

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Guilherme de Araújo Freitas

**A AUTENTICIDADE NA FILOSOFIA DE VILÉM FLUSSER**

Belo Horizonte

2017

Guilherme de Araújo Freitas

## **A AUTENTICIDADE NA FILOSOFIA DE VILÉM FLUSSER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Estética e Filosofia da Arte

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Duarte

Belo Horizonte

2017

100

F866a

2017

Freitas, Guilherme de Araújo

A autenticidade na filosofia de Vilém Flusser  
[manuscrito] / Guilherme de Araújo Freitas. - 2017.

106 f. : il.

Orientador: Rodrigo Antônio de Paiva Duarte.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Autenticidade (Filosofia) – Teses.  
3. Flusser, Vilém, 1920-1991. I. Duarte, Rodrigo A. de Paiva  
(Rodrigo Antônio de Paiva). II. Universidade Federal de  
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



## FOLHA DE APROVAÇÃO

### A autenticidade na filosofia de Vilém Flusser

#### GUILHERME DE ARAUJO FREITAS

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Estética e Filosofia da Arte.

Aprovada em 05 de maio de 2017, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Rodrigo Antonio de Paiva Duarte - Orientador  
UFMG

Prof. Gustavo Bernardo Galvão Krause  
UERJ

Prof. Cintia Vieira da Silva  
UFOP

Belo Horizonte, 5 de maio de 2017.

*À memória do Prof. Marcelo Marques,  
pelo incentivo ao estudo,  
por ter me apresentado ao meu orientador  
e por ensinar que “aqui não tem moleza, não”*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente ao Prof. Dr. Rodrigo Duarte pela orientação, pela paciência e, sobretudo, pela disponibilidade com que acolheu a curiosidade de um aluno de graduação e a incentivou até que resultasse nesta dissertação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, pela excelência do ensino.

À CAPES, pela concessão de bolsa pelo período de dois anos, garantindo condições materiais fundamentais para a realização deste trabalho.

A meus familiares, especialmente à minha mãe Vera pelo exemplo de determinação e força.

À Isabela, pela convivência, pela preocupação, pelo carinho e pelo apoio.

Aos companheiros Cláudio, Hudson e Carlão pela contribuição constante e por fazer de nosso trabalho uma atividade prazerosa.

Aos amigos e colegas Hudson, Guilherme e Lorenzo pelas discussões, pelo apoio e pela amizade que extrapola as relações meramente acadêmicas.

À Andrea Baumgratz pela atenção e pelo carinho.

Ao povo brasileiro que, indiretamente, fornece sustento às instituições públicas de ensino superior.

[...] teremos, possivelmente, a primeira visão da força que impele a teia dos pensamentos. Essa teia pode ser concebida como sendo um único pensamento enorme em busca de sua completação. Tal como se nos apresenta agora, incompleto e interrompido por nossa contemplação, não tem significado, como não o tem nenhum pensamento incompleto e interrompido. A força que impele a teia dos pensamentos é a busca do significado; é essa busca que se apresenta como sendo absurda, frustrada pelo próprio caráter do pensamento, quando o significado dos pensamentos individuais adquire papel secundário e parasitário. Os pensamentos individuais são significativos à medida que contribuem para o significado geral em cuja busca a teia dos pensamentos se expande. São significativos dentro do contexto da teia do pensamento<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> FLUSSER, V. *A dúvida*. São Paulo: Annablume, 2011. p 46.

## RESUMO

Ao longo da obra de Vilém Flusser é possível encontrar diversas ocorrências do conceito de autenticidade. Contudo, não se pode afirmar que o filósofo o utilize de maneira unívoca. Nosso objetivo é definir o conceito de autenticidade a partir de seu uso, buscando compreender suas relações, no contexto em que ocorrem, com outros conceitos da filosofia de Flusser. Nossa hipótese é de que três definições do conceito podem ser elaboradas. A primeira definição se fundamenta na identidade do significado de autenticidade e de verdade; a segunda, na identidade do significado de autenticidade e legitimidade; a terceira, nas possíveis relações entre os significados de verdade e legitimidade. Apresentaremos a concepção do filósofo de realidade linguística, para pensar na correspondência com a realidade que caracteriza a clássica definição de verdade. Buscaremos fundamentar o sentido de legitimidade na relação do conceito de autenticidade com a reflexão de Flusser sobre modelos de racionalidade, determinantes não apenas de concepções de mundo, mas da ação humana sobre o mesmo a fim de modificá-lo. Por fim, tentaremos estabelecer relações entre os significados de autenticidade que fundamentam as definições anteriormente delimitadas, em uma abordagem que considere os elementos da filosofia de Flusser em conjunto.

**Palavras-chave:** Vilém Flusser; autenticidade; inautenticidade; verdade; realidade; modelos; programas; estilo; filosofia.



## ABSTRACT

Throughout Vilém Flusser's work it is possible to find the authenticity concept several times. However, we cannot say that it is always used by the philosopher in the same way. Our purpose is to define the concept of authenticity taking into account how it is used, in different contexts, searching to understand its relations with other concepts of Flusser's philosophy. In our hypothesis, three definitions of the concept may be worked out. The first is based on the identity between authenticity and truth; the second, on the identity between authenticity and legitimacy; and the third, on the possible relation between the truth and legitimacy. First I am going to present the philosopher's linguistic conception of reality; then I am going to think about the correspondence to reality that characterizes the classic definition of truth. After that, I am going to try to justify the legitimacy in relation to the concept of authenticity with Flusser's reflection about rationality models, which is determinant not only about his conception of the world, but also about human action over it in order to modify it. Finally, I am going to try to establish relations among the meanings of authenticity that set up the definitions previously mentioned, in an approach that considers Flusser's philosophy elements as a whole.

**Palavras-chave:** Vilém Flusser; authenticity; unauthenticity; truth; reality; models; programs; style; philosophy.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – O Globo da língua .....	46
------------------------------------	----

## SUMÁRIO

Introdução .....	11
1 A questão da autenticidade .....	23
1.1 O estilo: autenticidade e linguagem .....	27
2 O autêntico-verdadeiro .....	39
2.1 Verdade .....	39
2.2 Realidade .....	40
2.3 Autenticidade .....	46
3 O autêntico-legítimo .....	52
3.1 Modelos .....	52
3.2 Programas .....	61
3.3 Autenticidade .....	65
4 O autêntico-inautêntico.....	69
4.1 Verdadeiro .....	71
4.2 Legítimo.....	74
4.3 Autêntico.....	76
5 A autenticidade na filosofia de Vilém Flusser .....	78
5.1 A autenticidade da filosofia de Vilém Flusser.....	82
6 Considerações finais .....	100
7 Referências Bibliográficas.....	103

## INTRODUÇÃO

Na atividade filosófica, conceitos são utilizados para descrever, explicar e, em certos casos, normatizar os objetos de uma reflexão. Estas funções implicam que seus significados articulem ideias complexas e que seu uso, de certo modo, substitua, nos contextos em que ocorrem, o desenvolvimento de tais articulações complexas de ideias. Para tanto, é necessário que sejam precisamente definidos, pois o equívoco em sua compreensão pode implicar na interpretação enganosa dos contextos nos quais são empregados.

Embora, na história da filosofia, haja conceitos criados por meio do recurso a neologismos, de modo geral conceitos são palavras cujo uso rigoroso extrapola seu significado em seu uso na linguagem comum. Não obstante, é possível encontrar alguma relação entre o significado comum dos termos utilizados como conceitos e o significado de suas definições, em uma espécie de elaboração metódica de seu significado comum. Pois, se por um lado os conceitos são criados para que seu significado constitua uma especificidade rigorosa cuja abrangência ultrapassa em complexidade o significado comum do termo utilizado como conceito, por outro, mesmo os neologismos, são criados a partir das palavras utilizadas comumente na linguagem. O rigor exigido nas definições de conceitos deve-se, em alguma medida, a esta mescla dos significados comum e técnico dos termos.

A especificidade das articulações complexas de ideias contida em um conceito demanda a especificidade de sua definição, ou seja, a fim de eliminar tanto quanto possível os equívocos provenientes das referências aos significados comuns dos termos utilizados como conceitos, as definições buscam limitar precisamente sua interpretação à articulação de ideias a que o conceito se refere. Contudo, podemos considerar que em função de diversos motivos, como a capacidade de expressão de quem busca elaborar um conceito ou o grau de desenvolvimento da reflexão sobre o objeto a que as ideias relacionadas em uma definição se refiram, conceitos podem apresentar definições mais ou menos precisas. Esta consideração revela que a própria maneira como um autor utiliza um conceito interfere, em alguma medida, na compreensão de seu significado.

A maneira particular como cada autor utiliza um conceito pode indicar, além de questões relacionadas à sua capacidade argumentativa, especificidades de uma concepção particular. É razoável considerar a possibilidade, bastante provável, de que autores distintos tenham concepções também distintas, em algum grau, dos mesmos objetos de reflexão. Deste modo, devemos esperar que a definição rigorosa de tais objetos apresente as mesmas diferenças presentes em suas diferentes concepções e também que suas relações com outros elementos

presentes nos contextos teóricos em que são utilizados sejam estabelecidas de maneiras distintas.

Da parte do leitor de textos filosóficos, as ocorrências de conceitos em contextos distintos podem esclarecer ou reforçar sua compreensão que, via de regra, é fornecida por suas definições. Pois cada leitor carrega sua própria bagagem teórica e, não raro, a ela recorre para instituir analogias, estabelecer relações e apoiar a compreensão inicial de um conceito ainda não inteiramente conhecido. Podemos pensar que quanto mais contato com um conceito possuir um leitor, em diferentes ocorrências na obra de um mesmo autor, tanto mais familiaridade ele terá com tal conceito, ou seja, terá uma noção sempre mais ampla da complexidade de relações específicas que caracterizam este objeto de reflexão e, por isso, compreenderá as possibilidades de suas relações com outros objetos.

Para o leitor da obra de Vilém Flusser a tarefa de compreender um conceito possui uma peculiaridade, proveniente da peculiaridade da obra mesma ou, mais propriamente, do estilo da escrita do filósofo. Eva Batlickova, em *A época brasileira de Vilém Flusser*, anota sobre o estilo da escrita de Flusser e a leitura de seus textos:

Não é nada muito complicado ler os livros de Vilém Flusser. Melhor dito, ler Flusser é bastante prazeroso por seu estilo fluente, instigante, poético e polêmico. Difícil é perceber toda a complexidade de seus textos, que operam com várias camadas discursivas, confundindo seu leitor com sua aparente incongruência, até ficar claro que as várias faces de sua escrita são o próprio método. Porém, as obras de Flusser não têm nada a ver com a anarquia, nem com a mera provocação. Sua obra manifesta tanto regras rigorosas, como objetivos precisos<sup>2</sup>.

Mesmo que, em virtude de ser pontuado por caracterizações subjetivas, seja possível discordar do comentário de Eva Batlickova a respeito do prazer provocado pela leitura dos textos de Flusser, algumas dificuldades de sua leitura parecem ter origem na maneira como a obra é constituída, e não apenas nas capacidades de interpretação de leitores distintos. Se é possível pensar que um texto complexo reproduz de algum modo a complexidade das ideias que expressa, evidentemente esta complexidade, por si só, impõe alguma dificuldade de compreensão. Por outro lado, se o estilo da escrita de Flusser parece ocultar esta complexidade, ele obstrui o acesso à compreensão de suas ideias.

De modo geral, o rigor demandado pela atividade filosófica pode ser compreendido como uma exigência metodológica, como uma imposição a todo e qualquer estilo de escrita

---

<sup>2</sup> BATLICKOVA, E. *A época brasileira de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2010. p.21.

filosófica. Em outras palavras, o rigor é algo a que toda escrita filosófica deve se ater, independentemente de seu estilo. Desta forma, há na aplicação de uma determinada metodologia um caráter arbitrário, que não se encontra de maneira tão explícita na questão do estilo. Pois o estilo, ainda que compreenda o uso de recursos de linguagem a fim de propositalmente salientar elementos do texto, inclui características idiossincráticas da expressividade de um autor, como a preferência pelo uso de determinados termos ou estruturas gramaticais. Assim, a escrita filosófica deve conjugar método e estilo a fim de expressar pormenorizadamente uma reflexão acerca de um objeto qualquer.

O entendimento da existência de uma medida de arbitrariedade no que diz respeito ao estilo, permite que se pense na possibilidade de seu uso metódico, isto é, que recursos literários possam ser utilizados em conformidade com a exigência de rigor para expressar, de forma inequívoca, as ideias ou aspectos que um autor considere particularmente importantes no texto em que aplica tais recursos.

No caso de Flusser, suas escolhas estilísticas parecem comprometer o objetivo para o qual o método é utilizado justamente pela recusa de utilizar recursos metodológicos como notas, citações e referências. Não é raro, para o leitor de suas obras, deparar-se em um mesmo texto com elaborações teóricas que, logo que terminadas – e provavelmente compreendidas pelo leitor – são abandonadas, dando lugar a outras construções teóricas, por vezes contradizendo a anterior. As diversas ocorrências do conceito de autenticidade na filosofia de Vilém Flusser atestam estas dificuldades interpretativas que se impõem para o leitor interessado na compreensão de suas ideias.

Embora não seja um conceito central na obra de Flusser, a ideia de autenticidade se relaciona com aspectos diversos de seu pensamento, inclusive, com alguns elementos fundamentais de sua filosofia. Por seu caráter secundário, não há em sua obra uma definição satisfatória do conceito ou uma referência explícita a seu uso pela tradição filosófica, de modo que sua compreensão se torna um tanto ambígua. O leitor que busque entender o significado do conceito deve realizar a tentativa de estabelecer relações entre ele e outros elementos presentes nos contextos teóricos em que ocorrem para, se possível, esclarecer os detalhes, não expressos de modo explícito, da maneira específica como o filósofo o concebe.

O objetivo deste trabalho é buscar definir o conceito de autenticidade a partir de suas ocorrências na obra de Vilém Flusser, portanto, pode ser considerado como um aprofundamento da tarefa que, de algum modo, se impõe ao seu leitor. A necessidade de compreender o contexto de suas ocorrências fará com que, necessariamente, outros aspectos, alguns fundamentais, do pensamento de Vilém Flusser sejam analisados. Portanto, mesmo que voltado para um conceito

secundário na filosofia de Flusser, a tentativa de compreendê-lo pode auxiliar, também de maneira secundária, no entendimento de seu pensamento.

Inicialmente, uma questão relativa à possibilidade do uso dos termos autenticidade, verdade e realidade será abordada para esclarecer a maneira como Flusser pensa a relação entre significado e intencionalidade. A partir da constatação de que na linguagem comum uma similaridade entre os significados dos termos permite sua mútua substituição, a possibilidade de alteração, mesmo que sutil e momentânea, do significado original de cada palavra, pode-se pensar que estas alterações representem mudanças de intenção – ao menos no que diga respeito à referência do significado – e na manutenção, em alguma medida, da intenção original. Ou melhor, em uma interferência de uma nova intenção referencial na intenção do significado original do termo. Esta questão se revela particularmente interessante em relação à utilização rigorosa da língua, como, por exemplo, exige o rigor filosófico, em que o autor intencionalmente constrói significados complexos de conceitos; a possibilidade de compreensão de intenções distintas em um conceito qualquer anuncia a possibilidade de se distinguir, no modo arbitrário de construção do significado de um conceito, a intenção do autor, ou seja, o que o autor quer dizer quando utiliza um determinado conceito.

Em seguida, discutiremos a influência do pensamento de Martin Heidegger na filosofia de Vilém Flusser, a despeito da escassez de referências diretas a ela. Um panorama geral da ideia de autenticidade em Heidegger será apresentado para, na medida do possível, estabelecer pontos de convergência e de divergência entre os pensamentos de Heidegger e Flusser. Então analisaremos a reflexão de Flusser no texto *Ensaio* em relação ao estilo da escrita, mais precisamente, em relação ao ensaio. O ensaio é pensado não apenas como um estilo de textos, mas como um estilo literário que permite a manifestação produtiva do estilo pessoal do autor. Como gênero literário, opõe-se ao tratado, o estilo acadêmico. Além do mais, a distinção entre tratado e ensaio remonta à recusa de Flusser pela utilização de determinados recursos metodológicos, como demonstra um trecho de entrevista citado por Rainer Guldin em *Pensar entre línguas*:

Em primeiro lugar, portanto: por que eu escrevo, como o Senhor disse, sem notas de rodapé nem outras referências. Creio que há dois tipos de possibilidades para se escrever a sério. Eu denominaria a primeira “Tratado”; a outra, “Ensaio”. Um tratado é uma tese sobre um tema em diálogo com outras, e tem, por isso, o dever de mencionar todas as anteriores, pois ele conduz o diálogo, por assim dizer, adiante. Daí, a quantidade de notas de rodapé que tanto dificulta a leitura de textos científicos. Mas há também um outro modo de se escrever, a saber, o ensaístico. É um

experimento, é um posicionamento. [...] Eu tenho de assumir sozinho a responsabilidade por esse posicionamento, com a esperança de que outros me contradigam. E por isso, não faço quaisquer comentários ou utilizo quaisquer notas de rodapé, tanto quanto possível. Às vezes, faço citações, sim. Dificilmente, pode-se escapar disso. [...] Eu não me privo disso. Também rumino aqui e ali. Mas, pelo menos, não mostro que faço isso, eu o “escondo”<sup>3</sup>.

A distinção entre o estilo acadêmico e o estilo ensaístico permitirá a análise da maneira como Flusser concebe a escrita filosófica e indicará o propósito da elaboração de elementos que dificultem a compreensão do texto pelo leitor. De acordo com a reflexão de Flusser sobre a escrita filosófica em *Ensaio*, sua obra pode ser considerada como o produto da escolha do abandono do rigor em favor de um arriscado empenho com seu assunto a fim de causar a participação dialógica<sup>4</sup> de seu leitor na discussão do tema tratado. Esta noção de diálogo será abordada para, em consonância com a concepção flusseriana de escrita filosófica, delinear a tarefa do leitor de textos de filosofia.

O texto de Theodor Adorno, *O ensaio como forma*, será uma referência externa à filosofia de Vilém Flusser, a partir da qual se poderá estabelecer paralelos que corroborem as posições de Flusser a respeito da escrita filosófica e seus desdobramentos. Se tentará estabelecer a possibilidade de alguma forma de acesso às intenções de um autor a partir da ideia de que o ensaio permite que o autor manifeste seu ponto de vista particular na abordagem de um tema filosófico. Esta possibilidade será o fundamento da metodologia proposta neste trabalho, ou seja, a análise de ocorrências do conceito de autenticidade para buscar definir tal conceito.

Em seguida, no segundo capítulo, uma primeira definição será proposta a partir da oposição entre autenticidade e falsidade, proposta por Flusser em *Lingua e realidade*. Com o intuito de identificar autenticidade e verdade, se buscará inicialmente compreender, a partir da análise de Bertrand Russell, a clássica definição de verdade como correspondência com a realidade. Será examinada a ideia de verdade como uma propriedade de sentenças, inteiramente dependente de sua relação com o mundo exterior, ou seja, com a realidade. Em outras palavras, de acordo com esta definição, a verdade não é uma propriedade da realidade, das coisas, mas de uma correspondência entre as relações específicas entre elementos de uma sentença qualquer

---

<sup>3</sup> Zwiegespräche. Interviews 1967-1991 (Edition Flusser Band 9), hg. Von Klaus Sander, Göttingen, 1996. apud. GULDIN, R. *Pensar entre línguas: a teoria da tradução de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2010. p.262-263.

<sup>4</sup> Gustavo Bernardo analisa a busca estilística de Flusser pelo diálogo com o leitor em *A dúvida de Flusser: filosofia e literatura*. Ele diz: “O escrever, como toda técnica, comportaria três momentos: no primeiro, a interioridade do artista se articula no gesto que esbarra contra a matéria-prima; no segundo, o gesto é absorvido e modificado pela matéria-prima; no terceiro, a matéria-prima modificada pelo gesto passa a comunicar a interioridade do artista aos outros. O problema do estilo se localizaria precisamente na pausa entre o primeiro e o segundo momento”. (p.54)



e as relações que as coisas referidas em tal sentença apresentam na realidade. Contudo, será preciso analisar a noção de realidade defendida por Flusser em *Língua e realidade*, que consiste apenas no que pode ser articulado linguisticamente, isto é, no que pode ser apreendido, compreendido e articulado em termos da capacidade linguística de atribuição de significados. A identificação da língua com a realidade implica em ao menos duas questões que deverão ser esclarecidas para que se possa buscar o tipo de relação que configura a correspondência que caracteriza a verdade. A primeira diz respeito ao papel de funções não linguísticas no processo de compreensão da realidade, como os dados dos sentidos, em uma fundamentação da realidade em parâmetros estritamente cognitivos. Se a percepção e o pensamento são compreendidos como atividades distintas, os limites de suas atividades na relação linguística entendida como a realidade deverão implicar em algum limite para a própria realidade, pois não podemos supor que tudo o que é percebido nos sentidos venha a ser articulado linguisticamente. Desta maneira, tal noção de realidade não admite a possibilidade de referência absoluta de significados traz à tona uma segunda questão; de que a língua se refira estritamente a seus significados e não a algo que se situe além de seus limites, como ao que a percepção dos sentidos parece se referir. Contudo, a diferenciação dos elementos com que operam o pensamento e a percepção indica a possibilidade de distinção entre ambas atividades e a possibilidade de se estabelecer seus limites; a realidade é pensada a partir dos limites da atividade do conhecimento, por um lado, pelo simples fato de ainda haver coisas desconhecidas, por outro, de buscar compreender o que ainda não se compreende apesar da limitação própria da atividade de conhecimento. A língua é realidade porque é pensada como o conjunto do conhecimento humano, como o instrumento por meio do qual o homem pode compreender e modificar seu mundo.

A definição clássica de verdade é recusada por Flusser justamente pela referência a uma realidade absoluta, ou melhor, da ideia de que seja possível estabelecer referências linguísticas a relações entre elementos não linguísticos; todavia, a definição de um tipo específico de relações entre elementos linguísticos, tal qual elaborada por Russell, ainda será relevante para que se busque o tipo específico de relação linguística que possa ser considerada verdadeira de acordo com a teoria de Flusser. O processo de articulação de elementos linguísticos, por suas características próprias, faz com que esta atividade ocorra de acordo com regras específicas. A concordância de frases com regras gramaticais, por exemplo, é um pressuposto deste processo; todavia, apenas a conformidade às regras da gramática não é suficiente para se determinar a verdade de uma sentença. A gramática estabelece a forma pela qual elementos linguísticos devem ser articulados, isto é, determina a maneira como os elementos de uma frase devem ser relacionados para que esta frase tenha algum significado. Por exemplo, pode-se pensar na

estrutura comum de construção de frases na língua portuguesa em que palavras ocupam as categorias de sujeito, de verbo e de predicado.

No caso do português, podemos realmente distinguir o sujeito do predicado, do objeto etc., não porque uma realidade absoluta o exija, mas porque as regras da lógica o mandam. E nem sempre podemos fazer essa distinção, ou somente muito artificialmente a podemos fazer, como ilustram os exemplos: *Chove* ou *Há gente em casa*. Estes exemplos, por não serem logicamente analisáveis, não deixam de ser significativos<sup>5</sup>.

A adequação a regras gramaticais garante apenas a correção da elaboração das frases ou dos pensamentos tomados individualmente. Porém, se não é possível estabelecer relação entre pensamentos e elementos não linguísticos, é preciso tentar esclarecer as regras que determinam as relações entre frases distintas, entre seus significados, para compreender a possibilidade de caracterização de uma frase como verdadeira.

Há, portanto, pensamentos certos e errados. E quanto às frases e aos pensamentos verdadeiros? Este problema envolve a relação entre frases. A língua dispõe de regras que governam a relação entre frases. Uma frase (ou um pensamento) é verdadeira, em relação a outra frase, quando obedece a regras, e falsa quando não as obedece. [...] A verdade relativa é, portanto, uma qualidade puramente formal e linguística das frases, resultado das regras da língua. E a verdade absoluta, aquela verdade clássica da correspondência entre frases e realidade? Aquela que verifico quando digo *chove* e olho pela janela? [...] já aqui posso dizer que compreendo o dado “chove” somente na forma da frase *chove*, e que, portanto, a famosa correspondência entre frases e realidade não passa de uma correspondência entre duas frases idênticas<sup>6</sup>.

A recusa de Flusser pela clássica definição de verdade será interpretada em função de sua recusa de uma realidade absoluta, não em função da determinação da especificidade da relação entre elementos linguísticos proposta por Russell, pois ela parece ser especialmente aplicável mesmo em relação a uma realidade linguística, a uma realidade relativa. Após se delinear a especificidade da relação entre frases que caracteriza a verdade deve-se compreender o processo de criação de significados, o modo de compreensão da realidade como frases e pensamentos.

Tendo em vista a possibilidade de constantemente buscar o conhecimento do que ainda não se conhece, do que se configura como inarticulado, será abordada a questão do

---

<sup>5</sup> FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. p.45.

<sup>6</sup> Ibid. p.45.

desenvolvimento do conhecimento como atividade linguística em que somente o fato de haver acúmulo de conhecimento por meio de novas articulações linguísticas remonta a um processo de ampliação da realidade. Este processo de produção de significados por meio de articulação de elementos linguísticos será analisado a fim de que se compreenda a concepção de Flusser da relação de referência de significado dos elementos linguísticos, isto é, a possibilidade de constituírem uma mesma referência para, por exemplo, pessoas que utilizem o mesmo idioma em articulações cada vez mais complexas.

A compreensão do desenvolvimento produtivo dos elementos linguísticos será buscada a partir do que Flusser entende como conceito concreto, que de acordo com suas qualidades lógicas, é a forma mais primitiva de participação na realidade linguístico-cognitiva, pois é o conceito que apenas nomeia algo, cujo significado representa apenas um fenômeno individualmente<sup>7</sup>. À medida em que seu significado passa a relacionar um número maior de fenômenos, por meio de articulações linguísticas com outros conceitos, ele ganha graus crescentes de abstração, de tal maneira que a realidade linguística de Flusser suporta um número de conceitos para o mesmo fenômeno tão grande quanto a possibilidade de articular os significados destes conceitos.

A definição do conceito de autenticidade como verdade buscará, então, estabelecer uma relação específica entre o que se pode considerar como conceitos distintos de um mesmo fenômeno para satisfazer a noção específica de correspondência lógica.

No capítulo seguinte, a partir da sugestão de uma outra oposição, entre autenticidade e artificialidade, uma outra definição será proposta. O sentido de espontaneidade sugerido pela oposição à noção de artificialidade, nesta definição deverá abranger não apenas uma ação, considerada pela perspectiva da autodeterminação e da voluntariedade, mas do resultado de tal ação, em conformidade com os aspectos que determinam sua produção, pois a conformidade às regras próprias de uma ação está, de certa forma, incluída na definição de autenticidade proposta anteriormente. Se nela se busca identificar a autenticidade na relação entre frases ou pensamentos, entre produtos de um intelecto de acordo com regras de um tipo específico de atividade linguística, agora se tentará reconhecê-la por meio da relação entre um produto e o

---

<sup>7</sup> A comparação, no texto *Concreto-abstrato*, entre o que Vilém Flusser compreende como conceitos concretos e conceitos abstratos ilustra sua concepção da criação de significados presente em *Língua e Realidade*. O processo de referência linguística sugerido por Flusser ocorre estritamente em termos de linguagem, ou seja, mesmo os dados dos sentidos apenas são compreendidos linguisticamente, já em uma relação de referência e significado. A referência específica e imediata a algo apreendido pelos sentidos configura a concretude do conceito. Todas as demais referências, suplementares ou complementares, que possam se articular a este conceito fazem com que seu significado se torne progressivamente abstrato. Cf. FLUSSER, V. *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras Editora, 2002. p. 147.

tipo específico de racionalidade que o produz.

Uma questão implícita na definição de autenticidade como verdade é a possibilidade de identificar um produto linguístico qualquer como resultante de um processo que utiliza regras e elementos específicos, como, por exemplo, frases em português são produtos da utilização do vernáculo e das regras gramaticais do idioma português. A simples menção à exigência de adequação a regras faz com que seja necessário esclarecer em que medida a ideia de espontaneidade pode comportar algum grau de arbitrariedade. A proposta de Flusser da divisão entre pré-história, história e pós-história apresentada tanto em *Filosofia da caixa preta* quanto em *Pós-história. Vinte instantâneos e um modo de usar* e *O universo das imagens técnicas* será examinada para que se aprofunde esta questão.

Flusser sugere que a pré-história é marcada pela produção de imagens convencionais, a história pela produção de textos, e a pós-história pela produção de imagens técnicas. A consideração de que tais produtos são interpretados de acordo com as mesmas regras utilizadas em sua produção, indica a possibilidade de que a análise do modo de sua interpretação possa revelar, de modo geral, as regras com que são produzidos. Por certo, se tal análise se concentrasse em textos ou imagens específicas, seria possível deduzir algumas regras específicas de sua constituição; mas, ao contrário, a generalização de imagens e textos permitirá que sua análise encontre algumas regras de sua constituição própria, o modo como seus elementos são concatenados a fim de alcançar tipos distintos de produtos, em sua própria especificidade. A predominância de determinados tipos de produtos indica também a predominância de suas regras de produção e da atividade da qual resultam. As diferenças entre os grupos de regras que determinam a produção de imagens, textos e imagens técnicas, genericamente, podem ser pensadas como as regras predominantes em diferentes modelos de pensamento que tendem a realizar, cada qual, o mesmo tipo de atividades.

[...] a última meta dos modelos é atingir, através (sic) [d]as perguntas o fenômeno concreto. Captá-lo e modelá-lo para que caiba nas categorias do modelo. Pois se tentarmos fazê-lo verificamos que o modelo vai perdendo a sua virtude explicativa. E vai encobrindo o fenômeno em vez de “revelá-lo”. O modelo não foi feito para captar fenômenos, mas para explicar perguntas. A “razão” não foi feita para captar a “realidade”. Se tal for nossa meta, devemos “suspender” todos os modelos, pô-los de lado, (entre parênteses), e permitir ao fenômeno que assuma a palavra. E aí verificaremos, extremamente surpresos, que, para podermos fazê-lo, é preciso que “suspendamos” os modelos dentro de uma espécie de armário, que é, ele próprio, um

modelo: o meta-meta-modelo dos meta-modelos<sup>8</sup>.

A ideia de *modelos* será analisada para que se possa compreender, de acordo com Flusser, a maneira como tipos específicos de finalidades são previamente estipulados por cada modelo utilizado, o que permitirá o entendimento da tendência de um tipo de intencionalidade em cada um deles.

Modelos são instrumentos para a compreensão dos fenômenos que modelam. São, pois, instrumentos “epistemológicos”; visam resultar em determinada “episteme”. Mas são, necessariamente, instrumentos elaborados à base de uma teoria de conhecimento esposada por quem os elabora. São instrumentos pré-concebidos. De maneira que nunca poderão resultar em conhecimento diferente daquele previsto pela teoria que lhes deu origem<sup>9</sup>.

