

VILÉM FLUSSER: “TRANSCENSÃO” DE PATRICIDADE: O “LUGAR” DE FLUSSER NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA BRASILEIRA¹

VILÉM FLUSSER: “TRANSCENSION” OF PATRICITY:
THE “PLACE” OF FLUSSER IN THE HISTORY OF BRAZILIAN PHILOSOPHY

Wanderley Dias da Silva²

RESUMO

Começaremos com uma exposição (crítica) de um “suposto” processo de marginalização intelectual que Vilém Flusser sofreu na história da filosofia brasileira. Mas esta exposição será um “pré-texto” para aproximarmos-nos daquilo que chamaremos de “fulcro de todo o pensamento filosófico” flusseriano: a ideia de transcensão. Trataremos primeiro de demonstrar - numa conversa triangular entre Flusser, Benedito Nunes e Clarice Lispector - que “transcensão” é a “originalidade” com a qual esse filósofo de língua portuguesa buscou superar o modo de pensar do existencialismo moderno - sobretudo o pensamento que culmina no “Nada”, como “revelado” pela experiência de “nojo do mundo” e pela “angústia existencial” como (supostamente) abordados por Sartre e Heidegger, respectivamente. Para ilustrar o lugar central que a ideia desempenha no pensamento deste filósofo, trataremos também de demonstrar que ela é o fundamento de uma “ética da alteridade” peculiarmente flusseriana. Depois de expor a ideia assim - algumas de suas linhas fundamentais, e de maneira sumariíssima - ousaremos chamar o pensamento de transcensão de Flusser de seu “único” pensamento. Importa-nos com isso dizer, claro, que “todos” os outros pensamentos filosóficos de Flusser são, essencialmente, alimentados pela sua ideia de transcensão. No processo, mostraremos - também de forma concisa -, como a ideia de “transcensão” parece levar Flusser curiosamente de volta a Hegel; esse “retorno” indica, entre outras coisas, que toda tentativa de filosofar sobre a experiência da alteridade parece dar sempre a “última palavra” a Hegel. Com essa conjectura, iniciamos nossa análise, conscientes de que há muito “pano para manga” imbricado na discussão.

Palavras-chave: Flusser; Levinas; Hegel; Historiografia da Filosofia Brasileira; Ética da Alteridade.

ABSTRACT

We will begin with a (critical) exposition of a “supposed” process of intellectual marginalization that Vilém Flusser suffered in the history of Brazilian philosophy. But this will be only a “pre-text” for us to approach what we will call “the core of all Flusserian philosophical thought”: the idea of transcendence. We will first try to demonstrate - in a triangular conversation among Flusser, Benedito Nunes and Clarice Lispector - that “transcension” is the “originality” with which this Portuguese-speaking philosopher sought to overcome the way of thinking of modern

¹ Este trabalho decorre de outro texto, apresentado no âmbito da homenagem aos 100 anos de Flusser, durante o XIII Colóquio Tobias Barreto (nov. 2021), organizado pelo *Instituto de Filosofia Luso-Brasileira*, em Lisboa. Agradeço Celeste Natário e Renato Epifânio (U.Porto) o convite. Agradeço também as ponderações e críticas colocadas por todos os acadêmicos presentes durante a apresentação. Esta versão foi, em parte, inspirada por tais críticas e ponderações.

² Universidade do Porto (U.Porto), Portugal. Instituto de Filosofia. Doutorado. E-mail: wanderley.diasdasilva.teacher@gmail.com

existentialism - especially the thought that culminates in the “Nothing”, as “revealed” by the experience of “disgust of the world” and “existential anguish” as (supposedly) addressed by Sartre and Heidegger, respectively. To illustrate the central place the idea plays in the thought of this philosopher, we will also try to demonstrate that the idea of transcension is indeed the foundation of a peculiarly Flusserian “ethics of alterity”. After exposing the idea in this way - in some of its fundamental lines, and very briefly - we will dare to call Flusser’s thought of transcendence his “only” thought. This is to say, of course, that “all” of Flusser’s other philosophical thoughts are essentially fed by this idea of his transcendence. In the process, we will show - also concisely - how the idea of “transcension” seems to take Flusser curiously back to Hegel; this “return” to Hegel indicates, among other things, that every attempt to philosophize about the experience of otherness always seems to give Hegel the “last word”. With this conjecture, we begin our analysis, aware that there is lots imbricated in the discussion.

Keywords: Flusser; Levinas; Hegel; Historiography of Brazilian Philosophy; Ethics of Alterity.

INTROITO

O título e o subtítulo deste artigo - «Vilém Flusser: “transcensão de patricidade” - o “lugar” de Flusser na história da filosofia brasileira» - poderão surpreender à primeira vista, uma vez que não é de todo simples a relação que pode haver entre a ideia de “transcensão de patricidade” de Flusser e o “lugar” deste pensador na “história da filosofia brasileira”. Mas é só uma primeira impressão que, acreditamos, será desfeita ao longo da leitura. Dito isto, começaremos com uma exposição (crítica) de um “suposto” processo de marginalização intelectual que Flusser sofreu - e, possivelmente, ainda sofre - na história da filosofia brasileira. A exposição será um “pré-texto” que permite-nos aproximar daquilo que chamaremos de “fulcro de todo o pensamento filosófico” flusseriano: a ideia de transcensão. Neste enquadramento, trataremos primeiro de demonstrar - numa conversa triangular entre Flusser, Benedito Nunes e Clarice Lispector - que “transcensão” é a “originalidade” com a qual esse filósofo de língua portuguesa buscou superar o modo de pensar do existencialismo moderno - sobretudo o pensamento que culmina no “Nada”, como “revelado” pela experiência de “nojo do mundo” e pela “angústia existencial” como (supostamente) abordados por Sartre e Heidegger, respectivamente. Ainda para ilustrar o lugar central que a ideia desempenha no pensamento deste filósofo, trataremos também de demonstrar que ela é o fundamento de uma “ética da alteridade” peculiarmente flusseriana.

O nome de Flusser não surge usualmente associado à reflexão filosófica da ética e da moral, ao invés do que sucede, por exemplo, com os nomes de Emmanuel Levinas e de Hannah Arendt - para não irmos muito além dessa geração.³ Contudo, cremos que a colocação nada tem de excêntrica, pois que se trata de um pensador de pleno direito inscrito nesta tradição. No processo, também aventaremos a hipótese de que “transcensão” foi, parece-nos, o *modo* que Flusser - o homem - “escolheu” para solucionar sua própria condição existencial, por vezes nadificante, paradoxal, de cidadão praguense, sobrevivente do nazismo, exilado, brasileiro naturalizado, filósofo irônico, expatriado e, por fim, europeu repatriado; melhor dizendo: a “noção de transcensão” de Flusser não era uma “ideia” puramente teórica... confunde-se

³ Embora Levinas (1906-1995) fosse 14 anos mais velho que Flusser (1920-1991), ambos são, a nosso ver, parte de uma mesma geração de filósofos europeus da ética e da moral de ascendência judaica e marcados pela violência nazista. Recorde-se também, neste contexto, Hannah Arendt (1906-1975).

com a experiência concreta da vivência do pensador. Depois de expor a ideia assim - algumas de suas linhas fundamentais, e de maneira sumaríssima - ousaremos chamar o pensamento de transcensão de Flusser de seu “único” pensamento. Importa-nos com isso dizer, claro, que “todos” os outros pensamentos filosóficos de Flusser são, essencialmente, alimentados pela sua ideia de transcensão.

Na impossibilidade óbvia de analisar (aqui) todas as noções de transcensão de Flusser - de língua, história, Eu, lugar, realidade, etc. - traçando devidamente suas inter-relações, vamos consagrarmos-nos à análise de uma noção de transcensão diretamente ligada ao espírito de alteridade da ética flusseriana, nomeadamente: “transcensão de patricidade”. Por fim, mostraremos - também de forma concisa -, como a ideia de “transcensão” parece levar Flusser curiosamente de volta a Hegel; esse “retorno” indica, entre outras coisas, que toda tentativa de filosofar sobre a experiência da alteridade parece dar sempre a “última palavra” a Hegel. Com essa conjectura, iniciamos nossa análise, conscientes de que há muito “pano para manga” imbricado na discussão.

1 FLUSSER: UM (AUTO)MARGINAL DA FILOSOFIA BRASILEIRA

Quando estudamos a historiografia da filosofia brasileira, não podemos deixar de refletir sobre o processo de marginalização sofrido por Flusser por parte de alguns intelectuais. Mas, pensar o “lugar” de Flusser na “história da filosofia brasileira” não deveria ser tarefa complicada; e eis alguns motivos razoáveis: Flusser foi, até certo ponto, *brasileiro*, e foi *filósofo*. De fato, como pensador, Flusser tem na história da filosofia brasileira uma posição difícil de igualar; poucas figuras neste campo reúnem a genialidade e a originalidade filosófica que Flusser reúne. Simples assim! Ou, deveria ser! Mas, podemos, de maneira forçosamente simplista, elaborar melhor os motivos.

A “justificar” sua patricidade: Flusser naturalizou-se brasileiro em janeiro de 1950.⁴ E a “justificar” suas contribuições filosóficas: Flusser participou ativamente de importantes marcos históricos do desenvolvimento do pensamento intelectual do Brasil durante os trinta e dois anos em que o Brasil foi sua pátria. E mesmo depois de regressar à Europa, em 1972, sua ligação com aquele país permaneceu viva até os últimos dias que precederem sua morte, em novembro de 1991, sobretudo pelo diálogo que sempre manteve com amigos, colegas e instituições brasileiras.⁵ Podemos também dimensionar a contribuição de Flusser à reflexão filosófica brasileira destacando que foi *como brasileiro* que Flusser escreveu e publicou alguns de seus principais livros - *Língua e Realidade* (1963/2012), *A História do Diabo* (1965/2012), *Da Religiosidade* (1967/2002) - além de diversos artigos acadêmicos, e um expressivo epistolário que comprova sua estreita conversação com admiráveis pensadores brasileiros.⁶

Igualmente importante foi sua participação como docente nos cursos de graduação do Instituto de Tecnologia da Aeronáutica (ITA), na Faculdade de Comunicação e Marketing⁷ da Fundação Armando

4 23/01/1950.

5 Cf. “arquivo_vilém_flusser_são_paulo”, Biografia | Arquivo Vilém Flusser São Paulo (arquivovilemflusser.com.br)

6 Vicente Ferreira da Silva, Alex Bloch, Miguel Vargas, Guimarães Rosa, Miguel Reale, Nelson Saldanha, Anatol Rosenfeld, Paulo Leminski, entre outros.

7 Da qual Flusser foi cofundador.

Álvares Penteado (FAAP), na Escola Politécnica da Universidade de São Paulo (USP),⁸ entre outros - aulas que influenciariam um grupo de jovens que futuramente deixariam suas próprias marcas na história do pensamento intelectual brasileiro.⁹ Isto é, a importância que Flusser teve para o pensamento filosófico brasileiro no século vinte parece inegável. Ainda neste contexto, também não podemos esquecer da participação de Flusser na consolidação do Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), e da sua assídua contribuição à *Revista Brasileira de Filosofia* (RBF) - como o autor de 23 artigos e como membro do seu corpo de redação. (Mas fica evidente até aqui o erro de se tentar limitar o “lugar” de Flusser na filosofia brasileira ao seu papel de “membro” do IBF apenas - como às vezes se quer.)

É também digno de nota que, internacionalmente, Flusser tem sido (merecidamente) reconhecido por muitos estudiosos como um dos pensadores mais importantes da segunda metade do século vinte (*pós-heideggeriano*). Por isso, a professora Sjoukje van der Meulen¹⁰ dirá, por exemplo, que Flusser é um dos mais importantes teóricos dos media pós-guerra,¹¹ enquanto Alexander Galloway¹² apresenta Flusser aos leitores anglo-saxões como «uma de nossas joias perdidas – outro [Marshall] McLuhan, só que melhor».¹³ E mais, dada à natureza transdisciplinar de seu pensamento filosófico - que abrange preocupações históricas, sociológicas, de comunicação, de arte, cinema e, claro, filosofia - seus textos têm sido estudados por acadêmicos nessas diferentes áreas. Claro, não é o caso aqui de explorar esse último ponto, mas sim de enfatizar que, apesar da forma breve como as contribuições de Flusser são dadas aqui, é possível traçar um quadro preciso da participação fundamental desse pensador no desenvolvimento das ideias filosóficas no Brasil durante a segunda metade do século passado. Por isso - talvez por tudo isso -, o jurista e filósofo Miguel Reale, em sua obra *Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia*, reconhece que a presença de Flusser no Brasil foi «de enorme valor para o desenvolvimento de uma autêntica filosofia brasileira».¹⁴

Apesar disso, como já o dissemos, a verdade é que Flusser sofreu (e ainda sofre) marginalização por parte de alguns intelectuais brasileiros. Alguns dos emaranhados (*sociológicos* e *antropológicos*) desse processo de marginalização já foram cuidadosamente analisados por Sidney Ferrer em um estudo intitulado «Marginal e apátrida na filosofia Brasileira: uma análise

8 Cf. Vilém Flusser, um filósofo da linguagem brasileiro (Débora P. Ferreira, 2018); DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2018.v41n2.03.p37>) e **A Época Brasileira de Vilém Flusser** (Eva Batličková, Annablume: 2010).

