

## O DIABO (QUASE) DESMASCARADO DE VILÉM FLUSSER

Wanderley Dias da Silva<sup>1</sup>

### Resumo

Proponho uma inserção crítica do conceito de Diabo de Vilém Flusser. Para tanto, investigo suas concepções de ironia, autoironia, dúvida, exílio e, claro, o próprio Diabo — sujeito polivalente, ambíguo e mascarado. Nacionalismo, por exemplo, é a máscara diabólica romântica da luxúria, dirá Flusser, enquanto progresso é o Diabo por detrás da máscara dialética entre inveja e avareza. Meu objetivo é revelar o Diabo de Flusser quase sem máscaras. Partindo de uma investigação dos conceitos já mencionados, tento trazer à tona as relações entre língua, realidade, ceticismo e ética no pensamento do autor. Sobretudo, tento entender a visão flusseriana de que a função da Filosofia (com ‘F’) é reviver a reverência do mistério e a sacralização do cotidiano, por meio da qual o Diabo cumpre a sua travessia: a resposta que Flusser encontrou para o Diabo inexistente de *Grande Sertão: Veredas*, do amigo Guimarães Rosa. Não é difícil aventar a hipótese de que, por detrás de suas máscaras, o Diabo flusseriano revela um espectro filosófico intrigante: a possibilidade da erradicação das fronteiras entre o ontológico e o ético. E a isso chamo de monismo imanente e radical de Flusser, ou, já em termos flusserianos: uma tentativa de ética do ser sem chão e sem raízes. O que ofereço aqui é apenas um vislumbre do monismo imanente e radical que paira sobre o pensamento de Flusser, e isso justifica o quase desmascarado no título do artigo.

**Palavras-chave:** autoironia; ceticismo; diabo; ironia; língua.

**Abstract:** I propose a critical insertion of Flusser’s radical notion of the Devil. For that purpose, I investigate Flusser’s conceptions of irony, self-irony, doubt, exile and, of course, the Devil itself — a polyvalent, ambiguous, and masked character. Nationalism, for example, is the romantic diabolical mask of lust, Flusser will say, while progress is the Devil behind the dialectical mask between envy and avarice. My goal is to reveal Flusser’s Devil almost unmasked. Starting from an investigation of the concepts already mentioned, I try to indicate the relationship between language, reality, skepticism and ethics in our author’s writings. Above all, I try to understand Flusser’s view that the function of Philosophy (with a capital ‘P’) is to revive the reverence of the mystery and the sacredness of everyday life, through which the Devil fulfills its ontological journey: perhaps that was Flusser’s answer to Guimarães Rosa’s fictitious ‘Devil to pay in the backland’. It is not difficult to put forward the hypothesis that, behind its masks, the Flusserian Devil reveals an intriguing philosophical spectrum: the possibility of eradicating the boundaries between the ontological and the ethical. And this I call Flusser’s immanent and radical monism, or, already in half Flusserian terms: an attempt at ethics of a groundless and unsettled being. I will offer just a glimpse of Flusser’s immanent and radical monism, and that justifies the almost unmasked in the title of the article.

**Keywords:** devil; irony; language; self-irony; skepticism.

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade do Porto. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2246-9948>. Email: wanderley.diasdasilva.teacher@gmail.com

*No princípio, o Senhor criou o céu e a terra.*  
(Gênesis 1, 1)

*... e, ao criar 'céus e terra, o Senhor arrancou um pedaço do 'Ser em si', do 'puro ser', para mergulhá-lo na correnteza do tempo' ... e assim criou o próprio diabo*  
(FLUSSER, 2012e, p. 31)

### **Gênese do Diabo e alguns disfarces**

Para Vilém Flusser, toda forma de filosofar é uma forma de encontrar um substituto de Deus (sobretudo depois da morte deste anunciada por Zaratustra). Ou seja: 'filosofar' é uma busca pela união perdida com o transcendente. Contudo, "[...] fugir do diabo e procurar Deus são sinônimos no território da fé" (FLUSSER, 1962, p. 1); portanto, dirá Flusser, buscar um novo Deus e não falar do Diabo é "uma atitude [no mínimo] suspeita" (2012e, p. 20). E a forma explícita desse pensador checo-brasileiro de não se calar diante do Tinhoso foi dedicá-lo um livro: *A História do Diabo*.

O objetivo desse estudo é ensaiar uma inserção crítica do "Diabo" através de alguns conceitos chaves no pensamento de Flusser, a saber: *ironia, autoironia, dúvida, exílio* e, claro, o próprio *Diabo* — sujeito polivalente, ambíguo e mascarado. E, ao analisar esses conceitos, busco revelar alguma coisa do Diabo de Flusser.

Para tanto, faz-se necessário entender a visão flusseriana de que a função da Filosofia (com 'F') é reviver a reverência do mistério e a sacralização do cotidiano, por meio da qual o Diabo cumpre a sua travessia.

Não é difícil aventar a hipótese de que, por detrás de suas máscaras, o "Diabo" revela um espectro filosófico intrigante: a possibilidade da erradicação das fronteiras entre o ontológico (o horizonte do Ser) e o ético (a manifestação das aspirações humanas); e a isso chamo de *monismo imanente e radical* de Flusser; ou, já em termos meio flusserianos: uma tentativa de ética do ser sem chão e sem raízes<sup>2</sup>. Vale ressaltar que o que ofereço aqui é um mero vislumbre disso que chamo de monismo imanente e radical de Flusser. E isso

---

<sup>2</sup> Não por acaso Flusser usou o título *Bodenlos* para sua autobiografia — adjetivo alemão que pode significar sem-chão, abismal, incompleto, sem-raízes, etc.

justifica o ‘quase desmascarado’ no título do artigo<sup>3</sup>. Primeiro, preciso apresentar alguns dos fundamentos desse Diabo flusseriano.

O que Flusser diz sobre Franz Kafka e seu pensamento é também verdade sobre ele mesmo e o seu Diabo: provavelmente também brotaram “[...] das ruas tortas, às margens do rio torto [...] a sombra e com suporte das centenas de torres pontudas”, ou seja, “[...] é produto, testemunho e reafirmação do espírito de Praga” (FLUSSER, 2002a, p. 63).

O filósofo conta também que em outubro de 1940, aos vinte anos de idade, depois de fugir da invasão nazista de Praga com a futura esposa — e pouco antes de o nazismo ter conseguido levar seu terror até as últimas consequências —, viaja de navio para o Brasil. O jovem casal desembarcou na cidade do Rio de Janeiro aos 15 de janeiro de 1941.

Foram cerca de três meses de viagem — tempo suficiente para ler e reler os únicos livros que levava consigo:

Mas os dois livros que acompanharam a gente na fuga (únicos bens materiais) não eram de Nietzsche. Era o *Fausto* de Goethe (por causa de Mefistófeles, não Fausto) e um livro de preces judeu. O livro de preces, aparentemente porque foi a mãe já morta que o botou nas mãos da gente (uma mãe da qual se tinha ignorado toda religiosidade), mas na realidade por razões então e agora ignoradas, o livro de orações (mas não Fausto) se perdeu durante a fuga (FLUSSER, 2007, p. 33).

Então, o Diabo já intrigava nosso autor desde cedo — talvez brotara, como disse, “[...] nas ruas tortas, às margens do rio torto” (FLUSSER, 2002a, p. 63) da cidade natal. E, cerca de vinte anos mais tarde, Flusser escreveria seu primeiro livro, *A História do Diabo*<sup>4</sup>.

E, como corretamente aponta Rainer Guldin (2011, p. 1), o conceito de ‘Diabo’ é “princípio ativo” na escrita flusseriana, “desde o início e pode ser rastreado até seus últimos textos”<sup>5</sup>. Guldin ainda observa que esse Diabo é um “símbolo ambivalente, usando

<sup>3</sup> Abordo a tese do Monismo Imanente e Radical de Flusser em outro artigo: “Flusser’s Radical Immanent Monism”, In: In: *GRIOT: Revista de Filosofia*, Amargosa, BA, vol. 21, n 2 (Junho), pp. 75-88. DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i2.2378>

<sup>4</sup> Primeiro livro escrito (originalmente em alemão, no final da década de 1950); mas segundo livro publicado, em português, 1965. A primeira publicação de Flusser foi *Língua e Realidade* (o segundo livro escrito), em 1963.

<sup>5</sup> Texto original: *This principle has been active within his writing from the very beginning and can be traced to his last texts* (GULDIN, 2011, p. 1).

máscaras diferentes [...] ele também é Mefistófeles [...] o princípio perturbador e destrutivo que vive negando tudo e gerando confusão” (*Idem*, p. 12 - 13)<sup>6</sup>.

Já Gustavo B. Krause (2005, p. 4) enfatiza a máscara irônica do Diabo. E uma das funções desse Diabo irônico de Flusser, acrescenta o autor, é desmascarar suas próprias encarnações mais mundanas, como o nacionalismo, por exemplo.