O conceito de *programa*, também utilizado por Flusser em *Filosofia da caixa preta, Pós-história. Vinte instantâneos e um modo de usar e O universo das imagens técnicas*, permitirá escrutinar o desenrolar do processo de aplicação de regras específicas a fim de alcançar um tipo específico de resultado. É possível pensar que a aplicação das regras de um modelo qualquer, caso este modelo seja complexo o suficiente, acarrete um grande número de resultados distintos possíveis. Certamente, um sistema complexo de regras implica em uma grande possibilidade de resultados, contudo, sua aplicação recorrente torna sempre mais provável a realização de resultados ainda não alcançados dentro da gama de possibilidades disposta por tal sistema de regras. Esta tendência à efetivação de suas virtualidades, ao esgotamento de suas possibilidades de realização, também pode ser entendida como uma intenção presente no próprio programa, isto é, da tendência de produção de novos resultados de acordo com a finalidade a que se dirige tal programa por meio das regras estritamente estipuladas para tanto. Desta maneira, a noção de espontaneidade poderá ser compreendida a partir da noção de que a adequação de tais resultados às regras de sua produção e à finalidade de sua produção revelam uma tendência do próprio programa.

Assim, a definição de autenticidade como legitimidade buscará relacionar regras específicas que evidenciem a particularidade de atividades de tipos específicos de racionalidade com os eventuais produtos da atividade destes tipos de racionalidade, para que ambos possam ser caracterizados em função das mesmas regras.

---

<sup>8</sup> A versão disponível é uma fotocópia do original datilografado, sem o uso de acentuação. Todos os acentos foram aqui colocados para facilitar a leitura, sem as interrupções de indicação da forma como se encontram originalmente grafadas as palavras. FLUSSER, V. *A verdade dos modelos II*. Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art60.pdf>>.

<sup>9</sup> FLUSSER, V. *Modelos mudam*. Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art289.pdf>>.

A última definição de autenticidade, no capítulo seguinte, será inferida do exame de suas ocorrências, aparentemente contraditórias, no texto *Barroco mineiro visto de Praga*. Neste texto, comparando o barroco mineiro e o praguense, inicialmente Vilém Flusser identifica o barroco de Praga como autêntico e o barroco mineiro como inautêntico, em função da possibilidade de caracterizá-los de acordo com a proposta de recuperação da fé, abandonada com o surgimento do humanismo, através da produção arbitrária de elementos estéticos que emulem elementos de fé religiosa por meio de método científico.

As igrejas mineiras são monumentos que festejam uma ingenuidade autêntica com uma técnica inautêntica que lhes é estranha. São aparentemente pecaminosas, mas fundamentalmente puras. Os pecados do espírito que fizeram do barroco o estilo diabólico que é, não podem ser nem imaginados, e muito menos praticados, pelos artistas mineiros. O que estes artistas fazem é copiar, ingenuamente, os truques diabólicos do barroco europeu, sem talvez desconfiar da sua infernalidade. O resultado é este: igrejas aparentemente pecaminosas e corruptas, mas na realidade pias e castas<sup>10</sup>.

Num segundo momento, o barroco mineiro passa a ser considerado autêntico enquanto o praguense passa a ser considerado inautêntico, desta vez, não pelo resultado estético, mas pela produção de um novo modelo de sociedade por meio da síntese de modelos distintos.

O barroco mineiro finge ser barroco europeu, quando na realidade representa o primeiro passo decisivo em direção de uma cultura, a saber, a brasileira. E um visitante cuja mentalidade formada por Praga pode, afinal, superar o seu mal estar primitivo pela meditação seguinte: o que choca em Ouro Preto, esses exageros bárbaros todos, essa pretensão de uma pretensão toda, não é sintoma de falsidade, mas é, pelo contrário, sintoma de uma superação do barroco. No barroco mineiro realiza-se, produtivamente, o barroco europeu. De certa maneira, de uma maneira “barroca”, é o barroco mineiro o autêntico barroco<sup>11</sup>.

A contradição na caracterização da autenticidade em relação ao barroco mineiro e o barroco europeu será examinada para fundamentar a última definição sugerida para o conceito. Aparentemente, a forma da argumentação de Flusser induz seu leitor a considerar a impossibilidade de que ambos os fenômenos analisados, por suas diferenças constitutivas, possam concomitantemente ser considerados autênticos. Isto é, somente um dos tipos de barroco pode ser considerado autêntico, enquanto o outro necessariamente deverá ser

---

<sup>10</sup> FLUSSER, V. *Barroco mineiro visto de Praga*, 03 abr. 1966. Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art148.pdf>>.

<sup>11</sup> *Ibid.*

inautêntico.

Neste ponto se buscará demonstrar que as definições de autenticidade propostas anteriormente, como verdade e como legitimidade, encontram-se relacionadas na análise fenomenológica que Flusser apresenta sobre os dois tipos de barroco. A relação entre as possibilidades de se definir um fenômeno como verdadeiro e como legítimo faz com que, em um momento, um deles seja considerado autêntico e o outro inautêntico, e, em um outro momento, a atribuição de autenticidade é invertida.

O exemplo do barroco permitirá que se examine a aplicação de ambas as definições anteriores a um mesmo tipo de fenômeno, ou, mais especificamente, a produtos distintos de um mesmo modelo. Assim, a possibilidade de sua caracterização de acordo com seu conceito, isto é, a possibilidade de explicá-los em conformidade com a sua descrição teórica, fará com que seja possível classificá-los como autênticos ou inautênticos de acordo com a definição de verdade. Por outro lado, a possibilidade de sua caracterização de acordo com as regras do tipo específico de racionalidade de que resultam e da conformidade com a finalidade para a qual foram produzidos faz com que sejam classificados de acordo com a definição de legitimidade.

A retomada das definições anteriores em suas possíveis relações sugere sua complementaridade, ou seja, permite que ambas sejam consideradas não apenas nas perspectivas restritas a partir das quais se referem a um fenômeno qualquer, mas em contexto mais amplo. Nesta perspectiva mais abrangente, será possível perceber que a autenticidade não se configura de maneira absoluta, como uma propriedade do fenômeno observado, mas como a relação entre a forma linguística com que tal fenômeno é conceitualmente referido e sua adequação aos modelos a partir dos quais se origina.

A partir da compreensão da autenticidade de acordo com seu uso por Vilém Flusser se poderá, então, voltar à questão inicial da possibilidade de perceber, em um texto filosófico, as intenções de seu autor por meio da análise de suas construções teóricas, simultaneamente às exigências metodológicas de rigor. A interpretação da questão do estilo, como colocada por Flusser, tendo em vista a compreensão de sua concepção de autenticidade, embora esteja além dos objetivos propostos neste trabalho, poderá esclarecer não somente sua opção por um estilo de escrita, mas seu pensamento a respeito da atividade filosófica exercida por si mesmo.

## 1 A QUESTÃO DA AUTENTICIDADE

Na obra de Vilém Flusser não é raro encontrar conceitos cuja definição parece diferir em contextos distintos. De início este fato coloca em destaque uma questão importante para o trabalho filosófico, pois aparenta falta de rigor do filósofo no desenvolvimento de seu pensamento. Pode-se, contudo, argumentar que o próprio desenvolvimento da obra leve ao desenvolvimento dos conceitos em torno dos quais o pensamento do autor se concentra. Ajustes e modificações podem-se fazer necessários à medida em que o filósofo considera as consequências de suas colocações, justificando parcialmente a ocorrência de definições distintas do mesmo conceito no todo de uma obra. Porém, nem todos os conceitos utilizados por um pensador tem a mesma relevância no interior de sua obra, alguns conceitos ocupam posições mais fundamentais que outros. Assim, pode-se considerar que algumas variações na definição ou na utilização de certos termos são mais importantes que variações de definições e utilizações de outros para a compreensão da obra e a avaliação do rigor de sua construção.

Nas diversas ocorrências do conceito de autenticidade na obra de Vilém Flusser, é possível perceber algumas diferenças e até algumas divergências entre suas utilizações em contextos distintos. Se considerarmos que os conceitos centrais nas obras filosóficas são aqueles em torno dos quais o pensamento do autor gravita e se desenvolve, a ausência de definições para o conceito de autenticidade pode indicar que essa não é uma questão fundamental na obra de Flusser. Por outro lado, a referência à questão da autenticidade pode ser amplamente encontrada em seu interior; é comum encontrar em seus textos caracterizações dos objetos de seu pensamento como autênticos ou inautênticos. Ainda que a autenticidade não seja um dos temas principais de seu pensamento, a conclusão de que a polissemia das ocorrências do termo pode indicar um grau de menor rigor em relação a esse conceito no interior da filosofia de Vilém Flusser talvez seja equivocada.

Sobre o tema da autenticidade, o filósofo indica em um artigo<sup>12</sup> a possibilidade da utilização dos termos Realidade, Verdade e Autenticidade como sinônimos, a partir da constatação da ocorrência de tal fato na linguagem comum<sup>13</sup>. Ainda que a utilização na

---

<sup>12</sup> Os artigos disponíveis no endereço eletrônico *FlusserBrasil* são majoritariamente fac-símiles dos originais datilografados por Vilém Flusser. Portanto, há nas cópias digitalizadas algumas imperfeições, problemas de enquadramento, assim como rasuras e correções manuais feitas pelo próprio filósofo, que não permitem compreender alguns trechos em textos específicos. Não há também, em alguns deles, a indicação da data de produção dos artigos originais nem da publicação dos mesmos no website, de tal forma que em alguns casos neste trabalho a única referência de data utilizada é a do acesso aos mesmos.

<sup>13</sup> FLUSSER, V. *Realidade, autenticidade, verdade*: um estudo através da tradução para três línguas. Disponível em: <<http://flusserbrasil.com/art456.pdf>>.



linguagem comum de significados distintos, mas similares, não indiquem a princípio contradições entre tais significados, pode-se considerar que as diferenças sutis entre eles podem ser um problema para a definição de um conceito filosófico e de sua compreensão e utilização. Flusser sugere que a confusão que se pode presumir no uso de termos com significados semelhantes, mas distintos, tem desdobramentos nas utilizações rigorosas da linguagem, em que se inclui a filosofia. Quando um termo é utilizado como um conceito, ocorre um processo intencional de interferência em seu significado, diminuindo a possibilidade de equívocos proporcionada por seu uso diário. Esta utilização técnica de termos, todavia, não suprime por completo o significado do termo em sua utilização não sistematizada, na linguagem comum. Segundo Flusser, a questão não se resume à possibilidade de definir um conceito de autenticidade, mas a própria relação entre as definições de conceitos e os significados originais das palavras utilizadas como conceitos é parte desta questão<sup>14</sup>.

A possibilidade de utilização de termos como sinônimos indica que seus significados possuem algum grau de similaridade, que não se modifica na substituição de um por outro. Todavia, há um significado original e único para cada um deles; seus significados subentendem formas específicas de referência a seus objetos. Neste sentido, Flusser sugere que cada termo indica originalmente um tipo específico de objeto. Assim, a utilização das palavras como sinônimos depende da interpretação das similaridades de seu significado em relação a objetos de outros tipos. Segundo o autor, “realidade” seria uma palavra ontológica, cujo significado subentende um ser; “autenticidade” uma palavra ética e estética, cujo significado subentende uma ação; e “verdade” uma palavra cujo significado subentende um juízo, uma crítica a algum conceito.

A substituição das palavras em um mesmo idioma seria, de acordo com o filósofo, transposições entre “camadas” linguísticas distintas, cujo uso diário da linguagem pressupõe uma correspondência entre os termos e suas posições, cada qual em sua respectiva camada. Flusser denomina estes processos como “traduções verticais”. A tradução das palavras para outros idiomas, denominadas como “traduções horizontais”, revela também uma diferença de significado, que seriam perspectivas ou maneiras distintas de se pensar sobre o ser, sobre as ações e sobre os juízos.

De acordo com Flusser, a palavra “autenticidade”, por exemplo, refere-se a uma “ação

---

<sup>14</sup> No artigo “Realidade, autenticidade, verdade” o filósofo desenvolve uma reflexão sobre o tema da autenticidade a partir da constatação de que o termo é utilizado na linguagem comum apresentando as variações semânticas apontadas em sua substituição por sinônimos e as diferenças de seus significados em português, alemão e tcheco. Ainda que se possa tentar estabelecer um conceito de autenticidade através da argumentação de Flusser, uma definição não é dada por ele neste texto.

independente de vontade e esforço”; “*Echtheit*”, a palavra correspondente em alemão, refere-se “a uma ação ou paixão legitimada não moralmente, mas pelo fato de ser típica para o autor, exprimindo e manifestando a sua personalidade, a sua essência pura”; e “*pravost*”, em tcheco, não se refere a uma noção pertencente ao que ele chama de espírito da língua tcheca. Esta palavra seria o esforço consciente de traduzir o termo alemão para uma língua que não possui um termo correspondente, sendo criada a partir do adjetivo “*pravy*”, que significa “legítimo”, “do lado direito”. É curioso notar que, em vista disso, Flusser a considera uma palavra inautêntica.

Há um ponto obscuro em relação à classificação do significado de “autenticidade” na dimensão ética e estética da linguagem de acordo com este texto específico de Flusser. Em relação ao significado em alemão, de uma ação que expressa a personalidade ou a essência do agente, o filósofo se vale do exemplo do abanar do rabo de um cão. A mesma ação também pode ser compreendida como espontânea, conforme o significado em português, ainda que tal exemplo não tenha sido utilizado por ele. O relevante neste ponto é que ações deste tipo não são interpretadas como possuidoras de algum significado ético. O exemplo a que o filósofo recorre no início do texto para ilustrar a utilização de “autenticidade” na linguagem comum é “Este quadro é um Rembrandt autêntico”. A ideia expressa na frase não parece ser compatível com os significados originais sugeridos por ele. Considerando-se que autenticidade se refere a uma ação, não é relevante neste caso se ela é compreendida como espontânea, de acordo com o que Flusser sugere como o significado original em português, ou como a expressão da personalidade ou essência pura do agente, como em alemão, pois a ação que se leva em conta no exemplo utilizado é a atividade da pintura. Não seria prudente atestar a autenticidade de uma pintura qualquer como um quadro de Rembrandt apenas porque Rembrandt era um pintor e, provavelmente, a ação de pintar era para ele espontânea e expressava sua personalidade. A perspectiva estética, que diz respeito à espontaneidade ou à expressividade da ação coloca-se como condição necessária, mas não suficiente para que se alcance a perspectiva ética que Flusser defende existir no significado original da palavra. De início, o quadro é o produto de uma ação e dificilmente seria confundido com a ação mesma. Para que se possa atribuir a autoria de um quadro a Rembrandt é preciso atestar que o quadro foi produzido por Rembrandt por meio de uma ação espontânea em que sua personalidade seja expressa. O que não fica claro na argumentação de Flusser sobre este exemplo é que simplesmente exercer uma ação autêntica não determina que o resultado desta ação seja um específico e não qualquer outro, ou seja, que o quadro tenha sido pintado por Rembrandt e não por Picasso ou seja uma falsificação. Os elementos que permitem reconhecer a autoria de uma obra são justamente os que permitem que

a personalidade do autor na obra em questão transpareça, sejam eles espontâneos ou intencionais. O componente ético do significado é dado pela ocorrência de ações intencionais concomitantemente a ações espontâneas na produção de uma obra, i. e., a espontaneidade e a intencionalidade são as condições necessárias para que se compreenda o significado ético-estético da autenticidade conforme o argumento de Vilém Flusser.

A questão da tradução é utilizada pelo filósofo para explicar genericamente o processo de produção a partir de um significado original ao qual necessariamente significados intencionais são adicionados. Assim como as traduções para idiomas distintos apresentam diferenças sutis de perspectiva dos objetos de seus significados, as transposições para “camadas” linguísticas distintas apresentam diferenças de significados, tanto em relação a seu sentido original quanto em relação ao sentido da palavra correspondente na “camada” para a qual foi transposto o termo, dado em parte pelo significado da palavra em sua “camada” de origem. O significado original é identificado por Vilém Flusser como um significado inconsciente, ao qual se sobrepõe um significado consciente no processo de tradução. As perspectivas ontológica, ética e estética, e crítica ou judicativa, mantêm algo de seu significado original quando transpostas para as outras perspectivas. A questão colocada por Flusser ao fim do texto *Realidade, autenticidade, verdade* é que o nosso pensamento torna-se gradativamente inautêntico quando o transpomos do uso diário para o uso técnico-científico e, depois, o transpomos de volta para a linguagem comum<sup>15</sup>. Se considerarmos os processos de transposições linguísticas, poderemos então entender a ciência como uma camada da língua, “uma linguagem diária disciplinada, uma tradução vertical metódica”. Um conceito seria assim uma transposição disciplinada, na qual a palavra perde um pouco de seu sentido original e ganha um novo sentido de maneira intencional, consciente.

Mesmo considerando as diferenças de significado das perspectivas do termo “autenticidade” nos idiomas citados anteriormente, o que chama a atenção é a metamorfose de significados causada pela sobreposição de significados conscientes aos significados inconscientes e originais da linguagem colocada em relevo por Flusser. Ambas as traduções de autenticidade são compatíveis com a interpretação do filósofo de que a perda do significado original, do significado inconsciente, representa uma perda de autenticidade do significado das palavras. Por este motivo a palavra correspondente no idioma tcheco é considerada por ele inautêntica: por ser um termo cujo significado não é encontrado originalmente no próprio idioma, não é uma criação do “espírito da língua tcheca”. A questão, portanto, não é apenas

---

<sup>15</sup> A identificação entre a língua e o pensamento será analisada no segundo capítulo deste trabalho.

relativa à definição do significado da palavra “autenticidade”, mas principalmente ao distanciamento do que ele chama de “fundo criador da língua”, da progressiva perda de contato com a capacidade de criar significados para o mundo.

A proposta da presente pesquisa é buscar definições para o conceito de autenticidade na filosofia de Vilém Flusser a partir de seu uso pelo autor. Antes de esboçarmos uma definição provisória para o conceito que possa ser colocada à prova e nos guiar no processo desta pesquisa, é preciso considerar que, para o filósofo, a questão não se encontra apenas no significado dos termos autenticidade, inautenticidade, autêntico e inautêntico, de forma que não apenas o contexto das ocorrências dos termos e sua relação com a obra de Flusser como um todo deve ser levado em conta para se tentar alcançar o objetivo aqui proposto. A metodologia utilizada deve partir da colocação do problema pelo próprio filósofo, considerando que a busca de alguma definição para o conceito em suas ocorrências será uma busca pela tentativa consciente do autor de organizar sistematicamente a linguagem, ainda que possam ser encontrados resquícios dos significados dos termos na linguagem comum.

O método utilizado nesta pesquisa deve servir para elucidar, na medida em que isso for possível, as intenções do autor de sistematização da linguagem, de elaboração dos conceitos em estudo, nos trechos em que há ocorrência dos mesmos. A possibilidade de compreender algo das intenções da escrita de Flusser deve ser plausível para que a metodologia escolhida para o desenvolvimento deste trabalho seja minimamente justificada.

## **1.1 O estilo: autenticidade e linguagem**

O estilo é como genericamente denominamos a recorrência de algo em comum na escrita de textos diversos, independentemente de seus temas. Podemos distinguir dois tipos de estilo: o estilo do texto, que é um padrão da composição textual de acordo com formas pré-estabelecidas, e o estilo do autor, que é um padrão da expressão literária de acordo com a maneira particular com que cada autor desenvolve seus textos. Segundo a perspectiva formal do estilo, é possível que se proceda a uma classificação tipológica dos textos. Diálogos, ensaios, tratados, sumas, discursos são exemplos de estilos formais de textos encontrados na filosofia<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Em *O descredenciamento filosófico da arte*, Arthur Danto pensa sobre a adequação entre a forma literária do texto filosófico e a expressão de seu conteúdo. Como exemplo da diversidade de estilos literários nos quais textos filosóficos, das mais diversas épocas na história da filosofia, podem ser encontrados, enumera: “Não consigo pensar num campo de escrita tão fértil como a filosofia tem sido em gerar formas de expressão literária, porque o nosso foi – para usar uma lista parcial que ensaiei certa vez – uma história de diálogos, notas de leituras,

Por outro lado, a perspectiva particular do estilo pressupõe características literárias que são próprias de cada autor. A capacidade de expressão literária, o vocabulário, o uso de determinadas figuras de linguagem, o grau de concisão são exemplos de características que, tomadas em conjunto, permitem que o estilo de um autor possa ser definido e reconhecido. É evidente que não se pode supor que os elementos estilísticos necessariamente correspondam a uma intenção do autor, mas é razoável supor que possam ser utilizados como recurso numa tentativa consciente de sistematização da linguagem. Certamente o tema pode ser aprofundado, contudo, apenas a ideia de que a escrita de cada autor possui peculiaridades que podem se relacionar com a tentativa de desenvolvimento do próprio texto é suficiente para o que aqui se pretende: verificar a possibilidade de que alguns elementos recorrentes nos textos de Vilém Flusser nos permitam identificar suas intenções em sua tentativa consciente de organização sistemática da linguagem.

Murilo Jardelino da Costa, o tradutor do livro *A escrita*, publicado no Brasil em 2010, aponta uma característica dos textos de Flusser que pode ser tomada como indicativo de uma intenção do filósofo: a provocação.

E por que provocação? O próprio autor responde quando afirma que quer provocar ao não inserir um índice onomástico ou remissivo em seu texto, para não pertencer a uma comunidade discursiva. Muitos livros, inclusive este, não têm um registro desse tipo. Não necessariamente que rejeitem um diálogo com o leitor, mas porque não querem se incorporar a um grupo social. Por isso, a ausência de tal registro é para aquele que folheia o livro um aborrecimento e uma provocação. O tradutor também se vê a todo instante provocado, uma vez que essa ausência de referências torna o texto ainda mais plurissêmico e o recheia com muitas alusões. Instaura-se a dúvida<sup>17</sup>.

Como nota o tradutor, a intenção do filósofo de não se inserir em um grupo ou comunidade discursiva, implica uma certa dificuldade a respeito da compreensão dos significados dos termos utilizados em seus textos; a polissemia e a dúvida resultantes do que se

---

fragmentos, poemas, exames, ensaios, aforismos, meditações, discursos, hinos, críticas, cartas, sumas, enciclopédias, testamentos, comentários, investigações, tratados, *Vorlesungen, Aufbauen*, prolegômenos, parerga, *penseés*, sermões, suplementos, confissões, sentenças, perquirições, diários, panoramas, esboços, livros cotidianos, e, para ser autorreferencial, pronunciamentos e inúmeras formas que não têm identidade genérica ou que constituem eles próprios gêneros distintos: *Holzwege*, Gramatologias, Pós-Escritos Não-Científicos, Genealogias, Histórias Naturais, Fenomenologias e o que quer que *O mundo como vontade e representação* seja ou o *corpus* póstumo de Husserl, ou os escritos tardios de Derrida, e esquecendo os tipos padrão das formas literárias – por exemplo, romances, peças ou coisa parecida, para os quais se voltaram os filósofos quando dotados desse modo”. Cf. DANTO, A. C. *O descredenciamento filosófico da arte*. Tradução de Rodrigo Duarte. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 p.199-200.

<sup>17</sup> COSTA, M. J. da. Acerca da tradução d’A escrita de Vilém Flusser. In: FLUSSER, V. *A escrita: há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010. p. 12.

pode entender como provocação demanda ao leitor uma tarefa para a compreensão dos conceitos utilizados, caso se proponha a persistir na leitura no texto. A escolha do tradutor por um significado que supere a dúvida que se instaura é a radicalização da tarefa do leitor: a decisão sobre o significado do que parece ambíguo ou contraditório para o prosseguimento da leitura é uma imposição de seu ofício. A decisão do leitor afigura-se como algo que, ao invés de elucidar a tentativa do autor de construir um significado para um conceito, sobrepõe-se ao processo de sistematização da linguagem levado a cabo pelo autor, tornando opacos tal processo e os elementos que o compõem. Contudo, pode-se considerar que a tarefa que deve ser executada pelo leitor diante da dúvida é também por uma opção do autor que, de certo modo, se opõe ao propósito de não pertencimento a uma comunidade discursiva. A tarefa de solucionar a dúvida em relação ao texto passa invariavelmente pela inserção em um discurso; não apenas porque o leitor é livre para fazê-lo, mas porque, no limite, inaugura uma comunidade discursiva. O que fica subentendido na postura de Flusser é este ponto: inserir-se em alguma comunidade pode acarretar em manter-se nos limites estabelecidos pela tradição discursiva de tal comunidade.

A influência do pensamento de Martin Heidegger tem ligação estreita com o tema da autenticidade na reflexão flusseriana sobre a autenticidade, como nota Rodrigo Duarte<sup>18</sup>. Em *Ser e tempo*, o filósofo alemão trata da impessoalidade da linguagem como a expressão da inautenticidade nas relações sociais do ser que se constitui como o que se relaciona com outros entes por existir entre eles. A análise da obra de Heidegger, devido à sua extensão e complexidade, conduziria o presente trabalho para longe de seu escopo, ao mesmo tempo em que, sem perder de vista os objetivos propostos nesta pesquisa, provavelmente resulte em uma abordagem superficial da filosofia heideggeriana. Em *A essência humana como conquista*, Romulo Pizzolante trata do tema da autenticidade na filosofia de Martin Heidegger. Recorrer a um comentador para discorrer sobre a obra de um filósofo pode levar a se considerar uma interpretação no lugar da compreensão da obra mesma, todavia, mantendo-se o cuidado para não cometer tais equívocos, não seria prudente desconsiderar uma obra que trata especificamente do assunto que aqui nos interessa.

Em *Ser e tempo* Heidegger sugere que a tradição filosófica tenha tratado a ontologia até então a partir de uma interpretação equivocada do significado do termo *ser*. A abordagem do ser teria ocorrido de acordo com o que ele denomina sentido ôntico, que trata do ser dos entes, em oposição ao sentido ontológico, que se refere a um plano que transcende a singularidade

---

<sup>18</sup> DUARTE, R. *Pós-história de Vilém Flusser: gênese-anatomia-desdobramentos*. São Paulo: Annablume, 2012. p.64-65.

dos entes. A compreensão do ser não decorreria da tentativa de defini-lo, mas da tentativa de explicitar seu sentido<sup>19</sup>. Com uma escrita circular, Heidegger busca ampliar o sentido dos conceitos tratados a cada volta, abordando os sentidos que se desdobram a partir de um sentido tornado claro. O *Dasein* é o conceito fundamental a partir do qual a compreensão do ser é possível. A partir do termo alemão *Dasein*, que pode ser traduzido por existência e por presença<sup>20</sup> e resulta da composição dos termos *da* (aí) e *sein* (ser), Heidegger busca estabelecer um conceito que parte do significado de existência para esclarecer o modo de ser a partir do qual a questão sobre o ser pode ser tratada. O *Dasein* se refere ao único ente que pode perguntar a respeito do ser e também responder tal pergunta, a partir de uma compreensão de seu próprio ser singular que coloca em jogo o significado de ser si mesmo: o homem<sup>21</sup>. Na possibilidade de formulação desta pergunta encontra-se a perspectiva a partir da qual a investigação sobre o ser deve ser conduzida: a partir do ser do homem e pelo próprio homem. A pergunta sobre o ser é sempre sobre o ser de um ente, portanto seu sentido deve ser buscado a partir da existência, da relação entre ser e tempo. As relações do *Dasein* com os entes entre os quais se encontra revelam que o *Dasein* se encontra imerso em um horizonte de sentidos: suas relações com outros entes fundamentam-se na maneira como são interpretados pelo *Dasein* – à medida em que fazem sentido –, não nas propriedades materiais dos entes como são encontrados no mundo. O sentido das coisas do mundo pode ser tomado, a princípio, como algo próprio das coisas mesmas, já que as existências particulares dos homens em suas individualidades sempre têm início em um mundo no qual as coisas já se encontram: o horizonte de sentido antecede o *Dasein*, não é necessário estabelecer nexos de significados em cada relação cotidiana com outros entes; elas podem ocorrer de acordo com sentidos previamente estabelecidos, ainda que sempre haja a possibilidade de se estabelecer novos nexos a partir das relações do *Dasein* com outros entes no presente.

De acordo com Pizzolante, a inautenticidade não se configura na filosofia de Heidegger, como um ideal de existência. Ela é um modo de existência, no qual o homem se encontra mais comumente. Absorvido por seu cotidiano, o homem, na convivência com os outros, abre um espaço de determinação em seu ser que é ocupado pelo que lhe é externo. Os entes com que se relaciona são compreendidos pela maneira com que se dão essas relações; seu sentido é

---

<sup>19</sup> PIZZOLANTE, R. P. *A essência humana como conquista: o sentido da autenticidade no pensamento de Martin Heidegger*. São Paulo: Annablume, 2008. p.25-26.

<sup>20</sup> WAHRIG-BURFEIND, R. *Wahrig: dicionário semibilíngue para brasileiros/alemão*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. p. 221.

<sup>21</sup> O conceito *Dasein* refere-se sempre ao modo de ser do homem, portanto o comentador utiliza o termo homem tendo em vista o ente que é ao modo de ser do *Dasein*.

percebido de acordo com a maneira com que o homem se coloca diante deles à medida em que com eles deve lidar. Em seu cotidiano, o homem geralmente percebe apenas o sentido dos entes que precede sua existência singular e que não surge de uma postura de questionamento a partir da compreensão de seu próprio ser, o que faz com que tal sentido seja tomado como predeterminado.

O homem desde sempre se encontra lançado em um mundo, na qual (sic) convive com os outros. A convivência com o outro coloca o homem em uma posição de afastamento de si, ou melhor, cria-se espaço para uma projeção interior, um intervalo em que não se é em sentido próprio, mas em que se permite a abertura da relação com o outro, como se o outro lhe roubasse o centro<sup>22</sup>.

Este modo de convivência abre uma brecha para que o homem adentre o domínio em que faz o que dele se espera, sua determinação passa a ser externa a si e vale para todos; é o que pode ser identificado como opinião pública ou senso comum. Esse nivelamento é a chave para se compreender a impessoalidade; o sentido do que se é singularmente perde-se no que o senso comum espera de todos. Em tal perspectiva de neutralidade, o homem se vê apenas mergulhado no mundo, ocupando-se das coisas que o cercam, sem colocar-se diante de si e de reivindicar a possibilidade de compreender seu próprio sentido. É uma condição em que permanece sem dela se dar conta. Desta forma “interrompe sua vocação de poder sempre inaugurar outras possibilidades de ser a partir da realidade vigente”<sup>23</sup>. Se o modo de ser próprio do homem é fundamentado em seu potencial de existência, em cuja realização desdobram-se outras possibilidades, o inautêntico baseia-se no real, tomado como o que está dado e é disponível, e nele se mantém. O modo inautêntico de ser do *Dasein* manifesta-se na linguagem pela impessoalidade, que não destaca a possibilidade da descoberta, de novas interpretações, mas apenas expressa a impressão de completa compreensão de um objeto dado como se seu sentido se encerrasse no que já se compreende de tal objeto. Ela expressa no discurso a condição de superficialidade com que o homem se dedica às coisas que o cercam no cotidiano e, por vezes, atribui sentido ao que não o possui. A impessoalidade do discurso é o sintoma de que, em alguns momentos, o homem não lida com o mundo a partir da compreensão de seu próprio ser. Contudo, a inautenticidade é apenas uma possibilidade de existência para o homem – ainda que encubra outras possibilidades, não as elimina. As outras possibilidades não são percebidas e

---

<sup>22</sup> PIZZOLANTE, R. P. *A essência humana como conquista: o sentido da autenticidade no pensamento de Martin Heidegger*. São Paulo: Annablume, 2008. p.74.

