

Mare nostrum, mare alienun: identidade, epistemologia e a imaginação flusseriana dos fluxos¹

*Mare nostrum, mare alienun:
identity, epistemology and the
Flusserian imagination of flows*

ERICK FELINTO^a

Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Rio de Janeiro – RJ, Brasil

RESUMO

O tema da identidade e seus desdobramentos na cultura digital têm emergido de forma relativamente marginal nos estudos de comunicação brasileiros. Este artigo propõe explorar determinados aspectos do pensamento de Vilém Flusser a respeito de identidade e alteridade na contemporaneidade. Ao mesmo tempo, propõe-se a realizar uma leitura do imaginário dos fluxos e da liquidez que, segundo cremos, atravessa parte da obra flusseriana e encontra expressão máxima em *Vampyroteuthis Infernalis*. Na filosofia da ficção de Flusser, é elaborada uma ética da relação com a alteridade, que se funda no ato imaginativo de tomadas de ponto de vista e identificação com o outro. Tal ética encontra ressonância em proposições recentes nos campos da teoria cultural e da filosofia.

Palavras-chave: Vilém Flusser, identidade, ficção, imaginário marinho

ABSTRACT

The topic of identity and its developments in digital culture have emerged in a relatively marginal way in Brazilian communication studies. This article intends to explore certain aspects of Vilém Flusser's thought regarding identity and otherness in contemporary times. Simultaneously, it proposes to perform a reading of the imaginary of flows and of the liquidity that, as we believe, crosses part of Flusser's work and finds maximum expression in *Vampyroteuthis Infernalis*. In Flusser's philosophy of fiction, an ethics of relation with otherness is elaborated, which is based on the imaginative act of assuming points of view and identifying with the other. Such ethics finds resonance in recent proposals in the fields of cultural theory and philosophy.

Keywords: Vilém Flusser, identity, fiction, marine imaginary.

¹Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho Imagem e Imaginários Midiáticos do XXVII Encontro Anual da Compós, realizado na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte – MG, de 05 a 08 de junho de 2018.

^a Professor associado da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2613-5774>. E-mail: erickfelinto@gmail.com.

OS TEMAS DA identidade e da alteridade ocupam uma posição curiosa nos estudos da comunicação. Ainda que pareçam centrais ao fenômeno comunicacional – e que eventualmente sejam tratados, sob diferentes formas, em trabalhos que lidam com temas como globalização, marginalidade ou processos de socialização –, uma boa parte da produção do campo apenas os considera superficialmente, quando não ignora por completo. Mais que isso, possivelmente pelo seu interesse apenas ocasional pelas explorações de caráter filosófico, a teoria da comunicação se manteve frequentemente alheia à longa tradição de debates sobre identidade e alteridade que permeia a filosofia. É verdade que autores como Martin Buber, Charles Taylor ou Emmanuel Lévinas pontilham ocasionalmente os estudos sobre comunicação, mas, dada a centralidade da questão para os processos de intercâmbio simbólico, ainda parecem ser tímidas as investidas da comunicação nesse horizonte.

Todavia, esse panorama tende a se alterar nos próximos anos, devido a uma série de diferentes fatores, cuja apresentação exaustiva nos é vedada em função das limitações de tamanho deste trabalho. Entre eles destaca-se, certamente, o papel da internet em colocar o tema da identidade no centro dos debates sobre cultura digital, inicialmente encarada como um ambiente em que seria possível fomentar de forma lúdica o livre jogo das identidades. Nesse sentido, seria possível afirmar que houve uma primeira onda relevante de discussões sobre o tema em torno dos anos 1990. No mundo virtual, ninguém estaria necessariamente preso a uma identidade fixa e acabada, e uma das representações mais exaustivas dessa tese pode ser encontrada no clássico estudo de Sherry Turkle *Life on the Screen* (1997). Trata-se, porém, de uma discussão já antiga (ao menos para os parâmetros *dromocráticos* da sociedade em rede), e cujo enfoque ingênuo e otimista foi substituído por percepções mais críticas e informadas. O que agora, de fato, reposiciona o problema da identidade no foco de nosso horizonte de preocupações são discussões que gravitam em torno do uso das redes sociais pelo ativismo identitário ou das reconfigurações recentes de espectros ideológicos e forças políticas ligadas ao uso de meios digitais. O trabalho recente de Angela Nagle, *Kill all normies* (2017), é um bom exemplo desse segundo tipo de discussão. Nagle compõe mais um capítulo de uma longa série de revisões críticas sobre as utopias digitais ao assinalar que a anonimidade da internet e a cultura hacker libertária não promoveram, necessariamente, um ambiente político mais saudável ou progressista. Ao contrário do que boa parte da esquerda esperava, a surpreendente ascensão da *alt-right* (bem como várias outras formas de conservadorismo) em ambientes online parece fazer do mundo digital um espaço ideal para a difusão de misoginia, racismo e microfascismos das mais variadas nuances, na atualidade.

A bem da verdade, Nagle acaba por costurar as duas discussões mencionadas acima, já que, ao menos parcialmente, põe o crescimento dos movimentos conservadores na internet na conta dos excessos e equívocos do ativismo identitário em rede. Como ela assinala na conclusão do livro, “é inquestionável que a embaraçosa e tóxica política online representada por essa versão da esquerda, que tem sido tão destrutiva e inumana, transformou a esquerda em objeto de troça para toda uma nova geração”² (Nagle, 2017: 97). A popularidade do conservadorismo entre a juventude dos ambientes digitais teria sido, dessa forma, largamente alimentada pela política de perseguições e censuras dos chamados *social justice warriors*, contribuinte da ideia de que estar à direita pode ser algo “excitante, divertido e corajoso”³, possivelmente pela primeira vez na história (Ibid.: 112). Certamente, algumas das teses de Nagle são polêmicas⁴, mas merecem consideração cuidadosa. Nos últimos anos, de fato, o domínio dos debates identitários se tornou um violento campo de batalha, no qual expressões como *lugar de fala*, *espaços seguros* (safe spaces) e *legitimidade* vêm alimentando os discursos da direita sobre o suposto autoritarismo e a incapacidade de diálogo das esquerdas.

