação nova, do que a de escolher livremente. Além disso, as escolhas criam vínculos: “uma vez feita uma escolha, você estará em face da necessidade da continuada e ininterrupta escolha até o dia em que você morrer, e nunca saberá se escolheu corretamente. Por esse viés, a liberdade de escolha é uma verdadeira tortura” (Flusser; Tschudin, 2003, p. 98). Flusser não transforma isso em mais um drama, pelo motivo que demanda a reforma antropológica: “nada que pode ser mecanizado é digo de ser feito por um ser humano! Colocando de outro modo, a pessoa se torna humana na medida em que descobre quais funções podem ser mecanizadas e, então, delegadas às máquinas” (Flusser; Tschudin, 2003, p. 99). A nova antropologia exalta o *homo ludens* e recusa os funcionários. Livres são aqueles que jogam e, portanto, criam.

Enquanto os funcionários podem se iludir tomando uma série de decisões para as quais foram programados, no horizonte restrito das suas possibilidades.

Na introdução que Rapoport (1970, p. 13) faz da teoria dos jogos, ele estabelece a sua filiação: “[o] ramo da matemática no qual a teoria dos jogos (...) apoia-se fortemente é a chamada *teoria dos conjuntos*”. Quando Flusser diz que “toda futura ontologia é necessariamente teoria de jogos” (PH, p. 118), ele está na mesma página da avaliação que Badiou faz a partir da teoria dos conjuntos. A ontologia encontra uma linguagem que a permite se desvencilhar da metafísica. Mas, diferentemente do filósofo francês, Flusser não tem uma ideia “clara e distinta”, porque ele *imagina* uma ontologia nas ruínas do esfacelamento do real e atento à novidade que é poder lidar com a imaterialidade da informação. A soma de cibernética, teoria da informação e teoria dos jogos é também um arranjo conjuntista, que vai se desdobrando em uma série de aplicações técnicas que permitem, com novas ferramentas, produzir tudo a partir do nada. E é por isso que Flusser pode ser emparelhado ao pensamento especulativo do século XXI, porque a pós-história *era para ser* uma ontologia. Em si mesma, não falta nada. Porém, para que isso seja evidenciado, é preciso mergulhar nas suas águas profundas. Se fizermos isso, o concreto se aproxima do nada, e aquilo que consideramos abstrações são uma posição relativa, marcada por consciência histórica, que pode ser revertida. É o que Flusser (ES, p. 175) sugere ao dizer que: “[o]s novos conhecimentos fornecidos pelas ciências e as atuais análises fenomenológicas afirmam que os tais fios que ligam nada com nada, as tais ‘relações puras’, o tal ‘campo’, é precisamente o que há de mais concreto: todo o resto não passaria de extrapolação abstrata”. Para dizer isso, ele só precisa dar um passo, entrar no jogo ontológico, ficcionalizar para si mesmo um ponto fora do mundo, que se opõe a toda perspectiva e que possibilita toda e qualquer perspectiva – o espaço. Contra as metafísicas da presença, desierarquizar tempo e espaço; considerar que há um vazio em todo “assim”; e ultrapassar a existência, para que tudo possa se apaziguar com os seus fantasmas.

CONCLUSÃO

Esta tese tentou imaginar a pós-história e esbarrou em muitas mais dificuldades do que foi capaz de prever. Dentre as previsíveis, o uso do código que se confunde com a própria definição de história, tal como Flusser a entendia. Uma tese é um texto e, por isso, está irremediavelmente vinculada à consciência histórica. Ao menos no modo como somos capazes de nos valer do texto, ele resiste à imaginação, à reorganização do tempo, força a alinhar os argumentos, a preencher sequencialmente as páginas e a supor um início e um fim. Com a exceção daqueles que têm talento para *jogar contra o texto*, acabamos limitados pela consciência histórica, tentando escapar dela. Flusser, é claro, tinha muito mais talento do que nós e fez dos seus textos um amplo campo de experimentação e aventura, embora tenha também demonstrado, em vários momentos, insatisfação com as suas determinações. Da nossa parte, tivemos à disposição alguns frutos dos desdobramentos materiais da técnica, ferramentas de escrita e edição de texto que Flusser imaginou e viu, mas evitou; além do contato com a teoria que se fez e se faz após a morte de Flusser. Essas contingências não compensam a defasagem entre nós e o autor, mas nos deu *inputs* que alteraram o modo como pensamos e os resultados da pesquisa.

Como conclusão trivial podemos dizer que a pós-história é um conceito mais espinhoso do que parece e essa foi a contribuição que tentamos apresentar nas páginas que antecedem esta seção, encarando-a por um ângulo relativamente novo. Acreditamos ter cumprido três objetivos ao longo da tese:

- 1) reposicionamos a pós-história de Flusser à luz das viradas ontológica e especulativa, sem exatamente fazer com que as diferenças desaparecessem: a sobreposição dos argumentos tentou preservar as tensões e fazer com que elas ocupassem o mesmo espaço – ontológico – sem colapsar as marcas do tempo em que foram propostas;
- 2) estabelecemos dois cortes que são cruciais para a nossa pesquisa: a) um corte vertical, no tempo, que tentou delimitar uma das bordas da pós-história, aquela que a separa da primeira fase do pensamento de Flusser, marcada por seu exílio no Brasil. A esse procedimento demos o nome de *hipótese do descontínuo*, porque quer se opor às tentativas de unificação de um pensamento que nos parece repleto de fissuras e reviravoltas, buscando os abismos que se apresentam intratextualmente, ou os efeitos intratextuais dos abismos; b) um corte horizontal, no espaço, que desfaz justamente a costura que Flusser fez na linha da superfície

– entendida como a cola entre fenomenologia e ontologia –, para mostrar que ali se constitui o concreto, em uma espécie de síntese não dialética entre real e ficcional. Os cortes são *procedimentos analíticos de desmontagem* da obra e do conceito, estabelecidos previamente, como escolhas metodológicas. Outros métodos chegariam a conclusões diferentes.

- 3) sustentamos a plausibilidade da hipótese de interpretação da pós-história que deu título à tese, a *pós-história como se ontologia*. Ela associa um objeto, uma operação lógica e uma referência com a qual estabelece a analogia. Essa descrição analítica diz respeito ao modo como procedemos, mas se a hipótese parecer pertinente, a composição se desfaz: tudo isso é só a pós-história, na condição de sujeito, objeto e operação, tudo ao mesmo tempo. Os principais pontos mobilizados para esse deslocamento são: a pressuposição de algum grau de realismo; a desobstrução do espaço; a problematização do vínculo estreito com a técnica; a consideração da crise da história; a emergência da tecnoimaginação e a prescrição de tentar pensar trans-historicamente e transgeograficamente.

Grosso modo, cada um desses objetivos foi perseguido em um dos capítulos da tese. No entanto, o texto comporta uma frustração que produz ecos e efeitos em quem o lê, sobretudo por conta de promessas não cumpridas ou apenas parcialmente alcançadas. Se algo pode ser dito como justificativa, vai na esteira dos limites da escrita e da forma a que essa pesquisa se dobra. Por exemplo, introdução, conclusão, objetivos, resultados, métodos, ordenação e numeração dos capítulos são categorias históricas, para as quais qualquer tentativa de sintonizar a consciência pós-histórica precisa pagar algum pedágio. A empreitada talvez tenha sido tímida do ponto de vista formal, mas foi feita com a clareza do reconhecimento dos seus próprios limites. Para além da leitura ontológica, que é apenas uma interpretação entre tantas possíveis da pós-história, parece importante que se desenvolva, com Flusser, um contrassenso do tipo “metodologia pós-histórica” de imaginação e produção de textos e imagens. O mais perto que chegamos disso foi incorporar algum nível de anarquia na lida com as fontes, sobrepondo e sincronizando, como Flusser fazia, temas, autores e épocas muito distintos; e esboçar um diagrama que tenta traduzir conceito em imagem. Além disso, tentamos fazer com que as fronteiras entre as seções não fossem tão bem definidas quanto se prescreve e misturamos pré-história, história e pós-história, dentro de cada capítulo.