De fato, n’A *História do Diabo*, Flusser dedica um longo trecho à crítica ao nacionalismo, a “máscara diabólica romântica da luxúria”; ou seja, o nacionalismo seria uma das tantas máscaras alteadas do Diabo. E esse amor exacerbado pela pátria “é uma das vitórias mais impressionantes do Diabo, e tem todas as características diabólicas em grau elevado” (FLUSSER, 2012e, p. 83). Diz também Flusser, completando a metáfora luxuriosa, que o “[...] nacionalismo é uma secreção sublimada dos testículos estancados” do Príncipe das Trevas e, eis o milagre: “mesmo assim consegue, periodicamente, insuflar orgasmo extremo” (*Idem*, p. 84).

Já retornaremos à crítica de Flusser ao nacionalismo, uma vez que ela está ligada à sua crítica (seguindo Hegel e Merleau-Ponty) à ironia suicida dos Românticos. Vale ressaltar aqui que, como coloca Krause, para Flusser o sentimento de exaltação exclusiva à uma nação é a contraparte política da episteme moderna. Ou seja: “[...] esforço analítico da ciência [e da filosofia] por dividir os objetos para melhor dominá-los encontra sua manifestação política no esforço dos aparelhos estatais por dividir os povos em nações” (KRAUSE, 2005, p. 6); entre amigos e inimigos, entre amados e odiados.

Esse desmascarar-se do Diabo já revela ainda outra máscara: é o Diabo como princípio da sua própria transformação: o Diabo metamorfoseia-se para se tornar menos real. E, como dirá Flusser, “[...] é o princípio da transformação de realidade em irreabilidade. E é o que Guimarães Rosa tem em mente ao dizer que o diabo não existe” (FLUSSER, 2012e, p. 31).

Flusser refere-se aqui, claro, ao clássico *Grande Sertão: Veredas* — certamente uma das inspirações de Flusser para escrever *A História do Diabo*. Mas vale ressaltar.

Quem *nega* a existência do Diabo é Riobaldo, o jagunço letrado, protagonista e narrador do romance. Após entrar para o cangaço<sup>7</sup>, Riobaldo é rebatizado como Tatarana

---

<sup>6</sup> In Flusser’s work the devil is an ambivalent, polyvalent symbol, wearing different masks and permanently changing form. [...] He is Mephistopheles, the spirit that always denies. [...] The devil is a disruptive, destructive principle, negating everything and generating confusion.

(‘Lagarto de Fogo’), e faz um pacto com o Diabo para que seu bando possa vencer um grupo rival. Quase no final do romance, Riobaldo-Tatarana, mais maduro, entende que não havia vendido a alma para o Diabo porque, efetivamente, o Diabo não existe. Eis as palavras finais de *Grande Sertão: Veredas*: “O Diabo não há! É o que eu digo, se for [...] Existe é homem humano. Travessia” (ROSA, 1994, p. 875). Dito de outro modo: o Diabo, exatamente por ser Diabo, precisa ser negado, mesmo que haja a impossibilidade de sua negação.

Não há dúvida de que *Grande Sertão: Veredas* foi uma das motivações que Flusser precisava para escrever seu livro do diabo. Se a inexistência do Diabo é ferramenta literária de Rosa para passar a responsabilidade moral para o sujeito, Flusser fará o mesmo; porém, com um importante toque (radical), típico da ética flusseriana, como veremos mais adiante.

*Travessia*, o derradeiro substantivo de *Grande Sertão: Veredas* diz tudo dos diabos de Rosa e Flusser: a tentativa de ética do elemento homem sem chão e sem raízes continua enquanto vive. A *travessia* é, para Flusser, o horizonte do *Ser*, do *Pensamento*, e da possibilidade de auto-resgate. É nessa imanência que o ser que nega por natureza, também chamado homem, torna-se mais humano, ou não, de acordo com a escolha de suas próprias veredas. Então, o Diabo é, por natureza, tal qual o elemento humano, o ser que nega. A questão é, contudo: o que nega?

Ainda sobre a interpretação do Diabo flusseriano, cito Clemens van Loyen (2014, p. 7 - 9), que sintetiza apropriadamente o papel da figura no livro do diabo como ‘metáfora didática’ de Flusser na sua crítica do conceito de progresso, que só pode se realizar no universo diabólico que é a própria história: *o tempo*.

Ou ainda, nas palavras poéticas de Flusser, referindo-se ao primeiro verso de Gênesis 1.1, que, na sua opinião, deveria ser reescrito assim: “[...] ao criar céus e terra, o Senhor arrancou um pedaço do ‘Ser em si’, do ‘puro ser’, para mergulhá-lo na correnteza do tempo ... ou seja, o Senhor criou espaço e tempo” (FLUSSER, 2012e, p. 31).

Ou, em linguagem menos kantiana, “[...] o senhor criou as formas de ver e junto criou o diabo”. Isso, diz Flusser, também explica a queda do Diabo que nada mais é que o mergulho na “[...] própria correnteza do tempo e o progressivo afastar-se do mundo das

<sup>7</sup> Movimento social do Nordeste do Brasil ocorrido entre os séculos XVIII e XIX.

suas origens” (*Idem, ibidem*). E esse afastar-se das suas origens do Diabo se faz, substancialmente, por detrás de máscaras.

Também ressalta van Loyen que quando escreveu *A História do Diabo*, no início dos anos 1960, Flusser ainda fazia filosofia num país (Brasil) ainda profundamente católico (LOYEN, 2014, p. 2). Ou seja, para Loyen, ter escrito o livro no Brasil parece justificar a escolha de Flusser pela figura do Diabo como máscara literária e ferramenta didática.

Isso é, em parte, verdade. O uso do Diabo não deixa de ser ferramenta didática; mas seu uso é muito mais profundo do que supõe a observação. Como ressaltado por Guldin acima, o Diabo é “princípio ativo” na escrita flusseriana, “[...] desde o início e pode ser rastreado até seus últimos textos” (GULDIN, 2011, p. 1). Logo, sua configuração n’ *A História do Diabo* não pode ser o fato do livro ter sido escrito no Brasil. É o próprio autor que nos diz, em carta ao amigo Alex Bloch, datada de janeiro de 1979 (como citada por Guldin), sete anos após deixar o país profundamente católico e se instalar de vez na Europa (e mais de vinte anos após escrever o primeiro manuscrito *d’A História do Diabo*)<sup>8</sup>, que seu “[...] interesse inflexível pelo diabo [justifica-se] como manifestação das aspirações humanas” (GULDIN, 2011, p. 2).

Ora, se considerarmos que o fio filosófico que percorre todos os escritos de Flusser são *as manifestações das aspirações humanas em todas as suas formas*, temos aqui a confirmação da tese: de que o Diabo é figura central nos escritos de Flusser, desde seu primeiro livro *Língua e Realidade*, até seu último manuscrito inacabado *Menschwerdung*.

Contrariando Loyen, então, para Flusser o Diabo nunca foi mera ferramenta didática para se fazer filosofia em um país fundamentalmente católico. Mas nem é sujeito tão ambivalente assim, como supõe Guldin: apesar das inúmeras máscaras, o Diabo é símbolo das várias aspirações humanas. Isto indica que o Diabo é fundamento de uma filosofia moral flusseriana. Por isso Flusser diria, em carta a Paulo Leminski, que *A História do Diabo* foi “uma tentativa de ética” (FLUSSER, 1964, p. 18).

De qualquer forma, para confirmar (literariamente) a presença central do Diabo em outras obras de Flusser, produzidas muitos anos após deixar o Brasil, cito dois exemplos.

1: *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar* (1983). A ponte temática que liga os vinte ensaios deste livro é a seguinte questão: Em uma sociedade fundamentalmente

---

<sup>8</sup> Primeira versão em alemão, de 1957.

cibernética onde o grau de alienação humana só aumenta, há espaço para a liberdade humana? Ou seja, o caráter ético (a razão própria do livro do diabo) do livro de 1983 é inegável.

E não estaríamos errados em considerar esta pergunta como a mais diabólica de todas as questões diabólicas de Flusser.

2: *The Shape of Things: a philosophy of design* [*Uma Filosofia do Design: a forma das coisas*] (1999). Outra coleção de ensaios, cujo fio conceitual é a crença de Flusser de que em um mundo que tudo quantifica, onde tornamo-nos funcionários das próprias ferramentas, aparelhos e tecnologias que inventamos, não existe mais tal coisa como um único autor de um crime. Todos nós, tal como o Diabo, tornamo-nos criminosos. Logo, a possibilidade do auto-resgate implica, para Flusser, também na possibilidade do auto-resgate comunitário. E é sobre esse pano de fundo comunitário que devemos entender a afirmação inquietante de Flusser sobre o assassinato de seus avós, pais e irmã caçula (bem como a família da esposa) pelos nazistas:

Quando, mais tarde, vieram as notícias das suas várias mortes terríveis, tais notícias não mais tocavam a gente. Nossa decisão para a fuga já os tinha levado para o reino das sombras, e o mero assassinio pelos nazistas não passava de execução mecânica de um projeto lançado pela fuga. Não foram os nazistas, foi a decisão para a fuga que matou a família da gente (FLUSSER, 2007, p. 33).