Todo esse imensamente complexo cenário – no qual juventude e libertarianismo podem ser associados a signos reacionários e minorias identificadas como *forças opressoras* – exige que o tema da identidade seja reinvestigado em suas mais sutis dimensões filosóficas, antropológicas e sociológicas. O que significa falar em identidade numa época na qual o conceito parece ter sofrido uma mutação paradoxal, que registra simultaneamente indícios de flexibilização e congelamento? Como reposicionar a relação entre identidade e alteridade em um contexto no qual se afirma a dimensão aberta e instável da identidade como construção, ao mesmo tempo em que se substancializa a relação entre o mesmo e o outro num conflito frequentemente avesso à autêntica emergência das alteridades? Estaria correta a tese de Byung-Chul Han (2016: 9), segundo a qual “o tempo no qual ainda existia o outro passou”⁵, e que hoje essa figura desaparece em suas manifestações como mistério, sedução e dor, apenas para ser substituída pelo “terror do mesmo” (*der Terror des Gleichen*)? No limitado espaço dos parágrafos que seguem, pretende-se apenas sugerir as linhas iniciais de uma reflexão que pode desenhar caminhos interessantes e inovadores para se pensar a problemática da relação entre o mesmo e o outro. Elas partem do trabalho de um pensador da comunicação que, como poucos, manteve sempre no centro de suas preocupações a dialética entre identidade e alteridade: Vilém Flusser.

Antes de qualquer coisa, vale assinalar que temas como identidade e diálogo, além da relação com a alteridade (e mesmo a alteridade radical ou o que Peter Szendy chama “le tout autre”⁶) ocuparam lugar fulcral desde cedo no pensamento de Flusser. Profundamente influenciado pela filosofia de Martin Buber,

²No original: “There is no question but that the embarrassing and toxic online politics represented by this version of the left, which has been so destructive and inhumane, has made the left a laughing stock for a whole new generation”. Esta e demais traduções do autor.

³No original: “exciting, fun and courageous”.

⁴Como bem mostrou o acalorado debate que se seguiu à sessão “Better think twice: subcultures, alt-s, and the politics of transgression”, da edição 2018 da Transmediale, conhecido festival de arte eletrônica de Berlim, na qual Nagle participou, ao lado de Florian Cramer,

⁵No original: “Die Zeit, in der es den Anderen gab, ist vorbei”.

⁶Cf. Szendy, 2011.

D

Mare nostrum, mare alienum

⁷Eu-mundo (*es* é o pronome neutro da língua alemã; optou-se aqui, em razão do contexto, por traduzir como mundo) e eu-tu, respectivamente.

⁸No original: “stiften sie einen Bestand”.

o autor identifica na intersubjetividade um mecanismo essencial de constituição do humano. Na emergência dos polos fundamentais *Ich-es* (a relação do eu com os objetos) e *Ich-Du*⁷ (a relação do eu com o outro), o ser humano elabora seus limites e se singulariza. Nos constituímos nesse encontro com a coisidade do mundo (*dinglichkeit*) e com a contraparte humana, que, juntas, definem nossas fronteiras. As palavras primárias, como o eu e o tu, não exprimem coisas, mas sim “intimam uma existência”⁸ – ou seja, são *existencializadoras* (Buber, 2009: 3). Flusser assimilou o pensamento de Buber em diferentes instâncias de sua reflexão, não só no campo da comunicação, mas nos muitos outros domínios nos quais se aventurou. Mesmo em certos momentos insuspeitos, a problemática do eu-mundo e do eu-tu penetrou nos meandros das preocupações flusserianas de forma ainda mais surpreendente do que seria de se esperar. Em *Natural:Mente*, livro publicado em 1979, Flusser relativiza radicalmente as tradicionais fronteiras entre natureza e cultura, de um modo que poderia ser visto como surpreendentemente atual. Quando reflete, alternadamente, sobre as particularidades das obras da natureza e das obras do engenho humano (como, por exemplo, o Passo de Fuorn e a Transamazônica), Flusser (2011: 16) conclui que

Provavelmente os dois tipos de cultura e de arte não existem nem jamais existiram, em estado puro. E que toda cultura concreta ou toda arte são mistura ou síntese dos dois tipos propostos. O que torna extremamente problemático não apenas querer distinguir, ontologicamente, entre várias culturas, mas também querer estabelecer rigorosa dialética entre cultura e natureza.

No final da obra, ele chega ao ponto de afirmar que a distinção ontológica entre natureza e cultura não se sustenta mais no momento presente (Ibid.: 150). Ocorre, na realidade, que todos os campos do conhecimento englobando os problemas tratados no livro sofreram transformações profundas nos últimos anos: da noção de sujeito à ideia de ciência e ao tema natureza nenhum construto tradicional permaneceu incólume. Acima de tudo, o princípio segundo o qual um sujeito-observador se situa objetivamente sobre um objeto como espectador distante deixou de ser sustentável, segundo Flusser. Nesse ponto, percebe-se que o conceito de identidade, seja ele de qual extração for, torna-se altamente problemático.