A pré-história é um passeio pelas referências que orientaram o nosso olhar para Flusser. A seleção dos autores foi em parte arbitrária, em parte estratégica, de modo que nos permitisse alocá-lo entre os séculos. No século XX, Heidegger e Badiou foram tomados como

exemplos destacados do pensamento ontológico de matriz continental. Com eles se estabelece a divisa entre o poema e o matema, como formas de expressão da ontologia. Associados a essas balizas, Harman e Meillassoux apresentam derivações dessas propostas, atravessadas por tantas outras referências. Junto a outros autores, constituem um movimento filosófico que durou pouco tempo, mas tinha a feição e a pretensão de inaugurar, propriamente, a filosofia do século XXI, denunciando o esgotamento do paradigma anterior. Na pesquisa que antecedeu e serviu de preparação para a redação da tese, partimos de Flusser e chegamos a esses autores na seguinte ordem: uma leitura orientada de Heidegger; a crítica ao correlacionismo em Meillassoux; daí, o retorno a Badiou como alternativa à ontologia fundamental; por fim, Harman como dispositivo de transformação da posição ontológica mais influente na filosofia ocidental no último século. O primeiro capítulo foi organizado historicamente, com os autores alinhados, pois assim acreditamos que se assinalaria a posição fronteira de Flusser, entre os séculos. Contudo, essa era apenas uma das organizações possíveis, dentre tantas, que também serviriam para situar Flusser no meio, por exemplo, entre o poema e o matema, representados pelos eixos Heidegger-Harman e Badiou-Meillassoux, respectivamente. Mas não importa em que ordem esses autores sejam examinados, o que tentamos reter foi a circularidade pré-histórica que nos leva de um ao outro, traçando uma circunferência que pode passar por Flusser na interseção entre cada um deles.

Além de extrairmos daí algumas das ferramentas que usamos na pesquisa, esse passeio cumpriu uma função comparativa que consideramos extremamente fecunda no exame da obra de Flusser. São incontáveis os artigos que procedem assim, traçando e sustentando as relações mais improváveis. As vantagens desse tipo de abordagem têm particularidades em Flusser, por exemplo, pelo fato de ele esconder muitas das suas fontes, deixando a tarefa de investigação dessas conexões para seus leitores. Outro ponto é a manutenção da circulação dialógica de suas ideias. Tínhamos em mente, desde o princípio, a dificuldade em fazer dessa grande introdução uma parte orgânica da tese, que se conectasse harmonicamente com o todo. Nem sempre conseguimos e nem sempre funcionou, mas não perdemos de vista uma observação de Flusser sobre a relação lúdica que travou com a filosofia, construída na sua fase brasileira: “[b]rincar com filosofia significa ler filósofos, não para conquistar ‘critérios’, ou ‘conhecimentos’, ou ‘valores’, mas para descobrir semelhanças temáticas e estruturais entre filosofias aparentemente contraditórias, e divertir-se com isto” (BO, 2007, p. 55). Havendo ou não méritos no nosso esforço, asseguramos que foi, em parte, divertido.

Na seção histórica, fizemos escolhas difíceis e tomamos decisões arriscadas, assumindo a insegurança como parte da aventura. Para mostrar como os autores da pré-história

podem ser embaralhados, foram Heidegger e Meillassoux quem nos serviram de referência para pensar o arranjo exemplar do correlacionismo na tese “língua é realidade”. Ao passo que Badiou e Harman foram importantes para o entendimento das alterações na pós-história, porque víamos neles duas formas de pensar a ontologia em um quadro em que o *Dasein* é destituído de privilégio ontológico. Assim, o corte vertical entre a fenomenologia das línguas e a pós-história é resultado da mobilização dessas ferramentas. Ainda que todo corte seja um artifício e violento, de algum modo, o objeto ao qual se aplica, ele nos serviu para uma análise que tenta projetar os abismos sobre qualquer experiência. Se o abismo – o nada e o vazio como variantes – é uma categoria ontológica, como acreditamos, ele não pode ser considerado apenas a partir das nossas vivências e angústias, agrupado sob o signo da existência, como uma marca distintiva do humano. Nesse sentido, a pós-história já nos parecia conter, com o aporte da cibernética, uma intenção de atravessar e conectar domínios que o conhecimento, normalmente, separa. Talvez não fosse preciso investir tanto em proposições exógenas ao pensamento de Flusser, mas, àquela altura, eram o correlacionismo e a bifurcação entre as vias do matema e do poema que nos moviam nessa direção.

Se essas categorias exógenas ganharam relevo por conta de nossa trajetória, acoplamos o nosso corte sobre outro mais convencional e endógeno, que é a “época brasileira de Vilém Flusser”, para usar a fórmula que dá título à obra de Batlickova (2010). Também aí se faz um recorte, a partir dessa classificação espaço-temporal que agrupa um certo conjunto de textos escritos em português, ao redor da tese que também é ontológica, mas mais claramente de extração fenomenológica. Dentro desse conjunto, privilegiamos as etapas que constituem a tese “língua é realidade”, justamente por conta da ontologia, embora cientes de que esse tema não esgota nem resume a dispersão dos interesses de Flusser enquanto esteve no Brasil. A partir do exame comparativo entre línguas naturais, Flusser chega a uma conclusão bastante inventiva, que se articula com as bases do pensamento estrutural e com teorias linguísticas que lhe eram contemporâneas. Como a intenção era fazer a travessia para a pós-história, questionando o sentido de ontologia que permeia essa primeira fase, demos peso à crítica de Rosenfeld, porque ela nos parece bem fundamentada, merece a resposta de Flusser e julgamos, com evidências dessa impressão, que ela produz um abalo no modo como ele pensava esse guarda-chuva estruturante do seu pensamento nos anos 1960. A resenha e a resposta são, para nós, tão importantes quanto o livro *Língua e realidade*, porque mostram na recepção e na reação os limites da tese, que pode ser lida a partir da preservação de aspectos problemáticos da metafísica e na sequência de uma tradição idealista.

O clima muda na pós-história. Usamos esse marcador em um sentido amplo, denotando tanto o cenário para o qual ele serve como diagnóstico quanto um outro momento na obra de Flusser. Ainda na fase brasileira, Flusser se mostrava curioso e interessado naquilo que despontava como sendo os produtos plásticos da cibernética, os “cérebros eletrônicos”. Já ali, apontava uma tarefa que, de algum modo, é o que assumiu para si mesmo: “[a] apreciação ontológica desse novo desenvolvimento das línguas flexionais é tarefa do futuro” (LR, p. 240–241). Ao enfrentar esse problema, constrói a relação entre história e texto, e percebe a alteração ontológica das imagens tradicionais em imagens técnicas. Os muitos pontos de contato e de passagem entre uma fase e outra não encobrem completamente as fissuras e foi isso que tentamos destacar para sustentar que há uma virada no pensamento de Flusser.

Para imaginar a pós-história como se ontologia tivemos que adiar o futuro a cada vez que nos aproximávamos dele. Primeiro, mostrando que o livro *Pós-história* é um caderno de processos. Um pensador mais tradicional poderia ter engavetado aqueles textos, deixando que as aulas que os originaram se dispersassem pela memória de suas plateias e sobrevivessem como lembranças ou como notas. Não perderiam o interesse que têm para nós, que vasculharíamos os registros nas pastas do Arquivo Flusser e nos depararíamos com páginas luminosas e obscuras de um pensamento ardente. Mas nos pareceu evidente que o conceito não estava ainda bem formado, o que não quer dizer que ele deveria ter sido estabilizado, fixado, esgotado ou transformado em dogma, sob a forma dura de uma definição. Sugerimos apenas que Flusser ensaiava, no sem chão, sem saber para onde aquilo ia. Ele já se colocava em atitude de quem tem consciência pós-histórica, mas sem ter elaborado suficientemente uma maneira de lidar com aquela condição. Mais tarde, em *Elogio da superficialidade* e em *A escrita*, que entendemos serem obras que se encaixam na fase pós-histórica, ele atenua o desespero e transforma a esperança tênue em uma espécie de programa utópico. Aí a pós-história ganha contornos mais amplos, para além da técnica, da política, das catástrofes e de todas as figuras do fim, embora não sem contradições e de forma definitiva. Seu aspecto propriamente ontológico passa pelos pontos que vamos elencar, mas se faz também por um aspecto a que não demos a devida atenção: a pós-história combina messianismo e utopia. Ela conjuga a espera por um tempo que vem com a situação da ausência de espaço. Essa convergência se dá entre dois vazios: o instante fora do tempo e o lugar fora do espaço. Por isso, Flusser pode considerar que conseguiu virar uma chave e pensar trans-historicamente e transgeograficamente. Fizemos uma breve alusão à sugestão de que essas alterações implicam em um outro esquematismo, a partir de um artigo de Ernst (2023), mas entendemos que seria preciso seguir a investigação para “dentro” – ou para fora da ontologia – e pensar os efeitos da pós-história na consciência e

na emergência dos fenômenos. Isso mostra também os limites das ontologias: enquanto metateoria, elas dão o quadro geral e os parâmetros para a possibilidade, mas não dispensam as teorias sobre tudo que é de ordem ôntica. Eis o paraxodo: são tudo e nada.