9 Mauro Chaves (1941-2011) foi advogado e produtor teatral; Celso Lafer (1941), jurista, foi diretor do Departamento de Filosofia da USP, ex-ministro do Desenvolvimento, Indústria e Comércio, ex-ministro das Relações exteriores e ex-embaixador do Brasil junto à ONU; Roberto Keppler (1951), engenheiro, designer, poeta; J.C. Ismael (morte, 2011) foi jornalista e crítico de cinema e colaborador dos jornais *Folha de São Paulo*, *O Estado de São Paulo*, entre outros; Plonski (1948), engenheiro químico, matemático, e diretor-superintendente do Instituto de Pesquisas Tecnológicas da USP; e Leminski (1944-1989) foi escritor, poeta, tradutor, crítico literário e professor.

10 Professora no Departamento de História e História da Arte da Universidade de Utreque (Universiteit Utrecht), Países Baixos.

11 Cfr., por exemplo, Between Benjamin and MacLuhan: Vilém Flusser's Media Theory, **New German Critique**, 2010, vol. 37, n.2, p. 180-207.

12 Autor estadunidense e professor dos Media, Cultura, e Comunicação pela Universidade de Nova York (NYU).

13 Em uma sinopse para o livro **Vilém Flusser: uma introdução** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012), de Anke Finger, Rainer Guldin e Gustavo B. Krauser.

14 REALE, 1992, p. 884.

sociológica sobre Vilém Flusser» (2012). Ferrer observa que esse processo de marginalização foi, até certo ponto, facilitado pelo projeto existencial/filosófico sempre urgente e pessoal de Flusser de tentar «solucionar sua [própria] condição de tcheco, judeu, brasileiro, germanófono» e expatriado (*Idem*, 129). E ele elabora, com certo detalhe, o processo de falta de reconhecimento de Flusser dentro do âmbito intelectual brasileiro - sobretudo a posição marginal que Flusser ocuparia no campo da Filosofia no Brasil (*Idem*, 13). Em suma, segundo Ferrer, tal marginalização parece ser resultado de uma soma de dois fatores: (a) a forma como este campo se configurou a partir das diferentes reformas governamentais do sistema de ensino no país durante o regime militar das décadas de 1960 e 1970, e (b) a consolidação do método estrutural de investigação das universidades, voltado para uma «formação mais técnica de pesquisa e ensino da Filosofia» nas universidades brasileiras (deixando-se de lado intelectuais que passaram a ser considerados “membros” da *vertente imaginativa* da filosofia brasileira (*Idem*, 29) e/ou meros “filosofantes” (fazedores de filosofia sem diploma registrado de Filósofo). A condição de imigrante sem formação acadêmica regular decerto fazia de Flusser um *Filosofante* exemplar. E ser “membro” de uma possível *vertente imaginativa da filosofia brasileira* era posição que Flusser sustentava com um certo orgulho.

Mas será supérfluo dizer que o processo de marginalização de Flusser dentro da história filosófica brasileira agravava-se um pouco mais, sabemos, pelo fato do filósofo nunca ter tido receio de “bater de frente” com os grandes nomes da filosofia brasileira da época. (Esse “bater de frente” era, como veremos num exemplo abaixo, algumas vezes, inflamada ou pela falta de maturidade filosófica/acadêmica de alguns interlocutores, ou pela “ingenuidade” de Flusser.) Tudo isso, cremos, aliado ainda à revolta explícita de Flusser “contra estilos acadêmicos e literários” estritos contribuíram para «ostracizá-lo dentro do *hall* de grandes nomes da filosofia brasileira». Ou seja: a condição marginal de Flusser dentro do campo filosófico brasileiro resulta (resultou) não apenas da forma como este campo se configurou, mas também de características do próprio filosofar de Flusser, de seus escritos, e de sua personalidade (*Idem*, 89) - uma espécie de “automarginalização”, por assim dizer.

Contudo, há outro fator capital para o processo de marginalização que não pode ser esquecido, nomeadamente, a recusa de Flusser de se posicionar politicamente durante um período histórico (após o golpe de Estado de 1964 que implantaria a ditadura militar no Brasil) em que, como explica o prof. José Arthur Gianotti, «as coisas se politizaram profundamente» (*apud* KRAUSE, 1999, 230) no Brasil, inclusive com membros e diretores do IBF a apoiar o regime militar e seus atos inconstitucionais. Neste contexto, em carta de outubro de 1971 a Miguel Reale (diretor do IBF à época), Flusser, depois de desaprovar o envolvimento do amigo e mentor com o governo militar, dá indícios de sua indisposição de colaborar com a politização do meio acadêmico brasileiro que acontecia naquele momento: «A sociedade brasileira está em fase histórica na qual um engajamento meu pode ser mais prejudicial que benéfico, já que minha contribuição é a de despertar dúvidas e análises, não entusiasmo para pôr mão à obra» (*Idem, ibidem*).

Isto - despertar a dúvida e a análise - era, para Flusser, o papel fundamental da filosofia. Flusser via o jogo político como uma «caverna dos vendavais das opiniões.» (Neste contexto, arriscaremos, Flusser delegou, de forma intransigente, à filosofia a prioridade da viabilização do retorno dos “poetas” à República.) De todo modo, tomaremos a suposta marginalização intelectual sofrida por Flusser adiante, como pano de fundo, para expor alguns dos caminhos que Flusser “escolheu” para solucionar sua própria condição,

por vezes existencialmente nadificante, de sobrevivente de uma era marcada pelos horrores do nazismo. Tentaremos, com isso, evidenciar a “atitude” filosófica de Flusser, e alguns “fundamentos” da ideia de transcensão.

... até Satanás, caso se atrevesse a filosofar, poderia ser efetivamente questionado de acordo com o método historiográfico de Paim || Ricardo Vélez Rodríguez

2 A “CURIOSA” AUSÊNCIA DE FLUSSER NA OBRA DE ANTÔNIO PAIM

Talvez o epítome do processo de marginalização sofrido por Flusser é a total ausência de menção de suas inúmeras contribuições ao desenvolvimento do pensamento filosófico brasileiro (como exaltadas por Reale) na extensa e bem conhecida obra *História das ideias filosóficas no Brasil*¹⁵, de Antônio Paim. Enquanto a maioria dos interlocutores de Flusser, membros do IBF ou não, ganham destaque na obra historiográfica de Paim, um clássico do pensamento filosófico brasileiro, o nome de Flusser não aparece uma única vez em nenhuma das suas quase 660 páginas.¹⁶

Sabemos que ao elaborar a sua enciclopédia historiográfica da filosofia brasileira, Paim sistematizou, aprimorou, e pois em prática as etapas para a abordagem dos autores assinaladas primariamente por Miguel Reale. E quem exalta a “amplitude”, a “imparcialidade” e a “eficácia” da adaptação desse método, com o qual Paim analisa a história das ideias filosóficas no Brasil, é um de seus principais estudiosos e críticos, Ricardo Vélez Rodríguez. O intelectual brasileiro-colombiano explica primeiro que Reale, por sua vez, partiu da retomada da ideia de Nicolai Hartmann¹⁷ da dimensão da filosofia como problema, colocando assim em prática a metodologia da busca da temática central da obra de um determinado pensador. O método de Paim pode, acrescenta Rodríguez, ser dividido em três partes distintas, que visam: 1. Identificar o problema que o pensador/filósofo tinha pela frente, prescindindo a busca de filiações a correntes ideológicas; 2. abandonar o confronto de interpretações e, portanto, o cortejo das ideias do pensador estudado por outros pesquisadores; e 3. ocupar-se preferentemente da identificação de modelos que permitam-nos apreender as linhas de pensamento do autor estudado.¹⁸

Esses méritos são reforçados por outro estudioso da obra de Paim, o médico e filósofo social Antônio Roberto Batista,¹⁹ que acrescenta que o método de investigação (iniciado por Reale e aperfeiçoado por Paim) permite-nos assinalar a «descrição e a história de ideias filosóficas não apenas intelectualizadas, mas sempre acompanhadas do contexto histórico e das referências aos personagens

15 1ª/6ª edição.

16 Dividida em dois volumes: 1 - **Os Problemas com que se defrontou a filosofia brasileira** e 2 - **As correntes**.

17 Filósofo alemão nascido na Letônia. Hartmann (1882-1950) sugeriu uma noção de filosofia a partir dos problemas e não de sistemas filosóficos - o mesmo princípio do método historiográfico de Paim/Reale. Uma pequena nota marginal: o filósofo português Delfim Santos (1907-1966) foi aluno de Hartmann na Universidade de Berlim; também teve a sua tese de doutoramento coorientada por Hartmann.

18 Cf. Seminário (online): Debate sobre o livro *História das ideias filosóficas no Brasil*, de Antônio Paim. **Instituto de Estudos Políticos** (Universidade Católica Portuguesa, Lisboa). 12 Abril 2021. Duração: 1:09:16. Disponível: YouTube: Seminário CIEP - História das Ideias Filosóficas no Brasil, de António Paim (12 Abril 2021) - YouTube

19 Médico e filósofo social.

que consagraram essas ideias». Segundo Batista, Paim aborda o desdobramento das ideias filosóficas e das referências intelectual e cultural dessas ideias, bem como as referências dos autores dessas ideias, permitindo, assim, uma “prática não-discriminatória”, criando o hábito do debate filosófico com integral serenidade. Batista conclui ainda que tal metodologia confere «um caráter mais real ao livro».²⁰

Já o próprio Paim descreve sua obra como «um retrato da filosofia brasileira.» E, na sequência, o autor define a filosofia brasileira como «uma meditação sobre o homem com o objetivo de balizar, cada vez melhor, o esclarecimento da cultura moderna ... e da forma como ela se apresenta... no fundo, a cultura filosófica é um retrato dos problemas meditados pela filosofia nacional.»²¹ (Imaginamos que usar essa definição de filosofia brasileira para descrever o pensamento filosófico de Flusser não seria exagero algum; o que, por si, o qualificaria a figurar nas páginas da principal obra historiográfica da filosofia brasileira.)

Batista e Rodriguez reconhecem que, como autor-pesquisador, Paim tinha uma genuína preocupação com a *historicidade brasileira*, e que foi, quiçá, o maior historicista das ideias filosóficas desenvolvidas no Brasil. Rodríguez ainda resume a *originalidade, imparcialidade e eficácia* da metodologia historiográfica de Paim argumentando que, efetivamente, o método «se abre ao estudo de qualquer pensador», *sem discriminação*. De tal modo que, como diz Rodríguez com irresistível convicção (e ironia), até Satanás, caso se atrevesse a filosofar, poderia ser efetivamente questionado de acordo com o método historiográfico de Paim, assim: «Senhor Satanás, qual é o seu problema [filosófico], e qual a solução que o senhor dá ao seu problema?»²²

Ora, há de se perguntar, então: se até Satanás, caso se atrevesse a filosofar, poderia ser questionado de acordo com a metodologia historiográfica de Paim, por que não Flusser? Por que Paim não registrou a contribuição de Flusser ao pensamento filosófico brasileiro no seu *História das ideias filosóficas no Brasil*? O próprio historicista fornece-nos uma pista nas duas únicas menções que faz de Flusser em outra obra clássica sua: *Estudos complementares à história das ideias filosóficas no Brasil* (EC), 2007.