De fato, ao desenvolver a ideia de que o homem deixa de ser sujeito para converter-se em projeto, Flusser dá um passo além na dissolução do conceito de identidade. Essa transformação certamente se processou em etapas, ao longo de um largo período. Já na modernidade, quando nossa fé religiosa fora suplantada pela fé na tecnologia, voltamo-nos de Deus para as coisas. Entretanto, nessa

mesma altura, elas já haviam sido convertidas em névoa, dada a percepção de que somos nós que projetamos as coisas (assim como era com Deus). É o que Flusser (1998: 12) define, em *Vom Subjekt zum Projekt*, como um “processo fantasmático” (*gespenstischer Vorgang*), que, por meio do belo nome de “iluminismo” (*Aufklärung*) confunde névoa com clareza. Tanto a solidez do sujeito como a do mundo se desfazem – e, desse modo, encontramos aqui uma imagem que facilmente pode deslizar para a noção da liquidez, de um meio (vital, epistemológico) no qual a antiga firmeza da terra é substituída pela fluidez da água –, argumento que se poderia usar para propor um imaginário aquático ou oceânico passando o pensamento de Flusser⁹.

Em uma expressão de ironia curiosamente próxima do termo usado por Friedrich Kittler alguns anos depois, o filósofo checo afirma que o “assim chamado ‘eu’” (*das sogennante Ich*) não constitui mais nenhuma unidade definível. Do mesmo modo que o “assim chamado homem” (*der sogennante Mensch*), de Kittler (1986: 3), o eu flusseriano encontra-se dissolvido em teias de relações tecnologicamente mediadas. Mas, diferentemente deste último, ainda está sustentado expressivamente nos substratos mentais formadores da vasta rede intersubjetiva (*intersubjektive Vernetzung*) que caracteriza a sociedade telemática. Se para Kittler (Ibid.) são os meios que poderosamente “determinam nossa situação” (*bestimmen unsere Lage*), para Flusser são ainda as consciências potencializadas tecnologicamente, que deverão definir os rumos da história. E é dessa forma – mais uma vez simultaneamente próximo e distante do universo maquínico kittleriano – que Flusser sugere a formação de uma nova “antropologia pós-humanista, pós-moderna”¹⁰ (1998: 18). No novo mundo que começa a se formar a partir da situação telemático-digital, “quem não almeja sonhar, mas sim manter-se com ambos os pés no chão firme (quem não tem vontade de se projetar) é compelido, nos dias de hoje, a não perceber numerosas tendências observáveis ou a minimizá-las”¹¹ (Ibid.: 59-60).

Em outras palavras, o saber e a teoria passam a se constituir com o suporte da fantasia e do sonho. Trata-se, então, de projetar (*entwerfen*) mundos possíveis para o futuro. Pois a própria realidade, sustenta Flusser, começa a apresentar-se como fantasia. Nesse contexto, é o homem sem solo firme (*Bodenlos*) – diríamos ainda, o *homem aquático* – que irá encontrar novos caminhos existenciais. Um homem liberto dos limites da *cápsula do eu*, cuja identidade e corpo serão sempre instáveis e moventes. Essa proposta nos leva de volta a *Natural:Mente*, mais precisamente à passagem na qual Flusser alinha os animais aéreos e aquáticos, confrontando-os com os “animais terrestres”. Isso porque os animais terrestres, apesar de não “inteiramente privados da abertura em direção ao espaço aberto” (2011: 34), relacionam-se a este de modo muito diferente (e mais limitado) que o dos seres do ar e da água. Enquanto para o homem “o espaço é um oceano

⁹Vale lembrar que, numa divertida coincidência, a palavra alemã “Fluss” significa “fluxo”, “rio”. Flusser seria, portanto, “o que flui”. Daí, claro, o trocadilho da “imaginação flusseriana dos fluxos” em nosso título.

¹⁰No original: “Eine neue, post-humanistische, ‘post-moderne’ Anthropologie”.

¹¹No original: “Wer nicht träumen, sondern mit beiden Füßen auf festem Boden bleiben will (wer nicht Lust hat, sich zu entwerfen), der ist gegenwärtig genötigt, zahlreiche beobachtbare Tendenzen entweder nicht wahrzunehmen oder zu minimalisieren”.

que banha a ilha plana que habitam”, tanto a ave como o peixe são habitantes do “oceano-espaço” (Ibid.: 34). Não deveria, então, o homem do futuro ser mais ave ou mais marítimo, de modo a movimentar-se livremente, não nos planos, mas num espaço verdadeiramente tridimensional? E, de fato, em *Vom Subjekt zum Projekt*, Flusser se pergunta se não seria interessante a esse homem futuro experimentar outros corpos, outros meios, a partir dos quais o pensamento se daria de modo inteiramente novo e diverso. Por que não trocarmos, por exemplo, nosso cérebro semiesférico pelos cérebros inteiramente esféricos dos cefalópodes? (1998: 100). Não existe razão concreta, afirma ele, para permanecermos limitados àquilo que a genética natural nos concedeu, dado que logo poderemos transformar nossos próprios corpos em obras de arte vivas. Esse é o sentido último e mais material de converter-se de sujeito em projeto.

