UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS EM INGLÊS

CLÁUDIA SANTANA MARTINS

**Vilém Flusser:
a tradução na sociedade pós-histórica**

(Versão Revisada)

São Paulo
2010

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E
LITERÁRIOS EM INGLÊS

**Vilém Flusser:
a tradução na sociedade pós-histórica
(Versão Revisada)**

Cláudia Santana Martins

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e
Literários em Inglês do Departamento de
Letras Modernas da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Lenita Maria Rimoli Esteves

De acordo,

Lenita Maria Rimoli Esteves

São Paulo
2010

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTES
TRABALHOS, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Martins, Claudia Santana.

Vilém Flusser: a tradução na sociedade pós-histórica
/ Claudia Santana Martins ; orientador Lenita Maria Rimoli
Esteves. -- São Paulo, 2010.
243 f. : il.

Dissertação (Mestrado)--Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Letras Modernas. Área de
concentração: Estudos Linguísticos e Literários em Inglês.

1. Filosofia da linguagem. 2. Tradução. 3. Teoria literária.
I. Título. II. Esteves, Lenita Maria Rimoli.

CDD 401

CLAUDIA SANTANA MARTINS

Vilém Flusser: a tradução na sociedade pós-histórica

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Mestre em Letras

BANCA EXAMINADORA

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

*Para Maria da Graça e Luiz Carlos,
pelas longas conversas filosóficas
e pelo apoio constante e incondicional.*

AGRADECIMENTOS

À Prof^ª. Dr^ª. Lenita Maria Rimoli Esteves, pela orientação competente, estímulo e amizade.

Aos membros de minha Banca de Qualificação, Prof. Dr. Francis Henrik Aubert e Prof. Dr. Márcio Orlando Seligmann-Silva, pelos comentários e sugestões fornecidos, que foram muito importantes para a finalização desta dissertação.

À Prof^ª. Dr^ª. Deusa Maria de Souza-Pinheiro Passos, à Prof^ª. Dr^ª. Walkyria Maria Monte Mór e ao Prof. Dr. John Milton, que muito contribuíram para a realização deste trabalho com suas disciplinas no programa de pós-graduação de Estudos Linguísticos e Literários em Inglês.

Ao Prof. Dr. Rainer Guldin, da Università della Svizzera Italiana, de Lugano, diretor da revista eletrônica *Flusser Studies*, pelos textos enviados e pelo apoio e incentivo prestados desde o início de minhas pesquisas.

À Editora Annablume, Eva Batlickova e Murilo Jardelino da Costa, pelo envio da tradução do livro de Rainer Guldin, *Philosophieren zwischen den Sprachen*, ainda em fase de elaboração.

Ao *Vilém Flusser Archiv*, pela cessão de cópias de textos de Flusser.

Ao meu amigo Sándor José Ney Rezende, que, em visita a Berlim, foi ao *Vilém Flusser Archiv* retirar as cópias do *Vampyrotheuthis infernalis*, livro de Flusser inédito no Brasil.

Aos meus pais, à minha irmã Angela e aos meus amigos e colegas, por todo o apoio, ajuda e inspiração.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo apoio financeiro.

Toda palavra é testemunha viva da história inteira do pensamento.

(Vilém Flusser, *A história do diabo*)

RESUMO

MARTINS, Claudia Santana. **Vilém Flusser: a tradução na sociedade pós-histórica**. 2010. 243 f. Dissertação (Mestrado em Letras) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.)

O objeto de estudo deste trabalho é o conceito de tradução e o papel central a ela atribuído no pensamento de Vilém Flusser e, em particular, em sua concepção de sociedade pós-histórica. A teoria linguística de Flusser, uma tentativa de conciliar a fenomenologia de Husserl e o existencialismo de Heidegger com a teoria da linguagem de Wittgenstein, define a língua como articuladora da realidade. Com base nessa teoria, Flusser concebe a tradução como uma das poucas possibilidades, senão a única, de superação dos horizontes da língua. As reflexões de Flusser sobre a sociedade tecnológica, consideradas pioneiras, são analisadas no esforço de identificar o lugar ocupado pela tradução no pensamento humano e em um mundo em que a história e a escrita estão perdendo espaço para as imagens tecnológicas. Destaca-se, nesse contexto, o papel fundamental atribuído por Flusser à tradução: o de criar pontes, não apenas entre línguas e culturas diferentes, mas entre os diversos ramos e modelos de conhecimento, articulando os diferentes sistemas simbólicos e permitindo a compreensão das diversas realidades.

Palavras-chave: Vilém Flusser, Tradução, Filosofia da tradução, Filosofia da linguagem, Pós-História

ABSTRACT

MARTINS, Claudia Santana. **Vilém Flusser: translation in the post-historical society.** 2010. 243 f. Dissertation (Master of Letters) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.)

The object of this dissertation is the concept of translation and the central role assigned to it in the thought of Vilém Flusser and, in particular, his conception of post-historical society. Flusser's linguistic theory, an effort to conciliate Husserl's phenomenology and Heidegger's existentialism with Wittgenstein's philosophy of language, defines language as an articulator of realities. Based on this theory, Flusser sees translation as one of the few possibilities, if not the only one, of crossing the borders of language. Flusser's pioneering reflections on the technological society are analyzed here in an effort to identify the place occupied by translation in the human thought process and in a world where history and writing are losing ground to technological images. In this context, this work emphasizes the crucial role assigned by Flusser to translation: that of building bridges, not only between different languages and cultures, but also between different fields and models of knowledge, articulating the various symbolic systems and contributing to a greater understanding of the various realities.

Keywords: Vilém Flusser, Translation, Philosophy of translation, Philosophy of language, Post-History

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. LÍNGUA: “MAJESTOSAMENTE BELA, PORÉM SEMPRE IMPERFEITA”.	17
1.1 LÍNGUA E REALIDADE.....	18
1.1.1 Introdução.....	18
1.1.2 A língua é realidade.....	19
1.1.3 A língua forma realidade.....	25
1.1.4 A língua cria realidade.....	27
1.1.5 A língua propaga realidade.....	35
1.1.6 Conclusão: A Grande Conversação.....	36
1.2 INFLUÊNCIAS.....	36
1.2.1 Pensadores citados em <i>Língua e realidade</i>	36
1.2.2 Uma omissão importante: Humboldt.....	39
1.3 REPERCUSSÕES DE <i>LÍNGUA E REALIDADE</i> : CRÍTICAS E ELOGIOS....	42
1.3.1 Anatol Rosenfeld.....	44
1.3.1.1 Resenha de Rosenfeld.....	44
1.3.1.2 Resposta de Flusser.....	45
1.3.1.3 Comentários sobre a polêmica Rosenfeld-Flusser.....	47
1.4 PARALELOS.....	51
1.4.1 Flusser e Benjamin.....	51
1.4.2 Flusser, Benjamin e Derrida	58
1.5 CONSIDERAÇÕES GERAIS.....	65
2. TRADUÇÃO: ATRAVESSANDO ABISMOS.....	68
2.1 <i>BODENLOS</i>	68
2.2 TRADUÇÃO EM <i>LÍNGUA E REALIDADE</i>	74
2.3 TEORIA DA TRADUÇÃO EM “FILOSOFIA DA LINGUAGEM”.....	76
2.3.1 Comentário sobre a teoria exposta em “Filosofia da linguagem”.....	83
2.4 “PARA UMA TEORIA DA TRADUÇÃO”.....	83
2.5 “PROBLEMAS EM TRADUÇÃO”.....	86
2.6 FLUSSER COMO CRÍTICO DE TRADUÇÃO.....	94
2.6.1 Guimarães Rosa: <i>logos e mythos</i>	94
2.6.2 A polêmica envolvendo a tradução do <i>Tractatus</i> de Wittgenstein.....	97

2.6.3 Flusser e o movimento concretista	104
2.7 FLUSSER COMO TRADUTOR	108
2.8 MÉTODO DE AUTOTRADUÇÃO E RETRADUÇÃO.....	110
2.8.1 O “método” e a “metânfora”	114
2.8.2 O “método” e a <i>epoché</i>	115
2.8.3 O “método” e o dialogismo.....	116
2.9 FLUSSER COMO AUTOTRADUTOR.....	120
2.9.1 Introdução.....	120
2.9.2 Breve análise das doze versões de “O chão que pisamos”.....	123
2.9.2.1 Análise bloco a bloco da estruturação e conteúdo geral.....	125
2.9.2.1.1 Bloco CKBM.....	125
2.9.2.1.2 Bloco GA.....	126
2.9.2.1.3 Bloco FI.....	127
2.9.2.1.4 Bloco HDL.....	128
2.9.2.1.5 Comparação geral entre os blocos.....	130
2.9.2.2 Análise das diferentes versões da primeira frase do texto.....	130
2.9.2.3 Um exemplo da busca de concisão e síntese.....	134
2.10 CONSIDERAÇÕES GERAIS.....	136
3. PÓS-HISTÓRIA: ARTICULAR O INARTICULÁVEL.....	138
3.1 TEORIA DA COMUNICAÇÃO.....	139
3.2 PRIMEIRAS TEORIAS DA TECNOIMAGEM.....	144
3.2.1 As três etapas da dialética imagem/texto.....	144
3.2.2. Tecnoimagem.....	146
3.3 A SOCIEDADE TELEMÁTICA.....	148
3.3.1 Revisão do conceito de imagem técnica.....	148
3.3.2 Sociedade telemática.....	150
3.4 MUDANÇA DE PARADIGMA.....	156
3.4.1 Ficção.....	158
3.4.2 Jogo.....	159
3.4.3 Dialogismo.....	160
3.4.4 O novo homem.....	161
3.5 INFLUÊNCIAS, CONTRASTES E AFINIDADES.....	163
3.5.1 Influências: Buber, Husserl, Heidegger.....	163

3.5.2 Contrastes.....	165
3.5.2.1 Barthes, Sontag, Baudrillard, McLuhan.....	166
3.5.2.2 Escola de Frankfurt.....	168
3.5.3 Afinidades.....	169
3.5.3.1 Walter Benjamin.....	169
3.5.3.2 Pós-Modernos.....	173
3.5.3.2.1 Defesa do conceito de “pós-modernidade”.....	173
3.5.3.2.2 Lyotard.....	175
4 - A TRADUÇÃO NA SOCIEDADE PÓS-HISTÓRICA.....	179
4.1 OS PARADOXOS DA PÓS-ESCRITA E DA PÓS-TRADUÇÃO.....	179
4.2 DIALOGISMO E MULTICULTURALISMO.....	187
4.3 TRADUÇÃO COMO TRANSCENDÊNCIA DE MODELOS.....	192
4.3.1 “Pontífices urgem”.....	194
4.4 (PÓS)-UTOPIAS NEGUENTRÓPICAS.....	195
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	198
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	200
ANEXOS.....	211
ANEXO A - Tradução para o alemão de dois trechos de “Galáxias”.....	211
ANEXO B - Onze versões de “O chão que pisamos”.....	213

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Gráfico semelhante ao publicado no livro <i>Língua e realidade</i>	29
---	----

INTRODUÇÃO

A mudança histórica das tecnologias mecânicas para as tecnologias de informação está alterando profundamente não apenas a nossa vida cotidiana, mas o nosso próprio pensamento. Até que ponto essas transformações irão afetar a tarefa tradutória? Ou, por outro lado, como pode a compreensão do que significa “traduzir” nos ajudar a entender melhor as transformações que estamos vivenciando?

O pensador escolhido como objeto de estudo deste trabalho, Vilém Flusser, estudou tanto a tradução quanto a mudança de paradigma em curso no mundo atual. Se não chegou a responder de modo definitivo a nenhuma das duas perguntas formuladas no parágrafo anterior, foi, antes de mais nada, porque seu pensamento não se coaduna com a ideia de “respostas definitivas”. Entretanto, ao refletir sobre essas e outras questões, Flusser lança sobre elas uma luz singular, única, que não só pode vir a iluminá-las como gerar novas reflexões que contribuam para o diálogo e a “grande conversação”, como Flusser gostava de dizer.

Nascido em Praga, na antiga Tchecoslováquia, em 1920, Flusser passou a sua infância e adolescência na atmosfera intelectual e artística da “cidade dourada” entre as duas guerras. Com a invasão de Praga pelos nazistas, Flusser perdeu a família e os amigos, e foi forçado a exilar-se. Viajou com a família da namorada, Edith Barth, primeiro para a Inglaterra, em 1939, e depois para o Brasil, onde chegou em 1940. Casou-se com Edith no Rio de Janeiro; mudaram-se para São Paulo em seguida. Em suas primeiras duas décadas em São Paulo, Flusser trabalhou primeiro em uma firma tcheca de importações, depois cumprindo serviços burocráticos nas Indústrias Radioeletrônicas do Brasil Ltda (IRB)¹. Lendo Kafka, seu conterrâneo e espécie de *alter ego*, e Camus, Flusser buscava respostas que o ajudassem a entender e enfrentar o absurdo em que sua vida se transformara. Pensava, todos os dias, em se matar. Na década de 50, naturalizou-se brasileiro. Na década de 60, resolveu dedicar-se à filosofia. O terraço de sua casa na rua Salvador Mendonça, no Itaim, transformou-se em um ponto de encontro para discussões artísticas e filosóficas. Entre os seus frequentadores estavam os amigos de sua filha, Dinah, que estudava no Colégio Dante Alighieri. Muitos deles viriam a se tornar intelectuais ilustres, como Celso Lafer, José Carlos Ismael e Mauro

¹ De acordo com MENDES (2001, p. 17, nota 12). Outras biografias, como a do sítio do *Vilém Flusser Archiv* na Internet, mencionam Stabivolt como o nome da empresa, ou ainda Astória — depoimento de Mauro Chaves também em MENDES (2001, p. 17). Segundo algumas biografias, como KRAUSE (2002, p.30), a empresa pertenceria ao sogro de Flusser; segundo outras — por exemplo, FINGER (2008a, p. 25) —, ao tio de sua esposa.

Chaves. Visitantes ocasionais incluíam Guimarães Rosa, Vicente e Dora Ferreira da Silva, Milton Vargas, Miguel Reale, Samson Flexor e Mira Schendel. Nessa mesma década, Flusser começou a escrever pequenos artigos filosóficos, publicados primeiro no jornal *O Estado de S. Paulo*, depois na *Folha de S. Paulo*, e a lecionar sobre temas variados em diversas faculdades: *Filosofia da Ciência* na Escola Politécnica da Universidade de São Paulo, *Filosofia da Linguagem* no Instituto Tecnológico de Aeronáutica, *Teoria da Comunicação* na Fundação Armando Álvares Penteado, *História do Espetáculo* e *Teoria da Máscara* na Escola de Arte Dramática e *Teoria do Cinema*, na extinta Faculdade São Luís. Em 1972, estava trabalhando na organização da Bienal de São Paulo quando, desiludido com a situação do Brasil em plena ditadura militar, decidiu voltar à Europa. Estabeleceu-se em Robion, no sul da França, escreveu vários livros e deu inúmeras palestras, tornando-se conhecido, principalmente na Alemanha, por suas reflexões sobre a sociedade tecnológica, “pós-histórica” ou “telemática”. Faleceu em um acidente de carro, em 1991, ao voltar a Praga, sua cidade natal, para dar uma palestra. Em sua lápide, no cemitério judaico de Praga, há inscrições em três línguas: hebraico, tcheco e português. (FINGER, 2008a, pp. 13-32; FLUSSER, 2007a; KRAUSE, 2002, pp. 11-55; MENDES, 2001; cronologia do sítio do *Vilém Flusser Archiv* na Internet).

No Brasil, poucos foram os que acompanharam a trajetória de Flusser depois que este saiu do país, e suas ideias ainda são relativamente desconhecidas. Essa situação começou a mudar partir de 1999, com o seminário “Vilém Flusser no Brasil”², que propiciou uma rica discussão em torno de sua obra. Mais recentemente, o simpósio internacional “ReVer Flusser”, organizado pelo CISC em 2008, reuniu em São Paulo especialistas na obra de Flusser vindos de diversos países. Nos últimos anos, livros inéditos e traduções das obras de Flusser têm sido publicados no Brasil, o que demonstra o crescente interesse por seu pensamento. Pouco se tem discutido, entretanto, sobre suas ideias relativas à tradução, que ocupam um lugar muito importante em sua obra. É essa discussão que o presente trabalho se propõe a estimular.

A obra de Flusser é vasta e bastante variada. Para a realização deste trabalho, foi preciso nos concentrarmos na questão da língua e da tradução — sem deixar, não obstante, de fornecer uma visão geral das teorias de comunicação.

Flusser se inscreve entre aqueles autores que investigam os aspectos ontológicos da tradução, ou seja, que estudam a tradução como elemento central no pensamento e na

² Organizado por Gustavo Bernardo Krause e Ricardo Mendes; realizado em São Paulo, no *Goethe Institut*, e no Rio de Janeiro, no Instituto de Letras da UERJ.

experiência humana. Essa linha de estudo, chamada às vezes de “filosofia da tradução”, teve um grande desenvolvimento no século XVIII, com os românticos de Iena, dos quais Walter Benjamin poderia, nesse sentido, ser considerado um herdeiro. Benjamin, por sua vez, vem influenciando certas teorias contemporâneas de tradução — como, por exemplo, o desconstrucionismo, corrente associada, entre outros, ao filósofo franco-argelino Jacques Derrida. No Brasil, os irmãos Augusto e Haroldo de Campos também desenvolveram — sob a influência de Walter Benjamin, Ezra Pound e Roman Jakobson, e dialogando com as reflexões de Jacques Derrida — uma teoria que discute certos aspectos filosóficos ligados à tradução. A fim de melhor situar a posição de Flusser na “grande conversação”, o presente trabalho procurará contrastar suas ideias com as de Benjamin e desses outros teóricos contemporâneos que se dedicaram a estudar a tradução sob um enfoque preponderantemente filosófico.

Vilém Flusser gostava de provocar. O seu segundo livro publicado, *A história do diabo*, escrito antes de *Língua e realidade*, conta a história da civilização como uma “luta prometeica” contra os limites impostos pela divindade, uma “obra majestosa do diabo” (FLUSSER, 2005a, p. 22). Ele era, nas palavras do jornalista José Augusto Ribeiro (2005), um “pensador malcomportado”. Fugia ao estilo acadêmico, que considerava “despersonalizado” e sem vida. Na opinião do diretor do *Vilém Flusser Archiv*, Siegfried Zielinski (2002, p. 121), o pensamento de Flusser, caracterizado por saltos mentais entre as disciplinas, ainda hoje é inaceitável para o sistema acadêmico. Para o desespero dos acadêmicos mais tradicionais, Flusser raramente citava suas fontes e, quando citava, nem sempre o fazia de modo rigoroso. Preferia escrever ensaios em vez de tratados. Seus ensaios se assemelhavam a crônicas filosóficas — estilo desenvolvido ao longo de vários anos de colaboração para os jornais *O Estado de S. Paulo* e *Folha de S. Paulo*. Abraham Moles — físico, filósofo e teórico da comunicação que foi amigo de Flusser — definiu as criações de Flusser como pertencentes a um novo gênero, a “ficção filosófica” (apud KRAUSE, 2002, p. 17). Além disso, Flusser (2007a, pp. 81- 82) se preocupava em dar uma forma poética a seus ensaios: ao nível da sílaba, valia-se do hexâmetro imperfeito para imprimir um ritmo marcante e peculiar; ao nível da palavra, empregava o “ritmo semântico”, pontuando o texto (sobriamente) com metáforas; ao nível da mensagem, recorria a um “ritmo geométrico”, estruturando o texto conforme o estilo de raciocínio escolhido (um raciocínio dialético, por exemplo, seria expresso em forma triangular).

Ao discutir a sua preferência pelo ensaio em relação ao tratado, Flusser (1998b, p. 95) escolheu como exemplo de tema a tradução. Não foi uma escolha fortuita, como se pode ver por sua própria explicação:

Suponhamos que queira fazer um ensaio sobre a tradução e a traduzibilidade. O assunto é erudito, e poderia pois ter escolhido a forma do tratado. Neste caso poderia ter baseado a minha argumentação em autores lidos, poderia citar esses autores na bibliografia e no texto para diminuir minha responsabilidade e poderia ter-lhes acrescentado algumas considerações minhas. O assunto teria ficado mais explícito, e meus leitores, mais informados. Escolhi o ensaio. O problema da tradução e da traduzibilidade assume as dimensões cósmicas de todo problema existencial: abrange tudo. Por exemplo, abrange o problema do conhecimento, que passa a ser um aspecto da validade das sentenças traduzidas. Abrange o problema do significado e do absurdo, que passa a ser um aspecto dos limites da traduzibilidade. Em suma: começo a perder o meu assunto por ter-me identificado com ele. E simultaneamente começo a perder-me nele, já que passo a identificar-me com os seus diversos aspectos. No caso, por exemplo, encontro-me a mim mesmo como um problema de tradução, isto é, como uma multiplicidade de sistemas a serem traduzidos entre si e para um metassistema. E o estilo do meu ensaio passará a espelhar, a articular, a formular este meu empenho de corpo e alma.

O pensamento de Flusser provoca frequentemente uma sensação de vertigem, de abismo, que transporta seu leitor para um não lugar (*Un-ort*) onde, sem raízes, sem chão, sem fundamentos (três tentativas de traduzir a palavra alemã “*Bodenlos*”, uma das preferidas de Flusser), é possível pairar sobre tudo e todos. É aí que se encontra, para Flusser, a tradução.

Diante da postura antiacadêmica de Flusser, é natural que uma acadêmica que o escolhe como tema se pergunte se é coerente adotar o estilo acadêmico para estudá-lo. A decisão da autora deste trabalho foi a de enfrentar a contradição implícita nessa proposta, na convicção de que a “rebeldia” de Flusser acabará encontrando brechas para aflorar, dando um pouco de vida ao formalismo acadêmico que por vezes se torna necessário adotar.

O artista plástico Gabriel Borba Filho (2002, pp. 34-35), ex-assistente e amigo de Flusser, criou uma alegoria que ilustra o método de reflexão de Flusser. Ele propõe que se imagine um tapete que se queira levantar do chão segurando com dois dedos por um ponto qualquer. Não importa que ponto se escolha inicialmente, o tapete acabará sendo erguido por inteiro. Mas os novos padrões formados pelas dobras que surgem à medida que se puxa o tapete irão variar, dependendo do ponto escolhido como inicial.

Este trabalho pode, assim, ser descrito como um gesto de levantar o tapete e observar os novos padrões que se formam. O ponto escolhido para iniciar esse “levantamento” é a teoria flusseriana da língua, que pode ser considerada a base de todo o pensamento de Flusser.

Portanto, no primeiro capítulo deste trabalho, o primeiro livro publicado por Flusser, *Língua e realidade*, será comentado em detalhe: conteúdo, influências e críticas recebidas. As ideias expostas nesse livro e em outros textos de Flusser sobre a língua serão cotejadas com textos de Walter Benjamin e Jacques Derrida.

Ligada à teoria da língua, surge a questão da tradução, que discutiremos no segundo capítulo. Veremos a concepção de tradução de Flusser, a sua prática como tradutor, suas opiniões como crítico de outras traduções e, por fim, o seu método de autotradução e retradução e a prática como autotradutor.

O terceiro capítulo trata da teoria dos meios de comunicação e da sociedade pós-histórica ou telemática. Não se pretende aqui discutir a *Medientheorie* de Flusser com a profundidade que pode ser encontrada em diversos estudos realizados por especialistas da área de comunicações, como Arlindo Machado, Lúcia Santaella e Norval Baitello Júnior. A intenção é apenas dar uma visão geral dessa teoria, para que possamos discutir as suas implicações para a tradução.

O quarto capítulo relaciona as concepções de tradução e de sociedade pós-histórica em Flusser, na tentativa de contribuir para a discussão do papel da tradução em um mundo cada vez mais dominado pelas tecnoimagens e pelos aparelhos programadores. Serão discutidos alguns paradoxos ligados aos debates sobre a “pós-escrita” e a “pós-tradução”; a questão do papel da tradução no chamado multiculturalismo; a concepção de Flusser da tradução como transcendência dos modelos e, à guisa de conclusão do capítulo, a visão talvez utópica da tradução como um processo neguentrópico.

O último capítulo apresenta as “considerações finais”, sintetizando o trabalho realizado.

1. LÍNGUA: “MAJESTOSAMENTE BELA, PORÉM SEMPRE IMPERFEITA”¹

Flusser nasceu em ambiente bilingue: em Praga, costumava-se falar tcheco em casa e alemão na escola e no trabalho. Nos anos de sua adolescência, duas influências, a de Kafka e a de Rilke, marcaram a sua relação com a língua. Kafka, escrevendo no alemão oficial e burocrático de Praga, desmascarava, segundo Flusser (1967a, p. 71), o artificialismo dessa língua; Rilke lhe mostrava um vislumbre do “mistério” que habita a língua. Essas duas influências, aparentemente opostas, constituíam, para Flusser (1976, p. 501), “a mesma beleza, a saber, a da poesia enquanto boca do inefável”. Ainda em Praga, como aluno do sistema ginásial herdado do Império Austro-Húngaro, Flusser aprendeu latim e grego clássicos. Ao ler Ortega y Gasset, apaixonou-se pelo estilo do escritor a ponto de querer aprender espanhol — estudo que seria interrompido pela invasão de Praga pelos nazistas (FLUSSER, 2007a, pp. 73-74).

Forçado a emigrar para a Inglaterra, Flusser aprofundou seu conhecimento do inglês, língua que admirava pela riqueza e plasticidade (FLUSSER, 197-?). Vindo para o Brasil, acabou adotando o português em sua vida diária, em substituição ao tcheco². Ao final da vida, ao se mudar para a França, o francês passou a ser a língua de seu cotidiano.

É natural que esse homem de tantas línguas viesse a fazer da língua um dos seus principais temas de reflexão. Em seu autorretrato filosófico — publicado, em português, no livro *Rumos da filosofia atual no Brasil em autorretratos*, organizado pelo Pe. Stanislavs Ladusāns —, Flusser (1976, p. 499) declara seu amor pela língua:

Os contornos do meu futuro caminho começavam a delinear-se; o problema central seria a língua. Em primeiro lugar, obviamente, porque amo a língua. Amo sua beleza, sua riqueza, seu mistério e seu encanto. Só sou verdadeiramente quando falo, escrevo, leio ou quando ela sussura dentro de mim, querendo ser articulada. Mas também porque ela é forma simbólica, morada do Ser que vela e revela, canal pelo qual me ligo aos outros, campo de imortalidade “aere perennius”, matéria e instrumento de arte. É meu repertório e minha estrutura, meu jogo, modelo de todos os meus modelos, é aberta e me abre ao inarticulado. Ela é meu engajamento, nela me realizo e por ela deslizo rumo ao seu horizonte e fundamento, o silêncio do inarticulável. Ela é minha forma de religiosidade. É, quiçá, também a forma pela qual me perco.

¹ O título do capítulo é uma citação do livro de Flusser, *Língua e realidade* (1963, p. 19).

² Um relato de Flusser (2003b, p. 90) em entrevista a Patrik Tschudin mostra quão profundamente ele adotou o português: pouco antes de sua morte, ao voltar a Praga, Flusser se empolgou ao dar uma conferência e, sem perceber, começou a falar em português, até ser alertado por sua esposa de que a plateia não estava entendendo nada.

O trecho citado acima relata o momento em que Flusser iniciou suas pesquisas para escrever aquele que seria o seu primeiro livro publicado: *Língua e realidade*, lançado no Brasil em 1963. Nesse livro, Flusser estabelece uma ponte entre duas grandes correntes filosóficas de seu tempo — a fenomenologia (em suas várias vertentes, mas, em especial, o pensamento de Heidegger) e a filosofia da linguagem de Wittgenstein — e defende a ideia de que a língua é, cria, forma e propaga a realidade.

Apresentaremos em detalhe o conteúdo de *Língua e realidade* na primeira seção deste capítulo porque é nessa obra que Flusser concentra a sua teoria da língua. Nessa primeira seção, a teoria será apresentada da forma como foi exposta pelo autor, reservando-se preferencialmente os comentários e avaliações para outras seções do capítulo, em especial a última seção. (Quando necessário, serão feitos comentários em notas de pé de página.) Na segunda seção, “Influências”, veremos os pensadores que influenciaram a elaboração dessa teoria. Na terceira seção, “Repercussões de *Língua e realidade*: críticas e elogios”, veremos algumas das resenhas publicadas do livro *Língua e realidade*, com especial destaque para a resenha de Anatol Rosenfeld, que será comentada em detalhe. A quarta seção, intitulada “Paralelos”, é subdividida em duas partes. Na primeira parte, alguns conceitos relacionados à língua que foram discutidos por Flusser em outros de seus textos serão contrastados com a concepção de língua de Walter Benjamin, destacando-se nessa discussão o tema do mito da queda do paraíso e a língua adâmica. Na segunda parte da quarta seção, serão comparadas as ideias de Flusser e Derrida sobre a língua, com Benjamin funcionando ora como elo, ora como contraponto. Na quinta seção, “Considerações gerais”, as principais ideias expostas no capítulo serão sintetizadas e comentadas criticamente.

1.1 LÍNGUA E REALIDADE

1.1.1 Introdução

Na Introdução de *Língua e realidade*, Flusser (1963, pp. 13-15) faz três observações importantes. A primeira se refere ao “clima” da época, caracterizado pelo ataque às noções de “realidade” e “verdade” em três frentes: o ceticismo, que, ao negar a capacidade do espírito de penetrar as aparências, formulava “objeções epistemológicas”; o niilismo, que, ao negar a “realidade”, apresentava “objeções ontológicas”, e o misticismo, que, ao afirmar a impossibilidade de articular e comunicar o conhecimento, levantava “objeções religiosas”. Flusser diz que o objetivo de seu trabalho é contribuir para a discussão sobre a estrutura do

cosmos e do conhecimento, e adianta que “será proposta a afirmação de que essa estrutura se identifica com a língua. Que conhecimento, realidade e verdade são aspectos da língua. Que ciência e filosofia são pesquisas da língua. E que religião e arte são disciplinas criadoras da língua”.

A segunda observação trata da abrangência do conceito de língua nesse livro. Flusser esclarece que irá se valer de um conceito de língua bastante amplo, incluindo tanto as línguas naturais quanto as artificiais, tanto a linguagem da matemática pura quanto a da poesia. Alerta também para o fato de que seu trabalho não se filia às chamadas “ciências da língua”, como a linguística, porque “para elas a língua é tomada como aparência, considerada como um entre os fenômenos componentes do que essas ciências chamam ‘realidade’”³. Considerando que, para Flusser, a relação existente entre língua e realidade é outra, já que a língua “cria” a realidade, essas ciências não poderiam lhe servir como base. Flusser (1963, p. 16) reconhece, no entanto, a impossibilidade de se ignorar por completo os conceitos elaborados pelas ciências especializadas, e admite a necessidade de, por vezes, empregá-los.

A terceira observação expõe o método que será usado no estudo. Aqui, como em toda a sua obra, Flusser se vale da *epoché*, ou método de suspensão da crença, utilizado pelos céticos na Grécia Antiga e transformado por Husserl no eixo da sua “redução fenomenológica”. Esse método lhe possibilita pôr entre parênteses “os conhecimentos acumulados no curso da história” e aproximar-se do objeto diretamente. Flusser não deixa, contudo, de registrar que se trata de um “ideal inalcançável” (1963, p. 18), já que o pensamento não tem condições de suspender a si mesmo⁴.