O argumento que deslocou a interpretação da pós-história na direção da ontologia, pode ser resumido pela conjunção de quatro negações: i) a negação do fenômeno, abordado por meio dos truques parafenomenológicos que associamos à ontologia e ao nada; ii) a negação da dimensão, como resultado da escalada da abstração; iii) a negação da linguagem, por meio da recusa do pragmatismo, entendendo que a superfície não se confunde com o superficial; iv) a negação da coisa, na caracterização da imaterialidade da informação, entendida como não coisa. No arranjo que estabelecemos entre esses pontos, o saldo nos parece evidenciar que essas negações têm por função desfazer qualquer sentido de essência herdada da metafísica. Essa intenção poderia ser tributada diretamente a Heidegger, ao iniciar o processo de destruição da história da ontologia que fez tantos seguidores no século passado. No entanto, Flusser não faz como o pensador alemão, por uma série de motivos, dos quais o mais relevante talvez seja a relação com a cibernética. A informação acaba por responder às perguntas: e se tirarmos o tempo? e se tirarmos o espaço? e se tirarmos as línguas naturais? e se tirarmos as coisas? Porque ela, se encarada ontologicamente, ocupa o posto de fagulha que faz a passagem do nada para o tudo.

A forma da nossa leitura – não o seu conteúdo – é bastante influenciada por Badiou e acreditamos ter deixado claras essas interseções ao longo do texto. O pensador francês nos deu a pista para compreender que a informação é para Flusser como o múltiplo inconsistente é para ele: aquilo que se coloca para além da decisão, como a matéria do mundo. Para Flusser, a matéria é imaterial e se revela não pela destruição e desobstrução do que é constituído enquanto fenômeno, mas por uma escalada que pode ser mais bem compreendida na chave da *subtração*. De maneira similar, Badiou (2007, p. 107) propõe como uma das vias do século XX “exibir como ponto real não a destruição da realidade, mas a diferença mínima”. Isso bloqueia o pessimismo dos pós-modernos de quem Flusser quer escapar, apesar das tantas afinidades, e impossibilita o niilismo que pode decorrer de formas de adoração do vazio. Se alguma coisa pode sustentar a esperança de Flusser na pós-história, é a abertura como possibilidade de fazer surgir o novo – o que não é possível na simples permutação e combinação do que já existe. Se há, então, esperança, entendemos que ela tem suas bases na ontologia. Em grandes linhas, foi disso que tratamos na última parte do segundo capítulo, centrado na leitura da pós-história pelo negativo.

No terceiro capítulo, tentamos dar algum sabor pós-histórico à imaginação da pós-história. Não mais operamos por comparação entre as fases, nem tentamos ancorar a argumentação no valor diagnóstico do conceito. Uma vez consolidada a pós-história, e se julgarmos que o quadro é consistente, deveríamos colocar sob suspeita todas as relações de causa e finalidade. Propostas mais radicais deveriam jogar contra o texto ou contra as suas prescrições mais gerais: a linha, o sentido, o ponto final. O nosso tempero pós-histórico sequer se arriscou a ir tão longe, mas, amparados pelo texto de Flusser, tentamos ampliar a compreensão da pós-história. Com essa intenção, projetamos sobre a pós-história o próprio corte que ela realiza. A fenomenologia da pós-história é essa que conta a sua história, normalmente tomando a fotografia como origem e superdimensionando a causa como elemento explicativo. Flusser reconhece o valor instrumental desse modelo histórico/fenomenológico da cultura, mas também os seus limites. Por isso, entendemos que pensar a pós-história pós-historicamente demandava uma investigação que questionasse essa explicação. Por esse caminho, constatamos que tão importante quanto a câmera fotográfica é o atomismo antigo; tão crucial quanto o tempo, é o espaço.

Assim, deslocamos o foco para o corte horizontal e, com ele, o esforço em fazer valer a liberdade que os abismos ontológicos permitem em articulação com as determinações que individualizam os fenômenos. A pós-história como se ontologia nos fez ver o pensamento de Flusser realizar um processo que parece desejável para todo construto teórico que se propõe a explicar fenômenos: a explicação, o *explanans*, precisa ser mais simples do que aquilo que está sendo explicado, o *explanandum*. Há sempre uma redução controlada na direção de conceitos mais gerais e, no ponto máximo desses mecanismos de redução, localizam-se as ontologias. A possibilidade de pluralizá-las é um ganho enorme das viradas ontológica e especulativa, como resultado da reversão do cenário pós-metafísico e do sequestro pela linguagem, como tentamos caracterizar o século XX. Soa contraditório dizer agora que a pós-história é mais simples do que aquilo que pretende explicar, uma vez que todo o nosso percurso quis complexificá-la. No entanto, tudo que pode ser distribuído nessa imagem que usa a linha da superfície para recortar fenomenologia e ontologia nos parece mais complexo do que o exercício pós-histórico especulativo-ficcional. Essa capacidade distributiva é o que tivemos em mente ao longo da pesquisa, como traço da consciência pós-histórica, tecnoimaginativa, de conciliar opostos sem realizar a síntese. Esse esquema possibilita alocar noções importantes que acompanham o pensamento de Flusser, acima e abaixo da linha da superfície, na composição do concreto, real-ficcional, sem se desfazer delas. Por exemplo, acima: 1, poema, onda, concretização,

computação, finito, fenômeno, atual, conto, letra, dia, céu; respectivamente, abaixo: 0, matema, partícula, abstração, cálculo, infinito, antifenômeno, virtual, conta, número, noite, inferno.

O que produz a oposição é a posição no espaço. Assim como o que produz sentido de progressão, de urgência ou de defasagem é a posição, agora no tempo. Por isso, o céu do vampyroteuthis é o nosso inferno e vice-versa. A pós-história abre a perspectiva que contorna tanto os valores que organizam a fé pré-histórica, orientada por um propósito e um destino, quanto a ausência de fé histórica, orientada pela ciência e pela busca das causas. Flusser fala disso em muitos textos e talvez valha a pena, aqui, recorrer a uma passagem que está na fase posterior à pós-história. No último livro que publicou em vida,¹ ele diz: “[a] existência histórica é problemática, porque tem o dever de questionar as obrigações, de levantar a questão dos valores. Tem a obrigação de formular leis, imperativos e sistemas legais, de viver religiosamente e politicamente” (Flusser, 2014, p. 12). Contra a história, a pós-história destitui o sentido e substitui o bom – pré-história/valor – e o verdadeiro – história/ciência – pelas ideias ligadas ao funcionamento. Esse foi o movimento que tentamos recuperar na caracterização da pós-história como se ontologia, para dizer que ela *funciona* assim. Enquanto distopia, ela tenta camuflar esse mecanismo funcional e interdita que se questione sobre ele, ao mesmo tempo em que nos mantém presos às perguntas a respeito das causas e dos objetivos – este é o aspecto desesperador desse cenário. Na outra direção, sua possibilidade de realização utópica reverte essas ausências – causa e propósito – em vantagem. Em *Gestures*, Flusser diz que vivemos em uma quase utopia, sem atribuir juízo de valor, mas que somos incapazes de reconhecê-lo: “[e]mbora já estejamos além das máquinas, permanecemos incapazes de imaginar a vida sem trabalho e sem sentido. Além das máquinas, nós estamos em uma situação inimaginável” (Flusser, 2014, p. 18).

Repetimos que sob outra perspectiva, excluída a ontológica, isso parece fora de propósito. Há que se considerar também que o nosso cenário pós-histórico é bastante diferente daquele que Flusser imaginou. É cada vez mais estranho, dado o rumo histórico e linear que a materialidade técnica tomou, compreender o que havia de utópico na pós-história. Há bons motivos para achar que Flusser errou em contrabalançar o pessimismo dos pós-modernos com

¹ Utilizamos *Gestures*, a edição estadunidense, porque ela contém esse ensaio chamado “Beyond Machines (but Still within the Phenomenology of Gestures)”, que não foi publicado em *Gestos*, a edição brasileira. Salvo poucas exceções, tentamos não fazer referências ao que está depois da pós-história – enquanto momento da obra –, porque a tese não pretendeu extrapolar os seus limites. Para ser coerentes com a hipótese do descontínuo, a pós-história como se ontologia não diz respeito ao pensamento de Flusser em geral. Textos que foram escritos mais próximos do fim de sua vida dão sinais dos desvios e de uma perspectiva crítica em relação a esse momento, embora muitos aspectos também sejam preservados, como esse a que nos referimos.

uma dose de utopia. De roldão, podemos dizer que muitas das expectativas que tínhamos no início dos anos 1990, sobretudo em relação à tecnologia, foram frustradas. Mas o que a interpretação ontológica quis marcar, nessa visada mais larga para o conceito, é que muitas dessas consequências são resultado da história da pós-história, são uma reação às suas promessas utópicas de liberdade e de produção de outros mundos. Ao invés de ela ter se projetado como Flusser imaginava, em muitas direções, a sua virtualidade utópica é logo capturada pelas forças de sempre. Nesse sentido, a pós-história se efetiva sem se realizar. Vivemos em uma espécie de *pós-história sem pós-história*, isto é, ficamos com as suas mazelas, sem obter os seus benefícios. Os aparelhos vão se aprimorando, as brechas e as possibilidades de resistência a esse processo de uniformização vão se estreitando, e nós reagimos alimentando os programas com os dados de que eles precisam para se defender de nós, com muito mais eficiência do que nós nos defendemos deles. A pós-história como se ontologia não é uma hipótese que coloque a política em primeiro plano, talvez até se desfaça dela – o que não contraria um certo entendimento que Flusser tem dessas questões –, mas tenta reposicionar sua dimensão utópica, o que não deixa de ser também, mas de outro modo, político.