Por certo, a utopia epistemo-genético-tecnológica de Flusser é tão sedutora e fascinante quanto pode ser perigosa caso venha desacompanhada de determinadas perspectivas críticas. Questões de gênero, raça ou desigualdade social apenas ocasionalmente pontuam as reflexões do autor. Podem elas simplesmente desaparecer no pano de fundo de uma fantasia tecnológica sobre a liberação do homem das amarras do corpo e da identidade? Se Flusser possui o imenso mérito de desenvolver uma epistemologia do meio aquático, liberta dos condicionantes do solo e do viés terrestre, por outro lado, como argumenta Melody Jue (2014), sua descrição da “lula-vampiro do inferno”, personagem de uma de suas mais célebres “ficções filosóficas”, adota uma perspectiva decididamente “sexualizada” e masculina. *Vampyroteuthis infernalis*, essa entidade que ao mesmo tempo representa perigos e potências libertárias de uma humanidade futura, seria também uma figuração do gesto fotográfico em sua formulação crítica mais tradicional, conectando a câmera com uma “lógica masculina, penetrativa”¹² (Ibid.: 92). Isso porque, segundo Jue, Flusser não consegue levar sua proposição de uma epistemologia aquática ao termo necessário, dado que imagina as mídias ainda em termos “secos”, em vez de representá-las segundo a lógica fluida e movente da existência aquática. Se *Vampyroteuthis* é uma “ficção especulativa que toma em sério as condições do oceano como um ponto de início novo e cognitivamente marginalizado para a filosofia” (Ibid.: 93) e merece nossa admiração por isso, ele não chega, porém, a alcançar uma “materialidade mais radical da água” (Ibid.: 100)¹³, caracterizada por sua errância fundamental. Flusser enfoca uma teoria midiática terrestre da *inscrição* como atividade controlada.

Passando igualmente pela problemática da sexualidade, ao notar que o *Vampyroteuthis* de Flusser não deixa espaço para gêneros fluidos, mas funda-se numa “fiscalidade heterossexual”¹⁴, Richard Iveson (2014: 395) elabora uma crítica ainda mais profunda. Para ele, Flusser não logra ultrapassar os limites do

¹²No original: “masculine, penetrative logic”.

¹³No original: “speculative fiction that takes seriously the conditions of the ocean as a novel and cognitively estranged starting point for philosophy”; “more radical materiality of water”.

¹⁴No original: “heterossexual physicality”.

antropocentrismo tradicional, mantendo-se num círculo vicioso que pretende desconstruir o humano, ao mesmo tempo que continuamente retorna a ele. Se é tarefa relativamente cômoda encontrar as fraquezas de Flusser, morto em 1991, a partir de um ponto de vista contemporâneo e informado pelas mais recentes teorias de gênero e do pós-humanismo, nem por isso tais críticas são menos válidas. Podemos, claro, sempre nos ocupar com tentativas de redimir o pensador de seus pecados epistemológicos, derivando muitos de seus pontos de vista do ambiente cultural em que esteve mergulhado até sua morte. Flusser foi testemunha importante e participe de um momento muito particular do desenvolvimento da cultura digital, no qual era tremendamente difícil escapar do entusiasmo ingênuo e utópico que surgia em relação ao desenvolvimento das tecnologias digitais. Seguindo caminho inteiramente diverso, porém, e por meio de uma argumentação com a qual tendo a concordar, Katherine Hayles (2014) vindica o *Vampyroteuthis infernalis* como interessante instrumento epistemológico para uma nova ontologia não antropocêntrica dirigida aos objetos (*object oriented ontology*)¹⁵. Ainda que Flusser tenda, de fato, a frequentemente tomar *Vampyroteuthis* como um outro romantizado do humano, ele alcança, em seu método especulativo e ficcional, certas proposições que de outro modo não seriam perceptíveis. Para Hayles, trata-se, em Flusser, de um paradoxo forte e produtivo:

A imaginação humana é o melhor meio, e talvez o único, de se mover para além do antropocentrismo em direção a um entendimento do mundo mais nuançado, enquanto composto de uma multidão de visões de mundo, incluindo aquelas de outros organismos biológicos, artefatos feitos por humanos e objetos inanimados¹⁶. (Ibid.: 177)

E isso não porque nós humanos sejamos em qualquer aspecto mais hábeis ou melhores que outros seres (um retorno ao antropocentrismo), mas porque nossas fraquezas particulares demandam de nós tal capacidade imaginativa. Paradoxalmente, de novo, precisamos dela justamente por nos considerarmos especiais (e, portanto, de algum modo, separados do mundo e dos outros seres). Ou seja, a habilidade de imaginativamente nos projetarmos nas experiências de mundo de outras entidades é um remédio que necessitamos para combater o narcisismo, uma das marcas distintiva de nossa espécie.

Todavia, não tenho interesse aqui em fazer uma apologia de Flusser em abstrato, mas sim de sugerir modos de leitura de sua obra capazes de concretamente gerar resultados para nossa situação epistêmica e cultural singular. Na verdade, são talvez as fraquezas do filósofo, suas diversas contradições e seus pontos cegos que o tornam interessante e ainda atual para o contexto histórico particular em que

¹⁵“Ontologia dirigida aos objetos” (O.O.O.) é o termo que se usa para definir um recentíssimo movimento filosófico, cujo propósito fundamental é minar o privilégio ontológico concedido ao homem em relação aos outros seres. Normalmente encarado como uma parte do chamado “realismo especulativo”, parte de uma crítica de Kant e da ideia que a filosofia foi aprisionada num círculo correlacionista (o conhecimento só é possível na correlação entre mente e mundo) para tentar elaborar novas ontologias. Nesse sentido, ver, por exemplo, o trabalho pioneiro de Meillassoux (2006).

¹⁶No original: “human imagination is the best way, and perhaps the only way, to move beyond anthropocentrism into a more nuanced understanding of the world as comprised of a multitude of world views, including those of other biological organisms, human-made artefacts, and inanimate objects”.

nos encontramos. Não parece ser mera coincidência que sua obra, e em especial *Vampyroteuthis infernalis*, venha desfrutando de renovado favor entre trabalhos acadêmicos que, nos últimos anos, situam-se nas intersecções entre filosofia, estudos culturais e o tema do pós-humanismo (Cf. Peters, 2015; Thacker, 2015; Maoilearca, 2016). Essa recente redescoberta de um autor que permaneceu vários anos na sombra se dá precisamente num momento histórico em que há especial interesse nas questões ligadas a temas como os novos materialismos, o realismo especulativo e o pós-humanismo. As paradoxais e incômodas conjunções flusserianas entre humanismo e pós-humanismo, ciência e ficção, imaginação e método podem, de fato, oferecer interessantes alternativas para pensar problemas como o da identidade no complexo contexto da cultura digital.