Primeira referência: primeiro capítulo («Obras gerais») do primeiro volume (*Os intérpretes da filosofia brasileira*).²³ Paim sugere-nos aqui a leitura de outra obra historiográfica da filosofia brasileira, a *História da Filosofia no Brasil* (2000),²⁴ do prof. Jorge Jaime. Segundo Paim, ao tentar proporcionar-nos uma contribuição original, Jaime «lançou-se ao inventário exaustivo de todos os pensadores, selecionando ainda os textos que seriam mais expressivos de suas ideias.» E diz ainda que na antologia historiográfica da filosofia brasileira de Jaime, «autores estão retratados com fidelidade e suas ideias apresentadas de modo suficiente.» O volume da extensa obra de Jaime que nos interessa é o sétimo que, como explica Paim, o autor dedicou aos «pensadores nascidos entre 1910 e 1925». Paim ressalta que neste volume «autores criativos como Vicente Ferreira da Silva, Almir de Andrade, Vilém Flusser ou Renato Czerna não seriam esquecidos» (2007, 38 - ênfases nossas). Enfatiza-se a expressão peculiar: “autores criativos”. Flusser teria sido o primeiro a protestar, não em causa própria, mas para defender Ferreira da Silva: “criatividade” é uma qualidade que em hipótese alguma esgota o valor filosófico e original da obra

20 Seminário (online): 03:32-27:44. Ênfase nossa.

21 Idem., 28:17-38:05.

22 Idem., 38:50-55:00.

23 Obra publicada em sete volumes.

24 São Paulo: Editora Vozes/Centro Universitário Salesiano de São Paulo, 2000.

de Ferreira da Silva - figura fundamental na formação intelectual de Flusser no Brasil, e que ele consistentemente reconheceu como “filósofo genuinamente brasileiro no sentido estrito do termo”. Diz, neste contexto, Flusser: «Podemos (a meu ver: devemos) discordar dele. Mas devemos igualmente aproveitar esse presente dos “deuses” ao nosso pensamento que é a obra de Vicente Ferreira da Silva» (2002, 145). A parafrasear Flusser, o mesmo pode (ao nosso ver: deve) ser dito da obra de Flusser - podemos e devemos discordar dele - de facto, era para isso que Flusser escrevia²⁵ - mas devemos igualmente reconhecer e aproveitar sua genialidade filosófica.

Posto isto, curiosamente, dos quatro “autores criativos” supramencionados, Flusser foi o único cujas contribuições filosóficas foram totalmente ignoradas pelo método historiográfico de Paim. Assim dizendo: as contribuições filosóficas de todos os “autores criativos” nomeados acima, com exceção de Flusser, são devidamente documentadas pela historiografia filosófica de Paim.

Segunda referência: Paim “relembra” Flusser - diretamente - uma única vez. Especificamente, no volume 7 do EC (*A filosofia brasileira contemporânea*), capítulo 10 («Ensino e Instituições»), Seção 3 («A Revista Brasileira de Filosofia»), onde lê-se: «O conselho de Redação [da RBF] tem sido integrado pelas seguintes pessoas: Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), Renato Cirell Czerna, João de Scantimburgo, Theophilo Cavalcanti Filho (1921-1978), Leonardo Van Archer (1896-1986), Celso Lafer (1941-2002), Vilém Flusser (1920-1991)...» (2007, 189). Quer dizer: no volume 7 do EC, Paim “distingue” Flusser como mero “membro do Conselho de Redação” da RBF. E isso é tudo! Flusser sequer é lembrado nos parágrafos seguintes - especificamente, na subseção «c) Artigos e Colaboradores» - por suas contribuições à RBF como autor/colaborador de 23 artigos.

Sintetizando, então: quando estudamos a historiografia da filosofia brasileira, é impossível ignorar que na obra de Paim “toda” a originalidade e contribuição de Flusser ao desenvolvimento do pensamento filosófico no Brasil parece resumir-se ou à sua função de membro do corpo de redação da RBF, ou ao *status* de “autor criativo” nas obras de outros historicistas. Ou seja, se dependêssemos (apenas) do “maior clássico da historiografia da filosofia brasileira”, a vida e a obra filosófica de Flusser ter-se-iam, há muito, esvaído da memória intelectual brasileira.

Tudo isso não deixa de ser, no mínimo, curioso. Se o método historiográfico de Paim se abre ao estudo de qualquer pensador, “sem discriminação” - *até a Satanás, caso se atrevesse a filosofar* -, e se esse método foi um aprimoramento das etapas para a abordagem dos autores assinaladas primariamente por Reale, como se acredita, e se para Reale, a presença de Flusser no Brasil foi fundamental para «o desenvolvimento de uma autêntica filosofia brasileira»,²⁶ a ausência de Flusser do *História das ideias filosóficas no Brasil* só se justifica se não o vemos nem como “filósofo” nem como “brasileiro” - ou nem um nem outro.

Uma conclusão que tomamos a liberdade de tirar é: a condição marginal de Flusser dentro do campo filosófico acadêmico brasileiro - epitomado pela ausência do reconhecimento de seu contributo

25 Cf. as últimas palavras de Flusser em **Língua e Realidade**: «Ofereço, com gratidão, esta contribuição modesta à conversação portuguesa pelo que vale e me submeto aos castigos que meus pecados contra o espírito da língua provocarão. Com estas considerações finais, quero mergulhar este trabalho no grande rio da conversação para que seja levado pela correnteza da realização até o oceano do indizível» (2012, 256).

26 REALE, 1992, p. 884, *itálico* nosso.

filosófico para o Brasil na principal obra da historiografia filosófica brasileira - é, parece, dúplice: (a) Flusser sempre foi (com um certo orgulho próprio) membro da “vertente imaginativa” da filosofia brasileira, e (b) foi, para muitos, um mero Filosofante (“fazedor” de filosofia sem credenciais acadêmicas de Filósofo) - dois atributos que, ao que parece, não passariam nem pela peneira da “profissionalização da filosofia” buscada pelas reformas universitárias brasileiras durante as décadas de 1960 e 1970, nem pelo crivo metodológico de Paim.

Neste contexto, como bem aponta o “diagnóstico” do filósofo cordovês Júlio Cabrera²⁷ (sobre as dificuldades para o estudo da história da filosofia brasileira): o «nível de profissionalização obtido pela reforma das universidades brasileiras [que terminaram por expulsar Flusser do Brasil] é elogiável, mas que com ele se perdeu a autonomia e a liberdade de criação filosófica reveladas por grandes pensadores como Vilém Flusser... e tantos outros».²⁸

O que é verdade sobre o nível de profissionalização das universidades apontado por Cabrera é também verdade sobre o método historiográfico da filosofia de Paim: ambos são “elogiáveis” ... mas com ambos perdeu-se a autonomia e a liberdade de criação filosófica rara. É justamente *essa falta de autonomia e liberdade de criação filosófica* que leva Cabrera a provocar nossos egos acadêmico e/ou nacionalista: «Há no Brasil filósofos autênticos ou apenas intérpretes e comentadores» (que Cabrera chama de “técnicos da filosofia”)?²⁹ Então?

3 FLUSSER: «HÁ FILÓSOFOS NO BRAZIL... OU HÁ APENAS PROFESSORES DE FILOSOFIA?»

Curiosamente, a provocação de Cabrera - *Há no Brasil filósofos autênticos ou apenas técnicos da filosofia?* - trata-se, como o leitor pode constatar, de uma paráfrase de uma questão colocada por Flusser em um artigo publicado na RBF 17(65), intitulado “Há filosofia no Brasil?: demonstração em três pensadores expressivos.” Apesar de o artigo ter sido publicado em 1967, o “debate” em torno da questão (*se haveria filósofos ou só professores de filosofia no Brasil*) começa em 1966 - quando Flusser foi enviado à Alemanha, como representante do IBF, para divulgar o pensamento filosófico brasileiro. Como o próprio Flusser explica, eis a pergunta seminal que lhe foi colocada: «*Há filosofia no Brasil, ou há apenas um falar acerca e sobre filosofia? Em outras palavras: Temos filósofos, ou apenas professores de filosofia?*» (1967, p. 1).

Na ocasião, Flusser respondeu a questão de forma afirmativa, citando (como o próprio título do artigo indica) *três pensadores* que, na sua opinião, eram «filósofos no significado estrito do termo» (id., ib.) - e não somente “técnicos da filosofia”. Os “filósofos” citados foram: Miguel Reale (1910-2006), Luiz Washington Vita (1921-1968) e Leônidas Hegenberg (1925-2012) - todos membros do IBF-São Paulo. Por que, na ocasião, Flusser citou esses três pensadores? Quem responde é a estudiosa Susanne Klengel³⁰: Flusser via Ferreira da Silva como um autêntico «pensador [heideggeriano] de uma estética especificamente brasileira; [via] o matemático e filósofo da economia Leônidas Hegenberg como representante

27 Possivelmente o filósofo sul americano da ética mais original da atualidade.

28 Cf. CABRERA, Júlio, **Diário de um filósofo no Brasil**, Unijuí, 2010 *apud* CARVALHO, 2012, 96.

29 Idem, p. 95.

30 Professora de Literatura e Cultura Latino Americana na Freie Universität Berlin.

da epistemologia brasileira; e [via] o filósofo do direito e da cultura Miguel Reale [...] como representante de uma ética brasileira.» E, conclui Klengel, a «filosofia daqueles três, segundo Flusser, possui uma “validade universal”»³¹ - característica fundamental, segundo Flusser, para um pensamento ser considerado relevante filosoficamente. Ou, parafraseando Paim, para Flusser, a *validade universal* de um pensamento filosófico é demonstrada pelo seu caráter de *meditação sobre o homem com o objetivo de balizar, cada vez melhor, o esclarecimento da cultura moderna*. De todo modo, mal podia imaginar Flusser (ou podia?) que ao mencionar esses três filósofos estaria iniciando uma polêmica com outros membros do IBF, que o acusariam de “paroquialismo” e “bairrismo”, já que os três “filósofos” citados por Flusser eram todos membros do IBF de São Paulo.³²

O debate mais “famoso” ocorreu entre Flusser e Nelson Saldanha³³, que teve sua réplica, intitulada “FLUSSER, Vilém: Há filosofia no Brasil?”, também publicada na RBF 17(67). Mas a altercação “filosófica” entre Flusser e Saldanha estendeu-se além dos artigos, para as trocas de correspondência e debates em colóquios. É o próprio Flusser que explica a Saldanha - em uma conferência promovida pelo IBF - o contexto da apologia: «Escrevi o artigo na Alemanha e publiquei na *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Dada esta circunstância, e dada a minha missão (divulgar o pensamento brasileiro no exterior), procurei argumentar em prol de uma resposta afirmativa à pergunta proposta» (1967, p. 1). O colóquio precisaria ter sido uma ótima oportunidade para Flusser valer-se de diplomacia e defender-se da acusação de paroquialismo; exaltando a filosofia brasileira de outros *pontos geográficos* - por exemplo, a “pernambucanidade” do prof. Saldanha. Preferiu, no entanto, convidá-lo ao debate filosófico.

Primeiro diz concordar com Saldanha - «que os três exemplos citados não esgotavam, de forma alguma, a cena [filosófica brasileira], e que outros poderiam ter sido escolhidos, (não necessariamente paulistas).» Para, em seguida, provocar: mas será que «Bastam filósofos exemplares para que se possa responder afirmativamente à pergunta? [*Há filósofos no Brasil?*] Ou não seria necessário, para tanto, um determinado clima filosófico que nos falta?» (id., ib.) - “clima filosófico” este que, Flusser acrescenta, faltava no próprio tema proposto por Saldanha para o debate.

Flusser também tentou explicar porque, em sua opinião, naquele rumo, o diálogo tornava-se perda de tempo (uma desconversa extra-filosófica). «Fala-se sobre a filosofia brasileira de pontos de vista políticos, sociais, nacionais (e de outros pontos de vista extra filosóficos), como que para encobrir a pobreza interna dessa filosofia *qua* filosofia» (id., p. 2). E, para ilustrar essa cincada - de se tentar estabelecer uma *filosofia nacional* focando-se em parâmetros extra-filosóficos -, Flusser cita um dos três pensadores que ele mesmo havia exaltado na Alemanha como exemplo de «filósofo no significado estrito do termo» genuinamente brasileiro, agora colocando em cheque a opinião positiva defendida na Alemanha sobre esse filósofo.

Diz: «Lembro, neste contexto, a recente tentativa empreendida pelo prof. L.W. Vita, de classificar o pensamento filosófico brasileiro do ponto de vista do “*engagement*” político dos vários pensadores»

31 KLENGEL, 2013, p. 102.

32 Dois deles (Reale e Vita) eram paulistas natos; enquanto Hegenberg, embora nascido em Curitiba (Paraná), mudou-se com a família para a capital paulista logo após o nascimento - o que o tornava, *de facto*, paulistano.

33 Nascido no Recife em 1933, falecido em 2015. Foi doutor em direito e filósofo, membro do Instituto Brasileiro de Filosofia (sucursal Pernambuco). Foi também representante da Escola (filosófica) do Recife, iniciada por Tobias Barreto e outros.