Como conclusão mais detida, podemos dizer que *se* é plausível apontar o aspecto ontológico da pós-história, *então* não é extravagante associar Flusser ao realismo especulativo, para usar o operador da lógica tradicional. Com o operador pós-histórico, poderíamos dizer pós-história *como se* realismo especulativo, modulando determinados argumentos e dispensando que ela se alinhe com qualquer uma das propostas, por conta da pluralização das ontologias. Além disso, os adjetivos de Felinto (2018) parecem ainda mais corretos – hesitante e incompleto –, mas sem que isso implique em falha ou falta. Ao contrário, é essa a qualidade. O realismo imaterialista é hesitante e incompleto por conta de sua contraparte, o ficcionalismo; a especulação, por sua vez, é hesitante e incompleta por conta do realismo imaterialista. Assim, justificamos no concreto a hesitação, a incompletude e o imaterialismo especulativo.

Para terminar, esperamos que esse exercício especulativo lance outras suspeitas sobre a pós-história, para que nos aproximemos de uma consciência que não seja tão marcada pelos efeitos da visão causalista e pelos desejos de transparência, luz, identidade, essência. Para que possamos, enfim, desobstruir os espaços e voltar a imaginar

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

VILÉM FLUSSER

Obras indicadas na lista de abreviaturas – em ordem alfabética

- AE FLUSSER, V. **A escrita**: há futuro para a escrita? Trad. Murilo Jardelino Da Costa. São Paulo: Annablume, 2011.
- BO _____. **Bodenlos**: uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2007.
- CM _____. **Communicology: Mutations in Human Relations?** Trad. Rodrigo Maltez Novaes. Stanford: Stanford University Press, 2022.
- CO _____. **Comunicologia**: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum. Trad. Tereza Maria Souza de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- CP _____. **Filosofia da caixa preta**: ensaios para uma filosofia da fotografia. São Paulo: É Realizações, 2018.
- DR _____. **Da religiosidade**: a literatura e o senso de realidade. São Paulo: Escrituras, 2002.
- ES _____. **Elogio da superficialidade**: o universo das imagens técnicas. São Paulo: É Realizações, 2019.
- FF _____. **Ficções filosóficas**. São Paulo: Edusp, 1998.
- FL _____. Filosofia da linguagem. **ITA Humanidades**, São José dos Campos, v. 2, p. 131–210, 1966.
- HD _____. **A história do diabo**. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 2006.
- IM _____. **Immaterialism**. Metaflux Publishing, 2015.
- LR _____. **Língua e realidade**. São Paulo: É Realizações, 2021.
- MC _____. **O mundo codificado**: por uma filosofia do design e da comunicação. Trad. Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Ubu, 2017.
- NM _____. **Natural:mente**: vários acessos ao significado de natureza. São Paulo: Annablume, 2011.
- PH _____. **Pós-história**: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: É Realizações, 2019.
- SJ _____. **Ser judeu**. São Paulo: Annablume, 2014.
- UJ1 _____. **O último juízo: gerações I**: culpa & maldição. São Paulo: É Realizações, 2017.

UJ2 _____. **O último juízo: gerações II: castigo & penitência.** São Paulo: É Realizações, 2017.

VI _____. **Vampyroteuthis infernalis.** São Paulo: É Realizações, 2023.

Datiloscritos não publicados e sem data – numerados

- 1 FLUSSER, V. **Retradução enquanto método de trabalho.** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 1.
- 2 _____. **Do desengajamento.** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 2.
- 3 _____. **Dos vegetais.** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 3.
- 4 _____. **Beyond Humanism Toward Man.** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 4.
- 5 _____. **Códigos.** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 5.
- 6 _____. **Imaterialismo.** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 6.
- 7 _____. **Do sanduíche:** reflexão pós-moderna. Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 7.
- 8 _____. **Sandwiches and Russian Dolls.** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 8.
- 9 _____. **On Typography.** Datiloscrito. s.d. 9. Disponível em: www.flusserstudies.net/node/564. Acesso em: 20 dez. 2024.
- 10 _____. **Now Suppose.** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 10.
- 11 _____. **Nomaden.** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 11.
- 12 _____. **Traduções são possíveis?** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 12.
- 13 _____. **A verdade dos modelos [versão 1].** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 13.
- 14 _____. **A verdade dos modelos [versão 2].** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. s.d. 14.

Cartas – em ordem cronológica

FLUSSER, V. **Carta de Vilém Flusser a Mira Schendel.** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Munique, 27 set. 1974.

_____. **Carta de Vilém Flusser a Milton Vargas.** Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Merano, 25 jan. 1975.

_____. **Carta de Vilém Flusser a Gazu Pereira Mendes**. Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Cheval Blanc, 26 ago. 1979?.

_____. **Carta de Vilém Flusser a José Carlos Ismael**. Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Robion, 29 mar. 1984.

_____. **Carta de Vilém Flusser a Gabriel Borba**. Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Robion, 17 mai. 1985.

_____. **Carta de Vilém Flusser a Philippe Henry**. Datiloscrito. 29 abr. 1988. Disponível em: www.flusserstudies.net/node/1028. Acesso em: 12 jan. 2024.

_____. **Carta de Vilém Flusser a Milton Vargas**. Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Robion, 20 set. 1989.

_____. **Carta de Vilém Flusser a Rodolfo Ricardo Geiser**. Datiloscrito. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. [S.l.], 2 maio 1990.

Demais textos

FLUSSER, V. Ensaio para um estudo do significado ontológico da língua. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 12, n. 45, p. 69–90, 1962a.

_____. Língua única. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 24 fev. 1962. Suplemento Literário, p. 2. 1962b.

_____. Língua e realidade. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 26 jun. 1964. Suplemento Literário, p. 3. 1964. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19640627-27356-nac-0039-lit-3-not/>. Acesso em: 17 abr. 2021.

_____. O Congresso de Filosofia em Viena. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, Suplemento Literário, p. 4, 19 out. 1968a.

_____. Adam Schaff como pretexto. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 7 dez. 1968. Suplemento Literário, p. 6. 1968b.

_____. Em busca de significado. In: LADUSÃNS, S. **Rumos da filosofia atual no Brasil em auto-retratos**: vol. 1. São Paulo: Loyola, 1976. p. 493–506.

_____. **Études pour la main gauche**. 1982. Disponível em: <https://flusserfrance.eur-artec.com/1982-etudes-pour-la-main-gauche-le-grand-erg/>. Acesso em: 7 fev. 2025.

_____. The Photograph as Post-Industrial Object: an Essay on the Ontological Standing of Photographs. **Leonardo**, v. 19, n. 4, p. 329–332, 1986. Disponível em: www.jstor.org/stable/1578381. Acesso em: 8 nov. 2024.

_____. Da ficção. **Matraga**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 3, 2000. Disponível em: www.pgletas.uerj.br/matraga/matraga13/matraga13flusser.pdf. Acesso em: 22 abr. 2020.

_____. A New Imagination. In: STRÖHL, A. (org.). **Writings**. Electronic Mediations. Trad. Erik Eisel. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2002. v. 6, p. 110–116.

_____. Nomads. In: FINGER, A. K. (org.). **The Freedom of the Migrant: Objections to Nationalism**. Trad. Kenneth Kronenberg. Chicago: University of Illinois Press, 2003a. p. 47–54.

_____. Thinking About Nomadism. In: FINGER, A. K. (org.). **The Freedom of the Migrant: Objections to Nationalism**. Trad. Kenneth Kronenberg. Chicago: University of Illinois Press, 2003b. p. 38–46.

_____. The City as Wave-Trough in the Image-Flood. Trad. Phil Gochenour. **Critical Inquiry**, v. 31, n. 2, p. 320–328, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/430963>. Acesso em: 22 abr. 2024.

_____. Adieu, le papier! **La civilisation des médias**. Trad. Claude Maillard. Belval: Circé, 2006. p. 49–54.

_____. **Uma filosofia do design: a forma das coisas**. Trad. Escobar Sandra. Lisboa: Relógio d'água, 2010.

_____. Pós-modernismo. In: FLUSSER, V.; ROUANET, S. P. **Correspondência**. Trad. Marcelo Rouanet. São Paulo: Annablume, 2014. p. 409–425.

_____. Science Fiction. Trad. William Hanff. **Flusser Studies**, v. 20, 2015. Disponível em: <https://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/hanff-science-fiction-en.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2022.