Ainda que não inteiramente concretizada em sua obra, por exemplo, a proposição flusseriana de uma epistemologia do meio líquido abre caminho para formas de reflexão mais fluidas, mais abertas e talvez mais adequadas para lidar com a dialética entre materialidade e imaterialidade que atravessa nossa época. Mas em que consistiria tal epistemologia? Ora, se, como argumenta Jue, (2014: 85) sempre existiu um “viés terrestre da filosofia e da teoria crítica”¹⁷, Flusser abre-nos a possibilidade de imaginar espaços epistêmicos alienígenas, fluidos, nos quais a teoria se deixa fertilizar pela imaginação, criando condições para uma filosofia e uma teoria nas quais a instabilidade se mostra como força criadora.

Com isso, em certo sentido, ele retorna a potências originais da empresa filosófica que, como sugere Gunter Scholtz, nasceu precisamente de nossa relação com o oceano. O berço da filosofia foi o mar, e “seu princípio fundamental foi a água”¹⁸ (Scholtz, 2016: 13). Se o oceano parece a Platão como lugar da “impureza e do conhecimento turvo”¹⁹ (Ibid.: 36), isso se dá precisamente porque aqui já passamos do horizonte mítico e poético dos pré-socráticos ao identitarismo lógico e racional que irá marcar a filosofia posterior. Com Aristóteles e o princípio do terceiro excluído, a identidade torna-se ainda mais pétreia, representando um limite ontológico que não pode ser ultrapassado. No mar, por outro lado, todo limite é provisório, toda marca é instável, toda definição é movente. Na reflexão de Thierry Hentsch (2015) sobre uma outra ética possível para o Ocidente, o mar é figura essencial. Ele constitui, na verdade, aquilo que nos lembra da necessidade das fronteiras, ao mesmo tempo que sugere a fluidez de todo limite: “o mar estará sempre aí e jamais no mesmo lugar. Fiel e inconstante, semelhante e diferente, ele agita em mim o outro e o mesmo sem, contudo, confundi-los. Nele, o limite respira”²⁰ (Ibid.: 24). A epistemologia líquida de Flusser, fascinado desde longa data com o oceano e as criaturas marinhas, pode, assim, ser alinhada com uma nova ética da identidade. Uma ética fundada na figura mítica do oceano, que se estende, inclusive, à problemática da identidade atravessada por traumas

¹⁷No original: “terrestrial bias of philosophy and critical theory”.

¹⁸No original: “ihr Grundprinzip war das Wasser”.

¹⁹No original: “Ort der Unreinheit und der getrüben Erkenntnis”.

²⁰No original: “la mer sera là toujours et jamais au même endroit. Fidèle et inconstante, pareille et différente, elle agite en moi l'autre et le même sans du tout les confondre. En elle le limite respire”.

coloniais, em um imaginário africano que, segundo Françoise Vergès, identifica os mares como local de “medo, morte, perda de identidade”²¹ (2001: 146), dado que a viagem marítima manifestava-se em conexão com o terror da escravatura. Para Vergès, porém, trata-se de substituir a centralidade de um oceano por outro, de desafiar a centralidade do Atlântico na história africana e pensar o Índico como território de crioulização. É esse o oceano que aparece como espaço onde “identidades locais e regionais estão em fluxo”²² (Ibid.: 147).

²¹No original: “fear, death, loss of identity”.

²²No original: “local and regional identities are in flux”.

Desse modo, é curioso observar, de fato, como as imagens líquidas recentemente passaram a pontuar não somente o tema da identidade, mas todo o discurso sobre a transição cultural do moderno para o contemporâneo. É essa imagem, por exemplo, que caracteriza significativa parte da popular obra de Zygmunt Bauman *Modernidade líquida*, cuja tese central consiste na dissolução das certezas e seguranças que marcaram a experiência moderna. Enquanto a modernidade parecia fundar o social em solo firme, com crença relativamente sólida nas instituições e nos futuros possíveis, nos novos tempos líquidos são a insegurança e o medo que moldam a experiência existencial. O líquido representa assim, a perda de um fundamento, uma situação em que as formas sociais já não podem mais manter suas estruturas, “porque elas se decompõem e derretem mais rapidamente que o tempo usado para as moldar”²³ (2008: 1). Diante de tal situação, o indivíduo sente-se progressivamente inseguro, e, mais que nunca, necessitando continuamente produzir significados e identidades, num ambiente caracterizado por *espaços de fluxo* (Ibid.: 84). Com efeito, a associação estabelecida por Bauman da sociedade em rede (telemática, para Flusser) com a imagem dos fluidos apenas segue uma tendência muito mais geral, identificada por Thomas Sutherland (2013) como ontologia ou metafísica do fluxo, e que pode ser encontrada em diversos outros pensadores no campo da teoria social, de De Landa a Negri e Shaviro. Sutherland elabora, entretanto, uma mordaz crítica dessa tendência. Segundo ele, ela é culpada por obscurecer o importante papel da estase nos fenômenos socioculturais da contemporaneidade. Ao repetir obsessivamente o tropo dos fluxos, os teóricos incorreriam em uma metafísica incapaz de capturar a materialidade singular de certas dimensões da vida social. Todavia, nenhuma das críticas de Sutherland invalida a tese de que o imaginário contemporâneo trai certa obsessão com as figuras líquidas. Pelo contrário: elas, na verdade, a reforçam. E, se um imaginário é poderoso o bastante para penetrar tão largamente o terreno da epistemologia e das apreensões teóricas²⁴, já não seria suficiente simplesmente fazer-lhe a crítica. Para além disso, é necessário descobrir que potências positivas tais imagens podem nos trazer; é fundamental *recolonizar* esse imaginário, extirpando das imagens de fluxo os vetores de pânico social e de incerteza radical que as assombam.