1.1.2 A língua é realidade

Flusser (1963, pp. 21-23) parte do célebre aforismo de Locke de que “nada está no intelecto que não tivesse estado anteriormente nos sentidos” para definir “intelecto” e “realidade”. “Realidade” seria um “conjunto de dados”, dividindo-se entre a realidade das palavras e a realidade dos dados “brutos” ou “imediatos”. Os dados inarticulados, imediatos, são transformados em palavras ao chegar ao intelecto. Flusser (1963, p. 31) diz que não temos

³ O presente trabalho procura respeitar a distinção entre os conceitos de “língua” e “linguagem” quando os autores referidos a tenham estabelecido. Nas traduções de línguas em que não haja essa distinção, esses termos serão, via de regra, usados indistintamente. Em casos em que se julgue necessário, acrescentar-se-á uma nota comentando o uso do termo.

⁴ Um dos maiores especialistas em Flusser no Brasil, Gustavo Bernardo Krause, ao comentar a impossibilidade desse artifício de pensamento, lembra o mito do urobora, a cobra que devora a própria cauda, como um horizonte mítico (1998a, p. 9).

como explicar esse processo de transformação, já que ele extrapola os limites da língua. Trata-se de um “salto abrupto e primordial”, *Ursprung*⁵. Como os dados brutos alcançam o intelecto na forma de palavras, seria possível dizer que a realidade consiste em palavras e em palavras *in statu nascendi*. As palavras chegam até nós por meio dos sentidos, organizadas em obediência a regras preestabelecidas, que são as regras da língua.

Nesse modelo, as palavras corresponderiam aos átomos de Demócrito, sendo divisíveis, tais como os átomos da física, por serem percebidas como um aglomerado de sons ou de formas, mas indivisíveis em seu caráter simbólico — considerando-se os “símbolos” como resultantes de acordo social. Há aqui, no entanto, um aparente paradoxo, para o qual Flusser (1963, p. 24) chama a atenção:

As palavras são apreendidas e compreendidas como símbolos, isto é, como tendo significado. Substituem algo, apontam para algo, são procuradores de algo. O que substituem, o que apontam, o que procuram? A resposta ingênua seria: “em última análise, a realidade”. A resposta mais sofisticada dos existencialistas e dos logicistas seria provavelmente: “nada”. A resposta deste trabalho será: “Já que apontam para algo, substituem algo e procuram algo além da língua, não é possível falar-se deste algo”. Não obstante, o fato persiste: as palavras são apreendidas e compreendidas como símbolos, e, em consequência, o cosmos da língua é simbólico e tem significado.

Flusser (1963, p. 25) se pergunta a respeito de um possível “acordo original” que seria o fundamento da língua, mas logo repele essa questão como ingênua: “As origens da língua e de seu caráter simbólico perdem-se nas brumas de um passado impenetrável”. Não há sentido em se procurar por uma origem, visto que um acordo sobre o significado da língua pressuporia a língua como veículo do próprio acordo. “Somos forçados a aceitar a língua e seu caráter simbólico como a própria condição do pensamento, e a frase ‘origem da língua’ carece, portanto, de significação neste contexto.”

Flusser critica a divisão clássica das palavras em substantivos que representariam as “substâncias”, adjetivos que significariam “qualidades”, preposições e conjunções que estabeleceriam “relações” e verbos que representariam “processos” porque tal classificação pressupõe “a existência de uma realidade absoluta, cuja estrutura está sendo espelhada na estrutura da língua, aproximadamente como para Platão o mundo fenomenal espelha a estrutura do mundo das ideias” (1963, p. 25). Dividindo as línguas entre flexionais, isolantes e

⁵ O conceito de *Ursprung* (origem) é de especial importância para Heidegger, que decompõe a palavra para associá-la, como faz Flusser aqui, a um “salto originário” (*Ur* é um prefixo que pode ser traduzido como “original”, “inicial”, e *Sprung* significa “salto”). Já para Walter Benjamin, *Ursprung* designa a origem como salto para fora da sucessão cronológica da história, ligando-se à emergência do novo, do diferente (GAGNEBIN, 2004, pp. 10-11). Ver também, sobre a questão da origem da língua, a seção 1.4 do capítulo 1.

aglutinantes — classificação semelhante à elaborada por Friedrich Schlegel, em sua obra *Über die Sprache und die Weisheit der Indier* (Sobre a língua e a sabedoria dos indianos), de 1808, e idêntica à desenvolvida posteriormente por Wilhelm von Humboldt no ensaio *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (Sobre a diversidade da estrutura da linguagem humana e sua influência sobre o desenvolvimento espiritual da humanidade), de 1836, e por August Schleicher nas *Sprachvergleichende Untersuchungen* (Investigações de linguística comparada), de 1848⁶ —, Flusser (1963, p. 28) comenta que a mera existência de línguas isolantes e aglutinantes mostra que essa pressuposição platônica é insustentável. A análise clássica seria aplicável apenas às línguas flexionais e, mesmo assim, com reservas.

Apesar dessas reservas, Flusser (1963, p. 26) propõe que se preserve a noção de hierarquia da divisão clássica, considerando que, embora essa classificação não seja correta, ela não é inteiramente gratuita e arbitrária, e

[...] a língua, como sistema de símbolos apontando para algo, significando algo, procurando algo, não consiste de símbolos equivalentes, mas de símbolos hierarquicamente diferenciados. O significado de cada símbolo torna-se compreensível somente dentro do conjunto do sistema inteiro.⁷

As palavras organizam-se em frases. Pelos mesmos motivos que o levaram a rejeitar a divisão clássica da palavra, Flusser rejeita a divisão clássica das frases em sujeito, predicado, objeto, atributo, etc. Abandonando a divisão clássica da frase, Flusser (1963, pp. 27-28) observa que está abandonando também o conceito da verdade como correspondência entre frase e realidade. Nega-se, assim, a validade universal da lógica, que passa a ser válida apenas

⁶ A classificação de Schleicher foi citada por Cassirer em *A filosofia das formas simbólicas* (2001, p. 154), uma das obras listadas por Flusser como fontes essenciais para *Língua e realidade*. Segundo Petter (2003, pp. 59-61), hoje se atribui a essa classificação um caráter meramente descritivo, mas houve um tempo em que, por influência de Schleicher, ela era interpretada como uma escala hierárquica evolutiva, que teria, na base, as línguas isolantes africanas, indígenas e asiáticas e, no topo, as línguas flexionais, "mais evoluídas", que seriam as línguas da família indo-europeia. Não há, em Flusser, esse tipo de interpretação hierárquica evolutiva. (Ao falar em "posição hierárquica", Flusser se refere às classes de palavras, às funções desempenhadas pelas palavras nas orações.) Atualmente essas classificações são consideradas rígidas demais. Nenhuma língua é exclusivamente isolante, aglutinante ou flexional. A aglutinação, por exemplo, é um fenômeno que pode ocorrer em qualquer língua. (No português, uma língua que seria classificada como flexional, ocorrem processos de aglutinação.) O próprio Flusser já reconhecia a rigidez excessiva dessa classificação diante do caráter dinâmico da língua, como será mencionado a seguir, na página 23)

⁷ É interessante observar aqui que essa formulação se assemelha à definição saussuriana de "valor", embora Flusser não cite Saussure e tenha desenvolvido reflexões sobre a língua bastante distantes das saussurianas. Segundo Saussure (1988, p. 136), o signo só pode ser definido por suas relações com os outros signos dentro do sistema. No sistema concebido por Flusser, a posição hierárquica de cada palavra é fluida e se modifica de acordo com as regras de cada língua.

em um contexto epistemologicamente restrito, não podendo dizer mais nada a respeito da “realidade em si”. Surge a necessidade de se elaborar um novo conceito de verdade.

Liberto das restrições da divisão clássica, Flusser (1963, p. 29) define “frase” como o nome do aspecto objetivo, e “pensamento” como o nome do aspecto subjetivo da organização das palavras segundo as regras da língua. Uma frase ou um pensamento seriam certos quando obedecem às regras da respectiva língua, e errados quando não obedecem a essas regras. Essa classificação de “certo” e “errado” não diz nada, contudo, a respeito da “verdade” de uma frase ou pensamento, sendo este um problema referente à relação entre as frases, e que só pode ser avaliado em relação às regras de cada língua. (No caso do português e demais línguas latinas, Flusser diz que valem as regras de silogismo.) Trata-se de uma “verdade” apenas relativa, que seria “uma qualidade puramente formal e linguística das frases, resultado das regras da língua”. Quanto à verdade absoluta, que seria a correspondência entre a frase e o dado bruto, é de análise mais difícil. Já de início, Flusser (1963, p. 30) observa que “a famosa correspondência entre frases e realidade não passa de uma correspondência entre duas frases idênticas. A verdade absoluta, se existe, não é articulável, portanto, não é compreensível”.

Para descrever o que acontece na “região” situada entre sentido e intelecto, Flusser (1963, p. 34) utiliza alegorias, já que o que não é alcançável pelo intelecto não pode ser adequadamente formulado em palavras. Em seu modelo alegórico, o “Eu” é um conjunto formado pelo intelecto, os sentidos e o “espírito” (“ou qualquer outra palavra”, diz Flusser). É o intelecto que estabelece o contato entre os sentidos e o espírito. Os dados brutos são transmitidos dos sentidos ao intelecto, que os traduz em palavras e frases. O intelecto recebe também palavras já organizadas em frases. Todo esse conjunto de palavras e frases é reorganizado e retransmitido pelo intelecto, que é “produto e produtor da língua” (1963, p. 31). O intelecto é, portanto, articulador e participante da “conversação da língua”. O intelecto sem a língua “estaria condenado ao caos solipsista” (1963, p. 32). As duas regiões do “Eu” chamadas de “inarticuladas” — ou seja, tanto os sentidos, que seriam a parte infraestrutural, quanto o “espírito”, que seria supralinguístico ou suprarreal — são consideradas por Flusser (1963, p. 79) como além do escopo de sua discussão.

Flusser (1963, pp. 35-36) define então a língua como “a soma das conversações e dos intelectos em conversação através das idades”. Essa definição mostra um aspecto radicalmente social no pensamento de Flusser, que se torna ainda mais claro quando ele diz que “a sociedade é real como conversação, e o homem é real como intelecto participando dessa conversação. Nesse sentido, podemos dizer que a sociedade é a base da realidade, e que o homem é real somente como membro da sociedade”.

A existência de múltiplas línguas conduz a um questionamento ontológico e epistemológico que leva Flusser (1963, p. 39) a concluir que

Há tantos sistemas categoriais e, portanto, tantos tipos de conhecimento, quantas línguas existem ou podem existir. A tênue relação entre a razão e a coisa em si, que a filosofia kantiana estabelece, é, portanto, no melhor dos casos, um aglomerado de fios substituíveis entre si arbitrariamente.

Diante da inviabilidade de uma ontologia que trabalhasse com uma infinidade de sistemas de realidade substituíveis, Flusser (1963, pp. 39-40) julga preferível dizer que “os dados brutos se realizam apenas quando articulados em palavras”. Assim como não existe uma língua em si, também não há uma realidade em si – há apenas realidades concretas ligadas a línguas concretas.

É nesse ponto do livro que Flusser introduz a discussão sobre o papel da tradução, que será abordado no capítulo 2, seção 2.2, deste trabalho.

A seguir, Flusser discute a classificação das línguas em flexionais, aglutinantes e isolantes (já mencionada às páginas 20-21 deste trabalho) enfatizando que essa classificação é algo bastante aproximado, visto que as línguas são sistemas dinâmicos e se influenciam mutuamente.

As línguas flexionais, entre as quais se encontram as línguas latinas, germânicas e semitas, consistem em elementos (palavras) agrupados em situações (frases ou pensamentos). Os elementos entram em relação entre si, modificando-se, mas conservando sua identidade. Cada situação é constituída de tal forma que podemos distinguir um centro (o sujeito), um processo irradiado pelo centro (o predicado) e um horizonte em direção ao qual o processo é irradiado (o objeto). Trata-se de um sistema dinâmico e que obedece a regras redutíveis à lógica.

As línguas aglutinantes, como o esquimó, são formadas por superpalavras (pensamentos), ou seja, um conglomerado de palavras e meias palavras que correspondem vagamente às frases das línguas flexionais. Flusser (1963, p. 53) cita como exemplo a superpalavra esquimó “igdlorssuatsialiorfigssaliarqugamiuk”, cuja decomposição revela os seguintes elementos: “ig” = casa, “dlor” = sufixo, “ssu” = grande, “a” = sufixo, “tsia” = (intraduzível), “lio” = construir, “r” = sufixo, “fi” = lugar, “gss” = futuro, “a” = sufixo, “lia” = andar, “r” = sufixo, “qu” = mandar fazer, “gam” = quando ele para ele, “iuk” = fim da superpalavra, e que significaria, aproximadamente, algo como “aconteceu que ele pediu que vá ao lugar da construção futura da casa relativamente grande”.

As línguas isolantes, como o chinês, consistem, na definição de Flusser, em “uns poucos elementos (sílabas) sem significado determinado que são usados como pedras de um mosaico para formar conjuntos de significado (pensamentos)”. Esses elementos, segundo Flusser (1963, p. 55), “formam conjuntos estéticos, sem regras formais”.

Embora Flusser não acredite na possibilidade de uma tradução “autêntica” entre línguas de tipos diferentes, ele observa que a conversação entre elas “não é de todo impossível” e que, portanto, “existe um fundamento inarticulado comum aos três sistemas” (1963, p. 57). Essa constatação muitas vezes leva à suposição da existência de “um estágio paradisíaco da língua, ‘antes da construção da torre de Babel’”, mas Flusser descarta essas especulações, qualificando-as como um “falso historicismo”:

Nada sabemos nem jamais saberemos dessa língua original hipotética, não somente porque nos faltam os meios de investigação, mas principalmente porque ela seria algo desumano, e portanto incompreensível. A língua original única seria [...] idêntica ao conhecimento absoluto, e deve ser abandonada juntamente com o conceito de paraíso.

Flusser acredita ser teoricamente possível rebelar-se contra os limites impostos pela língua, mas insiste em que “todos os nossos argumentos contra a nossa ontologia básica já a presumem como válida” (1963, p. 59).

Devido a esse caráter determinante da língua sobre nosso intelecto, Flusser (1963, p. 59) define a filosofia ocidental como uma pesquisa da estrutura das línguas flexionais, e a ciência como a “tentativa de redescobrir a estrutura das línguas flexionais na ‘natureza’”. Tanto a filosofia quanto a ciência são tentativas de estabelecer línguas artificiais abstratas que descrevam a realidade de forma universal. O problema é que, quanto mais abstrata é uma linguagem, menor é o seu campo de validade. Flusser cita como exemplo a física, que formula suas frases com pouquíssimos símbolos matemáticos, mas cujo “significado” (em termos das línguas naturais flexionais, isto é, das situações concretas) se tornou tão restrito que se aproxima, perigosamente, da tautologia.

Outra possibilidade de construção de uma língua universal seria a tentativa de escolher um mínimo denominador comum entre todas as línguas. Um exemplo desse tipo de esforço seria o *basic English*⁸, que é cabalmente rejeitado por Flusser (1963, p. 70) por seu “infantilismo” e “falta de autenticidade”.

⁸ Inglês simplificado, criado na década de 30 por Charles Key Ogden para servir como língua internacional auxiliar e para facilitar o aprendizado da língua inglesa por estrangeiros.

Existiriam, no entanto, línguas universais “autênticas”. Seriam as línguas que Flusser chama de “santas”: o hebraico, o sânscrito, o grego e, em grau menor, o latim. Porém essa “universalidade” deve ser entendida em sentido diferente daquela entendida pela ciência e filosofia, ou pelas línguas artificiais, pois seria resultado de uma “qualidade mágica”⁹. Flusser (1963, p. 71) atribui uma importância diferenciada a essas línguas pelo fato de elas carregarem forte significado ontológico e servirem à “conversação” universal.

Ainda quanto à possibilidade de comunicação entre os diferentes tipos de língua, Flusser (1963, pp. 72-78) acredita que o mundo das línguas flexionais dificilmente pode compreender os outros dois mundos. Entre o mundo flexional e o isolante há, no entanto, uma “simpatia”, como a observada na contemplação de obras de arte, pois as línguas isolantes se baseiam no aspecto estético. Já o mundo das línguas aglutinantes se apresenta para nós como caótico, difuso e amorfo, não havendo possibilidade de um contato mais profundo com ele. Devido a essas barreiras de comunicação, Flusser estabelece que suas pesquisas sobre língua e realidade se restringem ao campo das línguas flexionais.

1.1.3 A língua forma realidade

Na segunda parte do livro, Flusser analisa em maior detalhe o funcionamento das diferentes línguas e sua relação com a realidade (ou “as realidades”), e delimita o conceito de língua. Flusser (1963, p. 81-82) diz que Wittgenstein foi o pensador que mais chegou perto de formular corretamente a questão da língua, ao definir a filosofia como “o conjunto de contusões que o intelecto acumulou ao chocar-se contra os limites da língua”¹⁰. Segundo Flusser, Wittgenstein não foi fundo o suficiente, no entanto, exatamente por não ver que não existia “a” língua, e sim diversas línguas. Esse equívoco teria levado Wittgenstein a subestimar e sobrevalorizar a língua simultaneamente. Wittgenstein teria falhado também por não reconhecer o poder criador da língua, por não ter percebido que “a língua não é estática, mas é algo que cresce e se expande [...] graças aos intelectos que participam da conversação”¹¹.

⁹ No capítulo 2, p. 95 e p. 106, falaremos novamente a respeito da dimensão “mágica”, “mística” ou “religiosa” da palavra para Flusser.

¹⁰ Na tradução de José Carlos Bruni para a Coleção “Os Pensadores”: “Os resultados da filosofia consistem [...] nas contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro às fronteiras da linguagem”. (WITTGENSTEIN. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril, 1979, p. 55, § 119.)

¹¹ Esse comentário (e outros que veremos a seguir) parece indicar que Flusser ignorava os trabalhos mais maduros de Wittgenstein. Ver também nota 19 deste mesmo capítulo.

Husserl e Heidegger também teriam chegado bastante perto dessa compreensão, mas sem nunca penetrá-la. Ao falar da intencionalidade da consciência e ao dar prioridade à lógica pura e pretender levar as ideias lógicas até a clareza e distinção epistemológicas, Husserl aproximou-se do aspecto simbólico da língua, mas sem tomar consciência desse fato. A filosofia de Heidegger, por outro lado, seria uma pesquisa “quase consciente” da língua, mas que se teria perdido em um jogo de palavras inócuo.

As limitações percebidas na filosofia da linguagem de Wittgenstein (que negligencia o aspecto existencial da língua) e no existencialismo de Heidegger (que ignora a dimensão formal da língua, não percebendo que a estrutura da língua supera o Nada) levam Flusser (1963, p. 83) a formular um projeto: lançar uma ponte entre o pensamento de Wittgenstein e de Heidegger, usando o português como sistema de referência para “traduções e retraduições”. Sabendo que se trata de um projeto grandioso e que exigiria o esforço de gerações, Flusser se dispõe a iniciar um trabalho preparatório nesse sentido. É o que ele faz na segunda parte de *Língua e realidade*, analisando exemplos até certo ponto aleatórios na tentativa de orientar o trabalho que deveria ser feito para delinear a “estrutura ontológica da língua” — que corresponde aproximadamente ao sistema de categorias de Aristóteles.

O primeiro elemento analisado por Flusser é o *tempo*. A análise de exemplos extraídos de quatro línguas flexionais — duas germânicas (o alemão e o inglês), uma latina (o português) e uma eslava (o tcheco) — levam Flusser (1963, p. 98, *itálicos do autor*) a concluir que o tempo não é “uma *categoria de conhecimento* ou uma *forma de encarar a coisa* (*Anschauungsform*, de Kant), nem muito menos uma categoria da *realidade*”, e sim “uma forma gramatical variável que informa nossos pensamentos (frases) de acordo com a língua na qual pensamos num instante dado”.

Flusser prossegue analisando as relações de atividade e passividade (modalidades de ligação entre o sujeito, objeto e predicado dentro da frase), objetividade e subjetividade, e verifica que estas variam conforme as diferentes línguas. A seguir, Flusser analisa o gênero dos substantivos; depois a questão da unidade, multiplicidade e totalidade e, como última “categoria”, a causalidade. Finalizando, Flusser analisa outros elementos que não seriam “categorias” no sentido aristotélico. Um dos elementos analisados é a forma alemã *sein* e a sua difícil tradução para outras línguas. No belo ensaio “Da língua portuguesa”, o primeiro publicado por Flusser na *Revista Brasileira de Filosofia* (e talvez o seu primeiro ensaio publicado no Brasil), Flusser (1960) relatara que o seu amor pela língua portuguesa havia nascido quando ele percebera que os verbos “ser”, “estar” e “ficar” dissolviam, com sua solidez, calma, autenticidade e simplicidade, os “monstros verbais de Heidegger e Jaspers”, os

“dragões como ‘Anwesen’, ‘Vorhandensein’, ‘Zuhandensein’, ‘Wesenheit’”¹² e seus antepassados gregos, os “onta”, “hyle”, “aletheia”, monstros germânicos e hidras gregas que lhe assombravam a mente. O “ser”, o “estar” e o “ficar”, esses “três pilares da ontologia”, fazem de todos os falantes do português, segundo Flusser, filósofos existencialistas. Aqui, em *Língua e realidade*, Flusser (1963, p. 127) retoma esse tema, e comenta que a simplicidade cristalina do verbo “estar” se contrapõe ao pesado *Dasein* de Heidegger, e que a palavra “ficar” abrange o *Vorhandesein* e o *Zuhandensein* e os ultrapassa. Outros elementos analisados no capítulo são o neutro amorfo *há/there is/es gibt/iech*; o conceito de “poder” na língua portuguesa e a palavra alemã *es*. Todas essas análises comprovam que não existem categorias universais — todas as categorias dependem da língua.

1.1.4 A língua cria realidade

Na terceira parte do livro, Flusser defende a hipótese de que o “Eu” e o “Não Eu” seriam os limites ontológicos (as situações de limite) de toda língua, já que as diversas línguas são as formas nas quais as potencialidades do “Eu” e do “Não Eu” se realizam.¹³ Diante do argumento de que dessa forma o “Eu” e o “Não Eu” ver-se-iam eliminados de toda discussão, por serem extralinguísticos, Flusser (1963, pp. 142-143) recorre a uma objeção de inspiração existencialista: a de que, por serem ambos horizontes da língua, o “Eu” e o “Não Eu” seriam a *meta* de toda discussão, as duas faces daquele *nada* que *estabelece* o Ser. “A grande conversação da qual participamos e que é toda a realidade vem do nada e trata do nada.” Esse *nada* não é, contudo, um conceito vazio e negativo. O “nada” é uma outra palavra para designar o *indizível*.¹⁴ Flusser reformula, então, a frase inicial: “A grande conversação que somos surge do indizível e trata do indizível”. Essa nova frase revela-se paradoxal, de um lado, e tautológica, de outro. Paradoxal porque parece afirmar que a conversação discute o indiscutível; tautológica porque parece afirmar que a conversação significa algo além de si, ou

¹² “Anwesen”: vigência, presença; “Vorhandensein”: ser diante da mão; “Zuhandensein”: ser à mão; “Wesenheit”: essência, substância.

¹³ Para Fichte, o “Eu” só podia se “pôr” como ser limitado e, portanto, dividido em si mesmo. O “Eu” encontra assim o “Não Eu”, que constitui o seu limite, tomando consciência do *Anstoß* (“travo”, na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho) à sua liberdade de ação. Seligmann-Silva (2005, p. 187) comenta que Fichte, na *Doutrina-da-ciência*, descreve a formação do “eu” como um “eu [que] põe originariamente, pura e simplesmente o seu ser” (FICHTE, 1980, p. 47). Ou seja, o “eu” é, para Fichte, uma tradução de si mesmo.

¹⁴ Os conceitos de “nada” e de “indizível” em Flusser se aproximam da tradição da cabala judaica, embora a essa altura de sua vida essa influência fosse provavelmente inconsciente. (A respeito da influência da tradição judaica sobre Flusser, ver pp. 112-117 e p. 164.) Segundo Guldin (2005, p. 186), nas tradições grega e cristã, o nada costuma ser encarado como um princípio negativo, enquanto na cabala judaica o nada é visto como uma presença viva que, embora não se possa comparar à presença do universo criador, apresenta um caráter igualmente real e acompanha a criação como um reservatório de força que pode ser reiteradamente buscado.

seja, o significado. Entretanto, como “indizível” é aqui sinônimo de “nada”, o paradoxo e a tautologia se dissolvem. A explicação é, justamente, que a língua oscila entre dois polos, o paradoxo e a tautologia. Nesse processo de oscilação, a língua progride. É nesse sentido que Wittgenstein dizia que a história do pensamento humano é a coleção das contusões que esse pensamento acumulou ao precipitar-se contra as fronteiras da língua¹⁵.

Aprofundando a discussão sobre o conceito de “indizível” ou “nada”, Flusser cita alguns dos diversos nomes que este recebeu ao longo da história do pensamento humano. Objetivamente: “coisa em si”, o “de tudo diferente”¹⁶, “Não Eu”. Subjetivamente: “espírito”, “sujeito”, “Eu”. Todos esses termos referir-se-iam a regiões extralinguísticas, regiões de silêncio. Flusser (1963, p. 145) distingue dois silêncios diferentes. Um deles é o silêncio do ainda não articulado, semelhante ao calar-se do animal ou de um recém-nascido; o outro, o silêncio do não mais articulável, como o calar-se místico de um santo, ou do Buda.

Com base nesses dois limites, Flusser propõe uma “fisiologia da língua”, representada por meio de um globo. Flusser insiste em que não se trata de uma tentativa de ilustrar a realidade, mas apenas de um “índice gráfico” do tema abordado. Nesse modelo, a língua é formada por diversas camadas de “realização” ou “autenticidade”¹⁷, ao longo do eixo que vai do inarticulado, ao sul, ao inarticulável, ao norte. Imediatamente ao sul do “Equador”, encontramos a camada da “conversa” e, ao norte, a da “conversação”. A camada da “conversação” é qualificada por Flusser como “autêntica” e produtiva, pelo fato de gerar informações e mensagens, expandindo o território da realidade. O progresso das ciências seria um exemplo dessa produtividade. A conversação é uma atividade social, e implica liberdade intelectual. A “conversa” é definida por Flusser como composta por detritos da “conversação” — seria uma camada pseudointelectual, em que o intelecto não está ainda plenamente articulado. O nível mais baixo dessa camada seria a “conversa fiada”, o que Heidegger chama de *Gerede* (Flusser faz a ressalva de que considera inapropriados tanto a palavra alemã quanto o conceito dela derivado por Heidegger, e que prefere a expressão portuguesa). A tautologia seria uma das características dessa camada. Flusser (1963, pp. 146-158) avalia que Heidegger, por distinguir as duas camadas, ultrapassa Wittgenstein (que, por acreditar que a língua se resume na conversa fiada, cai no ceticismo racionalista) e Nietzsche (para quem a vontade de

¹⁵ *Op. cit.* nota 10.

¹⁶ Flusser se refere, provavelmente, ao *det absolut Forskjellige*, de Kierkegaard.

¹⁷ Para Heidegger, a “autenticidade” vem da consciência de que a morte é a única certeza. O indivíduo supera a angústia advinda dessa consciência e toma o destino em suas mãos. A “inautenticidade” vincula-se à alienação, ao distanciamento de si próprio, que leva o indivíduo a se entregar ao destino. O conceito de autenticidade em Flusser se aproxima do heideggeriano, mas, sob a influência de Camus e Husserl, Flusser acaba lhe dando conotações próprias, definindo autenticidade como a capacidade de dar sentido a um mundo absurdo (1998a, p. 103).

poder se torna vontade ao alcançar o poder, sem nunca chegar à conversação autêntica e recaindo constantemente na conversa fiada).

FIGURA 1: Gráfico semelhante ao publicado no livro *Língua e realidade*

Ao norte da camada da conversação, encontramos a camada da poesia, do grego *poietés* (aquele que produz algo) e *poiein* (“fazer” no sentido de “estabelecer”), e definida por Flusser (1963, p. 159) como “o esforço do intelecto em conversação de criar língua”. A poesia surge da conversação, recolhendo-a e superando-a. Citando a bela imagem de George Eliot, “Speech is but broken light upon the depth of the unspoken”¹⁸, Flusser diz que a atividade poética é produtiva *sensu stricto*, pois arranca algo das profundezas do inarticulado. A poesia é, assim, a produção da língua *ex nihilo* e abrange tudo o que costuma ser chamado de *originalidade*: a poesia *sensu stricto*, a filosofia produtiva e as fases da ciência em que novos conceitos são formulados. A poesia torna-se compreensível ao ser diluída em conversação. Flusser (1963, p. 164) redefine, então, poesia como a “criação de novos conceitos (palavras) e novas regras”.

Ao explicar o que entende por “liberdade de criação”, Flusser (1963, pp. 164-165) menciona o *acaso*, tema que será muito discutido por ele em seus trabalhos posteriores:

¹⁸ “A palavra é só um facho de luz que incide nas profundezas do inarticulado” (tradução nossa).

Pela criação de novas regras a liberdade de criação (única liberdade autêntica), longe de ficar reduzida, torna-se mais ampla. As regras novas possibilitam novas composições de elementos e aumentam o território da livre escolha. A falta de regras, longe de representar liberdade, representa o caos do acaso, no qual toda livre escolha é vedada pela impossibilidade de prever as consequências da escolha.

Ao sul da “conversa fiada”, Flusser (1963, pp. 166-168) localiza a zona da “salada de palavras”. Esta é a camada da loucura, da dissolução do intelecto. Paira sobre essa camada um clima de terror. A aparente liberdade oculta o caos, sinal da completa impossibilidade de escolha. Tudo é possível e nada é necessário. Como essa zona é, até certo ponto, um espelho da zona de poesia, podem-se encontrar, além de frases desorganizadas, estruturas auxiliares e elementos linguísticos que são caricaturas da atividade poética.

Ao norte da camada da poesia, Flusser (1963, pp. 166-169) situa a camada da *oração*, significando tanto “uso consciente e autêntico da língua” quanto “reza” ou “conversação com o indizível”. A oração pode assumir duas formas: a peroração e a adoração.

Flusser designa como “peroração” o simbolismo matemático e lógico. A análise matemática seria uma tentativa de estabelecer camadas de “metalínguas” progressivamente mais formais e estruturais e menos significativas. A última dessas camadas, a do cálculo lógico, lógica algébrica ou lógica simbólica, seria puramente formal e teria a pretensão de abranger toda a língua. Com base em sua própria teoria da linguagem, Flusser qualifica essa tentativa de inautêntica. A hipótese de que eliminando as palavras, substituindo-as por símbolos vazios (sinais algébricos) e simplificando as relações entre esses símbolos vazios ao mínimo chegaríamos à criação de uma camada da língua universal, “automaticamente compreensível e isenta de qualquer erro possível” (1963, pp. 170-173), já foi refutada por Flusser no primeiro capítulo de *Língua e realidade* por quatro fatores: (1) a estrutura assumida pela análise lógico-matemática como sendo comum e universal é, na verdade, propriedade apenas de *um* tipo de língua; (2) não há sentido em dizer que os símbolos da língua significam algo extralinguístico; (3) ao ignorar a diversidade das línguas, a análise lógica ignora também o problema epistemológico e ontológico da tradução; (4) baseia-se em uma confusão entre o conceito de “certo” (concordância com as regras da língua) e o de “verdadeiro” (concordância com os dados brutos), confusão ainda mais grave porque essa análise pressupõe a realidade dos dados brutos. Apesar de insustentável ontologicamente, a lógica formal exerce forte atração sobre o intelecto, sobretudo pelo fato de que ela funciona aparentemente muito bem, principalmente ao lidar com matérias como a física e, em menor grau, a química — matérias que operam com símbolos já quase vazios, extremamente

abstratos. Em decorrência, a *tradução* da física para a matemática não é tão difícil. Já a linguagem da psicologia ou da história não se presta à tradução para a lógica.