<sup>23</sup> Idem. p.78.



assumidas apenas porque o homem não se dá conta de permanecer em tal condição. O esforço de escapar da impessoalidade seria, assim, uma maneira de não se dedicar a significados vazios, de abrir novas possibilidades de compreensão e interpretação, a partir das quais outros significados para o mundo e para si mesmo se abrirão<sup>24</sup>.

Uma interpretação de Vilém Flusser da ideia heideggeriana de que a impessoalidade seja a expressão da inautenticidade pode ser encontrada no texto “Ensaio”, publicado originalmente no jornal *O Estado de São Paulo* no ano de 1967. Nele, Flusser discorre sobre duas formas de textos “eruditos”, pois identifica um problema que não ocorre em relação a temas não eruditos<sup>25</sup>. Partindo da perspectiva formal, Flusser distingue dois gêneros de textos eruditos: o acadêmico, caracterizado pela despersonalização e denominado como “tratado”; e o que ele chama de estilo vivo, que identifica como o estilo do autor e denomina “ensaio”. A característica do texto acadêmico dependeria do que ele identifica como uma pose, pois é resultado de um esforço de traduzir um pensamento em primeira pessoa para um pensamento despersonalizado, uma forma não natural de pensamento. Tal esforço evidencia a deliberação de ocultar os traços espontâneos da escrita e do pensamento do autor e destacar o tema do texto, com a finalidade de se obter maior rigor, evitando o uso do pronome “eu” e preferindo os pronomes “nós” e “se”.

A objetividade impessoal identificada por Heidegger como a expressão linguística da inautenticidade é a característica dos tratados. Contudo, para Flusser, além de partir de uma perspectiva que aparentemente encerra o conhecimento em uma maneira superficial de tratar seu assunto, sua utilização depende de uma escolha do autor pela alternativa não espontânea. Não se trata de uma permanência inconsciente em um modo de ser, mas de uma postura deliberada, que busca explicar o assunto e informar o leitor. O grau de especificidade do assunto a ser tratado pode influenciar na escolha do estilo: é difícil imaginar uma abordagem não acadêmica se o assunto demanda uma abordagem demasiadamente técnica. Em tais casos, Flusser indica que a escolha pela abordagem possa ser percebida na tentativa inautêntica de se encerrar por completo o assunto em uma explicação ou na autêntica “preocupação com um detalhe a ser futuramente inserido em contexto mais significativo”<sup>26</sup>, o que marca uma postura

---

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 73-86.

<sup>25</sup> Flusser simplesmente estabelece que temas não eruditos são aqueles para os quais o estilo acadêmico não é uma alternativa. Pode-se dizer, seguindo a argumentação anterior, que são os temas em que os termos utilizados não são submetidos ao processo de sobreposição deliberada de significados para que formem um vocabulário técnico, cujos significados diferem dos significados de seu uso comum.

<sup>26</sup> FLUSSER, V. *Ficções filosóficas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998a. p.94.

do autor diante de seu assunto e diante de seus leitores. De toda forma, Flusser considera que os casos em que a especificidade técnica do assunto possam ter afinidade com o estilo acadêmico sejam extremos, indicando que a “questão se apresentará com toda a sua força se o assunto for das ciências sociais ou de filosofia”<sup>27</sup>. É a partir desta perspectiva que a distinção entre tratados e ensaios pode ser melhor compreendida em suas implicações. No tratado o autor pensa e discute seu assunto, buscando explicá-lo para informar seus leitores. No ensaio, a partir de uma interpretação da ideia heideggeriana da autenticidade, em que o homem busca a possibilidade de compreensão do mundo a partir da compreensão de seu próprio ser, o autor vive o assunto implicando-se nele, buscando um diálogo que possa alterar seus leitores<sup>28</sup>. No limite, se a questão do estilo se relaciona necessariamente a uma escolha, o que o estilo expressa é, no fundo, uma intenção.

Se para Heidegger a postura de criar novos nexos de sentido abre novas possibilidades para o *Dasein*, Flusser identifica como uma das possibilidades que se apresenta para o autor de ensaios o risco de perder-se em seu assunto e, conseqüentemente, perdê-lo. O empenho de implicar-se no assunto leva o autor a identificar-se com ele – quando o autor se arrisca a perder seu assunto – e a tornar-se parte do problema que trata – quando o autor corre o risco de perder-se nele. Em um tratado, ao contrário, o autor baseia sua argumentação em um conhecimento a que recorre, preenchendo o texto com citações de outros autores e apenas acrescenta suas considerações ao texto. A concepção de Flusser parece apontar para algo a que se poderia chamar de “tradição acadêmica” em que as citações de autoridades no assunto tratado de alguma maneira reduzam a responsabilidade do autor de um texto acadêmico, pois não configurariam o que se poderia entender como diálogo<sup>29</sup>. O que é identificado como responsabilidade pode ser interpretado como um índice para o que ele designa como empenho do autor em seu assunto.

É possível imaginar diferentes graus de empenho e não parece plausível que um autor trate de um assunto erudito qualquer sem tomar como referência algum conhecimento a seu

---

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Uma breve definição de diálogo foi apresentada por Flusser em uma correspondência com Alex Bloch, datada de janeiro de 1977, que nos permite compreender como um texto escrito pode ser pensado como elemento de um diálogo: “[...] defini ‘discurso’ como difusão de mensagem e ‘diálogo’ como elaboração de mensagem por meio de comparação de informações”. (FLUSSER, V. *Briefe an Alex Bloch*, 2000 apud DUARTE, 2012, p.123). Assim, o ensaio é pensado como uma informação que poderá integrar uma mensagem mais elaborada pela atividade de comparação que seu possível leitor deverá executar.

<sup>29</sup> Rainer Guldin interpreta a questão da responsabilidade colocada por Flusser como proveniente de uma possível inserção ou exclusão do ambiente institucional: “A fuga da própria responsabilidade, típica do estilo acadêmico, é possível, uma vez que a instituição acadêmica assume a responsabilidade pela legitimidade da argumentação e reduz, ao mesmo tempo, a responsabilidade individual do autor. O pensamento formulado academicamente é a transposição de uma primeira percepção espontânea para um esquema rigoroso de pensamento que, não só deixa os contornos daquilo que foi primeiramente pensado serem apreendidos, mas também apaga sua amplitude”. In: GULDIN, R. *Pensar entre línguas: a teoria da tradução de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2010. p.264.

respeito. Assim, esta posição talvez seja compreendida também como um exemplo extremo no qual a radical dualidade instituída entre o tratado e o ensaio tenha o propósito de ilustrar o próprio empenho de levar a discussão a seus limites extremos, não de circunscrevê-la a limites estreitos. Se o estilo é a expressão da postura em que o autor se coloca para tratar de um tema, o ensaio não apenas articulará um pensamento, mas espelhará seu comprometimento com o assunto no interior de sua própria existência. A distinção radical entre ensaios e tratados esboça a possibilidade de identificar uma intenção que diz respeito à responsabilidade e ao comprometimento de um autor para com seu assunto. Ela revela uma motivação particular de compreensão de um objeto, que alude a uma opção do autor de empenhar-se em seu assunto; não meramente uma escolha metodológica, mas existencial. Em comparação com o tratado, o ensaio não informa seus leitores por não resolver seu assunto. Por não o explicar, o transforma em enigma, demandando de seus leitores um igual empenho de identificação com o assunto para que novas possibilidades de compreensão o desdobrem para além do próprio texto. Assim, a provocação surge como consequência de uma postura do autor diante do assunto e de seus possíveis leitores. É aí que a força da questão em relação ao estilo dos textos filosóficos se mostra. Buscando explicar seus assuntos, os tratados articulam ideias e, para refutá-los, basta refutar as ideias de seus autores. Mas refutar ideias não é suficiente para invalidar um ensaio, pois, para isso, é preciso tornar inautêntica a postura do autor diante de seu assunto. Ao sugerir que as falhas de um ensaio não sejam meramente conceituais, mas existenciais, Flusser propõe que apontá-las corresponderia a invalidar o próprio autor diante de si e de seu assunto, nada restaria.

A possibilidade de identificar as intenções do autor parece garantida de acordo com a concepção flusseriana do estilo. Contudo, ainda é preciso escapar do risco de invalidação que ela mesma propõe. Se a teoria de Flusser se configurar como o único fundamento para essa possibilidade, ela mesma implica dois problemas que devem ser superados para que nosso objetivo seja alcançado com sucesso. A partir de uma teoria que relaciona inversamente o recurso a citações de autoridade e o empenho com o assunto, a rigor, seria incoerente e ilegítimo recorrer até mesmo à autorreferência para o embasamento teórico e metodológico de um texto. Pois definir um conceito é uma maneira de o explicar, de desfazer o enigma, e defini-lo pelo modo como um autor o utiliza, apesar de depender de interpretações de trechos em que ocorrem, envolve a impessoalidade implícita no processo necessário de citá-los e de tentar explicá-los. O que não se pode perder de vista é que este é um trabalho acadêmico e sua proposta pressupõe a possibilidade de enriquecer a compreensão não apenas de um determinado conceito, mas do estilo de escrita de um filósofo e, conseqüentemente, de sua filosofia. Assim, de acordo com a

teoria a que recorre, se lograr o objetivo proposto o resultado deste trabalho poderá se inserir em contextos mais significativos, extrapolando o escopo em que a princípio se pretende manter.

O segundo problema diz respeito ao risco de invalidação que a teoria de Flusser sugere, pois a garantia de sua validade teórica não deve se encontrar exclusivamente em sua validade existencial. Se não houver na tradição filosófica pressupostos que permitam aproximá-la de teorias aceitas como válidas que poderiam nos prover fundamentação, o trabalho será extenso, mas não impossível. Contudo, se pudermos inserir a teoria de Flusser no contexto da tradição filosófica, traçando paralelos entre ela e obras de outros autores, sua pertinência poderá ser demonstrada e sua validade se confirmará para a fundamentação da análise proposta neste trabalho.

Vilém Flusser encerra o texto *Ensaio* afirmando que o mesmo pode ser classificado como um ensaio e admitindo que sua intenção seria de provocar uma reflexão sobre a produção de tratados e ensaios no ambiente acadêmico brasileiro da época. O tema sobre o qual Flusser pretende provocar uma reflexão, é similar ao tema que inspira a crítica do filósofo alemão Theodor W. Adorno em *O ensaio como forma*<sup>30</sup>, escrito entre 1954 e 1958. Sua análise parte da sugestão de um preconceito, na Alemanha à época, com a forma do tratado filosófico, em virtude de uma tendência acadêmica ao positivismo científico. A crítica de Adorno situa a doutrina positivista como pertencente a uma tradição de pensamento instrumental, cuja finalidade seria o domínio da natureza. O conhecimento da natureza equivaleria à compreensão das maneiras de se obter e exercer este domínio. Contudo, Adorno sugere que o desenvolvimento histórico da finalidade de dominação da natureza pelo homem tenha se tornado a dominação do homem pelo homem, finalidade que trazia desde sempre inscrita em si<sup>31</sup>. Como ferramenta de manutenção do *status quo*, toda racionalidade instrumental deveria então ser alvo de crítica. Segundo a doutrina positivista, o conhecimento verdadeiro seria fundamentado na oposição rígida entre sujeito e objeto, privilegiando uma forma de exposição

---

30 ADORNO, T. W. O ensaio como forma. In: ADORNO, T. W. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012. Cap. 1, p. 15-45.

<sup>31</sup> Na obra “Dialética do esclarecimento”, escrita por Adorno em conjunto com Max Horkheimer, a racionalidade instrumental é identificada como um processo que se desenvolve ao longo da história. O episódio em que Ulisses é amarrado ao mastro de seu barco enquanto seus companheiros tapam os ouvidos com cera enquanto atravessam o território das sereias é utilizado para ilustrar a tese de que este tipo de racionalidade já pode ser encontrado na Odisseia de Homero. A astúcia de Ulisses protege seus companheiros da aniquilação, mas ao mesmo tempo lhes nega a felicidade de deleite com o canto das sereias, que reserva para si. O domínio da natureza tem a finalidade da autopreservação e da felicidade, mas a segunda parece depender do domínio do homem pelo homem, portanto, as relações de dominação humana são algo que, historicamente, a racionalidade instrumental busca preservar como meio de obtenção de felicidade. Cf. ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. p.38-41.

em que toda subjetividade seja suprimida para assegurar que a integridade dos objetos de pesquisa possa ser alcançada. Deste modo, nenhum assunto cuja exposição não prescindia de suas exigências próprias poderia ser considerado um objeto da filosofia, se a filosofia se pretende uma ciência.

Neste ponto é preciso salientar que Adorno inclui a filosofia de Heidegger na tradição do pensamento instrumental, pois se pretende universal e incorreria na mesma falta de sentido que critica. É preciso assim conciliar a filosofia de Vilém Flusser e de Theodor Adorno, no que diz respeito à questão do estilo para que a influência de Heidegger não torne ilegítimo o paralelo que se pretende traçar entre eles. Podemos considerar que tanto a crítica de Flusser à impessoalidade do tratado quanto a de Adorno à forma positivista que busca a supressão da subjetividade tratem do mesmo tema a partir de perspectivas distintas e, assim, ao menos verificar sua relevância em ambas. Se pontos de vista aparentemente distintos requerem tratamentos distintos e podem levar a resultados opostos, vale lembrar que Flusser admite a intenção de provocar uma reflexão sobre a tendência da academia brasileira que, certamente, poderia ser considerada como uma tendência positivista de acordo com Adorno. Portanto, não é absurdo julgar que a reflexão de Flusser sobre o tema não seja discrepante com a de Adorno<sup>32</sup>.

Se a separação entre tratados e ensaios é abordada por Flusser a partir de uma decisão, ela não deixa de submeter a essa decisão uma separação entre forma e conteúdo. A forma do tratado, como uma pose, denota um esforço de destacar a objetividade de seu tema. Por outro lado, o método positivista dita que os dados objetivos devem ser quantificados em proposições protocolares, isto é, proposições cujo emprego deve abranger o mais variado número de casos. “Na prática positivista, o conteúdo, uma vez fixado conforme o modelo da sentença protocolar, deveria ser indiferente à sua forma de exposição, que por sua vez seria convencional e alheia às exigências do assunto”<sup>33</sup>. É possível assim aventar uma semelhança entre o estilo acadêmico e o positivismo. Não por acaso Flusser indica que, apesar da possibilidade de haver temas cuja exposição demande o estilo acadêmico, a força de tal questão se mostraria em relação a temas filosóficos e das ciências sociais, ponto em que converge com o pensamento de Adorno. Pois a forma impessoal que destaca a objetividade descarta quaisquer aspectos do objeto que sejam tomados a partir de uma particularidade; a universalidade pretendida pelo positivismo apenas

---

<sup>32</sup> Na opinião de Rainer Guldin há um equívoco entre a influência incontestável do pensamento de Heidegger no pensamento de Flusser e a identificação do estilo de ambos, contudo, uma comparação de sua escrita com a de Heidegger poderia esclarecer esta questão. Cf. GULDIN, R. *Pensar entre línguas: a teoria da tradução de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2010. p.199.

<sup>33</sup> ADORNO, T. W. O ensaio como forma. In: ADORNO, T. W. *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge M. B. de Almeida. 2ª. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012. p.18.

diz respeito a objetos parcialmente examinados, ainda que o todo do objeto não esteja disponível em cada particularidade considerada.

Adorno pondera que o condicionamento do conhecimento à generalização científica faz, por um lado, com que informações tomadas prontas da filosofia sejam aplicadas arbitrariamente a um objeto particular analisado e, por outro, que o conteúdo do conhecimento se torne abstrato a ponto de não se identificar com nenhum objeto particular. A ideia positivista do conceito como um “quantificador” imutável, o que permite sua aplicação nos mais variados casos, recusa a experiência como referência à facticidade. Ao contrário, o ensaio se abstém da definição de conceitos pelo fato de utilizá-los de maneira imediata, ou seja, da maneira em que “já estão implicitamente concretizados pela linguagem em que se encontram”<sup>34</sup>. Flusser focaliza a referência a conceitos e conhecimentos pelo viés da responsabilidade, cujo grau é proporcional ao empenho do autor em seu tema, ou seja, pode ser avaliado à medida em que faz uso de citações ou delas se desobriga para comprometer-se no assunto que trata. A responsabilidade do autor não se limita à verdade do conhecimento verdadeiro, mas também é levada em conta em relação a seu objeto. Se um autor de ensaios vive seu assunto, isso não pode ocorrer senão pela experiência.

Para Adorno a experiência é necessariamente relacionada a toda facticidade a que um conceito possa se referir. Mas, além disso, na impossibilidade de se desvencilhar inteiramente dos conceitos universais, a experiência é o que permite no ensaio a integração dos múltiplos significados de conceitos não formalmente definidos, em contextos distintos, para sua utilização não arbitrária. A experiência expressa no ensaio subsume o processo intelectual de interação recíproca de conceitos e não se limita ao rol de relações imediatas que o autor tenha com o objeto de seu interesse. “O pensador, na verdade, nem sequer pensa, mas sim faz de si mesmo o palco da experiência intelectual, sem desemaranhá-la”<sup>35</sup>. A ideia de que conceitos universais sejam imprescindíveis para o ensaio, expressos por meio da experiência intelectual que relaciona seus vários significados na linguagem em que concretamente se encontram, permite mais uma aproximação com o pensamento de Vilém Flusser. O sentido da responsabilidade do autor para com seu assunto reporta-se à maneira com que seus significados são relacionados sem se anularem mutuamente. A compreensão de um conceito utilizado em um ensaio pode ser então caracterizada pela tentativa de compartilhar a experiência intelectual do autor e refazer as mesmas interações de significados.

---

<sup>34</sup> Ibid. p.29.

<sup>35</sup> Ibid. p.30.

O efeito negativo que a influência de Heidegger pode exercer sobre a filosofia de Flusser, sob a ótica da crítica adorniana ao pensamento positivista, dificilmente será atenuado nessa tentativa de fundamentar a metodologia escolhida para esta pesquisa. Contudo, vale ressaltar que a filosofia de Flusser se volta para alguns aspectos da dominação do homem pelo homem identificados na filosofia de Adorno nesta proposta de aproximação<sup>36</sup>. Como aqui o paralelo traçado entre ambos tem a finalidade de sustentar a plausibilidade e a possibilidade de compreensão do conceito de autenticidade a partir da maneira como é utilizado por Flusser, a tarefa de relacionar tais aspectos relativos à dominação humana ultrapassaria a proposta aqui colocada. A análise mais aprofundada da reflexão de Flusser sobre alguns desses temas ocorrerá mais adiante, entretanto, com o intuito de compreender a utilização do conceito de autenticidade. Para dar início à proposta de interpretação dos contextos em que há ocorrência do conceito de autenticidade, o pressuposto de que seja possível alcançar um resultado satisfatório parece suficientemente fundamentado.

---

<sup>36</sup> Rodrigo Duarte considera, em caráter mais amplo, a possibilidade de aproximação entre o pensamento de Adorno e o pensamento de Flusser no ponto em que considera como o “mais característico do legado intelectual de ambos”, a saber, a crítica à cultura de massas. A constatação de que as “duas maiores influências na construção do pensamento de Flusser constituíram, desde sempre, os principais desafetos filosóficos de Adorno” torna desconcertante a permeabilidade entre seus respectivos modelos de crítica cultural. Duarte considera, em sua perspectiva mais abrangente, a possibilidade de que a crítica da cultura de massas empreendida por Flusser seja lida como uma atualização da crítica de Adorno, não apenas pela distância cronológica de sua elaboração, mas pela abordagem, por Flusser, de elementos não examinados por Adorno em virtude da transformação tecnológica e geopolítica ocorrida no período que separa as críticas de ambos. Assim como buscamos, de maneira mais modesta, sugerir neste trabalho, Duarte vislumbra o potencial existente nas “possibilidades de diálogo entre Adorno e Flusser, para além de todos os desencontros geracionais, geográficos e até mesmo de formação filosófica: aqui também estamos diante de um riquíssimo tema de investigação, o qual se encontra à espera de desdobramentos”. Cf. DUARTE, R. Adorno e Flusser: um diálogo possível. In: BRAYNER, A (org.). *Vilém Flusser: filosofia do desenraizamento*. Porto Alegre: Clarinete, 2015. p.205-222

## 2 O AUTÊNTICO-VERDADEIRO

No livro *Língua e realidade* Vilém Flusser estabelece uma oposição entre duas formas de linguagem a que denomina conversação e conversa fiada. Sobre elas escreve que “Embora a primeira seja autêntica e a outra falsa, são bastante parecidas para serem tratadas no mesmo parágrafo”<sup>37</sup>. O antagonismo estipulado entre autenticidade e falsidade nos leva à óbvia conclusão de que o conceito tenha sido usado com o sentido de verdade. É preciso então que nos detenhamos na maneira como o significado de verdade é utilizado neste trecho.

### 2.1 Verdade

Na tentativa de esclarecer o que seja verdade e falsidade, o filósofo inglês Bertrand Russell adota a opinião que considera a mais comum entre os filósofos, “segundo a qual a verdade consiste em uma forma de correspondência entre crença e fato”<sup>38</sup> para examinar o que se entende por verdadeiro e falso. Três princípios são estipulados para balizar esta análise: “devemos procurar uma teoria da verdade que (1) admita que a verdade tem um oposto, ou seja, a falsidade, (2) torne a verdade uma propriedade das crenças, mas (3) torne-a uma propriedade completamente dependente da relação das crenças com as coisas exteriores”<sup>39</sup>.

O primeiro ponto faz com que obrigatoriamente não se possa considerar o objeto com o qual a crença se relaciona como um objeto simples. Se assim fosse, a verdade seria o caso em que seu objeto exista na realidade, mas no caso da falsidade é impossível estabelecer algum tipo de relação com um objeto inexistente. A relação de um juízo com seu objeto exige que este seja composto por dois ou mais termos e que tanto a mente que julga quanto os objetos relacionados ocorram separadamente e que os termos que constituem o objeto complexo também configurem alguma forma de relação entre si. Pois, apesar de subsistirem separadamente, a crença não se constitui na relação da mente com cada um deles reservadamente, mas com todos ao mesmo tempo. “Podemos portanto enunciar a diferença entre a verdade e a falsidade como se segue: todo juízo é uma relação de uma mente para vários objetos, um dos quais é uma relação; o juízo é *verdadeiro* quando a relação que é um dos objetos

---

<sup>37</sup> FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. p.136.

<sup>38</sup> RUSSELL, B. Verdade e falsidade. In: RUSSELL, B. *Os problemas da filosofia*. Tradução de Jaimir Conte. Florianópolis: [s.n.], 2005.

<sup>39</sup> *Ibid.*



relaciona os outros objetos, de outro modo ele é falso”<sup>40</sup>.

A relação entre os termos constituintes do juízo os dispõem numa determinada ordem, ou seja, a relação que é objeto do juízo tem um “*sentido*”<sup>41</sup> que indica a partir de qual termo em direção a cada um dos outros ela ocorre. Um juízo ou crença é a relação da mente com um objeto complexo, cujos termos se relacionam em um sentido específico; se houver na realidade um objeto correspondente, cujos constituintes se relacionem de acordo com o mesmo sentido, o juízo é verdadeiro. As crenças são, elas mesmas, unidades complexas das quais a mente é um dos elementos constitutivos e sua verdade ou falsidade depende de seus demais objetos formarem um objeto complexo na ordem em que aparecem na crença. Verdade e falsidade não são propriedades materiais de seus objetos, mas das crenças que estabelecem relações entre a mente e os objetos. Contudo, as condições de verdade e falsidade envolve apenas os objetos da crença.

A fim de esclarecer de que maneira a autenticidade pode ser compreendida como verdade, é preciso então analisar o conceito de realidade no contexto em que ocorre no trecho destacado, pois ele é retirado de uma obra em que Flusser apresenta uma concepção de realidade na qual a ideia de correspondência não parece ser aplicável. Em *Língua e realidade* o filósofo defende a ideia de que a realidade seja um fenômeno linguístico ou, mais precisamente, que a língua seja a realidade.

## 2.2 Realidade

A partir da frase de Locke de que “nada está no intelecto que não estivesse estado anteriormente nos sentidos”<sup>42</sup>, Flusser busca explicar a teoria de que a língua constitui a realidade humana. Na frase estão implícitas as noções de que a realidade é algo exterior ao intelecto e que a percepção sensorial é a mediadora da relação entre intelecto e realidade, fornecendo ao intelecto os dados brutos que captam da realidade. A forma com que os dados chegam ao intelecto é sugerida a partir da constatação de que o pensamento é formado majoritariamente por palavras.

A grande maioria daquilo que forma e informa o nosso intelecto, a grande maioria das

---

<sup>40</sup> RUSSELL, B. Da natureza da verdade e da falsidade. In: RUSSELL, B. *Os pensadores*: Russell. 3ª. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1989.

<sup>41</sup> O termo “sentido” é utilizado aqui em itálico por denotar direção, não significado.

<sup>42</sup> FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. p.39.

informações ao nosso dispor, consiste em palavras. Aquilo com que contamos, o que compilamos e comparamos, e o que computamos, enfim, a matéria-prima do nosso pensamento, consiste, em sua maioria, de palavras<sup>43</sup>.

Por este motivo, Flusser insinua que, dentre os sentidos, a visão e a audição sejam os que forneçam ao intelecto maior quantidade de dados em comparação com o tato, o olfato e o paladar. Esta proposição, sem embasamento estatístico ou científico, carece de interpretação para superar o absurdo que aparenta afirmar. Se analisada como uma asserção sobre o grau em que os sentidos captam dados e os doam ao intelecto, deve se considerar que uma questão fisiológica se impõe. Também deve se ignorar a imprecisão sobre a natureza dos dados captados pela visão e audição: luz e som. Para que imagens e sons possam se tornar palavras, precisam de uma elaboração que nem sempre pode se pressupor presente em qualquer percepção. Ao contrário, a proposição de Flusser indica que se admitirmos que o intelecto pensa com palavras, os dados captados pelos sentidos devem ser convertidos em palavras de alguma forma, pois admitimos que o conteúdo da percepção é distinto do conteúdo do pensamento. A forma com que cada sentido capta os dados da realidade na percepção é preservada e tem seu lugar na realidade.

Além de palavras, os sentidos fornecem outros dados. Estes se distinguem das palavras qualitativamente. São dados inarticulados, isto é, imediatos. Para serem computados, precisam ser articulados, isto é, transformados em palavras. Há, portanto, aparentemente, uma instância entre sentido e intelecto, que transforma dado em palavra. O intelecto *sensu stricto* é uma tecelagem que usa palavras como fios. O intelecto “sensu lato” tem uma ante-sala na qual funciona uma fiação que transforma algodão bruto (dados dos sentidos) em fios (palavras). A maioria da matéria-prima, porém, já vem em forma de fios<sup>44</sup>.

Provisoriamente podemos definir a realidade como o conjunto dos dados, que consiste de palavras e dados brutos. Se dados somente chegam ao intelecto em forma de palavras, dados brutos são o que Flusser denomina de “palavras *in statu nascendi*”<sup>45</sup>. Para aceitarmos tal teoria é preciso compatibilizar o pensamento com outras atividades do intelecto, como a imaginação. Devemos reconhecer que imagens sejam também elementos com os quais o intelecto lida. Para a concepção de realidade de Vilém Flusser tenha alguma coerência é preciso que sua abrangência contemple os aspectos que facilmente, pela experiência comum, parecem

---

<sup>43</sup> Ibid. p.40.

<sup>44</sup> Ibid. p.40.

<sup>45</sup> Cf. Ibid.

contradizê-la. É necessário, ao menos, investigar se há alguma maneira de considerar imagens como uma espécie de palavras ou se a imaginação é uma forma de pensamento. A precariedade da definição deve ser ultrapassada por meio da abordagem dos problemas que esta concepção de realidade suscita, mas termos uma definição mais clara da maneira como se pode pensar a realidade em termos de linguagem é um passo imprescindível para que se possa prosseguir.

Se o pensamento pode ser tomado como a atividade do intelecto, como paradigma para a fundamentação desta teoria, é plausível considerar que as palavras que chegam ao intelecto para esta atividade sejam “agrupadas em obediência a regras preestabelecidas, formando frases”<sup>46</sup>. O conjunto de todas as possibilidades de ordenação de palavras segundo regras, o conjunto de todas as possibilidades de frases, é uma definição de língua. Perceber uma realidade ordenada equivale a perceber uma língua. Os dados brutos, assim como palavras soltas ou desordenadas, constituem o limiar da língua e, conseqüentemente, da realidade<sup>47</sup>. Uma distinção entre percepção e apreensão, a partir da constatação de que seus conteúdos são distintos, atestaria o processo de ordenação segundo regras estabelecidas, pois a percepção fornece conjuntos de dados amontoados, mas a apreensão da realidade pressupõe significado, uma referência interna a algo externo.

O significado é ele mesmo uma espécie de acordo com a finalidade de que símbolos – as palavras – sejam compreendidos e utilizados igualmente por aqueles que o subscrevem. Conforme seu significado, as palavras são classificadas em tipos, como substantivos, adjetivos, verbos, preposições e conjunções. A suposição da existência de uma realidade absoluta é um problema diante da classificação significativa das palavras, pois se a língua corresponde a ela, fenômenos linguísticos como a adjetivação de substantivos ou a substantivação de verbos não teriam significado algum. O acordo do significado não é firmado em função de uma realidade absoluta, mas no interior do sistema da língua, “somos forçados a aceitar a língua e seu caráter simbólico como a própria condição do pensamento: a expressão ‘origem da língua’ carece de significado, ainda que a língua não desista de procurar a sua origem”<sup>48</sup>. A distinção entre palavras é hierárquica e obedece às regras que ordenam a língua, assim, mesmo que a posição

---

<sup>46</sup> Ibid. p.40.