(id., ib.). Primeiro Flusser explica que transformar a apologia ao filósofo Luiz Vita feita na Alemanha agora em crítica não era sinal de hipocrisia, era seguir o decoro do adágio “roupa suja lava-se em casa”: «... é melhor que esta [crítica] se faça na nossa Revista, e não no estrangeiro» (id., ib.). De todo modo, a crítica à posição de Vita visava ilustrar um problema que, para Flusser, impregnava aquele tipo de debate: ao se tentar discutir a existência de uma filosofia nacional (no Brasil), a conversação dava-se sempre com base na preocupação com a patricidade, a «brasilidade (ou a pernambucanidade) desse pensamento», ou como qual outro motivo extra-filosófico (*engajamento político*, por exemplo) e nunca com a qualidade filosófica do pensamento (id., ib.). Ou seja, a proposta de Flusser aqui era “desviar” o argumento de Saldanha da geografia para a filosofia *qua* filosofia. E, assim, completa o apelo:

Nutro a esperança de que o prof. Saldanha aceite o meu desafio e se transporte, comigo, para o terreno por mim escolhido. Por exemplo: que discuta comigo (não o fato do prof. Hegenberg morar em São José dos Campos, mas o fato de definir ele a validade das sentenças como a define. Não o fato de ser o prof. Reale paulista (embora de fama mundial), mas o fato de ele conceber o homem como historicamente condicionado (id., ib.).

E acrescenta: «Se o prof. Saldanha aceitar o meu desafio, será um grande proveito para a nossa filosofia, e para mim será uma grande honra». No decorrer do “diálogo”, Flusser até tenta “defender-se” da acusação de paroquialismo, mencionando outro filósofo que, ao seu ver, também era exemplo de *pensamento autêntico... e era brasileiro*, nomeadamente Benedito Nunes - «(que não é paulista, mas paraense)» (id., ib.). Mas Flusser reitera o cerne da questão, quisesse aquele diálogo ser considerado filosoficamente relevante (e não mera *conversa fiada*), ambos deveriam: focar na qualidade filosófica do pensamento de Nunes, Hegenberg, Reale, Ferreira da Silva - ou outros - deixando-se de lado questões geográficas, *regionalidades* e *patricidade*.

Lamentamos não ter tido (até o fechamento desta versão) acesso à resposta de Saldanha.³⁴ Se, todavia, considerarmos o hiato de dois anos entre publicações de Flusser na RBF (do artigo em questão, de janeiro de 1967, a janeiro de 1969 - um total de seis edições da RBF), é credível concluir que a defesa de Flusser não deve ter agradado muito. A hipótese poderá surpreender à primeira vista, uma vez que o boicote não parece ter sido *oficializado*. Mas a conjectura é reforçada, por exemplo, por Klengel: não parece coincidência que «Depois desta troca de opiniões [entre Flusser e Saldanha], não saem mais publicações de Flusser na *Revista Brasileira de Filosofia* até 1969».³⁵

Refira-se, ainda, que tampouco parece coincidência que, logo após esta série de “debates” entre Saldanha e Flusser, a RBF tenha “optado” por publicar - precisamente durante o hiato - artigos de temática bem específica e explícita: *Sim, nós temos filósofos*. Neste todo, vale destacar os artigos “Os Nossos Filósofos”, de Prado Sampaio, e “Filósofos brasileiros”, de Geraldo Pinto Rodrigues. O hiato (boicote?) seria enfim interrompido em janeiro de 1969, com o artigo “Para uma teoria da tradução.”³⁶

34 SALDANHA, Nelson Nogueira. 1967. FLUSSER, Vilém: Há filósofos no Brasil?, **Revista Brasileira de Filosofia**, 17(67), p. 300-4, jul./set.

35 KLENGEL, 2013, p. 103.

36 Vols. 166(67), jun./set. 1967, p. 316-327; 18(69), jan./mar. 1968, p. 94-96; e 19(73), respectivamente.

Haveria de ser sobre *tradução* que, para Flusser, era (sempre) uma forma de *aniquilamento*... que, por sua vez, é sempre o começo de toda transcensão. Esta questão da tradução será também a brecha para entendermos, embora de forma análoga, porque, no “diálogo” com Saldanha, Flusser diz-se fascinado pelo pensamento de Nunes. Trata-se de um claro exemplo do que Flusser entendia como tentativa de se classificar o pensamento filosófico brasileiro do ponto da própria filosofia... filosofia *qua* filosofia... e não de pontos extra-filosóficos. Trata-se também de uma paragem intermediária rumo à nossa meta: expor a ideia de transcensão de Flusser.

Aquilo que eu chamara de “nada” era no entanto tão colado a mim que me era ... eu ||
Clarice Lispector

4 FLUSSER: «HÁ, E HAVERÁ FILÓSOFOS NO BRAZIL... SE QUISERMOS E SE PUDERMOS»

É em “Benedito Nunes: ‘O mundo de Clarice Lispector’” (27/5/1966) - resenha de Flusser ao livro *O mundo de Clarice Lispector* (NUNES, 1966) - que encontramos uma noção da razão pela qual Flusser destaca o filósofo paraense como um exemplo (não-paulista) de *pensador autêntico* na filosofia brasileira. E precisamos resumir o ponto específico que chocou e “emocionou” Flusser no pensamento nuniano. Lembrando que, no livro em questão, Nunes faz uma leitura de quatro obras clariciana à luz das ideias de “náusea”, e “angústia” como - supostamente - abordadas por Sartre e Heidegger.³⁷

Portanto, é inevitável recordar: “náusea” é o nome que Sartre dá à angústia existencial - de se descobrir que «Todo ente nasce sem razão, prolonga-se por fraqueza e morre por acaso» (2003, p. 82). Ou seja, para Sartre, *náusea* é o “gosto” da “descoberta” da facticidade e da contingência da existência - *é o gosto do próprio ser como existência imediata*. Dirá, pois: «Uma náusea maçante e inescapável revela perpetuamente meu corpo à minha consciência» (1993, p. 338). E mais, por “gosto”, Sartre quer dizer que “náusea” não é uma mera compreensão teórica da contingência; é um soco bem na boca do estômago, é a base de todas as náuseas concretas e empíricas (como as náuseas causadas, por exemplo, pelo cheiro de carne estragada, de excremento, etc.).³⁸ Nunes, por sua vez, “traduz” - correta, diríamos, mas parcialmente - a concepção sartriana da náusea assim: a náusea é uma expressão física da angústia, entendida como «a liberdade da consciência, que contamina o ser em geral» (1966, p. 93).

O filósofo paraense também observa que, para Heidegger, a língua, enquanto casa ou morada do Ser, representa uma instância de refúgio da condição humana. Como o sentido das coisas é experimentado por intermédio da linguagem, diante da *angústia* existencial, da *náusea*, do *abismo do nada*, há, conseqüentemente, o fracasso da minha linguagem: *deparo-me com o indizível, torno-me desenraizado, o silêncio do “nada absoluto”*. Nas palavras de Nunes: sob o fardo dessa angústia, na obra clariciana «A vida introspectiva, num grau paroxístico que leva ao paradoxo na linguagem, inverte-se, pois, na alienação da consciência de si» (id., p. 298).

37 Lembrando: aqui não estamos preocupados com o quão precisas são as interpretações que Flusser ou Nunes fazem de Sartre e Heidegger, mas como esta interpretação, por mais “suspeita” que seja, é crucial para entender a ontologia de Flusser sobre a questão da transcensão. Dito isto, o leitor deve ficar atento às “advertências” postadas nas próximas notas de roda pé.

38 Cf. **Being and Nothingness**, “Key to Special Terminology”, 628-34. (Veja referências bibliográficas abaixo para versão consultadas neste ensaio.)

Ou, ainda, nas palavras de Lispector: «Aquilo que eu chamara de “nada” era no entanto tão colado a mim que me era ... eu. E portanto se tornava invisível como eu me era invisível, e tornava-se o nada» (*apud* NUNES, id., ib.). Nunes, claro, continua sua análise “existencialista” de Lispector; mas precisamos determo-nos na resenha de Flusser.

Ele inicia com detalhes sobre o conteúdo e a estrutura do ensaio de Nunes: «Trata-se de uma análise de quatro trabalhos de Clarice Lispector: “Perto do Coração Selvagem”, “Laços de Família”, “A maçã no escuro” e “A paixão segundo G.H.” Os capítulos que estruturam o ensaio dão uma ideia do enfoque. São estes: “A Náusea”, “Experiência mística de G.H.”, “A estrutura dos personagens”, “A existência absurda” e “Linguagem em silêncio» (1966a, p. 1).

Os próprios títulos dos capítulos entregam a leitura abertamente existencialista que Nunes faz da obra clariciana. E, para Flusser, era evidente também a tese de Nunes:

A análise existencial da náusea empreendida por Heidegger e Sartre peca por falta de radicalidade. Para estes analisadores é a náusea “o modo absurdo de repelir a fascinação do Absurdo que torna o mundo insuportável e repelente.” Para Clarice Lispector, (muito mais radical), é a náusea o “início de um roteiro de experiência mística (sumamente heterodoxa, por certo), que culmina no êxtase do Absoluto idêntico ao Nada, e termina reticentemente pela desistência da compreensão e da linguagem, o que vem a ser uma forma de consagrar e divinizar o silêncio” (id., ib.).

Desse resumo da tese nuniana, Flusser entende que temos, em Lispector, «uma voz que penetra pela análise existencial e fenomenológica de determinadas situações nojentas até o reino do indizível»; e conclui que a leitura que Nunes faz de Lispector «É prova da maturidade e da universalidade do pensamento brasileiro» (id., ib.); e que o livro (de Nunes) merecia «não apenas uma distribuição ampla no Brasil, mas também traduções para outras línguas» (id., p. 2).³⁹

Mas note, Flusser não mostra-se (particularmente) interessado na “fidelidade” da análise que Nunes faz da obra clariciana. Por isso diz: «O autor demonstra a sua tese amplamente, recorrendo a passagens das quatro obras citadas. Creio que convence» (id., p. 1). O que importa, mesmo, diz-nos Flusser claramente: é ter ele [Nunes] articulado a tese - que, para Lispector, *a náusea é o início de uma experiência mística... que culmina no êxtase do absoluto idêntico ao Nada, e termina reticentemente pela desistência da compreensão e da linguagem.* Ou seja: a náusea, para Lispector, é também a abertura à clareira da transcensão. Para Flusser, «É a própria tese [de Nunes] que choca e emociona» (id., ib.).

Mas, antes de entendermos o porquê, é interessante notar, nesse contexto, uma das observações da própria Lispector sobre as leituras “existencialistas” que Nunes andava a fazer de suas obras, como conta-nos ele próprio: «Num dos encontros, em Belém, com Clarice Lispector, depois que publiquei *O Drama da Linguagem...*, sobre o conjunto da obra dessa escritora, ela me disse antes do cumprimento de praxe: ‘Você não é um crítico, mas algo diferente, que não sei o que é’» (2005, p. 289). Teria Lispector, assim como Flusser, descoberto, enfim, o filósofo paraense? De todo modo, podemos dizer o mesmo

³⁹ Tudo isso é surpreendente... a começar pelo tom elogiosíssimo de Flusser que, como já se observou, era um pensador «conhecido por “não ter papas na língua” (DUARTE, 2021, p. 35), e ter feito inimizadas no ambiente cultural brasileiro por nunca ter se furtado a dar a sua opinião sincera sobre tudo que tomava por objeto para os seus textos» (como acima se notou no “diálogo” com Saldanha).

da resenha de Flusser: que é algo diferente, mas que sabemos o que é - era mais uma abertura para a conversação filosófica que ele não desperdiçaria. Pois, se Nunes aproxima Lispector de Sartre e de Heidegger, Flusser, reconhecendo a *lição wittgensteiniana* de que há sempre algo de indizível na linguagem, aproveita a resenha para aproximar Lispector também de Wittgenstein (coisa que Nunes faria 10 anos mais tarde, com a publicação d'*O Dorso do Tigre* - 1976).

Neste contexto, Flusser menciona o “aparente abismo” que há entre Sartre e Wittgenstein, e resalta que a leitura da obra clariciana de Nunes choca e emociona justamente porque mostra que esse abismo é só aparente, e *não resiste à uma análise mais radical de língua e realidade*: a tese nuniana «lança mais uma ponte entre o pensamento existencial e formalístico, ao demonstrar que ambos se encontram e fundem quando suficientemente prolongados» (1966a, p. 1). Claro, Flusser posiciona Sartre como representante do *pensamento existencial* e Wittgenstein como representante do que ele chama de “pensamento formalístico”. E explica: aparentemente há um abismo que separa esses dois “extremos silenciosos” - o silêncio da análise nojenta da vivência (Sartre) e o silêncio da análise da sentença (Wittgenstein - *Sobre o que não se pode falar, sobre isso deve-se calar*).