_____. Sobre Edmund Husserl. Trad. Mario Cascardo. **Flusser Studies**, v. 26, 2018. Disponível em: <https://www.flusserstudies.net/node/713>. Acesso em: 14 jan. 2023.

_____. The Novel Called “Science”. **Flusser Studies**, v. 36, n. Angenommen, p. 4, 2023. Disponível em: www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/the-novel-called-science.pdf. Acesso em: 4 ago. 2024.

FLUSSER, V.; ROUANET, S. P. **Correspondência**. São Paulo: Annablume, 2014.

FLUSSER, V.; TSCHUDIN, P. Conversation between Vilém Flusser and Patrik Tschudin. In: **The Freedom of the Migrant: Objections to Nationalism**. Trad. Kenneth Kronenberg. Chicago: University of Illinois Press, 2003. p. 88–106.

OUTRAS OBRAS

ADORNO, T. W. Crítica cultural e sociedade. In: **Prismas: crítica cultural e sociedade**. Trad. Augustin Wernet; Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998. p. 7–26.

ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antônio Casanova; revisão técnica de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.

ALBINATI, A. S. Marx, leitor de Demócrito e Epicuro. **Revista Verinotio**, Rio das Ostras, v. 2, n. 3, p. 1–30, 2005. Disponível em: www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/28. Acesso em: 6 set. 2024.

ALMEIDA, T. B. Sobre princípios, meios e fins: Flusser e os modos de presença. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 31, p. 77–96, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/4829>. Acesso em: 2 set. 2023.

ALONSO, R. **“Eu sou o caso”**: o modelo Vilém Flusser e o Brasil. Florianópolis: Nave, 2024.

ALTHUSSER, L. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). Trad. Mônica G. Zoppi Fontana. **Crítica marxista**, Campinas, v. 12, n. 20, p. 9–48, 2005.

ASHBY, W. R. **Introdução à cibernética**. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1970.

BADIOU, A. **O ser e o evento**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; Ed. UFRJ, 1996.

_____. Metaphysics and the Critique of Metaphysics. Trad. Alberto Toscano. **Pli**, Coventry, n. 10, p. 174–190, 2000. Disponível em: <https://plijournal.com/papers/alain-badiou-metaphysics-and-the-critique-of-metaphysics/>. Acesso em: 10 set. 2022.

_____. **O século**. Aparecida: Idéias e Letras, 2007.

_____. **Conditions**. Londres: Continuum, 2008.

_____. **Manifesto pela filosofia e segundo manifesto pela filosofia**. Trad. Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia. São Paulo: Lavrapalavra, 2022.

BAITELLO, N. Vilém Flusser e a terceira catástrofe do homem ou as dores do espaço, a fotografia e o vento. **Flusser Studies**, n. 03, 2006. Disponível em: <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/terceira-catastrofe-homem.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2020.

_____. Abismos como mediações, mediações como abismos. In: BERNARDO, G. (org.). **A filosofia da ficção de Vilém Flusser**. São Paulo: Annablume, 2011. p. 285–300.

_____. **A fotografia e o verme**. São Paulo: Fotô, 2021.

BATLICKOVA, E. **A época brasileira de Vilém Flusser**. São Paulo: Annablume, 2010.

BEEBE, N. H. F. **A Selected Bibliography of Publications by, and About, Mario Bunge**. 2024. Disponível em: <https://www.netlib.org/bibnet/authors/b/bunge-mario.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2025.

BERNARDO, G. **A dúvida de Flusser**: filosofia e literatura. São Paulo: Globo, 2002.

_____. Prefácio: a gente de Flusser. In: FLUSSER, V. **Bodenlos**: uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2007. p. 7–16.

_____. Ciência como ficção. In: BERNARDO, G.; FINGER, A.; GULDIN, R. **Vilém Flusser: uma introdução**. São Paulo: Annablume, 2008. p. 125–143.

BERNARDO, G.; GULDIN, R. **O homem sem chão**: a biografia de Vilém Flusser. Trad. Raquel Abi-Sâmara; Murilo Jardelino. São Paulo: Annablume, 2017.

BIRCHAL, T. de S. **O eu nos Ensaios de Montaigne**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BORBA, J. Uma pós-história das influências de Flusser. In: FLUSSER, V. **Pós-história**: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: É Realizações, 2019. p. 215–237.

BORGES-DUARTE, I. La tesis de Heidegger sobre la técnica. **Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía**, Madrid, v. 10, p. 121–156, 1993.

BOULNOIS, O. **Metafísicas rebeldes**: gênese e estrutura de uma ciência na Idade Média. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015.

BOZZI, P. **Vilém Flusser**: dal soggetto al progetto: libertà e cultura dei media. Torino: UTET Univesità, 2007.

BRAIDOTTI, R.; HLAVAJOVA, M. (org.). **Posthuman Glossary**. London; New York: Bloomsbury, 2018.

BRASSIER, R. **Nihil Unbound**: Enlightenment and Extinction. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2009.

BRIDEAU, K. Everything quantizes. In: JAFFE, A.; MARTINI, R.; MICHAEL, F. M. **Understanding Flusser, Understanding Modernism**. New York: Bloomsbury, 2022. p. 172–180.

BRIDLE, J. **A nova idade das trevas**: a tecnologia e o fim do futuro. Trad. Érico Assis. São Paulo: Todavia, 2019.

BUARQUE, C. Pedro pedreiro. In: **Chico Buarque de Hollanda**. São Paulo: RGE, 1966. Faixa 6. MP3.

BUNGE, M. **Caçando a realidade: a luta pelo realismo**. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **Between Two Worlds: Memoirs of Philosopher-Scientist**. Cham: Springer, 2016.

CABRERA, J. Vilém Flusser como ponto de ruptura do atual sistema brasileiro de filosofia: acerca da obra “Da dúvida” - Texto impossível. In: FLUSSER, V. **Da dúvida**. São Paulo: É Realizações, 2018. p. 127–174.

CAMPANELLI, V. **L’utopia di una società dialogica: Vilém Flusser e la teoria delle immagini tecniche**. Roma: Luca Sossella, 2015.

CAMPOS, H. Poesia e modernidade: da morte da arte à constelação. O poema pós-utópico. **O arco-íris branco**: ensaios de literatura e cultura. São Paulo: Imago, 2012. p. 243–269.

CAMPOS, H.; MENDES, R. **Entrevista concedida a Ricardo Mendes**. São Paulo, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=n7RgOVP1SRA>. Acesso em: 27 out. 2020.

CANUTO, K. J. Aproximação do pensamento flusseriano com o receptor ativo nas redes sociais. In: HANKE, M.; RICARTE, É. (org.). **Do conceito à imagem: a cultura da mídia pós-Vilém Flusser**. Natal: EDUFRN, 2015. p. 291–307.

CARON, J.-P. On the Sense and Senses of Ontology. In: BENSUSAN, H.; JOHNS, C. (org.). **After Speculative Realism**. London: Bloomsbury Academic, 2025. p. 175–192.

CASANOVA, M. A. O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, v. 1, n. 1, p. 183–224, 2012.

CAVALLI, A. Giro ontológico. In: BERTI, A.; BUENO, C. C.; PARENTE, D. (org.). **Glosario de filosofia de la técnica**. Adrogué: La Cebra, 2022. p. 243–247.

CLARKE, B.; HANSEN, M. B. N. Introduction: Neocybernetic Emergence. In: CLARKE, B.; HANSEN, M. B. N. (org.). **Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory**. Durham; London: Duke University Press, 2009. p. 1–25.

COLI, A. L. Notas sobre o projeto da fenomenologia meôntica de Eugen Fink. **Phenomenology, Humanities and Sciences**, v. 1, n. 3, p. 423–435, 2020. Disponível em: <https://phenomenology.com.br/index.php/phe/article/view/60>. Acesso em: 8 set. 2024.

COMPAGNON, A. **Os cinco paradoxos da modernidade**. Trad. Mourão Cleonice; Santiago Consuelo; Galéry Eunice. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

CORRÊA, D. S.; BALTAR, P. O antinarciso no século XXI – A questão ontológica na filosofia e na antropologia. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 123, p. 143–166, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/11227>. Acesso em: 14 nov. 2023.

COSTA, R. Ontologia e desenraizamento: considerações acerca da filosofia da linguagem de Vilém Flusser. In: BRAYNER, A. (org.). **Vilém Flusser: filosofia do desenraizamento**. Porto Alegre: Clarinete, 2015. p. 137–156.

CUBITT, S. Foreword. In: FLUSSER, V. **Philosophy of language**. Trad. Rodrigo Maltez Novaes. Minneapolis: Univocal, 2016. p. IX–XIX.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro: Cultura e Barbárie, 2015.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva; EdUSP, 1974.

DOMINGUES, I. **O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2017.