A esperança dos analistas lógicos de que conhecimentos extralinguísticos poderiam ser expressos lógica ou matematicamente é destruída pela tautologia da matemática e da lógica formal. Flusser (1963, pp. 173-174, *itálicos do autor*) comenta que Frege, o fundador dessa escola de pensamento, não chegou a perceber o “resultado desesperador do seu empreendimento”.

Mas seus continuadores, especialmente Russell e Whitehead em sua [sic] *Principia Mathematica*, e Carnap e Schlick com seu *neopositivismo*, devem ter percebido o beco sem saída ao qual este tipo de racionalismo conduz. Não tiveram, porém, a visão, ou a coragem, de admiti-lo. Esperavam, como ainda esperam, uma saída milagrosa. Esta saída Carnap a prevê na seguinte direção, a julgar por seu famoso dito: *Sem a lógica formal, a lógica transcendental é manca; sem a lógica transcendental, a lógica formal é cega*. A saída está, portanto, na lógica transcendental. É uma saída de emergência, porque extralinguística e matematicamente não formulável. É, em outras palavras, uma capitulação confessa.

Frege buscava uma linguagem artificial, perfeitamente lógica, tão próxima quanto possível da matemática, que servisse para a aplicação de valores de verdade. Flusser observa que esse objetivo já não se mostra tão atraente quando percebemos que essas frases, embora evidentemente certas, não significam *nada*. Diante disso, Flusser rejeita as concepções de Frege, juntamente com as dos demais lógicos formais, considerando que elas levam à tautologia.

Há, entretanto, um pensador lógico-formal que Flusser (1963, p. 174, *itálicos do autor*) destaca, mesmo que para refutá-lo em seguida: Wittgenstein.

Wittgenstein é o único entre os analistas matemático-lógicos da língua que encara as consequências honestamente. Confessa a tautologia da língua, confessa o valor negativo da razão discursiva como instrumento de conhecimento extralinguístico, cala-se e cai num misticismo surdo e mudo. [...] Wittgenstein tem uma noção deturpada da língua. De um lado, não sabe avaliar a extensão ontológica da língua. Postula o *Sachverhalt* (aproximadamente *dado bruto*) como algo extralinguístico e real e nega a realidade da língua.

Flusser vê nessas definições de Wittgenstein uma inversão de termos: o que Wittgenstein chama de *realidade*, Flusser chama de *potencialidade do nada*, e o que Wittgenstein chama de *vazio da língua*, é chamado por Flusser de *realidade na língua*. Essa

inversão de termos revela uma divergência fundamental entre os pensamentos dos dois filósofos. Na opinião de Flusser (1963, p. 175), Wittgenstein

[...] desconhece todos os aspectos linguísticos menos o formal. Desconhece o poder criador da conversação e da poesia [...] Desconhece a vivência existencial da língua. [...] Desconhece, por fim, a pluralidade das línguas e o valor criador, embora perigoso, inerente à tradução.¹⁹

Em resumo, Flusser (1963, p. 82) valoriza o trabalho de Wittgenstein quando este mostra a luta entre o intelecto e a língua e o caráter tautológico da lógica formal, mas diverge do pensador austríaco ao afirmar que a “língua não é estática, mas algo que cresce e se expande graças aos intelectos que participam da conversação”.

Apesar de conduzir à tautologia, o método lógico-matemático não deixa de ser, segundo Flusser (1963, pp. 176-177), uma forma de galgar a camada da oração, pela compreensão de que o nada é o último significado da língua. Uma forma, é verdade, nada auspiciosa, pois leva ao tédio e à náusea existencial diante da eterna repetição do nada. “Um intelecto assim procura, voluntariamente, o aniquilamento.” Aqueles que seguem esse método passam pela camada da poesia “sem nada apreender ou compreender dela”.

O outro método de atingir a camada superior, da oração, parte da camada de poesia e continua a escalada, deixando a língua para trás. O intelecto atinge, assim, a sua própria dissolução, separando-se da língua. “O resto é silêncio”, diz Flusser (1963, p. 178), já que estaríamos adentrando o reino do mito, e a linguagem não dispõe de recursos adequados para descrevê-lo. Não obstante, Flusser afirma que, mesmo nessas regiões, a língua continua funcionando. Apenas ela não é compreensível para o “intelecto em conversação”. Como um exemplo de poeta que se aproxima da camada da oração, Flusser (1963, p. 181) cita Angelus Silesius. Diferentemente dos poetas que se dirigem à camada de conversação, recriando e enriquecendo a língua, os poetas que se dirigem à camada de oração buscam o nada, ou seja, o indizível.

O horizonte inferior da língua apresenta certas semelhanças estruturais com a camada superior, da oração. Trata-se da camada do *balbuciar* ou da idiotia, a zona dos símbolos que nada simbolizam e palavras que nada significam. Esses símbolos e palavras, contudo,

¹⁹ Alguns desses comentários parecem bastante inadequados e injustos se levarmos em conta o trabalho realizado por Wittgenstein em sua segunda fase. Estranhamente, embora tenha citado uma frase de *Investigações filosóficas* (ver p. 25, nota 10 deste mesmo capítulo), Flusser parece ignorar os trabalhos mais maduros de Wittgenstein, referindo-se constantemente à decisão de Wittgenstein de “calar-se” e abandonar a filosofia como se Wittgenstein não houvesse retomado suas reflexões filosóficas.

intentam se tornar verdadeiros símbolos e palavras. É uma zona de realidade amorfa, próxima dos dados brutos. (FLUSSER, 1963, p. 184).

“Além dessas duas regiões, a língua e o intelecto se dissolvem no nada indizível que os engloba” (FLUSSER, 1963, p. 187). Toda essa descrição da formação do intelecto deve ser vista como um processo, algo que está sempre ocorrendo e cujo desenvolvimento é reversível, ou seja, a língua pode decair ao longo do mesmo eixo. Nesse processo, os intelectos buscam a superação e até a aniquilação voluntária — o que pode vir a ocorrer ao se atingir a camada do indizível (FLUSSER, 1963, p. 176).

Na definição de Flusser, a língua abrange todas as formas de pensamento e todas as atividades do intelecto. Assim, no final da terceira parte do livro, Flusser (1963, pp. 188-189) agrega uma descrição daquilo que ele chama de “extensões da língua”: a música e a plástica (ou pintura). A língua “é o protótipo e o berço” dessas extensões, que Flusser situa horizontalmente em seu globo — a música à direita e a plástica à esquerda — apenas para facilitar o raciocínio e a visualização de suas ideias. Por meio dessa análise, Flusser verifica que, nas línguas flexionais — que são línguas predominantemente faladas, em que a escrita não existe verdadeiramente a não ser em papel subsidiário à fala — há uma forte tendência para o lado musical. Já as línguas isolantes dispõem de duas possibilidades distintas de articulação, a falada e a escrita; tendo “poucos elementos formais e nenhuma estrutura, pedem para ser expressas pictoricamente” (FLUSSER, 1963, p. 197)²⁰. Ainda referindo-se à plástica, Flusser faz um paralelo entre esse novo gráfico e o seu gráfico da “língua propriamente dita”, situando o desenho e a pintura na zona correspondente à da poesia, e todas as atividades de “técnica ou produção de implementos” do que Flusser chama de “civilização material” na zona correspondente à da conversação. Na tentativa de localizar essas atividades nas línguas flexionais, Flusser (1963, pp. 198-203) menciona a poesia concreta e a pintura abstrata e concreta como primeiras tentativas da língua flexional de criar uma linguagem pictórica. A pintura e a escultura *figurativa* ou clássica não participariam da camada da poesia, e sim da camada da conversação, fazendo parte da “civilização material”, assim como a arquitetura e os instrumentos de uso diário.

Prefigurando seus futuros trabalhos sobre a imagem técnica e a sociedade tecnológica, Flusser (1963, pp. 204-206) faz um breve comentário a respeito de uma atividade

²⁰ Walter Benjamin comenta, no ensaio “Peintures Chinoises à la Bibliothèque Nationale” (1991, pp. 260-261), que na China a literatura é indissociável da pintura, sendo a caligrafia chinesa um intermediário entre ambas, reunindo em si o pensamento e a imagem. Já em *A origem do drama barroco alemão*, Benjamin analisava a alegoria barroca como uma tendência da palavra escrita para a imagem, como numa escrita cifrada, ou um hieróglifo. Falaremos novamente sobre esse assunto nas páginas 59-61, 104 e 169.

“relativamente nova”, que ele chama de “poesia da ciência hipotética”. Ele se mostra preocupado com o problema da distinção entre instrumentos produzidos por imposição da poesia *sensu stricto* e instrumentos produzidos por imposição da “poesia científica”. Um vaso feito à mão corresponderia à primeira categoria; um vaso industrial, à segunda. O intelecto implicado na poesia da ciência hipotética “arranca do nada novas estruturas e novos conceitos”, chamados de *hipóteses científicas*, “para incorporá-los na língua”. Esses conceitos tenderiam para o lado plástico da língua. A cibernética, “sob imposição da poesia científica, tomou a própria conversação como seu tema”. Em consequência, existiria “em breve” a possibilidade de cérebros eletrônicos participarem da conversação como se fossem intelectos.

Acompanhando a língua “em seu deslocamento rumo à música ou à plástica”, Flusser concebe a possibilidade, no extremo, de uma “pintura tão abstrata que não precisará ser executada”, tão radicalmente pictorializada que poderá ser anotada “em puras coordenadas de pontos”, e de uma música que seja anotada com símbolos tão abstratos quanto frequências de ondas, volume em decibéis. Agregando às coordenadas de pontos uma coordenada de tempo, é possível temporalizar a pintura; radicalizando a música, é possível espacializá-la. “Juntas, música e pintura serão a língua integral, nas *quatro dimensões*”, diz Flusser (1963, pp. 207-208)²¹.

Nos antípodas de cada língua, portanto, música e pintura se encontram e “reaparece a estrutura típica dessa língua, com seu tempo e espaço” (FLUSSER, 1963, p. 209). Essa descoberta não deveria nos surpreender. Afinal, Flusser (1963, p. 208) já havia dito que “as chamadas categorias de realidade e conhecimento são [...] categorias da língua que variam de língua para língua”. Diante disso, Flusser (1963, pp. 209-210) reitera que a sua análise se refere à língua portuguesa, podendo ser aplicada a outras línguas, com maior ou menor precisão, conforme a semelhança ontológica com a língua portuguesa. Foi demonstrado que, quando nos afastamos em ambas as direções do eixo central da língua, acabamos por voltar a esse eixo. Conclui-se que “a extensão da língua no sentido horizontal não passa [...] de uma extensão de sua exteriorização, não afeta o núcleo da língua”. O fato de um símbolo ser auditivo ou visual é exterior à língua, refere-se à exteriorização do intelecto, àquilo que o intelecto “expele, exprime, expulsa, enfim, articula em direção dos sentidos”. Essa conclusão é ampliada até a constatação de que “toda língua exteriorizada, todo produto da atividade do intelecto em conversação, em breve, a civilização, são as cinzas da atividade”. Em outras

²¹ Essas reflexões de Flusser, que podem, aos olhos contemporâneos, parecer proféticas, mostram, na verdade, o quanto ele estava sintonizado com as pesquisas das vanguardas (como a Bauhaus) e neovanguardas dos anos 50 e 60 (lembremos que *Língua e realidade* foi publicado em 1963).

palavras: “*A língua exteriorizada, isto é, civilização (inclusive a civilização material), é realidade ultrapassada*” (itálicos do autor). Flusser desvela aí um horizonte da língua.

1.1.5 A língua propaga realidade

No quarto capítulo, mais curto do que os anteriores, Flusser discute a língua como realidade que cresce no curso da conversação, ou seja, a língua como processo histórico criador. A língua seria “o acúmulo de toda a sabedoria, de todo o esforço criador, de todas as vitórias e de todas as derrotas dos intelectos que nos precederam. Todos os nossos pensamentos, dos quais nos compomos, carregam a marca de nossos antecessores” (FLUSSER, 1963, p. 214).

Flusser não vê diferenças ontológicas, mas apenas de grau, entre natureza e civilização, já que *ambas* são produtos da língua. Aquilo que chamamos de fenômenos naturais — as pedras, as árvores, a chuva, a fome, etc. — são conceitos, palavras, e a natureza é “uma consequência da conversação”. A civilização seria a natureza transformada pela progressão histórica da conversação. Citando a frase de Anaximandro discutida por Heidegger em seu ensaio “O dito de Anaximandro” (2002b), Flusser (1963, p. 218) comenta que a *physis* dos gregos difere tanto da nossa que nos é quase incompreensível. “A pedra dos gregos, aquele fenômeno pesado e morto, subproduto da vida do cosmos que procura o seu lugar justo caindo, é um fenômeno diferente da nossa pedra, aquele campo eletromagnético e gravitacional, cujo comportamento é previsível apenas estatisticamente.” A natureza seria, portanto, produto da conversação ontologicamente anterior à civilização, visto que a civilização surge da formulação dos conceitos.

Em decorrência de sua concepção de língua, natureza e civilização, Flusser inclui a história, a sociologia e todas as outras ciências que estudam os fenômenos da civilização entre as chamadas ciências naturais, caracterizadas como pesquisas da natureza e da civilização expostas, expressas e articuladas pela conversação atual. Essas ciências precisariam ser complementadas pelas *ciências do espírito* (*Geisteswissenschaften*), tais como definidas por Dilthey: estudos da realidade como produto da história. Ao contrário de Dilthey, entretanto, e seguindo Husserl, Flusser (1963, p. 226) acredita que esses estudos precisam ser despsicologizados e dessubstantivados. Esses estudos partiriam da concepção de que a “realidade como produto da história é a língua tal qual se realiza dentro de cada intelecto atualmente em conversação”. Nesse sentido, Flusser (1963, p. 216) considera que as ciências do espírito serão “a pesquisa da conversação em profundidade histórica”.

1.1.6 Conclusão: a grande conversação

Na conclusão, Flusser (1963, pp. 231-234), ironicamente, desconstrói a sua própria argumentação, mostrando a sua tautologia. Se definirmos, como fez Flusser, a língua como “o conjunto dos sistemas de símbolos”, e a realidade como “aquilo que pode ser apreendido e compreendido”, a proposição de Flusser de que “o conjunto dos sistemas de símbolos é igual à totalidade daquilo que pode ser apreendido e compreendido” revela-se tautológica, pois se definirmos “símbolo” como “o apreensível” e, em seguida, definirmos “conjunto de símbolos” como “língua” e “conjunto do apreensível” como “realidade”, então língua é realidade.

Essa análise lógica da proposição destrói, entretanto, a qualidade poética presente em sua forma mais densa, a de que “língua é toda a realidade”. É exatamente esse processo que fascina Flusser (1963, p. 233): o “poder criador da língua poética” e “a evaporação desse poder sob análise lógica”.

Finalizando o livro, Flusser justifica a falta de definição de termos como “sistema”, “símbolo”, “apreender” e “compreender” em seu trabalho, dizendo que essa omissão é proposital, resultado de uma luta para evitar “a esterilização do problema”. Seu propósito não era “chegar a posições logicamente inatacáveis e estabelecer um sistema rigorosamente consistente. Muito pelo contrário, considero tais posições e tais sistemas como insignificantes, por improdutivos”. O objetivo de Flusser (1963, p. 233) era “provocar novos pensamentos e ampliar a conversação”.

1.2 INFLUÊNCIAS

1.2.1 Pensadores citados em *Língua e realidade*

Em *Língua e realidade*, Flusser não usa notas bibliográficas, mas, ao final do livro, fornece uma lista de fontes, grafando em itálico os livros considerados essenciais para os argumentos desenvolvidos. Entre os principais autores citados, encontram-se Carnap, Cassirer, Dilthey, Nicolai Hartmann, Heidegger, Husserl, Mauthner, Bertrand Russell, Schlick e Wittgenstein. Estes são, em sua maioria, autores citados frequentemente por Flusser, que sempre admitiu a influência recebida dos lógicos, neokantianos, fenomenologistas e existencialistas — ao lado da influência, nos tempos de juventude, de Marx e do dialogismo de Martin Buber. Em sua autobiografia filosófica, *Bodenlos*, Flusser (2007a, p. 46) relata:

O repertório das pedras²² era limitado pela situação de São Paulo em guerra. A filosofia continental europeia não penetrava, e a gente estava limitada à filosofia anglo-saxônica e alemã emigrada. Isto significava: Cassirer e os neokantianos, Dewey e os pragmáticos, Russell, Whitehead e os logicistas, o Círculo de Viena transferido para a América, alguns neo-hegelianos, e um curioso tipo de marxistas (a futura “nova esquerda”). Com isto a gente brincava, até que a figura gigantesca do *Tractatus* lançou sua sombra sobre a cena.

Seria redundante comentarmos a influência de Heidegger e Wittgenstein; já o fizemos ao falarmos sobre *Língua e realidade* nas seções anteriores. Em relação a Heidegger, faz-se necessário apenas acrescentar que *Ser e tempo* foi a obra desse pensador que mais influenciou Flusser (2007a, p. 113) e que, em *Língua e realidade*, Flusser cita também os textos da coletânea *Caminhos da floresta (Holzwege)*, em especial o ensaio sobre Anaximandro (2002b). Em relação a Wittgenstein, é preciso observar que, embora uma das citações de *Língua e realidade* remeta a *Investigações filosóficas*²³, Flusser costuma se referir quase exclusivamente ao *Tractatus*.

Também a influência dos lógicos ou neopositivistas (Carnap, Frege, Russell, Schlick e Whitehead) já foi comentada anteriormente, à página 31 deste trabalho. Carnap merece um destaque especial por ser considerado por Flusser como um pensador que revolucionou a filosofia ao questionar a existência de uma “realidade objetiva”²⁴.

Quanto a Husserl, trata-se, sem dúvida, do filósofo que mais influência exerceu sobre o método de filosofia de Flusser. Já nos referimos, na página 19, à *epoché* husserliana. Flusser adotou o método fenomenológico desde seus primeiros textos, e jamais o abandonou. Em outras palavras, Flusser procurava estudar os fenômenos sob o ponto de vista de sua intencionalidade. Sob esse método, ele desenvolveu uma teoria dos gestos, no livro *Gesten: Versuch einer Phänomenologie* (Gestos: uma aproximação fenomenológica, 1991), considerando os gestos como formas de expressão de uma intenção. Aplicando a fenomenologia à língua, em um conjunto de textos reunidos sob o título “Filosofia da linguagem” e publicados na revista *ITA-Humanidades* em 1966, Flusser (p. 146) explica o surgimento do nome próprio como consequência de um gesto. Nomes próprios seriam gestos articulados. Em *Língua e realidade*, Flusser (1963, p. 216) comenta que Husserl, em suas *Logische Untersuchungen*, se aproxima muito da identificação entre intelecto e língua quando

²² Flusser compara os filósofos a pedras no tabuleiro da filosofia, o que reflete o distanciamento, a *Bodenlosigkeit* que sentia em relação a tudo.

²³ Ver p. 25 e nota 10 deste mesmo capítulo.

²⁴ Entrevista a Miklós Peternák (FLUSSER, 1988).

fala da intencionalidade da consciência: “Essa *intencionalidade da consciência* husserliana é justamente o significado simbólico da língua que se realiza em intelecto”.

A importância do filósofo neokantiano Ernst Cassirer para a elaboração de *Língua e realidade* é tanto direta, por sua obra original, quanto indireta, pois, na primeira parte (“*Der Sprache*” — na tradução brasileira, “A Linguagem”) de *Philosophie der symbolischen Formen* (A filosofia das formas simbólicas, na tradução brasileira), uma das obras citadas por Flusser entre as fontes essenciais para a leitura de *Língua e realidade*, Cassirer redige uma história da filosofia da linguagem, descrevendo, entre outras, as teorias de Leibniz, Hobbes, Locke, Humboldt e dos românticos alemães. Em sua obra original, Cassirer se destacou pelo estudo do mito e do símbolo, elementos de grande importância para a teoria da linguagem de Flusser. Na visão de Cassirer, o espírito humano e a realidade se estruturam por meio do símbolo. Nas palavras de José Maria Valverde (1955, p. 85-86), para Cassirer “a mente salva e organiza o caos das sensações externas, em estado bruto, organizando-as sob o sentido dos símbolos”²⁵ — frase que revela conceitos e terminologia bastante semelhantes aos de Flusser. A linguagem ocupa o “lugar medular central e mais geral da função simbólica”²⁶, e a forma simbólica desempenha um papel análogo ao desempenhado em Kant pelas formas *a priori*.

De Dilthey, Flusser aproveita a proposta da fundação das “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*), com a ressalva de que elas só fazem sentido dentro do esquema geral do estudo e compreensão da língua. É dentro desse esquema que Flusser localiza a divisão das ciências entre naturais e do espírito. Flusser (1963, pp. 215-216) critica Dilthey pelo psicologismo, preferindo a proposta husserliana de despsicologização.

De Nicolai Hartmann, Flusser empresta o modelo das diversas camadas da realidade, transformando-o, contudo, de análise ontológica em análise linguística. Flusser diverge da análise hartmanniana quando esta atribui uma posição central às ciências naturais, na crença de que estas sejam capazes de pesquisar e descobrir a totalidade da realidade. Ao contrário de Hartmann, Flusser (1963, pp. 224-225) não considera que haja uma diferença ontológica, de qualidade, entre as diversas ciências.

Outro citado em *Língua e realidade* como uma das principais fontes é o filósofo-linguista austro-húngaro Fritz Mauthner, que, em sua obra em três volumes *Beitraege zu einer Kritik der Sprache* (Contribuições para uma crítica da língua), critica, em tom incisivo e às vezes irreverente, muitas das abstrações dos filósofos de sua época (início do século XX).

²⁵ “[...] la mente salva y maneja el caos de las sensaciones externas, en bruto, organizándolas bajo el sentido de los símbolos [...]”. (Salvo outras indicações bibliográficas, as traduções de citações foram feitas pela autora do trabalho.)

²⁶ “[...] el lenguaje [...] tiene justamente el lugar medular central y más general de la función simbólica [...]”

Como Flusser, Mauthner (1906, p. 11) defende a ideia de que o pensamento é um produto da língua: “O pensamento, a lógica e a gramática são características do idioma”²⁷. Outro ponto comum entre Mauthner e Flusser é a ênfase no caráter social da língua:

Se o conhecimento humano, ou o pensamento, é idêntico à língua, se a língua não é senão a memória da humanidade, e se, finalmente, não existem, na realidade do mundo, nem uma memória abstrata, nem uma humanidade abstrata, nem tampouco uma língua abstrata, mas apenas indivíduos humanos, com atos de recordação e movimentos linguísticos, então o conhecimento é, como a língua humana, um fenômeno social, ou, se preferirem, uma ilusão social, algo entre os homens. (MAUTHNER, 1906, p.33)²⁸

1.2.2 Uma omissão importante: Humboldt

A ideia de que a língua forma o pensamento não é nova. Já no século VI ela foi proposta na Índia por Bhartrihari, e vem sendo amplamente debatida desde então. No pensamento europeu, essa ideia foi sugerida por filósofos como Locke, Condillac, Leibniz e Vico, depois defendida por Hamann e Herder e, enfim, magnificamente sintetizada e aprofundada pelo linguista Wilhelm von Humboldt em diversos ensaios.

Curiosamente, Flusser não cita Humboldt como um precursor na formulação da linha teórica desenvolvida por ele em *Língua e realidade*. A menção ao livro de Cassirer, *A filosofia das formas simbólicas*, como uma das fontes principais de *Língua e realidade* mostra que Flusser pelo menos conhecia as ideias de Humboldt, discutidas a fundo por Cassirer nesse livro. Seria, de resto, de estranhar que Flusser não conhecesse Humboldt, considerando-se que a cultura de Flusser era fundamentalmente germânica.

Humboldt (2006, pp. 98-99) concebe a linguagem não como uma obra acabada (*Ergon*), mas como uma atividade (*Energeia*) cuja forma interna reflete uma visão específica de mundo. Para José Maria Valverde (1955, p. 31), o pensamento de Humboldt é uma “revolução copernicana” diante do modo como a filosofia costumava considerar a linguagem²⁹: ou como um obstáculo, ou como uma ferramenta. Na visão de Humboldt, assim como na de Flusser, cada língua espelha uma maneira particular de ver o mundo, e o próprio

²⁷ “[...] Denken, Logik und Grammatik Merkmale der Sprache sind” (1906, p. 11)

²⁸ “Ist die menschliche Erkenntnis oder das Denken identisch mit der Sprache, ist die Sprache nichts anderes als das Gedächtnis der Menschheit, und ist endlich weder ein abstraktes Gedächtnis noch eine abstrakte Menschheit noch eine abstrakte Sprache der Wirklichkeitswelt vorhanden, sondern überall nur menschliche Individuen mit Erinnerungsakten und Sprachbewegungen, so ist die Erkenntnis ebenso wie die menschliche Sprache eine soziale Erscheinung, wenn man will eine soziale Illusion, etwas zwischen den Menschen.”

²⁹ Ao traduzir as citações do livro de Valverde, utilizamos o termo “linguagem” em lugar de “língua”, porque Valverde, ao descrever o pensamento de Humboldt, faz distinção entre “lengua” e “lenguaje”.

pensamento funciona como linguagem. “A linguagem é o órgão formador do pensamento humano” (HUMBOLDT, 2006, pp.124-125).

O aspecto criador, poético (de *poiesis*) da língua, apontado por Flusser (1963, p. 82), que afirmava que a “língua não é estática, mas algo que cresce e se expande graças aos intelectos que participam da conversação”, também já havia sido observado por Humboldt (2006, pp. 138-139): “[...] a língua não pode ser vista como uma substância espalhada, na sua totalidade perceptível ou aos poucos comunicável, e sim como algo que se cria a si mesmo eternamente”. A linguagem é um tecido vivo, “algo que se encontra constante e ininterruptamente em transição” (HUMBOLDT, 2006, p. 99), um tesouro inesgotável em renovação constante. A natureza da linguagem é esse próprio fluir³⁰.

Aquilo que em Saussure viria a ser conhecido como a “questão do valor”, e que Flusser (1963, p. 26) expressa dizendo que “o significado de cada símbolo torna-se compreensível somente dentro do conjunto do sistema inteiro”, também está presente em Humboldt (2006, pp. 48-49), para quem “Não há nada isolado na língua; cada um de seus elementos anuncia-se como parte de um todo”. Segundo Valverde (1955, p. 39), para Humboldt as palavras não teriam um valor próprio se fossem retiradas “do complexo do tecido vivo da linguagem que as produz, assim como um peixe não vive fora d’água”³¹.

Cassirer (2001, p. 144) observa que, em Humboldt, “a subjetividade da linguagem agora não mais se apresenta como mera barreira que nos impede de apreender o ser objetivo, sendo, ao invés, considerada um meio capaz de dar forma, de ‘objetivar’ as impressões sensoriais”. Nas palavras de Humboldt:

Na medida em que define a ideia, a palavra também a aprisiona dentro de determinados limites. [...] Considerando-se a dependência mútua de pensamento e palavra, torna-se evidente que as línguas não são meios de representar a verdade já conhecida, e sim, antes de mais nada, meios de descobrir a verdade até então desconhecida. A diversidade das línguas não concerne aos sons e signos, e sim às concepções de mundo que lhes são inerentes. (Apud CASSIRER, 2001, p. 145).

³⁰ Essa ideia se reflete também na filosofia da linguagem dos românticos de Iena. Márcio Seligmann-Silva, em *Ler o livro do mundo* (1999b, p. 32), destaca como central para a epistemologia romântica a ideia de que “a poesia é o local onde a linguagem se manifesta como *poiesis* (criação) absoluta”.

³¹ “[...] del complejo del tejido vivo del lenguaje que las está produciendo, como el pez no tiene vida fuera del agua.”

Flusser também considerava que o símbolo ao mesmo tempo apresenta e encobre o objeto que representa³². Em uma carta a Schiller, Humboldt (2006, pp. 180-183) chega a dizer que “Evidentemente, a linguagem constitui toda a nossa atividade de espírito subjetivamente [...]; mas ela também produz concomitantemente os objetos, na medida em que são objetos de nosso pensamento”. Da mesma forma, para Flusser “a língua cria realidade”³³ (título da terceira parte de *Língua e realidade*).

Finalmente, há similaridade entre os pensamentos de Flusser e Humboldt também quanto à importância da língua para a filosofia. Para Flusser (1968a, p. 76), a filosofia ocidental é uma pesquisa das línguas flexionais, visto que “é na forma da língua que intuimos o nosso mundo, é na forma da língua que lhe damos significado”. Para Humboldt, ainda segundo Valverde (1955, pp. 57-58), “a linguagem é algo primário e total, e, por conseguinte, afeta em sua raiz o próprio ato de pensar e filosofar”³⁴. A linguagem não é um componente a mais da filosofia, mas constitui a sua própria base. “O revolucionário [...] da concepção humboldtiana é que agora, em vez de se falar de uma ‘filosofia da linguagem’, seria melhor falarmos de uma ‘linguística filosófica’, uma ‘filosofia como linguagem’, ou, mais claramente, um *filosofar como linguagem*.”³⁵

É preciso enfatizar, entretanto, que há diferenças profundas entre o pensamento de Flusser e o de Humboldt. Flusser se opõe radicalmente ao nacionalismo que, para Humboldt, estava intimamente ligado ao conceito de língua. Da mesma forma, o idealismo de Humboldt — evidente, inclusive em seu linguajar (“[a língua] é o sopro, a alma da nação”; “caráter de um povo”; “a aproximação da essência a um ideal”; “os mais altos desígnios do espírito”; “potencial do espírito das nações”³⁶) — não encontra ressonância em Flusser, que considera a língua como uma obra humana, “mediação entre o sujeito e o objeto concreto” (FLUSSER, 2007a, pp. 155-56). Quando Flusser fala em “espírito” de uma língua, está apenas

³² Essa ideia da dialética ocultamento (*Verborgenheit*) /revelação (*Erschlossenheit* ou *Enthülltheit*) também perpassa a obra de Heidegger.

³³ Este, que é um verdadeiro lema existencial para Flusser, lhe foi inspirado por Husserl: “Aprendi com Husserl que viver não é descobrir, mas dar significado” (FLUSSER, 1976, p. 501).

³⁴ “[...] el lenguaje se hace algo primario y total, y, por consiguiente, afecta en su raíz al hecho mismo de pensar y el filosofar.”

³⁵ “Lo revolucionario [...] de la concepción humboldtiana es que ahora más bien que de una ‘filosofía del lenguaje’ habría que hablar de una ‘linguística filosófica’, una ‘filosofía como lenguaje’, o, más claramente, un filosofar como lenguaje.”