<sup>47</sup> Eva Batlickova resume a noção de que a língua possa ser identificada como a realidade, pois realidade seria a “maneira em que (sic) entendemos nosso mundo. O argumento é baseado na questão do dado imediato e na afirmação de que até ele é um elemento linguístico. Os dados imediatos penetram nosso intelecto na forma de palavras, por isso não existe a dualidade entre dados imediatos e palavras, mas a dualidade das palavras *in statu nascendi* e das palavras no sentido comum. A língua é, assim, o nosso universo e a pesquisa da língua é idêntica à pesquisa do universo” Cf. BATLICKOVA, E. *A época brasileira de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2010. p.63

<sup>48</sup> BERNARDO, G. *A dúvida de Flusser: filosofia e literatura*. Rio de Janeiro: Globo, 2002. p.212.

hierárquica das palavras possa mudar, sua compreensão ocorre em função do todo da língua.

A clássica definição de verdade é abandonada por Flusser ao rejeitar uma concepção de realidade absoluta como referência de significado da língua. Como se pode perceber na análise desta definição, apresentada no início deste capítulo, ela pressupõe a correspondência de frases com uma realidade absoluta composta de dados. A análise da definição clássica apresentada não deve ser desprezada por completo, contudo. Ela esclarece a ideia de correspondência como uma relação em que regras de ordenação são determinantes. A referência a algo que ultrapassa os limites da língua seria a referência a algo inarticulável, impossível por se tratar de uma forma de dizer o que se configura indizível, de pensar o impensável. A organização das palavras segundo as regras da língua é entendida como pensamento, se ocorrem no interior do intelecto, e como frase quando percebida exteriormente; essa é a chave da referência do significado. Dentro do sistema da língua, podemos distinguir frases certas de frases erradas de acordo com a obediência às regras da língua à qual pertencem. A verdade e a falsidade não se aplicam a frases isoladas, mas à relação entre frases de acordo com regras linguísticas; se uma relação entre frases obedece a elas, é verdadeira, caso contrário, é falsa.

O processo que transmuta dados brutos em palavras é inapreensível em virtude de o intelecto somente compreender palavras; se admitimos a diferença entre os conteúdos da percepção e do pensamento, devemos admitir que a percepção se encontra além dos limites da língua e que tal processo apenas nos é acessível parcialmente, dentro dos limites da palavra. Como assinala Gustavo Bernardo em sua análise do mesmo trecho em questão, “Para onde quer que se estendam os tentáculos do intelecto, os dados dos sentidos se transformam em palavras e deixam de ser as coisas”<sup>49</sup>. Todavia, percebemos a diferença entre dado bruto e palavras feitas, frases, pois o dado bruto chega ao intelecto em forma de conjunto desordenado. A percepção de uma realidade ordenada atesta a existência de outros intelectos e permite a formação de novos intelectos.

Um intelecto ainda não formado apreende as palavras e seus significados, construindo uma estrutura simbólica dentro da qual vive. À medida em que apreende palavras, aprende as regras de acordo com as quais as palavras são ordenadas. A compreensão das palavras e das regras que as organizam permite que o intelecto se torne ativo, reagrupando como pensamento as palavras que apreende passivamente. A articulação das palavras reagrupadas caracteriza a expressão de pensamentos que são, conseqüentemente, percebidos pelos sentidos como frases. O intelecto se forma e se insere ativamente na língua por meio da conversação de que, em certa

---

<sup>49</sup> Ibid. p.213.

medida, ele mesmo é parte. A língua, portanto, a realidade, é o conjunto das conversações e dos intelectos em conversação. Um intelecto em conversação passa a constituir a realidade, por um lado, e a ampliar a constituição da realidade, por outro; ele “conserva e aumenta o território da realidade. Realizando-se, realiza”<sup>50</sup>.

Flusser denomina como o *Eu* a estrutura formada pelos sentidos, pelo intelecto e por uma instância supra linguística que pode ser identificada como espírito<sup>51</sup>. A identificação do *Eu* tem o propósito de indicar que o processo que gera e mantém a realidade, e que invariavelmente se inicia nos sentidos, ocorre na direção do espírito, pois se pode supor que não se restrinja apenas aos limites do intelecto ou que, ao menos, a busca da superação de seus limites faça parte, em alguma medida, deste processo. O nome espírito poderia ser substituído por qualquer outro, pois qualquer palavra que tente significar algo além de seus domínios seria, a rigor, errada. O intelecto é o intermediário entre os sentidos e o espírito, e a realidade é a instância intermediária entre dois âmbitos extralinguísticos, não acessíveis ao intelecto. Assim, o espírito pode ser interpretado não como uma afirmação ontológica da constituição do *Eu*, mas como o comportamento que tende à busca de superação da realidade. Se o sentido do processo vai de uma instância extralinguística à outra, podemos supor que ambas possuem *status* distinto, pois a operação do intelecto não parece simplesmente entregar à segunda tal e qual o que recebe da primeira, mas modificar ativamente o que recebe de uma antes que o restitua à outra.

No primeiro capítulo, tomamos como exemplo a comparação feita por Flusser dos significados da palavra *autenticidade*, remete a uma camada ética e estética da língua, nos idiomas português, alemão e tcheco. Em português o significado de autenticidade remete à espontaneidade; em alemão, à manifestação da personalidade do agente; e em tcheco não há uma referência, a palavra é uma tradução do alemão a partir da palavra que, em tcheco, significa legitimidade. É preciso assim averiguar de a possibilidade de línguas distintas, com suas palavras e regras específicas, serem abordagens de uma mesma realidade que se mostra distintamente de acordo com a língua utilizada pelo intelecto. Mas se o intelecto se realiza em língua, ele necessariamente se realiza em alguma língua específica e criando realidade: “*dado*

---

<sup>50</sup> FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. p.50.

<sup>51</sup> Em *Vampyroteuthis infernalis*, Flusser apresenta uma definição de espírito, a partir de uma interpretação de Wilhelm Reich, que reforça a ideia de sua inacessibilidade pelo intelecto: “O conceito ‘espírito’ (*psyche*) não significa um objeto qualquer a ser estudado, como tende a interpretar a tradição ocidental, e mais ainda as tradições extraeuropeias. Significa que determinados processos são observáveis em determinados objetos, chamados ‘organismos’. ‘Espírito’ significa determinado comportamento de um organismo”. In: FLUSSER, V.; BEC, L. *Vampyroteuthis infernalis*. São Paulo: Annablume, 2011. p.47.

*bruto e intelecto* não são reais, não estão realizados, senão dentro de alguma língua”<sup>52</sup>. Realidade não é o que aparenta ser de maneiras distintas de acordo com a língua, mas o conjunto das línguas.

Traduzir entre idiomas é o mesmo que traduzir realidades, o que se mostra ineficaz em certa medida. A obra de Rainer Guldin, *Pensar entre línguas*, analisa profundamente a reflexão de Flusser sobre a tradução<sup>53</sup>. Não é necessário, nesse ponto, trilhar o mesmo caminho, basta apenas lembrar a ideia de que traduzir é um processo que busca um tipo de correspondência, não absoluta, em que algo do significado original se mantém em alguma medida. Flusser a utiliza, inclusive, em relação a um idioma único, no qual palavras podem ser traduzidas entre camadas linguísticas distintas. Se conseguimos conceber alguma forma de correspondência entre frases e palavras, a definição de autenticidade como verdade pode ser delineada.

Os dados brutos e as palavras inarticuladas foram colocados no limiar da língua, da realidade. É preciso considerar que, inarticulados, não podem pertencer à língua de outra forma que não seja compreendida como potencialidade de realização. Significam nada, não são realidade, contudo tendem a se realizar. A realidade é estabelecida pela irrealidade e tende a ela, pois sua perda faz com que o intelecto busque reconquistá-la e caracteriza a língua como um processo que busca sua própria superação. A irrealidade a que tende o processo de realização do intelecto é superior à realidade, entretanto, nem todas as tentativas de alcançá-la obtêm sucesso. Numa tentativa de exemplificar as várias maneiras com que o intelecto busca superar a língua, Flusser apresenta a ilustração do globo da língua<sup>54</sup>.

Partindo da realidade para além de si, a língua busca o silêncio, busca calar-se. Contudo, pode-se distinguir duas formas de silêncio: “de um lado, o silêncio do ainda não articulado, o calar-se do animal e do cretino, e, do outro lado, o silêncio do já não mais articulável”<sup>55</sup>. O eixo horizontal, o equador, representa no gráfico o estágio intermediário entre as irrealidades anterior e superior à realidade. Ele representa, portanto, a conversação na qual o intelecto se realiza. O eixo vertical representa a linha em que a língua busca superar-se alcançando o polo do silêncio autêntico caso bem-sucedido, alcançando o silêncio inautêntico no caso contrário. O clima do hemisfério norte é o da autenticidade, o do hemisfério sul o da inautenticidade, e as zonas

---

<sup>52</sup> Op. Cit. p.53.

<sup>53</sup> É possível identificar uma mudança de posição de Flusser a respeito da tradução ao longo de sua obra. Empreender uma análise aprofundada da reflexão de Vilém Flusser sobre a tradução demandaria tratar de um tema que, de todo, não é necessário para a elucidação do conceito de autêntico como verdadeiro. A obra citada de Rainer Guldin trata em detalhes desta mudança no pensamento de Flusser, o que tornaria nossa tentativa redundante e superficial, tendo em vista que não busca esclarecer por completo sua reflexão sobre a tradução.

<sup>54</sup> FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. p.222.

<sup>55</sup> Ibid. p.133.

climáticas, cujo clima se intensifica quanto mais próximos do polo, representam camadas de linguagem. O centro do gráfico representa as línguas formadas por palavras. A música e as artes plásticas são consideradas casos extremos, em que a língua é composta exclusivamente por sons ou por imagens. Se podem ser consideradas línguas, certamente devem ser consideradas como uma forma de pensamento em que, apesar de seus elementos constitutivos não serem palavras, possuem significado e podem ser operados pelo intelecto de acordo com regras específicas.



**Figura 1 – O globo da língua**  
**Fonte: Flusser (2007a)**

### 2.3 Autenticidade

Se a primeira ocorrência do conceito de autenticidade não nos permite ir muito além da sua identificação com o conceito de verdade, sua utilização em relação às formas com que o intelecto busca superar a língua pode esclarecer outros aspectos desta identidade.

O processo do intelecto descrito na criação da língua nos leva a perceber uma diferença entre o silêncio que precede a língua e o silêncio que a extrapola, um ainda não articulado e

outro já não mais articulável. Se a verdade é uma correspondência entre frases, seria um problema dentro da própria teoria atribuí-la a algo inalcançável pela língua, por isso o silêncio é definido como um calar-se. Sua referência ao processo da língua só é possível nos limiares em que a atividade do intelecto cessa ou tem início, nos instantes em que ele se cala ou se põe a dizer algo. Assim a correspondência que determina a verdade ou a falsidade de um e outro aponta para a atividade do intelecto; em outras palavras, a impossibilidade de atuar sobre o que se encontra além dos limites da língua faz com que o silêncio se caracterize pela ausência de atividade do intelecto. O silêncio anterior à língua é potência de realidade, a superação da língua é o esgotamento destas mesmas potencialidades no processo em que o intelecto se realiza. É preciso ainda esclarecer como a ideia de autenticidade se aplica a diferentes camadas da língua para que possamos compreender sua utilização com o sentido de verdade.

A contraposição entre verdade e falsidade nas duas formas de silêncio nos fornece um critério para a compreensão do sentido de autenticidade. Não se tratam de duas versões de um mesmo objeto, mas de objetos distintos que possuem características semelhantes. Flusser explica a questão da autenticidade no processo da língua criando contraposições entre pares de camadas da língua. Um deles é formado pela *conversação* e pela *conversa fiada*.

São essas as duas camadas que geralmente temos em mente, quando falamos em *língua*, embora as consideremos como sendo uma única. Evidentemente, são camadas muito amplas. A camada da conversação abrange processos que variam da conversação entre comprador e vendedor no mercado até a conversação progressiva que é chamada *ciência*. A camada da conversa abrange processos que variam do bate-papo entre duas vizinhas até aquela enorme conversa fiada que nos inunda na forma da propaganda comercial e política e das produções pseudo-artísticas do cinema, das revistas ilustradas e do romance<sup>56</sup>.

A língua é realidade porque é o âmbito de atuação do intelecto e ser parte da realidade é o mesmo que participar de uma conversação que tende a superar-se no esgotamento das possibilidades de atuação do intelecto no processo de articulação dos elementos da realidade na qual se encontra. A conversação e a conversa fiada podem ser definidas como redes de intelectos que trocam frases entre si.

A língua é a realidade comum e o veículo para que as informações sejam transmitidas e captadas pelos intelectos participantes da conversação. Para tomar parte nela, o intelecto deve ser formado aprendendo os significados das palavras e as regras da língua que utiliza, pois só

---

<sup>56</sup> Ibid. p.135-136, grifos do autor.



assim é capaz de compreender as informações que recebe para as rearticular, produzindo novas informações a partir dos elementos fixos e dos dados que nela já se encontram presentes, contudo, estabelecendo novas relações ainda não existentes a partir das quais mais informação poderá ser criada. “A ciência é uma forma especialmente desenvolvida e concentrada de conversação. Nela são formuladas frases com o propósito consciente de *descobrir* novas informações, isto é, são feitas tentativas conscientes de estabelecer novas relações entre os elementos da língua, em conformidade com as regras”<sup>57</sup>. As regras da língua em que o intelecto pensa impõem limites para sua atividade, porém, dentro destes limites, elas são livremente aplicadas. Pode se dizer que o processo da conversação amplia a realidade pelo acúmulo de informações produzidas conscientemente, pois produzidas por meio de uma atividade livre que envolve o conhecimento de seus limites. A autenticidade é então encontrada nesta possibilidade de determinação: na conversação o intelecto se realiza e produz realidade. “A liberdade do intelecto, na camada da conversação, reside em sua transformação de frases em novas informações a serem transmitidas”<sup>58</sup>.

O processo de formação do intelecto não se encerra no instante em que este toma parte na conversação, mas passa, a partir de então, a permitir que o intelecto expanda seu território de atuação, a realidade da qual é parte. O sentido da inautenticidade na conversa fiada pode ser entendido em função deste processo. Os intelectos que compõem a rede podem receber informações sem que as apreendam e compreendam, e a circulação de informações não ocorre por meio de uma atividade do intelecto, mas passivamente, por reflexo.

Os exemplos escolhidos por Flusser para ilustrar a conversa fiada aparentam uma generalização que pode ser interpretada como uma escolha arbitrária em que seus conteúdos são entendidos como determinantes da superficialidade em que a conversa fiada se mantém e, por isso, se distingue da conversação. Uma explicação mais detalhada da conversa fiada, contudo, revela que seu conteúdo é o mesmo da camada da conversação; a conversa toma “fiado” as frases da conversação sem que, contudo, elas sejam apreendidas e compreendidas como informações. Assim, a passividade do intelecto em um domínio em que é capaz de atuar, por um lado caracteriza a conversa fiada e, por outro permite que o intelecto seja determinado pelos objetos com que opera. Se relembrarmos o processo de formação do intelecto, o ambiente da conversa fiada representa a situação em que o intelecto possui todos os elementos para se realizar sem, no entanto, realizar-se. Fica evidente que, se a conversa fiada não produz

---

<sup>57</sup> Ibid. p.138.

<sup>58</sup> Ibid. p.139.

informações, elas têm sua origem na camada da conversação. A formação do intelecto não representa, entretanto, um ponto cuja superação pelo intelecto é irreversível, posto que é possível transitar entre a conversação e a conversa fiada. Na conversa fiada há algum grau de irrealidade e o intelecto ainda não realizado que nela se encontra é apenas um pseudo-intelecto. A realidade é constituída pela atividade do intelecto e basta que ele repouse passivamente diante das informações recebidas para que sua participação na realidade decresça em alguma medida. A maneira como Flusser interpreta a impessoalidade tem tanto a característica de tomar fiado informações já formadas, quanto o aspecto da perda da capacidade de determinação.

Os pseudo-intelectos, fechados sobre si mesmos, são um brinquedo das informações que sobre eles se precipitam. Inteiramente circundados, cercados pelas informações não apreendidas e compreendidas, são estes pseudo-intelectos angustiados completamente determinados *pelas coisas*: não têm liberdade<sup>59</sup>.

A questão da determinação faz com que o significado das informações seja radicalmente distinto entre a conversação e a conversa fiada, pois podemos entender que o sentido de suas referências é oposto. No processo da conversação o intelecto compreende as informações a partir de si, na medida em que é parte da língua em que articula as informações recebidas; na conversa fiada, o intelecto percebe as informações como integrantes de um sistema do qual se encontra apartado. Contudo, o sentido da referência entre o intelecto e a frase não parece suficiente para que a correspondência entre frases possa ser considerada verdadeira ou falsa, sem que os conteúdos objetivos das frases também apresentem alguma correspondência entre si. A análise da concepção de Flusser da camada da *poesia* poderá, por fim, esclarecer esta questão.

O termo poesia que nomeia esta camada da língua se refere ao significado do verbo grego *poiein*: criar, produzir, estabelecer. Se na camada da conversação o território da realidade se expande através de novas articulações de elementos existentes, na poesia são criados novos elementos e regras que podem integrar a língua. Flusser inicialmente define a poesia como “o esforço do intelecto em conversação de criar língua”<sup>60</sup>. A conversação é marcada pela interação entre intelectos na qual frases que articulam elementos da língua criam novas informações que são acumuladas, resultando na expansão da realidade. A relação mútua entre intelectos sinaliza que frases são o aspecto objetivo da linguagem: permitem, na troca de informações, que a atividade da língua não se restrinja ao interior dos intelectos. Por outro lado, o pensamento é o

---

<sup>59</sup> Ibid. p.141, grifo do autor.

<sup>60</sup> Ibid. p.145.

aspecto subjetivo da língua, pois representa esta atividade no interior do intelecto. Para abordar este aspecto subjetivo, Flusser adapta uma citação de Platão aos conceitos que usa para definir a língua: “o pensamento é uma conversação do intelecto consigo mesmo”<sup>61</sup>.

Na poesia o intelecto isola-se em si mesmo, recolhendo a rede da conversação até que ela se torne densa o suficiente para que novas ligações entre as partes e novas regras surjam ao passo em que se torna impenetrável pelo intelecto. Este recolhimento da língua num processo de intensificação impõe novas limitações e muda provisoriamente a posição do intelecto; ele agora engloba a língua tão inacessível quanto o que se encontra além de seus domínios e pode, voltando-se para si mesmo, utilizá-la como instrumento. Neste sentido o intelecto busca ativamente um contato com a potencialidade do que possa se tornar língua e, assim, ele “está encerrado no denso e impenetrável nevoeiro da língua. Está implicado na língua. Essa implicação de intelecto com língua é justamente o característico da situação poética”<sup>62</sup>. A diluição da inacessibilidade da criação poética que tem como instrumento uma língua incompreensível ocorre pela sua inserção na camada da conversação.

A poesia cria novos conceitos e regras que serão utilizados na conversação para a articulação de novas frases. Portanto ela abrange as fases das ciências, das artes e da filosofia cuja produção é marcada pela originalidade. No ensaio *Concreto-abstrato*<sup>63</sup>, Vilém Flusser toma a poesia concreta como pretexto para defender a tese de que a poesia cria realidade. Os termos concreto e abstrato são definidos como qualidades lógicas de conceitos, ao contrário da tradição filosófica que os entenderia como qualidades das impressões causadas em um intelecto por algo que se situa além dos limites da língua. O que distingue um conceito concreto de um conceito abstrato é seu significado, o conceito concreto significa somente a si mesmo enquanto o conceito abstrato tem outros significados além de si mesmo. Nomes próprios podem ser pensados como conceitos concretos na medida em que se referem à especificidade de algo em sua apreensão pelo intelecto. Nomes próprios significam a si mesmos porque se referem a algo específico e não a diversas pessoas ou objetos. Conceitos abstratos, por outro lado, referem-se também a algo exterior a si mesmo, ainda que necessariamente dentro dos limites da língua. O conceito de civilização pode ser compreendido de maneira similar ao da língua, ou seja, um processo de criação e manutenção de realidade formado pelo conjunto de todas as civilizações. Flusser propõe:

---

<sup>61</sup> Ibid. p.145.

<sup>62</sup> Ibid. p.158.

<sup>63</sup> FLUSSER, Vilém. *Concreto-abstrato*. In: FLUSSER, Vilém. *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras Editora, 2002. Cap. 15, p. 147-153.

A civilização é uma conversação que substitui progressivamente nomes próprios por nomes sempre mais universais e abstratos. Os nomes próprios, significando-se a si mesmos, estão cheios de significado, mas o seu campo é restrito. Quanto mais abstrato um nome, tanto maior o seu campo de significado, e tanto mais vazio. O processo civilizante é um avanço a partir da plenitude do significado em direção à amplitude do insignificado<sup>64</sup>.

A progressão de articulações a que um conceito é submetido no processo da língua criando novas possibilidades de articulação certamente associa novos significados a um conceito original. A especificidade da referência torna-se esmaecida a cada nova articulação – talvez esse possa ser um dos motivos que fazem com que o intelecto recolha a conversação em seu interior para buscar novos conceitos e regras –, mas ela permanece como um dos significados do conceito abstrato até que ele se esvazie por completo.

A rigor, um conceito original somente pode ser compreendido quando passa a integrar a conversação, isto é, apenas quando a plenitude de seu significado concreto é abstraída em outros significados mútuos. A explicação de um conceito é, ela mesma, uma frase, uma abstração. Portanto, a articulação de um conceito na conversação faz com que a referência a ele possa ocorrer de maneiras distintas. Podemos então compreender que a correspondência entre frases articuladas por uma atividade do intelecto deve se relacionar a um mesmo conceito, ainda que de maneiras distintas.

A autenticidade como verdade pode então ser definida como uma propriedade de uma relação linguística, que consiste na correspondência entre significados distintos de frases produzidas pelo intelecto em atividade, os quais se referem aos mesmos conceitos articulados de maneiras distintas.

---

<sup>64</sup> Ibid. p.151.

### 3 O AUTÊNTICO-LEGÍTIMO

O seguinte trecho foi destacado do livro *O universo das imagens técnicas* e, nele, o significado de autenticidade ganha uma acepção distinta do significado de verdade:

[...] as imagens técnicas que serão o universo habitado por nossos netos excluem perguntas do tipos: “são elas verdadeiras ou falsas?”, “são elas autênticas ou artificiais?” e, sobretudo: “o que significam?”<sup>65</sup>.

A oposição entre autenticidade e artificialidade evoca a ideia de espontaneidade que se encontra tanto na oposição entre o ensaio e o tratado, quanto em um fundamento de significado que, de acordo com Flusser, pode ser percebido no uso comum do termo autenticidade. Uma segunda definição do conceito de autenticidade demanda, portanto, que analisemos a noção de espontaneidade com a finalidade de esclarecê-la.

No primeiro capítulo citamos um texto em que Flusser identifica uma proximidade dos significados de verdade, realidade e autenticidade na linguagem comum, caso em que concebeu uma divisão da língua, ou das línguas, mais especificamente, em camadas de referência. Ao contrário da divisão pelo critério do modo em que a atividade do intelecto se processa, as camadas de referência aludem à perspectiva a partir da qual o significado de uma palavra é compreendido. O exemplo do uso do termo autenticidade na frase “Este quadro é um Rembrandt autêntico” remete a um fundo ético-estético de significado, pois afirma a identificação de aspectos espontâneos e intencionais no produto de uma ação, de acordo com os quais é possível atribuir a autoria de tal ação.

O significado do termo legitimidade engloba a ideia de conformidade a regras, o que parece excluir a noção de espontaneidade. É necessário identificar se, de alguma maneira, podemos aproximar ambas ideias de acordo com a filosofia de Flusser, ou seja, se é possível compreender que a própria natureza da constituição do agente determina em alguma medida suas ações.

#### 3.1 Modelos

O recurso da comparação do significado, por exemplo, da palavra autenticidade em português, alemão e tcheco ilustra uma questão epistemológica tratada em “Língua e realidade”.

---

<sup>65</sup> FLUSSER, V. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008. p.128.

Em sentido amplo, conceitos e regras são criados na camada da poesia e podem penetrar a camada da conversação para que seu significado se amplie a partir de sua articulação com outros elementos. Mas o intelecto particular, ao criar um novo conceito e novas regras, o realiza sempre em relação a uma língua específica, portanto, línguas distintas referem-se a objetos distintos em função de possuírem regras distintas para fazê-lo. Três tipos de língua são identificados: as línguas flexionantes, em que seus elementos mantêm sua identidade quando agrupados em situações em que se relacionam com outros elementos da língua; as línguas aglutinantes, composta por superpalavras que significam diretamente as situações prescindindo das relações de elementos; e as línguas isolantes, composta por elementos silábicos de significado indeterminado que são agrupados em conjuntos de significado<sup>66</sup>. A análise de cada tipo de língua revelará tipos distintos de regras de acordo com as quais, conseqüentemente, o intelecto pensa em cada uma delas.

O mundo das línguas flexionais consiste de elementos (palavras) agrupados em situações (frases = pensamentos). Dentro da situação, o elemento conserva a sua identidade e entra em relação com outros elementos. Há regras que governam as modificações dos elementos em situações diferentes, e há regras que governam a estrutura das situações. Os elementos e regras variam de língua para língua, mas o caráter básico deste mundo é o mesmo: elementos entram em relação entre si, modificando-se mas conservando sua identidade. O mundo está em fluxo, é dinâmico, as situações se seguem umas às outras, mas os elementos, as “substâncias”, os “atributos”, os “processos” etc. são relativamente constantes. Cada situação é constituída de tal maneira que podemos distinguir nela um centro (o sujeito), um processo que o centro irradia (o predicado), e um horizonte em direção ao qual o processo é irradiado (o objeto). [...] representam problemas epistemológicos e ontológicos, a serem resolvidos de acordo com as regras da respectiva língua. Essas regras podem ser codificadas e expurgadas de contradições. Assim codificadas, valerão como protótipo do sistema de regras de qualquer língua flexional e chamar-se-ão “lógica”<sup>67</sup>.

A lógica formal é considerada por Flusser como resultado de análise da gramática de línguas flexionais e, por isso, mais adequada a elas<sup>68</sup>. A matemática é considerada também uma

---

<sup>66</sup> Cf. FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a.

<sup>67</sup> FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. p.62.

<sup>68</sup> Eva Batlickova explica sucintamente o argumento de Flusser: “A realidade não é nenhum tipo de substância. Dessa posição, Flusser critica a divisão clássica das palavras como obsoleta, por ser baseada na correspondência entre frase e realidade. Substantivos como ‘substâncias’, adjetivos como ‘qualidades’, preposições e conjunções como ‘relações entre substâncias’, etc. Para ele, trata-se do platonismo mal aplicado. Da mesma maneira, põe em questão a validade universal da divisão tradicional da frase em sujeito, objeto, predicado ou advérbio. Temos que

linguagem que opera basicamente com elementos de significado nulo e, portanto, se detém nas regras da língua. A ciência moderna é, ela mesma, uma língua que opera com símbolos matemáticos, vazios de significado, que pode ser traduzida para as outras línguas, trazendo de volta a questão das sutis diferenças de significado que os termos utilizados podem apresentar entre diversas línguas.

[...] as frases das línguas flexionais (as únicas conhecidas pelos lógicos matemáticos) que formam a conversação consistem de símbolos e de relações entre os símbolos. Os símbolos (as palavras) apontam aparentemente para algo extralinguístico, para *a realidade dos dados*. As relações entre os símbolos são a estrutura de acordo com a qual os símbolos se agrupam nas frases. Esta estrutura lhes é imposta *a priori* pelo intelecto. Se pudéssemos eliminar as palavras (os símbolos significativos) e substituí-los por símbolos vazios (sinais algébricos), e se pudéssemos simplificar as relações entre esses símbolos vazios, reduzindo-as a umas três ou quatro (o mínimo imposto *a priori* pelo intelecto), com tal “língua de observação” teríamos criado uma rede pura de símbolos e relações apriorísticas, isto é, auto-evidente<sup>69</sup>.

Deste ângulo, a dificuldade imposta pela noção de que definições distintas se referem a objetos distintos é o obstáculo que a ciência busca contornar, mesmo que parcialmente. A articulação dos elementos da realidade de acordo com regras de articulação de elementos é o processo de manutenção e ampliação da realidade, assim, a articulação de elementos e regras sutilmente distintas amplia e mantém a distinção sutil em cada tipo específico de língua. O intelecto é capaz de pensar de maneiras distintas, é o que podemos constatar seguindo este raciocínio. Se a língua e a realidade são criadas a partir da atividade do intelecto e seus fundamentos se encontram dentro de seus limites, evidentemente, o fundamento da distinção entre as maneiras com que o intelecto pensa deve se encontrar dentro dos limites do intelecto.

A teoria da língua de Flusser parece desconsiderar o aspecto material da existência humana, pois a subsume inteiramente aos domínios do intelecto: ela é dado bruto. A materialidade do mundo em que o homem se encontra, cercado por objetos e outros homens, parece inacessível. Mas somos forçados a admitir que o homem produz alterações materiais no mundo, não parece razoável alegar que a modificação da realidade ocorra apenas no âmbito intelectual. Em *Língua e realidade* Flusser analisa esta questão da seguinte maneira:

O alemão que aprendeu a fazer sapatos em alemão pode perfeitamente vendê-los para

---

estar cientes, (sic) que esta divisão é apropriada só às línguas flexionais”. Cf. BATLICKOVA, E. *A época brasileira de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2010. p.64.

<sup>69</sup> FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. p.153.

um chinês que nunca aprendeu a falar alemão. A língua alemã, tal qual a científica, funciona independentemente de tradução. Pelo menos assim parece à primeira vista. Sob análise, o argumento torna-se circular e perde, portanto, a sua validade. A bomba que me mata, o sapato que compro, são para mim dados brutos que apreendo em formas de palavras portuguesas. Para o cientista e para o sapateiro, são igualmente dados brutos, realizados em forma de símbolos científicos e palavras alemãs. É verdade que a posição do cientista e do sapateiro em face da bomba e do sapato é diferente da minha. O cientista e o sapateiro são os produtores (em grego, *poetas*) das palavras *esta bomba* e *este sapato*, e, neste sentido, são também os artífices do dado bruto que estas palavras significam. Porém, para mim, o significado dessas palavras continuará inacessível até que apreenda “científico” ou alemão. Para mim existem os dados brutos somente com o significado das minhas palavras<sup>70</sup>.

Da perspectiva do intelecto, as modificações materiais promovidas no mundo pelo homem são apreendidas como produção de dados brutos. Contudo, a produção de dados brutos é subordinada ao intelecto: o sapateiro alemão produz o sapato em alemão, o cientista produz a bomba em “científico”. Pois devemos supor que a produção de objetos complexos, como o são o sapato e a bomba, deva seguir algum método: uma ordenação de interações com objetos materiais – de dados brutos apreendidos como palavras de uma determinada língua – estipulada de acordo com as regras desta mesma língua. Ademais, o sapateiro ou o cientista devem ser considerados como intelectos particulares; somente em sua individualidade são capazes de se relacionar com a realidade em que vivem. A realidade, o conjunto de todas as línguas e intelectos em conversação, é modificada pelo conjunto das atividades de cada intelecto em particular, mas apenas teoricamente este conjunto de atividades talvez possa ser pensado como uma única atividade em conjunto. No exemplo utilizado por Flusser estão implícitas as individualidades em que, na realidade, os intelectos se atuam. Podemos alegar então que cada língua dentre as línguas que compõem a realidade constitui um sistema de representação da realidade, cujos elementos e regras são os princípios da elaboração das regras de produção de dados brutos.