Isto é, na leitura de Flusser, Lispector radicaliza ao negar a “dupla negação” popularizada por duas das principais vertentes da filosofia contemporânea: do calar-se da análise existencial e o calar-se da análise lógico-linguística; o silêncio da náusea, do absurdo, e o silêncio da filosofia diante do “indizível” do ser e do pensamento.⁴⁰ Nas palavras de Lispector, assim se dá a transcensão diante das negações:

Eu tenho à medida que designo - e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la - e como não acho [...] A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas - volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu (1997 apud NUNES, 2004, 96).

O próprio Flusser enfatiza a “dupla negação” assinalada na passagem: «a derrota da vivência pela náusea e [a derrota] do pensamento pela análise» (1966a, p. 1). Ressalta também que para Lispector (segundo Nunes), ao se encontrarem, «esses dois métodos negativos [análise nojenta da vivência e análise frustrada da linguagem] tornam-se positivos»... ou, mais claramente: para Lispector, tal como para Flusser, a dupla derrota do intelecto, do pensamento, diante do *Nada* e do *Silêncio*, a dupla negação, é (sempre), invariavelmente, uma «abertura para o mistério do indizível» e a transcensão (id., ib.).

Em boas palavras: na leitura que Flusser faz da análise nuniana da obra de Lispector, a escritora parece ter conseguido entender o que os pensadores existencialistas (modernos) - Sartre e Heidegger especificamente - e Wittgenstein juntos não conseguiram: que “toda” angústia existencial e todo silêncio do pensamento, que surge com o absurdo do *Nada* e da falha da linguagem «pode ser *ueberholt*, [i.e.], ultrapassada e superada»⁴¹ - uma das teses fundamentais de *Língua e Realidade* (2012, p. 73) - primeiro

40 Vale citar ainda que esse contraste de Flusser é uma instantânea do confronto que ocuparia boa parte do debate filosófico durante a segunda metade do século 20 - Wittgenstein vs. Sartre e Heidegger. Ou melhor, os ‘seguidores’ destes: existencialistas vs. positivistas; filosofia analítica vs. continental, etc.

41 Importante: para Heidegger não há absurdo existencial que não possa ser ultrapassado; para isso, devemos estar abertos

livro de Flusser, escrito em português e publicado em 1963. Melhor dizendo, o mérito da tese nuniana foi, parece, identificar em Lispector uma das teses fundamentais de Flusser em seu primeiro livro - e continuar, assim, a conversação filosófica. Para Flusser (e, pela leitura de Nunes, como Flusser a entendeu, também para Lispector), o caos da dupla negação do indizível, da náusea e da falha da linguagem, pode ser sempre ultrapassado, porque, em última instância, o *intelecto* é (sempre, essencialmente) uma *possibilidade* da linguagem, e o “indizível” é a própria garantia da continuidade dessa possibilidade: o intelecto «consiste [em] palavras, compreende palavras, modifica palavras, reorganiza palavras, e as transporta ao espírito, o qual, possivelmente, as ultrapassa. O intelecto é, portanto, produto e produtor da língua» (id., p. 57) - e o indizível é a *inalcançabilidade do entre-palavras*. E, contra Heidegger, talvez, Flusser dirá que a língua, por sua vez, não é mero refúgio da *condição humana*, ou *morada do Ser*: a língua é a própria *condição do Ser* e, portanto, condição do *ser-aí* e da *realidade*. Quer dizer, concorda com Lispector: Eu tenho à medida que designo - e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A linguagem é, portanto, tanto para Lispector quanto para Flusser, paradoxalmente, a conceção perfeita do Ser, a combinação antitética... é o “finito-infinito” realizando-se.

Como bem nos lembra Flusser, a sinfonia da civilização humana - que, claro, inclui a filosofia - nunca simplesmente se calou diante desses abismos; e uma «das ânsias fundamentais do espírito humano em sua tentativa de compreender, governar e modificar» esse abismo é «descobrir uma ordem» cósmica qualquer. Ou seja, para Flusser, diante do caos da dupla negação, «O espírito, em sua “vontade de poder”, recusa-se a aceitá-lo», e, movidos por essa vontade de poder, em suas vertentes positivas, a filosofia, a religião, a ciência, e a arte sempre se esforçaram para transformar caos em ordem cósmica (id., p. 38). Entretanto, insiste Flusser, «A despeito da sua antiguidade, e a despeito de sua vastidão, o esforço [positivo] está... sujeito a graves objeções, e essas objeções acompanham, qual tema secundário, a sinfonia da civilização humana» (id., p. 39). Dada à clareza didática da escrita de Flusser, eis a passagem na íntegra:

Elas [as objeções] são de ordem diversa, mas podemos distinguir, grosso modo, três tipos de objeções: as que negam a capacidade do espírito de penetrar as aparências (o ceticismo), as que negam a “realidade” (o niilismo), e as que afirmam a impossibilidade de articular e comunicar a penetração (o misticismo). O primeiro tipo pode ser chamado de “objeções epistemológicas”, o segundo, de “objeções ontológicas”, e o terceiro, de “objeções religiosas”. Embora vindo de direções diferentes, cada um desses tipos de objeção faz periclitar o edifício da civilização e ameaça o mergulho no caos. O caos, sendo insuportável, as objeções são praticamente inaceitáveis. O ceticismo epistemológico, o niilismo ontológico e o misticismo religioso são ensinamentos impraticáveis. São refutados, praticamente, pela continuação da vida, isto é, pela vivência que temos do conhecimento, da realidade e da revelação comunicável da verdade. São [portanto] posições que [só] podem ser assumidas, precariamente, por instantes fugazes, por espíritos isolados (id., ib.)

O raciocínio aqui dispensa comentários. O núcleo da questão é simples: como Lispector, Flusser não se espanta com o caos, com os abismos do pensamento e da realidade, com o indizível, com o nojo,

à existência e aos outros. (Cf. por exemplo, *What is Called Thinking?*, Heidegger, 1968 - tradução para o inglês de Fred. D. Wieck e J. Glenn Gray, Harper & Row.)

com a angústia. Não há como escapar dessas diversas “situações nojentas” ... mas «Há, isto sim, a possibilidade de enfrentá-los, de aclimatar, de viver nele» (id., p. 40). Para Flusser «O que transforma o caos em cosmos é a possibilidade de conversação, é o vem e vai da língua» (id., p. 58). É assim que Flusser rejeita o *ceticismo epistemológico*, o *niilismo ontológico* e o *misticismo religioso*: conversando, filosofando, existindo. E talvez ninguém tenha sintetizado melhor essa lição fundamental de *Língua e Realidade* do que seu ex-aluno, o poeta Leminski, que encerra uma de suas cartas a Flusser, na qual confessa ter lido o livro duas vezes, com o seguinte aliterativo: *conversamos/conversemos/conversumos/conversomos*.⁴²

Fato: “conversação” é solo sagrado do ser-aí flusseriano. «A conversação é um campo no qual me encontro com outros, no clima da realidade. A conversação é o fundamento do meu estar aqui na realidade. *Sou, realmente, eu, porque concordo com outros, conversando - somos conversando*. O fundamento da minha realidade é um acordo com outros» (1966b, p. 172, *ênfase nossa*). Por que, para Flusser, a conversação era tão crucial? Toda “realidade” - insistia Flusser - aparece sempre exclusivamente em forma de linguagem - de diversas linguagens, mais apropriadamente; logo, «não há mundo anterior às línguas; não há sujeito anterior às línguas, e não há língua anterior às línguas.»⁴³ Quer dizer, para Flusser - parafraseando João, o Apóstolo - no começo, o Verbo era possibilidade de Ser... como possibilidade de si mesmo. E o espírito, o *ser-aí* (flusseriano) por ser sempre possibilidade, por ser processo, conversa para tornar-se aquilo que deve ser. «Sou, realmente, eu, porque concordo com outros, conversando - somos conversando...» (1966b, 172).

Tais observações incitam-nos a pensar sobre o “princípio de alteridade” no pensamento filosófico flusseriano. É em torno deste princípio que agora analisaremos, um pouco mais intimamente, a ideia de transcensão. É aqui que alguns dos elementos hegelianos na forma de pensar de Flusser emergem.

... a transcendência das pátrias é a minha vivência concreta || Flusser

5 RESPONSABILIDADE AFETIVA COMO ABRIGO EXISTENCIAL...

Como antecipamos, a ideia de “transcensão” é o cerne da ética imanente da alteridade de Flusser. E é, certamente, a originalidade com a qual este filósofo de língua portuguesa buscou superar o modo de pensar do existencialismo moderno - de Heidegger e Sartre, nomeadamente. Essa tentativa de superação, todavia, parece levar Flusser, invariavelmente, de volta a Hegel - filósofo que Flusser, curiosamente, não lista entre os pensadores que mais o influenciaram.

Afirmamos isto por dois motivos: 1. sempre que o nome de Hegel aparece nos textos de Flusser é como alvo de crítica (negativa), e 2. o próprio Flusser, em carta a Leminski, explica suas influências filosóficas, que não incluem Hegel, assim: «O filósofo que mais me entusiasmou (se me lembro bem) foi Schopenhauer; o que mais me inquietou foi Wittgenstein; com o qual gostaria de poder concordar foi Kant; e com o qual mais concordo é Camus. Heidegger é sem dúvida (com Husserl e Dilthey) aqueles que mais gostaria de ultrapassar e é, neste sentido, o mais importante».⁴⁴

42 Carta de Paulo Leminski a Vilém Flusser, de 1 de junho de 1964, apud Alonso Jr. 2018 (“Conhecer, Flusser”, dissertação de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina).

43 FERREIRA, Débora P., 2018, 41.

44 Cf., por exemplo, «Vilém Flusser: uma história do diabo. Dissertação de mestrado de Ricardo Mendes (2001). Disponível em: (carta de VF a AHA, 08 (fotoplus.com) Acessado em: 26 de janeiro, 2022.

Todo leitor de Flusser atento acaba por perceber as marcantes influências de Camus, Heidegger, Husserl e Wittgenstein. Mais complicado é perceber como o entusiasmo por Schopenhauer marcou o pensamento de Flusser - exceto, talvez, pela ideia de “vontade” (altamente explorada em *A História do Diabo*, por exemplo). Dilthey, por sua vez, está, de certo modo, presente na sua concepção de história e pós-história. Também não é muito evidente a influência (frustrada) de Kant.

Relembre-se, contudo, que Flusser nunca foi mero intérprete da filosofia. Como ele mesmo declara aqui, um pouco imodestamente, sua intensão era “ultrapassar” esses pensadores. Usava, para isso, as ideias dos “seus” filósofos para catapultar seu próprio pensamento filosófico.⁴⁵ (Importante, porém, é lembrar-se aqui da ideia de transcensão - se entendermos esse “ultrapassar” como “transcender”, a “imodéstia” é mera impressão.) Dito isto, claro, nenhuma menção a Hegel.

Mas estas são questões que um estudo crítico e mais detalhado da ética flusseriana deverá resolver, uma vez que, ao que parece, também aqui, pelo desejo gorado de “poder concordar” com Kant, Flusser coloca-se, conscientemente ou não, em constante conversação com Hegel. Voltaremos à questão do veio hegeliano no pensamento de Flusser - de forma concisa - mais adiante. Cabe notar, antes, a noção de “transcensão de patricidade”.

É a partir da exposição desta ideia que os meandros da ética da alteridade de Flusser tornam-se mais evidentes. Daí Flusser dizer, claramente, em «Apátridas e Patriotas I»: «a transcendência das pátrias é a minha vivência concreta» (1985, 1). Na linha de uma apologia das virtudes e das contrariedades do fenómeno da migração, Flusser sublinha os pontos positivos e negativos do nomadismo. Confessa, primeiro, que: «Quem abandona a pátria, por necessidade ou opção, sofre, porque mil fios os ligam à pátria, e quando estes são amputados, é como se intervenção cirúrgica tivesse sido operada.» Admite ainda: «Quando tomei a decisão corajosa de fugir de Praga, vivenciei o colapso do universo: é que confundi o meu íntimo com o espaço lá fora. Sofri as dores dos fios amputados» (*Idem*, 1-2). Para melhor entender a questão, precisamos considerar o *itinerário nômade* - por necessidade ou opção - do próprio Flusser.