³⁶ “[die Sprache] ist der Odem, die Seele der Nation selbst”; “Volkscharakter” (HUMBOLDT, 2006, pp. 2-3); “Annäherung des Wesens an ein Ideal”; “den höchsten geistigen Zwecken dienen” (HUMBOLDT, 2006, pp. 92-93), “den Geistesanlagen der Nationen” (HUMBOLDT, 2006, pp. 120-121)

reconhecendo que cada língua possui uma materialidade própria, uma individualidade que jamais poderá ser totalmente apreendida, já que, para ele, as línguas são sistemas abertos³⁷.

Depois de Humboldt, a ideia da interdependência entre língua e pensamento foi retomada pelo antropólogo Franz Boas, ao estudar as línguas dos nativos norte-americanos. Edward Sapir, aluno de Boas, deu seguimento a esse trabalho. Seu aluno Benjamin Lee Whorf, por sua vez, formularia o que viria a ser conhecido como a “hipótese de Sapir-Whorf”, às vezes expressa também na forma de dois princípios, o do “determinismo linguístico” (a língua determina o pensamento) e o da “relatividade linguística” (falantes de línguas diferentes têm uma visão de mundo diferente).

Com certeza, a teoria de Flusser não é tributária de uma versão “dura” ou “forte” da hipótese Sapir-Whorf, ou seja, de que a língua de um falante monolíngue determina completamente a sua visão da realidade. Se isso fosse verdade, não seria possível a existência de pessoas políglotas, como o próprio Flusser, nem a tradução. Veremos em detalhe no capítulo 2 como, na teoria de Flusser, embora a língua determine o pensamento, a tradução é possível.

1.3 REPERCUSSÕES DE *LÍNGUA E REALIDADE*: CRÍTICAS E ELOGIOS

O livro *Língua e realidade* recebeu várias resenhas, tanto na época de sua publicação quanto nos anos que se seguiram. As opiniões variaram do extremamente positivo ao absolutamente negativo. A resenha de Anatol Rosenfeld — que, além de ser baseada em sólida argumentação, permite uma maior discussão das ideias expostas no livro —, será discutida de modo mais aprofundado nas próximas subseções. Seguem-se alguns breves comentários sobre algumas das outras resenhas publicadas:

Paulo Rónai escreveu um artigo bastante elogioso sobre *Língua e realidade* no Suplemento Literário de *O Estado de S. Paulo*. Rónai resumiu o livro com fidelidade entusiasmada, citando os trechos em que Flusser faz “exaltações líricas” à língua. Apaixonado, ele também, pela língua e pela tradução, Rónai extraiu do livro uma conclusão fundamental:

³⁷ Rainer Guldin (2005, p. 268) vê na fenomenologia da linguagem de Flusser uma tentativa de compreensão da essência de cada língua não com a intenção de construir um ponto de vista essencialista, mas de desenvolver um modelo para o processo de escrita. Como, para Flusser, só se consegue ser criativo em uma língua quando se vai contra as suas tendências básicas, o “espírito” de cada língua é negado no mesmo momento em que é “descoberto”. Assim, segundo Guldin, o projeto romântico não apenas é lido pelo avesso como também sua premissa teórica essencial é traduzida em uma instrução de ação prática que deve conduzir à superação de qualquer concepção linguística de inspiração nacionalista.

[...] se “cada língua é um mundo diferente, e, ao mesmo tempo, o mundo inteiro”, o problema da tradução e do poliglotismo reveste-se de importância descomunal. Antes que uma conversão, a tradução é uma comparação; mais do que isso, uma ressurreição. “Traduzindo, o intelecto ultrapassa o horizonte da língua, aniquilando-se nesse processo” para depois ressurgir. (RÓNAI, Suplemento Literário de OESP, 03.04.65).

Rónai ressaltou também, a partir de *Língua e realidade*, que toda tradução é aproximativa, pois as correspondências nunca são exatas. Em decorrência desse fenômeno, as suposições referentes a equivalências produzem, muitas vezes, erros fecundos na história do pensamento filosófico. Ao final do artigo, Rónai celebrou o fato de o livro ter sido escrito em português, “língua de que o autor se serviu propositadamente como de instrumento ainda plástico e maleável, ‘com o amor do forasteiro que habita em seu meio’, dando destarte ele próprio impulso considerável a essa plasticidade e maleabilidade”.

Leônidas Hegenberg, no Suplemento Literário de *O Estado de S. Paulo* (12.06.65, p. 3), comentou o livro sob o aspecto da crise da ciência e da lógica formal. Sem necessariamente concordar que exista uma identificação entre língua e realidade, Hegenberg considerou válidas as discussões levantadas por Flusser em seu primeiro livro publicado.

Vladimir Rodionoff, em um artigo escrito em inglês para a revista *ITA-Humanidades* (1965, pp. 185-191), criticou a imprecisão de diversos exemplos linguísticos fornecidos por Flusser em *Língua e realidade*, principalmente aqueles relativos à língua chinesa, e discordou (p. 188) da afirmação de Flusser de que “língua cria realidade”. Para Rodionoff, a língua é uma expressão da civilização, e não a civilização o resultado de uma língua.

Em 1968, cinco anos depois do lançamento de *Língua e realidade*, **Oswaldino Marques**, ao escrever uma resenha do livro *Introdução à semântica*, de Adam Schaff, para o Suplemento Literário de *O Estado de S. Paulo*, dedicou toda a metade inicial do artigo para criticar violentamente Flusser e, em especial, *Língua e realidade*. Chamando o livro de “especioso”, “delírio patafísico” e “errado de ponta a ponta”, Marques ironizou escritores que, como Flusser, “coruscam de fosforescências”, incorrendo em “solipsismos”, e declarou que em qualquer outro país um escritor desse tipo seria punido por semelhantes atrocidades com uma “quarentena” até haver demonstrado um sólido trabalho científico; somente no Brasil seria possível a tal escritor adquirir renome e até mesmo o direito de representar o seu país em congressos internacionais. Na segunda parte da resenha Marques comentou, enfim, o livro de Schaff, finalizando com uma conclamação aos leitores para esquecerem Flusser e lerem *Introdução à semântica*. Flusser respondeu a Marques duas semanas depois, no mesmo Suplemento, relatando conversa travada com Schaff no Congresso de Filosofia realizado em

Viena naquele ano (1968), quando os dois pensadores, concordando que a diversidade das estruturas das várias línguas constituía uma questão de fundamental importância, respeitosamente, “concordaram em discordar” quanto à postura que cada um deles adotava a esse respeito: Flusser se contentava com a pluralidade; Schaff, numa atitude qualificada por Flusser como “idealista”, continuava buscando descobrir uma estrutura fundamental comum a todas as línguas. Segundo Flusser, o fato de traduções serem possíveis não constitui argumento em favor da existência dessa estrutura comum, porque traduções “não resultam em isomorfismo”. Flusser rebateu outras acusações de Marques, entre as quais a avaliação de que o livro seria “errado de ponta a ponta”, considerando que esse tipo de avaliação, por se basear na ideia de “erro”, seria de validade duvidosa na filosofia atual.

1.3.1 Anatol Rosenfeld

1.3.1.1 A resenha de Rosenfeld

Em 1964, o professor Anatol Rosenfeld publicou uma resenha crítica do livro de Flusser, *Língua e realidade*, no Suplemento Literário do jornal *O Estado de S. Paulo*, onde Flusser assinava uma coluna. A posição de Rosenfeld em relação à teoria exposta por Flusser nesse livro é, como o próprio Flusser admite em sua resposta, de “desacordo básico”.

Rosenfeld julga o esforço de Flusser em fundar uma teoria da língua improdutivo, por basear-se em um “idealismo radical” que resulta em “solipsismo linguístico”. Rosenfeld critica a falta de análise, no livro, da relação entre palavra e conceito ou juízo e “Sachverhalt” — que Flusser traduz ora como “dados brutos”, ora como “situação”, e que Rosenfeld traduz como “contexto objectual”. Faltaria, assim, na teoria de Flusser, a mediação de conceitos e contextos objectuais que conferem o carácter simbólico à língua. Seria exatamente esse carácter simbólico que permitiria a assimilação, reprodução e apreensão dos conceitos e contextos objectuais semelhantes por povos de línguas aglutinantes, como o húngaro e o finlandês, possibilitando-lhes integrar plenamente a cultura ocidental. Esse contexto objectual ao qual Rosenfeld se refere é, claramente, histórico, como se pode depreender de sua argumentação:

O fato é que entre os húngaros e ingleses atuais há parentesco cultural maior do que entre os alemães modernos e os alemães antigos; e isso porque no primeiro caso contextos objectuais aparentados são visados por povos contemporâneos, culturalmente “vizinhos”, embora de línguas inteiramente diversas, ao passo que os alemães do século X, e os do século XX, embora ligados por uma língua de estrutura semelhante, são separados por um

abismo, devido à cultura totalmente diversa que impõe uma interpretação diversa da realidade e contextos objectuais igualmente diversos, visados embora por palavras e regras linguísticas de estrutura aparentada. (ROSENFELD, Suplemento Literário de OESP, 06.06.64).

Uma outra crítica desferida por Rosenfeld às teses de Flusser, ligada à anterior, é que essas não seriam fecundas no campo da ontologia, pelo fato de “borrarem” os limites dos vários tipos de ser. Se tudo o que é formulado conforme as regras da língua é realidade, como diferenciar, por exemplo, entre o ser imaginário (um centauro), o ser ideal (um triângulo matemático) e o ser real (uma árvore)? “A ontologia linguística do A. nivela tudo na famosa noite em que todos os gatos são pardos.” Segundo Rosenfeld, como Flusser não analisa “seriamente” a relação entre intelecto, pensamento e língua, a língua adquire, na teoria de Flusser, o caráter de uma entidade mítica.

Rosenfeld faz outras críticas menores (“irrisórias”, segundo o próprio crítico) à obra de Flusser, em sua maioria referentes a erros de etimologias — a etimologia seria, aliás, um dos “vícios” de Flusser.

A resenha se encerra, contudo, com um comentário positivo, do qual destacamos este trecho:

Admite-se haver uma verdade parcial na afirmação de que a língua determina a nossa visão da realidade. Se o A. se limitasse, com humildade, ao exame cuidadoso dessa verdade parcial, em vez de pregar logo um mito e arrancar dos seus diversos nada uma mística, ele escreveria livros sólidos e úteis. Todavia, tal conselho decerto é filisteu ante esta filosofia essencialmente lúdica. Talvez seja preferível que continue escrevendo livros como este: esplêndidos, conquanto errados (segundo a opinião do comentarista). Há certos erros que são mais fecundos do que certas verdades. (ROSENFELD, Suplemento Literário de OESP, 06.06.64).

1.3.1.2 A resposta de Flusser

Flusser respondeu à resenha de Rosenfeld três semanas depois, em sua coluna no mesmo suplemento. A resposta de Flusser é um comentário mais amplo sobre seu livro; destacaremos aqui apenas os pontos que são respostas diretas aos questionamentos de Rosenfeld.

Respondendo à crítica de Rosenfeld sobre a ausência da mediação do “Sachverhalt” em sua teoria, Flusser (Suplemento Literário de OESP, 27.06.64) diz que a filosofia de Wittgenstein o angustiava, pois parecia “provar de maneira definitiva que a língua gira em círculo fechado”. Para Wittgenstein, a língua espelha um “Sachverhalt”, e esse “Sachverhalt”

espelha a língua. “Trata-se, com efeito, de dois espelhos pendurados em paredes opostas num quarto vazio.” O “Sachverhalt” consiste em conceitos, “que são as sombras das palavras, como as palavras são as sombras dos conceitos. A realidade além do ‘Sachverhalt’ é intelectualmente inatingível”. Para escapar dessa prisão, Flusser aboliu o “Sachverhalt”, que lhe parecia “não somente supérfluo, mas nefasto”. A única função do “Sachverhalt” seria permitir traduções. “Traduzo ‘this is a table’ por ‘isto é uma mesa’ porque ambos juízos procuram espelhar o mesmo ‘Sachverhalt’.” Ao eliminar o “Sachverhalt”, a tradução ganha uma nova explicação: “Traduzo ‘this is a table’ por ‘isto é uma mesa’ porque ambos juízos consistem de palavras que ocupam lugar correspondente nas suas respectivas línguas”.³⁸ Outro problema que Flusser vê no “Sachverhalt” wittgensteiniano é que este espelharia, no fundo, a estrutura das línguas flexionais, “sujeito-objeto-predicado”, porque sujeito e objeto são “coisas” (“Sachen”) e o predicado é uma relação (“Verhältnis”). Línguas como o chinês possuem estruturas diferentes e, portanto, não podem se referir a um “Sachverhalt”. Flusser conclui que “o ‘Sachverhalt’ como uma camada que sustenta apenas línguas de um certo tipo é um conceito ontológico insustentável”.

Flusser rejeita o rótulo de “idealismo solipsista” linguístico que lhe fora aplicado por Rosenfeld, dizendo:

Se compreendo bem esses termos, “idealismo” significa a crença de que a realidade está nas ideias, isto é, nos conceitos. Mas acabo de abolir os conceitos em favor das palavras. E “solipsismo” significa a crença na minha isolamento incomunicável. Mas acabo de instituir a língua, portanto a própria comunicação, como o campo da realidade. Solipsismo linguístico é portanto contradição em termos. (Suplemento Literário de OESP, 27.06.64).

Quanto ao problema apontado por Rosenfeld a respeito da indistinção entre os vários tipos de seres na teoria de Flusser, este comenta que a “fluidez da realidade”, que sempre o impressionou, “contrasta com a rigidez dos sistemas ontológicos que a tradição filosófica nos fornece”.

Para tomar os exemplos que o Sr. Rosenfeld oferece: um centauro como ser imaginário, um triângulo matemático como ser ideal e a árvore como ser real: quanta ingenuidade! Com que direito posso afirmar ser um centauro imaginário para um grego do século 9 AC, a não ser com o direito da minha própria superioridade? Com que direito posso afirmar não ser uma árvore um ser imaginário para um ecólogo (o qual somente reconhece a floresta como

³⁸ Poderíamos aproximar essa visão da tradução baseada em “lugares correspondentes” da *Art des Meinens* benjaminiana, embora existam importantes diferenças entre a concepção de língua de Flusser e a de Benjamin, como veremos na subseção 1.4.1 (pp. 51-58). Ver também pp. 107-108.

real), a não ser com o direito da minha própria ignorância? Falarei do triângulo mais tarde. É óbvio que sistemas ontológicos assim não servem. Para serem úteis e válidos, precisam refletir a fluidez da realidade. (FLUSSER, Suplemento Literário de OESP, 27.06.64).

Da perspectiva de Flusser, essa fluidez é mais bem contemplada se identificarmos língua com realidade e distinguirmos as diferentes camadas linguísticas, como foi feito em *Língua e realidade*.

Assim a palavra “triângulo” será autêntica, e portanto real, dentro da camada da conversação geométrica, mas será inautêntica, e portanto irreal, na camada da conversação corriqueira. A palavra “centauro” será autêntica e real na camada mítica da conversação, mas será inautêntica e irreal na camada da zoologia. A palavra “árvore” será autêntica e real na camada da conversação que trata de madeira, mas será inautêntica e irreal na camada da ecologia. (FLUSSER, Suplemento Literário de OESP, 27.06.64).

Na concepção de Flusser, algo se torna real apenas dentro do processo linguístico, “isto é, quando esse algo é compreendido pelos intelectos em conversação autêntica. É a partir desse fato que, a meu ver, toda ontologia válida e útil deve ser construída”.

1.3.1.3 Comentários sobre a polêmica Rosenfeld-Flusser

A discussão a respeito da necessidade de uma mediação entre a língua e a realidade vem sendo travada desde a Antiguidade sem que se tenha chegado a um consenso. No verbete “referente” da Enciclopédia Einaudi, Oswald Ducrot acompanha essa discussão ao longo da história da filosofia ocidental, e desenvolve importantes reflexões a esse respeito. Ducrot (1984, p. 419) parte da constatação de que toda palavra tem de conter, como seu elemento constitutivo, uma alusão a uma exterioridade; todo ato de fala, todo dizer implica uma orientação para aquilo que não é dizer. É a esta orientação que chamamos “referência”, sendo “referente” o mundo ou objeto que a referência pretende descrever ou transformar.

Ducrot (1984, p. 421-424) registra, então, a existência de um dilema:

A palavra, ao exigir ser posta em relação com um real que lhe é exterior, impede a concepção deste real como sendo diferente da imagem que dele é dada. A realidade é muda se não for o referente de um discurso e, se o for, parece condenada a refleti-lo. Tentar escapar a este dilema tem sido um objetivo constante dos filósofos, dos lógicos e dos linguistas.

A distinção sentido/referente, em suas várias diferentes formulações, parece abrir uma saída desse dilema fundamental, permitindo a separação clara do que é interior e exterior ao discurso. O referente é colocado fora do plano linguístico. Entretanto, por meio da rubrica “sentido” são introduzidos no plano linguístico certos traços do referente cuja função principal é a de permitir designá-lo e localizá-lo. Ducrot (1984, p. 424) menciona as tentativas dos lógicos (Frege, em especial) de resolver esse dilema dissociando “sentido” e “referente”, e verifica que “não é evidente que esta dissociação suprima o dilema”, pois este “pode reaparecer no interior do próprio sentido”. A verdade é que, quando o sentido cumpre efetivamente a função de apresentar o objeto, “torna-se difícil de distinguir do próprio objeto”.

Segundo Ducrot (1984, p. 425, *itálicos do autor*), a tentativa de resolução do dilema por parte de Saussure também não é bem-sucedida. Isso teria ficado evidente quando os saussurianos tentaram precisar a noção de significado. Todos estavam de acordo com o princípio de que o significado não são as coisas (nenhuma árvore particular faz parte do significado de *arbor*). Para marcar essa distinção, identificou-se o significado como um “conceito”. Mas o que se deve entender por “conceito”?

O parágrafo do *Cours [linguistique]* consagrado a esta questão é extremamente confuso. Um único ponto ressalta claramente, mas também ele é de ordem negativa: não se deve confundir o “conceito”, parte do signo, com uma “ideia”, isto é, “com o que se chama *significação*”, noções que, na perspectiva de Saussure, não são utilizáveis em linguística. Para ele, com efeito, essas noções designam (supondo que designam alguma coisa) entidades constituídas por um pensamento universal, estranho às línguas particulares.

Prosseguindo em suas reflexões sobre o problema do referente, Ducrot (1984, pp. 436-437) conclui que é impossível localizar a referência em um ponto particular do discurso.

É o discurso, na sua totalidade, que refere, entendendo-se por isto que ele pretende tratar de um universo independente dele próprio. Se admitirmos isto, teremos duas consequências. A primeira é que é preciso renunciar a fazer, perante um discurso, perguntas como “A que se refere este discurso?”, “Qual é o seu referente?” De um modo mais geral, o filósofo e o linguista não têm que definir a noção de referente mas de descrever a pretensão que o discurso tem de referir [...]

Nessa perspectiva, torna-se impossível abordar os problemas da referência a partir de um conhecimento prévio da “realidade” ou do “universo” ao qual o discurso faz alusão. O referente se revela, então, fundamentalmente indizível:

A necessidade que o discurso tem de referir implicaria, portanto, a necessidade de admitir um indizível originado no próprio dizer. A palavra não cessa de projetar um mundo que, diferente dela, não se pode reduzir ao que ela diz dele, mas que, no entanto, fica inacessível a qualquer outra palavra. Um tal mundo é indizível: por um lado, não pode ser esgotado pelo discurso que o revela (caso contrário não seria um mundo) mas, por outro lado, nenhum discurso diferente pode revelá-lo melhor.³⁹

É curioso que, por caminhos diferentes, Ducrot tenha chegado, como Flusser, ao “indizível”. Ducrot chegou ao indizível pelo discurso; Flusser, por meio das diferenças entre as línguas naturais. Ducrot, no entanto, “desconstrói” também o conceito de indizível no verbete “dizível/indizível”, escrito para a mesma Enciclopédia Einaudi. Nesse verbete, Ducrot (1984, p. 459) relaciona a existência de quatro tipos diferentes de “indizível”. No primeiro tipo, indizível é definido como o que não pode ser dito por meio da língua, mas sim por meio de outras formas e tipos de código (as linguagens lógico-matemáticas, por exemplo); no segundo tipo, o indizível é um limite do dizível, “horizonte do dizer”, referindo-se aos limites entre a língua e a fala; no terceiro tipo, são as próprias condições de possibilidade do dizer que estão em questão. O quarto tipo difere dos três anteriores porque postula uma dupla natureza para o pensamento. Haveria uma forma particular de pensamento que não se deixaria encerrar em palavras.

O “indizível” de Flusser aproxima-se da terceira concepção de “indizível” na lista de Ducrot (1984, pp. 459-460). Trata-se de uma concepção que “não se refere a fenômenos linguísticos locais, mas apresenta, globalmente, o indizível como a condição da possibilidade do dizer”. Ducrot menciona, ao definir essa concepção, a declaração de Wittgenstein, no *Tractatus logico-philosophicus*, de que “há condições necessárias para que a fala possa ser algo mais do que um ruído, para que ela possa pretender dizer uma realidade”, mas que essas condições são, “por definição, impossíveis de exprimir: elas constituem um indizível essencial que aparece unicamente após uma reflexão sobre a fala *que diz*”. Esse indizível, então, constitui o próprio fundamento do dizer e, sem ele, “nada poderia ser dito”.

Analisando o *Tractatus*, Ducrot (1984, pp. 472-474) comenta que ele se baseava na ideia de que, para poder representar um estado de coisas (ser um “quadro”), uma proposição precisaria ter uma estrutura comum com o que representa. Ou seja, a tese do *Tractatus* seria a de que uma língua só diz os fatos do mundo se a sua forma lógica for a do mundo. Ducrot questiona, então, se o problema é realmente “saber se as línguas naturais são essencialmente

³⁹ Veremos, às páginas 61-62, uma outra visão da questão da referência: a reinterpretação dada por Derrida ao conceito saussuriano de signo, pela qual o “real” é inacessível, já que o signo introduz uma diferença, um adiamento (*différance*), que desencadeia um movimento incessante de suplementação.

línguas que ‘dizem’ (no sentido em que *dizer* equivale a *informar*, *dar a conhecer*)” e se é “legítimo admitir que as línguas artificiais realizam o objetivo visado e falhado pelas línguas naturais”. Ducrot conclui perguntando se a forma de dizer constitutiva da linguagem quotidiana não revela mais do *mostrar* do que do *representar*, e comenta: “Aparece uma vez mais que a crença no indizível é a contrapartida de uma certa imagem — talvez mítica — do dizer.”

Embora para Flusser a “realidade absoluta” seja, de modo geral, indizível, a crítica de Ducrot a Wittgenstein não se aplica ao seu pensamento. Uma declaração de Flusser (2007a, p. 213) em *Bodenlos* esclarece as suas divergências para com Wittgenstein: “Para mim as proposições científicas não refletem situações da realidade, mas, pelo contrário, a realidade é decomposta em situações pela ação corruptora (analisadora) do discurso”. Fica claro, portanto, que Flusser não esperava que a língua ou o discurso espelhassem a realidade, mas, ao contrário, via o discurso⁴⁰ como o articulador da realidade. “A língua não é apenas um mapa do mundo (no fundo wittgensteiniano), mas projeta mundos, para depois entrar em *feedback* com o projetado” (FLUSSER, 2007a, pp. 135-136).

Voltando à polêmica entre Rosenfeld e Flusser, acreditamos que o que foi dito acima demonstra que a concepção de língua de Flusser é mais complexa do que Rosenfeld dá a entender quando aponta a falta de uma concepção histórica em seu desenvolvimento. Rosenfeld pressupõe uma concepção de língua mais rígida e, por isso, insuficiente para dar conta das várias questões levantadas por ele.

Não há como decidirmos quem tem razão na milenar discussão a respeito da importância ou não da presença de uma mediação entre língua e realidade. Flusser defendia a pluralidade de modelos; talvez cada um desses modelos tenha a sua aplicabilidade em determinado contexto. Curiosamente, o próprio Flusser (2002a, p. 32, pp. 77-78) se refere a “conceitos” em *Filosofia da caixa preta* — definindo “conceito” como “elemento constitutivo de um texto” e “história” como “tradução linearmente progressiva de ideias em conceitos” no glossário do livro e dizendo que a máquina fotográfica “obriga o fotógrafo a transcodificar sua intenção em conceitos” — e também no *Vampyroteuthis infernalis* (198-?b, v. 1, p. 44), ao relatar como os seres humanos passam da apreensão visual (“aparência”) à percepção tátil (“conceitos”):

⁴⁰ É preciso lembrar, no entanto, que Flusser não emprega esse termo com o mesmo sentido que Ducrot. Ver mais sobre a concepção de “discurso” de Flusser no capítulo 3.

Pois os conceitos, isto é, os contornos apalpados dos objetos, adquirem vida própria, e passam a ser cascas vazias pelas quais vamos captando objetos. [...] O nosso pensamento e nossa ação é um vai-vem entre objetos concretos e conceitos, entre “problemas” e “modelos” [...] E o que chamamos de “termos” são os nomes que damos aos conceitos.

É possível, portanto, que Flusser tenha mudado de ideia, em sua obra mais madura, a respeito da necessidade dos “conceitos”.

Quanto à discussão a respeito das “distinções entre os seres”, a resposta de Flusser mostra a radicalidade e a fecundidade de sua teoria de língua, além do seu caráter social (algo se torna real apenas dentro do processo linguístico, isto é, quando esse algo é compreendido pelos intelectos em conversação autêntica).

Em suma: embora Rosenfeld tenha razão em muitas de suas observações (como o próprio Flusser admitiu), a crítica que ele faz a Flusser por não ter uma perspectiva social e histórica não se justifica.

Ao finalizar qualificando a filosofia de Flusser como “lúdica” e dizendo que “há certos erros que são mais fecundos do que certas verdades”, Rosenfeld endossa a proposta de Flusser (1963, pp. 231-234), enunciada ao final de *Língua e realidade*, de privilegiar o aspecto “poético” da filosofia e “provocar novos pensamentos e ampliar a conversação”, em vez de procurar chegar a “posições logicamente inatacáveis e estabelecer um sistema rigorosamente consistente”.

1.4 PARALELOS

1.4.1 Flusser e Benjamin

O ensaio de Flusser intitulado “Pensamento e reflexão” (“Thought and reflection”)⁴¹ e o livro *A dúvida* (1999) foram, provavelmente, finalizados na mesma época, em 1964⁴². Flusser retoma nesses dois textos alguns dos tópicos abordados em *Língua e realidade*; seria

⁴¹ A versão em português desse ensaio, “Pensamento e Reflexão”, foi publicada na *Revista Brasileira de Filosofia* (vol. 14, número 53, janeiro/fevereiro/março 1964) e no livro *Da Religiosidade* (1967) como uma transcrição de uma conferência proferida por Flusser em um evento do Instituto Brasileiro de Filosofia, na Biblioteca Municipal de São Paulo, em 5 de dezembro de 1963. Citaremos aqui, em tradução nossa, a versão em inglês, “Thought and Reflection”, publicada na revista eletrônica *Flusser Studies* em 2008. Essa opção se deve ao fato de a versão em português apresentar sérios problemas de revisão. Além disso, alguns trechos aqui citados não constam da versão em português.

⁴² Além do fato de haver vários pontos em comum entre os dois textos, o ensaio que se segue, no livro *Religiosidade*, a “Pensamento e Reflexão”, chamado “Da Dúvida”, seria uma primeira versão, reduzida, do livro *A Dúvida*. Celso Lafer, no prefácio de *A Dúvida* (1999, p. 12), diz ter entregue em 1965 uma cópia da versão em alemão desse livro a Hannah Arendt.

redundante reproduzi-los aqui. Vale a pena mencionar, entretanto, duas questões importantes que receberam um tratamento mais detalhado: a da origem da língua e a do nome próprio. Analisaremos esses tópicos na primeira parte desta seção por meio de uma comparação com as ideias do filósofo alemão Walter Benjamin.

Benjamin e Flusser chegam à sua concepção de língua partindo de pontos de vista aparentemente bastante diferentes. Benjamin parte de uma visão romântico-messiânica; Flusser procura fundir a fenomenologia à teoria da linguagem de Wittgenstein. É preciso observar, no entanto, que Benjamin também sofreu influência da fenomenologia. Derrida (2002, p. 65) aponta essa influência citando o tradutor francês de Benjamin, Maurice de Gandillac, que, por sua vez, comenta que conceitos como *Intention* (intenção), *Meinung* (*das Gemeinte*, o designado) e *Art des Meinens* (modo de designar), empregados em “A tarefa-renúncia do tradutor” (BENJAMIN, 2001, pp. 198-199), seriam categorias emprestadas da escolástica por Brentano e Husserl. Também Peter Fenves (2001, pp. 174-226), um teórico que vem analisando a influência de Husserl no pensamento de Benjamin, aponta, nos primeiros textos de Benjamin, um esforço de “traduzir” a *epoché* fenomenológica de Husserl em uma *epoché* “paradisíaca”.

No ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, Benjamin define língua como “a essência espiritual⁴³ das coisas”. A língua comunica o ser espiritual que lhe corresponde. “É fundamental saber que a essência espiritual se comunica na linguagem e não através da mesma.” (BENJAMIN, 1992, p. 179). O ser linguístico das coisas corresponde ao ser espiritual apenas na medida em que este último seja comunicável. “*Não existe um conteúdo da linguagem; enquanto comunicação, a linguagem comunica uma essência espiritual, isto é, pura e simplesmente uma comunicabilidade.*” (BENJAMIN, 1992, p. 183, *itálicos do autor*).

Benjamin (1992, pp. 188-189) rejeita tanto a teoria linguística burguesa da palavra quanto a teoria linguística mística. A concepção burguesa erra porque se baseia na arbitrariedade do signo (um dos fundamentos da linguística saussuriana)⁴⁴, enquanto para Benjamin a palavra está intrinsecamente ligada às coisas. A teoria linguística mística erra porque superestima a capacidade da palavra de penetrar a essência da coisa: a coisa é irreduzível a qualquer palavra ou essência além de si própria. Apesar de afirmar rejeitar a

⁴³ O termo original é “geistig”. As traduções portuguesa e espanhola do texto usam o termo “espiritual”; a francesa, “spirituelle”, mas a inglesa prefere o termo “mental”.

⁴⁴ Cabe observar, no entanto, que o legado de Saussure vem sendo reavaliado, com a edição original do *Cours de Linguistique Générale* preparada por C. Bally e A. Séchehaye sendo questionada por estudiosos como De Mauro, Godel, Starobinski, Engler e Bouquet, além dos estudos dos anagramas de Saussure, especialmente aqueles realizados por Starobinski.

teoria linguística mística, a concepção de Benjamin da palavra nos parece bastante mística, na medida em que ele vê a palavra de Deus brilhando nas próprias coisas e anseia por uma comunhão imediata entre nome e coisa. A linguagem divina dá origem à linguagem das coisas, que, por sua vez, “irradia, silenciosa e na magia muda da natureza, a palavra de Deus”.