Sistemas de representação da realidade talvez sejam o ponto extremo, dentro da filosofia da língua, até onde podemos avançar em direção aos dados brutos. No limite, podemos considerá-los os princípios a partir dos quais um método qualquer de interação com a realidade é fundado, como modelos da realidade:

Modelos são instrumentos para a compreensão dos fenômenos que modelam. São,

---

<sup>70</sup> Ibid. p.54-55, grifos do autor.



pois, instrumentos “epistemológicos”; visam resultar em determinada “episteme”. Mas são, necessariamente, instrumentos elaborados à base de uma teoria de conhecimento esposados por quem os elabora. São instrumentos pré-concebidos. De maneira que nunca poderão resultar em conhecimento diferente daquele previsto pela teoria que lhes deu origem. Neste sentido não são métodos eficientes para produzirem conhecimento novo. [...] E tal pré-modulação do modelo por determinada teoria [...] caracteriza todos os modelos. Não se deve pois nutrir demasiada esperança quanto à ação revolucionária, (inovadora), de modelos de novos tipos<sup>71</sup>.

A aproximação da questão da diversidade das línguas e esta noção de modelos tende a uma abordagem fragmentária do assunto, pois a diversidade das línguas é relativa a diferenças sutis em tantas quantas línguas distintas possam ser incluídas na argumentação. Neste caso o pensamento de Flusser parte de uma outra perspectiva que permite ampliar a abrangência da ideia de modelos, considerados, apesar de toda a especificidade que cada língua particular deve lhes conferir, num contexto mais amplo. Pois a produção de realidade através de modelos pode ser compreendida, em uma progressão temporal, como a criação de civilizações; numa interpretação radical, modelos de representação da realidade correspondem a modelos de racionalidade. Como cita o trecho acima destacado, modelos são criados a fim de alcançar um resultado que, em função das regras e elementos preexistentes a partir das quais os modelos que os produzem são criados, reproduzem a estrutura do modelo.

Tanto em *Filosofia da caixa preta* quanto em *Pós-história. Vinte instantâneos e um modo de usar e O universo das imagens técnicas*, Vilém Flusser utiliza um mesmo termo para definir e explicar o surgimento de imagens produzidas por aparelhos, isto é, as tecno-imagens. Nela, três etapas do progresso histórico do homem são identificadas: a pré-história, a história e a pós-história<sup>72</sup>. A pré-história pode ser caracterizada pela produção de imagens tradicionais; a história, pela produção de textos; a pós-história, pela produção de imagens técnicas.

Inicialmente, o homem se encontraria em um “mundo de volumes que se aproximam e se afastam”<sup>73</sup>. Ao contrário dos outros animais, o homem pode manipular os volumes que o

---

<sup>71</sup> FLUSSER, V. *Modelos mudam*. Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art289.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2016.

<sup>72</sup> A ideia de progresso se refere ao aprimoramento técnico do que Flusser considera o paradigma de mediação entre o homem e o mundo em cada uma das fases, que pode ser medido por um processo de abstração sempre crescente entre uma fase e outra. Rodrigo Duarte explica que “o caminho que vai das imagens tradicionais à escrita, é um processo de abstração de uma a uma das quatro dimensões da vivência da realidade exterior pelo ser humano, de modo que o tato abstrai o tempo, a visão abstrai uma das dimensões do espaço, e a conceptualização por meio de textos abstrai mais uma dimensão do espaço, transformando a superfície numa linha[...]”. (*Pós-história de Vilém Flusser: gênese-anatomia-desdobramentos*. São Paulo: Annablume, 2012. p.332-333.)

<sup>73</sup> FLUSSER, V. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008a. p.15.

cercam, pois possui a capacidade de segurá-los. Esta capacidade de manipulação seria o fundamento da abstração em que transforma o mundo em circunstância, volumes em objetos: “A manipulação é o gesto primordial; graças a ele o homem abstrai o tempo do mundo concreto e transforma a si próprio em ente abstraidor, isto é, em homem propriamente dito”<sup>74</sup>. Como vimos anteriormente, a abstração é pensada como uma atividade intelectual que faz com que a compreensão da realidade se torne mais ampla. Aqui podemos perceber que ela é acompanhada de uma ação humana; o desenvolvimento argumentativo nos leva à interpretação de que a possibilidade da abstração seja dada pelo gesto precedente a ela, mas não parece ser este o caso. Não seria fácil defender a ideia de que a abstração temporal seja uma condição permanente do homem que tenha o gesto da manipulação como seu ponto inaugural, pois, a partir de então, todas as ações humanas deveriam ser marcadas por ela; ao contrário, ela parece ser a característica da especificidade de uma ação que diferencia o homem dos demais animais. A abstração e a manipulação ocorrem simultaneamente: tanto a manipulação permite que o homem modifique sua compreensão do mundo, quanto a abstração determina a forma de uma relação específica do homem com o mundo.

O segundo estágio da progressão da abstração de dimensões da materialidade do mundo é caracterizada pelo que Flusser denomina em *Filosofia da caixa preta* como imaginação:

[...] a imaginação tem dois aspectos: se de um lado, permite abstrair duas dimensões dos fenômenos, de outro permite reconstituir as duas dimensões abstraídas na imagem. Em outros termos: imaginação é a capacidade de codificar fenômenos de quatro dimensões em símbolos planos e decodificar as mensagens assim codificadas. Imaginação é a capacidade de fazer e decifrar imagens<sup>75</sup>.

Se anteriormente o argumento parecia pressupor que a relação entre abstração e ação se daria por meio de um encadeamento causal, a imaginação esclarece a simultaneidade de ambos, pois diz respeito tanto a um gesto – fazer imagens – quanto a uma atividade intelectual – decifrar imagens. Tal definição de imaginação implica que o homem, a partir de uma determinada compreensão de mundo – a abstração de duas dimensões – o homem interfere produtivamente no mundo, pois imagens são criadas. A imaginação remonta à capacidade de operar símbolos e seus respectivos significados, de criar e estabelecer conjuntos de referências e regras de ordenação. Se a capacidade de decifrar imagens é a restituição das dimensões abstraídas na produção das mesmas, podemos considerar que sejam processos que ocorram em sentido

---

<sup>74</sup> Ibid. p.16.

<sup>75</sup> FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta*: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. Rio de Janeiro: Sinergia Relume Dumará, 2009. p.7.

inverso. Evidentemente, o processo de criação pela imaginação resulta em imagens. Portanto, o processo de decifração deve partir das imagens para seguir o sentido oposto. A constituição das imagens é o ponto de partida para que Flusser explique sua teoria a respeito da imaginação.

Imagens são planas, isto é, criadas em superfícies bidimensionais. Superficialmente, portanto, seu significado pode ser captado em um olhar. A restituição das dimensões abstraídas equivale ao *aprofundamento* da compreensão do significado da imagem, num uso do termo que remete também à dimensão da profundidade. O aprofundamento do significado ocorre pela relação entre os elementos simbólicos que compõem a imagem. O vaguear do olhar pela superfície retoma a dimensão temporal ao dispor os elementos, de acordo com a intenção do observador, numa circularidade temporal: elementos são visualizados um após o outro, mas o olhar pode retornar a elementos já visualizados, a elementos preferenciais.

Deste modo, o olhar vai estabelecendo relações significativas. O tempo que circula e estabelece relações significativas é muito específico: tempo de magia. Tempo diferente do linear, o qual estabelece relações causais entre eventos. No tempo linear, o nascer do sol é a causa do canto do galo; no circular, o canto do galo dá significado ao nascer do sol, e este dá significado ao canto do galo. Em outros termos: no tempo da magia, um elemento explica o outro, e este explica o primeiro. O significado das imagens é o contexto mágico das relações reversíveis<sup>76</sup>.

A identificação de um contexto mágico marca, principalmente, esta forma específica de racionalidade, identificada como pré-histórica<sup>77</sup>. Devemos lembrar que o mundo não é acessível imediatamente para o homem; as imagens são o paradigma pré-histórico da mediação entre homem e mundo porque são criadas em conformidade com as mesmas regras de interpretação da realidade que resultam em relações de elementos significativos que constituem *cenias*. Imagens são superfícies significativas, compostas por elementos cujos significados particulares se relacionam entre si, criando uma totalidade de significado em seu conjunto; sua interpretação depende do estabelecimento de conexão entre seus elementos de maneira parcialmente aleatória e circular. O olhar transita por entre os elementos de uma imagem, sem que haja ordem e direção pré-estabelecidas, porém retorna a elementos preferenciais, cujos significados são novamente articulados com os significados de outros elementos presentes em tal imagem. Podemos supor que o modo de interpretação de imagens seja semelhante ao modo de produção das mesmas

---

<sup>76</sup> Ibid. p.8.

<sup>77</sup> Como veremos adiante, a denominação pré-história se deve à referência a uma consciência que é supostamente anterior à consciência histórica. Neste caso, é possível presumir um progresso em que haja relações de precedência, na medida em que ele ocorre pelo desenvolvimento técnico que acompanha o surgimento, ou transformação, desta nova consciência.

imagens porque ambos submetem-se às mesmas regras de um mesmo modelo de racionalidade para o qual as imagens são o paradigma da mediação com a realidade, portanto, a compreensão da circularidade da decifração de imagens elucida a circularidade deste modelo.

Flusser sugere que o recrudescimento da mediação imagética da relação entre homem e mundo leva ao extremo em que imagens não são interpretadas como significados da realidade, mas em que o mundo passa a ser vivenciado como conjunto de imagens, de cenas. A alienação em relação ao instrumento de mediação é denominada como *idolatria*, a perda da capacidade de reconstituição das dimensões abstraídas na imagem, ou seja, a perda da capacidade de decifrar imagens como instrumentos de orientação no mundo. Os significados das imagens passam a ser percebidos, na radicalização deste modelo de racionalidade, como o significado último do mundo, que é assim encoberto por estas imagens.

Este obscurecimento da relação do significado das imagens com o mundo faz com que ocorra uma modificação técnica na produção de mediações entre o homem e o mundo. A tentativa de restabelecimento das relações de significado das imagens passa pela abstração de mais uma dimensão, isto é, os elementos que compõem as imagens são transpostos de uma estrutura plana para uma estrutura linear. A escrita hieroglífica pode ser tomada como exemplo da proposta de Flusser. O encadeamento linear de símbolos corresponde ao surgimento da escrita, um desenvolvimento técnico e tecnológico que acompanha uma mudança na compreensão da realidade. A linearidade da escrita denuncia que o mundo é interpretado linearmente, como processo de progressões causais, o que indica o surgimento de uma racionalidade histórica. As cenas que antes significavam o mundo são, deste modo, explicadas: “[...] a conceituação é o terceiro gesto abstraidor (abstrai a largura da superfície); graças a ele o homem transforma a si próprio em homem histórico, em ator que concebe o imaginado”<sup>78</sup>. Como os textos são pensados como o produto de uma progressão na abstração, produzidos a fim de restituir a relação de significado das imagens, eles se encontram um passo mais distante do mundo do que se encontravam as imagens. Conceitos significam ideias porque não se referem diretamente ao mundo, mas a imagens que se referem ao mundo.

É possível pleitear o surgimento de um novo tipo de racionalidade, não apenas porque há uma diferença na maneira como o mundo é compreendido e, conseqüentemente, os instrumentos de mediação entre mundo e homem são também de um novo tipo, mas porque Flusser sugere que o homem transforme a si mesmo neste processo. Se a falência das imagens como instrumentos de mediação se deve ao acobertamento do mundo ao qual deveriam se

---

<sup>78</sup> FLUSSER, V. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008a. p.17.

referir, sua falha deverá ser encontrada no modelo de racionalidade que opera elementos de significado de maneira circular. A substituição de um instrumento de mediação, compreendido como paradigmático de um modelo de racionalidade, deve implicar necessariamente a substituição deste modelo. Mais uma vez, se podemos entender que os textos são o instrumento paradigmático de mediação com o mundo para a racionalidade histórica, sua produção pode ser considerada uma característica desta racionalidade. A própria noção de que textos se refiram a imagens nos impõe a ideia de que o surgimento de um novo tipo consciência não implica o aniquilamento da prévia forma de consciência, mas que maneiras distintas de compreensão da realidade podem existir simultaneamente: “Embora textos expliquem imagens a fim de rasgá-las, imagens são capazes de ilustrar textos, a fim de remagicizá-los. Graças a tal dialética, imaginação e conceituação que mutuamente se negam, vão mutuamente se reforçando”<sup>79</sup>.

O desdobramento da ideia defendida por Flusser implica o esgotamento de um modelo qualquer, no sentido em que ele se torna progressivamente incapaz de fornecer respostas, de garantir a compreensão da realidade que ele mesmo contribui para tornar mais complexa, de tal forma que a necessidade de adoção de um novo modelo se impõe. Se, além de servirem como instrumentos que auxiliam a compreensão da realidade pelo homem, modelos permitem sua interferência na materialidade de sua vivência, podemos considerar que um ganho tecnológico durante o período de vigência de um modelo poderá influenciar na criação de novos modelos. Em *Modelos mudam*, Flusser constata que “mapas elaborados à base de aero-fotografia são modelos diferentes dos mapas elaborados à base de navegação costeira”<sup>80</sup>. A aviação, no caso do exemplo, ou a escrita, no caso da passagem da pré-história para a história, não devem ser pensadas como criadas exclusivamente em função da necessidade de elaboração de novos modelos que possibilitem a compreensão da realidade, mas como representantes do surgimento de tecnologias e técnicas sobre as quais novos modelos puderam ser elaborados. O esgotamento ou a crise de um modelo impõe a necessidade de um modelo novo, mas as condições de elaboração desses novos modelos, como vimos anteriormente, já devem se encontrar disponíveis de alguma maneira.

A última abstração ocorre em virtude de processo similar ao da perda de significado das imagens que leva à reorganização de seus elementos em outra estrutura. Flusser pensa que o domínio do texto acaba por encobrir sua referência às imagens, de maneira similar ao ocultamento do mundo pelas imagens:

---

<sup>79</sup> FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Sinergia Relume Dumará, 2009. p.10.

<sup>80</sup> FLUSSER, V. *Modelos mudam*. Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art289.pdf>>.

Textos são séries de conceitos, ábacos, colares. Os fios que ordenam os conceitos (por exemplo, a sintaxe, as regras matemáticas e lógicas) são frutos de convenção. Os textos representam cenas imaginadas assim como as cenas representam a circunstância palpável. O universo mediado pelos textos, tal universo contável, é ordenado conforme os fios do texto. E mais de três mil anos se passaram até que tivéssemos “descoberto” este fato, até que tivéssemos aprendido que a ordem “descoberta” no universo pelas ciências da natureza é projeção da linearidade lógico-matemática dos seus textos, e que o pensamento científico concebe conforme a estrutura dos seus textos assim como o pensamento pré-histórico imaginava conforma a estrutura das suas imagens. Essa conscientização, recente, faz com que se perca a confiança nos fios condutores<sup>81</sup>.

Não é necessário, neste ponto, proceder a uma análise minuciosa da última abstração sugerida por Flusser, pois o ponto que se relaciona com o objetivo deste trabalho já parece suficientemente claro: é possível se pensar em modelos de racionalidade distintos cuja especificidade de relação com o mundo resulta na produção de objetos distintos<sup>82</sup>. A possibilidade de considerar objetos distintos, pela especificidade de sua conformidade às regras de sua produção e utilização, como o produto paradigmático da relação dos respectivos modelos de racionalidade que as criam com o mundo, indicam o sentido em que podemos interpretar a espontaneidade: podemos considerar que o predomínio de um tipo específico de produto indica a tendência de sua produção por um modelo específico de racionalidade. Entretanto, se por um lado a definição de autenticidade como legitimidade começa a se desenhar, por outro, ela não parece se aplicar a toda produção humana. Se não pudermos estender a noção de espontaneidade a realizações humanas que não configurem paradigmas da relação entre homem e mundo, a definição de autenticidade como legitimidade se configurará como deficitária.

### 3.2 Programas

A língua e os modelos são conjuntos de elementos e de regras próprias de relação entre os elementos. Um exemplo similar são os jogos:

Definirei termos. Que “jogo” seja todo sistema composto de elementos combináveis

---

<sup>81</sup> FLUSSER, V. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008. p.17.

<sup>82</sup> Os trechos citados de *Filosofia da caixa preta* e *O universo das imagens técnicas* são analisados com grande riqueza de detalhes por Rodrigo Duarte em *Pós-história de Vilém Flusser: gênese-anatomia-desdobramentos*. São Paulo: Annablume, 2012. p.317 et seq. Recomenda-se a leitura da obra supracitada para a compreensão do surgimento da consciência pós-histórica e das imagens técnicas como paradigma de mediação zero-dimensional.

de acordo com regras. Que a soma dos elementos seja o “repertório do jogo”. Que a soma das regras seja a “estrutura do jogo”. Que a totalidade das combinações possíveis do repertório na estrutura seja a “competência do jogo”. E que a totalidade das combinações realizadas seja o “universo do jogo”<sup>83</sup>.

Flusser cita “o xadrez, o pensamento brasileiro, e as ciências da natureza” como exemplos de jogos. O xadrez é inegavelmente um jogo, já o pensamento e as ciências, ao contrário, podem ser pensados como se fossem jogos. O pensamento e a ciência, como vimos, constituem a língua, o pensamento é seu aspecto interno, a ciência um de seus aspectos externos. Se considerarmos que não é necessário ser um enxadrista profissional para jogar xadrez, podemos entender que os exemplos linguísticos abrangem tanto o uso coloquial quanto o uso rigoroso da língua. De toda maneira, o pensamento brasileiro pode ser tomado como um exemplo que, ele mesmo, abrange ambos os usos da língua e, por isso, referente em certa medida ao exemplo das ciências da natureza.

No jogo de xadrez, o repertório é constituído pelas peças e pelo tabuleiro; a estrutura pelas regras do xadrez; sua competência são todas as partidas jogáveis; e seu universo são todas as partidas já jogadas. No pensamento brasileiro, o repertório são as palavras do idioma português; a estrutura é a gramática portuguesa; sua competência são todos os pensamentos (frases) pensáveis; e seu universo são todas as frases já pensadas. Contudo, o xadrez e o pensamento são exemplos tipos distintos de jogos.

Jogos fechados são aqueles em que o repertório e as estruturas, isto é, seus elementos e regras, são imutáveis. Jogos abertos são aqueles em que o repertório e as estruturas podem, de alguma forma, mudar. Num jogo fechado, o universo tende a coincidir com sua competência na medida em que o jogo é jogado; o limite da possibilidade de jogadas é definido pelas combinações entre os elementos de seu repertório de acordo com as regras de sua estrutura, o jogo termina se é jogado até que atinja tal limite e novas jogadas não são mais possíveis. Jogos abertos, ao contrário, permitem que seu repertório e sua estrutura se altere, o que faz com que seu universo não coincida necessariamente com sua competência, podendo ambos expandirem-se indefinidamente.

Jogos abertos podem ser considerados inesgotáveis, mas não ilimitados. Um jogo ilimitado seria infinitamente aberto, o que implicaria uma infinidade de elementos e regras. “Nesse jogo de jogos hipotéticos haveria uma infinidade de peças, e isto implica total

---

<sup>83</sup> FLUSSER, V. *Jogos*. Disponível em: <<http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/jogos.pdf>>.

in jogabilidade. E haveria uma infinidade de regras, e isto implica que tudo é permitido. O jogo universal e inteiramente aberto não teria uma competência infinita, mas seria totalmente incompetente. E o seu universo não seria infinito, mas seria nulo, seria o caos”<sup>84</sup>. Um jogo deve ter seus elementos e regras especificados previamente, o que determina o limite de sua competência. Flusser utiliza como exemplo a provável origem indiana do jogo de xadrez<sup>85</sup> para ilustrar a questão da relação entre os limites do jogo e sua competência.

Se a origem do jogo de xadrez está no pensamento indiano, ele é o meta-jogo do xadrez, isto é, o xadrez é jogado com repertório e estrutura próprias, mas os elementos e regras que o compõem foram fornecidos pelo pensamento indiano. Flusser chega a alegar que os lances do xadrez ocorrem no jogo do pensamento indiano, todavia, o pensamento não pode ser jogado em um tabuleiro. Pois, assim como na relação entre o conhecimento e a língua, o jogo só pode ser jogado com seu repertório e sua estrutura, e o meta-jogo encontra-se além deles. Além disso, o universo que se abre com o novo jogo somente será preenchido no decorrer do próprio jogo. Ou seja, todo novo jogo traz, para seu meta-jogo, uma nova competência e abre um novo universo que, embora englobado pelo universo do meta-jogo, apenas pode ser preenchido por meio da especificidade de sua competência.

A modificação do repertório e da estrutura do jogo pode ocorrer de duas maneiras. A primeira, pelo aumento do repertório na inclusão de novos elementos; a segunda, pela diminuição do repertório na eliminação de elementos redundantes ou perniciosos. O aumento do repertório pela inclusão de elementos que não se encontram no jogo é, assim como na teoria da língua, denominado *poesia*. A diminuição, por seu caráter de crítica do jogo, é denominada *filosofia*. Flusser entende que há uma relação complexa entre poesia e filosofia, pois toda alteração na competência dos jogos equivale à abertura do jogo, ambos igualmente modificam a competência e o universo do jogo.

A aceitação do repertório e da estrutura de um jogo, entendida como uma crença zero, é condição necessária para se participar de um jogo. Participar de um jogo acarreta em um tipo de repetição: para preencher o universo do jogo é preciso fazer jogadas recorrentemente. Por demandar um comportamento repetitivo, o jogo pode ser compreendido como *programa*.

---

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Em *Comunicologia*, a transcrição das aulas ministradas por Flusser na Universidade de Ruhr-Bochum em 1991, o exemplo do jogo de xadrez é retomado para explicar sua reflexão sobre os jogos. Sobre sua origem, Flusser comenta: “Há um xadrez chinês que veio do mesmo jogo que o nosso. Nosso xadrez surgiu provavelmente na fronteira entre a Pérsia e a Índia, por volta de 400 a.C. (não é tão antigo como se pensa)”. FLUSSER, V. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p.260.



Assim, a aceitação de repertório e estrutura, pode ser compreendido como “programação variável e substituível”<sup>86</sup>.

Um ponto importante a respeito da ideia de programa reside na relação entre jogo e meta-jogo: se programas podem ser identificados como jogos, devemos aceitar que eles possuem meta-programas e que, de dentro do programa, o meta-programa é inacessível. Programas são entendidos por Flusser como a característica primordial dos aparelhos. A atividade humana no mundo pode ser percebida, como vimos, pela produção de instrumentos de mediação entre o homem e o mundo. Embora todos tenham o âmbito de atuação limitado pelos elementos e regras a partir das quais e de acordo com as quais funcionam, pode-se perceber uma variação de sua complexidade técnica e tecnológica em virtude da variação da complexidade da compreensão do mundo – do grau de abstração em relação à realidade dos elementos com os quais é produzido. Aparelhos programados são instrumentos que possuem um grau extremamente complexo de constituição em comparação com instrumentos primitivos ou mesmo com máquinas, como nota Rodrigo Duarte:

O ponto de partida, já tangenciado em textos anteriores de Flusser, é a afirmação do *instrumento* como um objeto cultural humano destinado à produção de outros objetos que servirão, por exemplo, para o consumo (ou mesmo para a fabricação de outros instrumentos). Os instrumentos, em geral, remontam aos primórdios da presença humana no mundo, mas a revolução industrial no Ocidente moderno trouxe um novo tipo de instrumento que, por suas grandes dimensões e poder de intervenção no meio-ambiente, recebe uma denominação especial: *máquinas*. Esses enormes instrumentos caracterizam a era industrial [...] Os aparelhos – objetos característicos do período pós-industrial – se diferem dos instrumentos tradicionais (inclusive das máquinas) por serem dotados de programas<sup>87</sup>.

Em *Filosofia da caixa preta* Flusser realiza uma fenomenologia da máquina fotográfica, tomada como um paradigma dos aparelhos, para tentar esclarecer aspectos das relações entre homens e aparelhos – instrumentos de mediação entre homem e mundo. Se todo aparelho possui um programa, o da máquina fotográfica consiste na “soma de todas as fotografias fotografáveis por este aparelho”<sup>88</sup>. De acordo com a noção de jogo, o fotógrafo busca esgotar as possibilidades do universo fotográfico ou, ao menos, do universo do programa da câmera; busca realizar todas

---

<sup>86</sup> FLUSSER, V. *Jogos*. Disponível em: <<http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/jogos.pdf>>.

<sup>87</sup> DUARTE, R. *Pós-história de Vilém Flusser: gênese-anatomia-desdobramentos*. São Paulo: Annablume, 2012. p.323-324, grifos do autor.

<sup>88</sup> FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Sinergia Relume Dumará, 2009. p.23.

as potencialidades inscritas na competência da câmera pelo programa que a constitui. Para que o jogo com a câmera não termine é preciso que sua competência seja maior que a do fotógrafo, isto é, que seu programa seja como um jogo aberto, que permita a inclusão de novos elementos ou alterações de regras, ou que seu universo seja suficientemente amplo para que o fotógrafo não o esgote facilmente. O fotógrafo joga, portanto, contra a câmera; contra um programa que possui competência maior que a sua.

A inclusão de novos elementos ou regras no programa da câmera não compete ao fotógrafo, o meta-programa da máquina fotográfica é inacessível a ele. A complexidade da câmera envolve teorias científicas, além de técnicas e tecnologias desenvolvidas por tais teorias.

O comportamento repetitivo com a finalidade de buscar o esgotamento do universo do programa é identificado por Flusser como uma função do próprio programa, portanto, a relação do homem com o aparelho é entendida como uma relação que ocorre em função do aparelho e do homem que joga com o programa do aparelho que, por este motivo, pode ser denominado como funcionário. O ímpeto em esgotar as virtualidades inscritas no programa do aparelho transforma a relação do funcionário com o mundo, pois ele é compreendido em função do programa, de seu esgotamento. O interesse do funcionário por um aparelho é motivado pelo aspecto lúdico, pela possibilidade de esgotamento do programa pelo jogo contra o aparelho, não pelo aspecto complexo e incompreensível da programação do aparelho. O fotógrafo produz fotografias por meio da utilização de câmera fotográfica sem que compreenda o programa da câmera: ela é um aparelho programado para produzir fotografias automaticamente.

A automaticidade revela-se como uma característica da relação com aparelhos, que pode ser percebida tanto no comportamento do funcionário quanto no resultado de sua relação com o aparelho. O comportamento do funcionário na sua relação com os aparelhos é programado não somente por ser repetitivo, mas por ser determinado pelas regras do programa. A programação da deliberação do funcionário deve, em alguma medida, prever a operação do aparelho e oferecer possíveis decisões do funcionário como elementos do programa. A realização das virtualidades do programa de um aparelho resulta fatalmente em um outro programa: o aspecto deliberativo, por mais que seja limitado pelo programa, é elemento complexo que veda o acesso ao meta-programa do aparelho produtor de virtualidades.

### **3.3 Autenticidade**

No início deste capítulo destacamos uma ocorrência do termo autêntico cujo significado

parece ter a conotação de espontâneo, em oposição ao significado do termo artificial. A espontaneidade, como vimos, pode ser compreendida como um fundamento do significado do termo autenticidade em seu uso comum, que se refere a uma perspectiva ética e estética da realidade, de legitimação de uma ação pela manifestação da personalidade de seu autor. A ideia de comportamento programado não parece substituir, como ocorre no uso de um sinônimo, a ideia de espontaneidade. Para haver algum fundamento de significado ético, espontaneidade deve se referir de alguma maneira à intencionalidade do autor da ação. Por outro lado, o funcionamento dos aparelhos produtores de programas torna opacas as intenções do funcionário que opera o aparelho.

No segundo capítulo de *Pós-história. Vinte instantâneos e um modo de usar*, intitulado “O chão que pisamos”, Vilém Flusser entende que o campo de extermínio em Auschwitz pode ser interpretado como a revelação de uma virtualidade própria da cultura ocidental.

Não é apenas produto de determinada ideologia ocidental, nem de determinadas técnicas industriais “avançadas”. Brota diretamente do fundo da cultura, dos seus conceitos e dos seus valores. A possibilidade de se realizarem Auschwitzs (sic) está implícita na nossa cultura desde o seu início: o “projeto” ocidental a abrigava, embora enquanto possibilidade remota. Está no *programa* inicial do Ocidente, o qual vai realizando todas as suas virtualidades, na medida em que a história vai-se desenrolando. Por isto a pergunta diante da qual Auschwitz nos coloca não é: como foi que isto aconteceu? Pouco adianta “explicar” Auschwitz. A pergunta fundamental é: como era *possível* isto?<sup>89</sup>.

Aparentemente a resposta à pergunta fundamental já foi dada: Auschwitz era possível porque era uma realização característica da cultura ocidental. Mas a pergunta também se refere ao programa da civilização ocidental: como isto pôde estar inscrito no programa? A tendência à objetivação, que pode ser percebida nas regras lógico-gramaticais das línguas flexionais ou na abstração que permite a manipulação transformadora do mundo, parece ter se tornado a grande finalidade de todo projeto da cultura ocidental.

A realização de Auschwitz torna patente o projeto de reificação de nossa cultura: como a realização de uma virtualidade extrema do programa em que o homem é despojado de toda sua humanidade, como objeto sem significado – insignificante, portanto, eliminado. O sentido objetivante da automatização é reafirmado pelo desenvolvimento técnico dos aparelhos – consequentemente, da programação dos aparelhos – que progressivamente absorvem em suas

---

<sup>89</sup> FLUSSER, V. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011.p.21, grifos do autor.

competências as decisões de seus possíveis funcionários. O campo de extermínio nazista representa a desumanização absoluta porque reifica indiscriminadamente: os homens são tornados funcionários porque sua existência é resumida à função de cumprir o programa do aparelho que funciona sem necessidade de interferência de decisão humana, sejam algozes ou vítimas. “Pela primeira vez na história da humanidade pôs-se a funcionar um aparelho, o qual, programado com as técnicas mais avançadas disponíveis, realizou a objetivação do homem, com a colaboração funcional dos homens”<sup>90</sup>.