Ao mencionar a “decisão corajosa de fugir de Praga”, Flusser refere-se à sua fuga do nazismo, em 1939, aos 19 anos incompletos. O jovem filósofo conseguiu fugir do Holocausto que já tomava conta de sua cidade natal, e foi para a Inglaterra, onde permaneceu por seis meses - um período relativamente curto. Mas, insiste Flusser, «ocorreu em época de vida na qual a mente se forma de modo definitivo», portanto, a passagem por Londres deixaria também marcas profundas. Daqui, sabemos, Flusser instala-se no Brasil, em 1941, onde viveria os próximos trinta e poucos anos, e contribuiria, como já o vimos, imensamente para o desenvolvimento de uma filosofia genuinamente brasileira. Sobre esse período, diz: «Engajei-me, durante a maior parte da minha vida, na tentativa de sintetizar cultura brasileira a partir de culturas ocidentais, levantinos, africanos, indígenas e extremo-orientais - e isto continua a fascinar-me» (*Idem, ibidem*).

Mas, já sabemos que com as diferentes reformas governamentais do sistema de ensino no país durante o regime militar⁴⁶ das décadas de 1960 e 1970, e a consolidação do método estrutural de

45 “Hábito” que incomodava um pouco, por vezes, alguns técnicos da filosofia.

46 Em carta a Miguel Reale, de marco de 1965, Flusser aponta os perigos do envolvimento da filosofia em jogo político, no qual Reale tornava-se, cada vez, mais ativo. Flusser diz, abertamente, que não concordava com o envolvimento de Reale com a direita miliar, e compara o jogo político como “a caverna dos vendavais das opiniões”. E pede a Reale que considere a carta como “expressão de emoção preocupada de quem é seu discípulo e amigo, e de quem está engajado, não no estado

investigação das universidades, voltado para uma “formação mais técnica de pesquisa e ensino da Filosofia” nas universidades brasileiras, “membros” da *vertente imaginativa* da filosofia brasileira e/ou meros “filosofantes” perderiam suas carreiras de docente. Foi, em suma, o que aconteceu com Flusser. Assim, em 1972, Flusser viaja com a esposa para Europa e acabam, por fim, se estabelecendo em Robion, sul da França, onde permaneceriam até a sua morte em novembro de 1991.

É essa experiência *nomádica*, por vezes imposta pela expulsão, que leva Flusser a compreensão de que: «Migrar é situação criativa, mas dolorosa. Toda uma literatura trata da relação entre criatividade e sofrimento.» E com as expatriações, Flusser diz ter-se dado conta de que «tais dores não eram cirúrgicas, mas de parto.» Nesse ciclo de “nascimento” e “renascimento”, diz: «Dei-me conta de que os fios cortados me tinham alimentado e me projetavam para a liberdade. Fui tomado pela vertigem da liberdade, a qual se manifesta pela inversão da pergunta “livre de quê” para “livre para quê?”. E assim somos todos migrantes: *seres tomados de vertigem*» (*Idem*, 2-3, ênfase nossa). Diz ainda:

O abandono da pátria permite tal análise, mas não acaba com o mistério dos fios. Isto porque o lugar no qual se assentam os fios é o lugar de todos os preconceitos (conceitos infra-conscientes) e os preconceitos são dificilmente erradicáveis... Mas quem corta o patriotismo como um nó górdio, e quem o faz por auto-análise e auto-crítica, verificará o quanto os fios patrióticos o limitam. No primeiro instante, verificará que todas as pátrias se equivalem: todas limitam; e no segundo, verificará que, ao cortar o mistério infra-consciente da pátria, abre-se para mistério mais alto e mais profundo: o da existência com os outros face ao Outro (*Idem*, 3-4, ênfase nossa).

A expressão de ordem aqui é, claro, o que Flusser considera ser “mistério mais alto e mais profundo”: *o da existência com os outros face ao Outro*. Fórmula que nos remete ao princípio da alteridade de Levinas. Mais curioso ainda é o uso de *Outro*, como um “terceiro” *princípio de mediação*, assinalada com maiúscula por Flusser. O próprio Levinas usa ambas as tipografias - *outro* e *Outro*. E muito se discute se o “Outro” levinasiano é sinônimo de “o outro” fenomênico (a pessoa) ou se pode significar, em uma análise metafísica, o *totalmente Outro*, “Deus”. Sem pretensão de ser exaustivo, gostaríamos de apontar essa questão.

O próprio Levinas, em *Outramente que Ser: Mais-Além da Essência* (2011), parece dar alguma razão para interpretarmos o seu “Outro” fenomenologicamente. Mas, mesmo aqui, a distinção entre “outro” e “Outro” não é tão clara assim, já que no mesmo texto ele diz - contra Heidegger - que «o aparecimento do ser não é a legitimação última da subjetividade.» Logo, Levinas explica que: «é aqui que o presente trabalho se aventura “além” da fenomenologia [...]. A ênfase da exterioridade é a excelência. A altura é o céu. O reino dos céus é ético» (*Idem*, 183). Em seguida, parece reforçar a “áurea metafísica” - *supra-fenomênica* - do *Outro* um pouco mais:

brasileiro, senão na cultura brasileira”. E, em carta de outro de 1971, pouco antes de deixar, de vez, o Brasil, diz a Reale: “A sociedade brasileira está em fase histórica na qual um engajamento meu pode ser mais prejudicado que benéfico, já que minha contribuição é a de despertar dúvidas e análises, não entusiasmo para pôr mão à obra.” (Para um estudo compreensivo da longa conversação entre Flusser e Reale, confira «Divergências são inevitáveis: 27 anos de correspondência entre Vilém Flusser e Miguel Reale» (Fábio Cypriano & André N. Russo), *Líbero*, 23(45), 2020. Disponível em: [“Divergências são inevitáveis”: 27 anos de correspondências entre Vilém Flusser e Miguel Reale | Cypriano | LÍBERO \(casperlibero.edu.br\)](https://casperlibero.edu.br/divergencias-sao-inevitaveis-27-anos-de-correspondencias-entre-vilem-flusser-e-miguel-reale/)

[Outramente que Ser: Mais-Além da Essência] alegou descrever uma terceira condição ou a incondicionalidade de um meio excluído. A subjetividade não é despertada aqui pela misteriosa arrumação da essência do ser, onde, apesar de todo o anti-intelectualismo de Heidegger, a correlação gnoseológica: o homem convocado por uma manifestação... Aqui o humano é trazido à tona pela transcendência, ou a hipérbole... nosso discurso filosófico não passa de um termo a outro apenas vasculhando os horizontes “subjetivos” do que se mostra... Nas palavras de Jehuda Halevi, “com sua palavra eterna, Deus fala a cada homem em particular” (Idem, 184-5).

Tal descrição atesta a espessura da “incondicionalidade” - uma “terceira condição” de mediação, possivelmente de natureza “divina” - em Levinas: «Aqui o humano é trazido à tona pela transcendência, ou a hipérbole...» (Idem, *ibidem*). Mas não nos interessa aqui resolver essa questão. O que podemos afirmar, grosso modo, é que também o pensamento de Flusser parece ser assombrado por algum tipo de “hipérbole transcendente”, uma “terceira condição” ou “incondicionalidade” misteriosa através da qual o elemento humano é trazido à tona e convocado à existência. Em *Língua e Realidade* e *Da Religiosidade*, por exemplo, essa hipérbole misteriosa flusseriana tem nome, como já o vimos: *Indizível*. Claro, o “Indizível” é, para Flusser, “meta inalcançável” - concorda com Lispector: “vou, e volto de mãos vazias”. Mas essa “inalcançabilidade” é, contudo, a própria garantia da continuidade: do discurso e da existência (“pensamento” e “ser” - “língua” e “realidade”). E o “jogo dialético” da busca - *vou e volto* - é a “sina” do Da-sein.

E mais: se lembrarmos que, para Flusser, «Sou, realmente, eu, porque concordo com outros, conversando... que o fundamento da minha realidade é um acordo com outros» (1966b, 172), e que o mistério mais alto e mais profundo é a existência com os outros face ao Outro (1985, 3-4), sobra-nos muito pano para a manga não apenas para inscrever esse filósofo de língua portuguesa na tradição dos grandes filósofos da ética contemporânea, mas também para demonstrar que para Flusser, como para Levinas, a Ética é Filosofia Primeira - e, como tal, se confunde com o que a Filosofia (*tradicionalmente*) toma por primazia, i.e., a “Metafísica”. Que tal “metafísica” trata-se, no caso de Flusser, de uma ética da alteridade e imanente, já percebemos. E, colocando a questão da alteridade em termos de transcensão, podemos afirmar que trata-se da forma que Flusser encontrou de superar o existencialismo moderno. Pois, “toda” angústia existencial e todo silêncio do pensamento, que surge com o absurdo do *Nada* e da falha da linguagem «pode ser *ueberholt*, [i.e.], ultrapassada e superada» (2012, 73).

Contudo, na empreitada, Flusser parece ter que apelar, invariavelmente, ao pensamento hegeliano. Isto porque toda noção de transcensão de Flusser pressupõe a possibilidade de uma “abertura ao espírito” - termo que ele mesmo usa repetidas vezes - mediada por uma complexa dialética de autossuperação rumo ao Indizível, como a garantia da continuidade da possibilidade do próprio desdobramento do ser-aí. Numa perspectiva análoga, podemos tentar ilustrar essa dialética com a conceção de transcensão de patricidade de Flusser. Diz ele então, complementando a “lógica” das desgraças do patriotismo: «O patriotismo é nefasto, porque assume e glorifica os fios impostos [pelas camadas fetais que se ancoram em determinado lugar geográfico], e menospreza os fios criados. Eis o que importa: não sou responsável por meus laços de “solo e sangue” ou de vizinhança, mas por meus amigos e pela mulher que amo» (Idem, 5). E assim Flusser justifica a necessidade de transcensão de patricidade e as condições (afetivas) dialéticas envolvidas no processo. Mas admite também a intrincada “espessura” da camada ontológica da dialética existencial envolvida no processo:

A coisa é mais complexa. Os fios criados se assentam sobre os fios impostos... ser livre não é pairar irresponsavelmente por cima da cena... É preciso assumir os fios impostos. Se não amei minha mãe, como amar a mulher amada? Aprendi que para poder criar fios intersubjetivos, é preciso assumir os fios impostos. Não devo reprimir minha condição de praguense, de judeu, de alemão, de anglo-saxão, de paulistano, de robionense, mas devo assumi-la para poder negá-la e elevá-la ao nível das minhas relações intersubjetivas (Idem, 5-6).

E a ideia do movimento ontológico de uma “dialética imanente de transcensão-em-intersubjetividade” é reforçada, um pouco mais, assim:

Aprendi o seguinte: ao nascer, fui jogado em tecido que me prendeu a pessoas. Não escolhi tal tecido. Ao viver, e sobretudo ao migrar, teci eu próprio os fios que me prendem a pessoas, e o fiz em colaboração com eles. “Criei” amores e amizades, ódios e antagonismos - e é por tais fios que sou responsável. Cortar os nós górdios dos patriotismos no inconsciente é tarefa que se aprende. A ter eu cortado Praga, os meus intestinos se revolviam, ao ter cortado São Paulo, sofri na carne; mas se um dia cortar Robion, será como tomar o carro, carregá-lo de livros e seguir alhures (Idem, 4).

Dito tudo isto, cabe aqui, contudo, um adendo. É na conceção do *encontro com o outro face ao Outro* que qualquer similaridade entre Levinas e Flusser acaba. Mesmo sem mencionar o filósofo franco-lituano em «Apátridas e Patriotas I», o recado é, todavia, dado. Flusser faz questão de deixar claro que o fundamento de alteridade em seu pensamento ético não deve ser confundido com *Cosmopolitismo, Humanismo, Filantropia* - predicados do pensamento levinasiano. Diz Flusser: «Meus outros não são todos os membros da espécie humana: não sou responsável por mil milhões de chineses, mas por meus “próximos” aos quais me sinto ligado» (Idem, 6). Isto é: a garantia do horizonte do ser do migrante, o nômade, na visão de Flusser - certamente inspirado por sua própria vivência concreta - é reafirmado numa hipérbole: «a pátria do apátrida é o outro... em face ao Outro» (Idem, *ibidem*).

Fica claro: há um forte elemento comunitarista na noção de alteridade de Flusser. Mas isso não significa que a ética flusseriana seja elitista. É importante lembrar: para Flusser, como já o vimos, somos todos, como seres pós-modernos, “migrantes”, *seres tomados de vertigem*, nômades lançados no espaço absurdo, no exílio - que é a própria existência (humana). Para Flusser, nesta condição existencial, a responsabilidade afetiva, uma espécie de “virtude” da ética flusseriana, como liberdade, torna-se um abrigo ontológico. Essa foi, parece-nos, a maneira que Flusser - o ser humano - encontrou para transcender sua própria condição existencial, por vezes absurda, nadificante, de exilado e expatriado, por necessidade ou por escolha própria.