Embora nesse ensaio Benjamin pareça rejeitar a arbitrariedade do signo e a noção de que as coisas sejam “expressas” pela palavra, ele também afirma que, após a Queda, surge a necessidade de que a palavra comunique algo. Márcio Seligmann-Silva (1999b, p. 113) vê na filosofia da linguagem de Benjamin uma convivência entre o lado “mágico” e o lado arbitrário da linguagem. Benjamin explicita essa duplicidade de modo claro no ensaio “A doutrina das semelhanças” (“Lehre von Aehnlichen”):

Essa dimensão — mágica, se se quiser — da linguagem e da escrita não se desenvolve isoladamente da outra dimensão, a semiótica. Todos os elementos miméticos da linguagem constituem uma intenção fundada, isto é, eles só podem vir à luz sobre um fundamento que lhes é estranho, e esse fundamento não é outro que a dimensão semiótica e comunicativa da linguagem. O texto literal da escrita é o único e exclusivo fundamento sobre o qual pode formar-se o quebra-cabeça. O contexto significativo contido nos sons da frase é o fundo do qual emerge o semelhante, num instante, com a velocidade do relâmpago. (Apud Seligmann-Silva, 1999b, p. 113).

Flusser também atribui à palavra essas duas dimensões, *mythos* e *logos*, como veremos no próximo capítulo. O *mythos* é associado à dimensão poética da palavra, e o *logos*, à dimensão comunicativa. Benjamin (1984, p. 52), ao opor conhecimento e verdade, afirmando que a verdade manifesta-se nas Ideias e não se projeta no “reino do conhecimento”, revela um platonismo (ainda que crítico e não “puro”) inexistente em Flusser, que rejeita a suposição de que o mundo fenomenal espelhe o mundo das ideias, preferindo dizer que a realidade é constituída pela língua, e que os “dados brutos” são o “nada”, ou o “indizível”.

Ambos os pensadores atribuem uma importância especial ao nome próprio como um *limite*. Benjamin (1992, p. 187) acredita que

O reflexo mais profundo desta palavra divina é o ponto em que a linguagem humana atinge a mais íntima participação na infinitude divina da palavra pura e simples, o ponto em que não pode tornar-se a palavra finita nem conhecimento — é esse o nome humano. A teoria do nome próprio é a teoria da fronteira entre a linguagem finita e infinita.

Em *A dúvida*, Flusser reafirma o que já havia dito em *Língua e realidade* a respeito da inutilidade de se especular a respeito da origem da língua. Porém nesse livro, Flusser (1999,

p. 81), como Benjamin, relaciona essa questão à do nome próprio: “O acordo de alienação que dá origem à língua se deu *in illo tempore* e está se dando sempre que aparece um novo nome próprio”.

Em “Filosofia da linguagem”, um conjunto de textos publicados cerca de dois anos após a provável data de redação de *A dúvida*, Flusser (1966a, p. 146; p. 195) explica o surgimento do nome próprio como consequência de um gesto: “Nomes próprios são articulações do gesto que aponta”. A conversação seria “aquele movimento linguístico que predica nomes”.

Flusser (1999, pp. 82-83) relaciona o nome próprio ao mito:

Todo nome próprio é um mito. Todo nome próprio é portador do choque primordial da alienação do de tudo diferente de si mesmo. [...] A língua é uma festa cujo mito são os nomes próprios, e cujo rito é a conversação. [...] O nome próprio, o mito da festa do pensamento, é o ponto no qual o intelecto se aproxima do inarticulável. O nome próprio é um mito porque procura articular o inarticulável.”⁴⁵

Seligmann-Silva (1999b, p. 32, *itálicos do autor*), ao comentar a filosofia romântica da linguagem, diz que esta reserva à poesia “o papel de desautomatizar a linguagem, retirá-la da submissão à prática do cotidiano. Nela todas as palavras são elevadas à categoria de *nomes próprios*, tornam-se mônadas numa linguagem que se autolegisla e que está liberada de ter de servir”. Na filosofia da linguagem de F. Schlegel, segundo Seligmann-Silva (1999b, p. 26),

[...] podemos claramente perceber três “etapas”, ou níveis da linguagem: em primeiro lugar a “linguagem anterior à queda”, na qual não há distância entre os signos e os elementos designados, nela o homem compreende sem mediação a linguagem da natureza e das coisas, enfim: esta é a linguagem do conhecimento absoluto. Com a “queda” o homem encontra a pluralidade das línguas, a perda da capacidade de compreender a natureza e as coisas, as palavras se distanciam daquilo que elas indicam e o homem como que “conhece a ignorância”. Finalmente, esta filosofia da linguagem compreende também a “restituição” da linguagem “originária”, o trabalho de colher os cacos perdidos daquela antiga construção harmônica que estão espalhados entre os edifícios da nossa linguagem moderna.

A influência dessa filosofia romântica da linguagem em Benjamin é clara. A queda do Paraíso assinala o momento em que a palavra se separa da coisa. “A linguagem paradisíaca do homem deve ter sido a linguagem totalmente cognoscível; enquanto mais tarde volta a

⁴⁵ Em *Torres de Babel*, Derrida (2002, p. 21) diz que “o nome próprio, enquanto tal, permanece sempre intraduzível, fato a partir do qual pode-se considerar que ele não pertence, rigorosamente, da mesma maneira que as outras palavras, à língua”.

diferenciar-se infinitamente todo o conhecimento na multiplicidade das linguagens [...]” Os frutos da árvore da sabedoria proporcionam um saber vazio.

O conhecimento, para o qual a serpente seduz, o saber, o que é bom e mau, é sem nome. É nulo no seu mais profundo sentido, e este saber é exactamente o único mal que a situação paradisíaca conhece. O saber do bem e do mal abandona o nome, é um conhecimento de fora, uma imitação não criadora da palavra criadora. Neste conhecimento, o nome sai de si próprio: o pecado original é a hora do nascimento da *palavra humana* no qual o nome já não vivia incólume [...] A palavra deve comunicar *algo* (além de si mesma). Este é verdadeiramente o pecado original do espírito da língua. (BENJAMIN, 1992, p. 191, itálicos do autor).

O pecado original, ou Queda, está inextricavelmente ligado ao “Juízo”, ou “julgamento”:

O conhecimento das coisas assenta no nome, o conhecimento do bem e do mal é, no profundo sentido que Kierkegaard atribui à palavra, “palavreado”, e só conhece uma purificação e elevação, sob as quais também foi colocado o homem loquaz, o pecador: o julgamento. [...] Esta palavra julgadora expulsa os primeiros homens do Paraíso. (BENJAMIN, 1992, p. 192).

Com a Queda, o homem perdeu a comunicação imediata, “e caiu no precipício do mediatismo de toda a comunicação, da palavra enquanto meio da palavra vã, do precipício do palavreado”. (BENJAMIN, 1992, p. 193).

No pensamento de Flusser, o mito da Queda surge mais como uma alegoria do que como uma explicação ou justificação de suas teorias sobre a língua. Flusser introduz assim a questão, no ensaio “Thought and reflection” (2007, p. 3):

[...] a reflexão metódica, isto é, a filosofia, deve nos levar rumo às nossas origens, a profundezas que eu sugeri com um mito, o da expulsão do paraíso. Esse mito nos conta, em linguagem densa e poética (uma característica de todos os mitos), uma lenda que eu acredito referir-se ao mistério do surgimento do pensamento. [...] Conforme esse mito, fomos expulsos do paraíso porque comemos do fruto proibido da distinção entre o bem e o mal, o fruto da divisão e da dúvida. O paraíso pode ser descrito como o estado da não divisão e da não dúvida. A expulsão do paraíso pode ser descrita como o estado da divisão e da dúvida. Não é, portanto, um acontecimento de um

passado histórico remoto, mas sim um acontecimento mítico, isto é, algo que acontece a todos nós e sempre acontece de novo. Estamos sendo expulsos do paraíso toda vez que distinguimos, toda vez que duvidamos.⁴⁶

Flusser (2007, p. 3) faz questão de ressaltar que não se refere, contudo, ao pensamento como um conceito universal: “Que fique claro: [esse mito] nos conta sobre o surgimento do pensamento ocidental, não do pensamento *tout court*, (se é que essa expressão tem algum significado).”⁴⁷

Flusser (2007, p. 4) prossegue, citando Heidegger e sua “atualização” do mito:

Deixamos para trás, sem esperança de retorno, o caos da indistinção e da ingenuidade, e estamos sendo lançados, impiedosamente, em direção ao cosmos da clareza distinta, que é, como diz o mito, a morte. Na verdade, essa me parece ser a essência do mito, na versão mais moderna de Heidegger: “fomos lançados para cá e estamos aqui para a morte”. Mas esse ato de duvidar, que é o ato de distinguir e ordenar, e que o mito chama de “nossa expulsão”, é o próprio ato de pensar.⁴⁸

Para Flusser (2007, p. 5), nós, seres humanos, estamos sempre sendo expulsos do Paraíso, todas as vezes que pensamos:

[...] a cada palavra que pensamos, estamos sendo expulsos do paraíso. Cada palavra é uma articulação da dúvida e, portanto, uma perda da inocência. A corrente de palavras, (a “conversação”), em sua precipitação, nos arrasta consigo e nos leva cada vez mais para longe de nossas origens. Mas a conversação, essa corrente de palavras, é organizada na teia da língua que lhe fornece a estrutura. Através das malhas dessa teia estamos sempre próximos de nossas origens, mesmo quando a conversação nos arrasta consigo, porque, enquanto avançamos, levamos nossas origens conosco. O inefável se esconde (por assim dizer) nas malhas da língua, entre as palavras que pensamos, e, por essas aberturas, estamos sempre em contato com ele.

⁴⁶ “[...] methodical reflection, i.e. philosophy, should lead us towards our origins, unto depths which I suggested with a myth, namely the expulsion from Paradise. This myth tells us in its dense and poetical language, (a characteristic of all myths), a tale which I believe to be about the mystery of the emergence of thought. [...] According to the myth we were expelled and cast out because we ate the forbidden fruit of discrimination between good and evil, the fruit of division and doubt. Paradise can be described as the state of non-division and non-doubt. The banishment from Paradise may be described as the state of division and doubt. It is not, therefore, an event of the remote historical past, but it is a mythical event, that is to say it happens to all of us, as it always did. We are being cast out of Paradise whenever we divide, whenever we doubt.” (Tradução nossa, cotejada com a versão em português de Flusser.)

⁴⁷ “Be it understood: it tells us about the emergence of Western thought, not of thought ‘tout court’, (if such a term has any meaning at all).” (Tradução nossa. Essa frase não consta da versão em português escrita por Flusser.)

⁴⁸ “We have left behind, without hope of return, the chaos of indistinction and innocence, and we are being cast mercilessly into the cosmos of distinct clearness, which is death, as the myth says. In fact, this seems to me to be the essence of the myth, in Heidegger’s more modern version: ‘we are out-casts here and we are for death’. But this act of doubting, which is the act of dividing and ordering, and which the myth calls ‘our banishment’, is the very act of thinking.” (Tradução nossa, cotejada com a versão em português de Flusser.)

Por essas aberturas, novas palavras e novos pensamentos emergem continuamente, o que significa que, por essas aberturas, somos continuamente expulsos do paraíso que levamos conosco em nossa trilha do pensamento.⁴⁹

A mesma ideia é expressa, de forma mais sintética, em *A dúvida*:

O acordo de alienação que dá origem à língua se deu *in illo tempore* e está se dando sempre que aparece um novo nome próprio. A língua surgiu *in illo tempore* e está surgindo sempre. A língua é a eterna repetição de sua origem, a eterna reencenação do acordo primordial da alienação. (FLUSSER, 1999, p. 81).

Assim, apesar das diversas semelhanças entre a filosofia da linguagem de Benjamin e Flusser, ambas baseadas na tradição humboldtiana, existem também diferenças importantes entre esses pensadores nessa questão. Uma das mais importantes é que, mesmo se entendermos, como observa Seligmann-Silva (1999b, p. 155), que a “origem”, para Benjamin, não é vista sob uma perspectiva cronológica e sim epistemológica, parece claro que Benjamin acredita realmente na existência de uma língua original universal. Para Flusser, o mito da Queda é apenas uma metáfora de um processo que é reencenado a todo instante: nós carregamos o Paraíso conosco e somos expulsos dele continuamente, cada vez que pensamos, cada vez que falamos. Além disso, embora tanto Benjamin quanto Flusser vejam no mito da Queda o momento da perda da comunhão absoluta e o surgimento do pensamento que divide, que duvida, que julga, Benjamin tem uma visão mais negativa desse momento. Ele chama o conhecimento propiciado pela distinção entre bem e mal de “vão”, de “Geschwätz” — “tagarelice, fofoca, palavreado”. Esse termo é bastante próximo do “Gerede”, ou “conversa fiada”, que Flusser empresta de Heidegger, mas Flusser o utiliza para se referir apenas a uma camada específica da língua em que haveria uma degradação da conversação, e não para se referir às línguas “reais” de modo geral⁵⁰.

⁴⁹ “[...] with every word we think we are being expelled and cast out. Every word is an articulation of the doubtful, and it is therefore a loss of innocence. The stream of words, (the ‘conversation’), as it rushes on, drags us along and takes us further and further away from our origins. But conversation, this stream of words, is organized in the web of language which gives it its structure. Through the meshes in that web we always dwell in the proximity of our origins, even though conversation drags us along, because, as we move on, we take our origins with us. The ineffable hides (so to speak) within the meshes of language, it hides between the words we think, and through these openings we are always in contact with it. Through these openings new words and new thoughts emerge continuously, which means that through these openings we are being continuously cast out of Paradise which we drag along on our path of thinking.” (Tradução nossa, cotejada com a versão em português de Flusser, bastante diferente da versão inglesa nesse trecho.)

⁵⁰ Seligmann-Silva (1999, p. 26-29) se refere ao uso por Schlegel do termo “Geschwätz”, “palavrório”, com o sentido de “discursar vazio e abstrato”, em contraste com a visão expressa por Novalis em *Pólen*: a de que “o desprezível tagarelar é o lado infinitamente sério da linguagem”.

1.4.2 Flusser, Benjamin e Derrida

O ensaio “Falar e escrever” foi publicado em 1967 na revista *ITA-Humanidades*, do Instituto Tecnológico de Aeronáutica, onde Flusser lecionou Filosofia da Linguagem e, como muitos dos ensaios dele publicados nessa revista, parece ser uma transcrição de uma de suas aulas ou conferências. Esse pequeno ensaio é bastante significativo, prefigurando muitas das reflexões que Flusser desenvolverá mais tarde a respeito das tecnoimagens e da sociedade pós-histórica. É possível, inclusive, vê-lo como uma ponte entre a teoria da língua e a teoria dos meios em Flusser.

Flusser (1967b, p. 78) começa enunciando a hipótese de que a língua falada precede a escrita e propondo-se a provar que essa hipótese é falsa tanto histórica quanto epistemologicamente. Historicamente, segundo ele, não há provas de ter sido a língua falada anterior à escrita.

Os restos deixados pelos nossos antepassados mais afastados incluem desenhos que podem ser interpretados como escritas. A língua falada primitiva não deixou traço, dada a sua “fugacidade”. As escritas antigas não representavam sons, e não eram portanto fixações da língua falada. Os alfabetos são fenômenos recentes, e não contam mais de 4000 anos. O Oriente dispõe de uma escrita independente da fala. A nossa hipótese está em desacordo com a evidência histórica e deve ser abandonada.

Epistemologicamente, a hipótese seria que “o homem é um ser que conhece algo, e articula esse algo ‘naturalmente’ pela língua falada. E que a língua escrita é a fixação ‘artificial’ desse conhecimento” (FLUSSER, 1967b, p. 78). Porém Flusser questiona o uso dos termos “natural” e “artificial” nesse contexto. Em outros contextos, o termo “natural” significaria “não feito pelo homem”, e “artificial” significaria “feito pelo homem”. No contexto em questão, esses significados não se aplicam, pois o conhecimento não é nem natural, nem artificial. O conhecimento seria, para Flusser, “adequação entre homem e natureza”:

A língua não é nem natural, nem artificial, porque ela é o campo do conhecimento. A língua falada não é mais natural do que a escrita, mesmo se tomarmos por referência o corpo humano. Os movimentos da laringe ao articular sons não são menos artificiais que os movimentos da mão ao traçar linhas.

O raciocínio desenvolvido por Flusser leva à conclusão de que tanto a língua falada como a língua escrita são articulação de uma conversação “interior”, uma “língua calada”. Essa língua calada seria articulada de uma maneira mais imediata pela língua escrita do que pela língua falada. Flusser (1967b, pp. 80-81) reconhece que a maioria dos sinais da língua escrita representam sons da língua falada, mas observa que a língua calada pode se articular de múltiplas maneiras, como, por exemplo, pela pintura, a música e a dança.

Todo sistema simbólico é articulação da língua calada. Mas na nossa cultura estabeleceu-se uma ligação secundária entre a fala e a escrita, e esta ligação subordina a escrita à fala. Com este acidente histórico fica a língua escrita desnecessariamente empobrecida e mutilada. Podemos imaginar perfeitamente uma escrita que não tenha ligação com a fala, e que articule a língua calada de uma maneira inteiramente independente da fala. Com efeito, os hieróglifos e os ideogramas são escritas que se aproximam muito dessa independência que tenho em mente.

Retomando a discussão sobre a música e a pintura como horizontes da língua já iniciada em *Língua e realidade*⁵¹, Flusser (1967b, pp. 81-82) sugere que a música seria o horizonte da língua falada e a pintura o horizonte da língua escrita. Faz, então, uma “crítica da linearidade”, dizendo que “devemos aprender a escrever de novo” e tornar consciente o fato de que a língua escrita é uma articulação privilegiada da língua calada:

[...] devemos, conscientemente, aproveitar todas as virtualidades que o espaço da folha branca concede à escrita. Se fizermos isto, teremos aberto, pela primeira vez em milhares de anos, o campo do espaço (pelo menos o das duas dimensões do plano), para a realização do pensamento da nossa cultura. Teremos libertado esse pensamento da sua linearidade, consequência da predominância da língua falada. Teremos aberto as virtualidades de uma nova estrutura do discurso. Teremos superado a lógica aristotélica e o pensamento verbalizador e predicativo.

É especialmente relevante notar o papel positivo que Flusser atribui a essa superação da linearidade. Quando, no capítulo 3 deste trabalho, for abordada a questão da tecnoimagem, será discutida a postura ambivalente adotada por Flusser diante das profundas modificações epistemológicas provocadas pelas tecnoimagens — de um lado, o temor da “aparelhização” do ser humano; de outro, o fascínio pelas novas possibilidades de comunicação.

Fica bastante claro, neste ensaio, que Flusser já está refletindo a respeito da chamada “revolução epistemológica” quando ele diz, no parágrafo final, que já se podem observar

⁵¹ Cf. página 34 deste capítulo.

tendências na direção da reformulação da língua escrita, citando a lógica moderna e a poesia concreta como exemplos.

Estamos no limiar de uma nova fase daquele processo de conversação interna e externa chamada “Ocidente”. A sensação de irrealidade que pervade o nosso ambiente é apenas sintoma do salto para uma nova realidade que estamos dando. E este salto se articulará por uma nova escrita. (FLUSSER, 1967b, p. 82).

Se lembrarmos que esse texto foi publicado em 1967, mais de vinte anos antes que a *World Wide Web* popularizasse conceitos como o de “hipertexto”, podemos entender por que muitos atribuem qualidades proféticas a Flusser. Entretanto, Flusser não foi o único nem o primeiro a discutir esses temas. As neovanguardas já o faziam no final dos anos 50, como comentamos na nota 21 deste capítulo e voltaremos a comentar na página 104. Talvez ainda mais importante: essa reflexão de Flusser segue uma tradição do pensamento alemão que se inspira na teoria romântica de Johann Wilhelm Ritter, exposta por Walter Benjamin em *A Origem do drama barroco alemão* (1984, pp. 234-236). Ritter via uma conexão interna entre a palavra e a escrita, e negava a anterioridade da língua falada sobre a escrita, preferindo falar em uma simultaneidade primeira e absoluta da língua, da palavra falada e da escrita. Essa teoria de Ritter, adotada por Benjamin, pode ser considerada como uma antecipação do conceito derridiano de “arquiescritura” (CAMPOS, 1992, p. 80). Também nesse sentido, Flusser pode ser visto como um continuador de Benjamin e dessa linha de pensamento dos românticos, sendo a “língua calada” um outro nome para a “arquiescritura”.

Rainer Guldin, editor da revista eletrônica *Flusser Studies* e um dos maiores especialistas em Flusser na atualidade, publicou um ensaio em que discute a questão da linearidade em Flusser e em Derrida: “Derrida and Flusser: on the concept of writing, and the end of linearity” (2004). Em seu livro *Gramatologia*, Derrida (1973), mencionando pesquisas antropológicas de André Leroi-Gourhan, defende a ideia de que a escritura⁵² no senso estrito – e principalmente a escritura fonética – teria origem em uma escritura não linear. Teria existido, no passado, uma escritura pluridimensional em que “o sentido não está sujeito à sucessividade, à ordem do tempo lógico ou à temporalidade irreversível do som” (DERRIDA, 1973, p. 106). A linearização ter-se-ia instalado em um longo processo de recalque e de lenta transformação da motricidade manual que “liberta o sistema audiófônico para a fala, o olhar e a mão para a escritura” (1973, p. 105). O “mitograma” de Leroi-Gourhan seria a unidade

⁵² Não é feita, neste trabalho, distinção entre “escrita” e “escritura”. Consideram-se ambos os termos como traduções válidas do termo “écriture” em francês.

básica que articularia o caráter pluridimensional do pensamento simbólico em uma estrutura espacial bidimensional.

A história como a entendemos está associada à concepção linear do tempo, mas a pluridimensionalidade corresponderia a uma outra camada de experiência histórica. A linearidade seria o recalçamento do pensamento simbólico pluridimensional. Segundo Leroi-Gourhan, a escritura linear “constituiu, durante vários milênios [...], por seu desenrolamento em uma só dimensão, o instrumento de análise de onde saiu o pensamento filosófico e científico” (apud DERRIDA, 1973, p. 108, nota 34).

A crítica da linearidade está relacionada a um outro ponto que é fundamental no pensamento de Derrida: o questionamento do conceito saussuriano de signo. Segundo Saussure, a articulação da língua falada depende de um mecanismo pelo qual os conceitos se ligam a “imagens acústicas”, e a articulação da língua escrita depende de um mecanismo em que as palavras escritas estão ligadas às palavras faladas. Para Derrida (1973, p. 106), no entanto, a escrita pode ser tanto fonética quanto não fonética (por meio de pictogramas, ideogramas ou símbolos), apresentando uma estrutura pluridimensional que não se subordina à temporalidade do som.

No ensaio “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, Derrida (1971, p. 230, *itálico do autor*) discute a noção de estrutura e de centro ou origem, e verifica que esse centro sempre tem como função “não apenas orientar e equilibrar, organizar a estrutura [...], mas sobretudo levar o princípio de organização da estrutura a limitar o que poderíamos denominar *jogo* da estrutura”. O centro seria “o ponto em que a substituição dos conteúdos, dos elementos, dos termos, já não é possível”, e “aquilo que, comandando a estrutura, escapa à estruturalidade”. O centro está dentro e fora ao mesmo tempo; pode receber, indistintamente, o nome de origem ou de fim; e designa uma presença (essência, existência, substância, sujeito, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.). Aplicando essa análise ao signo saussuriano, Derrida afirma que este se baseia em uma *presença* metafísica ou um significado transcendental:

A “ciência” semiológica ou, mais estritamente, a linguística, não pode conservar a diferença entre significante e significado — a própria ideia de signo — sem a diferença entre o sensível e o inteligível, é certo, mas também sem conservar ao mesmo tempo, mais profunda e mais implicitamente, a referência a um significado que possa “ocorrer”, na sua inteligibilidade, antes de sua “queda”, antes de toda expulsão para a exterioridade do “este mundo” sensível. Enquanto face de inteligibilidade pura, remete a um *logos* absoluto, ao qual está imediatamente unido. (DERRIDA, 1973, p. 17, *itálico do autor*).

Tal noção [de signo] permanece, portanto, na descendência deste logocentrismo que é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser e da idealidade do sentido (DERRIDA, 1973, p. 14).

Na tentativa de superar o modelo saussuriano, Derrida o recria por meio dos conceitos de suplemento e *différance*⁵³. O conceito de suplemento foi emprestado de Jean Jacques Rousseau, que dizia que “a escritura serve somente de suplemento à fala” (DERRIDA, 1973, p. 177). Derrida (1973, p. 178) argumenta, no entanto, que se algo necessita de um suplemento, é porque não é completo em si mesmo. O suplemento implica a existência de uma carência no original, e não é apenas acrescentado, mas substituído. Nessa suplementação, “o significante não representa em primeiro lugar e apenas o significado ausente, substitui um outro significante” (DERRIDA, 1973, p. 106). O processo continua iterativamente, com todo signo remetendo a outro signo. Já com o termo *différance*, que combina as noções de “diferença” e de “adiamento”, Derrida (1972) indica que o sentido nunca está no presente, mas é sempre adiado, em um infinito jogo de suplementação entre os termos.

Flusser, por outro lado, jamais se vinculou à linha saussuriana — “Saussure não me marcou”, admite ele no texto autobiográfico “Em Busca de Sentido” (1976, p. 500). Como já foi observado na parte inicial desta seção, Flusser, da mesma forma que Derrida, não via a escrita como baseada exclusivamente no aspecto fonético, diferindo de Saussure a esse respeito. Como vimos nas primeiras seções deste capítulo, para Flusser, a língua cria a realidade, que é o universo ordenado, em oposição ao caos dos dados brutos, imediatos, que alguns chamam de “o indizível”. É a língua que articula o indizível. Flusser (1963, p. 30) nega, portanto, a possibilidade de acesso a uma verdade absoluta. “A verdade absoluta, essa correspondência entre a língua e o ‘algo’ que ela significa, é tão inarticulável quanto esse ‘algo’.”

Para Derrida (1971, p. 232), a história da metafísica deve ser pensada como uma série de substituições de centro para centro. Nossa época assinalaria um momento de ruptura,

[...] em que a linguagem invadiu o campo problemático universal; foi então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso — [...] isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação.

⁵³ Na verdade “*différance*” não é, segundo Derrida (1972, p. 3), nem uma palavra nem um conceito.

Em *Gramatologia*, Derrida (1973, pp. 108-109) observa que há mais de um século se percebem sinais de abalos no modelo linear. “O que se dá hoje a pensar não pode se escrito segundo a linha e o livro”. Para Derrida (1973, p. 109), o fim da linearidade não implicará uma volta ao mitograma; teremos, ao contrário, uma metarracionalidade ou metacientificidade que não podem se encerrar numa ciência do homem: “De um só e mesmo gesto, elas transpõem o homem, a ciência e a linha”.

Flusser (1968a, p. 77) também percebe esse momento de ruptura e afirma que o problema linguístico é o cerne da filosofia atual, levando ao questionamento do “preconceito monístico” e à admissão da diversidade das formas do pensamento e dos modelos, ou seja, ao reconhecimento de que “todo tipo de conhecimento tem a sua validade dentro do seu modelo”.

Em resumo, tanto Flusser como Derrida apontam a ligação entre a escrita linear e o pensamento histórico, e veem, nos dias atuais, uma crise desse modelo⁵⁴.

Talvez se possa aproximar a “ausência de centro” de Derrida do que Flusser chama às vezes de “nada” e outras vezes de “o indizível”. Flusser pensa a questão da relação entre a língua e a realidade sem utilizar a noção de “signo”, mas o processo que ele descreve também é cíclico e também tem a sua origem em um “não centro”. Flusser (1963, pp. 21-51) afirma que, sem a língua, o intelecto seria encerrado no caos solipsista, carente de significado. O intelecto nasce junto com as palavras, mas não é mero produto da língua. Ele é também aquele que cria a língua, por intermédio da sua atividade poética, que forma incessantemente novas palavras a partir do indizível. De modo cíclico e bastante paradoxal, a língua nasce do nada e do caos, e ao caos retorna constantemente em seu processo constante de mudança e recriação.

Uma declaração de Flusser (2007a, p. 213, *itálicos do autor*) incluída em sua “autobiografia filosófica”, *Bodenlos*, publicada após a sua morte, traz alguns novos elementos à reflexão:

Desde minha leitura de Schlick, em Praga, estava convencido de que ciência é essencialmente discurso. Apenas assumia sempre perante a língua posição inteiramente diferente da assumida pelos neopositivistas. Creio que para eles língua é mapa que espelha situações (*Sachverhalte*). Por isto há para eles no fundo apenas dois problemas: (a) o que pode, e o que não pode ser espelhado pela língua? e (b) como posso distinguir entre espelhar correto, incorreto e cego (entre proposições corretas, incorretas e *nonsense*)? [...] Para mim, língua é outra coisa. [...] Para mim as proposições científicas não refletem situações da realidade, mas, pelo contrário, a realidade é decomposta em situações pela ação corruptora (analisadora) do discurso. No fundo creio que

⁵⁴ Voltaremos a abordar a questão da linearidade no capítulo 3, ao discutirmos a technoimagem em Flusser.

Wittgenstein (e um certo marxismo) concordarão com isto. Apenas receio que ambos perdem o elemento decisivo em tal processo: o poder poético da língua. Para mim língua é *poiesis* em sentido diabólico: decomposição formal da realidade.

Nesse depoimento de Flusser fica claro, como já comentamos à página 50, que ele, apesar de adotar a metáfora wittgensteiniana da língua como “mapa do mundo”, não via o discurso⁵⁵ (ou a língua) como espelho da realidade, mas sim como articulador da realidade. Nessa mesma autobiografia, Flusser (2007a, pp. 135-136) resume sua concepção de língua: “A língua não é apenas um mapa do mundo (no fundo wittgensteiniano), mas projeta mundos, para depois entrar em *feed-back* com o projetado.”

Seria interessante observar aqui que também em Derrida (1973, pp. 79-80, *itálicos do autor*) há uma reflexão sobre o “indizível” como relacionado à origem:

[...] é na zona específica desta impressão e deste rastro, na temporalidade de um *vivido* que não é nem *no* mundo nem num “outro mundo”, que não é mais sonoro que luminoso, não mais *no* tempo que *no* espaço, que as diferenças aparecem entre os elementos, ou, melhor, produzem-nos, fazem-nos surgir como tais e constituem *textos*, cadeias e sistemas de rastros. [...] *O rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar mais uma vez que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é a diferença entre o aparecer e a significação. [...] Nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo*⁵⁶.

Portanto, a “arquiescritura”, que havíamos identificado à “língua calada” de Flusser e que poderíamos também aproximar do conceito de “mitograma”, de Leroi-Gourhan, envolve o “rastro”, uma origem do sentido que surge exatamente como ausência de sentido — um *indizível*.

Como já foi comentado na seção anterior (p. 56), Flusser utiliza o mito da Queda como alegoria para se referir à questão da origem, sugerindo que esse mito é reencenado a todo instante, e que carregamos conosco nossas origens.

⁵⁵ Veremos, no capítulo 3 deste trabalho, que o termo “discurso” tem em Flusser um significado bastante específico. Para Flusser (2007b: 97), “discurso” forma uma oposição complementar em relação a “diálogo”: “diálogo” seria a troca de informações visando à síntese de uma nova informação; “discurso” seria o compartilhar de informações para evitar que estas se percam.