O desconsolo foi registrado na autobiografia, cerca de cinquenta anos depois de deixar Praga, em 1938; e conclui: “Matou-a para salvar a própria sombra, este corpo nojento” (FLUSSER, 2007, p. 33). E ainda sobre essa noção de responsabilidade coletiva em relação ao que aconteceu (e acontece) sob a ilusão de ideologias fascistas (de que não há tal coisa como um único autor de um crime), Flusser adiciona: “Nunca mais se podia ler o relato de Nietzsche sobre a morte de Deus sem reconhecer-se nela” (*Idem, ibidem*).

Posto tudo isso, afirmo que, embora todas essas observações e interpretações do Diabo de Flusser — ferramenta didática, metáfora literária, ambivalência, confusão, etc. — sejam pertinentes e sábias, tais ‘máscaras’ nunca foram suficientes para transformar o Diabo flusseriano em fantasma meu. Desde meu primeiro contato com *A História do Diabo*, durante o segundo ano da licenciatura em filosofia, tive a impressão de que sempre que a tal figura polivalente e ambivalente aparece, explícita ou implicitamente (com ou sem

máscaras) nos escritos de Flusser, está ligado às possibilidades do ser-aí de interpretar e alterar determinados aspectos de seu cotidiano.

E essa preocupação com as condições da possibilidade do *ser-aí* cotidiano deve, em última instância, ser chamada de uma ética propriamente flusseriana. O Diabo cotidiano interpreta a si mesmo. E representa a possibilidade de se pensar a erradicação das fronteiras entre o ontológico e o ético na imanência. Para Flusser, o Diabo, pedaço do Ser-aí mergulhado na temporalidade — que é também a imagem do elemento humano, como ser-lançado na imanência — é, simultaneamente, a possibilidade de sua existência, decadência e do auto-resgate. Isto indica não só uma clara *tentativa de ética* ; mas também nos informa que se trata de uma ética da imanência.

Para que os princípios dessa ética fiquem mais explícitos, preciso oferecer ao leitor uma compreensão mais alargada dos fundamentos desse Diabo cotidiano de Flusser.

### **Deuses interinos e o pique-esconde do Diabo**

*Os problemas filosóficos são como problemas enxadrísticos, apenas mais divertidos, porque escondem melhor o caráter lúdico que os acompanha.*

(FLUSSER, 2007, p. 46).

Já notei que, para Flusser, a morte de Deus apregoada por Zaratustra implica, por dedução silogística, também na morte do Diabo. Contudo, diz Flusser, quando a fé desaparece, quer em Deus quer no Diabo, também: “[...] desaparece o motivo vivencial da escolha, que é substituída por um pálido motivo racional. A liberdade, que antes era escolha entre pecado e virtude, passa a ser um conceito abstrato e vazio de conteúdo existencial” (FLUSSER, 1962, p. 1).

Esse alerta não é uma nota diabólica *per se*, mas ajuda a elucidar o lugar sagrado que o Diabo ocupa nos escritos do autor. O que motivou as reflexões de Flusser sobre o tema é, em parte, sua crença de que a filosofia nunca se calou (nem pode e nem deve) com a morte de Deus. O Diabo talvez tenha sido o termo mais radical que Flusser encontrou para fazer filosofia depois de Auschwitz — tomado como uma metáfora para representar o cisma distinto do horror do holocausto.

Lembre-se da famosa citação de Adorno, de que “[...] escrever poesia depois de Auschwitz é uma barbárie” (ADORNO, 1997, p. 34). A mesma pergunta poderia ser feita (e provavelmente foi, por Hannah Arendt) se a filosofia depois de Auschwitz não é igualmente bárbara. A questão a respeito do Holocausto em Arendt torna-se a questão de se o evento deve ser considerado um evento único, novo e diferente de qualquer forma de mal que já existiu.

Mas, ainda sobre a função peculiar da filosofia no sentido flusseriano de buscar a unidade perdida, pelo menos desde Nietzsche, parece ter se tornado a determinação da filosofia. O próprio Nietzsche propõe, por exemplo, a visão do Eterno Retorno, o “mais pesado dos pensamentos” como um substituto da transcendência, a reafirmação da vida. Mas qualificar o Eterno Retorno *apenas* como ‘reafirmação da vida’ já é diluir o caráter transcendental que Nietzsche atribui à doutrina. Primeiro, para Nietzsche, o Eterno Retorno é, não custa ressaltar, o retorno do mesmo, exatamente o mesmo, isto é, todas as alegrias e todas as aflições repetidas para todo o sempre. Por isso Nietzsche apresenta a doutrina de forma tão dramática n’A *Gaia Ciência*, §341:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem — e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente — e você com ela, partícula de poeira! (NIETZSCHE, 1974, p. 273)<sup>9</sup>.

Ou seja, o Eterno Retorno expressa o maior desafio ao Deus judeu-cristão-platônico que Nietzsche podia imaginar. Ademais, o caráter divino da doutrina, confirmando o que Flusser diz acima (que todo filosofar, sobretudo depois da suposta morte de deus, é um substituto interino da transcendência perdida), é selado nas palavras do próprio Nietzsche que descreve a tal doutrina como o Evangelho do Eterno Retorno, e como o maior presente

<sup>9</sup> Texto original em inglês: “What, if some day or night a demon were to steal after you into your loneliest loneliness and say to you: “This life as you now live it and have lived it, you will have to live once more and innumerable times more; and there will be nothing new in it, but every pain and every joy and every thought and sigh and everything unutterably small or great in your life will have to return to you, in the same succession and sequence--even this spider and this moonlight between the trees, and even this moment and I myself. The eternal hourglass of existence is turned upside down again and again, and you with it, speck of dust!” Tradução minha. Cf. Referências.

que ele concedeu aos seus semelhantes (junto com o profeta desse Evangelho, Zaratustra). Não é difícil perceber porque, para Nietzsche, as implicações do eterno retorno do mesmo requer um amor, no mínimo, tão imenso quanto o amor imaculado por Deus. Ele batizou esse novo amor de *amor fati* — a aceitação apaixonada da imanência de um ser-á largado em um mundo cuja maior objeção contra a existência é, segundo Nietzsche, o próprio Deus<sup>10</sup>.

Outras propostas de substitutos interinos de Deus incluem, entre tantas, *materialismo*, *positivismo*, *marxismo*, *existencialismo*, *absurdismo*, *nojo*, etc. Mas, dirá Flusser (1962, p. 1), “falta autenticidade a estes substitutos de fé”. Falta autenticidade porque, em menor medida, são substitutos *ad hoc* de Deus, mas, sobretudo porque nega-se o Diabo — atitude perfeitamente sintetizada, segundo Flusser, na afirmação de Kafka que diz que “[...] não se pode ter fé no diabo, porque mais diabo que diabo não pode haver” (*Idem, ibidem*). Então, não sendo possível a fé no Diabo, como diz Kafka, o vácuo acarreta, automaticamente a fé no seu rival’ (FLUSSER, 1962, p. 4 - 5), agora por detrás da máscara de um *ismo* qualquer.

E aqui já podemos vislumbrar a marcante insistência de Flusser no Diabo. Ora, se os diversos *ismos* são, não por acaso, cristianismo invertido, porque buscam uma única verdade, cadê os Diabos dessas religiosidades invertidas?

Dito de outra forma, agora nas palavras de Krause (2013, p. 7), para Flusser “[...] a negação de Deus, a tentativa mesmo de explicar o mundo [...] nos leva a uma outra figuração” de Deus, de se explicar o mundo. Ou ainda, retornando a Flusser, “[...] como indivíduos e como sociedade, estamos à procura de um veículo novo para substituir as religiões tradicionais e abrir campo à nossa religiosidade latente” (FLUSSER, 2002, p. 30). Essa outra figuração de que fala Krause é, para Flusser, natural; somos, dirá, seres com “[...] capacidade para captar a dimensão sacra do mundo [...] embora não seja ela uma capacidade que é comum a todos os homens, é, não obstante, uma capacidade tipicamente

---

<sup>10</sup> O mesmo fantasma que assombra o pensamento de tantos pensadores pós-Nietzschiano. Alain Badiou, por exemplo, parece ser guiado pela questão: como fazer filosofia em um mundo abandonado para sempre por Deus? Ou seja, Badiou parece carregar, como Nietzsche, um certo ressentimento em relação a esse abandonar do mundo de Deus. Ressentimento este que faz-se completamente ausente do pensamento de Flusser, quem, como eu, ri da ingenuidade de tal suposição da morte de Deus — provavelmente a ideia mais resiliente na história humana. Para a posição de Badiou sobre o projeto de “Uma filosofia que fará justiça afirmativamente a este mundo que os deuses abandonaram para sempre”, veja: BADIOU, Alan. “A Philosophical Task: to be contemporary of Pessoa”, in: *Handbook of Inaesthetics*, trans. Alberto Toscano (Stanford, California: Stanford University Press, 2005), p. 36-45.

humana” (*Idem, ibidem*). Claro que há “[...] pessoas religiosamente surdas, mas não há época nem sociedade inteiramente isentas de religiosidade” (FLUSSER, 2002a, p. 17).