Porquanto, depois de expor, ainda que muito lacunarmente, algumas das prováveis facetas de uma ética flusseriana da alteridade, aproximamos de uma conclusão, chamando o pensamento de transcensão de Flusser de seu “único” pensamento. Importa-nos com isso dizer, claro, que “todos os seus outros pensamentos” são, necessariamente, alimentados pela ideia de transcensão. Neste contexto, o Indizível é a garantia de infinitas possibilidades do pensamento e do ser... e discurso-vivência - língua-realidade - é o “jogo” da manifestação dessas infinitas possibilidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O RETORNO A HEGEL...

Enfim, perguntamos: *Quão distante de fato, Flusser encontra-se de Hegel?* Claro que poderíamos entrar num cabo-de-guerra entre interpretações hegelianas, mas, pelo menos agora, não é esse o nosso intento. Queremos, apenas, colocar lenha na fogueira.

Então, se considerarmos a identificação que Hegel faz entre língua e Espírito, onde língua é um “fenômeno histórico” que preserva a memória do *Espírito*, i.e., a língua captura a evolução espiritual do universo e do indivíduo, e que as formas de autorrevelação do “Espírito” - *arte, religião, ciência, filosofia* - são diferentes formas de “Sua” expressão verbal e diferentes passos históricos da maturidade da língua, estamos muito próximos, parece-nos, da visão de língua *como* realidade, e da pluralidade de realidades dada a multiplicidade de línguas, proposta por Flusser. Ele certamente não fala de um *Espírito Absoluto*. Fala, todavia, como já o vimos, de um *Indizível...* que - como também já o vimos - é a garantia da própria condição da possibilidade do desvelamento de língua-realidade (pensamento-ser).

Mas, se tomarmos o “Espírito Absoluto” hegeliano não para significar, como comumente acontece, algum tipo de “entidade substantiva”, mas sim um “espaço” ou “posição” de movimento de determinação da linguagem *como* realidade - movimento através do qual Espírito conhece-se a si mesmo - e este lugar não for outro senão o plano da imanência,⁴⁷ a própria existência, então, devemos salientar: a ligação direta entre Flusser e Hegel mostra-se mais estreita do que supúnhamos inicialmente. Pode-se, claro, argumentar que a questão aqui já não é mais ética, mas ontológica, que é, para Flusser, inseparável da “camada” epistemológica. O “Eu” conversa para continuar existindo e transcendendo - porque, fundamentalmente, o “Eu” é, para Flusser, do ponto de vista epistemológico, um *vazio*, e é, do ponto de vista ontológico, uma *carência* - daí sermos, “naturalmente”, *seres tomados de vertigem* (1985, 2-3).

De todo modo, de acordo com o modelo flusseriano de língua-realidade, pensamento-ser, podemos dizer que, do ponto de vista ético, a vivência é um “discurso” mediado pelo outro em face ao Outro, o Indizível: que é, analogamente, a garantia da continuidade do próprio discurso e da existência. E talvez seja aqui mesmo que reside a maior coincidência entre Flusser e Hegel.

Entre outras coisas, a “lógica hegeliana” é um sistema onde pensamento e ser (língua e realidade, em termos flusseriano) formam uma “unidade única e ativa”, onde os “absolutos” de cada “domínio” perfazem uma metafísica dialética na qual cada “absoluto” conduz um ao outro, formando um conjunto, que Hegel chamou de círculo de círculos: e, portanto, «toda a filosofia assemelha-se assim a um círculo de círculos» (2010, 751).

A insistência de Hegel na “imagem” da geometria do círculo, isto é, “uma linha curva que se afasta da linearidade em termos de curvatura e que se curva ainda mais sobre si mesma”, é, claro, parte do projeto hegeliano de situar-se para além do “medo de errar” de Kant. Por isso, na *Fenomenologia do Espírito* Hegel dirá que o erro é parte integrante do caminho rumo ao saber absoluto e que a assim chamada desconfiança kantiana da metafísica, o «assim chamado medo do erro [de Kant] é, antes, medo da

47 Sugestões para leituras do “Espírito Absoluto” hegeliano como um (mero) predicado topológico incluem: Eric Weil, *Hegel and the State*, trans. Mark A. Cohen (Baltimore & London: John Hopkins University Press, 1998) & Angelica Nuzzo’s «The ‘Absoluteness’ of Hegel’s Absolute Spirit», in *Hegel’s Philosophy of Spirit*, Marina F. Bykova (ed.), (Cambridge University Press, 2019): 207-24.

verdade» (1992, 64). Para Hegel, diante do erro, a maneira correta da consciência (re)começar é “começar”; e assim o filósofo alemão se opunha à tentativa de se fundamentar o conhecimento - e, portanto, a filosofia toda - em um princípio inicial *fundamental e indubitável*; porque um sistema filosófico constitui um todo no qual cada elemento é equidistante do centro, “onde” conhecimento não é um «instrumento para apoderar-se do absoluto» (*Idem*, 65); é, antes, parte do processo rumo ao absoluto - o “indizível”, em termos flusseriano - sempre inalcançável.

Para Flusser, todavia, a própria língua é o círculo dos círculos, o “absoluto”, por assim dizer... em outros termos: o “sistema filosófico” flusseriano é a própria língua. Daí, diz: «A língua, tal qual a somos, e tal qual ela se derramou até nós para formar-nos, é o acúmulo de toda a sabedoria, de todo o esforço criador, de todas as vitórias e de todas as derrotas dos intelectos que nos precedem» (2012, 236). Por isso, em linguagem essencialmente existencialista, Flusser dirá, como visto, que o *niilismo ontológico*, o *ceticismo epistemológico* e o *misticismo religioso* - frutos dos “fracassos” do pensamento e do ser - são refutados pelo próprio caráter da existência; sendo ela própria, a vida, o *locus* da resolução das contradições; por isso, diz: o «espírito, em sua “vontade de poder”, recusa-se a aceitá-los»... e mais, movidos por essa vontade de poder, em suas vertentes positivas, a filosofia, a religião, a ciência, e a arte sempre se esforçaram para transformar caos em ordem cósmica (*Idem*, 38).

Dito de outro modo: as “objeções” «são refutadas, praticamente, pela continuação da vida, isto é, pela vivência que temos do conhecimento, da realidade e da revelação comunicável da verdade», por meio das vertentes positivas do conhecimento - *filosofia, religião, ciência, arte, etc.* (*Idem, ibidem*). Porque, para Flusser, a «grande conversação que somos e que se iniciou, vista historicamente, no balbuciar... dos intelectos... continua seu avanço rumo ao indizível em frente sempre mais ampla» (*Idem*, 235) - *outra tese claramente hegeliana*. Que, para Flusser, equivale dizer que: «A corrente das palavras, a conversação, é o rio que nos arrasta das nossas origens, e pelo indizível que se esconde entre as palavras estamos sempre nas proximidades das nossas origens» (*Idem*, 43-4) - i.e., a busca da unidade única e ativa.

Em suma, então: parece que essa concepção de uma “unidade única e ativa” onde pensamento e ser perfazem uma dialética (ontológica) de autossuperação - que Flusser chama de “discurso” e/ou “vivência” - é apanágio dos “sistemas” de ambos os pensadores. Não é por coincidência que, para ilustrar essa dialética de autossuperação pela qual o Ser, ao afastar-se da sua origem, curva-se ainda mais sobre si mesmo, tanto Hegel quanto Flusser lançam mão da alegoria da “expulsão do Paraíso” no mito hebreu da “queda do homem” (Gênesis 3). Para ambos, o mito da queda desenha (metaforicamente) o “fim do paraíso”, o fim da ingenuidade do espírito - e o lançamento do espírito dentro de sua condição vertiginosa, do exílio, do nada, do absurdo, da expulsão, do silêncio divino - também como o começo da transcensão do espírito rumo à completude do processo dialético que é tornar-se aquilo que deve ser.

Em linguagem flusseriana, as situações nojentas, que incluem o “erro” e a “falha da língua”, são momentos isolados de um processo que começa com a aparição da consciência-a-si-mesma no simples aqui e agora, e é uma posição que só pode ser assumida, precariamente, por instantes fugazes e por espíritos isolados, porque pelo próprio caráter da vivência, o Espírito busca, sempre e invariavelmente, a unidade única e ativa de si mesmo.

Cabe ainda uma nota lateral (mas pertinente) sobre o que Hegel denominou “Experiência do Espírito”, i.e., o caminho que a consciência do Da-sein percorre no momento em que a consciência-de-si faz

a sua aparição, Flusser chamou de “História do diabo”... a experiência do espírito depois da *consciência-de-si* ter testemunhado os horrores históricos do nazismo... ou seja, a *história do diabo* é a história da consciência-de-si do Da-sein pós-Holocausto - o desvelamento do Ser em frente “sempre mais ampla”. É também a resposta de Flusser à questão - colocada por Arendt, Adorno, e outros - de como, e se ainda, é possível filosofar depois de Auschwitz.

Pois, o “diabo” flusseriano é, primariamente, do ponto de vista ontológico, isso: a razão humana consciente de suas conquistas e fracassos realizados historicamente. O *diabo* de Flusser é a encarnação “evoluída” do Espírito hegeliano. Com o “diabo”, Flusser retoma Hegel, mas agora com as conquistas do existencialismo. Se, para Hegel, o “Absoluto” é a fonte de todo movimento, inquietude, e contradições da vida, para Flusser, a *própria vivência*, que é sempre-minha, é a abertura do “absoluto”... que é a vida. O *diabo flusseriano* é, em última instância, processo e resultado da “evolução” do espírito (hegeliano). Melhor dizendo: com o diabo, Flusser retorna a Hegel, mas agora com as conquistas da dialética e as lições dos fracassos do nacionalismo e da “banalidade do mal”.

Para Hegel, apesar dos avanços contra as restrições kantianas, a “razão” passa de mero “ente metafísico para “o” ente metafísico supremo. “Razão” torna-se sujeito... e “sujeito” é o que permanece invariável em todas as predicções. Para Flusser, depois da lição existencialista do sujeito-dividido, a conversação na existência com os outros é o “único” ente metafísico supremo. Nesta visão, o *Outro*, “sagrado”, mas indizível, é a garantia do “auto-movimento da totalidade do ser-realidade”. Mas, a imagem do “diabo flusseriano: como consciência-de-si (em “frente cada vez mais ampla”) e a possibilidade do devir” é assunto para discussão futura... voltemos, portanto, à nossa abordagem dos elementos hegelianos no pensamento de Flusser.

Daí, para encerrar mesmo, arriscaremos: o que é *metafísica* para Hegel, torna-se “ética imanente da alteridade” para Flusser. Mas, fica claro que ambos os sistemas são, fundamentalmente, *teleologia ontológica* disfarçada. Tanto para Flusser quanto para Hegel, o ser-aí “primordial” encontra-se a si mesmo em um estado imperfeito, e pode tornar-se mais perfeito ao longo do tempo; e esse movimento, da imperfeição para a perfeição, é o próprio destino do ser-aí. Tanto para Hegel, quanto para Flusser, ninguém nasce em estado ontológico perfeito; o ser-aí deve, portanto, progredir para um estado mais perfeito ao longo de sua existência. Mas, pelo menos para Flusser, esse movimento, essencialmente de transcensão, é uma possibilidade de escolha, como responsabilidade afetiva pelos laços da alteridade; daí a inter-relação entre “transcensão” e “liberdade” no pensamento flusseriano: «ser livre não é pairar irresponsavelmente por cima da cena. É preciso assumir os fios impostos. Faça isso para poder negá-los e elevá-los ao nível das minhas relações intersubjetivas» (1985, 3.5).

Diante de tudo isto, não surpreende ler que, para Flusser, «o mistério mais alto e mais profundo é a existência com os outros face ao Outro» (*Idem, ibidem*). A existência com o outro é a própria razão de ser do ser-aí; e a “transcensão” - o *movimento dialético-existencial de aceitação-negação-elevação das facticidades* - é a garantia, por assim dizer, da intersubjetividade. Em outras palavras, todo o projeto filosófico flusseriano é, portanto, um projeto fundamentalmente ético. Para Flusser, o “Ético” é o próprio “modo” de ser do ser-aí.