Flusser considera que as barbaridades ocorridas anteriormente no Ocidente podem ser entendidas como transgressão das regras presentes nos modelos de comportamento ocidental, como crimes. Mas Auschwitz não deve ser compreendido por esse viés, pois, ao contrário, é resultado justamente da utilização destes modelos; pode ser considerado uma virtualidade inscrita no programa da civilização ocidental que, necessariamente, se realizaria por meio da recorrente aplicação de modelos que visam à objetivação do mundo. O funcionamento dos aparelhos neste extremo objetivante é também percebido como o sinal da crise deste modelo de cultura, pois sinaliza o esgotamento das possibilidades de compreensão do mundo de acordo com suas regras de objetivação, e a permanência na utilização de tais modelos poderá resultar redundantemente em eventos similares.

Ainda que seja um exemplo terrificante, Auschwitz pode nos esclarecer o sentido de legitimidade que a noção de espontaneidade carrega. A competência de meta-programas abrange as competências específicas dos modelos criados a partir de seus elementos e estruturas. Se podemos pensar em uma sociedade como um meta-programa, devemos ser capazes de identificar a realização dos eventos que constituem seu universo em relação às virtualidades inscritas no conjunto de sua competência. A possibilidade de acesso à intencionalidade, que todo programa oculta deliberadamente, reside na crítica do programa, na eliminação de elementos redundantes e perniciosos do repertório do programa: na filosofia e, em certa medida, na poesia.

O sentido de autenticidade em seu uso comum faz menção à possibilidade de confirmação da autoria de objetos produzidos por ações individuais, particulares. Ao contrário, o significado de autenticidade como legitimidade na teoria de Flusser se reporta à possibilidade de uma referência progressiva a meta-programas, ou seja, ao elemento comum a que tende todo programa compreendido em sua competência. A ideia de crítica dos programas, se aplicada a modelos de racionalidade, permite estabelecer relações entre a especificidade da competência

---

<sup>90</sup> Ibid. p.23.

de uma racionalidade e as especificidades de um produto de seu modelo. A recorrência de elementos específicos em produtos distintos de um mesmo tipo de racionalidade revela uma tendência que caracteriza tanto a si mesma quanto a seus produtos e que, por isso, pode em alguma medida ser interpretada como uma disposição desta racionalidade.

A autenticidade como legitimidade pode, desta forma, ser definida como a caracterização de um objeto, material ou imaterial, tendo como referência a tendência de sua produção por determinados modelos em conformidade com suas próprias regras.

#### 4 O AUTÊNTICO-INAUTÊNTICO

O título deste capítulo tem origem em uma hipótese improvável. A possibilidade de se definir um mesmo conceito de maneiras distintas ao longo da obra de Vilém Flusser atesta a polissemia de tais conceitos por um lado e, por outro, reafirma o caráter provocativo de sua escrita. Pois a escolha do título deste capítulo considerou tanto a diversidade de significado nas ocorrências do conceito quanto o estilo provocador de Vilém Flusser. Não é possível comprovar a hipótese de que Flusser concordaria com a utilização de termos “tecnicamente” imprecisos<sup>91</sup>, mas, tendo em vista a breve exposição anterior sobre sua reflexão a respeito da escrita filosófica, é possível assumir a plausibilidade de tal hipótese. Evocar uma suposta compatibilidade com o estilo da escrita de Flusser abre espaço para a manifestação de uma preferência particular, o que pode ser entendido como uma abordagem prática do seu pensamento.

A possibilidade de se considerar Auschwitz como um autêntico produto da racionalidade histórica se desenha, no argumento de Flusser anteriormente citado, a partir da percepção de uma espécie de vacuidade por debaixo dos fundamentos da civilização ocidental. Não por acaso, Flusser dá o título de “O chão que pisamos” ao capítulo de *Pós-história. Vinte instantâneos e um modo de usar* em que desenvolve esse argumento. O horror causado pela possibilidade de se afirmar a autenticidade de Auschwitz como produto da civilização ocidental pode ser pressentido como o chão oco por sobre o qual ocorre o progresso dessa civilização rumo ao futuro. A identificação de Auschwitz como um legítimo produto da racionalidade histórica causa um estranhamento que, ao fim do argumento, reafirma o estranhamento a partir do qual se desenvolve. A comparação da vacuidade pós-Auschwitz com a vacuidade barroca é o artifício utilizado por Flusser para distinguir as características específicas da situação que se propõe examinar.

A comparação que se impõe é com a vacuidade *barroca*. Há inúmeros traços na atualidade que evocam o barroco. Somos marcados pelo mesmo racionalismo sombrio (logicismo, informática, cibernética), e pelo mesmo irracionalismo mágico e fanático (*mass media*, ideologias fantasiosas). Mas há diferença decisiva. A humanidade

---

<sup>91</sup> Há dois motivos para o termo *tecnicamente* ser grafado entre aspas neste trecho. O primeiro diz respeito à ideia de que os termos *autêntico* e *inautêntico* sejam aqui utilizados em desacordo com as definições anteriormente propostas, o que não é o caso. Ambas têm papel crucial nessa última definição proposta para o conceito, como demonstrará o desenvolvimento da argumentação. O segundo suscita a utilização do conceito de dialética, que pressupõe a oposição/contradição sugerida pela denominação escolhida para o conceito. Todavia, a denominação autêntico-dialético não seria também inteiramente adequada à definição proposta, pois, como se verá, ela não implica necessariamente a contradição entre possibilidades simultâneas de definição de um fenômeno como autêntico e inautêntico.

barroca avançava sobre o palco. Todos os seus gestos, até os mais sinceros, eram marcados de teatralidade. A vacuidade que ressoava nos seus passos era a do vazio debaixo do palco. O homem barroco representava. Por exemplo, representava a fé, ao fazer guerras religiosas. A vacuidade barroca era consequência de *perda de fé* medieval, da fé *em dogmas*. A nossa vacuidade é diferente. Nada representamos. O nosso mundo não é o palco. Não somos atores, e se agimos, não é para representar um drama, mas para despistar a atenção da plateia e a nossa própria dos assuntos que interessam realmente. Agimos como criminosos que querem apagar a pista dos seus passos passados. Disfarçamos. O nosso progresso é a farsa. A vacuidade debaixo dos nossos pés não é barroca. O que perdemos não é a fé nos dogmas: *perdemos a fé em nós mesmos*. Somos tão *contrarreformistas* quanto foi o barroco, queremos pôr panos quentes sobre a revolução recente, mas o somos por motivos outros<sup>92</sup>.

As características do barroco enumeradas por Flusser apenas servem como parâmetros para que tente compreender e explicar a situação pós-Auschwitz, contudo, o barroco não é examinado pelo filósofo. No texto *Barroco mineiro visto de Praga*, um ensaio publicado no *Jornal do Comercio*, provavelmente em 1966<sup>93</sup>, no qual há diversas ocorrências dos conceitos de autenticidade e inautenticidade, Flusser desenvolve uma análise desses elementos característicos do barroco para distinguir o barroco europeu do barroco mineiro. As definições do conceito de autenticidade anteriormente propostas neste trabalho tinham em vista a univocidade do conceito no contexto em que ocorrem. Aqui, ao contrário, o conceito se refere aos mesmos objetos de maneiras distintas ao longo do texto.

Devido à peculiaridade do significado do conceito neste ensaio, não seria proveitoso destacar inicialmente um trecho em que ocorre para, a partir dele, aprofundar sua compreensão, mas, ao contrário, considerar o conjunto das ocorrências é necessário para compreender se as contradições e incoerências são, de alguma maneira, conciliáveis em alguma interpretação do conceito. Portanto, analisaremos o contexto de cada ocorrência e tentaremos estabelecer alguma relação com o meta-contexto do ensaio.

---

<sup>92</sup> FLUSSER, V. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011b. p.19-20.

<sup>93</sup> A versão utilizada como referência é um fac-símile da publicação original em que o nome do autor se encontra grafado erroneamente, como Dilen Fluffer, e a data manuscrita, possivelmente pelo leitor que destacou as páginas do jornal, da seguinte maneira: -3.4.66-. Esta versão substitui outra cuja legibilidade era dificultada por imperfeições da fotocópia, sendo a única versão disponível no *website* indicado na referência bibliográfica. Por um erro de enquadramento, pequenos trechos de texto não podem ser lidos, assim o nome da publicação. Contudo, a supressão de tais trechos não interfere na compreensão do texto. O nome do jornal é citado tomando como referência a versão anteriormente publicada no site. Cf. FLUSSER, V. *Barroco mineiro visto de Praga*, 03 abr. 1966. Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art148.pdf>>.

#### 4.1 Verdadeiro

O pretexto para o ensaio de Vilém Flusser é o estranhamento causado pela comparação entre o barroco europeu e o barroco mineiro em uma visita a Ouro Preto. Nascido em Praga, o filósofo considera que sua familiaridade com o barroco europeu ocasione uma distinção de pontos de vista em relação ao barroco mineiro, suficiente para causar um impacto entre ambos.

A máquina de escrever repousa sobre mesa barroca, estátuas e candeeiros barrocos coroam a mesa, e das janelas telhados barrocos e torres barrocas aparecem contrastando com colinas de linhas puras e simples. Seria, pois o ambiente ideal para uma tentativa de reduzir fenomenologicamente a vivência e desvendar a essência do barroco. No entanto a mente de quem escreve isto é mente informada por um barroco diferente: o de Praga. Seria para ela tarefa penosa a de querer libertar-se dos seus preconceitos. Não fará a tentativa. Não procurará ingenuidade ante o fenômeno Ouro Preto. Permitirá, pelo contrário, que os dois barrocos, (o externo mineiro e o interno praguense) se choquem. O choque será o tema deste ensaio <sup>94</sup>.

A diferença do modo como Flusser percebe os dois tipos de barroco relaciona-se, em certa medida, com a ideia de que línguas distintas constituem realidades distintas. Não há ainda definições conceituais para que critérios teóricos fundamentem a diferença entre os dois barrocos, mas apenas o testemunho de percepções divergentes. O barroco brasileiro é percebido como externo porque é percebido por um intelecto formado – ou informado, como diz o trecho – pela realidade tcheca. Realidades distintas ou aspectos de realidades distintas, contudo, não se chocam, pois o conjunto das realidades das diversas línguas constitui a realidade (talvez possamos nos referir a ela agora como meta-realidade). O choque somente ocorre quando é vivenciado e, por se referir à própria vivência, Flusser afirma que o estranhamento causado pelo barroco de Ouro Preto “resulta, absurdamente, em beleza”.

Flusser propõe que o barroco seja fruto de uma contradição cultural que havia na Europa na época de seu surgimento. O viés pelo qual o embate entre a Reforma Protestante e a Contra Reforma são compreendidos, revela um processo em que a substituição do modelo de pensamento medieval tem como consequência a rejeição completa da fé medieval e das instituições que a professavam. O novo modelo representado pela Reforma impunha como princípio do conhecimento a substituição dos dogmas religiosos pela razão, o que era incompatível com a fé medieval. A reação da igreja católica à crítica de seus dogmas busca

---

<sup>94</sup> FLUSSER, V. *Barroco mineiro visto de Praga*, 03 abr. 1966. Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art148.pdf>>.



reafirmar a fé utilizando elementos deste mesmo modelo de racionalidade que não mais a aceitava. Esta contradição é a característica do barroco, ele significa uma recusa do homem pela fé que antes dava sentido à sua vida, como sugere Flusser:

[...] o interesse pelo mundo imanente, o “humanismo”, solapa a fé no transcendente e tira à vida o seu derradeiro significado. O barroco é um fazer de conta que isto não é verdade. Que a fé pode ser forçada intelectualmente. Que a graça pode ser alcançada pela geometria. Que a ciência é um método pelo qual a verdade é revelada discursivamente. Que o rigor da razão conduzirá ao conhecimento absoluto, e que este coincidirá com a felicidade religiosa. Em suma: o barroco é a ficção do intelecto fantasiado em alma <sup>95</sup>.

O barroco, entendido como uma construção racional a fim de evitar a aniquilação racional de seus princípios – o que provavelmente coincidiria com o fim da instituição da igreja –, pode ser considerado um programa: um sistema de procedimentos elaborado a partir de um modelo de regras, cujo processo influi no comportamento de quem dele participe. A necessidade de conciliar elementos contraditórios por meio de programa faz com que o barroco seja interpretado como um teatro. Para Flusser, a beleza do barroco europeu reside na capacidade do intelecto de reproduzir, à sua maneira, a perfeição que o modelo da fé atribuía à criação divina. O processo intelectual profana a fé para restituir o seu lugar, de certa maneira ele santifica o pecado. Flusser descreve o barroco de Praga enfatizando os artifícios técnicos que, afim de afirmar a fé, buscam iludir o intelecto:

As colunas poderosas de mármore que se retorcem debaixo de um peso supostamente excessivo nada carregam. Os atlantes de músculos salientes que se curvam em esforços atléticos suportam globos ociosos. Os anjinhos que desafiam a gravidade nos seus voos ao redor dos altares escondem nas asas os fios que os seguram. Os santos nos nichos das igrejas são obviamente atores que representam magistralmente o papel de santos. E nessas estátuas não sorvemos a santidade, mas admiramos a habilidade do ator, do produtor e do encenador da santidade. Admiramos a perfeição com a qual o intelecto imita a alma. Admiramos a capacidade do intelecto, (do nosso próprio intelecto em última análise), de substituir a ingênua fé do gótico perdido. E sentimos intimamente, com um frisson secreto, que tudo isto é pecaminoso. Há um doce aroma de corrupção e decadência em todo barroco <sup>96</sup>.

A marca da engenhosidade que caracteriza o barroco de Praga, no entanto, é encontrada

---

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Ibid.

no barroco mineiro apenas aparentemente. Ouro Preto parece artificialmente bucólica e ingênua, porque sua atmosfera é conservada com a finalidade de atrair a atividade turística. Entretanto, a finalidade turística apenas conserva artificialmente o que surgiu genuinamente. As igrejas de Ouro Preto, com sua ornamentação complexa e detalhada, parecem se destacar do ambiente ingênuo em que foram construídas. O barroco mineiro não é produto de uma racionalidade que busca recuperar por meio de uma ilusão a ingenuidade perdida, mas sim de uma racionalidade em que a ingenuidade é elemento constituinte. O barroco mineiro é em certa medida produto da fé e, por isso, não precisa restituí-la.

Definirei o que são as igrejas do barroco mineiro da seguinte maneira: são obras de mentalidades ingênuas que copiam obras de mentalidades decadentes que, por sua vez, procuram a ilusão da ingenuidade. As igrejas mineiras são monumentos que festejam uma ingenuidade autêntica com uma técnica inautêntica que lhes é estranha. São aparentemente pecaminosas, mas fundamentalmente puras. Os pecados do espírito que fizeram do barroco o estilo diabólico que é, não podem ser nem imaginados, e muito menos praticados, pelos artistas mineiros. O que estes artistas fazem é copiar, ingenuamente, os truques diabólicos do barroco europeu, sem talvez desconfiar da sua infernalidade <sup>97</sup>.

A relação entre a ingenuidade autêntica e a técnica autêntica permite uma analogia com o estranhamento confessado por Flusser no início do ensaio. A ingenuidade e a técnica espelham, respectivamente, em uma esfera social, os aspectos de interioridade e exterioridade com que Flusser, no âmbito particular, percebia o barroco de Praga e o mineiro. A analogia reporta à impossibilidade de referência ao que se encontra além dos limites impostos pela constituição do modelo de racionalidade que busca compreender um fenômeno. A recusa de Flusser de tentar suspender sua compreensão do barroco europeu em Ouro Preto pode ser considerado um indício desta impossibilidade; para compreender o barroco mineiro é preciso apreendê-lo por meio dos elementos e regras do barroco europeu: “Não fará a tentativa. Não procurará ingenuidade ante o fenômeno Ouro Preto”. A ingenuidade autêntica que caracteriza o barroco mineiro é algo que se encontra além dos limites do barroco europeu, seria inútil buscá-la, assim como se pode afirmar o contrário sobre o barroco mineiro em relação à técnica.

A definição do barroco, como um movimento que tem a intenção de recuperar a fé por meios e técnicas racionais, não se aplica ao barroco mineiro. A impossibilidade de apreender a técnica europeia permite que Flusser jogue com o sentido da palavra *amador*: os artistas do

---

<sup>97</sup> Ibid.

barroco mineiro são amadores do virtuosismo. Por um lado, como não apreendem a técnica europeia, não são capazes de aplicá-la; por outro, a apreendem como virtuosismo. A técnica europeia é um esforço, pois busca superar a contradição de representar o que, em alguma medida, se perdeu; o esforço de representação exagera o que ainda possa restar de tais elementos na nova realidade. Em Ouro Preto, tais aspectos ainda eram parte da realidade, portanto, seu exagero resulta em uma espécie de deformação grotesca, uma “caricatura do barroco”.

A possibilidade de se compreender o barroco mineiro como inautêntico se encontra justamente na criação de uma deformação, não na relação entre um elemento interno autêntico e outro externo inautêntico. Pois o mesmo pode ser dito em relação ao barroco europeu, a técnica autêntica buscava representar uma ingenuidade provavelmente inalcançável, por isso inautêntica. Mas é no resultado da relação entre ingenuidade e técnica que se encontra a distinção entre o autêntico e o inautêntico. A produção do barroco europeu pode ser considerada autêntica porque resulta como ilusória, porque representa a ingenuidade da maneira como o modelo de racionalidade (portanto de representação) a consegue apreender. O barroco mineiro, ao contrário, era uma tentativa de reproduzir o barroco europeu, não de revalorizar a ingenuidade por meio do uso da razão, por isso não resultou em um barroco verdadeiro, mas em um barroco inautêntico.

## **4.2 Legítimo**

Apesar da consciência do estranhamento e da possibilidade de defini-lo, Flusser admite se comover com o barroco mineiro e, na conjugação destas percepções, de alguma maneira contraditórias, encontrar sua beleza. Curiosamente, a beleza parece ser pensada por Flusser como um indicador de autenticidade, isto é, a atribuição de autenticidade ou inautenticidade como característica de um fenômeno demanda uma atividade conceitual, porém, aparentemente elas podem ser intuídas previamente por um juízo estético.

A definição do barroco mineiro segundo o modelo do barroco europeu, de certa maneira busca alcançar algo que se encontra além de seus domínios; ela pressupõe que ambos sejam criações de um mesmo modelo de racionalidade. O choque entre os dois barrocos não parece ocorrer em virtude apenas do estranhamento, mas do impacto causado pela anteposição das sensações de estranhamento e de beleza, pois a beleza pode ser percebida antes de enquadrar-se em algum modelo específico de racionalidade. A percepção da beleza é também a percepção de que o barroco mineiro seja a criação de uma racionalidade específica que estrutura seus

elementos de acordo com suas próprias regras. Ela permite uma abertura poética, ou seja, permite que haja a possibilidade de apreensão de elementos exteriores ao modelo que se usa para explicar o fenômeno que se pretende compreender.

Há um elemento africano nessa opulência de formas e afirmações religiosas. Talvez não são tanto templos cristãos quanto pagãos essas igrejas. Talvez seja a piedade tropical, telúrica e fetichista. Talvez seja a majestade das obras a de Chico Rei, o cacique desterrado que reconstrói seu reino africano em Ouro Preto, e não a de um rei cristão do Ocidente. E nisto creio encontrarmos a chave do mistério do barroco mineiro<sup>98</sup>.

Antes de ingressar na conversação, o intelecto se forma aprendendo as palavras e as regras que as articulam pela observação dos contextos em que ocorrem. Processo semelhante se dá na tentativa de compreensão do barroco mineiro por um intelecto formado pelo modelo do barroco europeu: o significado dos elementos e as regras que os articulam podem em alguma medida ser apreendidos se relacionados com o todo do contexto em que ocorrem. Os componentes de sincretismo e miscigenação identificados por Flusser talvez sejam a característica específica do barroco mineiro. Assim, a compreensão do barroco mineiro deve passar pela contextualização destes componentes.

O ciclo do ouro em Minas Gerais, no qual floresce o barroco mineiro, tem início no mesmo período em que sucede o esgotamento do modelo do barroco europeu. A concentração de negros e europeus no território mineiro é também a convergência de dois modelos distintos de racionalidade. Os portugueses contribuem com o modelo barroco que, mesmo exaurido, ainda simula racionalmente uma fé semelhante à que é concretamente vivenciada no modelo africano. A semelhança deste elemento na confluência de ambos modelos de racionalidade é o subterfúgio de uma realização artística autêntica; realização conforme um novo modelo que poeticamente assimila elementos e regras tanto do modelo europeu quanto do africano.

Tendo por pano de fundo as terras virgens cuja goela vomita o ouro, o ouro que impulsiona a atividade das duas raças exóticas, surge aqui em Ouro Preto um estilo de vida que toma a forma barroca por capa protetora de uma reformulação da crença africana. O barroco mineiro é a desculpa pela adaptação da religiosidade africana à escravidão portuguesa. O barroco engana os censores seculares e clericais, e permite um desenvolvimento da mentalidade negra. E simultaneamente torna o barroco assimilável essa mentalidade à cultura branca. As igrejas barrocas de Ouro Preto são

---

<sup>98</sup> Ibid.

obras de assimilação de duas raças sob o pretexto barroco. O barroco é pretexto, e a assimilação é autêntica e produtiva. Dela surgirá uma cultura nova<sup>99</sup>.

A interpretação do barroco como um pretexto para o modelo mineiro permite uma tradução compreensível ao modelo europeu. O barroco mineiro cria a ilusão de reproduzir algo já esgotado quando produz algo inteiramente novo de acordo com seu modelo. A tentativa de explicar o barroco mineiro pelo modelo europeu resulta fatalmente em uma formulação que não corresponde ao fenômeno que se tenta compreender, ela soa falsa.

[...] o que choca em Ouro Preto, esses exageros bárbaros todos, essa pretensão de uma pretensão toda, não é sintoma de falsidade, mas é, pelo contrário, sintoma de uma superação do barroco. No barroco mineiro realiza-se, produtivamente, o barroco europeu. De certa maneira, de uma maneira “barroca”, é o barroco mineiro o autêntico barroco<sup>100</sup>.

A produção artística do barroco mineiro certamente não corresponde inteiramente a uma descrição conceitual da produção barroca europeia. Mas ela é fruto de um modelo que surge pela assimilação de outros modelos de racionalidade e, nesse sentido, sua produção artística corresponde ao modelo a partir do qual é criada. Ela é autêntica porque o modelo que a gera, o qual permite uma correspondência autêntica com a produção artística, assimila genuinamente dois modelos distintos e não produz apenas arte, mas um novo modelo de racionalidade que caracteriza a sociedade brasileira: “A despeito dos positivismos e outros ismos posteriores, será o Brasil sempre uma terra barroca”<sup>101</sup>.

### 4.3 Autêntico

As definições de autenticidade como verdade ou legitimidade derivam do estabelecimento de relações entre elementos, regras e modelos que os reúnem. O estilo provocativo da filosofia de Vilém Flusser faz parecer, por vezes, que tais definições sejam contraditórias. A consideração de suas ocorrências singulares obviamente indica o emprego de uma concepção singular em cada ocorrência. Mas a instauração de relações que orientam cada definição pode ocorrer em contexto mais amplo. A relação entre as possíveis definições de autenticidade atenua a noção de que esta se defina de maneira absoluta.

---

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Ibid.

A impressão de que algo inautêntico possa se tornar autêntico, como no exemplo do ensaio sobre o barroco, imputa aos fenômenos a característica da autenticidade e passa ao largo da relativização pela qual o processo de atribuição de autenticidade necessariamente percorre. Pois a consideração da autenticidade se dá em relação a fenômenos, ela é uma atribuição que depende do modelo a partir do qual é referida. Fenômenos não se tornam autênticos ou inautênticos, mas podem ser interpretados a partir de modelos de autenticidade que fornecem critérios de discriminação de acordo com estes mesmos modelos.

A partir das relações entre as definições de autenticidade como verdade e como legitimidade é plausível, então, sugerir uma meta-definição de autenticidade como a relação entre a correspondência linguística de conceitos cujos significados distintos se referem ao mesmo fenômeno e a caracterização do mesmo fenômeno em relação ao modelo de acordo com o qual é produzido.

## 5 A AUTENTICIDADE NA FILOSOFIA DE VILÉM FLUSSER

O objetivo deste trabalho se funda na hipótese de que a polissemia do conceito de autenticidade na obra de Vilém Flusser não denota uma elaboração pouco rigorosa de sua definição, nem tampouco a inexistência de coerência entre suas possíveis definições. A definição do conceito de autenticidade, como um conceito secundário no pensamento de Vilém Flusser, aparentemente configura um objetivo de grande especificidade técnica e pouca utilidade teórica. Mas a exposição de aspectos da filosofia de Flusser e o necessário esclarecimento de suas relações entre si e com a noção de autenticidade, possivelmente se configurem como característica do que ele sugeriu ser um autêntico texto acadêmico em “Ensaio”: “uma preocupação com um detalhe a ser futuramente inserido em contexto mais significativo”<sup>102</sup>.

O argumento inicial pressupunha que a equivalência relativa de significado dos termos autenticidade, realidade e verdade, na linguagem comum, proporcionasse alguma plausibilidade a esta hipótese, mais pela constatação da efetiva possibilidade de alternância entre os termos que pela noção, um tanto vaga, de transposição entre camadas de significado linguístico. É preciso reconhecer que nossa análise da filosofia de Flusser, como um todo, foi determinada pela tentativa de cumprir o objetivo proposto e, portanto, limitada aos aspectos que diretamente com ele se relacionam. Para esclarecer a relação entre autenticidade e realidade, em busca de definir o conceito de autêntico-verdadeiro, se fez necessária uma abordagem da filosofia da linguagem de Flusser. Contudo, a fundamentação de nosso argumento inicial manteve-se em um grau ainda mais superficial de justificação, pois a análise da reflexão de Flusser sobre a linguagem seria aprofundada mais adiante.

Em parte, a retomada do argumento inicial foi propositalmente adiada até agora para que possamos testar esta outra hipótese, de que, se bem-sucedido este trabalho, a exposição de elementos do pensamento de Flusser e a compreensão da ideia de autenticidade permitam uma interpretação mais aprofundada da noção de transposição de camadas de significado linguístico.

Evidentemente, a alegação da existência de camadas linguísticas de significado poderia ser interpretada como uma petição de princípio; é preciso desfazer a circularidade do argumento que pressupõe na sua fundamentação uma de suas consequências. A etimologia é o recurso utilizado por Flusser no ensaio *Realidade, autenticidade, verdade* para sugerir o fundamento de significado de cada camada a que, respectivamente, os três termos se referem:

---

<sup>102</sup> FLUSSER, V. *Ficções filosóficas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998a. p.94.

Como, no entanto, uma reflexão por muito superficial que seja, revela, trata-se de tres palavras incommensuráveis (sic): “realidade” é uma palavra ontologica (sic), “autenticidade” é uma palavra ética e estetica (sic), “verdade” é uma palavra lógica. “Realidade” é significativa quando afirmada em relação a um ser (sic), “autenticidade” quando afirmada em relação a uma ação (sic), “verdade” quando afirmada em relação a um juízo (sic)<sup>103</sup>.

Em português, por exemplo, Flusser sugere que o fundo ontológico de significado da palavra realidade encontra-se em sua origem latina, a palavra *res*, cujo significado é coisa; o fundo lógico de significado da palavra verdade relaciona-se de alguma maneira ao verbo *ver*, o que faria menção a uma relação de verificação e controle empírico; e o fundo ético e estético da palavra autenticidade remete ao termo “*authentos*”, que significaria de maneira aproximada “o que funciona de si mesmo”<sup>104</sup>. O uso impreciso da etimologia não permite que se considere os significados sugeridos por Flusser como fundamentos indubitáveis de referências linguísticas, mas revela uma característica de arbitrariedade em toda relação de referência de sentido. O uso da etimologia ilustra a ideia de que a língua é resultado “de acordo entre vários contratantes”<sup>105</sup> e, portanto, há um elemento arbitrário em toda língua<sup>106</sup>. Se o acordo que cria a língua depende de uma língua para realizar este acordo, formular a pergunta sobre sua origem parece ingênuo e compreender o caráter arbitrário da língua parece ser a outra alternativa.

Assim, provavelmente Flusser tenha proposto três fundamentos de significado justamente porque pretendia investigar a relação entre os significados de três termos distintos, usados comumente como sinônimos. Pois, se não é possível alegar que haja alguma referência linguística a algo extralinguístico, não se pode pensar em significados absolutos; o fundo de significado de uma camada linguística deve aludir a uma perspectiva específica a partir da qual as referências aos fenômenos são criadas, não a significados absolutos que possam se encontrar

---

<sup>103</sup> A transcrição é fiel à fotocópia disponível no website FlusserBrasil, que reproduz uma versão datilografada e, como se pode notar, repleta de erros de ortografia. Cf. FLUSSER, V. *Realidade, autenticidade, verdade: um estudo através da tradução para três línguas*. Disponível em: <<http://flusserbrasil.com/art456.pdf>>.

<sup>104</sup> O termo “*authentos*” não foi encontrado nos dicionários de grego e latim pesquisados. Podemos supor que, devido a outro erro de ortografia, a termo a que Flusser pretendia se referir seja *authentēs*, cujo significado aproximado é “autoridade” ou *authós*, cujo significado pode ser interpretado como espontâneo. Há ainda a possibilidade de referência a ambos os significados de *authentēs* e *authós*, por serem noções contidas na ideia de legitimidade.

<sup>105</sup> FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. p.41.

<sup>106</sup> Rainer Guldin sugere que o estilo da escrita de Flusser leve em conta este aspecto da linguagem. Ele anota: “O jogo de Flusser com a literalidade das palavras, suas reflexões etimológicas, a plurissignificação alcançadas (sic) por meio de prefixos e sufixos têm como finalidade uma conscientização irônica do caráter fundamentalmente metafórico da língua. Elas indicam que a língua não é um *medium* neutro, mas um código constitutivo da realidade que pré-seleciona e que conduz todo pensamento por meio de uma trajetória definida”. GULDIN, R. *Pensar entre línguas: a teoria da tradução de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2010. p.199.



articulados com os significados de outros conceitos.

Não é possível, como o querem alguns logicistas, distinguir um número restrito de camadas nitidamente separadas; em falar, por exemplo, em uma camada “matemática”, uma camada “física”, uma camada “poética” (sic), e assim em diante<sup>107</sup>.

A distinção entre dado bruto e palavra parece obscurecer esta característica arbitrária da atividade linguística: se por um lado o intelecto recebe passivamente da percepção dados brutos em forma de palavras, por outro, toda referência já se configura como atividade do intelecto. Ou melhor, todo dado bruto que atinge o intelecto em forma de palavra já obedece às regras impostas pelo intelecto.

Podemos compreender o que Flusser denomina fundamento de significado como um modelo de representação de fenômenos em que um de seus elementos constituintes é a perspectiva a partir da qual o intelecto apreende o fenômeno. A classificação gramatical de palavras como substantivos, adjetivos, verbos, preposições e conjunções, no exemplo das línguas flexionais, evidenciam que modelos de representação são relativamente estáveis, ou seja, as intenções referenciais do intelecto em relação aos fenômenos podem ser percebidas na própria estrutura formal da língua.