DUARTE, R. **Pós-história de Vilém Flusser: gênese-anatomia-desdobramentos**. São Paulo: Annablume, 2012.

_____. A plausibilidade da pós-história no sentido estético. In: DUARTE, R. **Varia aesthetica**: ensaios sobre arte e sociedade. Belo Horizonte: Relicário, 2014. p. 285–312.

_____. Adorno e Flusser: um diálogo possível. In: BRAYNER, A. (org.). **Vilém Flusser: filosofia do desenraizamento**. Porto Alegre: Clarinete, 2015. p. 205–222.

DUBOIS, C. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ERNST, C. On (Techno)-Imagination, Schemata and Media: Preliminary Remarks. In: SCHULZ, C.; SCHRÖTER, J.; ERNST, C. (org.). **Navigationen: Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften**. Siegen: UniPrint, Univesität Siegen, 2023. v. 2, p. 17–27.

FAEDRICH, A. O conceito de autoficção: demarcações a partir da literatura brasileira contemporânea. **Itinerários**, São Paulo, n. 40, p. 45–60, 2015. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/8165/5547>. Acesso em: 27 jan. 2025.

FELINTO, E. Realismo especulativo, comunicação e a lula-vampiro do inferno. **Revista ECO-Pós**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 156–170, 2018. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos/article/view/20494. Acesso em: 13 abr. 2020.

_____. Flusser com espanto. [Entrevista concedida a] Elinaldo Meira. **Paulus**: Revista de Comunicação da FAPCOM. São Paulo, v.4, n. 8, p. 129-134, 2020. Disponível em: <https://revista.fapcom.edu.br/index.php/revista-paulus/article/view/423/392>. Acesso em: 12 out. 2022.

_____. **O cartógrafo sem bússola**: Vilém Flusser, prolegômenos a uma teoria do pensamento líquido. Porto Alegre: Sulina, 2022.

FELINTO, E.; SANTAELLA, L. **O explorador de abismos**: Vilém Flusser e o pós-humanismo. São Paulo: Paulus, 2012.

FERRANDO, F. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. **Existenz**, v. 8, n. 2, p. 26–32, 2013.

FERROLI, D. A Note on Blaise Pascal (1623-1662). A Forerunner of Leibnitz and Newton in the Discovery of the Calculus. **Current Science**, v. 3, n. 10, p. 459–461, 1935.

FINGER, A. Abismo. In: ZIELINSKI, S.; WEIBEL, P.; IRRGANG, D. (org.). **Flusseriana**: an Intellectual Toolbox. Minneapolis: Univocal, 2015. p. 41–43.

FINK, E. **Presentificação e imagem**: contribuições à fenomenologia da irrealidade. Trad. Anna Luiza Coli. Londrina: Eduel, 2019.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FREITAS, G. de A. **A autenticidade na filosofia de Vilém Flusser**. 2017. Dissertação de Mestrado – UFMG, Belo Horizonte, 2017.

FRIEDMAN, M. The Metaphysical Foundations of Newtonian Science. In: BUTTS, R. E. **Kant's Philosophy of Physical Science: Metaphysische Anfangsgründe der**

Naturwissenschaft 1786-1986. Dordrecht; Boston; Lancaster; Tokyo: D. Reidel Publishing Company, 1986. p. 25–60.

GALISON, P. The Ontology of the Enemy: Norbert Wiener and the Cybernetic Vision. **Critical Inquiry**, v. 21, n. 1, p. 228–266, 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1343893>. Acesso em: 28 set. 2023.

GAY, E. Para um conceito moderno de imaginação: a imaginação do ponto de vista kantiano. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 18, p. 75–92, 2015. Disponível em: www.historiada-historiografia.com.br/revista/article/view/810. Acesso em: 11 nov. 2024.

GEROVITCH, S. Cybernetics Across Cultures: the Localization of the Universal. In: HUI, Y. (org.). **Cybernetics for the 21st Century. Vol. 1: Epistemological Reconstruction**. Hong Kong: Hanart, 2024. p. 127–152.

GERVEN OEI, V. W. J. van. By any language necessary: Quentin Meillassoux and the question concerning signification in philosophy. **Quaderna**, v. 2, p. 10, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17613/M6VN26>. Acesso em: 23 jun. 2020.

GIANNOTTI, J. A. Habermas: mão e contramão. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 31, p. 7–23, 1991.

_____. Depoimento. In: BERNARDO, G.; MENDES, R. (org.). **Vilém Flusser no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. p. 227–235.

_____. **Heidegger/Wittgenstein: confrontos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

GILLESPIE, S. **The Mathematics of Novelty: Badiou's Minimalist Metaphysics**. Melbourne: Re.Press, 2008.

GRAEBER, D. Alteridade radical é só outra forma de dizer “realidade”: resposta a Viveiros de Castro. Trad. Coletivo Máquina Crítica (GEAC). **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 277–323, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/praxiscomunal/article/view/20027>. Acesso em: 15 maio 2021.

GRANT, E. **Much Ado About Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GULDIN, R. Iconoclasm and Beyond: Vilém Flusser's Concept of Technoimagination. **Studies in Communication Sciences**, Lugano, v. 7, n. 2, p. 63–83, 2007.

_____. Tradução e escrita multilinguística. In: BERNARDO, G.; FINGER, A.; GULDIN, R. **Vilém Flusser: uma introdução**. Trad. Gustavo Bernardo. São Paulo: Annablume, 2008. p. 59–78.

_____. Um “profeta das tecnologias da informação”? A atualidade da obra de Vilém Flusser sobre teoria midiática. In: SERRA, A.; DUARTE, R.; FREITAS, R. (org.). **Imagem, imaginação, fantasia: 20 anos sem Vilém Flusser**. Trad. William Mattioli. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2014. p. 157–176.

_____. The Dialectics of Deracination and Rootedness in Vilém Flusser's Philosophy of Exile. In: BRAYNER, A. (org.). **Vilém Flusser: filosofia do desenraizamento**. Porto Alegre: Clarinete, 2015. p. 157–182.

_____. Figures of Nihilism in Vilém Flusser's Philosophy. **Flusser Studies**, n. 38, p. 1–20, 2024. Disponível em: <https://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/guldin-nihilism.pdf>. Acesso em: 3 mar. 2025.

GÜNTHER, G. Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations. **Vordenker**, Neuss, 2004. Disponível em: https://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_cyb_ontology.pdf. Acesso em: 23 abr. 2022.

HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HANFF, W. A. Fiktions des Wissenschaft – Is Science Fiction Translatable? or is Translation a Science Fiction? **Flusser Studies**, n. 30, 2020. Disponível em: <https://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/hanff-translating-science-fiction.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2022.

HANKE, M. Vilém Flusser's philosophy of design: sketching the outlines and mapping sources. **Flusser Studies**, v. 21, p. 26, 2016. Disponível em: <https://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/hanke-flusser-philosophy-design.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2025.

_____. **Vilém Flusser e a comunicação: a cultura da sociedade telemática**. São Paulo: Edusp, 2023.

HARMAN, G. **Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects**. Chicago: Open Court, 2002.

_____. **Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things**. Chicago: Open Court, 2005.

_____. Presentation by Graham Harman. **Collapse**, v. 3, p. 367–407, 2007.

_____. On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy. In: BRYANT, L.; SRNICEK, N. (org.). **The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism**. Melbourne: re.press, 2011a. p. 21–40.

_____. **Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011b.

_____. **The Quadruple Object**. Winchester: Zero Books, 2011c.

_____. **Object-Oriented Ontology: a New Theory of Everything**. London: Pelican Books, 2018a.

_____. **Speculative Realism: an Introduction**. Medford: Polity, 2018b. E-book.

_____. A única saída ante a filosofia moderna. Trad. Otávio S. R. D. Maciel. **Anãnsi**, Salvador, v. 3, n. 2, p. 329–352, 2022. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/15619>. Acesso em: 13 abr. 2023.

HAYLES, N. K. **How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

_____. Speculative Aesthetics and Object-Oriented Inquiry (OOI). **Speculations: a Journal of Speculative Realism**, v. 5, p. 158–179, 2014.

_____. Foreword. In: FLUSSER, V. **Communicology: Mutations in Human Relations**. Trad. Rodrigo Maltez Novaes. Stanford: Stanford University Press, 2022. p. vii–xv.

_____. Detoxifying Cybernetics: from Homeostasis to Autopoiesis and Beyond. In: HUI, Y. (org.). **Cybernetics for the 21st Century. Vol. 1: Epistemological Reconstruction**. New Territories: Hanart, 2024. p. 85–99.

HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2ª. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. Identidade e diferença. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 375–400.

_____. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 11–38.

_____. **A caminho da linguagem**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; EDUSF, 2003.

_____. **Ser e Tempo: parte 1**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. A questão da técnica. trad. Marco Aurélio Werle. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375–398, 2007. Disponível em: www.scielo.br/j/ss/a/QQFQSQx77FqjnxGrNBHDhD. Acesso em: 11 abr. 2025.