⁵⁶ Derrida desenvolve o conceito de “rastro” a partir do “traço de memória” (*Erinnerungsspur*) de Freud (2007), que resulta da inscrição sobre o aparelho psíquico de uma percepção intensa o suficiente para atravessar a barreira protetora. Essa percepção é totalmente inconsciente, ao contrário da memória, que é consciente.

1.5 CONSIDERAÇÕES GERAIS

À luz da linguística atual (e de certas disciplinas do campo da linguística, como a Análise do Discurso, que surgiu ao final dos anos 60 e, portanto, depois dos textos de Flusser dedicados à questão da língua), a teoria exposta por Flusser em *Língua e realidade* pode ser considerada limitada ou ultrapassada em muitos aspectos, já que adota como unidade de análise a frase, sem se referir ao conceito de texto e sem tratar do “discurso” no sentido de uma construção vinculada a contextos sociais, históricos e ideológicos. É preciso não esquecermos, contudo, que o objetivo de Flusser era defender a tese de que a língua “cria” a realidade, o que ele fez de modo bastante convincente. Não deixa de ser impressionante que Flusser tenha conseguido chegar às conclusões a que chegou partindo apenas da multiplicidade das línguas. Nesse aspecto, as conclusões do trabalho de Flusser se aproximam bastante daquelas obtidas por Émile Benveniste: Eva Batlickova (2010, p. 32; p. 75) comenta que o desmascaramento das categorias aristotélicas como derivadas da gramática do grego clássico, atribuído ao célebre *Problèmes de linguistique générale*, de Benveniste, já havia sido efetuado por Flusser em *Língua e realidade*, publicado mais de dois anos antes. E se é verdade que Humboldt e Sapir-Whorf já haviam desenvolvido reflexões semelhantes a respeito da língua, também é preciso reconhecer que a teoria flusseriana atualiza Humboldt em vários aspectos e confere à tradução um papel mais claramente definido — como veremos em mais detalhe no próximo capítulo — do que a teoria de Sapir-Whorf. A teoria linguística de Flusser resgata a radicalidade do pensamento de Humboldt ao mesmo tempo em que o livra dos ranços idealistas.

A concepção flusseriana de língua apresenta elementos que poderiam ser considerados pós-modernos. Sem dúvida muitos desses elementos já estavam presentes em correntes de pensamento bem mais antigas — e aqui é preciso mencionar, com especial relevo, os românticos de Iena, cuja influência sobre os “pós-modernistas” já foi apontada por diversos pesquisadores, como Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy (1978). Entre esses elementos, destaca-se a relativização do conceito de verdade, que, em virtude da crise epistemológica da ciência, veio a se tornar um dos temas mais característicos da pós-modernidade. Como solução do impasse a que a relativização dos conhecimentos conduz a ciência, Flusser propõe que nos resignemos ao fato de que as nossas possibilidades de conhecimento são limitadas. Flusser (1965, pp. 154-155) acredita que conhecimento progressivo é perfeitamente possível, o que pode ser comprovado pelo desenvolvimento das ciências. O fato de um conhecimento ser “válido apenas dentro de uma dada estrutura de

intelecto”, ou seja, o fato de esse conhecimento ser puramente linguístico, não diminui o valor epistemológico do discurso.

Outro elemento que se destaca na concepção de língua de Flusser é a rejeição de uma concepção de “eu” como uma entidade singular, rejeição que está ligada à importância que Flusser (1966a, p. 172) atribui ao dialogismo⁵⁷:

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. O fundamento da minha realidade é um acordo com outros. [...] É neste sentido que posso dizer que a língua é produto de um convênio, que é convencional, que ela é produto de um acordo quanto ao seu significado.

Flusser (1966a, p. 179) define o “eu” como “aquele nó de frases, na conversação, que está aberto para o nada; por esta abertura pode irromper a poesia para enriquecer a conversação e dar-lhe impulso para realizações futuras”⁵⁸.

A visão da língua como jogo é outro elemento característico em Flusser que também está presente em outros pensadores atuais. Wittgenstein, em *Investigações filosóficas*, já havia elaborado o conceito de “jogos de linguagem” como ligação entre o mundo e a realidade. O Wittgenstein que Flusser cita ao refletir sobre a língua é, contudo, o da primeira fase, do *Tractatus*. Embora, por um lado, possamos lamentar que não haja em Flusser uma reflexão sobre importantes elementos desenvolvidos ou aprofundados na segunda fase de Wittgenstein, como a questão do “uso” na língua, por outro lado, ao não se fixar apenas na língua, Flusser pôde desenvolver um conceito de jogo mais amplo, identificando o jogo ao próprio paradigma da contemporaneidade.

Em *Gramatologia*, Derrida (1973, p. 61) relaciona o conceito de jogo com a “ausência do significado transcendental”: “Poderíamos denominar jogo a ausência do significado transcendental como ilimitação do jogo, isto é, como abalamento da onto-teologia e da metafísica da presença.”

Em estilo bem mais pessoal e prosaico, em um texto autobiográfico escrito para uma enciclopédia de filósofos brasileiros da atualidade, Flusser (1976, p. 506) também relaciona o “jogo da língua” à busca e à ausência de significado: “A língua se me apresenta como jogo,

⁵⁷ Veremos mais a esse respeito e, em especial, sobre a influência de Martin Buber sobre o pensamento de Flusser, nos próximos capítulos.

⁵⁸ Flusser (1966: 173) define “poesia” nesse contexto como o ponto em “que se estabelece aquele acordo com o totalmente diferente que fundamenta a língua”.

cujo significado busco. Ainda não o encontrei nem sequer posso imaginar ou intuir o encontro. Seria o fim do jogo.”

2. TRADUÇÃO: ATRAVESSANDO ABISMOS

Este capítulo aborda diversos aspectos da tradução na vida e na obra de Flusser. A primeira seção procura mostrar a ligação entre o problema da imigração, vivenciado por Flusser ao ser forçado ao exílio, e a tradução. A segunda seção discute o papel da tradução na teoria linguística de Flusser como exposta no livro *Língua e realidade*. A terceira seção expõe a teoria tradutológica apresentada por Flusser na série de artigos “Filosofia da linguagem”, publicada pela revista *ITA-Humanidades* em 1966. A quarta seção trata de outro ensaio de Flusser sobre tradução: “Para uma teoria da tradução”. A quinta seção discute um texto inédito de Flusser sobre tradução: “Problemas em tradução”. A sexta seção focaliza as críticas de Flusser a traduções e teorias tradutológicas, dividindo-se em três partes. A primeira parte trata das críticas às traduções da obra de Guimarães Rosa; a segunda parte, da crítica à primeira tradução brasileira do *Tractatus logico-philosophicus*, de autoria do professor José Arthur Giannotti. A terceira parte discute o posicionamento crítico de Flusser em relação aos poetas concretistas e traça aproximações entre as ideias de Flusser e dos concretistas sobre tradução. A sétima seção comenta, de forma breve, a prática de Flusser como tradutor para o alemão de trechos do poema *Galáxias*, de Haroldo de Campos, e dos poemas de Dora Ferreira da Silva. A oitava seção apresenta o método de autotradução e retradução de Flusser, discutindo-o, em seguida, à luz das ideias de Walter Benjamin, Jacques Derrida e Mikhail Bakhtin. A nona seção discute a questão da autotradução e comenta alguns aspectos do trabalho de autotradução de Flusser. A décima e última seção apresenta um comentário geral a respeito das ideias expostas no capítulo.

2.1 BODENLOS

A palavra alemã *Bodenlos*, que significa “sem chão”, “sem fundamento”, tem para Flusser um significado tão especial que ele a usou como título de sua autobiografia filosófica. Quando se conhece a história pessoal de Flusser, não é difícil entender a importância dessa palavra para ele: Flusser foi forçado a exilar-se aos dezenove anos de idade, quando estava iniciando seus estudos universitários, e emigrou para um país de língua e cultura muito diferentes de sua cidade natal¹. Em *Bodenlos*, sua autobiografia, Flusser (2007a, p. 225) conta

¹ Flusser sempre se considerou mais um “cidadão praguense” do que um “tchecoslovaco”. Praga era, na época, um grande centro cultural com características próprias. Tchechos e alemães (em sua maioria judeus ou católicos)

que todas as pessoas às quais fora ligado em Praga haviam morrido: os judeus, em campos de concentração; os tchecos, na resistência; os alemães, em Stalingrado. Não é de admirar que ele se sentisse “sem fundamento”. O que é admirável é a forma como ele usou essa condição de desenraizamento em suas reflexões filosóficas.

Flusser elaborou uma filosofia da imigração e do exílio que não será discutida a fundo aqui por fugir ao escopo deste trabalho. Será feito, então, um esforço para resumir as ideias dele a esse respeito e relacioná-las com a questão da tradução.

O imigrante é alguém que abandona uma situação para integrar-se em outra. Flusser (1998a, pp. 39-45) via essa situação como um processo dialético, em que o imigrante “se abre a uma nova situação a fim de alterar-se e a fim de alterá-la”. O imigrante recebe o impacto do ambiente, e o ambiente recebe o impacto do imigrante. “O resultado do processo, se coroado de êxito, é a alteração de ambos os fatores.”

Na visão de Flusser, o imigrante estaria em uma posição fenomenologicamente privilegiada para descrever o país para o qual migrou e a sua cultura. Para o imigrante, é mais fácil situar-se um “passo atrás” em relação ao fenômeno a ser observado, como manda a *epoché*, porque “o imigrante se encontra em ‘transcendência’ do problema pela sua própria situação, desde já e automaticamente”. E um imigrante no Brasil se encontrava em uma situação ainda mais extraordinária, pois, segundo Flusser, o Brasil seria um dos poucos lugares em que haveria a possibilidade de se escapar à dialética da história:

Este é um dos aspectos do extraordinário desafio brasileiro, para o imigrante, de que se tem falado. Pois o que pode significar ser brasileiro no melhor dos casos? Pode significar um homem que consegue (inconscientemente, e mais tarde conscientemente) sintetizar dentro de si e no seu mundo vital tendências históricas e não históricas aparentemente contraditórias, para alcançar uma síntese criativa, que por sua vez não vira tese de um processo histórico seguinte. Portanto pode significar uma maneira concreta e viva de ser homem e dar sentido à sua vida, fora do contexto histórico, mas nutrido por este. (FLUSSER, 2007a, p. 54).

O livro de onde foi extraída a citação acima, *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem* espelha a tentativa de Flusser de empreender uma análise fenomenológica do Brasil. Na cultura plurilíngue dos brasileiros, Flusser vê um modelo para o seu projeto de síntese cultural desvinculada de pátrias. Essa síntese não implica uma homogeneidade ou

formavam o núcleo central, ao qual se agregavam outros povos eslavos e diversos povos das mais variadas origens, etnias, culturas e religiões, convivendo em um clima de alto refinamento, mas também constantemente ameaçado por violentos conflitos. Como membro de uma família de intelectuais, de origem judaica, Flusser participou entusiasticamente da efervescência cultural de Praga até a invasão nazista, em 1939.

uniformização, e sim, ao contrário, a convivência de elementos contraditórios. Embora apresente algumas análises extremamente originais e que desafiam o “ufanismo” brasileiro — como, por exemplo, quando Flusser (2007a, pp. 61-65) diz que a natureza no Brasil é “feia”, “monótona” e “madrasta”, e que o brasileiro a despreza —, o problema desse livro é, exatamente, que Flusser não conseguiu colocar entre parênteses, como recomenda a *epoché*, vários estereótipos associados à imagem do Brasil. No anseio de ver realizada a sua utopia de um país acima das pátrias e “fora da história” — pois, desde Auschwitz, a história ocidental se tornara “inaceitável” —, Flusser (2007a, p. 71) acaba por incorrer em visões ingênuas e repetir antigos bordões essencialistas, como o de que a gente brasileira se caracterizaria pela “amabilidade”, não sabendo “ser odiosa”. Essa visão idealista do Brasil irá se dissipar nos anos 70, quando, em plena ditadura militar, Flusser verá seus sonhos de realização de uma “pós-história” no Brasil desmoronarem.

Após a volta à Europa, Flusser aprofunda a sua teoria da migração, do exílio e do nomadismo. A condição de estrangeiro tinha, para ele, um caráter existencial. Gustavo Bernardo Krause, no prefácio ao livro *Fenomenologia do brasileiro* (p. 21), diz que Flusser “não só assume como radicaliza sua condição permanente de estrangeiro, sua ‘estrangeiridade’” e cita o próprio Flusser (1979, p. 47):

Estrangeiro (e estranho) é quem afirma seu próprio ser no mundo que o cerca. Assim, dá sentido ao mundo, e de certa maneira o domina. Mas o domina tragicamente: não se integra. O cedro é estrangeiro no meu parque. Eu sou estrangeiro na França. O homem é estrangeiro no mundo.

Paradoxalmente, Flusser achava que a liberdade do migrante consistia em permanecer estrangeiro. Ao descrever o processo de integração entre o exilado e os habitantes nativos, Flusser (2003b, p. 86-87) parece descrever a sua história pessoal, do tempo em que viveu no Brasil — as conversas no terraço de sua casa no Itaim, as aulas, as discussões provocadas por seus textos publicados em livros e jornais:

Pode-se, portanto, falar em criação de um processo dialógico, em que acontece um diálogo interno ou externo. A chegada de exilados evoca diálogos externos, e uma colmeia de criatividade cerca espontaneamente o exilado. Ele se torna o catalisador de uma síntese de novas informações. [...] ele tenta entender criativamente o que levou consigo assim como o caos que o cerca no presente. Quando esses diálogos internos e externos entram em ressonância uns com os outros, não apenas o mundo, mas os habitantes estabelecidos e exilados também são transformados criativamente. Foi isso o que eu quis dizer quando disse que a liberdade do exilado consiste em

permanecer estrangeiro, diferente dos outros. É a liberdade de mudar a si mesmo e aos outros.²

Nesse processo dialógico, “o exilado é o Outro dos outros”, e essa é a única identidade que ele consegue formar para si próprio. Ele permanece diferente dos outros, e os outros permanecem diferentes para ele. A chegada do exilado permite que os residentes locais criem uma identidade em relação a ele. Surge uma rachadura no “eu” e uma abertura para os outros. Nem sempre esse diálogo é pacífico e tranquilo; “em geral é polêmico e até mesmo sanguinário”:

Isso porque o exilado ameaça a singularidade dos habitantes estabelecidos, colocando-a em questão por sua própria estrangeiridade. Mas até mesmo tal diálogo polêmico é criativo, porque ele, também, leva a uma síntese de novas informações. O exílio, independentemente da forma, é o incubador da criatividade a serviço do novo³.

A opção por “permanecer estrangeiro” liga-se à crítica ao nacionalismo, o qual, assumindo sua forma extrema no nazismo, fora o responsável pelos horrores de Auschwitz. Devido ao corte radical e traumático que foi, para Flusser, o primeiro exílio, forçado pela violência de uma invasão que causou a morte de todos os que o ligavam a Praga, Seligmann-Silva (2009b, p. 171, n. 4) considera a reflexão de Flusser sobre a *Heimat*⁴ e a identidade como uma filosofia do exílio e não como uma simples filosofia (ou como um elogio) da emigração. Segundo Seligmann-Silva (2009a, p. 3, itálicos do autor), a experiência do exílio, de corte com a “origem”, “construiu dentro de Flusser um *espaço* privilegiado, lançou-o como que sobre uma *ponte* que atravessa nossa cultura, de onde Flusser desfrutou de uma visão *sui generis*, desestabilizadora, da sociedade”. Nas reflexões que desenvolveu na Europa a respeito do exílio, Flusser (2007a, p. 223) chega a propor o exilado como modelo e vanguarda: “Nós, os inúmeros milhares de migrantes (sejamos trabalhadores estrangeiros, expatriados, fugitivos

² “One can therefore speak of creation as a dialogic process, in which either an internal or external dialogue takes place. The arrival of expellees in exile evokes external dialogues, and a beehive of creativity spontaneously surrounds the expellee. He becomes the catalyst for the synthesis of new information. [...] he attempts to make creative sense of what he brought with him as well as of the chaos that surrounds him in the present. When such internal and external dialogues resonate with each other, not only the world but the settled inhabitants and expellees as well are transformed creatively. That is what I meant when I said that the freedom of the expellee consists in remaining foreign, different from others. It is the freedom to change oneself and others.” (Tradução nossa, a partir da tradução do alemão para o inglês de Kenneth Kronenberg.)

³ “This is because the expellee threatens the singularity of the settled inhabitants, putting it in question by his own foreignness. But even such a polemical dialogue is creative, because it, too, leads to a synthesis of new information. Exile, no matter the form, is the incubator of creativity in the service of the new.” (FLUSSER, 2003b, pp. 86-87. Tradução nossa, a partir da tradução do alemão para o inglês de Kenneth Kronenberg.)

⁴ A palavra alemã *Heimat* não significa apenas “pátria”, conceito talvez melhor expresso pela palavra *Vaterland*. *Heimat* abrange também os conceitos de “lar”, “terra natal” e “identidade regional”, evocando aspectos de mito e nostalgia dificilmente traduzíveis em outras línguas.

ou intelectuais em visitas frequentes a seminários), nos reconhecemos então não como marginais mas sim como vanguarda do futuro”. Em vez de serem encarados como vítimas, pessoas dignas de compaixão, os exilados são vistos como “modelos”, na medida em que a migração, sem deixar de ser um sofrimento, é “uma atividade criativa”.

Anke Finger (2008b, p. 48) aproxima o pensamento de Flusser dos Estudos Culturais⁵ em vários aspectos, entre os quais o modo como Flusser questionava todas as fronteiras. Ao assumir-se *Bodenlos*, Flusser apontava “a impossibilidade de fronteiras claras entre línguas, entre nações e culturas, e entre memórias e conhecimentos”. De fato, a análise de Stuart Hall (2002), ao apontar a desintegração da noção essencialista de identidade, ancorada em uma concepção fixa e imanente de sujeito centrado e unificado, guarda muitas semelhanças com o pensamento e a vivência de Flusser⁶.

A visão de Flusser sobre a relação entre língua e realidade se reflete, como seria de se esperar, em sua visão de cultura. Para Flusser (2007a, p. 67-70), a cultura a que se pertence por nascimento informa o próprio pensamento, inclusive em suas camadas inconscientes, e também o ambiente em que se vive. Tal cultura é vivenciada como um “dado” e como cultura *tout court* pela enorme maioria dos que a compartilham. Em outras palavras, a cultura a que se pertence estrutura o universo todo, englobando, nesse sentido, as demais culturas. “A língua materna serve como instrumento para o estudo e a dominação das demais línguas.” A descoberta de que se trata apenas de uma entre várias culturas existentes não é algo que aconteça a muitas pessoas. Essa rara descoberta “encerra o germe da doença da falta de fundamento, porque permite uma visão externa da cultura à qual a gente pertence”. Uma vez que se transcenda a própria cultura, isto é, quando a pessoa se vê nessa condição de falta de fundamento, ela “passa a pairar por cima de um conjunto complexo de várias culturas, e a gente⁷ se vê a si própria assim pairando. [...] Tal visão permite comparações entre culturas, mas exclui toda valoração, e portanto todo engajamento em determinada cultura”⁸.

⁵ Escola de pensamento dedicada ao estudo da cultura em suas diversas formas por meio de uma perspectiva multidisciplinar, com especial destaque para as relações entre o poder e a cultura. Concentrou-se em torno do *Center of Contemporary Cultural Studies* da Universidade de Birmingham, fundado em 1964 e dirigido por Richard Hoggart e Stuart Hall.

⁶ Comentaremos mais a respeito da discussão de Hall sobre identidade e tradução nas páginas 188-189.

⁷ Em *Bodenlos*, Flusser usa a expressão “a gente” no lugar da primeira pessoa do singular, “eu”. Para Gustavo Bernardo (in FLUSSER, 2007a, p. 14-15), o filósofo questiona, dessa forma, o “eu solar” e, em consequência, “todo o *cogito* cartesiano que informa e modela o pensamento ocidental e a sua expressão”. Esse recurso despersonalizante provoca “um estranhamento poético que desautomatiza a leitura” e, paradoxalmente, torna o texto de Flusser “perturbadoramente único”.

⁸ Seligmann-Silva (2009a, p. 9) observa que essa valorização do conceito de identidade como fluxo, suspensão (*Schweben*) encontra-se também em Schlegel e Novalis, assim como em Benjamin.

Em *Bodenlos*, Flusser conta que, nos primeiros dez anos que passou no Brasil, ele permaneceu nessa situação de não engajamento, até tomar, conscientemente, a decisão de se engajar. A forma de engajamento escolhida foi o aprofundamento do contato com a língua portuguesa.

[...] a gente procurava penetrar até a essência da língua portuguesa para poder modificá-la de dentro, e simultaneamente procurava ser penetrada por tal essência a fim de ser modificado. O aspecto emocional de tal dialética é que a gente se apaixonava pela língua portuguesa e se imbuía da sua beleza, e simultaneamente passava a odiar passionavelmente tal língua, na medida em que ela resistia aos esforços de ser modificada. (FLUSSER, 2007a, p. 71).

Flusser (2007a, p. 75) sintetiza assim os seus objetivos daquela época: “Eis, pois, a situação na qual a gente se abria ao português, em resumo: ia ser a língua que devia ser absorvida para ser manipulada pelo alemão invadido pelo tcheco, latim, grego e hebraico, e pelo inglês, tendo Ortega por modelo”⁹.

A questão da imigração não estava ligada apenas à língua, mas também à tradução, em particular. Flusser sempre teve consciência dessa relação, e fazia questão de afirmá-la. Ele próprio se considerava “um problema de tradução” (FLUSSER, 1998b, p. 95):

Sinto-me abrigado por, pelo menos, quatro línguas, e isto se reflete no meu trabalho: traduzo e retraduzo constantemente. Eis uma das razões pelas quais me interesso pelos fenômenos da comunicação humana. Reflito sobre os abismos que separam os homens e as pontes que atravessam tais abismos, porque flutuo, eu próprio, por cima deles. De modo que a transcendência das pátrias é minha vivência concreta, meu trabalho cotidiano e o tema das reflexões teóricas às quais me dedico. (Apud KRAUSE, 1998a, pp. 11-12).

Rainer Guldin (2005, p. 8) acredita que, em Flusser, a *Bodenlosigkeit*¹⁰ se transforma em uma sobreposição libertadora de muitas pátrias diferentes. Abundância, portanto, e não carência. Essa pluralidade carrega, contudo, marcas de uma ambivalência carregada de tensão, parcialmente resolvida por um processo constante de tradução e a retradução enquanto construção de pontes de entendimento.¹¹

⁹ Flusser chama de “alemão invadido pelo tcheco” o alemão falado em Praga antes da Segunda Guerra. As outras línguas listadas nessa citação são aquelas com que Flusser já havia tido contato antes de chegar ao Brasil. “Ortega” é o filósofo espanhol Ortega y Gasset, cujas ideias e estilo Flusser admirava.

¹⁰ Falta de raízes, de fundamento.

¹¹ A respeito do livro *Philosophieren zwischen den Sprachen*, de Rainer Guldin, é preciso esclarecermos que o lemos em sua versão abreviada, na tradução (em fase de elaboração) de Murilo Jardelino da Costa, a ser publicada em breve pela Editora Annablume. Todavia, diante da impossibilidade de citar adequadamente uma obra ainda em fase de elaboração, optamos por traduzir as citações diretamente do original em alemão.

Observando que, em vez de romper com suas “pátrias”, Flusser as incorporava, Seligmann-Silva (2009b, p. 164) compara essa situação com a teoria de Derrida sobre a sua “prótese de origem” no ensaio *O monolinguismo do outro*. Derrida, judeu nascido na Argélia, também fora vítima da discriminação e perseguição, tendo sido expulso do liceu onde estudava pelos administradores franceses que implementavam as “cotas antissemitas” do governo Vichy. Vivendo na França e falando francês, Derrida seria “um ‘exilado’ do árabe, do berbere e do hebraico”. “Minha língua, a única que ouço falar e que me ouço a falar, é a língua do outro.”¹² (DERRIDA, 1996, p. 47) Essa situação de “errância identitária” seria exemplar porque “representa ou reflete uma espécie de ‘alienação’ originária que institui toda língua como língua do outro: a impossível propriedade de uma língua”¹³ (DERRIDA, 1996, p. 121). Como Flusser, Derrida “também pensava entre as línguas e apresentava uma consciência fora do comum da tarefa tradutória” (SELIGMANN-SILVA, 2009b, p. 164). A *Bodenlosigkeit* dava-lhes uma situação privilegiada para refletir sobre as questões relativas à tradução.

2.2 TRADUÇÃO EM LÍNGUA E REALIDADE

Já no primeiro capítulo de *Língua e realidade*, assim que estabelece a definição de língua como articulação da realidade, Flusser levanta a questão da tradução. Se cada língua constitui um cosmos diferente, como é possível a tradução?

Para Flusser, a língua não é um sistema fechado. Existe a possibilidade de se passar de uma língua à outra, existe a possibilidade da tradução e existem indivíduos políglotas. Essa possibilidade, nos alerta Flusser, não deve levar à ressurreição do “monstro da coisa em si” — ou do que poderíamos chamar de “essencialismo”. A tradução não significa a possibilidade de se dizer “a mesma coisa” em duas línguas diferentes. Tomando como exemplo as línguas portuguesa e inglesa, Flusser (1963, pp. 44-45) diz que a resposta clássica para a pergunta a respeito da possibilidade da tradução seria que “existe um conjunto chamado ‘língua portuguesa’, outro conjunto chamado ‘língua inglesa’ e um terceiro conjunto chamado ‘realidade dos dados brutos’”, e que os dois primeiros conjuntos consistiriam em “símbolos significando os dados do terceiro conjunto”. Essa análise clássica precisa ser abandonada, já que abandonamos o conceito de “realidade dos dados brutos”.

¹² “Ma langue, la seule que je m'entende parler et m'entende à parler, c'est la langue de l'autre.”

¹³ “elle représente ou réfléchit une sorte d' ‘aliénation’ originnaire qui institue toute langue en langue de l'autre: l'impossible propriété d'une langue.”

Flusser (1963, p. 45) propõe uma reformulação, pela qual se diria que

[...] existe um conjunto chamado “língua portuguesa” e outro chamado “língua inglesa”. Ambos consistem de palavras hierarquicamente organizadas e são governados por regras de combinação de palavras. As hierarquias e as regras dos dois conjuntos são parecidas.

Quando o “lugar hierárquico” e as regras que estipulam a forma das palavras e frases a serem traduzidas são semelhantes na língua de chegada, a tradução é possível, ainda que nunca de modo absoluto. Portanto, a tradução é, em princípio, realizável somente graças ao parentesco de certas línguas. Flusser enfatiza que se trata de um parentesco ontológico, e não etimológico, e cita como exemplo o curioso parentesco ontológico que existe entre o grego clássico e o alemão moderno, inexplicável etimologicamente. À medida que aumenta a distância ontológica entre as línguas, a tradução passa a ser mais difícil. “A tradução é, a rigor, impossível. Ela é possível aproximadamente, graças às semelhanças existentes entre as línguas, semelhanças ontológicas” (FLUSSER, 1963, p. 51).

Um outro aspecto importante da tradução é o momento da passagem de uma língua para a outra. “Durante a tradução, durante esse instante ontologicamente inconcebível da suspensão do pensamento, paio sobre o abismo do nada.” Existencialmente — e aqui Flusser (1963, p. 47) se refere explicitamente ao existencialismo — “toda tradução é um aniquilamento”, “uma miniatura de morte”.

Lembremos que, para Flusser, o silêncio é um dos limites da língua, quer se trate do silêncio do inarticulado, quer do inarticulável; quer do silêncio místico, quer do silêncio da loucura. (Wittgenstein, como vimos às páginas 31-32 deste trabalho, é constantemente citado por Flusser como um pensador que, ao se deparar com a tautologia da língua, teria caído em um silêncio místico.) Quando Flusser menciona o “aniquilamento” envolvido no processo tradutório, não há como não lembrarmos o risco, mencionado por Benjamin, de o tradutor encerrar-se no silêncio. O “monstruoso perigo originário de toda tradução” seria

[...] que se fechem as portas de uma língua tão dominada e expandida, encerrando o tradutor no silêncio. As traduções de Sófocles foram a última obra de Hölderlin. Nelas, o sentido precipita-se de abismo em abismo, até arriscar perder-se no sem-fundo das profundezas da língua. (BENJAMIN, 2001, p. 213).

Na concepção de Flusser (1963, p. 50), a tradução é sempre “um salto no abismo”:

[...] a possibilidade da tradução é uma das poucas possibilidades, talvez a única praticável, do intelecto superar os horizontes da língua. Durante este processo, ele se aniquila provisoriamente. Evapora-se ao deixar o território da língua original, para condensar-se de novo ao alcançar a língua da tradução.

A possibilidade da tradução, além de revelar que a língua é um sistema relativamente aberto, indica que o conceito “língua específica” não pode ser bem definido. Essa afirmação mostra, como foi comentado no capítulo anterior, que Flusser não adere a uma hipótese Sapir-Whorf “dura” ou “forte”. Aliás, a abordagem de Flusser resolve muitos dos problemas levantados pelos críticos da hipótese Sapir-Whorf, ao introduzir uma dialética na língua. A língua determina o pensamento, e cada língua é um cosmos, mas a língua não é um sistema fechado, portanto existe a possibilidade de comunicação entre os diversos cosmos. “Cada língua inclui em seu mundo todas as demais línguas pelo método da tradução.” (FLUSSER, 1963, p. 138) Pela tradução, é possível participar-se de diversas realidades.

Do que foi dito, fica evidente a importância da tradução para a filosofia. Para Flusser (1963, p. 82), a filosofia ocidental é “uma conversação entre diversas filosofias, conversação essa baseada em traduções mais ou menos falhas”. Mais ainda: a filosofia é “uma conversação que tem por tema essa própria conversação”. Como diz Bento Prado Jr, na lapidar resenha de *Ficções filosóficas* escrita para a *Folha de S. Paulo* (13.02.1999), Flusser considerava a tradução como “o problema central da filosofia”:

Não apenas, como muitos filósofos (Croce, por exemplo, que tematizava a questão da “intradutibilidade” como característica essencial da poesia), como um problema entre outros, mas como uma nova versão da questão kantiana sobre os limites da Razão, como o problema “crítico” por excelência. Não apenas a questão da tradução da poesia, ou de uma linguagem natural para outra. Mas a questão da problemática superposição dos diferentes sistemas simbólicos com que exploramos o mundo, dos limites que os encerram cada um em si mesmo e dos abismos que os separam, mesmo se podem comunicar-se mediante fronteiras muitas vezes porosas.

2.3 TEORIA DA TRADUÇÃO EM “FILOSOFIA DA LINGUAGEM”

Em “Filosofia da linguagem”, uma série de aulas dadas no Departamento de Humanidades do Instituto Tecnológico de Aeronáutica (ITA) e publicadas na forma de

ensaios na revista *ITA-Humanidades* em 1966, Flusser expõe as suas teorias “formal” e “existencial” da tradução.¹⁴

A teoria de tradução “formal” se baseia nos conceitos de tradução “horizontal” e “vertical”. A verticalidade se refere às camadas da língua. Como foi explicado no capítulo 1 do presente trabalho, o modelo de Flusser divide a língua em várias camadas, utilizando a imagem de um globo para facilitar a visualização. Essas camadas vão do inarticulado, ao sul, ao inarticulável, ao norte, passando, de baixo para cima, pelas camadas do balbuciar, da salada de palavras, da conversa fiada, da conversação, da poesia e da oração. Em “Filosofia da linguagem”, Flusser define (1966a, pp. 157-160) “traduções horizontais” como “adequações mútuas entre duas estruturas de línguas em camadas correspondentes”.