Em resumo: o mundo das línguas flexionais é um mundo dinâmico, consistente de elementos plásticos mas constantes, e obedecendo a regras redutíveis à lógica. É uma cadeia de situações organizadas<sup>108</sup>.

Realidade, autenticidade e verdade são conceitos de significado complexo, ou seja, são articulações elaboradas de ideias; não apenas são construídos de acordo com um modelo de referência, mas envolvem a articulação deste modelo com outros elementos. A utilização dos três termos como sinônimos implica a articulação de modelos de referência distintos e a utilização na linguagem comum de palavras distintas como sinônimos indica que tais modelos podem ser articulados intuitivamente, ou seja, a articulação de intenções distintas é uma característica do processo linguístico, ela é autêntica.

A articulação de modelos de referência em sinonímia faz com que, necessariamente, dois modelos de referência se encontrem nos significados dos termos relacionados. A suposição de Flusser de que seja possível encontrar a referência de significado original de uma palavra é

---

<sup>107</sup> FLUSSER, V. *Realidade, autenticidade, verdade*: um estudo através da tradução para três línguas. Disponível em: <<http://flusserbrasil.com/art456.pdf>>.

<sup>108</sup> FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. p.62.

fundamentada na compreensão de que a operação de articulação de conceitos própria do processo linguístico mantenha as referências anteriores sob a abrangência do novo significado. As traduções entre camadas linguísticas fazem com que o significado das palavras se torne mais complexo. A atividade científica, interpretada como um uso específico e rigoroso da linguagem, é entendida como o método de transposição de camadas linguísticas, em que as articulações são realizadas conscientemente: “A ciência não é, portanto, outra coisa de que uma linguagem diária disciplinada”<sup>109</sup>.

O uso disciplinado da linguagem acarreta em conceitos de significado cada vez mais amplos, mais abstratos. No final da conferência 5, em *Comunicologia*, Flusser retoma a identificação da língua com um jogo e sugere que “Para poder jogar um jogo é preciso ser competente. É preciso ser disciplinado”<sup>110</sup>. A comparação entre língua e jogo permite que se pense na “possibilidade discursiva” da língua como sua competência, mas também permite pensar na finalidade que seu uso disciplinado permitiria alcançar.

Jogos de linguagem, ao contrário, são extraordinariamente abertos. Posso introduzir elementos novos à vontade. Isso permite o aumento da competência linguística. Quando jogo um jogo fechado, como o xadrez, tento esgotar as competências do jogo tanto quanto possível. A literatura enxadrística consiste em explicações de partidas já jogadas para que as pessoas não as joguem novamente. Essa é uma parte já esgotada da competência enxadrística. Se sou um enxadrista civilizado, sei que seria um absurdo tentar ampliar a competência do jogo de xadrez. Ao contrário, quando jogo com a língua alemã, minha intenção não é esgotar a competência. Se alguém escreve tentando escrever o melhor alemão possível, esse alguém é um cretino, pois o sentido do jogo de linguagem está em ampliar a competência do idioma. O sentido desse jogo é enriquecer e multiplicar a competência<sup>111</sup>.

Pode se perceber uma relação entre autenticidade e inautenticidade neste processo: conceitos de significado amplo e complexo são autênticos em virtude de serem produto de uma atividade disciplinada, conforme as regras do intelecto, mas seus significados tendem a progressivamente se tornarem inautênticos, por atenuarem a intenção da referência original nas articulações com outras referências. “A nossa língua, e portanto o nosso pensamento, se torna inautêntico em grau sempre crescente, à medida que retraduzimos da ciência”<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> FLUSSER, V. *Realidade, autenticidade, verdade*: um estudo através da tradução para três línguas. Disponível em: <<http://flusserbrasil.com/art456.pdf>>.

<sup>110</sup> FLUSSER, V. *Comunicologia*: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum. São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2014. p.263.

<sup>111</sup> Ibid. p.260-261.

<sup>112</sup> Op.Cit.

Contudo, a elaboração de conceitos pode ser entendida como atividade poética: resulta em significado original. A elaboração metódica de conceitos subsume a intenção do autor de tais conceitos às regras da língua, ela é expressa no modo em que os elementos são articulados. Como significado original, um conceito carrega autenticamente a intenção de seu autor em sua estrutura; a análise linguística desta estrutura em busca da compreensão do modo como os elementos se articulam pode desvendar algo da intenção de seu autor.

O fundamento da plausibilidade de se encontrar vestígios da intenção de um autor na elaboração de um conceito provém não da imposição prévia de fundamentos de significado aos quais de alguma maneira tal conceito faz referência, mas do entendimento de conceitos como autênticos resultados de um processo de articulação arbitrária de elementos linguísticos. A noção de autenticidade é um elemento implícito nesta análise de Flusser, seja em relação ao processo intelectual de produção de significados, seja em relação ao resultado deste processo.

### 5.1 A autenticidade da filosofia de Vilém Flusser

A atividade filosófica pode ser compreendida como uma atividade inteiramente linguística. Não só porque se trata, em grande parte, de produção textual, mas porque depende de uma postura crítica em relação à língua. Em *Jogos*, Flusser sugere que a filosofia seja o processo inverso da poesia no que diz respeito à linguagem. Enquanto a poesia adiciona elementos e regras na língua, a filosofia, entendida como crítica da língua, possibilita o reconhecimento de seus elementos redundantes e perniciosos para que sua consequente eliminação resulte em língua mais eficiente e concentrada. Por outro lado, em *Língua e realidade* a poesia é descrita como o processo em que a criação original depende de uma percepção da língua como dado bruto, como um conjunto concentrado de regras e elementos.

[...] é a poesia a rede da conversação recolhida, encolhida, impermeabilizada e superada pelo intelecto. [...] a conversação encolhida significa uma concentração da língua. Sua estrutura torna-se mais densa, surgem novas ligações entre as partes, surgem novas regras<sup>113</sup>.

Tendo em vista o sentido inverso entre poesia e filosofia sugerido pela teoria de Flusser, pode se imaginar uma tensão criativa entre ambos, isto é, tanto a atividade poética quanto a atividade crítica contribuem para a expansão da língua, da realidade, e para a conservação da

---

<sup>113</sup> FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. p.145-146.

atividade oposta, fornecendo elementos para seu exercício. A filosofia pode ser compreendida como crítica da língua porque sua atividade pode ser definida como a análise dos elementos e regras da realidade. Mas devemos lembrar que sua atividade se realiza apenas em conversação, ou seja, sua realização envolve sua comunicação. A questão inicialmente colocada sobre a escolha do estilo da escrita pode ser aprofundada se considerarmos que um filósofo é um intelecto que faz parte da rede da conversação.

De acordo com o texto *Ensaíos*, a abordagem de temas filosóficos, “eruditos”, tem início em uma escolha que pode ser interpretada como a adoção de um modelo. O modelo acadêmico é caracterizado pela impessoalidade, a fim de impedir que particularidades de interpretação do assunto interfiram em sua compreensão. A descrição da criação de uma “língua de observação”, anteriormente citada, permite uma comparação com este modelo. Na “língua de observação” as palavras são substituídas por símbolos sem significado e as regras com que se relacionam simplificadas e reduzidas para supostamente permitir sua utilização em qualquer contexto de significado e sobre quaisquer relações de elementos. O modelo acadêmico, tal como descrito, parece buscar a eliminação dos significados e das relações particulares. O mesmo método de criação da “língua de observação” é aplicado a uma situação qualquer para permitir a utilização desta língua como instrumento de compreensão da situação.

O modelo ensaístico, ao contrário, busca compreender seu objeto a partir da perspectiva particular do autor de um texto. A universalidade pretendida pelo modelo acadêmico não é finalidade do modelo ensaístico. O tema de um ensaio é abordado a partir de uma perspectiva particular e se concentra nas relações que esta situação particular apresenta. Rainer Gludin enxerga nesta descrição de Flusser do estilo ensaístico que o tema do ensaio é, na verdade, a perspectiva do autor:

Não há limites temáticos para a escrita ensaística. Tudo pode ser tema. Ensaíos são, para Flusser, narrativas fenomenológicas: eles vivem do engajamento que liga aqueles que escrevem ao seu objeto, e tornam o ponto de vista de quem vê o verdadeiro tema. A escrita ensaística é uma espécie profunda de um posicionar-se no mundo de modo democrático e democratizador, e concretiza, assim, um postulado fundamental do pensamento pós-moderno. Não há, para os que escrevem ensaios, qualquer oposição entre uma alta cultura, elitista, e uma cultura do cotidiano, banal. Aos olhos do ensaísta, todos os temas têm o mesmo significado<sup>114</sup>.

No texto *Ensaíos* a perspectiva a partir da qual é feita a distinção entre ensaios e textos

---

<sup>114</sup> GULDIN, R. *Pensar entre línguas: a teoria da tradução de Vilém Flusser*, 2010. p.256-257.

acadêmicos, tratados, aparentemente corresponde a uma distinção entre um estilo autêntico e outro inautêntico. O ponto de vista de um autor de textos eruditos é o ponto de partida da análise de Flusser. Deste modo, a intenção do autor é colocada em evidência desde o início, pois a utilização de um modelo é relacionada a uma escolha. Deste ponto de vista, o modelo acadêmico busca uma impessoalidade que não é espontânea e, por isso, pode ser considerado inautêntico; enquanto o modelo ensaístico busca uma relação do autor com seu tema que é compreendida como um empenho do autor. Contudo, vale lembrar que tanto ensaios quanto tratados fazem parte do que Flusser denomina *conversação*, a atividade linguística produtiva, que amplia a realidade pelo acúmulo de informações.

A possibilidade de o modelo acadêmico produzir resultados autênticos não é de todo ignorada, como se percebe na sugestão de que um tratado ou algum de seus elementos pode ser inserido posteriormente em contexto mais significativo. Contudo, a relação da noção de autenticidade com o tratado não é suficientemente explorada, pois a intenção de Flusser parece ser chamar a atenção para as possibilidades que o modelo ensaístico oferece. A relação do modelo acadêmico com a ideia de autenticidade pode ser esclarecida se recorrermos à própria concepção de *conversação*, da qual aparentemente ele participa de maneira precária.

A *conversação* é pensada como uma camada da língua, aqui, não no sentido referencial, mas de acordo com o modo como se processa a atividade linguística. A alusão a camadas implica necessariamente alguma diversidade superposta, isto é, indica que a atividade linguística possa ser discriminada em função de aspectos que indiquem especificidades distintas em uma divisão que tem em conta a língua como um todo. A disposição em camadas faz com que haja algum contato entre elas e que se possa pensar em algum tipo de mobilidade.

Nenhum dos modos de linguagem, ou seja, nenhuma das camadas, deve ser pensado como uma condição permanente em que determinados intelectos se encontrem. Se a língua é compreendida como um processo, a *conversação* deve ser pensada como uma especificação do processo linguístico. Flusser sugere que é preciso uma preparação para que o intelecto participe da *conversação*: a formação do intelecto é o processo de aprendizado das palavras e de suas regras de articulação. A *conversação* apenas ocorre quando o intelecto articula palavras de acordo com regras produtivamente. Por outro lado, a *conversa fiada* representa a circunstância em que o intelecto apto a participar da *conversação* não o faz; as articulações de palavras de acordo com regras não são produtivas. Pode-se entender que há na *conversa fiada* algum trânsito de informações, mas elas não são apreendidas pelos intelectos que estejam em tal situação. Assim, a *conversa* e a *conversação* podem ser entendidas como camadas contíguas.

Se os modos da língua não são pensados como condições permanentes dos intelectos,

devemos supor sua alternância de acordo com a maneira como o intelecto exerce a atividade linguística. Portanto, os modos mais comuns de linguagem em que os intelectos se encontram devem ser a conversação e a conversa, sendo que podemos imaginar que a passagem de um modo a outro seja relativamente frequente.

A conversa é uma camada da língua que pode ser superposta a outra. O intelecto, à medida que se realiza na conversação, está emergindo das camadas inferiores da língua. E à medida que é frustrado em sua tentativa de realizar-se conservando<sup>115</sup>, decai para camadas inferiores. *O intelecto realizado, não o esqueçamos, é o aspecto subjetivo da língua.* É, tal qual a língua, um processo. Visualizamos esse processo da seguinte forma: os intelectos realizados em conversação projetam-se da camada da conversa ou tendem a decair nela. À medida que são realizados, participam da conversação, isto é, apreendem, compreendem e articulam. À medida que ainda não são realizados, ou à medida que não conseguem mais realizar-se, deixam de apreender e compreender, refletem surdamente frases, participam da conversa<sup>116</sup>.

O estilo acadêmico, como um modelo de conversação, busca a impessoalidade disciplinadamente, estipula a aplicação de determinadas regras para alcançar um resultado cuja forma é predeterminada, pois, de acordo com as regras utilizadas. Neste sentido, é um modo produtivo da língua, cria significados, amplia a realidade. Mas, por outro lado, representa uma aproximação consciente da fronteira da inautenticidade em que seu resultado não é inteiramente garantido pela aplicação do método. Este é o risco que a escolha pelo modelo acadêmico representa.

O modelo ensaístico, por sua vez, não tem como meta a universalidade; por se referir a um ponto de vista particular, uma contingência, sua abrangência é limitada e provisória. O uso disciplinado da língua, neste caso, busca produzir o máximo de articulações de ideias a partir de informações restritas. Por este motivo, o ensaio não se pretende conclusivo; é improvável que se tenha uma visão completa de um fenômeno por um ponto de vista apenas. O resultado do modelo que não busca esgotar o assunto tratado é, no geral, um texto curto; o ensaio não elabora um sistema de pensamento, a não ser, talvez, em conjunto com outros ensaios.

A valorização do ponto de vista particular do autor, que pode ser interpretado como o verdadeiro tema de um ensaio, parece ser o que Flusser entende como o empenho do autor com seu assunto. Pode se pensar em empenho considerando que o autor de um ensaio escreve, não sobre um fenômeno qualquer, mas de sua experiência com o fenômeno. Ou melhor, que sua

---

<sup>115</sup> *Conservando* provavelmente seja um erro tipográfico. O termo adequado seria *conversando*.

<sup>116</sup> FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. p.142.

experiência com o fenômeno seja o ponto de partida e também o limite da reflexão. Isto quer dizer que, para Flusser, as referências de um ensaísta a um fenômeno não podem ser buscadas além dos limites da própria experiência; sua atividade referencial reproduz, em menor escala, a atividade linguística de produção de realidade.

Desta forma, podemos entender que a ideia de diálogo com o leitor que é estipulada por Flusser como uma das metas do ensaio espelhe, de alguma maneira, a noção de propagação de informações na rede de intelectos que constitui a língua. O ensaísta parece ser consciente de que escreve para comunicar seu ponto de vista a um leitor qualquer, de que se houver uma possibilidade de seu trabalho se completar, de seu assunto se esgotar, será pelo desdobramento de articulações posteriores com outras experiências particulares. E neste ponto talvez se encontre uma peculiaridade da ideia de responsabilidade que Flusser imputa ao autor de ensaios:

Mas as linhas daquilo que está escrito não orientam os pensamentos apenas em sequências, elas orientam esses pensamentos também em direção ao receptor. Elas ultrapassam seu ponto final ao encontro do leitor. O motivo que está por trás do escrever não é apenas orientar pensamentos, mas também dirigir-se a um outro. Apenas quando uma obra escrita encontra o outro, o leitor, ela alcança sua intenção secreta. Escrever não é apenas um gesto reflexivo, que se volta para o interior, é também um gesto (político) expressivo, que se volta para o exterior.<sup>117</sup>

A ideia de que o escritor se dirige a seus leitores, de que a escrita possa ser pensada como gesto político, para comunicar as informações que produz, remete a uma finalidade secundária que se supõe possuir todo autor: publicar, ou seja, tornar público o seu trabalho. Não é razoável, portanto, alegar que o estilo acadêmico não seja um método de comunicação de informações; sua diferença para o ensaio não deve ser encontrada neste aspecto. Sua diferença em relação à maneira como as informações são tornadas públicas talvez possa se encontrar em uma das características que Flusser identifica no tratado: a recorrência a citações, em que o autor se vale das informações de que já dispõe para informar o leitor de seu texto.

[...] poderia pois ter escolhido a forma do tratado. Neste caso poderia ter baseado a minha argumentação em autores lidos, poderia citar esses autores na bibliografia e no texto para diminuir minha responsabilidade e poderia ter-lhes acrescentado algumas considerações minhas. O assunto teria ficado mais explícito, e meus leitores, mais

---

<sup>117</sup> FLUSSER, V. *A escrita: há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010. p.21.

informados<sup>118</sup>.

A forma como o autor utiliza, no tratado, informações já disponíveis o coloca em uma situação oposta ao autor de ensaios: se imaginarmos a ilustração da língua como uma rede de intelectos, no instante em que escreve, o autor de tratados é o ponto em que informações irradiadas por outros intelectos convergem e, por outro lado, o ensaísta é o ponto a partir do qual informações são irradiadas. Sob este aspecto, se pode considerar que o modelo acadêmico, ao menos no instante em que o texto é escrito, interdita o desdobramento público de sua atividade. Curiosamente, Flusser também utiliza o critério da beleza em relação ao duplo risco que representa para o autor o empenho em direcionar seu texto a seus leitores: perder o assunto, por um lado, perder-se em seu assunto, por outro. “Este é o perigo do ensaio, mas também sua beleza”<sup>119</sup>. Se considerarmos novamente que a beleza é pensada como um indicador da autenticidade, devemos buscar compreender em que medida ela se encontra nesta tensão entre a perda do assunto e a perda de si.

A sugestão de que o verdadeiro tema de um ensaio é o ponto de vista do autor, em uma interpretação radical, teria como consequência a imediata perda do assunto. A experiência particular de um fenômeno pode ser compreendida como o tema de um ensaio à medida em que dispõe aspectos deste fenômeno para a reflexão do autor, como pretexto para que o autor examine o fenômeno a partir de contingências que provavelmente seriam ignoradas em uma pretensão de universalidade. O risco da perda do assunto talvez possa ser pensado como a possibilidade drástica de que um autor se concentre apenas em sua experiência, negligenciando em alguma medida o fenômeno sobre o qual escreve.

Por outro lado, a incomensurabilidade do fenômeno a partir de uma perspectiva particular pode levar o ensaísta a enumerar continuamente outros detalhes de sua experiência a fim de compreender tal fenômeno de maneira mais abrangente. A afirmação de Flusser de que o ensaio não resolve seu assunto como faz o tratado parece levar em conta a percepção da impossibilidade de abrangência de um fenômeno por completo, acarretada pela escolha da abordagem de um tema a partir de experiências particulares. A tentativa do autor de desvendar o objeto de sua reflexão talvez deva ser entendida como um risco também em uma interpretação radical, em que o exame do fenômeno é determinado pela impossibilidade da compreensão de sua totalidade, imposta pela perspectiva a partir da qual o autor o aborda, e não pelo reconhecimento dos limites estabelecidos na escolha desta perspectiva.

---

<sup>118</sup> FLUSSER, V. *Ficções filosóficas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998a. p.95.

<sup>119</sup> *Ibid.* p.96.



O duplo risco proposto por Flusser envolve a noção de inautenticidade, no primeiro caso, pela perda de significado causado por uma tendência solipsista que retira o fenômeno do conjunto de relações em que se encontra na realidade, no segundo, pela perda de autodeterminação na investigação de um fenômeno causada por uma suposta necessidade de abordagem de sua totalidade. A dinâmica entre a concentração na experiência particular e a tentativa de buscar novos aspectos que permitam a compreensão do fenômeno representem um risco mútuo, não apenas duplo, ao ensaísta: “Em suma: começo a perder o meu assunto por ter-me identificado com ele. E simultaneamente começo a perder-me nele, já que passo a identificar-me com os seus diversos aspectos”<sup>120</sup>.

O critério da beleza é utilizado por Flusser para indicar, novamente, a possibilidade de superação da ameaça de inautenticidade oferecida pelo modelo ensaístico. A implicação recíproca entre o risco de extremada valorização da experiência particular e da ilusão da possibilidade de esgotamento do fenômeno, causada pela incessante busca de novos aspectos da experiência particular de tal fenômeno, fazem com que o fechamento do autor de um ensaio em si mesmo signifique também a perda momentânea da dimensão política da escrita. O tema de um ensaio pode ser entendido como um enigma porque é apresentado em sua aparência de incomensurabilidade, que pode ser mitigada pela ativa contribuição de seus leitores com o acréscimo de novas perspectivas de reflexão. Desta maneira, a superação da inautenticidade que ameaça o ensaísta representa a receptividade mútua entre o autor e seus leitores; o ensaio é orientado a um leitor e busca, concomitantemente, orientar o leitor na direção do fenômeno.

Para quem estou aqui, quando escrevo? Assim ressoa a questão política em uma sociedade em que a escrita domina: escrever textos (e publicá-los) é, na verdade, o gesto político em sociedades como a nossa. Todos os demais engajamentos políticos sucedem e respeitam os textos. Se fizermos a pergunta acima no contexto concreto do universo dos textos (e não “no vácuo”), então verifica-se que eu, que escrevo, estou ali para me dirigir aos receptores que estão ao meu alcance, ao contrário de me dirigir a todas as pessoas<sup>121</sup>.

Em parte, a identificação da escrita com a política se deve à percepção do predomínio do tipo de racionalidade histórica na sociedade, compreendido como o modelo a partir do qual essa sociedade é constituída. A racionalidade histórica é identificada por Flusser como linear, os textos são seu produto paradigmático. O gesto da escrita, por si, replica em um âmbito particular a criação e a manutenção de um modelo de civilização por aqueles que constituem

---

<sup>120</sup> Ibid. p.95.

<sup>121</sup> FLUSSER, V. *A escrita: há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010. p.54.

esta civilização, em conformidade ao modelo de racionalidade histórica. Neste sentido, escrever é o gesto de construção da sociedade. Por outro lado, o caráter político da escrita depende da consciência de um limite externo da escrita que, obviamente, independe do estilo do texto. A consciência da especificidade do alcance de um texto, de seu direcionamento para um grupo específico de leitores, pode ser entendida como um traço comum de autores de tratados e de ensaios. Todavia, esta consciência política parece ter uma importância crucial em relação ao ensaio. É possível identificar o mesmo impulso desmedido do autor tanto na intenção de universalizar seu discurso, de supostamente se dirigir a todas as pessoas, quanto na intenção de universalizar a análise de seu tema, de esgotar o objeto de sua reflexão. Talvez seja possível pensar parcialmente na consciência política como instrumento metodológico para a elaboração de ensaios, como a tentativa consciente de conjugar os aspectos internos da escrita – a reflexão sobre um dado fenômeno de acordo com os limites estipulados por uma experiência particular – e seus aspectos exteriores – o direcionamento da exposição de acordo com os supostos, mas plausíveis, limites de seu alcance. É possível entender esta dinâmica a partir da consideração de que textos são geralmente editados antes de serem publicados, ou seja, textos podem ser corrigidos antes de se tornarem públicos, tendo em vista, inclusive, sua recepção por um grupo específico de leitores.

A originalidade poética pode ser relacionada ao ensaio através da similaridade de seus processos; enquanto a primeira é fruto da concentração da língua como dado bruto para o intelecto, o modelo ensaístico requer a concentração do autor em aspectos de sua experiência de um dado fenômeno. A originalidade do ensaio pode ser pensada como produto de sua concisão, da concentração que busca os elementos fundamentais da experiência particular como ponto de partida para esclarecer um tema; a concisão poética do ensaio apresenta um fenômeno simultaneamente como objeto de experiência e de reflexão. A edição do texto pode ser compreendida de forma análoga à crítica filosófica da linguagem, pela supressão de elementos redundantes do texto, ressaltando ainda mais, no caso do ensaio, seu aspecto de concisão. Flusser cita o princípio da navalha de Ockham como o critério utilizado na edição de textos: “*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*”<sup>122</sup>.

Quanto mais conciso, melhor, pois tudo o que é desnecessário é indesejável. Prescrições curtas (leis, manuais de instrução) são melhores que as extensas, porque oferecem padrões de comportamento mais fáceis de serem seguidos. Quanto mais

---

<sup>122</sup> Não se devem aumentar as coisas desnecessariamente. Ibid. p.56.

conciso, mais belo, pois tudo o que é desnecessário é feio. Um belo texto é um modelo de experiência, e quanto mais compacto ele for, mais forte será a experiência moldada por ele<sup>123</sup>.

Contudo, a recepção do texto deve ser o critério decisivo para que a eliminação de elementos aparentemente desnecessários não comprometa a compreensão das informações restantes. A edição de textos pode ser pensada como a tarefa de crítica da língua, como Flusser define parcialmente a filosofia, em escala reduzida; tornar a língua mais eficiente é também torná-la mais concentrada, torná-la mais eficiente em um texto é tornar o texto mais conciso. A concentração da língua implica necessariamente perda de sentido em alguma medida, o que, no caso de textos, não é algo inteiramente desejável por comprometer seu entendimento. O tema de um ensaio pode ser considerado um enigma também por ter seu acesso dificultado por obstáculos criados pelo uso disciplinado da língua.

Textos são discursos. Os sinais gráficos neles fluem e ultrapassam um ponto final ao encontro de um leitor que os completa. Se a navalha de Ockham corta esse discurso, o leitor, então, não pode mais compreendê-lo (decifrá-lo): quanto mais conciso um texto, mais difícil é para decifrá-lo. A partir do ponto crítico, torna-se indecifrável. A batalha entre escritor e editor tem de elevar a dificuldade da leitura ao máximo – e mantê-la nesse ápice. Ela tem de oferecer ao leitor o maior grau possível de exigência, sem sobrecarregá-lo. O critério do editor é a capacidade de leitura do leitor<sup>124</sup>.

Flusser recorre à separação entre a figura do escritor e a figura do editor em um contexto de institucionalização da publicação de textos, mas é possível compreender a tarefa do editor como relacionada à ideia de uso disciplinado na língua aplicada a um texto já escrito. Desta maneira, portanto, podemos supor que esta tarefa também possa ser de alguma maneira executada pelo escritor; a oposição entre o escritor e o editor apenas ilustra a tensão entre duas tarefas complementares que contribuem mutuamente para o sucesso ou insucesso da proposta de um texto. O resultado final, em caso de sucesso, supera o risco de inautenticidade que se coloca para o autor de ensaios; a dimensão particular e a dimensão pública são contempladas pelo ensaísta e seu texto busca conciliá-las, conduzir uma em direção à outra.

Textos precisam estar afinados. Há dois tipos de afinação, de ritmo. No primeiro, uma onda do discurso segue, uma após a outra. No segundo, ela se quebra e espuma. Esse segundo tipo de ritmo pode ser chamado de sincopado. Um texto é sincopado quando ele próprio sempre se contradiz e, mesmo assim, flui sem lacunas. Esse tipo de texto

---

<sup>123</sup> Ibid. p.57.

<sup>124</sup> Ibid. p.57-58.

captura o leitor, porque ele ataca a batida de seu coração, provoca-lhe contradições, entusiasma-o involuntariamente. [...] A contradição interna do texto, sua violência sincopada, é uma das consequências da contradição externa entre escritor e editor. Textos verdadeiros, bons e belos, isto é, textos compactos, fluentes, completos e, ainda assim, contraditórios são obra do diálogo criativo entre escritor e editor<sup>125</sup>.

Por mais que a reflexão de Flusser em *A escrita*, como se pode perceber nos trechos destacados, não faça a distinção entre ensaios e textos acadêmicos, ou entre quaisquer outros estilos de textos, a menção à provocação como artifício para a captura do leitor remete à sua declarada preferência pelo ensaio. Se até então apenas buscamos estabelecer paralelos entre aspectos gerais da elaboração de textos com os aspectos formais do estilo ensaístico, a partir da distinção entre duas dinâmicas de construções textuais, finalmente, podemos alegar uma proximidade do que Flusser entende como texto provocativo com o ensaio.

Apesar da possibilidade de se interpretar os motivos da captura do leitor enumerados por Flusser como, em alguma medida, correspondentes, conservando alguma identidade entre si, as ideias de provocação e entusiasmo podem ser compreendidas como simultâneas e complementares. Pois elas podem ser pensadas como um espelho da relação entre o risco que o estilo do ensaio oferece para o autor e a superação deste risco. A conjugação das tarefas de escrita e edição do texto certamente interfere na possibilidade de sua compreensão, mas o texto tornado conciso sem que se converta em um texto indecifrável coloca para o leitor, ao mesmo tempo, a dificuldade de sua compreensão e a possibilidade de superação desta dificuldade. A tarefa do leitor é similar à tarefa do escritor, ambos devem empenhar-se para desvendar o que tomam como objeto. Podemos entender que o autor de um ensaio busca reproduzir em seu texto a tensão própria da circunstância da exposição de sua reflexão, se não de sua reflexão mesma. O diálogo com o leitor ocorre se este “morde a isca” e é capturado pelo texto, pois, apesar da ameaça identificada em toda situação de tensão, ela é pensada como produtiva. Se a separação entre a figura do escritor e a do editor ilustra uma possibilidade de diálogo criativo a partir de uma contradição, o mesmo pode ser pensado em relação a um leitor e um texto que apresenta obstáculos para sua compreensão. Somente ao enfrentar o risco de não compreender um texto qualquer é que o leitor talvez possa compreendê-lo; e a superação da dificuldade de compreensão é, em alguma medida, criativa.

O entusiasmo do leitor, sugerido por Flusser, remonta à ideia de empenho. É preciso mais que o simples encontro de um texto com um leitor para que o texto se torne, enfim,

---

<sup>125</sup> Ibid. p.58.

completo. Primeiramente, devemos considerar que o encargo de completar o texto é colocado para cada um de seus possíveis leitores. Se supusermos que completar o texto é o mesmo que concluí-lo, bastaria apenas que um leitor realizasse tal tarefa. Todavia, é razoável supor que, apenas por uma questão de interpretação do texto, diferentes leitores podem completá-lo de maneiras distintas. A ideia de que um mesmo texto se complete de diferentes maneiras cada vez que é lido por um leitor diferente, ou melhor, cada leitor, à sua maneira, vem a completar o texto quando o lê.

Se o critério para tornar um texto mais conciso é a capacidade de leitura do leitor, não há meios de estabelecer previamente de que modo cada leitor decifrará as dificuldades colocadas no texto em sua edição. A interpretação de um texto depende das relações que cada leitor é capaz de estabelecer entre as informações que recebe do texto e as informações que já possui, ou seja, no caso do ensaio o leitor relaciona as próprias experiências particulares com as informações a respeito das experiências particulares do autor em relação ao tema do texto. O esforço que Flusser indica que um texto deva requerer de seu leitor pode ser pensado como a contraparte da atitude política do escritor; ele simboliza a motivação para que o leitor não permaneça apenas no âmbito das próprias experiências particulares.