²³No original: “because they decompose and melt faster than it takes to cast them”.

²⁴Na mitocrítica de Gilbert Durand (1993), o imaginário é força tão fundamental que efetivamente molda o domínio da reflexão, do pensamento teórico. Desse modo, todo o platonismo, uma origem fundamental dos eixos de racionalização do Ocidente, estaria estruturado com base em mitos ascensionais do regime diurno do imaginário.

O que se apresenta a nós é, portanto, uma tarefa teórica e prática: verificar em que sentido tais imagens podem nos ajudar a construir um futuro atravessado não por medos e ansiedades, mas por potenciais criativos e forças não reativas.

Essa é uma tarefa que poderia ser qualificada, efetivamente, como flusseriana. Afinal, em *Vom Subjekt zum Projekt* (assim como em diversos outros momentos de sua obra), Flusser enxerga a teoria e o pensamento não apenas como valiosos instrumentos de avaliação e predição, mas como ferramentas de constituição de mundos, como mecanismos de projetar e imaginar futuros possíveis. Como ele expressa com clareza em obra citada, “na reflexão sobre projetos possivelmente realizáveis (*möglich gewordener Entwürfe*), lidamos já com um projeto, com a tentativa de computar possibilidades, de modo a trazê-las para mais perto de uma concretização”²⁵ (1998: 42). Encontramos aí uma ética do pensamento, que exige, para tornar-se continuamente real, um envolvimento da ciência. Esta deixa de ser observadora desinteressada do mundo para comprometer-se com o destino dos homens. A ciência humana parte sempre da abstração para a concretude²⁶, de sonhos dispersos para agregados imaginários que tendem a materializar-se. Trata-se de uma reversão da utopia platônica, ou seja, de encarar a teoria “não mais como descoberta da verdade, mas como projeção de sentidos”²⁷ (Ibid.: 57). Essa é, essencialmente, a tarefa do homem sem solo, do pensador em estado de *Bodenlosigkeit* (ausência de fundamento). A bem da verdade, segundo Flusser, essa é uma *Stimmung* (atmosfera) que caracteriza nossa época, e não há aí nada de necessariamente negativo. Viver sem solo é abrir-se às possibilidades projetivas e criadoras de um mundo em permanente construção. Em sua autobiografia filosófica, Flusser (1992) chega a sugerir que a própria vida do homem em estado de *Bodenlosigkeit* deva se tornar laboratório para as experiências dos outros – um fazer teórico, portanto, radicalmente encarnado. Na situação de permanente imigrante entre línguas, terras e culturas, Flusser compõe o perfeito modelo do pensador sem chão, alguém que vive a experiência da *Bodenlosigkeit* com o máximo de intensidade (*sozusagen intensiver*) (Ibid.: 11).

As proposições flusserianas permitem lançar também um olhar renovado para o tema do imaginário. Teorizar significa imaginar futuros possíveis. E, na sociedade telemática, utopicamente liberada do trabalho, a imaginação é excitada pela relação do sujeito com as telas e sistemas informáticos. Tudo se torna projeto e a imaterialidade das representações imaginárias se converte na matéria que irá tomar corpo em devires sonhados. Mais que uma faculdade adaptativa ou ligada às artes, a imaginação cumprirá o papel de concretizar os projetos da humanidade congregada em rede. Desse modo, a ideia da ficção como instrumento epistêmico atinge tal centralidade em Flusser que nos permite, de fato, falar em uma *filosofia da ficção*. Porém, é importante lembrar que o pensamento de Flusser

²⁵No original: “Bei dem Bedenken möglich gewordener Entwürfe handelt es sich um einen Entwurf, um den Versuch, Möglichkeiten zu komputieren, um sie einer Konkretisierung näher zu bringen”.

²⁶E não o oposto, que, aliás, parece estar na base das críticas de Sutherland ao uso das metáforas líquidas pelos teóricos da sociedade: “a metafísica do fluxo abertamente abstrai as condições vividas de nossa existência [...], obscurece a materialidade situada e a substancialidade dos atores individuais (sejam humanos ou não humanos) dentro do mundo” (2013: 9). No original: “The metaphysics of flux overly abstracts the lived conditions of our existence – in prioritizing mobility, speed, and immateriality, it obscures the situated materiality and substantiality of the individual actors (whether human or non-human) within the world”.

²⁷No original: “nicht mehr als Entdecken der Wahrheit, sondern als Projizieren von Bedeutung zu begreifen”.