Flusser observa que, enquanto a tradução da geometria plana para a geometria tridimensional é possível, a tradução da geometria plana para a linguagem do misticismo é impossível. Para explicar a impossibilidade de tradução entre as duas linguagens, o raciocínio de Flusser é que ela poderia se dever a uma de duas causas: (1) uma das duas linguagens é insignificativa, ou ambas são; ou (2) ambas as linguagens são significativas, mas o seu significado não espelha “algo” que seja comum a ambas. Como é óbvio que ambas as linguagens possuem significado, a segunda alternativa é a que deve ser explicada por uma teoria de tradução.

Conforme vimos no capítulo 1 e na seção anterior do presente capítulo, Flusser afirma que traduções são possíveis entre línguas de mesmo tipo (flexionais, aglutinantes ou isolantes) devido a uma identidade fundamental de estrutura. Um dos exemplos utilizados por Flusser (1966a, p. 158) em “Filosofia da linguagem” é a tradução de uma frase em português para o árabe:

Analizamos primeiro a frase portuguesa no nível da frase e no nível das palavras. Escolheremos em seguida frases árabes de estrutura semelhante, e palavras árabes de tipo semelhante. Chamaremos o resultado, que será uma frase árabe consistindo de palavras árabes, de “tradução da frase portuguesa”. É óbvio que a nova frase não será o equivalente perfeito da frase original, já que não haverá uma correspondência ponto por ponto. A situação de realidade que a frase árabe estabelecer não será idêntica à situação de realidade estabelecida pela frase portuguesa. As duas realidades serão diferentes e, neste sentido, posso dizer que a tradução é impossível. Mas serão estruturalmente semelhantes, e, neste sentido, posso dizer que a tradução é possível.

¹⁴ Nesta seção, a teoria será apresentada da forma como foi exposta por Flusser, sem que isso implique uma adesão a essas ideias. Ao final da seção, na subseção 2.3.1, serão feitos comentários a respeito da teoria exposta.

Por conseguinte, uma tradução será tanto mais bem sucedida quanto mais semelhantes forem as estruturas das duas línguas.

O modelo de Flusser combina traduções horizontais e verticais. Nesse texto, ele define discurso como “o exaurir progressivo de significados pela predicação de nomes”, e explica que “o processo se inicia pela predicação de nomes próprios, cujo significado é infinito”. Flusser (1966a, p. 160) define “versos” como “frases que predicam nomes próprios novos”, e “poesia” como a camada linguística na qual ocorrem “versos”. A camada conversacional seria resultado de um esforço de tradução vertical, consistindo em versos traduzidos em prosa. “Nessa tradução, nomes próprios são traduzidos em nomes de classes, e a estrutura densa e implícita do verso é afrouxada e explicitada.”

A maior ou menor dificuldade de tradução também é função do nível de “desenvolvimento” das camadas ou subcamadas envolvidas. Com o termo “desenvolvimento” Flusser indica o grau de proximidade da camada da poesia: quanto mais perto da camada de poesia, menor é o “desenvolvimento”¹⁵. Quanto mais desenvolvida e mais prosaica é a camada de onde se extrai uma frase, mais fácil é a sua tradução para uma camada equivalente na língua de chegada. Flusser cita exemplos da subcamada “química” da camada “conversação”: a tradução da frase portuguesa “uma molécula de sal de cozinha consiste de um átomo de sódio e outro de cloro” para o hebraico não oferece grande dificuldade; passando a uma camada um pouco mais desenvolvida, como a camada de frases do tipo “ $\text{Na} + \text{Cl} = \text{NaCl}$ ”, a dificuldade de tradução diminui ainda mais, consistindo apenas na substituição do alfabeto latino pelo hebraico.

Finalmente, chegaríamos à camada puramente formal da lógica simbólica, e nela não haveria dificuldade de tradução, porque toda tradução desapareceria. A lógica formal é a articulação da estrutura comum ao português e ao hebraico, e nessa camada isenta de significado as duas línguas se confundem. No fundo, é esta identidade aquilo que permite a tradução entre qualquer camada. (FLUSSER, 1966a, pp. 160-161).

A tradução horizontal implicaria, na verdade, diversas traduções verticais sucessivas. “A frase portuguesa a ser traduzida para o hebraico é traduzida verticalmente para a camada da lógica simbólica, e retraduzida de lá para a camada conversacional hebraica correspondente.” Na terminologia de Flusser — que pode soar bastante estranha aos ouvidos acadêmicos contemporâneos —, quanto mais próxima está uma frase da camada da poesia,

¹⁵ Pelo que foi visto no capítulo 1, p. 24 e p. 30, “nível de desenvolvimento”, nesse contexto, seria análogo ao “nível de abstração”. Os símbolos lógicos e matemáticos, por exemplo, apresentam um nível de abstração muito alto e são, portanto, mais facilmente traduzíveis.

maior é o seu significado. Ao nos aproximarmos das camadas mais formais, ganhamos em termos de capacidade de abstração, mas perdemos em termos de significado. Em uma tradução vertical para uma camada mais formal, Flusser diz que “despimos progressivamente a frase do seu significado e explicitamos a sua estrutura”. A seguir, na retradução para a camada conversacional, “vestimos a frase novamente de significado, mas obviamente de um significado ligeiramente diferente do primeiro”. Frases muito prosaicas seriam relativamente “pobres em significado” e, estando mais próximas da camada formal, poderiam ser traduzidas com maior facilidade. “Frases plenas de significado, como versos, não são traduzíveis nem entre línguas de estrutura muito semelhante, porque o circuito é muito longo” (FLUSSER, 1966a, p. 161).

Curiosamente, em “Filosofia da linguagem” Flusser parece ter virado de cabeça para baixo o “globo da língua” que usara como modelo em *Língua e realidade*. Lá, as camadas mais formais se localizavam ao norte, e a camada da poesia ficava acima da camada da conversação. Aqui ele define tradução vertical ascendente como “o verter do verso em direção da conversação”, e a tradução vertical descendente como “a tentativa de reverter a conversação em direção ao verso”. É verdade que Flusser sempre afirmou que a alegoria do globo não tinha referência na realidade, constituindo-se apenas em um modelo didático para facilitar a visualização, mas essa inversão parece revelar uma contradição, pois em *Língua e realidade* Flusser considerava a poesia mais formal do que a conversação, enquanto em “Filosofia da Linguagem” essa relação se inverte: a conversação é vista como mais formal do que a poesia. De qualquer forma, trocas de modelo, assim como mudanças de paradigma, não devem surpreender o leitor de Flusser...

Depois de definir seus termos, Flusser (1966a, pp. 162-163) responde, enfim, à questão de por que é possível traduzir da geometria tridimensional para a plana e não da geometria plana para o misticismo. Isso acontece porque, neste último processo, estamos diante de “duas traduções verticais de versos que apontam para dois horizontes diferentes da língua”. Esse tipo de tradução só é possível por meio de um processo como a filosofia, que é uma “tradução vertical descendente e concêntrica”. Se considerarmos que Flusser define discurso como a predicação de nomes, a iniciar-se com a tradução de nomes próprios em nomes de classes, a filosofia é um discurso invertido e reflexivo que “predica nomes de classes em direção do nome próprio contido no verso”. A filosofia aponta “o verso do qual ambas essas

conversações se originaram” e “procura traduzir todas as camadas da conversação sobre si mesma no seu reverter para o verso”. Esse é o papel da filosofia como crítica da língua.¹⁶

Flusser (1996, p.p. 163) sintetiza assim a sua teoria “formal” de tradução:

Tradução horizontal é adequação mútua entre duas camadas correspondentes em duas estruturas de duas línguas, e será tanto mais bem sucedida, quanto mais semelhantes forem as duas estruturas, e quanto mais pobres em significado forem as duas camadas. Tradução horizontal é um complexo de traduções verticais ascendentes e descendentes. Tradução vertical ascendente é o verter do verso em direção da conversação que converte progressivamente o verso em prosa. Tradução vertical descendente é a tentativa de reverter a conversação em direção do verso. A soma das traduções ascendentes é o progresso do discurso. A soma das traduções descendentes é a filosofia.

Na opinião de Flusser, o maior feito de sua teoria de tradução é “eliminar o pseudoconceito de uma realidade extralinguística”. Não é porque ambas as línguas se referem a uma e mesma situação extralinguística que a tradução é possível, mas porque as estruturas das duas línguas se assemelham. Como produto secundário, Flusser (1966a, p. 163) acreditava ter conseguido “formular uma explicação plausível do processo da tradução e talvez o germe para uma técnica de tradução mais adequada”, além de definir formalmente o que vem a ser “filosofia”.

A teoria *formal* da tradução não esgota, contudo, o problema da tradução. É por essa razão que Flusser esboça também uma análise *existencial* do fenômeno da tradução. Essa análise parte da visão existencialista segundo a qual “quando me encontro a mim mesmo, encontro-me sempre em situação, isto é, estou no mundo. A forma do meu ser é sempre um estar aqui (*Dasein*)”. A “minha situação” constitui um limite. Em outras palavras, “sou determinado pelas coisas”. É bastante clara, novamente, a influência de Heidegger quando Flusser (1966a, p.165) diz: “A minha vacuidade, que é o meu estar para a morte, me permite transcender as coisas. É por esta vacuidade que estendo as mãos para alcançá-las. É por esta vacuidade que existo. Existir significa estar invadido pelo nada”. Essa vacuidade, esse “estar invadido pelo nada”, é o mesmo “não ter fundamento”, a mesma *Bodenlosigkeit* de Flusser.

Como vimos no capítulo 1, a conversação é o campo de cruzamento dos diversos “eus” (p. 66). Trata-se, segundo Flusser (1966a, p. 166), de um “tecido fluido, em expansão contínua e progressiva”. Na teoria formal da tradução, dizemos que a frase “João ama Maria” é parte de uma conversação portuguesa. “Eu sou [...] um nó de frases portuguesas e uma

¹⁶ Flusser revela aqui, novamente, uma proximidade com os românticos de Iena. Para Novalis, a filosofia era crítica da linguagem (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 43).

passagem para frases portuguesas, e isto é o único significado intelectualmente satisfatório do termo ‘eu’”, diz Flusser (1966a, p. 167). Quando traduzimos a frase portuguesa para “John loves Mary”, não traduzimos palavra a palavra, “João” por “John”, “ama” por “loves” e “Maria” por “Mary”, nem consultamos uma pretensa “realidade absoluta” para depois reformular a frase em inglês. O que fazemos, de acordo com Flusser, é traduzir “João ama Maria” para um nível formal da língua portuguesa, do tipo “ArB”¹⁷. Esse nível formal é, em linhas gerais, também válido na língua inglesa, o que possibilita que a frase seja reformulada nessa língua.

Estabeleço, com efeito, uma corrente ininterrupta de frases que une “João ama Maria” com “John loves Mary”, e o salto entre as duas frases, a “Uebersetzung”, é uma ilusão criada pela rapidez com a qual percorro os estágios intermediários entre as duas línguas. (FLUSSER, 1966a, p. 167).

A análise existencial da tradução não concorda, no entanto, com essa análise formal. Pela análise existencial, quem pensa “João ama Maria” é alguém que está integrado em uma situação de realidade: a conversação portuguesa.

Quando começo a traduzir, é como se o chão real debaixo dos meus pés fosse diluir-se. O meu estar aqui se problematiza. O eu que sou, aquele eu que tem pensamentos, ameaça desintegrar-se, na medida em que esses pensamentos se formalizam e simbolizam. É uma espécie de alienação progressiva e disciplinada. Quando, finalmente, chego ao estágio da tradução que corresponde a frases como ArB, torna-se muito difícil dizer que sou eu que tenho esse pensamento. É tão formal, e tão isento de significado, que se torna completamente impessoal e nada tem de meu. [...] Se passo agora a repor-lhe o significado, se o revisto de carne e pele, é como se um eu se materializasse ao redor do pensamento. Quando surge o pensamento “John loves Mary”, posso novamente dizer que sou eu que tenho esse pensamento. Mas agora esse eu que tem o pensamento inglês faz parte da conversação inglesa. Este eu é uma existência diferente daquela que tinha o pensamento “João ama Maria”, porque está lançado em situação diferente. A sua realidade é outra. Mas, de certa maneira, o eu inglês é idêntico ao eu português, porque ligado a ele pela tradução vertical, que é uma cadeia sem interrupção de elos. Posso portanto ampliar a minha definição do termo “eu”, dizendo que eu sou aquele nó na conversação, pelo qual diversas línguas de fundamento comum podem ser ligadas. É pelos eus que as diversas conversações estão entreligadas. Os eus políglotas garantem a unicidade, embora problemáticamente, entre línguas diferentes, mas de substrato estrutural uniforme. (FLUSSER, 1966a, p.167).

Flusser (1966a, p.168-169) se refere à aproximação entre tradução e morte, que já havia comentado em *Língua e realidade* e no ensaio “Thought and reflection”, mencionando a

¹⁷ Proposição lógica que indica que “A está em relação com B”.

expressão de Karl Jaspers, “situação de fronteira”¹⁸, para indicar uma situação em que o ser se revela — por exemplo, no amor, na doença ou, mais radicalmente, na morte. Nessas situações, Flusser diz que somos expostos ao nada. Mas é exatamente quando o chão da realidade é tirado de debaixo de nossos pés que podemos transcendê-la. Flusser sugere que a situação da tradução é exatamente uma situação dessas. Por não ter a dramaticidade das demais situações de fronteira e por ser uma experiência que vivenciamos habitualmente, ela permite uma análise cuidadosa. “Ao traduzir, aniquilo-me e recomponho-me corriqueiramente. Posso, nessa situação, vivenciar a minha aniquilação com um mínimo de emoção, e é talvez por isto que posso superá-la intelectualmente, ao traduzir-me para o pensamento na segunda língua.”

Flusser (1966a, p. 169) se vale do conceito de “situação de fronteira” para estabelecer critérios para avaliar se uma tradução é “autêntica” (ou “genuína”) ou “inautêntica”. Seria uma oposição análoga àquela estabelecida entre traduções “literais” (“inautênticas”) e “significativas” (“autênticas”):

Se for traduzir a frase portuguesa “Tenho fome” por “Have hunger”, será uma tradução inautêntica, e se traduzir por “I am hungry” será genuína. No primeiro caso, não estarei em situação de fronteira. Terei simplesmente substituído as palavras portuguesas por palavras correspondentes lexicamente, mas a minha frase continuará sendo portuguesa quanto ao seu significado. [...] no segundo caso, serei poliglota. Terei mudado de realidade.

O poliglotismo permite a superação das duas realidades e o seu domínio, sem que seja criada uma terceira realidade. O tradutor é alguém capaz de adequar duas realidades, e essa adequação é possível pela vacuidade do “eu”, pela “falta de fundamento”.

Partindo da concepção de Schopenhauer de que o fundamento da realidade é a vontade, Flusser (1966a, p. 170) define as línguas como diferentes formas de representação da vontade:

As línguas seriam articulações, pelo princípio da individualização, da vontade inarticulada. Os mundos que as línguas estabelecem seriam realizações dessa articulação diferenciada. Ao traduzir, superaria eu a minha individualidade, mergulharia no inarticulado da vontade, para emergir novamente em língua, e portanto em realidade diferente.

¹⁸ A tradução usual da expressão de Jaspers, *Grenzsituation*, é “situação-limite”, que consideramos mais adequada e que o próprio Flusser utilizou em outros textos. Mantemos aqui, no entanto, a tradução dada por Flusser no texto citado.

Por meio da tradução, podemos vivenciar a vontade, e podemos vivenciá-la intelectualmente. A tradução é “uma transfiguração da morte do eu, pela qual o eu sai enriquecido [...] Na tradução, vivenciamos as fronteiras do eu” (FLUSSER, 1966a, p.170).

2.3.1 Comentário sobre a teoria exposta em “Filosofia da linguagem”

O modelo *formal* da tradução exposto por Flusser em “Filosofia da linguagem”, que descreve a tradução como um complexo formado por traduções verticais e horizontais, não é de fácil verificação. Caberia às ciências neurológicas descrever como o cérebro humano pode operar uma tradução, mas essas ciências não conseguem ainda efetuar uma descrição desse tipo. O modelo formal de Flusser lembra, de certa maneira, o modelo de Eugene Nida (1964), que concebe a tradução como um conjunto de operações que se inicia com a passagem da estrutura de superfície do texto inicial para a sua estrutura profunda, seguida pela transferência da estrutura profunda da língua inicial para a língua final e, por fim, a passagem da estrutura profunda para a estrutura de superfície da língua final¹⁹. A principal diferença entre os dois modelos é que o de Flusser não pressupõe, como o de Nida, uma realidade extralinguística. Outra diferença é que, em vez de falar em passagem para uma “estrutura profunda”, Flusser fala em uma “maior formalização”.

O próprio Flusser reconhece que seu modelo formal é rígido demais para dar conta da tarefa tradutória e percebe a necessidade de desenvolver um segundo modelo, o *existencial*, para descrever o processo tradutório de modo mais completo.

A teoria *existencial* da tradução insere no modelo de Flusser o próprio *Dasein*, o Ser em sua circunstância, ou seja, integrado em uma situação de realidade. A tradução permite, então, a superação das duas realidades constituídas pelas duas línguas envolvidas. Por meio da tradução, é possível vivenciar a própria superação do “eu”.

2.4 “PARA UMA TEORIA DA TRADUÇÃO”

O ensaio “Para uma teoria da tradução”, publicado na *Revista Brasileira de Filosofia* em 1969, é construído como uma série de proposições lógicas, à semelhança do *Tractatus* de Wittgenstein. Na primeira proposição Flusser declara a intenção de contribuir para uma definição do termo “tradução”, e reconhece a necessidade de iniciar a aproximação ao termo

¹⁹ O modelo de Nida é uma tentativa de aplicação da gramática gerativo-transformacional de Chomsky à tradução (GENTZLER, 1993, p. 44 e pp. 52-60).

“intuitivamente”, a partir de definições retiradas de outros contextos. De início, as seguintes considerações são sugeridas: “de fato há traduções, portanto elas são possíveis e necessárias”; traduções “são possíveis, porque alguns sistemas coincidem de alguma maneira” e “são necessárias, porque alguns sistemas não coincidem de alguma maneira”. “Sistemas” são definidos como “elementos ordenados por regras”, sendo que a soma das regras é a estrutura, e a soma dos elementos é o repertório do sistema. Os sistemas cujos repertórios são compostos de símbolos são chamados de “línguas”, e são constituídos por símbolos denotativos e conotativos. Nesse contexto, traduções são definidas como coincidência ou divergência de repertórios, estruturas e relações significativas.

A segunda proposição sugere uma teoria da tradução fundada no que Flusser (1969, p. 17) chama de “situação” (*Sachverhalt*). Traduções seriam possíveis porque existiriam sentenças em duas línguas diferentes que teriam um sentido comum por se referirem a uma mesma situação. Essa teoria é recusada por Flusser com base na prática da tradução. Não existe um método de verificação do sentido de uma sentença. “Querer verificar o sentido de uma sentença é querer dizer aquilo que a sentença diz, portanto é querer sair da sentença para uma não sentença. É querer dizer o indizível. A teoria é metafísica.”

A terceira proposição apresenta outra teoria da tradução, segundo a qual o sentido das sentenças tem a ver com o significado dos símbolos que nelas ocorrem. Esses significados seriam os chamados “conceitos”, e o sentido da sentença poderia ser chamado de “pensamento”. Se uma sentença de uma segunda língua articular o mesmo pensamento, então podemos considerá-la como tradução de uma primeira sentença de uma primeira língua. Essa teoria introduz o pensamento como um terceiro nível entre a sentença e a situação, admitindo que a situação é inatingível, mas que não é preciso atingi-la para que ocorra a tradução, pois esta pode se dar por meio do conceito. Essa teoria também é recusada por Flusser (1969, pp. 17-18) por contradizer a prática da tradução. Não é assim que se traduz “porque não existe método de verificação de um pensamento inarticulado”. Apenas depois que uma sentença é traduzida para uma outra língua é que se pode verificar o pensamento. “A tradução é o método de verificação de pensamentos, e não, inversamente, a verificação de pensamentos um método de tradução.” Na segunda e terceira proposições, portanto, Flusser nega a existência de qualquer fator extralinguístico comum que possa ser usado para a verificação de uma suposta adequação entre duas sentenças.

A quarta proposição descreve a prática de tradução como verificação comparada de repertórios e da estrutura de duas sentenças, com o auxílio de dicionários e gramáticas comparativas. Se houver coincidência entre o repertório e a estrutura das duas línguas, temos

uma tradução. A quinta e sexta proposição examinam cada um dos elementos da quarta. Na quinta proposição, Flusser investiga a comparação entre repertórios. Os símbolos linguísticos podem ser denotativos ou conotativos. Um texto é traduzido “fielmente” quando contém símbolos denotativos que apresentam correspondentes na segunda língua, ou “livremente” quando contém símbolos conotativos aos quais correspondem, na segunda língua, outros símbolos conotativos que cobrem parcialmente o mesmo campo significado. E, finalmente, um texto é “intraduzível” se não contém símbolos equivalentes na segunda língua. A diferença entre símbolos denotativos e conotativos é algo verificado pela tradução, e apenas por ela. Ainda nesta proposição, Flusser aponta um problema não resolvido em toda a sua argumentação: como são elaborados dicionários e outros métodos de comparação entre repertórios?

Na sexta proposição, Flusser (1969, pp. 20-21) examina a comparação entre estruturas. “O grau de parentesco estrutural entre duas línguas é também o grau de traduzibilidade entre ambas.” Flusser faz uma distinção entre regras básicas (por exemplo, a construção “sujeito-predicado” em algumas línguas) e secundárias (por exemplo, “o uso de verbos específicos no predicado de certas sentenças”). Quando existe um certo grau de coincidência entre as regras secundárias de duas línguas, Flusser diz que o sentido é traduzível. Se as regras secundárias divergem, mas as regras básicas coincidem, o sentido, embora não seja traduzível, é “transferível”. (Flusser define, assim, “transferência” como a “manutenção de regras básicas e modificação de regras secundárias”.) Caso as duas línguas divirjam em suas regras básicas, “não existe um sentido que corresponda na segunda língua ao sentido de um texto da primeira”. Em tais casos, pode haver uma terceira língua, uma metalíngua das duas primeiras, que possa ser usada para a transferência do sentido, que, nesse caso, seria uma transferência indireta. A possibilidade de uma metalíngua tem a ver com a práxis da tradução. Em dado contexto tradutório, uma língua pode ser metalíngua de outra; em outro contexto, essa relação pode se inverter; em um terceiro contexto, ambas as línguas podem se encontrar no mesmo nível estrutural. Portanto, “o critério da distinção entre metalíngua e língua-objeto é a práxis da tradução”. Também os conceitos “regra básica”, “regra secundária” e outras hierarquias estruturais usadas por Flusser em sua argumentação neste ensaio são relativas a contextos tradutórios. Por exemplo, dependendo do contexto tradutório, o português pode ser considerado como língua-objeto da geometria; em outro contexto, o português pode ser metalíngua da geometria e incluí-la como um caso especial. Em um terceiro contexto, o português e a geometria podem ser usados como objetos de outra metalíngua, como a lógica simbólica. Flusser conclui que “Hierarquias estruturais são questão de enfoque” e que a

transferência indireta de sentido é sempre possível. O conceito “questão de enfoque”, segundo Flusser (1969, p. 22), tem a ver com o conceito “obra aberta” de Umberto Eco. “A relação entre o sentido decodificado e o original vale para quem aceitar o enfoque do tradutor.” Assim, a questão de enfoque não é nem objetiva, nem subjetiva, mas intersubjetiva. Como toda comunicação contém elementos de transferência indireta, toda comunicação é intersubjetiva. Nesse ponto, Flusser repete a questão levantada na proposição anterior: como são elaboradas as gramáticas comparativas e outros métodos de comparação de estruturas?

A sétima e última proposição amplia o âmbito do debate. Flusser (1969, p. 22) propõe que “uma teoria da tradução deve ser também uma teoria da transferência” e pode assumir um campo ainda mais amplo, que inclua, por exemplo, os sistemas não simbólicos. A própria natureza poderia ser enfocada como um sistema não simbólico. Se essa teoria da tradução ampliada poderia ou não ser considerada uma metafilosofia é, novamente, uma questão de enfoque.

A teoria da tradução proposta por Flusser nesse ensaio redigido ao estilo do *Tractatus* se aproxima do Wittgenstein da segunda fase, em que o conceito de “jogos de linguagem” está intimamente associado à teoria do significado como uso. Adaptando a terminologia de Wittgenstein, poderíamos dizer que Flusser propõe “jogos de tradução”. Como o jogador, o tradutor precisa seguir certas regras. Essas regras não se limitam ao campo da semântica ou da sintaxe, mas se estendem a questões mais amplas de intersubjetividade.

2.5 “PROBLEMAS EM TRADUÇÃO”

“Problemas em tradução” é um texto inédito e inacabado de vinte e cinco páginas datilografadas, esboço de uma das tentativas de Flusser de elaborar uma teoria da tradução, provavelmente redigido no final da década de 60. O texto é composto por uma introdução de cinco páginas e um primeiro capítulo inacabado, de vinte páginas.

Na introdução, Flusser expõe os motivos que o levam a redigir um estudo a respeito da tradução. Entre eles, a esperança de ser útil aos que se dedicam à práxis da tradução e aos que a ela recorrem. Mas, acima de tudo, o que o motiva é “a elaboração de alguns aspectos teóricos” (196-?, p. 1) que emergem no curso da prática tradutória. Flusser (p. 1) observa que a tradução não é uma tarefa que ele tenha escolhido deliberadamente, pois nasceu em ambiente bilíngue:

[...] sempre traduzi naturalmente, e a tradução faz parte da minha “natureza”. Os problemas da tradução não se dão, a mim, apenas como externos e “objetivos”. Dão-se também na introspecção, e esclarecê-los faz parte da tarefa socrática de conhecer-se a si mesmo. [...] Tenho um lado alemão e um lado tcheco. Traduzir entre os dois lados é pois, em certo sentido, tentar superar uma dialética interna e encontrar-se a si mesmo.

A sensação de falta de fundamento, de *Bodenlosigkeit*, não é experimentada pelos monolíngues de uma forma tão intensa, mas nem por isso deixa de estar presente, pois “toda práxis de tradução revela a limitação de competência da língua materna” (p. 2). A práxis da tradução desvela, portanto, a relatividade e as limitações dos modelos de pensamento e comportamento.

“A necessidade de traduzir revela os abismos entre as línguas, e a possibilidade de traduzir revela métodos de superá-los” (p. 2). Essa contradição, sugere Flusser, poderia ser iluminada por uma fenomenologia da tradução. A função *pedagógica* da tradução seria mostrar aos bilíngues um substrato das línguas que é muito mais geral do que eles imaginam, e aos monoglotos, que os horizontes das línguas são muito mais estreitos do que eles suspeitam.

Flusser ressalta a semelhança estrutural entre a problemática estritamente filosófica e a problemática da tradução, que indicaria que “o processo da tradução ocupa o lugar correspondente ao da reflexão, a metalíngua ocupa o lugar correspondente ao da transcendência, e o resultado da tradução o lugar correspondente ao da superação na estrutura da tradição da filosofia” (p. 2).

Outra questão destacada por Flusser na introdução desse texto é a da determinação e da liberdade. No ato de traduzir, vivenciamos a nossa liberdade e seus limites. Flusser restitui aos termos “liberdade” e “fidelidade” em tradução uma conotação axiológica que se perde quando os analisamos apenas no âmbito de uma “técnica” de tradução.

Flusser declara a intenção de ampliar e aprofundar o campo da tradução para abarcar os campos da “teoria do conhecimento”, “teoria da comunicação” e “crítica de arte”. Escolhe como método de abordagem o fenomenológico. Em uma primeira fase, ele pretendia expor as explicações dadas por outros pensadores ao fenômeno da tradução para, a seguir, abandoná-las e descrever o processo de tradução tomando apenas a sua experiência como base. A essa segunda fase descritiva, seguir-se-ia uma terceira fase “explicativa”, que seria um esboço de uma teoria da tradução. Na quarta fase haveria, por fim, uma tentativa de aplicar esse esboço de teoria a exemplos concretos. Embora a *epoché* exija uma suspensão das crenças, Flusser reconhece que não é possível qualquer observação isenta de modelo, e confessa, já de início, a

influência existencialista, a wittgensteiniana, a da comunicologia, da teoria da informação e a da teoria dos jogos.

Finalmente, Flusser observa que o trabalho que está iniciando visa a ser publicado no Brasil, “em contexto no qual a tradução tem função preponderante” (p. 3), não apenas para a captação de informações, mas “no sentido fundamental de um contexto cujo desafio é traduzir entre uma variedade heterogênea de linguagens que lhe perfazem a textura a fim de articular-se em individualidade” (pp. 3-4). Dessa forma, Flusser identifica a sua própria condição de bilíngue com a do Brasil: também para o Brasil a tradução não é uma escolha, mas uma imposição das circunstâncias históricas, por se tratar de um país de imigração e em busca de integração.

O primeiro capítulo de “Problemas em tradução” começa com uma discussão a respeito da multiplicidade das línguas. Mais uma vez, Flusser toma “língua” em um sentido bastante amplo, que inclui, por exemplo, a lógica aristotélica, a geometria euclidiana, a “língua de Guimarães Rosa” ou ainda, radicalizando, o “meu português e o teu português”. Qualquer que seja a definição que dermos para o termo “língua”, a multiplicidade de línguas é um incômodo no aspecto prático por dificultar a comunicação. Mas, segundo Flusser, esse tipo de incômodo “pode ser vivenciado como desafio estimulante, e a multiplicidade das línguas como riqueza” (p. 6). Há, entretanto, um incômodo no aspecto teórico, que seria o desafio ao pressuposto do estruturalismo de que “tudo é sistematizável”. Esse pressuposto subentende uma hierarquia de sistemas. Quando sistematizamos, ordenamos; quando hierarquizamos, damos sentido às coisas. Negamos, assim, o caos e o absurdo e, em consequência, negamos os intervalos e cruzamentos entre sistemas, assim como a reversibilidade da ordem entre sistemas. Mesmo que esse pressuposto não negue intervalos, cruzamento e irreversibilidade como dados, ele os aceita apenas como falhas da sistematização.

Para Flusser, línguas são sistemas, mas são “sistemas abertos”. Da mesma forma como há cruzamentos, sobreposições entre as línguas, há também intervalos, “abismos” entre elas. Esses intervalos seriam o “inarticulado”, que constitui o substrato sobre o qual todas as línguas se instauram. É por ser a língua um sistema aberto que qualquer língua pode abarcar qualquer outra. Em outras palavras: qualquer língua pode ser metalíngua de outra, sendo este um processo reversível. “Línguas são sistemas enquanto métodos de sistematização de algo” (p. 9), e vice-versa: todo método de sistematização é, enquanto sistema, língua. A multiplicidade de línguas torna caótico e absurdo todo método de sistematização de algo e, em consequência, desafia o pressuposto de que “tudo é sistematizável”.