Ora, se as religiões tradicionais já são inaceitáveis, o caminho está aberto para a criação de religiosidades pervertidas, i.e., pseudo-religiosidades que desviam a busca do transcendente para o endeusamento do dinheiro, ou do Estado, ou natureza, ou razão, ciência, progresso, o nada, o absurdo, ou qualquer outra pálida invenção. Essa busca de um novo Deus através do Diabo — do que não é transcendente (dinheiro, Estado, razão, absurdo, nada) — encanta e inquieta Flusser, sobretudo porque essas pseudo-religiões negam, todavia, a existência do Diabo. A negação do Diabo e a busca de um novo Deus não são anti-religiosidade, mas passam pela religião e a ultrapassa sem abandoná-la, nesse ultrapassar-sem-abandonar, o pensamento termina na mesma “superfície calma e abissal do nada” (*Idem, p. 18*), i.e., no inferno flusseriano.

E o pensamento, no seu avanço rumo a Deus, chega a um ponto no qual é tomado de uma vertigem porque percebe, repentinamente, que Deus não passa de uma reflexão desse próprio pensamento. E, mais uma vez, o intelecto recomeça absurdamente, a mesma caminhada, e recomeça a sua obra sisífrica, novamente, e mais um novo Deus surge, “[...] por uma insistência hierarquicamente superior à primeira (*Idem, p. 81*)”. Não é verdade que toda ideologia se pretende superior ao que a antecede? E, conclui Flusser, nessa tarefa sisífrica, o pensamento sequer percebe que seu “[...] progresso é o caminho para dentro da hierarquia do nada” (*Idem, ibidem*).

Ou seja, na leitura de Flusser, nessa reviravolta histórica do maniqueísmo, Deus e o Diabo mudam repetidamente de máscaras. Deus já foi Sol, Céu, Raio e Trovão, foi Rei-Faraó, foi Cronos, devorador dos filhos, foi patricida Zeus, foi tetragrama sagrado, o nada de Sartre, o absurdo de Camus, o nojo de Kafka, etc. Já o Diabo, parceiro e rival do Senhor, e com quem disputa o governo do mundo, foi Arcanjo, foi serpente, foi bode astuto e obscuro, foi filósofo, confundiu e tentou os santos fundadores da igreja, decorou as torres das catedrais góticas e, quiçá entortou o rio de Praga. “Nas duas pseudo-religiões do século vinte, fascismo e marxismo”, o Diabo assumiu as “formas levemente sublimadas de judaísmo e capitalismo” (FLUSSER, 1962, p. 1).

Claro, dirá Flusser concordando em parte com Nietzsche: essa reviravolta maniqueísta, na sua configuração moderna é, em parte, fruto do cristianismo. Com o

cristianismo, começa “[...] a maré baixa dos deuses, que retiraram a sua presença do mundo” (FLUSSER, 2002a, p. 142). E as águas que baixam revelam o fundo lamacento do lago do mundo material. O mundo esvaziado da presença dos deuses (esvaziado, portanto, de sacralidade), revelou o seu aspecto odioso de profanidade. E, nesse sentido, conclui Flusser, “[...] tinha razão Nietzsche quando fala em niilismo do Ocidente” (*Idem, ibidem*).

Ou seja, a reconfiguração desse maniqueísmo primitivo, as diferentes buscas por um substituto interino de Deus é tentativa de fuga desse niilismo, através de formas pálidas de religiosidades racionais. Porém, mais uma vez, eis a inquietação central do nosso autor: todas essas novas manifestações são correntes subterrâneas do nosso maniqueísmo inconferido. O que a ontologia diabólica de Flusser busca é justamente romper com esse maniqueísmo mascarado, instigando a erradicação das fronteiras entre o ontológico e o ético, que será explicado mais adiante.

Para finalizar estas reflexões iniciais, devo dizer que a busca por esse rompimento se dá, segundo o próprio Flusser, com algo que aprendeu com Husserl: “[...] viver não é descobrir sentido, mas dar sentido” (FLUSSER, 2002b, p. 203). Mas como se dá sentido?

### **Língua e ficção**

A questão da relação língua-realidade foi ansiedade fundamental por toda obra de Flusser. Se, por um lado, o giro linguístico buscava argumentar que os limites da linguagem determinam os limites da realidade, ou ainda, na famosa frase de Wittgenstein (1922/2010, p. 74), que “os limites de minha linguagem significam os limites do meu mundo”, por outro, Flusser tentava desesperadamente achar uma saída dessa prisão conceitual.

Segundo Flusser, se a linguagem é, de fato, uma prisão, como querem alguns filósofos, se o conhecimento, a realidade e a verdade são todos aspectos e limites da linguagem, a ironia — do tipo filosófico, em particular — seria a arma linguística contra os seus próprios limites: é ficção contra a ficção. De fato, a fé na língua, divorciada de ironia é outra máscara do Diabo. E o amor à uma única língua, à língua mãe, é um repouso infernal.

Nas seções seguintes, veremos os conceitos de ironia e autoironia de Flusser em detalhes. Há um elemento na ontologia flusseriana que perturba os limites da univocidade da filosofia em seu sentido mais estreito: aquele fantasma analítico kantiano que ainda

persegue alguns de nós, fazendo-nos acreditar que as limitações do pensamento filosófico estão totalmente determinadas pelo enquadramento da analítica transcendental.

Dito de outra forma, com Wittgenstein (1922/2010, p. 89), o filósofo que mais inquietou Flusser, sentimos também que “[...] mesmo quando se tenha respondido a todas as possíveis questões científicas, não se tocou de maneira nenhuma nos problemas da nossa vida”.

Discordo, todavia, da afirmação de Wittgenstein que nessa altura não resta mais nenhuma questão a ser respondida. Na percepção do Wittgenstein do *Tractatus*, como fica claro na proposição seguinte, o verdadeiro método filosófico “[...] seria na verdade o de: não dizer senão o que se pode dizer, i.e., proposições das ciências naturais” (*Idem*, p. 90) Mas, como tais proposições não tem nada a ver com a filosofia, a única escolha desta seria, em última análise, a doutrina do silêncio.

Daí a dúvida fundamental: qual o propósito da filosofia se sua única resposta à prisão é o silêncio? Ninguém levou essa questão mais a sério do que Flusser. Isto é o que pretendo apontar a seguir. Para isso, cumpre agora examinar os conceitos de ironia e autoironia, distinguindo-os do que Flusser chama de piada boba e conversa fiada.

### **As raízes irônicas**

Primeiro, preciso retornar ao aforismo flusseriano supracitado: “os problemas filosóficos são como problemas enxadrísticos, apenas mais divertidos, porque escondem melhor o caráter lúdico que os acompanha” (FLUSSER, 2007, p. 46).

A declaração pode soar um pouco absurda para aqueles que, dentre nós, estão certos das verdades filosóficas; e pode mesmo ir contra a antiga crença protagoriana de que a razão humana é a medida definitiva das coisas. Mas Flusser provavelmente seria a última pessoa a se opor à essa crítica. Sua resposta possivelmente seria um sorriso cínico contido pelo cachimbo e disfarçado pelos dois pares de óculos, um sobre os olhos, outro na testa. *Ora, o que mais deve a filosofia fazer?* Às vezes, para sermos tratados com seriedade, devemos ridicularizar a vida um pouco, da mesma forma que o exílio faz com os exilados, a pobreza faz com os excluídos, a falta de honra com os desempregados, e assim por diante.

No exílio, por exemplo, ao perder tudo e todos, pode-se eventualmente perceber — como os poetas do antigo Reino de Judá levados como escravos para a Babilônia (Salmos

137) — o valor das coisas antes dadas como certas. No decorrer do poema, a caminho de seus cativeiros, os poetas de Judá exortam-se ao recordar a beleza de Sião. E, em tal exortação criativa, até mesmo o seu sofrimento e o enforcamento de suas harpas, largadas nos salgueiros às margens dos rios da Babilônia, tornam-se belos. Claro, exílio é uma condição ridícula — ninguém deveria jamais ser forçado ao exílio. No entanto, segundo Flusser, e certamente com base em sua própria experiência de vida, já que teve a família assassinada pelos nazistas, é sendo ridiculamente lançado ao exílio, desenraizado, que o imigrante, o expulso, o infundado (ou sobrevivente) é desafiado a ser criativo.