Em relação a frases, abordamos anteriormente a ideia de Flusser de que o acordo com as regras da língua apenas permite que se reconheça frases corretas ou incorretas, a conformidade às regras somente garante a correção formal. Não é possível alegar autenticidade de frases apenas por seus aspectos formais, é preciso também levar em conta seu conteúdo, seu significado. Esta questão, se ampliada para o âmbito dos textos, pode ser pensada em relação à noção de que o texto se completa quando é lido por um leitor. Apenas a interpretação do texto, a relação feita pelo leitor com suas próprias experiências, parece insuficiente para garantir que o texto se complete satisfatoriamente. A exigência de entusiasmo, de empenho, permite que se pense no completamento de um texto por um leitor como uma atividade do leitor, que pode ser compreendida como uma interferência no texto. Novamente a utilização das figuras do escritor e do editor sinalizam em que esfera ocorre a interferência do leitor. A atividade de edição do texto altera o texto buscando expressar seu conteúdo de maneira mais eficiente, por outro lado, a atividade do leitor não pressupõe a alteração do texto. Se é possível pensar na interferência do leitor no texto, ela deve se relacionar a seu significado.

Se a completude do texto se dá por meio de uma tarefa do leitor em que esse interfere em seu significado de acordo com a forma com a qual o significado é apresentado, para que um texto se complete pela leitura de um leitor qualquer é preciso que este leitor compreenda seu significado e, então, estabeleça relações com suas experiências particulares. Flusser recorre à

etimologia para criar uma ilustração: “Etimologicamente, a palavra ‘texto’ quer dizer tecido, e a palavra ‘linha’ um fio de tecido de linho”<sup>126</sup>. Assim, podemos dizer que a compreensão do texto depende da capacidade de seguir a linha do raciocínio do autor, de refazer a trama de seu argumento. Esta ação retira o leitor dos limites de suas próprias experiências e o leva a um espaço de relações mútuas, pois é o mesmo espaço em que o autor se situa ao escrever para um determinado grupo de quaisquer leitores. Deste modo, completar um texto significa mantê-lo na dimensão política. O leitor coopera com o autor, contribuindo tanto para o enriquecimento do significado do texto, quanto para ampliar seu alcance.

A ideia de autenticidade subjaz à reflexão de Flusser sobre o estilo da escrita ao menos em dois aspectos. O primeiro diz respeito à dimensão política, das inter-relações entre autor e leitor que reproduzem, em escala reduzida, o processo sugerido por Flusser da camada da conversação. Autor e leitor podem ser compreendidos como intelectos em relação ativa, que articulam ideias, apreendem e compreendem informações e as transmitem. O segundo ponto se refere ao resultado produtivo de um texto, seja na escrita ou na sua leitura, pois ambas devem articular ideias a fim de gerar novas informações a serem transmitidas.

O conceito de autenticidade, ao longo da obra de Flusser, pode então servir como um exemplo para a tentativa de provocar contradições em seus leitores, sua polissemia como a tentativa de elevar a dificuldade de sua leitura a um grau máximo. Podemos entender que a aparente contradição em algumas de suas ocorrências tem o propósito de suscitar a tentativa de compreendê-lo, seguindo o fio do raciocínio de Flusser para estabelecer relações, na medida do possível, com a compreensão de outros aspectos de sua obra e com outros estudos a respeito de sua obra. A dúvida a respeito da possibilidade de se compreender algo a respeito de suas intenções, se não completamente solucionada, ao menos em um ponto pode ser retirada; este trabalho é justamente um dos resultados que a reflexão de Flusser a respeito da escrita sugere que um autor deva buscar com seus textos.

Como um trabalho acadêmico, de acordo com a definição de Flusser, as definições do conceito de autenticidade aqui apresentadas pretendem explicá-lo de maneira completa, ou melhor, pretendem restabelecer suas relações com o contexto em que ocorrem e suprimir as dúvidas que possam ocorrer em virtudes de suas contradições, permitindo que seja compreendido como um conceito completo, coerente. Se o resultado for insuficiente, pretende, ao menos, contribuir com algum detalhe que possa futuramente ser inserido em contexto mais significativo.

---

<sup>126</sup> Ibid. p.51.

Em vista da questão da coerência, vale ressaltar a possibilidade de se estabelecer uma relação das concepções de Vilém Flusser da atividade filosófica e de autenticidade. Se considerarmos que a atividade filosófica recorre a textos e produz textos, ou seja, na mesma medida em que textos têm importância central na atividade filosófica, a pertinência da questão da autenticidade extrapola o âmbito estrito da escrita e diz respeito ao próprio exercício da filosofia. Toda expressão de uma reflexão filosófica pode ser considerada um discurso, a comunicação de um texto; portanto, a filosofia depende, de modo geral, do registro de uma reflexão, ela não se restringe a reflexões ainda não comunicadas, apenas ao ato de refletir. Se em referência à identidade da língua com a realidade é possível dizer que toda atividade humana pode ser considerada, fundamentalmente, uma atividade linguística, em relação à filosofia se pode dizer que ela é uma atividade linguística que depende fundamentalmente de seu registro textual.

Na tentativa de explicar o significado da atividade filosófica, no texto *Por que fazem alguns filosofia?*<sup>127</sup>, Flusser busca encontrar a motivação para seu exercício, seja no âmbito particular, seja no âmbito social. No âmbito particular, Flusser indica que a motivação do filósofo não se refere a ganhos materiais ou ao reconhecimento:

O dinheiro que os filósofos ganham, (se é que o ganham), não é suficiente para cobrir as despesas com papel de escrever e fitas de carbono. A glória que ganham é muito inferior à fama de todo e qualquer costureiro parisiense, (para não falar na fama de um jogador de futebol ou de um assaltante). E não sei de qualquer outra coisa semelhante que ganhem<sup>128</sup>.

Por outro lado, Flusser parece não encontrar alguma motivação em relação à finalidade da filosofia, a partir da constatação de que é socialmente percebida como uma atividade inútil:

[...] não me consta que alguém (sic) tenha conseguido demonstrar qualquer utilidade da filosofia, mas sei, pelo contrário, que a grande maioria da humanidade não sente uma falta terrível (sic) da filosofia. Não se pode viver sem pão, e é difícil viver sem televisão, e um iate é algo que torna a vida amena. Mas a filosofia? O próprio pronunciar da palavra provoca bocejo<sup>129</sup>.

Assim, recorre às explicações de Bertrand Russell e Aristóteles sobre a motivação necessária para seu exercício: Russell sugere que o motivo para a atividade filosófica seja a

---

<sup>127</sup> FLUSSER, V. *Por que fazem alguns filosofia?* Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art507.pdf>>.

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> Ibid.

diversão, Aristóteles indica que seja o espanto<sup>130</sup>. Desta maneira, Flusser busca inicialmente situar a motivação para a filosofia nos limites da individualidade daqueles que a exercem. Na tentativa de conciliar as duas afirmações, Flusser sugere que elas podem ser compreendidas como complementares, o espanto e a diversão contribuem mutuamente para motivar o exercício da filosofia: “Alguns fazem filosofia porque algo os espantou, e o fazem para divertir-se desse espanto”.

O entusiasmo que um autor supostamente deve suscitar em seus leitores parece análogo ao motivo particular que um indivíduo qualquer tenha para o exercício da atividade filosófica; diante das coisas, de alguma maneira o filósofo causa em si mesmo este entusiasmo. Curiosamente, esta proposição a respeito da motivação para a filosofia revela uma dinâmica própria de seu exercício, que pode ser compreendida como um fundamento de sua inutilidade. A filosofia parece não ter uma finalidade específica, ela consiste em recorrentemente buscar a superação de novas dificuldades criadas por ela mesma em um processo contínuo e aparentemente infundável.

Que tipo de resposta é essa? Uma resposta besta. Nada esclarece, e provoca novas perguntas. O que é este algo que espanta? O que é espanto? Como os espantados se divertem na filosofia? O que é, afinal, filosofia? Pois é isto mesmo. A resposta que dei é uma resposta tipicamente filosófica: não responde, mas provoca perguntas. Nutro a esperança de que alguns dos leitores gostarão desta brincadeira. Gostarão de ouvir as respostas a estas novas perguntas que surgiram, embora saibam que estas novas respostas provocarão perguntas novas. Estes leitores hipotéticos são mentes filosóficas, porque algo os espantou e querem divertir-se. O pão, a televisão e o iate não bastam para esse tipo de leitores. Em casos extremos preferem até abrir mão do iate em favor deste divertimento, (principalmente quanto não têm iate)<sup>131</sup>.

Flusser propõe que o limite da criação progressiva de questões deve se encontrar nas questões fundamentais sobre o mundo e sobre o indivíduo: “O que é tudo isto que me cerca? Para que serve tudo isto? E o que sou eu? Para que estou aqui?”. Tais perguntas interrompem o processo porque não podem ser satisfatoriamente respondidas, de tal modo que, ao invés de perguntas, tornam-se exclamações. Aparentemente, a impossibilidade de prover respostas para estas perguntas não faz com que elas se tornem menos importantes, mas que se encontrem em um limiar além do qual não se pode ultrapassar e, conseqüentemente, compreender. A mudança

---

<sup>130</sup> Flusser cita a resposta de Russell à pergunta sobre o motivo pelo qual tinha se tornado um filósofo: “Porque isto me diverte” ou, no original, “I had a nice time”. E também cita a declaração de Aristóteles: “Por causa do espanto faziam os homens antigamente filosofia, e continuam a fazer filosofia atualmente”. Ibid.

<sup>131</sup> Ibid.



de *status* sugerida por Flusser, perguntas que se tornam exclamações, aponta para uma maneira indistinta de compreensão de tais questões; a partir da consciência da impossibilidade de sua compreensão, elas ao menos podem ser entendidas como limites para a atividade de conhecimento. Tal impossibilidade de respondê-las cria o que Flusser denomina como abismo, que pode ser vislumbrado como a falta de sentido que advém da consciência da impossibilidade de compreender inteiramente tanto o mundo quanto a si mesmo. A partir da constatação do limite para a atividade filosófica, Flusser passa a utilizar seu próprio ponto de vista para sugerir que este espanto fundamental fornece, de alguma maneira, o motivo para o exercício da filosofia.

Faço filosofia, porque não é possível viver-se por muito tempo suspenso por sobre um abismo. E a filosofia que faço é uma série de respostas a perguntas que não são, em verdade, perguntas, mas exclamações espantadas. Essas respostas tapam o abismo e constituem uma espécie de chão sobre o qual piso doravante. É muito divertido tudo isto [...], porque não passa de uma brincadeira. No fundo sei que estas explicações erram, todas elas, de alvo. Não explicam o por que (sic) das coisas e do meu estar aqui agora. Mas é uma brincadeira muito séria a minha. Porque sei que, uma vez interrompida, terei que encarar o abismo absurdo para dentro do qual o meu espanto ameaça a precipitar-me. Brinco de filosofia, para não cair na loucura<sup>132</sup>.

Flusser testemunha a percepção da inutilidade da filosofia, da incapacidade de avançar para além destes limites fundamentais. Portanto, se o exercício da filosofia ocorre diante da consciência da impossibilidade de cumprir seus objetivos fundamentais, ela se torna uma atividade que, em alguma medida, não tem finalidade; tal qual uma brincadeira, um esporte ou, em certo ponto, tal qual a arte. Todavia, em um âmbito particular, a loucura que a atividade filosófica busca evitar, pode ser compreendida como a situação de queda no abismo da impossibilidade de conhecimento, ou seja, da completa falta de significado. E, por outro lado, o chão que a filosofia proporciona para tapar o abismo, os significados que sua atividade cria, não se restringe apenas àqueles que a exercem; o caráter político da atividade filosófica surge na constatação de uma utilidade secundária, de uma finalidade que irrompe apenas no âmbito público de seu exercício.

As pessoas razoáveis, (aquelas que não são bobas), desprezam tudo isto. Talvez tenham razão ao fazê-lo (sic). Mas é curioso observar que essa brincadeira besta que é a filosofia resultou, no curso da história, na ciência, na arte, na organização social,

---

<sup>132</sup> Ibid.

enfim em tudo aquilo que as pessoas razoáveis tomam por realidade. Não fossem alguns loucos a ponto de fazer filosofia, não poderiam ser razoáveis os outros. Podemos portanto concluir que alguns fazem filosofia para que outros possam ser razoáveis<sup>133</sup>.

É possível, desta forma, entender que a reflexão de Vilém Flusser sobre a escrita filosófica reflete sua concepção do exercício da filosofia; sua relação com a ideia de autenticidade não é meramente teórica, mas a busca de reproduzir, na especificidade de seu campo de atuação, a possibilidade de realização autêntica de uma atividade de criação de significados. Sua preferência pelo estilo ensaístico pode ser compreendida como a busca coerente do exercício de uma atividade criadora de sentido e, justamente por isso, capaz de modificar a realidade. O chão de significados que a atividade filosófica cria sobre o abismo, no âmbito particular, em virtude da consciência de seu absurdo, estende-se para o nível público, a sociedade é erigida por cima deste chão.

Em sua descrição da atividade de produção de realidade, a articulação de significados de acordo com as regras da língua, Flusser indica que a apreensão e a compreensão de alguma maneira antecedem a atividade criadora do intelecto. Ainda que essa precedência possa ser considerada meramente lógica, ela indica a importância do conhecimento no processo produtivo do intelecto. A descrição de Flusser da atividade filosófica parece suprir uma lacuna teórica em sua concepção de produção intelectual de realidade, que é o processo de aquisição de conhecimento. A sugestão de sua inutilidade destaca, como recurso retórico, a possibilidade de que seja compreendido como um processo autônomo, não em função de sua suposta finalidade. Flusser sugere, no texto *A técnica enquanto argumento*, que uma difusa distinção entre saber e poder pode ser encontrada na origem das atividades apontadas como contribuições da filosofia para o homem.

Originalmente a ciência era disciplina que visava o saber, e nisto se distinguiu da magia, (astrologia, alquimia etc.), as quais visavam o poder. Os astrônomos renascentistas não visavam, como os astrólogos, influir no destino dos homens, mas “descrever corretamente” os fenômenos celestes. Que tais descrições tenham resultado em viagens marítimas e espaciais muito mais modificadoras dos destinos que não importa que astrologia era consequência não pretendida da “verdade” dos enunciados da astronomia. Pretender que os mecânicos do barroco visavam construir máquinas para a burguesia nascente seria falsificar os fatos: visavam “descrever corretamente” fenômenos do tipo “queda livre”, e que isto resultou em máquinas que

---

<sup>133</sup> Ibid.

acabaram produzindo muito mais ouro que não importa que alquimia era consequência não pretendida da “verdade” dos enunciados da mecânica, (embora consequência desejada e financiada pela burguesia). Originalmente, pois, a ciência se pretendia “pura”. Mas confusamente. Muitos dos astrônomos renascentistas eram também astrólogos, e muitos mecânicos barrocos eram também feiticeiros. Não obstante: para saber fazia-se ciência, e para fazer, feitiço<sup>134</sup>.

Aparentemente, a inutilidade da busca pelo conhecimento é alegada apenas se considerarmos que as atividades resultantes deste processo tenham uma finalidade prática, não meramente teórica. Se, em sua origem, estas atividades mesclam de alguma maneira interesses teóricos e práticos, ainda é possível distinguir, ao menos logicamente, os dois tipos de finalidade. Partindo desta distinção lógica, a filosofia é compreendida por Flusser como a possibilidade do exercício de uma atividade cuja finalidade se configure exclusivamente como a busca do conhecimento. A autonomia do processo do conhecimento no interior da atividade intelectual de produção de realidade atesta e indica sua especificidade; a busca pela compreensão do mundo parece voltar-se para atender a uma necessidade própria e, ainda que seus resultados posteriormente se incluam em uma atividade mais abrangente, seu processo se distingue desta outra tarefa. O sentido da autenticidade da filosofia se mostra também nesta consequência não planejada de seu exercício, pois suas contribuições para a humanidade podem ser compreendidas como virtualidades específicas do programa da filosofia, de um produto específico de um modelo específico de compreensão do mundo.

É possível pensar a relação da ideia de autenticidade e do exercício da filosofia a partir da sugestão, na concepção de Flusser da atividade filosófica, de um processo que parte de uma posição particular e se volta para o âmbito público. A aparente contradição entre a constatação de sua inutilidade e a exigência de rigor em sua realização é resultante da oposição entre pontos de vistas distintos, entre o ponto de vista das “pessoas razoáveis” e o ponto de vista dos que fazem filosofia. A exigência de Vilém Flusser em relação à atividade que exerce pode ser entendida a partir de uma perspectiva que considera a simultaneidade entre as esferas particular e pública, de modo análogo à sobreposição de camadas da língua. A pretensão de autenticidade do exercício da filosofia reside exatamente no vínculo entre ambas esferas; a utilidade da filosofia surge somente na relação entre o resultado de um processo particular, de acordo com suas especificidades, e o procedimento de comunicá-lo publicamente, em conformidade com as exigências desta outra tarefa. O estilo da escrita filosófica de Vilém Flusser pode ser

---

<sup>134</sup> FLUSSER, V. *A técnica enquanto argumento*. Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art55.pdf>>.

compreendido como fruto de uma deliberação, em busca de expor publicamente sua perspectiva particular a fim de estabelecer uma relação produtiva somente possível por meio de sua publicação.

Vilém Flusser, de volta à perspectiva de alguém que exerce a atividade filosófica, nos sugere novamente o critério da beleza como o indicador da percepção indireta de sua autenticidade, que reside na recusa de sua utilidade imediata, direta: a autenticidade da filosofia se encontraria nas possibilidades de seu desdobramento não pretendidas inicialmente em seu exercício. A promessa de autenticidade intuída na percepção da beleza parece ser motivo o bastante para a busca da realização simultaneamente verdadeira e legítima da atividade filosófica.

Para os que fazem filosofia esta resposta não vale. Não formulam as suas perguntas e suas respostas em função desse tipo de utilidade. Com efeito: este é justamente o critério da filosofia. Se um filósofo procura ser útil, se se “engajou”, deixou de ser filósofo por isto mesmo. A utilidade que uma filosofia porventura tem, é um sub-produto (sic) não pretendido. E nisto reside a beleza da filosofia: nada pretende. Ouso dizer que isto é a suprema beleza<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> FLUSSER, V. *Por que fazem alguns filosofia?* Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art507.pdf>>.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso traçado para fundamentar as três definições do conceito de autenticidade propostas neste trabalho perpassa por diversos pontos da filosofia de Vilém Flusser e, ao mesmo tempo, atesta sua polissemia no interior da obra do filósofo. Aparentemente, as diferenças de significado nas ocorrências termo sinalizaria falta de rigor com relação a seu emprego ou algum grau de contradição no pensamento de Flusser. Seu pensamento sobre a escrita e a filosofia nos forneceram indícios para que a hipótese contrária, de que o conceito tenha sido pensado e utilizado com rigor, mantendo a necessária coerência com o conjunto de sua obra, pudesse ser colocada à prova.

O autêntico-verdadeiro, a primeira definição proposta do conceito, possui estreita relação com a reflexão de Flusser acerca da linguagem, na qual a realidade é identificada por completo com a língua. Tal concepção de realidade implica o entendimento de que apenas o que pode ser articulado por meio de regras intelectivas deva ser considerado como real; ou melhor, apenas o que pode integrar o processo de articulação intelectual de elementos é considerado real. Desta maneira, a realidade ultrapassa a noção de acúmulo de informações pela atividade do intelecto, mas é também a própria atividade do intelecto enquanto exercida por intelectos quaisquer, que só desta maneira tornam-se reais.

Tal definição de realidade realça o papel da atividade humana, em sua especificidade, como criadora de um conjunto de significados, o que, a partir de sua compreensão, permite a interferência produtiva do homem. Nessa realidade linguística os fenômenos são compreendidos apenas como conceitos, como articulações linguísticas que os expliquem ou os descrevam. A concordância com as regras gramaticais com que conceitos são elaborados apenas garantem a correção do conceito, não a correspondência com um modo específico de compreensão de um fenômeno. Pode-se definir um fenômeno qualquer de inúmeras maneiras; quanto maior a compreensão de um fenômeno, quanto mais é possível perceber suas características próprias, tanto mais complexa sua explicação ou descrição. A complexidade da definição de um fenômeno não invalida o significado de uma definição menos complexa, desde que ambas se refiram a um mesmo fenômeno compreendido, fundamentalmente, da mesma maneira. A verdade, tal qual a teoria de Flusser propõe, deve ser encontrada na correspondência entre os significados dos conceitos, ou seja, explicações ou descrições distintas podem ser consideradas verdadeiras se coincidem, em alguma medida, na compreensão de um mesmo fenômeno e a ele se referem da mesma maneira, ainda que em articulações linguísticas de diferentes graus de complexidade.

O autêntico-legítimo, a segunda definição do conceito proposta, diz respeito à possibilidade de matizar a ideia de produção intelectual, implícita na definição anterior. De modo geral, a realidade é compreendida como o conjunto significativo de elementos com os quais o intelecto pode interagir de acordo com suas próprias regras. Todavia, a diversidade de idiomas existentes nos leva a considerar a existência de realidades diferentes em alguma medida. De acordo com a teoria que fundamenta a primeira definição de autenticidade sugerida, não poderíamos considerar como autêntica uma frase que utilize palavras do idioma português e gramática de outro idioma, pois expressaria um pensamento não espontâneo para ambas as formas de pensamento: a que utiliza palavras em português e a que utiliza uma gramática distinta do português. O exemplo da palavra *pravost*, o termo tcheco para autenticidade, citado no primeiro capítulo deste trabalho, ressalta a tentativa de criação de significado com regras e elementos estranhos ao idioma tcheco.

A identificação de conjuntos específicos de elementos e regras como modelos nos permite compreender o significado de espontaneidade em relação ao processo intelectual de produção de realidade. Pois se a diversidade de culturas existentes pode ser considerada como um exemplo hodierno para a diversidade de realidades criada pelos idiomas existentes, a história humana é repleta de civilizações que se sucederam umas às outras, cada qual com suas características próprias: ciência, arte, cultura, política, estrutura social etc. A compreensão dos elementos característicos de cada civilização depende, em grande medida, da compreensão dos elementos e das regras utilizadas em sua criação. Civilizações, realidades distintas, são criadas por meio de conjuntos de elementos e regras distintas; se a atividade humana cria realidade conforme as regras e os elementos de seu intelecto, podemos considerar que modelos de civilizações distintas são criados por modelos de racionalidade distintos.

A sucessão histórica de civilizações ilustra uma questão implícita na utilização de modelos de racionalidade: o fim de uma civilização representa o esgotamento do modelo por meio do qual se constitui e se mantém. Com o auxílio da teoria dos jogos, Flusser compreende que o conjunto de possibilidades de articulação de elementos e regras de um dado modelo configure sua competência. Em outras palavras, a realização contínua das possibilidades de um modelo de racionalidade contribui efetivamente para o esgotamento desse mesmo modelo. Deste modo, podemos considerar que a manutenção da realidade específica criada por um modelo deva se encontrar no conjunto de possibilidades de articulação de elementos de acordo com as regras desse mesmo modelo. Assim, podemos pensar em tais modelos como programas, isto é, em um processo contínuo cujos protocolos são repetidamente executados afim de alcançar um resultado previamente estabelecido.

A ideia de finalidade inerente à noção de programa nos permite identificar tendências a partir de seus resultados; pois, de modo geral, ainda que sejam os mais diversificados, seus produtos obedecem às mesmas regras estipuladas para se atingir o objetivo proposto. Por meio da interpretação das regras de composição de tais fenômenos, podemos identificar sua conformidade a modelos específicos de racionalidade. A espontaneidade, da qual parte o fundamento inicialmente proposto para a autenticidade, pode ser compreendida a partir da tendência de produção, por um modelo qualquer de racionalidade, de fenômenos portadores de características comuns, a partir dos quais se pode referir aos modelos que os produzem.

O autêntico-inautêntico, a terceira proposta de definição para o conceito de autenticidade, trata da possível relação entre os significados de autenticidade na filosofia de Vilém Flusser. O próprio termo utilizado – definição – dá a impressão de que sua compreensão possibilite a atribuição de autenticidade ou inautenticidade de um fenômeno em caráter definitivo. Duas definições distintas para o mesmo conceito, com suas especificidades, suscita a ideia de contradição entre ambos por mitigar o aspecto inapelável de sua utilização. Um mesmo fenômeno pode ser considerado autêntico, como verdadeiro, e inautêntico, como legítimo, ou vice-versa. Mas também pode ser considerado autêntico de acordo com as duas definições. Ou pode ser considerado inautêntico de acordo com ambas.

Ao contrário de comprovar a falta de rigor da filosofia de Vilém Flusser, a possibilidade de se considerar a autenticidade de um mesmo fenômeno de maneiras distintas aponta para a coerência de seu pensamento. A análise de um fenômeno qualquer por perspectivas diferentes considera distintamente aspectos específicos desse mesmo fenômeno. A relação entre as abordagens de um fenômeno por diferentes perspectivas permite pensar em características desse fenômeno não abarcadas por apenas uma das maneiras de se pensar a autenticidade; permite que se pense em tal fenômeno de maneira mais abrangente.

A possibilidade de diagnósticos contraditórios a respeito da autenticidade de um fenômeno ofusca o sentido da coerência implícito nesta definição do conceito. O pensamento de Flusser a respeito da escrita e da atividade filosófica nos fornecem mais claramente esse sentido, pois reflete uma preocupação não somente teórica com a atividade que exercia. Pois sua reflexão sobre a prática filosófica transparece a busca por uma atividade que pudesse ser considerada verdadeira e legítima. Encerramos este trabalho, com a expectativa de termos obtido algum sucesso na fundamentação teórica das definições propostas e demonstrado a coerência do pensamento de Vilém Flusser a respeito do conceito de autenticidade, na possibilidade de coincidência de suas definições.

## 7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. O ensaio como forma. In: ADORNO, T. W. **Notas de literatura I**. Tradução de Jorge M. B. de Almeida. 2ª. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012. Cap. 1, p. 15-45.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. 224 p.

BATLICKOVA, E. **A época brasileira de Vilém Flusser**. São Paulo: Annablume, 2010. 152 p.

BERNARDO, G. **A dúvida de Flusser**: filosofia e literatura. Rio de Janeiro: Globo, 2002. 320 p.

BERNARDO, G.; MENDES, R. **Vilém Flusser no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. 244 p.

CUNHA, A. G. D. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. 844 p.

DANTO, A. C. **O descredenciamento filosófico da arte**. Tradução de Rodrigo Duarte. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

DUARTE, R. **Pós-história de Vilém Flusser**: gênese-anatomia-desdobramentos. São Paulo: Annablume, 2012. 394 p.

DUARTE, R. Adorno e Flusser: um diálogo possível. In: BRAYNER, A. **Vilém Flusser**: filosofia do desenraizamento. Porto Alegre: Clarinete, 2015. p. 222.

FELINTO, E.; SANTAELLA, L. **O explorador de abismos**: Vilém Flusser e o pós-humanismo. São Paulo: Paulus, 2012. 192 p.

FLUSSER, V. **Jogos**. Disponível em: <<http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/jogos.pdf>>. Acesso em: 01 junho 2016.

FLUSSER, V. **Realidade, autenticidade, verdade**: um estudo através da tradução para três línguas. Disponível em: <<http://flusserbrasil.com/art456.pdf>>. Acesso em: 01 Junho 2016.

FLUSSER, V. **Modelos mudam**. Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art289.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2016.

FLUSSER, V. **Do programa**. Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art550.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2016.

FLUSSER, V. **Por que fazem alguns filosofia?** Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art507.pdf>>. Acesso em: 07 fev. 2017.



FLUSSER, V. **A técnica enquanto argumento.** Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art55.pdf>>. Acesso em: 08 fev. 2017.

FLUSSER, V. **A verdade dos modelos II.** Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art60.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2017.

FLUSSER, V. **Barroco mineiro visto de Praga**, 03 abr. 1966. Disponível em: <<http://www.flusserbrasil.com/art148.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2017.

FLUSSER, V. **Fenomenologia do brasileiro.** Rio de Janeiro: Eduerj, 1998. 176 p.

FLUSSER, V. **Ficções filosóficas.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998a. 208 p.

FLUSSER, V. **Da religiosidade:** a literatura e o senso de realidade. São Paulo: Escrituras Editora, 2002. 176 p.

FLUSSER, V. **Bodenlos:** uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2007. 246 p.

FLUSSER, V. **Língua e Realidade.** 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007a. 228 p.

FLUSSER, V. **O mundo codificado.** Tradução de Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2007b. 224 p.

FLUSSER, V. **A história do diabo.** 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2008. 214 p.

FLUSSER, V. **O universo das imagens técnicas:** elogio da superficialidade. São Paulo: Annablume, 2008a. 152 p.

FLUSSER, V. **Filosofia da caixa preta:** ensaios para uma futura filosofia da fotografia. Rio de Janeiro: Sinergia Relume Dumará, 2009. 84 p.

FLUSSER, V. **A escrita:** há futuro para a escrita? Tradução de Murilo Jardelino da Costa. São Paulo: Annablume, 2010. 180 p.

FLUSSER, V. **A dúvida.** São Paulo: Annablume, 2011. 122 p.

FLUSSER, V. **Natural:** mente: vários acessos ao significado de natureza. São Paulo: Annablume, 2011a. 164 p.

FLUSSER, V. **Pós-história:** vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011b. 194 p.

FLUSSER, V. **Comunicologia:** reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum. São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2014. 424 p.

FLUSSER, V.; BEC, L. **Vampyroteuthis infernalis.** São Paulo: Annablume, 2011. 160 p.

FONTINHA, R. **Novo dicionário etimológico da língua portuguesa.** Porto: Editorial Domingos Barreira, s.d. 2002 p.

GULDIN, R. **Pensar entre línguas**: a teoria da tradução de Vilém Flusser. Tradução de Murilo Jardelino da Costa e Clélia Barqueta. São Paulo: Annablume, 2010. 282 p.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2012. 1200 p.

MONTAIGNE, M. D. Ao leitor. In: MONTAIGNE, M. D. **Os ensaios**: uma seleção. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 616.

NUNES, B. **Heidegger e Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

PEREIRA, I. **Dicionário grego-português e português-grego**. 3ª. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1961. 312 p.

PIZZOLANTE, R. P. **A essência humana como conquista**: o sentido da autenticidade no pensamento de Martin Heidegger. São Paulo: Annablume, 2008. 152 p.

RUSSELL, B. Da natureza da verdade e da falsidade. In: RUSSELL, B. **Os pensadores**: Russell. 3ª. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1989. p. 151-159.

RUSSELL, B. Verdade e falsidade. In: RUSSELL, B. **Os problemas da filosofia**. Tradução de Jaimir Conte. Florianópolis: [s.n.], 2005. Cap. 12.

SANTOS, L. H. L. D. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. 3ª. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. p. 11-112.

SARAIVA, F. R. D. S. **Dicionário latino-português**. 12ª. ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006. 1298 p.

STRATHERN, P. **Heidegger em 90 minutos**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Joge Zahar Editor, 2004.

WAHRIG-BURFEIND, R. **Wahrig**: dicionário semibilíngue para brasileiros/alemão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.