_____. **Já só um Deus nos pode ainda salvar**. Trad. Irene Borges Duarte. Covilhã: LusoSofia: press, 2009. Disponível em: www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf. Acesso em: 22 abr. 2020.

_____. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas; Petrópolis: Editora da Unicamp; Vozes, 2012.

HEIMS, S. J. **The Cybernetics Group**. Cambridge; London: The MIT Press, 1991.

HENNRICH, D. Ficção e loucura em Vilém Flusser e Fernando Pessoa. In: BERNARDO, G. (org.). **A filosofia da ficção de Vilém Flusser**. São Paulo: Annablume, 2011. p. 61–79.

HERBRECHTER, S. Critical Posthumanism. In: BRAIDOTTI, R.; HLAVAJOVA, M. (org.). **Posthuman Glossary**. London; New York: Bloomsbury, 2018. p. 94–96.

HEYWOOD, P. The Ontological Turn. In: STEIN, F. (org.). **The Cambridge Encyclopedia of Anthropology**. 2017. Online. Disponível em: <http://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn>. Acesso em: 28 out. 2022.

HOBBSBAWM, E. J. **Era dos extremos: o breve século XX 1914 - 1991**. Trad. Marcos Santarrita. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUI, Y. Imaginação técnica. In: ZIELINSKI, S.; WEIBEL, P.; IRRGANG, D. (org.). **Flusseriana: an Intellectual Toolbox**. Minneapolis: Univocal, 2015. p. 389–391.

_____. **Recursivity and Contingency**. London; New York: Rowman & Littlefield, 2019. E-book.

HUSSERL, E. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

_____. **Investigações lógicas: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Trad. Pedro M. S. Alves; Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

INWOOD, M. J. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luisa Buarque De Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

IRRGANG, D. Diagrama. In: ZIELINSKI, S.; WEIBEL, P.; IRRGANG, D. (org.). **Flusseriana: an Intellectual Toolbox**. Minneapolis: Univocal, 2015. p. 143–145.

JAFFE, A.; MILLER, M. F.; MARTINI, R. Introduction. In: JAFFE, A.; MILLER, M. F.; MARTINI, R. (org.). **Understanding Flusser, Understanding Modernism**. New York: Bloomsbury, 2022. p. 1–11.

JONAS, H. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

JOHNS, C. Introduction: a History of the Real: from Democritus to Speculative Realism. In: BENSUSAN, H.; JOHNS, C. (org.). **After Speculative Realism**. London: Bloomsbury Academic, 2025. p. 1–23.

JÓRI, A.; MOZZINI-ALISTER, C. Entering the Black Box: Flusser and Indian Philosophy. **Flusser Studies**, v. 29, p. 1–13, 2020. Disponível em: www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/mozzini-indian-philosophy.pdf. Acesso em: 19 fev. 2025.

KAFKA, F. Aforismos. In: **Essencial Franz Kafka**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011. p. 185–208.

KIRSCHENMANN, P. P. **Information and Reflection: On Some Problems of Cybernetics and How Contemporary Dialectical Materialism Copes with Them**. Trad. T.J. Blakeley. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1970.

KITTLER, F. A. Prefácio. In: FLUSSER, V. **Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum**. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 11–15.

_____. **Gramofone, filme, typewriter.** Trad. Guilherme Gontijo Flores; Daniel Martineschen. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Editora UFMG; EdUERJ, 2019.

KOHN, E. Anthropology of Ontologies. **Annual Review of Anthropology**, v. 44, n. 1, p. 311–327, 2015. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>. Acesso em: 28 out. 2022.

KRETSCHMER, J. Apresentação. In: VAHINGER, H. **A filosofia do como se:** sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011. p. 19–66.

LAFER, C. Vilém Flusser e *Da dúvida*. In: FLUSSER, V. **Da dúvida**. São Paulo: É Realizações, 2018. p. 111–126.

LAFONT, C. **Lenguaje y apertura del mundo:** el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger. Trad. Pere Fabra i Abat. Madri: Alianza, 1997.

LAGEIRA, J. Vers une post-histoire superficielle. **Appareil**, n. 25, 2023. Disponível em: <http://journals.openedition.org/appareil/6311>. Acesso em: 11 jan. 2024.

LAND, N.; PLANT, S. Cyberpositive. In: MACKAY, R.; AVANESSIAN, A. (org.). **#accelerate#:** the accelerationist reader. Falmouth: Urbanomic, 2014. p. 303–313.

LEBRE, H. Pensar com V. Flusser a propósito da técnica. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, p. 117–140, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/ZKtb9xRVhgNFncLTbQQcdhh>. Acesso em: 11 nov. 2024.

LEJEUNE, P. **O pacto autobiográfico:** de Rousseau à internet. Trad. Jovita Maria Gerheim Noronha; Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LEVINAS, E. La filosofía y la idea de lo infinito. In: **Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger**. Trad. Manuel E. Vázquez. Madrid: Síntesis, 2014. p. 237–254.

LOPO, R. Uma reinterpretação linguística da ontologia. **Flusser Studies**, n. 11, p. 10, 2011. Disponível em: www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/rui-lopo-uma-reinterpretacao.pdf. Acesso em: 14 mar. 2020.

LYOTARD, J.-F. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 19. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020.

MALABOU, C. Can We Relinquish the Transcendental? **The Journal of Speculative Philosophy**, v. 28, n. 3, p. 242–255, 1 jul. 2014. Disponível em: www.jstor.org/stable/10.5325/jspecphil.28.3.0242. Acesso em: 11 jan. 2024.

MALLARMÉ, S. **Um lance de dados**. Trad. Álvaro Faleiros. 3. ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2023.

MARTINS, C. S. **Vilém Flusser:** a tradução na sociedade pós-histórica. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2011.

MEILLASSOUX, Q. **Après la finitude:** essai sur la nécessité de la contingence. Paris: Seuil, 2006.

_____. **After finitude: an essay on the necessity of contingency.** Trad. Ray Brassier. London; New York: Continuum, 2009.

_____. Interview with Quentin Meillassoux. In: HARMAN, G. **Quentin Meillassoux: philosophy in the making.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. p. 159–174.

_____. Iteração, reiteração, repetição: uma análise especulativa do signo desprovido de sentido. Trad. Ciro Lubliner. **Revista ECO-Pós**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 12–93, 2018. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos/article/view/20491. Acesso em: 15 abr. 2020.

_____. **Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia.** Trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

_____. **Após a finitude: ensaio sobre a necessidade da contingência.** Trad. Lucas Lazzaretti. Rio de Janeiro: 7Letras, 2022.

MENDES, R. **Vilém Flusser, uma história do diabo: um projeto de ação cultural sobre a obra do filósofo Vilém Flusser (1920-1991).** 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MITCHELL, W. J. T. O que as imagens realmente querem? In: ALLOA, E. (org.). **Pensar a imagem.** Trad. Marianna Poyares. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 165–189.

MOL, A.; PORT, M. van de. Chupar Frutas in Salvador da Bahia: a Case of Practice-Specific Alterities. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 21, n. 1, p. 165–180, 2015. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9655.12151>. Acesso em: 13 nov. 2022.

MONOD, J. **O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna.** Trad. Bruno Palma; Pedro Paulo de Sena Madureira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1971.

NACIF, L. **O aparelho da moda: magia, automação, subversão.** 2024. 196 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

NADEAU, D. Entropia. In: ZIELINSKI, S.; WEIBEL, P.; IRRGANG, D. (org.). **Flusseriana: an Intellectual Toolbox.** Minneapolis: Univocal, 2015.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro.** Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

NOVAES, R. M. Translator's Note. In: FLUSSER, V. **Philosophy of language.** Trad. Rodrigo Maltez Novaes. Minneapolis: Univocal, 2016.

NOVELLO, M. **O que é cosmologia? A revolução do pensamento cosmológico.** Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

NUNES, R. O que são ontologias pós-críticas? **Revista ECO-Pós**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 111–142, 2018. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos/article/view/20492/11805. Acesso em: 4 maio 2020.

OLIVEIRA, N. F. Mundo da vida: a apropriação habermasiana de Husserl e Wittgenstein. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 133–145, 1999. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35185>. Acesso em: 30 jun. 2022.

OLIVEIRA, R. C. de. Ficção como fruto da falta de fundamento: a fenomenologia especulativa de Vilém Flusser. **Viso**: Cadernos de estética aplicada, Rio de Janeiro, v. 12, n. 23, p. 177–188, 2018. Disponível em: <http://revistaviso.com.br/ojs/index.php/viso/article/view/297>. Acesso em: 13 abr. 2020.

ORTEGA Y GASSET, J. A arte deste mundo e do outro. In: **Adão no paraíso e outros ensaios de estética**. São Paulo: Cortez, 2002. p. 57–91.