Mas, o que torna a reflexão de Flusser sobre o papel da ironia filosófica e da autoironia interessante? É exatamente isso: *a ironia evoca o absurdo do exílio existencial*. Então, se a linguagem é uma prisão conceitual, a ironia é, para Flusser, a arma ontológica contra essa prisão. Ou seja, se a linguagem delinea os muros ao redor de tudo o que sabemos, do que pensamos que sabemos, e do que podemos saber. Se a linguagem é essa tal prisão ontológica da filosofia, a ironia nos libertará. Ou ainda, nas palavras de Flusser: “A ironia é uma arma ontológica contra a agonia e a morte, porque mostra, sobretudo, não só o quão resiliente o fraco é, mas também como seu opressor é frágil” (1972, n. p.). É possível afirmar que Flusser está perfeitamente alinhado à uma longa tradição de filósofos irônicos que começa, pelo menos, com Sócrates — um dos maiores mestres da ironia na tradição filosófica ocidental — até o presente.

Em *A Prosa do Mundo* (1973, p. 30)<sup>11</sup> Merleau-Ponty escreve: “[...] o sentido está para além das letras; o sentido é sempre irônico.” Aceitar o dito de Merleau-Ponty com justiça e de braços abertos, requer o que Flusser chama de relação lúdica com a filosofia: problemas filosóficos são como quebra-cabeças, só que mais divertidos. Similarmente, em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche (2001, p. 41) também pergunta em seu estilo idiossincrático: “Que importam, finalmente, todas as vilezas de um mundo enfermiço e perverso [...] quando se galopa, como ele, nas asas do vento, com o ímpeto, o sopro e a ironia libertadora de um furacão que vivifica todas as coisas?”.

Flusser certamente concorda com as observações de Nietzsche e de Merleau-Ponty sobre o papel da ironia na filosofia. Na verdade, Flusser diria que uma forma interessante de classificar os filósofos seria agrupá-los de acordo com o grau do senso de humor de cada

---

<sup>11</sup> Texto original: “*The meaning is beyond the letter; the meaning is always ironic*” (p. 30).

um. Sócrates, Nietzsche, Merleau-Ponty e Flusser parecem convergir para este tema específico: a ironia é uma virtude filosófica valiosa. É precisamente esta virtude que encontramos, por exemplo, no cerne da investigação atenta de Flusser sobre a natureza e as maneiras do Diabo.

Contudo, não devemos ignorar a intenção do próprio autor ao escrever *A História do Diabo*. Como ele próprio confessou, pouco antes da publicação, em carta de ao então jovem poeta Paulo Leminski: *A História do Diabo* é “[...] uma tentativa de ética, e tem o título tentativo e tentador” (1964, n. p.). Aqui já começamos a ter um vislumbre daquele espectro que vejo pairando sobre o pensamento flusseriano supramencionado, o espectro da erradicação das fronteiras entre o ontológico e o ético. Mas vejamos essa erradicação desenvolver-se.

Flusser traça uma importante distinção crítica entre piadas estúpidas, ironia e autoironia. A exaltação da ironia de Flusser se aproxima do termo grego *eirōneia*, derivado do verbo *eirōn*, “falar disfarçado” ou “fingir que é uma ignorância” — neste sentido, ironia indica um método retórico, uma certa maneira de falar. Dito isso, Flusser observa (1972, n.p.), nunca é muito fácil distinguir entre brincadeiras tolas e ironia, e separar ironia de autoironia. Tentando ilustrar a distinção, o autor pede que imaginemos alguém tentando difamar ou ridicularizar as habilidades militares e conquistas políticas de Napoleão Bonaparte, concentrando-se apenas no maldito dia em que o grande conquistador corso caiu do cavalo.

Diz-se que, na infeliz manhã de 24 de junho de 1812, no comando de quase setecentos mil soldados determinados a invadir a Rússia, e pronto para atravessar o rio Niémen, o célebre imperador dos franceses caiu. Conta a lenda que, de súbito, uma lebre correu por entre as pernas do cavalo, fazendo com que o animal se desviasse bruscamente, forçando o imperador ao chão. A queda de Napoleão obviamente não é uma ironia; por mais divertido que o caso possa soar; é anedota fútil, pois diz apenas que indivíduos fortes às vezes são fracos, ou seja, é uma piada às custas do que todos já sabem, pois, como ressalta Flusser em “Ironia” (1972, n.p.): “Dizer que a humanidade é patética, por exemplo, é falar bobagem, porque isso pode não nos dizer nada de novo”.

E Flusser dá um exemplo do que acredita ser ironia de verdade:

Agora, falar sobre o absurdo da vida, ou melhor, a futilidade de todos os esforços humanos, embora que ainda possa soar como *clichê*, não é necessariamente fútil, porque é sempre doloroso e agonizante ouvir críticas tão duras contra nós mesmos, contra a civilização humana (FLUSSER, 1972, n. p.)

Esta é precisamente a tarefa final da Filosofia no sentido flusseriano do termo: reiterar o doloroso e agonizante – e continuar o movimento de conhecer-se — a travessia.

Por quê? Uma resposta pode ser estabelecida indiretamente, considerando outra passagem de Merleau-Ponty, agora no *In Praise of Philosophy (Elogio da Filosofia)*: “Pode-se falar de maneira a fazer a liberdade se manifestar [...] e a se desbloquear o ódio com um sorriso — uma lição para nossa filosofia que perdeu seu sorriso e seu senso de tragédia” (1969, p. 21)<sup>12</sup>. Ou ainda, mais adiante na mesma obra (*Idem*, p. 25): “O manquejar da filosofia é sua virtude. A verdadeira ironia não é um álibi; é uma tarefa”.

Esta afirmação de Merleau-Ponty deve chamar poderosamente nossa atenção. Claro que ironia filosófica verdadeira não é desculpa. O filósofo francês faz aqui uma crítica indireta a ironia dos românticos alemães. E nisso, tanto ele quanto Flusser, são herdeiros da crítica hegeliana dessa tal ironia-álibi dos românticos. Discutirei esses pontos adiante. Devo notar agora porque Merleau-Ponty diz que o mancar da filosofia é sua virtude, pois Flusser concordaria com tudo ou quase tudo aqui. Diz Merleau-Ponty (1969 p. 23): “Filosofar é a *procura*, e isso implica que há [ainda] coisas para ver e dizer” que importam. Dizer, como dizem os ironistas românticos, por exemplo, que tudo é vão, ou tudo é mau, assim como tudo está bem, o que nem sempre é fácil de distinguir, não vem da filosofia, i.e., não é filosofar.

Ora, já sabemos que a pretensão ao acesso a algum conhecimento absoluto, em qualquer versão, otimista ou pessimista, não é filosofar para Merleau-Ponty. Logo, Filosofia manca e sabe disso, pois a filosofia propriamente dita mora na história e na vida, mas deseja residir no seu centro, deseja ser vida.

Ou, em termos flusseriano (e já usando a linguagem de um mito que Flusser explora, o mito da Queda): o pensamento, por ser pensamento e por ser, deseja, paradoxalmente, voltar à sua origem, antes da expulsão do Paraíso. A tal Queda, para

---

<sup>12</sup> Texto original: *One can speak in such a way as to make freedom show itself [...] and to unlock hate by a smile – a lesson for our philosophy which has lost both its smile and its sense of tragedy* (1969, p. 21).

Flusser<sup>13</sup>, é outra forma de descrever o estado de dualidade da realidade: *divisão-não-divisão, ser-não-ser, vida-morte*, etc. Para Flusser, no campo epistemológico, a dúvida é a expulsão do paraíso. No campo ontológico, o banimento é o nada, ou sua percepção. Mas tanto a dúvida quanto o nada não são destinos do pensamento e do ser, são estações dialéticas onde pensamento e ser tornam-se o que são. Sendo, descansam, e continuam o movimento – afirmação, negação, reafirmação.

Tudo isso ficará um pouco mais nítido, espero, quando discutirmos as raízes hegelianas que permeiam o pensamento tanto de Flusser quanto de Merleau-Ponty. Quero terminar o parágrafo retornando a Merleau-Ponty, que diz: a filosofia “só volta a si quando deixa de coincidir com o que é expresso e se distancia para ver seu significado” (1969, p. 25). E só pode fazer isso mancando. Manqueja porque erra, erra porque vive.

Por isso, Flusser insistia: a Filosofia, ao sacar as suas armas irônicas, jamais irá desbloquear o ódio com um sorriso, simplesmente sendo filosofia. E nisso também Flusser concorda com Merleau-Ponty. Para fazer a liberdade se mostrar, de fato, a Filosofia — no sentido flusseriano da palavra, com ‘F’ — deve lançar o homem continuamente em exílio, que, para Flusser, é o mais próximo do Paraíso que nosso pensamento e ser podem chegar, nas suas configurações atuais. Nesse desabrigar-se, no exílio: é aí que a liberdade mostra-se por completo.

Para Flusser, então, o papel da Filosofia propriamente dita, ou seja, a filosofia que não perdeu nem seu sorriso nem seu sentido de tragédia, tem suas consequências (trágicas). Nessa visão da filosofia, radical no sentido próprio, a ironia pode nos custar muito caro, como aconteceu com Sócrates. Nesse sentido, deve-se comparar tal ironia com a ironia egocêntrica dos Românticos:

O chamado ‘segundo romantismo’ recorre muito à ironia. Trata-se daquela geração de burgueses europeus, contemporâneos da Restauração do reino francês e da Santa Aliança em Viena. A ironia romântica mostra bem como o método funciona: faca de dois gumes. Faca, embora sacada primeiro pelos românticos e brandida romanticamente, acaba por cortar o romantismo em pedaços. Morte do romantismo. A ironia talvez seja sempre isto: arma empregada naquela batalha chamada ‘agonia’ (FLUSSER, 1972, n. p.).