Claro, nem com esta afirmação - e isto o leitor também familiarizado com o sistema hegeliano já terá entendido - conseguimos separar Flusser de Hegel definitivamente. Pelo contrário. Relembre-se que

também para Hegel o ético é a própria concepção de liberdade. O que Hegel chamou de *Sittlichkeit*, i.e., a vida ou comunidade ética - um “mundo presente” onde o ser-aí «tem na autoconsciência seu saber e seu querer, e pela ação da autoconsciência sua atualidade» - é o próprio ideal de liberdade (2001b, 132). E ambos os filósofos parecem concordar também nisso: que a autoconsciência é possível somente por mediação de uma comunidade. Discordam, todavia, nisto: para Hegel, o “tornar-se” do espírito humano e, conseqüentemente, a intersubjetividade, só são possíveis por intermédio de um povo, de uma nação... e isto justifica a posição fundamental que a política e o “Estado” - como espírito objetivo - ocupam no sistema hegeliano. Ou por outra, para Hegel, “liberdade” culmina, em última instância, em liberdade política.

Para Flusser, já o vimos, liberdade imposta por patricidade, nacionalismo, atrelada à concepção de povo - portanto, do Da-sein delimitado por uma identidade política - não é, de forma alguma, liberdade. E nisto, diz Flusser, todas as pátrias se equivalem. Liberdade política assim concebida é mera fuga - é desvio da religiosidade tradicional que o homem moderno já renunciou, aquela fé ingênua dos medievais, para formas de religiosidade frustradas. Nesta fuga, o espírito continuará «com a fome religiosa insatisfeita... O que equivale dizer que somos seres de transição e em busca do futuro» (2002, 21).

.....

Estamos, assim, de volta à nossa tese inicial: “a ideia de transcensão é o fulcro de uma ética da alteridade flusseriana”. O que é o mesmo que dizer, claro, que “todo pensamento filosófico de Flusser deve ser compreendido sob o influxo de sua ética”. Todavia, já o dissemos, o nome de Flusser não surge usualmente associado à reflexão filosófica da ética e da moral, ao invés do que sucede, por exemplo, com o de Levinas ou de Arendt. Nossa meta foi provocar a suspeita de que a colocação nada tem de extravagante, pois que trata-se de um pensador de pleno direito inscrito nesta tradição.

Evidenciar a ética flusseriana não é, todavia, tarefa simples. Primeiro, pela diversidade e complexidade do pensamento e dos escritos de Flusser. Segundo, e mais importante, porque a ética flusseriana não encontra-se “sintetizada” em uma obra qualquer - apesar da declaração do próprio Flusser de que *A História do Diabo* teria sido sua tentativa de uma ética - mas é ela própria a *sinuosidade marcada* - os *meandros* - de “toda obra flusseriana”.

Então, concluímos: como Levinas, Flusser é fundamentalmente um filósofo da ética e da moral. E uma análise profunda da ética flusseriana há de dar razão à nossa ideia de que Flusser tem na filosofia brasileira uma posição difícil de igualar - pois trata-se, ao que parece, de um dos filósofos da ética e da moral mais original na história da filosofia brasileira -, e a integração de sua filosofia moral no debate acadêmico contemporâneo é tarefa de toda historiografia original, imparcial e eficaz desta filosofia. Nosso objetivo aqui foi apenas estirar alguns fios da ponte para essa integração.

Neste contexto, cabe ainda uma consideração final sobre o *caráter comunitarista* da ética da alteridade flusseriana. Que tal ética difere drasticamente do modelo levinasiano já o vimos. Pois, para Flusser, até certo ponto, o “meu Outro” eu mesmo escolho: «Meus outros não são todos os membros da espécie humana... [sou responsável]... por meus “próximos” aos quais me sinto ligado» (1985, 6). Quer dizer, o “meu outro” - meu “próximo” - é, para Flusser, sempre o outro por quem escolho ser responsável,

amigos ou inimigos - “sou responsável” por meus amores e amizades, ódios e antagonismos. Logo, repetimos: a ética da alteridade flusseriana é confessadamente comunitarista.

Isto, parece-nos, mostra que Flusser reconheceu, conscientemente ou não, uma lição que Levinas não se mostra disposto a aceitar: que qualquer tentativa de ultrapassar, filosoficamente, a dialética da intersubjetividade - a ideia de uma constituição da subjetividade através da relação entre o Eu e o Outro (o Mesmo e o Diferente) - está sempre fadada a colapsar o Outro de volta ao Eu-mesmo. Logo, tentar filosofar sobre a experiência da alteridade é, parece-nos, dar sempre a última palavra a Hegel. Todo encontro autêntico com a verdadeira alteridade retorna ao Mesmo, e assim, regressamos à órbita da dialética hegeliana.

Veamos, por exemplo, a dura crítica de Hegel à fórmula de subjetividade de Fichte e dos românticos alemães. Relembre-se que Fichte tentou resolver a dicotomia sujeito-objeto deslocando tudo para o lado do sujeito, ou, o Da-sein ativo. Para Hegel, um dos erros básicos dos românticos foi partir desta noção de subjetividade - do “eu” absoluto de Fichte. Logo, 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» (2001a, 81). O problema aqui para Hegel é óbvio. Toda relação é inevitavelmente mediada. Não há, portanto, para Hegel, um “Eu” que seja fundação total e constantemente abstrato e formal, como princípio absoluto de todo saber, de toda razão e conhecimento (*Idem, ibidem*). Por isso, na abertura da *Ciência da Lógica*, o filósofo suábio dirá: «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, 46). Que equivale dizer que não há, para Hegel, nenhum indivíduo não-mediado pela influência do Outro e do mundo objetivo. Logo, o Eu = Eu - a fórmula de subjetividade de Fichte (e dos românticos) é, para Hegel, «...a profundidade da noite... que nada mais distingue nem sabe fora dela» (1992, 204).⁴⁸ Mas, para Hegel, a infinitude encontra-se no em-si mediado... e não no outro, como Levinas parece sugerir. Ou seja, para Hegel, o “abismo do infinito” é sempre meu. Em concordância com Hegel, Flusser acrescenta ainda: o que o “Eu” encontra ao retornar a si *nunca* é o Eu-mesmo. Ao regressar do encontro dialético com o outro, face ao Outro, o Eu nunca retorna à totalidade, porque o *em-si* - flusseriano - é sempre, por destino, um “vazio epistemológico” e uma “carência ontológica”.

Denota-se, neste caso, uma aparente desleitura de Hegel por parte de Levinas; e, de certa forma, uma desleitura de Sartre e Heidegger por parte de Flusser. Pois, posto tudo isto, pode-se argumentar que, de modos diferentes, tanto Hegel, quanto Sartre, quanto Heidegger, no fim, concordariam que o “em-si” nunca é “suficiência” e/ou “totalidade”. Tal como Levinas e Flusser, Hegel, Sartre e Heidegger também parecem rejeitar a ideia de uma “totalidade acima da multiplicidade” - salvo, claro, como “meta” inalcançável, e/ou como garantia do “discurso” e da “existência”.

De todo modo, para Flusser, o encontro com o Outro sempre conduzirá o Mesmo «até aquele ponto (para recorrer ao mito) no qual se deu a expulsão do paraíso, isto é, a alienação que é o nosso pensamento» - o exílio (2002, 39). Em outros termos: para Flusser, a “responsabilidade” de que fala Levinas é também atributo do Eu. Não apenas a responsabilidade, claro. As contradições, as vertigens, o nojo, a angústia, também são todos atributos do sujeito. Quer dizer, a “de-substancialização”, a “deposição-de-si”,

48 Cf. Dias da Silva, W. (2021). O Diabo (quase) desmascarado de Vilém Flusser. *Prisma* [Universidade Federal do Amazonas] 3(1): 60 anos de pensamento filosófico no Amazonas, jan./jun., 118-145.

também é atributo do sujeito (flusseriano), que é ser sempre ser *exilado*, *expulso*. Mas, todo exílio é possibilidade de transcensão. Portanto, transcensão é também atributo do sujeito.

Em outras palavras: o ser-aí flusseriano possui em si o próprio princípio da infinitude. A “posse” desse princípio não deve, todavia, ser confundido com autossuficiência, como já o vimos, pois é, ele mesmo, o desvelamento do abismo. Destarte, Flusser não precisa rejeitar, como Levinas, aquilo que poderíamos chamar de uma “ontologia existencial” - um tipo de pensamento (filosófico) que força ilegitimamente a estrutura da razão humana sobre outros seres - simplesmente porque, para Flusser, a “vertigem da sensação original de uma expulsão do paraíso” - que é o pensamento e o absurdo da própria existência (humana) - estará sempre lá para nos lembrar da nossa condição última de “exilados”.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, José M. de. (2012). A questão metodológica na história da filosofia brasileira e sua inserção na tradição universal. **Argumentos**, volume 4, número 7, 2012, p. 95-102.

CIEP, Seminário. **Debate sobre o livro “História das Ideias Filosóficas no Brasil”, de Antônio Paim at Centro Investigação IEP - CIEP**. Youtube, 5 maio, 2021. Disponível em Youtube: Seminário CIEP | Debate sobre o livro “História das Idéias Filosóficas no Brasil”, de António Paim - YouTube

FERREIRA, Débora P. Vilém Flusser, um filósofo da linguagem brasileiro. **Trans/Form/Ação**, volume 41, número 2: Marília, abr./jun., 2018, p. 37-54. Doi: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2018.v41n2.03.p37>

FERRER, Sidney R. Marginal e Apátrida na Filosofia Brasileira: uma análise sociológica sobre Vilém Flusser. **Dissertação de mestrado**, USP, São Paulo, 2012. Recuperado de 2012_SidneyRodriguesFerrer.pdf (usp.br)

FLUSSER, Vilém. Apátridas e Patriotas I. **Conferência [apresentada] no II Seminário Internacional “Kornhaus”**, Weiler, Alemanha, 1985. Disponível em FlusserBrasil

FLUSSER, Vilém. **Benedito Nunes e o mundo de Clarice Lispector**. 1996a. Disponível em FlusserBrasil

FLUSSER. **Da Religiosidade**. Edith Flusser (ed.). São Paulo: Editora Escrituras, 2002.

FLUSSER. Diálogo sobre ‘Há Filosofia no Brasil’, publicado em **Revista Brasileira de Filosofia**, número 65, 1967. **Colóquio IBF**. Disponível em: FlusserBrasil

FLUSSER. Filosofia da linguagem. **Revista do Departamento de Humanidades do ITA**, volume 2, 1966a. São José dos Campos: Instituto Tecnológico da Aeronáutica.

FLUSSER. Há filosofia no Brasil?: demonstração em três pensadores expressivos. **Revista Brasileira de Filosofia**, volume 17, número 65, 1967, p. 3-9.

FLUSSER. **Língua e Realidade**. Coimbra/São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra & Annablume, 2012.

HEGEL. **Cursos de Estética**. Marco Aurélio Werle (trad.). Vol. 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001a.

- HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**. Paulo Meneses (trad.), com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Parte I. 2ª edição. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1992.
- HEGEL. **Philosophy of Right**. S.W. Dyde. Kitchener (trad.). Canada: Batoche Books Limited, 2001b.
- HEGEL. **The Science of Logic**. George di Giovanni (trad. & ed.). New York: Cambridge University Press, 2010.
- KLENGEL, Susanne. Flusser como mediador, fenomenólogo, antropólogo - uma caminhada na corda-bamba epistemológica. **Brasiliana - Journal for Brazilian Studies**, volume 2, número 1, 2013, p. 95-123.
- KRAUSE, Gustavo B. & MENDES, Ricardo. **Vilém Flusser no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- LEVINAS, Emmanuel. **Otherwise Than Being or Beyond Essence**. Alphonso Lingis (trad.). Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2011.
- NUNES, Benedito. Meu Caminho na Crítica. **Estudos Avançados**, volume 19, número 55, 2005, p. 289-305.
- NUNES. **O dorso do tigre**. São Paulo: Editora 34, 2004.
- NUNES. **O Mundo de Clarice Lispector**. Manaus, AM: Edições Governo do Estado do Amazonas, 1966.
- PAIM, Antônio. **Estudos complementares à história das ideias filosóficas no Brasil**. Vol. 7: *A filosofia brasileira contemporânea*. 2ª edição. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2007.
- PAIN. **Estudos complementares à história das ideias filosóficas no Brasil**. Vol. 1: *Os intérpretes da filosofia brasileira*. Londrina, Paraná: Universidade Estadual de Londrina, 1999.
- REALE, Miguel. **Logos - enciclopédia luso-brasileira de filosofia**. Vol. 5. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1992.
- SARTRE, Jean-Paul. **Being and Nothingness: a phenomenological essay on ontology**. Hazel E. Barnes (trad.). New York: Washington Square Press, 1993.
- SATRE. **A Náusea**. António Coimbra Martins (trad.). Lisboa/Sintra: Europa-América, LDA, 2003.