se insere em uma tradição bem mais ampla, cujas raízes podem ser traçadas ao menos às obras de Kant e de Hans Vaihinger, especialmente (deste último) *Die Philosophie des Als Ob* (1922). Se Kant já sugere que devemos sempre raciocinar como se certas proposições metafísicas fossem verdadeiras, a fim de obter da simulação certo ganho teórico, Vaihinger irá desenvolver toda uma filosofia do “ficcionalismo”. Se imaginamos – como, aliás, fez Hegel, com o detalhe de que para ele tal ficção é uma realidade palpável – que toda a história da humanidade é dotada de uma finalidade e um desígnio, somos capazes de extrair dessa ficção útil um olhar teoricamente produtivo sobre a história. Olhar este que reúne seus fatos aparentemente aleatórios em uma coerência estruturante. Como em Flusser, Vaihinger considera uma ideia importante na medida de sua utilidade para a adaptação do homem ao mundo. Ele se interessa, pois, pela *ação concreta*, por aquilo que podemos extrair pragmaticamente de uma ideia em um ou outro contexto. O método ficcionalista – ou dos erros compensados, como também o definia Vaihinger – no âmbito da matemática, consiste em partir de ficções, de experimentos mentais, para aos poucos ir corrigindo-os no confronto com ficções ulteriores mais eficazes. No fim das contas – e este é um ponto central – não se trata de encarar a ciência como busca de uma *verdade* ou conhecimento desinteressado, mas sim de verificar como ela pode contribuir para a conservação de si mesma e a adaptação do homem ao seu meio. Nessa ótica, “o erro e a ilusão podem possuir um valor superior à verdade”²⁸ (Bouriau, 2013: 82).

Que as ilusões sejam dispositivos necessários e salutares ao espírito já havia sido sugerido anteriormente por Nietzsche. Vaihinger, por sua, vez define como *objetiva* toda ideia que permite pôr os espíritos em acordo, ou seja, sua universalização. Esse “fazer como se” (*als ob*) nos ajuda a entender experiências de natureza paradoxal, como aquelas derivadas das esferas estética ou religiosa. Quando falamos em sujeito, em alma ou em substância, por exemplo, estamos lançando mão de ficções úteis que nos auxiliam no tratamento unificado de certos aglomerados mentais. Dessa forma, inclusive, a metafísica “não deve ter vergonha de reconhecer sua dimensão poética, não metafísica”²⁹ (Ibid.: 54). Para Flusser, a própria ciência deve buscar na ficção e nos experimentos mentais ferramentas para explorar mais eficientemente (e mais *humanamente*) a realidade. O filósofo checo não vê sentido em uma ciência sem um caráter humano, ou seja, desprovida de certa dimensão pragmática.

Perante esse decidido elogio flusseriano dos poderes da ficção – que, encontra, talvez, sua expressão mais acabada em *Vampyroteuthis infernalis* (mescla de fantasia e relato científico) –, seria interessante assinalar o crescente interesse pela ficção e pela ideia de especulação como ferramentas úteis para campos como a filosofia, a antropologia e a arte nos últimos anos. Não haverá espaço

²⁸No original: “l’erreur et l’illusion peuvent posséder une valeur supérieure à la vérité”.

²⁹No original: “ne doit pas avoir honte de reconnaître sa dimension poétique, non scientifique”.

para desenvolver esse tema aqui, mas basta, por ora, citar, no domínio filosófico, a obra de Peter Szendy *Kant chez les extraterrestres* (2011) e os volumes, mais recentes, *Futures and fictions* (Gunkel et al., 2017) e *Fiction as method* (Shaw & Evison, 2017) – respectivamente nos domínios dos estudos culturais e das artes. Enquanto Szendy elabora a noção (altamente flusseriana, pode-se dizer) de “filosoficção” como termo que destaca a importância vital das ficções na história da filosofia, Jon Shaw e Theo Evison (2017: 14) afirmam que todas as instituições, especialmente em nossos tempos, são sustentadas em sua essência por ficções. De instrumento metódico da fenomenologia – não surpreende que Husserl seja uma das presenças mais constantes nas reflexões de Flusser e que a fenomenologia seja seu método de escolha – a fundamentação da discursividade filosófica em Derrida, a ficção aparece, assim, como uma categoria que, junto ao imaginário, demanda renovado respeito da ciência e da razão enquanto ferramenta epistemológica.

Sem dúvida – retornando ao tema central deste trabalho – a problemática da ficção adquire contornos importantes também no horizonte da identidade. *Vampyroteuthis infernalis* é, entre várias outras coisas, uma reflexão sobre o significado de ser humano em face ao mundo e aos outros entes que o povoam. É também uma expressão da obsessão flusseriana com o tema da diferença (da questão animal) e do alienígena. *Vampyroteuthis* é fábula da possibilidade de relação com uma alteridade radical, posição que pode ser ocupada por uma gigantesca variedade de entes. Para usar a linguagem, tão incrivelmente próxima, de Peter Szendy (2011: 56), é uma fantasia do encontro com o “totalmente outro” (*tout autre*), esse termo misterioso, “cuja alteridade radical não é localizável em um fora circunscrito”³⁰ e do qual necessitamos para nos definir a nós mesmos. Ele é o termo das ficções *cosmopolitiques*, e é a partir dele que nossa especificidade se constituiu filosoficamente. Ao tomar o lugar ficcional desse outro, da lula-vampiro do inferno, exercitamos a possibilidade de imaginar outros eus, outros futuros, outras condições existenciais. Assim como Thomas Nagel perguntou, filosoficamente, “Como é ser um morcego?”³¹, Flusser questiona o que significa ser um octópode das profundezas: quais seriam suas preocupações, como se constituiria sua visão de mundo, como elaboraria sua cultura e sua arte. Esse movimento de identificação com o outro está fundado, radicalmente, na ficção. Como esclarece Fritz Breithaupt em *Die dunklen Seiten der Empathie* (2017), a empatia tem como um de seus importantes pontos de partida a ficção. Ela é um “*Mit-erleben*” (viver com) que depende do imaginar o ponto de vista alheio (*Standpunkt*) – termo bastante caro a Flusser –, transportando-se ao lugar do outro. Tal “transporte” começa com um fazer sombra (*mitlaufen*) mental [do outro], como quando se vê um filme ou se lê um romance”³² (Ibid.: 16). Quando nos visualizamos no lugar do outro, ainda que seja impossível entendermos o

³⁰No original: “dont l’alterité radicale n’est pas localisable dans un dehors circonscrit”.