<sup>13</sup> Outra influência de Hegel (não reconhecida), talvez. Hegel foi o primeiro a explorar o mito da queda em Genesis 3, de um ponto de vista fenomenológico e dialético, observando que a queda era necessária, uma vez que no Paraíso o homem ainda não era homem, era criança, quase animal, e o Jardim era mesmo quase um zoológico. Ou seja, antes da queda, para Hegel, a humanidade ainda não era humana, já que não havia consciência entre bem e mal. E por isso mesmo Hegel exonera a Serpente.

São vários os buracos a serem preenchidos nessa passagem.

Merleau-Ponty, na mesma sequência do texto supracitado, faz observação parecida. Ele diz que não devemos esquecer que “a vida e a morte de Sócrates são prova das relações difíceis que a filosofia enfrenta”. E aqui Merleau-Ponty parafraseia Kierkegaard (outro mestre da ironia), que diz que “[...] o que faz um filósofo é o movimento que o leva de volta, sem o cessar, do conhecimento à ignorância, e da ignorância ao conhecimento [...] com uma espécie de parada para descansar” (1969, p. 18) no meio do caminho. Este tipo de filosofar, tal como praticado por Sócrates, “fala de tal maneira que faz a liberdade mostrar-se” (*Idem*, p. 21). Isso, porém, como bem sabemos, no caso de Sócrates custou-lhe a vida.

É por isso que Hegel chama a ironia socrática de ingênua, pois nem mesmo a consciência dos perigos impede tal filosofia de desembainhar sua espada irônica de dois gumes, sempre correndo o risco de cortar-se em pedaços. Esse cortar-se, para não dizer suicidar-se, parece-se com o que aconteceu com os ironistas românticos, segundo Flusser e Merleau-Ponty (e Hegel).

Mas o ponto interessante aqui, diz Merleau-Ponty, contrastando a ironia de Sócrates com a ironia romântica, é que a primeira, embora distante (característico da ironia, que é uma espécie de afastar-se do meio), era baseada numa relação verdadeira com os outros. Ou seja, a ironia socrática “[...] expressava o fato fundamental de que cada um de nós é apenas ele/a mesmo/a inescapavelmente e, no entanto, o que somos é irremediavelmente reconhecido no outro” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 22). Esse tipo de filosofar, continua o filósofo francês, “É uma tentativa de despertar ambos [o eu e o outro] para a liberdade”. Isso, conclui Merleau-Ponty, é “o que Hegel chama de boa ironia”, em oposição à *ironia romântica*, que é suicida porque é “equivoca, complicada e presunçosa” (*Idem, ibidem*).

A essa altura, espero que as semelhanças marcantes entre as críticas de Flusser e Merleau-Ponty à ironia romântica, bem como a defesa da verdadeira ironia, do filosofar verdadeiro de ambos, tenha ficado evidente. Mas isso só acontece porque os dois beberam da mesma fonte: Hegel. Porém, ao passo que Merleau-Ponty faz inúmeras referências ao filósofo alemão, o mesmo não posso dizer de Flusser: ele sequer menciona Hegel nesses textos. Então, se queremos entender melhor a questão, precisamos dar uns três passos pra trás e considerar a origem dessa análise das duas formas de ironia.

### **Ironia romântica versus ironia ingênua**

A começar com o termo: *ironia romântica* — também chamada artística, estética ou lírica — refere-se à concepção artística de ironia que se originou com o escritor e crítico literário alemão Friedrich Schlegel (1772-1829); logo, melhor pedir explicação ao próprio Schlegel.

Em seus *Fragmentsos Filosóficos*, ele explica o termo ao contrastá-lo com outro tipo de ironia, assim: se “[...] uma característica do poeta dramático é perder-se, com generosidade pródiga, no Outro, a do poeta lírico é atrair tudo para si mesmo com *egoísmo amoroso*” (SCHLEGEL, 1998, p. 36)<sup>14</sup>.

Segundo Hegel, em seu *Cursos de Estética* (2001, p. 83), a ironia romântica foi “[...] inventada pelo senhor Friedrich von Schlegel, mas muitos outros a macaquearam ou a repetiram sempre novamente”. Em suma, para Hegel, tal ironia é o protótipo do egocentrismo. Por isso Hegel refere-se a ironia romântica (com ironia) como “significado universal da genial ironia divina”, pois imerso nela, o artista acredita que “se encontra em tal ponto de vista da genialidade divina” que pode observar “do alto com distinção todos os outros homens, que são considerados limitados e rasos”. É a “concentração do eu em si mesmo [ainda que chamado de *egoísmo amoroso*], para quem todos os elos foram quebrados e que somente pode viver na beatitude do gozo próprio” (HEGEL, 2001, p. 83). Decerto que esses artistas irônicos românticos têm amigos e pessoas que gostam, diz Hegel, mas “[...] tal relação é efetivamente determinada” pelo viver na beatitude do gozo próprio desse artista” (*Idem, ibidem*). Em termos hegelianos, a ironia romântica é marcada por uma perigosa negatividade absoluta que molda indevidamente as relações de intermediação entre o sujeito e o mundo objetivo. Para Hegel, a ironia romântica trabalha em prol da vaidade — a vaidade de tudo o que é factual, moral e de valor intrínseco, era a nulidade de tudo que é objetivo e absolutamente válido. Mas, para Hegel, um dos erros fundamentais da ironia romântica é partir da noção do ‘eu’ absoluto de Fichte. Hegel diz: “Fichte estabelece o eu e, na verdade, o eu total e constantemente abstrato e formal, como princípio absoluto de todo saber, de toda razão e conhecimento” (HEGEL, 2001, p. 81).

<sup>14</sup> *Itálico* meu.

O problema aqui é inevitável. Para Hegel, toda relação é mediada. Tudo é essencialmente positividade e negatividade. Logo, “Ser e não-ser são o mesmo” (2010, p. 62); ou ainda: “Não-ser é, simultaneamente, ser e sua negação tido em um” (*Idem*, p. 60).

Já começamos a perceber porque a ironia romântica, tendo partido do *Eu* absoluto Fichtiano, é inadmissível no pensamento de Hegel. Não há, para Hegel, um *Eu* que seja fundação total e constantemente abstrato e formal, como princípio absoluto de todo saber, de toda razão e conhecimento (2001, p. 81). No início da *Ciência da Lógica* Hegel diz: “não há nada, nada no céu, ou na natureza ou na mente, ou em qualquer outro lugar que não contenha igualmente imediatismo e mediação” (2010, p. 46). Que é o mesmo que dizer para Fichte e os românticos que não há nenhum eu assim-assado, absoluto e fundamento de qualquer coisa. Não há, então, para Hegel, nenhum indivíduo não-mediado pela influência do Outro e do mundo objetivo. ‘Eu = Eu’, a fórmula do sujeito de Fichte e dos românticos, diz Hegel, “[...] é a profundidade da noite [...] que nada mais distingue nem sabe fora dela” (1992, p. 204).

E, para que não reste dúvida alguma da necessidade absoluta da mediação, na dialética Hegeliana nem Deus escapa desse processo de tornar-se negando-se, e por isso precisou morrer. Para Hegel, a ressurreição de Deus [Jesus] pressupõe, evidentemente, morte. Da mesma forma que Ser presume não-ser e ser simultaneamente. Ou seja: no pensamento hegeliano, a afirmação da salvação com o retorno à vida só é possível porque Deus contém Sua própria negação; i.e., sua morte. Por isso Hegel dirá (antes de Nietzsche) que Deus mesmo morreu, ou seja, a negação — que é estação de descanso do pensamento e do ser em direção à reafirmação — está até mesmo em Deus. Mas Deus narra-se por si mesmo; Deus é a sua própria mediação — e a sua ressurreição é *a morte da morte*.

Em suma, então, para Hegel, a negatividade também está no eu-individual, no *sujeito*, isto é, o sujeito não pode ser Eu = Eu; é eu e não-eu. Mas como torna-se o que deve ser? Como essa negatividade é revertida? Claro que, diferentemente de Deus, o eu-sujeito não é a sua própria mediação. Sumarissimamente, o eu, que Fichte e os Românticos dizem absoluto, etc., é, para Hegel, “o conteúdo da relação do *Em-si* [a consciência] e o ser-para-um-Outro”, ou seja, “o Em-si é o resultado universal da relação do entendimento com o Outro” (HEGEL, 1992, p. 69 - 70). O tal “ser-refletido-em-si” dos irônicos românticos “somente é passividade, ou ser morto” (*Idem*, p. 175).