_____. Meio século de filosofia. Trad. Msc. Alan Müller. **Phenomenological Studies**, v. XXV, n. 3, p. 344–349, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.18065/RAG.2019v25n3.13>. Acesso em: 27 ago. 2021.

PÁDUA, L. T. S. A “**Topologia do Ser**”: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. 2005. Doutorado em Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.acad.7865>. Acesso em: 8 jun. 2022.

PASCAL, B. **Pensamentos**. Trad. Mário Laranjeira. 2ª. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PESSOA, F. Rascunho duma carta a Adolfo Casais Monteiro. In: **Obras completas**: volume III. Barcelona: RBA, 2006. p. 447–452.

PETRONIO, R. Aparelho, caixa preta e emergência. In: FLUSSER, V. **Filosofia da caixa preta**: ensaios para uma filosofia da fotografia. São Paulo: É Realizações, 2018a. p. 7–8.

_____. Refundar a razão. In: FLUSSER, V. **Da dúvida**. São Paulo: É Realizações, 2018b. p. 7–8.

_____. As cebolas de algodão: as imagens na ontologia e na cosmologia paraconsistentes de Vilém Flusser. In: FLUSSER, V. **Elogio da superficialidade**: o universo das imagens técnicas. São Paulo: É Realizações, 2019a. p. 251–263.

_____. O tempo que vem: historicidade e escatologia em Vilém Flusser. In: FLUSSER, V. **Pós-história**: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: É Realizações, 2019b. p. 183–192.

_____. Como declinar o mundo no plural. In: FLUSSER, V. **Língua e realidade**. São Paulo: É Realizações, 2021. p. 287–301.

_____. O vampiro, o oceano e o Messias: o *Vampyroteuthis infernalis* de Flusser e a filosofia especulativa. In: FLUSSER, V. **Vampyroteuthis infernalis**. São Paulo: É Realizações, 2023. p. 181–221.

PHILIPSON, G. S. **Destinações da filosofia**: as quase-poesias de Vilém Flusser entre parênt(es)es e esperas. 2023. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas, 2023.

PINHEIRO, D. B. **O domínio de Tamerlão**: os efeitos dos presságios aceleracionistas em Marx. 2020. Dissertação (Mestrado) – UnB, Brasília, 2020.

PINTO NETO, M. da F. **A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental**. 2013. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

PORTA, M. A. G. A unidade da filosofia contemporânea do ponto de vista da história da filosofia. In: **A filosofia a partir dos seus problemas**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014. p. 151–174.

PRADO JR., B. A chuva universal de Flusser. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Jornal de resenhas, 13 fev. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs13029905.htm>. Acesso em: 4 ago. 2024.

RANDOLPH, S. Mountains and Clouds: Flusser’s Buddhism. **Flusser Studies**, v. 29, 2020. Disponível em: www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/randolph-mountains-and-clouds.pdf. Acesso em: 12 nov. 2024.

RAPOPORT, A. **N-person Game Theory: Concepts and Applications**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1970.

RODRIGUES, F. Heidegger face à metafísica como ontoteologia: origens de um diagnóstico crítico (1927-1930). **Princípios**, Natal, v. 18, n. 30, p. 233–252, 2011.

RÖLLER, N. Um Platão da era dos computadores. Trad. Marcelo Rondinelli. **Folha de São Paulo**, São Paulo, v. +mais!, 16 dez. 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1612200107.htm>. Acesso em: 5 ago. 2024.

ROSENFELD, A. Resenha bibliográfica. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 6 jun. 1964, Suplemento Literário, p. 2, 1964. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19640606-27338-nac-0036-lit-2-not>. Acesso em: 28 abr. 2023.

RUDA, F. **For Badiou: Idealism without Idealism**. Evanston: Northwestern University Press, 2015.

SAGAN, D. Entropy, Said the Devil (Entropy & Its Discontents: from Heat Death to the Eternal Return). **Technophany**, v. 2, n. 2, p. 1–27, 2025. Disponível em: <https://technophany.philosophyandtechnology.network/article/view/14438>. Acesso em: 28 fev. 2025.

SANTOS, L. C. dos. **Ciência e desvelamento: a física no pensamento de Martin Heidegger (1925-1929)**. 2017. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas, 2017.

SARTRE, J.-P. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2007.

ŠATKAUSKAS, I. Divergences and convergences of perspective: amerindian perspectivism, phenomenology, and speculative realism. **Open Philosophy**, v. 5, n. 1, p. 308–329, 2022. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/opphil-2022-0199/html>. Acesso em: 10 ago. 2023.

SELIGMANN-SILVA, M. Auschwitz. In: ZIELINSKI, S.; WEIBEL, P.; IRRGANG, D. (org.). **Flusseriana: an Intellectual Toolbox**. Minneapolis: Univocal, 2015. p. 70–71.

SEARLE, J. R. **Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real**. Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SHAVIRO, S. **The Universe of Things: On Speculative Realism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

SIMONDON, G. **Do modo de existência dos objetos técnicos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

SOLDAT-JAFFE, T. Vilém Flusser's Linguistic Briefcase. In: JAFFE, A.; MARTINI, R.; MICHAEL, F. M. **Understanding Flusser, Understanding Modernism**. New York: Bloomsbury, 2022. p. 221–232.

STEIN, E. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. Trad. Raquel Camargo; Stelio Marras **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442–464, 2018. Disponível em: <https://revistas.usp.br/rieb/article/view/145663/139603>. Acesso em: 14 mai. 2024.

TARDE, G. **Monadologia e sociologia – e outros ensaios**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TONNER, P. **Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being**. London: Continuum, 2010.

TORRES, J. A. **Flusser, homo fctor: em busca de uma ficção filosófica**. 2019. Dissertação (Mestrado) – Unisul, Tubarão, 2019.

TRICLOT, M. Ontology and the Politics of Information in the First Cybernetics. In: HUI, Y. (org.). **Cybernetics for the 21st Century. Vol. 1: Epistemological Reconstruction**. New Territories: Hanart, 2024. p. 67–84.

VAIHINGER, H. **A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista**. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

VAN DEN EIJNDEN, T. How to Think Posthumanly with Nature? Octopodal Creatures as Conceptual Personae of an Alien Nature. **Junctions: Graduate Journal of the Humanities**, v. 4, n. 1, p. 43–57, 2019. Disponível em: <https://junctionsjournal.org/article/10.33391/jgjh.53/>. Acesso em: 14 mar. 2024.

VARGAS, E. V. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In: TARDE, G. **Monadologia e sociologia – e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 7–50.

VEIGA, Á. B. E. da. **O excesso do real: Deleuze e a virada especulativa**. 2020. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Mana**, v. 18, n. 1, p. 151–171, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000100006>. Acesso em: 25 jul. 2023.

_____. Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. **The Cambridge Journal of Anthropology**, v. 33, n. 1, p. 2–17, 2015a. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26370550>. Acesso em: 14 abr. 2021.

_____. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify; N-1 Edições, 2015b.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; HUI, Y. For a Strategic Primitivism: a Dialogue between Eduardo Viveiros de Castro and Yuk Hui. **Philosophy Today**, [S. l.], v. 65, n. 2, p. 1–10, 2021. Disponível em: https://www.pdcnet.org/philtoday/content/philtoday_2021_0065_0002_0391_0400. Acesso em: 13 maio 2021.

VON BAEYER, H. C. **Information: the New Language of Science**. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

WIENER, N. **Cibernética**: ou controle e comunicação no animal e na máquina. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2017.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª. São Paulo: Edusp, 2008.

WOLFE, C. Posthumanism. In: BRAIDOTTI, R.; HLAVAJOVA, M. (org.). **Posthuman Glossary**. London; New York: Bloomsbury, 2018. p. 356–359.

ZHONG, R. Are We in the ‘Anthropocene,’ the Human Age? Nope, Scientists Say. **The New York Times**, Nova Iorque, Climate, 5 mar. 2024. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2024/03/05/climate/anthropocene-epoch-vote-rejected.html>. Acesso em: 4 jan. 2025.

ZIELINSKI, S. Epilogue: Between Languages and without Discipline: a Twentieth-Century Intellect Drafted for the Twenty-First Century. In: JAFFE, A.; MICHAEL, F. M.; MARTINI, R. **Understanding Flusser, Understanding Modernism**. Trad. Daniel Raschke. New York: Bloomsbury, 2022. p. 314–328.

ZIELINSKI, S.; WEIBEL, P. Introdução. In: ZIELINSKI, S.; WEIBEL, P.; IRRGANG, D. (org.). **Flusseriana**: an Intellectual Toolbox. Minneapolis: Univocal, 2015. p. 21–27.

ZIELINSKI, S.; WEIBEL, P.; IRRGANG, D. (org.). **Flusseriana**: an Intellectual Toolbox. Minneapolis: Univocal, 2015.