³¹No original: “what is it like to be a bat”.

³²No original: “‘Transport’ beginnt mit einem mentalen Mitlaufen wie beim Schauen eines Films oder Lesen eines Romans”.

que se passa em seu interior perante uma determinada situação, conseguimos perceber aspectos seus que são inacessíveis ao outro – e isso, precisamente, por estarmos *fora* dessa situação. Reduzimo-la a certos traços fundamentais, tornando sua compreensão mais simples e estruturada, ao passo que o outro, existencialmente implicado na situação, se vê sujeito a uma complexa e simultânea torrente de sentimentos, percepções e ideias. Em outras palavras, “tem-se empatia porque se pode *estetizar* a situação do outro e, com isso, clarificá-la”³³ (Ibid.: 17, grifo meu). Não é exatamente o que faz Flusser em suas ficções filosóficas ao convocar os poderes da ficção, da poesia e do experimento mental para nos desbravar novos *loci* existenciais, novas identidades possíveis?

³³No original: “man hat Empathie, weil man die Situation des anderen ästhetisieren und damit klären kann”.

Sua sugestão de um futuro “vampirotêutico” para a humanidade tecnologizada, com tudo que implica de perigos e possibilidades, funda-se em um conceito de identidade que, mesmo assentado na materialidade do mundo (e daí a importância de aplicar filtros contemporâneos, feministas, pós-coloniais e de outras matrizes, às ideias flusserianas) jamais toma a identidade como um dado, mas como um “a fazer”. E em lugar de segmentar o humano em múltiplos vasos comunicantes, sugere que o caminho adequado é sempre o do diálogo, da relação fundamental com o *tu* que me ensina e me define. Nesse sentido, a epistemologia pendular (*pendelnde Epistemologie*) que o pensador nos incita a acolher constitui um desafio digno do contemporâneo (1998: 263): aprender a saltar de ponto de vista a ponto de vista em ficções perspectivistas capazes de dissolver nossas cápsulas identitárias e, anti-anthropocentricamente, ajudar-nos a projetar outros futuros possíveis. ■

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. *Liquid times: living in an age of uncertainty*. Cambridge: Polity, 2008.
- BOURIAU, C. *Le “comme si”*: Kant, Vaihinger et le fictionalisme. Paris: Cerf, 2013.
- BREITHAUPT, F. *Die dunklen Seiten der Empathie*. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- BUBER, M. *Ich und Du*. 11. ed. Stuttgart: Reclam, 2009.
- DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*. Paris: Dunod, 1993.
- FLUSSER, V. *Bodenlos: eine philosophische Autobiographie*. Düsseldorf: Bollmann, 1992.
- _____. *Vom Subjekt zum Projekt: Menschwerdung*. Frankfurt am Main: Fischer, 1998.
- _____. *Vampyrotheuthis Infernalis: Eine samt Befund des Institut Scientifique de Recherche Paranaturaliste*. Göttingen: European Photography, 2002.
- _____. *Natural:Mente: vários acessos ao significado de natureza*. São Paulo: Annablume, 2011.
- GUNKEL, H. et al. (Eds.). *Futures and fictions*. London: Repeater, 2017.

- HAN, B. C. *Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. Frankfurt am Main: Fischer, 2016.
- HAYLES, K. Speculative Aesthetics and Object-Oriented Inquiry (OOI). In: ASKIN, R. et al. (Eds.). *Speculations: aesthetics in the 21st Century*. London: Punctun Books, 2014. v. 1. p. 158-179.
- HENTSCH, T. *La mer, la limite*. Québec: Héliotrope, 2015.
- IVESON, R. The protogorean presumption and the posthuman: ceci n'est pas un calmar. *Journal for Cultural Research*, London: Routledge, v. 18, n. 4, p. 384-405, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1080/14797585.2014.959311>
- JUE, M. Vampire squid media. *Grey Room*, Cambridge, n. 57, p. 82-105, Fall 2014. DOI: https://doi.org/10.1162/GREY_a_00155
- KITTLER, F. *Grammophon, Film, Typewriter*. Berlin: Brinkmann & Bose, 1986.
- MAOILEARCA, J. O. *All thoughts are equal: Laruelle and non-human philosophy*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2016.
- MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.
- NAGLE, A. *Kill all normies: online culture wars from 4chan and Tumblr to Trump and the alt-right*. Alresford: Zero Books, 2017.
- PETERS, J. D. *The marvelous clouds: towards a philosophy of elemental media*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- SHAW, J.; EVISON, T. R. (Eds.). *Fiction as method*. Berlin: Sternberg, 2017.
- SCHOLTZ, G. *Philosophie des Meeres*. Hamburg: Mareverlag, 2016.
- SUTHERLAND, T. Liquid networks and the metaphysics of flux: ontologies of flow in an age of speed and mobility. *Theory, Culture and Society*, London, v. 30, n. 5, p. 3-23, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276412469670>
- SZENDY, P. *Kant chez les extraterrestres: philosophies cosmopolitiques*. Paris: Minuit, 2011.
- THACKER, E. *Tentacles longer than night*. Alresford: Zero Books, 2015. (Coleção Horror of Philosophy, 3).
- TURKLE, S. *Life on the screen: identity in the age of the internet*. New York: Touchstone, 1997.
- VAIHINGER, H. *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1922.
- VERGÈS, F. Looking east, heading south. *African Studies Review*, Cambridge, v. 44, n. 2, p. 141-149, 2001. DOI: <https://doi.org/10.2307/525578>

Artigo recebido em 14 de junho de 2018 e aprovado em 29 de setembro de 2018.