Destarte, para Hegel, a ironia romântica falhou em ser objetiva, em tornar-se, pois nunca saiu da negatividade, do não-ser, da morte. E o que isso significa? Para Hegel, ironia objetiva implicaria um movimento do sujeito para a substância, gerando do lado do ego uma abertura extática para a objetividade do mundo e do Outro, como o único terreno no qual a negatividade pudesse finalmente se ativar e se atualizar, tornando-se o que é.

### **Autoironia flusseriana *versus* piada tola, ou conversa fiada**

Para Flusser, talvez tudo isso seja também verdade. Não há como negar o fantasma hegeliano que paira sobre o pensamento de Flusser (e de Merleau-Ponty). Mas não posso considerar isso aqui. O que importa agora é saber porque Flusser crê que a ironia romântica falhou (falha é eufemismo): “A ironia romântica mostra bem como o método funciona: faça de dois gumes [...] que corta o [próprio] romantismo em pedaços” (FLUSSER, 1972, n. p.). O matadouro mais recente deu-se nos campos de concentração, no Holocausto.

Disse acima que essa passagem citada de ironia era cheia de buracos. Aqui Flusser não nos diz porque acredita que a ironia dos românticos foi arma suicida. É em outro texto — *Da Religiosidade* — que Flusser dirá (2002a, p. 144) o que Hegel jamais, talvez, poderia ter imaginado: que o nazismo, “com todas as consequências nefastas”, nasce do humus do romantismo alemão.

Sim, há suspeitas de que Hitler era um Romântico, e Flusser já disse isso, ao afirmar que o “nacionalismo é a máscara romântica luxuriosa do diabo [...] é secreção sublimada de testículo estancado [...] é um milagre diabólico” (FLUSSER, 2012e, p. 84). É milagre, claro, porque mesmo jorrando de testículo estancado, “consegue, periodicamente, insuflar orgasmo extremo” (*Idem, ibidem*). Hitler é a prova última desse milagre — mas há outros. Flusser explica esse milagre fazendo uma breve distinção entre os conceitos de nação, povo, e nacionalismo. Diz, por exemplo:

O fato da divisão da humanidade em povos era, até então, aceito como fato sem interesse existencial, ou como praga imposta à humanidade como castigo pela construção da torre de babel, um castigo a ser superado pela universalidade da Igreja, ou do humanismo, ou outras tendências cosmopolitas (FLUSSER, 2012e, p. 84).

Mas os filósofos românticos alemães conseguiram transformar uma praga em motivo de orgulho. Conseguiu muito mais: “[...] conseguiu o efeito memorável de transformá-la na doutrina histórica que nos é ensinada, a todos nós, nas escolas” (*Idem*, p. 85). É luxúria sublimada porque tem a estrutura de sexo romântico: a pátria é a dama, o povo o cavalheiro, que defende as honras da dama, nas cores e escudos da nação (*Idem*, p. 80). Aprendemos, através dessa estrutura luxuriosa, por exemplo, que o povo amado sofre, que o patriota se entrega ao povo amado, que o nacionalismo liberta, que transforma homem em gente, que povo é valor supremo, e que “[...] povo ardentemente amado está sempre rodeado de inimigos internos e externos” (*Idem*, p. 85), e esses inimigos “[...] são odiosos, e o nosso ódio a eles está em proporção direta ao nosso amor ao povo” (*Idem*, *ibidem*)

A consequência menor e inocente de tudo isso é que “[...] somos obrigados a apreender os nomes de generais e reis, e as datas de batalhas [...] um efeito soporífico que prepara as mentes para o nacionalismo” (FLUSSER, 2012e, p. 86). Mas, na pior das hipóteses, “[...] a história da humanidade fica reduzida a uma série monótona de brigas entre povos, intercalada por breves provas da superioridade do nosso próprio povo” (*Idem*, p. 85). O nacionalismo, insiste Flusser, “[...] é um método seguro de alcançar o inferno” (*Idem*, p. 88). Afirmação que precisa ser explicada.

Farei o possível para chegar ao cerne da questão, sem estender o argumento longe demais. Mas o leitor precisa ter paciência aqui, pois é impossível entender esse *inferno* de que Flusser fala sem alguma digressão. Tal como acontece com o Diabo, o inferno flusseriano também tem inúmeras máscaras; e poderíamos expandir essa questão por páginas e páginas, sem necessariamente achar o fio da meada. Mas vejamos.

Flusser certamente trata de diferentes assuntos e temas. Ora, já sabemos o porquê: superficialmente, o Diabo é polivalente e ambivalente, mascarado, etc. Mas, nas entrelinhas, há indícios da mais derradeira pergunta existencial que devemos encarar: a morte, o fato de que somos seres para a morte; e qual a disposição correta de encarar esse fato.

Diante do despertar para estas questões, nas entrevistas do pensamento flusseriano reside o fato de que, para Flusser, ser e pensamento são fenômenos (para Flusser, termo diabólico, pois implica tempo e espaço) que se expandem a partir da queda do nada e do

silêncio do Paraíso, da nossa origem, para citar o mito da Queda, em direção de sua própria superação, de um novo paraíso, de um novo silêncio e um novo nada.

E o que Flusser diz sobre o pensamento — que é a expulsão do paraíso em busca de outro paraíso — vale também para todos os fenômenos existenciais. Mas, nesse expandir-se, Ser e Pensamento encontram paraísos secundários e as aberturas se encerram.

No campo epistemológico, esse encerramento é a busca por verdades absolutas — que, para Flusser, representam a morte de “[...] nossa capacidade para o espanto diante do nada, essa nossa capacidade de gritar o nosso espanto” [...] e somente isso, para Flusser, “é sinal da nossa autenticidade” (FLUSSER, 2002a, p. 44).

Na inautenticidade, no descanso em paraísos secundários, ao invés de continuar expandindo em direção ao Paraíso, à sua origem, Ser e Pensamento acabam no inferno, na negação daquilo que pode ser se continuar expandindo. Ainda no campo epistemológico, esse descanso “[...] em direção do qual o pensamento nos impele será indistinguível do inferno” (*Idem*, p. 45); é o fim da dúvida, o fim do pensamento, será a morte. Querer acabar com a dúvida de uma vez por todas, o eterno projeto dos modernos por um fundamento científico para a filosofia, é, diz Flusser, a morte do pensamento, cuja essência é a dúvida — pensamento e ser duvidam para continuar existindo. A dúvida é o exílio do pensamento. A criatividade e o ético são o exílio do Ser.

### **Terminando**

No campo ontológico (divisão meramente didática, já que, não creio que para Flusser há sequer a hipótese de ser e pensamento serem separáveis), esses paraísos secundários assumem diversas formas. O nacionalismo, o amor declaradamente exclusivo à pátria amada era, para Flusser, como já vimos, não apenas o inferno, um paraíso secundário, mas um dos mais perigosos, pois, como diz, aqui o Diabo não corre perigo, pois o Ser já esqueceu que é um ser para a morte. Ora, “[...] um bom método para esquecer a morte é cantar canções patrióticas e fazer passeatas” (FLUSSER, 2012e, p. 85).

No entanto, opto por concluir esta máscara complicada do Diabo de Flusser citando a sua declaração mais clara contra o nacionalismo. Em outro ensaio, Flusser diz, refletindo, provavelmente, nas vezes em que foi forçado a migrar e perambular por terras diferentes:

Assim, reconheci o que torna o patriotismo (seja local ou nacional) tão devastador: unge os laços humanos que vincula e, portanto, negligencia os laços que aceitamos livremente; privilegia os vínculos familiares às afinidades eletivas, as relações biológicas reais ou imaginadas às de amizade e amor. Caí na febre da liberdade: era livre para escolher o meu vizinho (FLUSSER, 2002b, p. 98).

Posto tudo isso, então, podemos refletir o significado da afirmação de Flusser de que ironia filosófica não pode ser banal — pois a ironia é uma arma de liberdade: “onde quer que o espírito sopra, aí reside a ironia” (*Idem, ibidem*). Logo, ironia de verdade é autoironia. E ele prossegue dizendo que a autoironia fornece uma compreensão mais ampla da verdadeira virtude da Filosofia. Para proteger a si mesmo de seus opressores, o fraco faz como Sócrates — toma seu cálice de cicuta e cala-se, para mostrar ao forte e opressor o quão fraco ele realmente é em sua necessidade desesperada de explorar os outros. Flusser continua ilustrando o que ele quer dizer por autoironia, apelando para sua herança judaica. Bons exemplos dessa autoironia são encontrados em algumas piadas judaicas que surgiram nas filas das câmaras de gás e fornos da Segunda Guerra:

‘Judeu em barco a remo afunda navio de guerra alemão’; ou ‘Cão pastor alemão morre mordido por agiota judeu’. Isso é precisamente o que quero dizer com ironia como uma arma contra agonia: a ironia não é apenas uma arma dos fracos, mas sim uma arma daqueles que esperam a morte, seja nas câmaras de gás ou nos circos — lembre-se do gesto habitual dos gladiadores saudando o Imperador antes da morte: *Ave imperator morituri te salutant* [‘Aqueles prestes a morrer o saúdam!']. Salve Suprema Ironia! (FLUSSER, 1972, n. p.).

Eis o que Flusser quer dizer com a afirmação de que a verdadeira liberdade mostra-se melhor no sorriso e na sensação de tragédia para consigo mesmo. No final das contas, é apenas a autoironia que permite que a Filosofia (e o filósofo/a) seja ela mesma.

Mas o que significa para a filosofia ser autoirônica, realmente? Requer, entre outras coisas, uma espécie de disposição melancólica por parte do/a filósofo/a. A filosofia melancólica, diz Flusser, não busca verdades absolutas, iluminação, felicidade, salvação ou imortalidade. Ela simplesmente entrega-se ao duvidoso (no campo epistemológico) e à vida (no horizonte do Ser) como um dom propriamente ontológico. Em tal estado de redenção, longe de abordar a filosofia como um mendicante ou um mestre, a mente melancólica do filósofo irônico não deseja nada: exceto morrer. Isso, que fique claro, não implica morte física nem metafísica, como veremos.

Tampouco é silêncio wittgensteiniano, pois a filosofia melancólica não está preocupada com a ameaça linguística de que a impossibilidade de se expressar uma resposta pressupõe a impossibilidade da pergunta. Não, dirá Flusser. Tal impossibilidade da pergunta sustenta-se no mito da “[...] teia da língua [que] se fecha inteiramente em nosso redor, quando se torna tão densa e não permite mais aberturas [...] e é aí que perdemos nossa capacidade para o espanto” FLUSSER, 2002a, p. 44). Contra o *fechar da teia*, e o *encerramento do espanto*, a Filosofia melancólica desbrava novas aberturas e experimenta novos assombros, pois sabe que “[...] assim, e somente assim, seremos dignos de sermos” humanos, quer dizer, “*res cogitantes*, coisas pensantes” (FLUSSER, 2002a, p. 46).

### **Terminou não, Travessia**

E eis, em suma, a realização suprema da Filosofia que manqueja, do Pensamento que pensa, e do Ser que é ser sendo.

Mas aqui ainda estamos diante das tais cercas embandeiradas entre o ontológico e o ético firmemente erguidas. Só desmascarado pode o Diabo erradicar essa barreira, pois finalmente entendeu que só é ser porque é ser-para-a-morte.

Claro, entendemos todos, creio, que, com Riobaldo-Tatarana, Flusser também dirá que Diabo não há. Mas Flusser dirá que tampouco há o humano. Para o nosso autor, tal como o Diabo, o humano, exatamente por ser humano, para ser, sendo, precisa negar, negar-se e ser negado, mesmo que haja a impossibilidade da negação.

Nisso Flusser concordaria com Kierkegaard (como citado por Merleau-Ponty): “[...] o que faz um filósofo é o movimento que o leva de volta, sem o cessar, do conhecimento à ignorância, e da ignorância ao conhecimento [...] com uma espécie de parada para descansar” (1969, p. 18) no meio do caminho.

Mas, para Flusser, o movimento que faz o filósofo também faz o humano. De fato, é aqui que começamos a destrinchar os pormenores da tentativa de ética flusseriana do homem sem chão e sem raízes; ou o que chamo de monismo imanente e radical. Contudo, não posso prolongar-me mais. Por isso, esse ensaio intitula-se, despretensiosamente, *O Diabo (quase) desmascarado de Flusser*, pois para desmascará-lo por inteiro, precisamos considerar esse tal monismo imanente e radical do nosso autor.

Desse modo, darei as palavras finais àquele jovem poeta a quem Flusser tentou explicar o fio da meada do *livro do Diabo*, Leminski. O jovem poeta que correspondia-se com Flusser, sedento de filosofia, cresceu, tornou-se poeta-filósofo e, como nosso autor, morreu. Mas não sem antes escrever coisas do tipo:

*isso de querer  
ser exatamente aquilo  
que a gente é  
ainda vai  
nos levar além ...* (LEMINSKI, 1987, p. 82).

Isso parece-me coisa que poderia ter saído da boca do Diabo flusseriano: *a eterna busca por ser exatamente o que somos*.

Na verdade, esse é o subtítulo do tal manuscrito inacabado de Flusser que mencionei acima: *Vom Subjekt zum Projekt: Menschwerdung*, ou seja, ‘Sujeito’, para Flusser, é ‘Projeto’, e a ‘Missão’ é ‘Tornar-se Humano’. Interessante notar que o subtítulo original (em alemão), *Menschwerdung*, traduzido como ‘tornando-se humano’, é também a expressão para descrever a crença cristã da encarnação, o *incarnationis mysterium* — o mistério encarnado, que diz que Deus fez-se carne.

E se retornarmos à linguagem dialética hegeliana, que diz que Deus fez-se carne para fazer-se Deus, eis a resposta à pergunta que deixamos acima: se o Diabo, para Flusser, é essencialmente Ser que nega, o que nega? Nega a impossibilidade de tornar-se o que deve ser. E o humano em Flusser, que é Diabo (quase sem máscaras), por ainda não ser divino, nega a impossibilidade de não sê-lo. O resto é Travessia.

## Referências

ADORNO, Theodor W. Cultural Criticism and Society. In: *Prisms*. Translated by Samuel & Shierry Weber. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997.

DIAS DA SILVA, W. Flusser's Radical Immanent Monism. *GRIOT: Revista de Filosofia*, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 21, nº 2, pp. 75-88. 2021a, junho. DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i2.2378>

FLUSSER, Vilém. *A História do Diabo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra: Annablume, 2012e.

\_\_\_\_\_. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. *Da Religiosidade: a literatura e o senso da realidade*. São Paulo: Editora Escrituras, 2002a.

\_\_\_\_\_. Do Diabo. In: *Suplemento Literário 2: O Estado de São Paulo*, São Paulo, 2 fev. 1962. Disponível em: <http://flusserbrasil.com/art364.pdf> Acesso em 10 junho 2015.

\_\_\_\_\_. Ironia. In: *Folha de São Paulo*. São Paulo, 26 fev. 1972. Disponível em: <http://flusserbrasil.com/art28.html> Acesso em 10 junho 2015.

\_\_\_\_\_. *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011.

\_\_\_\_\_. *The Shape of Things: a philosophy of design*. London: Reaktion Books, 1999.

\_\_\_\_\_. *Vom Subjekt zum Project: Menschwerdung*. Edited by Herausgegeben von Stefan Bollmann & Edith Flusser. Germany: Bollmann, 1994.

\_\_\_\_\_. *Writings*. Edited by Andreas Ströhl. Translated by Erik Eisel. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2002b.

GULDIN, Rainer. Acheronta movebo: on the diabolical principle in Vilém Flusser's Writing. *Flusser Studies*, Lugano (Suíça), v. 11, nº 1, pp. 1-13, 1 maio 2011. Disponível em: [guldin-acheronta.pdf](http://guldin-acheronta.pdf) (flusserstudies.net)

HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*, vol. 1. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*, parte II. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração e notas de José N. Machado. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Science of Logic*. Edited and translated by George di Giovanni. New York: Cambridge University Press, 2010.

KRAUSE, Gustavo Bernardo. O Diabo Irônico de Flusser. Publicado na Revista *Trópico* em 21/04/2005. Disponível em: <http://www.dubitoergosum.xpg.com.br/flusser65.htm>  
Acesso em 05 maio 2013.

\_\_\_\_\_. O Ser que Nega. In: *Flusser Studies*, Lugano (Suíça), v.15, n.1, pp. 1-10. 1 maio 2013. Disponível em: \*gustavo-o-ser.pdf (flusserstudies.net)

LEMINSKI, Paulo. Incenso fosse música. In: *Distraídos Venceremos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

LOYEN, Clemens van. A positividade da negação: o exílio de Flusser no Brasil. In: *Flusser Studies*, Lugano (Suíça), v.17, n.1, pp. 1-19, 6 June 2014. Disponível em: O exílio de Flusser no entre-lugar de história e não-história (flusserstudies.net).

MERLEAU-PONTY, Maurice. In Praise of Philosophy. In: *The Essential Writings of Merleau-Ponty*. Edition by Alden L. Fisher. T, & translation by John Wild and James M. Edie. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1969.

\_\_\_\_\_. *The Prose of the World*. Edited by Claude Lefort. Translated by John O'Neill. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução de Márcio Pugliesi. Curitiba, BR: Hemus Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. *The Gay Science: with a prelude in rhymes and an appendix of songs*. Translated, with Commentary, by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. In: ROSA, João Guimarães: *Ficção Completa*. vol.2. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 1994.

SCHLEGEL, F. *Philosophical Fragments*. Translation by Peter Firchow. Minnesota, USA: University of Minnesota Press, 1998.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translation and edition by C. K. Ogden. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. Disponível em: The Project Gutenberg eBook #5740: Tractatus Logico-Philosophicus, 1922/2010.

Recebido em: 10/04/2021

Aprovado em: 15/07/2021