Os incômodos resultantes da multiplicidade de línguas geraram diversas teorias da tradução que tentavam negar, de alguma forma, essa multiplicidade. Flusser se propõe a discutir quatro tentativas teóricas de negar a multiplicidade linguística: a de Platão, a de Descartes, a de Kant e a de Marx. Flusser enfatiza que o seu objetivo não é criticar esses sistemas filosóficos (o platonismo, o cartesianismo, o kantismo e o marxismo), e sim criticar a tentativa desses sistemas de negar a multiplicidade das línguas e refutar a teoria de tradução implícita em tais sistemas.

Segundo Flusser, a filosofia de Platão postula uma língua única, verdadeira e imutável — neste sentido, um “sistema fechado” — que “paira por cima de tudo, um ‘topos uranicos’”. Os elementos dessa língua são as “ideias”, e as regras que a ordenam são “lógicas”. Com o nascimento, ou “queda”, o ser humano se aliena das ideias e é lançado no reino das sombras, da impermanência e imperfeição que é o terreno das múltiplas línguas. Nesse cenário, a teoria da tradução assume uma tarefa redentora: desvendar o sentido esquecido e oculto por trás do jogo ilusório das múltiplas manifestações, reconduzindo a diversidade pós-babélica das línguas à língua única e verdadeira. A função da tradução seria simplificar as complexidades, uniformizar, a fim de restaurar o primado da ordem sobre o caos. O aristotelismo e o tomismo seriam variações dessa mesma teoria. Ao negar a multiplicidade de línguas “reais”, a teoria de tradução platônica reafirma o pressuposto de que “tudo é sistematizável”. As teorias baseadas no pensamento platônico, conclui Flusser, são insustentáveis por diversas razões. Em primeiro lugar, por falsificar a tradução como práxis. Se essas teorias fossem verdadeiras, traduzir seria “reduzir o texto de uma língua aparente para uma língua real e, em seguida, reprojeter o texto da língua real para outra língua aparente” (p. 11). Não é assim, contudo, que se dá a práxis da tradução. A segunda razão pela qual as teorias de tradução platônicas são insustentáveis é que elas supõem que “todo sistema aberto pode ser reduzido sobre um sistema fechado” (p. 12). Essa suposição é errada, pois todo sistema aberto pode abarcar um sistema fechado, e “toda língua aparente (por exemplo, o português), pode abarcar a totalidade da língua única postulada como real pelo platonismo” (p. 12). Nesse caso, haverá, no português como sistema, textos reduzíveis à língua das ideias, e outros textos que não serão reduzíveis à língua das ideias, sendo estes últimos considerados “sem sentido” por essa teoria e, portanto, intraduzíveis, já que traduzir seria reduzir à língua das ideias. Mas a admissão de que a língua aparente é mais ampla do que a língua real e a inclui ameaça a “realidade” da língua das ideias, por admitir a existência de textos para os quais essa língua não é competente. Ocorre uma inversão da hierarquia entre língua real e língua aparente que indica que a teoria está incorreta, e que é a multiplicidade das línguas é que é o fato “real”. A terceira razão para a

insustentabilidade da teoria é que, dada a imutabilidade da língua das ideias, a teoria nega que exista uma retroalimentação (*feedback*) entre a língua real e a língua aparente. As línguas aparentes são projeções da língua real, mas não se projetam sobre ela. Essa irreversibilidade é o critério da distinção entre aparência e realidade. Não é difícil demonstrar que “elementos introduzidos em línguas aparentes à revelia da língua das ideias passam a funcionar, no sistema dessas línguas, quais elementos autênticos e aumentam a competência dessas línguas” (p. 12). Também sob esse prisma, a tentativa de negar a multiplicidade das línguas resulta em inversão: “as múltiplas línguas passam a ser ‘reais’, e a língua única ficção insustentável” (p. 13). Ao refutar a teoria de tradução implícita no platonismo, Flusser rejeita explicações da práxis da tradução como “tradução das ideias do texto”, pois essas explicações pressupõem que as “ideias” sejam idênticas em textos de duas línguas diferentes.

Também Descartes qualifica as línguas naturais existentes como aproximações, como tentativas de imitar do modo mais fiel possível uma única língua que lhes serve de padrão e modelo. A multiplicidade linguística é encarada como uma situação de confusão aparente e superável. Enquanto o sistema platônico vê na negação do multilinguismo uma volta à unidade original da língua sagrada, o sistema cartesiano projeta a solução na convergência final de todas as línguas em uma só língua definitiva. O método para se chegar à língua única se compõe de um movimento negativo, a dúvida, que “investe contra a confusão para dissipá-la” (p. 13), e um movimento positivo, a ciência, que articula as proposições da língua única. Uma vez tornadas distintas e claras, verifica-se que todas as línguas coincidem, que todas as línguas são isomorfas e não há mais problemas de tradução. Embora as várias línguas delineiem diferentes universos, cada um com seus graus de confusão, todos podem ser, afinal, reduzidos ao universo inquestionável da ciência, isto é, ao universo de uma só linguagem. Cabe à tradução a tarefa de levar todos os textos das línguas confusas para a língua clara e distinta da ciência, que está contida, “em projeto e como virtualidade em todas as línguas atuais e a serem atualizadas” (p. 13). Assim como a teoria de tradução implícita no platonismo, a teoria de tradução implícita no cartesianismo reafirma o pressuposto de que “tudo é sistematizável”, e está aberta às mesmas objeções formuladas por Flusser contra ela. A objeção proveniente da práxis tradutória continua válida. Pela teoria de tradução implícita no cartesianismo, o tradutor deve libertar o texto de sua falta de clareza e distinção verificando-lhe o sentido, que seria o sentido de uma proposição científica, e buscar na língua-alvo sentenças que tenham o mesmo sentido, acrescido das confusões que são próprias dessa língua-alvo. Não é assim, contudo, que se faz uma tradução. A objeção referente à questão da competência é ainda mais válida no caso dessa teoria, pois se as línguas confusas

incluem, como seu núcleo, a língua da ciência, incluem também, necessariamente, regiões extracientíficas, para as quais a ciência não é competente. Em consequência, esse projeto de tradução leva a um empobrecimento. “Querer reduzir as línguas confusas à clareza e distinção da ciência é querer diminuir-lhes a competência e empobrecê-las” (p. 16). Isto porque “a confusão é uma competência da coisa pensante, e querer eliminá-la é querer diminuir a coisa pensante”. Trata-se de uma má teoria, pois nela a múltipla riqueza de cada língua e a pluralidade de perspectivas resultante do multilinguismo são sacrificadas em nome de um princípio de redução e simplificação. A objeção proveniente da dinâmica das línguas não parece, a princípio, aplicável aqui, porque a língua única não é, necessariamente, um sistema fechado. Ao contrário, a língua científica pode ser considerada como “um modelo de sistema aberto, com sua constante modificação de repertório e estrutura” (p. 16). A objeção continua válida, no entanto, se reformulada da seguinte forma: existe um processo de *feedback* entre a multiplicidade de línguas e a língua científica. Uma das competências da língua científica é tornar claros e distintos os ruídos captados pelas línguas confusas; dessa forma, a multiplicidade de línguas confusas é uma das condições para a existência do discurso científico. Flusser levanta ainda uma quarta e fundamental objeção: a teoria de tradução implícita no cartesianismo parte do pressuposto de que todas as línguas, à exceção da científica, são confusas, e tira dessa premissa a conclusão de que, “sendo a confusão comum a todas as línguas, é comum a elas também aquilo que confundem”. Ora, isto é um equívoco. A confusão que existe em uma língua pode não corresponder à confusão de outra. A “coisa pensante” não apresenta a mesma estrutura em todas as línguas. “A multiplicidade de línguas prova existencialmente que é possível pensar-se em estruturas diferentes” (p. 17). A dúvida metódica pode não resultar na instauração de uma língua única, e sim em “multiplicidade de línguas claras e distintas, e em multiplicidade de outras que não são claras nem distintas” (p. 17). Ao refutar a teoria de tradução implícita no cartesianismo, Flusser rejeita as especulações linguísticas de várias correntes de seu tempo, inclusive o Wittgenstein da primeira fase.

O terceiro exemplo de tentativa de negar a multiplicidade de línguas analisado por Flusser é o kantismo em suas várias formas, inclusive a “neokantiana”. A crítica movida por Kant à razão seria uma crítica da maneira como são formuladas proposições em certas línguas. A meta da teoria kantiana seria salvar a língua científica como língua universal dos ataques movidos por racionalistas como Leibniz e empiristas como Hume. Essa salvação é feita à custa do sacrifício de grande parte da competência da língua científica. Preserva-se, assim, o caráter universal da língua científica, embora não o seu caráter de língua única. No kantismo, e em especial no pensamento de Cassirer, a tentativa de negar a multiplicidade de

línguas é abandonada. Mas o kantismo continua insistindo na hierarquização das línguas e, nesse sentido, nega-lhes a multiplicidade.

Coloca-se, já de início, uma questão a respeito da posição ocupada pelo crítico da razão no kantismo. Onde está ele, na razão ou fora dela? Onde estou quando traduzo, ou seja, quando critico línguas? Nelas, entre elas ou fora delas? Trata-se de uma questão a respeito da relação entre sujeito e objeto. No platonismo, existe uma objetivação radical; o sujeito é visto como função da língua. No cartesianismo, há uma subjetivação radical; a língua é vista como função do sujeito. No kantismo, é a relação que é destacada. A solução proposta é que o sujeito transcende as línguas, sendo aquele que as projeta. No entanto, é nas línguas que o sujeito se realiza e, assim, ele não pode transcendê-las. Surge uma cisão interna ao sujeito, entre sujeito transcendente e sujeito imanente. À crítica das línguas estaria reservado o papel de restaurar a unidade do sujeito. Postula-se uma distinção entre a estrutura e o repertório das línguas que corresponderia à cisão do sujeito. A estrutura seria anterior às línguas, e comum a todas aquelas que comunicam conhecimento. As línguas que não se estruturam dessa forma são consideradas incompetentes para comunicarem conhecimento. “O sujeito transcendente é essa estrutura, e simultaneamente impõe essa estrutura. [...] O sujeito imanente tem essa estrutura” (p. 19). Portanto, um sujeito, anterior a todas as línguas “da razão”, projeta estruturas (categorias) e simultaneamente é essas estruturas. Os elementos que formam essas estruturas (seu repertório) são manipulados de acordo com as estruturas pelo sujeito, que é agora objeto de si mesmo (imanente). Esses vários elementos manipulados de diversas formas constituem as várias línguas, que são todas isomorfas, ou seja, reduzíveis à estrutura criada pelo sujeito transcendente. A teoria da tradução implícita no kantismo é “um conjunto de sentenças estruturadas aprioristicamente” (p. 20), e se confessa incompetente para lidar com línguas que não são assim estruturadas. Tais línguas são intraduzíveis não porque não tenham sentido, mas porque o seu sentido não pode ser “criticado”. E, mesmo se eliminarmos tais línguas, outra dificuldade se apresenta: neste modelo, o sujeito é postulado ao mesmo tempo como autônomo, já que projeta regras, e como determinado, já que projeta regras para manipular dados. No primeiro momento, o sujeito se autodetermina por um “imperativo categórico”, isto é, por regras que geram regras. Este é o lado “prático” do sujeito. No segundo momento, ele se apresenta como pessoa determinada por dados aos quais ele “indica” estruturas. O sujeito adquire um caráter empírico, sendo determinado pelos dados por ele ordenados pelas suas regras. Este é o lado “teórico” do sujeito. Por trás das categorias indicativas, que estruturam as línguas, está a categoria imperativa que as gera e motiva. O problema é que essa categoria imperativa não é, por definição, teorizável. As línguas

estruturadas teoricamente não são competentes para a crítica da “prática”, a não ser enquanto superação de si mesmas.

A “crítica da razão prática” é portanto um derradeiro esforço de tradução, pelo qual o sujeito reduz todas as línguas para um terreno extralinguístico, isto é, para a regra estabelecadora de línguas que é o imperativo categórico enquanto motivo de línguas. A dificuldade foi pois superada por nova limitação da competência das línguas: não são competentes, enquanto línguas, de articular seu próprio fundamento, embora o tivessem autoimposto (FLUSSER, 196-?, p. 21).

Superada essa dificuldade, é possível considerar as múltiplas línguas, isto é, criticar a “razão pura”. É preciso distinguir repertório de estrutura. A estrutura é comum a todas as línguas. As línguas são, portanto, um sistema fechado quanto à estrutura, mas aberto quanto ao repertório. Em decorrência, é necessário que as línguas apresentem dois tipos de regras diferentes. As regras para manipular as estruturas são as “categorias”, que garantem a estabilidade da língua; as regras do segundo tipo manipulam o repertório, permitindo que elementos sejam acrescentados à língua e garantindo a dinâmica progressiva do processo discursivo, do “conhecimento”.

Essa teoria nega a multiplicidade de línguas ao afirmar uma estrutura imposta *a priori* sobre todas as línguas que comunicam conhecimento, e que é igual em todas as línguas. Pressupõe um substrato comum e inarticulável para todas as línguas: a “realidade” da qual as línguas captam ruídos. A teoria de tradução implícita no kantismo admite uma multiplicidade de línguas que não comunicam conhecimento, embora seja impossível se dizer, em língua de conhecimento, o que é que essas línguas comunicam. Em outras palavras: a ciência não é língua universal para sistemas não estruturados categoricamente. Ou seja, traduções de textos científicos são possíveis, porque a ciência é língua universal, implícita em todas as línguas. Já os textos extracientíficos não possuem um sentido criticável e, portanto, não tem sentido se dizer se são traduzíveis ou não. O tradutor deve recorrer a outras técnicas, como intuição, empatia, etc., e o resultado da tradução não é “criticável”.

Flusser não declara essa teoria insustentável, como o fizera com as teorias de tradução implícitas no platonismo e no cartesianismo. Ao contrário, declara sua intenção de adaptá-la aos propósitos de seu trabalho. Faz, no entanto, duas sérias objeções:

(1) A teoria é inoperante, porque se esquia do problema da multiplicidade de línguas ao se confessar incompetente para certos tipos de línguas. Ora, textos extracientíficos são, na práxis, traduzidos. Uma teoria operante deveria tentar explicar esse fato, tomando a sério a

multiplicidade de línguas, em vez de impor uma hierarquização insustentável. Algumas línguas que comunicam conhecimento não são reduzíveis à ciência e exigem, portanto, outra teoria.

(2) A teoria é circular, porque postula o critério da traduzibilidade e passa a verificar esse critério na práxis. Define “ciência” como um critério de traduzibilidade, e passa a verificar que textos “científicos” são, de fato, traduzíveis.

A quarta teoria a ser analisada por Flusser (pp. 24-25) seria o marxismo. Entretanto, Flusser não chegou a desenvolver essa análise, tendo redigido apenas dois parágrafos introdutórios, em que justifica a escolha dessa teoria como foco de análise pela sua força e sedução. O marxismo vê a língua dinamicamente, isto é, ao mesmo tempo como ponto final de um desenvolvimento passado e como ponto de partida para um desenvolvimento futuro, e também como superação de uma tensão que lhe é externa (a tensão entre sujeito e objeto) e como sistema que explode por contradição interna.

É de se lamentar que Flusser não tenha dado continuidade a esse interessante trabalho. Após ler essas páginas iniciais, é inevitável a curiosidade a respeito de como seria a teoria de tradução elaborada por Flusser. O que é certo, pelas análises desenvolvidas, é que seria uma teoria que procuraria dar conta da multiplicidade de línguas, e que introduziria a multiplicidade dentro do próprio sujeito (o “eu”).

2.6 FLUSSER COMO CRÍTICO DE TRADUÇÃO

Como crítico de tradução, Flusser era contra a “didatização” e consequente “empobrecimento” do texto original. Defendendo essa opinião, ele discutiu muito com Guimarães Rosa sobre as traduções da obra de Rosa no exterior e entrou em polêmica com o filósofo José Arthur Giannotti a respeito da tradução do *Tractatus logico-philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein. Esta seção tratará dessas polêmicas travadas por Flusser a respeito de traduções e, a seguir, esboçará uma aproximação entre o ideal de tradução para Flusser e a teoria de tradução do movimento concretista.

2.6.1 Guimarães Rosa: *logos* e *mythos*

Quando Flusser publicou o livro *Língua e realidade*, Guimarães Rosa lhe enviou um telegrama dizendo: “Maravilhado, emocionado, entusiasmado [sic] poderosos artigos abracos [sic] grato grande amigo” (apud HANKE, 2003, p. 60, nota 2). Havia entre Flusser e

Rosa, naquele momento, uma profunda identificação no que dizia respeito às questões linguísticas. Flusser (2007a, pp. 135-136) acreditava que a tese de seu livro, de que a língua “projeta mundos, para depois entrar em *feed-back* com o projetado”, coincidia com a “experiência rosiana”. Flusser chega a mencionar que o seu livro teria feito com que Rosa se conscientizasse de muitos aspectos de seu próprio trabalho com a língua que lhe eram, até então, inconscientes.

Apesar de algumas diferenças de visão linguística, ambos, segundo Flusser, concordavam que a língua é muito mais do que um “meio de comunicação”: é um meio de expressar a própria “essência”. A prática do escrever, para Flusser (2007a, p. 137), significava unificar existencialmente Wittgenstein e Husserl²⁰; para Rosa, representava unificar existencialmente *logos* e *mythos*.

Exatamente devido a essa identificação de Flusser com a obra de Rosa, o filósofo não se conformava ao ver Rosa aceitar qualquer tradução, por pior que fosse, de sua obra para línguas estrangeiras: “As piores traduções das suas obras o entusiasmavam. Quando a gente apontou os erros brutais na tradução para o alemão e sugeriu modificações, Rosa ficou profundamente perturbado” (FLUSSER, 2007a, p. 140).

Flusser procurou colaborar com os tradutores de Rosa para o alemão, Mayer-Classon, e para o italiano, Bizzarri, consciente das dificuldades implícitas na tarefa de traduzir Rosa:

Fundamentalmente Rosa é intraduzível, porque ele é a própria língua portuguesa em revolta contra si mesma. Ele é traduzível ao nível semântico, mas apenas com respeito aos significados superficiais de suas palavras. Tais traduções resultam em reproduções do lado anedótico de Rosa, e dão ao leitor uma visão inteiramente errada de Rosa (uma espécie de regionalista exótico e tropicalizante). Mas é possível recriar Rosa ao nível da língua para a qual está sendo traduzido. Por exemplo, o título *Grande sertão: veredas* pode ser traduzido por *Grosses Holz & Holzwege* para um alemão rosianizado. Bizzarri trabalhava em tal direção em italiano, mas Mayer-Classon abandonou a tarefa. Rosa sabia disto, e a gente não se cansava de prová-lo para ele. Mas isso não contava. O que contava era ser “conhecido” no mundo. Viajou para a Alemanha para assistir ao lançamento de seu livro, embora soubesse que tal livro traía a sua obra. (FLUSSER, 2007a, p. 140-141).

Sobre a tradução norte-americana, intitulada *The devil to pay in the backlands*, Flusser (2007a, p. 140-141) diz que “ameaçava transformá-lo em espécie de contador de histórias de caubóis”. Rosa, no entanto, considerava que qualquer tradução era melhor que nenhuma.

²⁰ Em outras oportunidades, e especialmente em *Língua e realidade*, Flusser fala em Wittgenstein e Heidegger, em vez de Wittgenstein e Husserl. De qualquer modo, a influência dos três pensadores sobre Flusser é bastante clara.

Ironicamente, Flusser comenta que “se Hollywood tivesse feito um filme com Diadorim representado por Marilyn Monroe ele ficaria por certo encantado”²¹.

Em *Da religiosidade*, Flusser refere-se a Rosa em dois artigos. Em um deles, “O ‘Iapa’ de Guimarães Rosa”, Flusser (1967a, pp. 134-135) comenta mais detalhadamente as suas sugestões de tradução para o *Grande sertão: veredas*, propondo uma tradução do título e da palavra “nonada” para o “campo da especulação existencial”:

Traduzo *Grande Sertão: Veredas* para o alemão por “Grosses Holz: Holzwege” para forçar uma ligação entre Heidegger e Guimarães Rosa. “Holz” é uma palavra antiga alemã que significa “floresta”, mas também “madeira” e, com pequeno salto, “matéria-prima”. “Holzwege” são veredas sem rumo, veredas frustradas. E retraduzo *Grande Sertão: Veredas* para o português por: “Grande matéria-prima: esforço frustrado”. A partir dessa retradução é possível construir toda uma ontologia que estaria, conforme creio, dentro do espírito de Guimarães Rosa. E proponho uma análise da palavra “Nonada” que aponta os seguintes horizontes: “Não nada”, “Não ao nada”, “Não há nada”, “No nada”, e finalmente “non rem natam”. A negação do “nichts” heideggeriano e do “néant” sartriano é o ponto de partida do Grande Sertão com suas veredas. E traduzo a frase heideggeriana “Das Nichts nichtet” (o nada nadifica) para a língua de Guimarães Rosa: “Nonada”. Assim creio que devemos manejar a arma poderosa que Guimarães Rosa nos confia.

Independentemente de quais possam ser as nossas opiniões pessoais a respeito da adequação das ousadas soluções oferecidas por Flusser, o que ele propõe aqui, como veremos mais adiante, se assemelha bastante ao estilo de tradução dos poetas concretistas: uma transcrição.

Flusser reconhece que essas suas divagações filosóficas não correspondem às preocupações de Rosa, que se caracteriza por um extremo anti-intelectualismo. De fato, em carta de 27.08.1967 a seu tradutor alemão, Curt-Meyer Classon, Rosa comenta sobre Flusser:

Quanto ao Flusser, ele é culto e entusiasmado, e lúcido e arguto. MAS é também “intelectual” demais. Descobre coisas em meus textos, que vê bem, mas está ele mesmo possuído por suas próprias teses, em matéria de língua e linguagem, e se apaixonou por elas. Não tenho as intenções que ele me atribui, de maneira alguma. A língua, para mim, é instrumento: fino, hábil, agudo, abarcável, penetrável, sempre perfectível, etc. Mas sempre a serviço do homem e de Deus, do homem de Deus, da Transcendência. Exatamente como o amigo entendeu, sentiu e compreendeu. Estamos juntos, nós dois. Alegro-me imensamente com isso. (Apud MENDES, 2001, pp. 77-78).

²¹ Gustavo Bernardo comenta que nem Flusser nem Rosa chegaram a ver a adaptação de *Grande Sertão* para a televisão feita pela Rede Globo, em que se escolheu para desempenhar o papel de Diadorim uma das mais bonitas e populares atrizes da época, Bruna Lombardi, o que, contrariando a vontade do autor expressa no posfácio do livro, de que não se contasse o final para não privar os demais leitores do prazer da descoberta, “estragava” completamente a surpresa final.

A crítica de Flusser à tolerância de Rosa para com as traduções de sua obra, tem, por um lado, fundamento, já que houve, na maioria dos casos, uma forte descaracterização do estilo rosiano nessas traduções. Por outro lado, o trecho da carta acima citado, em que Rosa defende o caráter “instrumental” da língua, mostra que Rosa discordava do enfoque adotado por Flusser nessa questão. Rosa dedicava muito de seu tempo à correspondência com seus tradutores, respondendo às suas perguntas e sugerindo modificações. (BALTAR, 1981, p. 124) Com certeza ele se preocupava com a qualidade das traduções; conhecia o trabalho de tradução e sabia de suas dificuldades. Era conscientemente, portanto, que optava por uma tradução “imperfeita” em lugar de uma “não tradução”. Se Flusser exagera ou não ao atribuir a tolerância de Rosa às más traduções apenas ao desejo de fama por parte de Rosa, é algo bastante subjetivo e de difícil avaliação.

Para os objetivos deste trabalho, o que importa é a defesa que Flusser faz de uma tradução que vá além da mera literalidade, de uma tradução que tente recuperar a pluralidade de sentidos, no nível semântico, e o caráter “revolucionário” da sintaxe rosiana.

2.6.2 A polêmica envolvendo a tradução do *Tractatus* de Wittgenstein

O *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein foi, reconhecidamente, uma das obras que mais influenciaram Flusser, senão aquela que mais o influenciou. Portanto não é surpreendente — ainda mais se considerarmos que Flusser encarava a tradução como uma forma de reflexão filosófica — que ele já houvesse traduzido parte do *Tractatus* quando foi divulgado que o filósofo e professor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras²² da USP, José Arthur Giannotti, estava trabalhando na primeira tradução dessa obra para o português.

Para situar a polêmica despertada por essa tradução, é preciso mencionar que o campo da filosofia em São Paulo nas décadas de 50 e 60 estava dividido entre os intelectuais acadêmicos da FFCL, entre os quais o professor José Arthur Giannotti, e o Instituto Brasileiro de Filosofia, ao qual Flusser pertencia. Predominavam na FFCL-USP as correntes de esquerda e a tradição filosófica francesa, com destaque para o estruturalismo, o marxismo e o existencialismo francês. Já o IBF era dirigido por um dos maiores teóricos das correntes de direita no Brasil, o professor Miguel Reale, e dedicava-se, de maneira especial, ao estudo de Heidegger, filósofo com um passado vinculado ao nazismo. A rivalidade entre os dois grupos se revelou já em 1951, quando a FFCL recusou a participação em concurso para a cátedra de

²² A FFCL, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, passou a chamar-se FFLCH, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas com a reforma universitária de 1969-1970.

filosofia de quatro membros do IBF — entre os quais o filósofo Vicente Ferreira da Silva Filho, que já era professor-assistente da cadeira de Lógica na FFCL — por não terem em seus currículos estudos acadêmicos de filosofia. (BONTEMPI JR, 2008, p. 178, nota 25; MENDES, 2001, pp. 28-30 e p. 51; SILVA, D. F., entrevista à UBE).

Flusser começou a lecionar *Evolução e Filosofia da Ciência* na Escola Politécnica da USP, em substituição ao amigo Milton Vargas, em 1967. Em 1971 uma das regulamentações da reforma universitária efetuada pela ditadura militar estabeleceu que toda disciplina pertencente a uma determinada unidade deveria ser dada por aquela mesma unidade, e não outra. Dessa forma, os cursos de humanidades da Politécnica passaram a ser dados na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Embora o depoimento de Giannotti a Ricardo Mendes (2001), que veremos ainda nesta seção, se refira a uma “rejeição” de Flusser pelos acadêmicos da Faculdade de Filosofia, essa rejeição talvez não fosse tão forte que houvesse impedido Flusser de continuar seu curso na FFLCH. Segundo depoimento de Milton Vargas a Ricardo Mendes (2001, pp. 50-51), havia uma conveniência de se manter Flusser no cargo, pois ele iria dar aulas para um número bastante elevado de alunos de Engenharia, e não havia interesse por parte dos professores da Filosofia de se dedicarem a essas aulas. Ainda segundo Vargas, Flusser chegou a ser oficialmente transferido para a FFLCH, mas não se apresentou para tomar posse, pois já havia decidido retornar à Europa.

A polêmica envolvendo a tradução do *Tractatus* aconteceu em 1969. O psicanalista Alan Meyer, participante do grupo de amigos que se reunia no terraço da casa de Flusser desde a década de 60 e posteriormente seu assistente na FAAP, conta em depoimento a Ricardo Mendes (2001, pp. 65-66) que, ao saber que o professor Giannotti estava fazendo a tradução do *Tractatus*, Flusser enviou-lhe a sua tradução, a título de colaboração. Segundo Meyer, Giannotti devolveu a tradução de Flusser com uma carta de agradecimento em que explicava que a tradução que estava elaborando era técnica, ao contrário da de Flusser, que era uma tradução mais livre, e que, por isso, ele dispensava a colaboração. Essa versão difere daquela fornecida por Giannotti também em depoimento a Ricardo Mendes (2001, p. 67): Giannotti afirma que Flusser lhe enviou a sua tradução quando o livro já estava publicado.

Seja qual for a versão “verdadeira” dessa parte da história, o que é certo é que, quando o livro foi publicado, Flusser escreveu um artigo no Suplemento Literário de *O Estado de S. Paulo* criticando a tradução de Giannotti. Antes de iniciar a crítica propriamente dita, Flusser faz algumas declarações sobre a práxis da tradução que vale a pena reproduzir aqui:

[...] estou consciente do problema de traduzir, e como a práxis oscila entre traduções fiéis e livres. Não creio que possa haver traduções “corretas”. Não menosprezo o momento criativo da tradução, que reside justamente na sua liberdade. Sou inimigo de formalismos, e não simpatizo com a preocupação minuciosa, com detalhes. De maneira que tenho, creio, espírito aberto para variações amplas entre original e tradução, e sei apreciar essas variações como contribuições valiosas.

No caso da tradução de Giannotti, Flusser considera que houve “excessiva licença”. Flusser concentra a crítica na tradução da primeira frase do *Tractatus*, “Die Welt ist alles was der Fall ist”, que Giannotti traduziu por “O mundo é tudo o que ocorre”. Flusser afirma que a tradução adequada seria “O mundo é tudo aquilo que é o caso”. A tradução de Giannotti, segundo Flusser, “virou todo Wittgenstein de cabeça para baixo”, pois a atitude de Wittgenstein é antiobjetivista e anti-historicista, e Giannotti, com essa tradução, “heraclitiza” Wittgenstein, dando-lhe um aspecto historicista (“Tudo ocorre”). Flusser alega que sua objeção a essa tradução não se dá em nome de uma pretensa “fidelidade” ao original, mas devido a um “empobrecimento” do texto:

É muito difícil distinguir-se entre interpretação e tradução, e a diferença talvez seja de grau, e não de qualidade. De maneira que concedo com grande prazer o direito ao sr. Giannotti de oferecer-nos um Wittgenstein interpretado, “aberto”. A minha objeção é outra. A primeira sentença do *Tractatus* é, no original alemão, de grande originalidade. Representa uma revolução no pensamento do Ocidente. Mas na tradução do sr. Giannotti volta a ser um lugar-comum, repetido pelo menos desde o tempo dos pré-socráticos até os nossos dias. De maneira que a interpretação do sr. Giannotti não enriquece, mas empobrece. E isto, creio, é um defeito. O meu critério na crítica da tradução proposta não é pois de “fidelidade” ou “correção”, mas de carga informativa.

A resposta de José Arthur Giannotti, publicada no mesmo suplemento três semanas depois, foi bastante técnica, procurando demonstrar o historicismo em Wittgenstein, e violenta, acusando Flusser de não entender Wittgenstein e de praticar “patafísica”. Entretanto, mais recentemente (em 02.03.1999) em depoimento dado a Ricardo Mendes (2001, p. 67, *itálicos do autor*), Giannotti declara, a respeito de sua tradução do *Tractatus*:

Foi a primeira edição em português e se eu não me engano, foi a segunda tradução no mundo. Porque ela era anterior à tradução francesa, anterior à tradução espanhola e por isso, obviamente, ela sofre de enormes defeitos; mas tanto assim, que a segunda tradução, que foi feita em português, agora

por José Henrique Santos²³, que foi meu aluno, no início nós íamos trabalhar conjuntamente, ela é a meu ver, ela adquire, enfim, um refinamento que naquele momento nós não tínhamos. Nós não tínhamos aquele refinamento porque nós não conhecíamos o Wittgenstein que nós conhecemos hoje. Nós não conhecíamos todo o panorama em que o Wittgenstein estava inserido. Eu em particular tinha um viés fenomenológico, que muitas vezes levou a traduções incorretas; por exemplo, a tradução *meinen*, eu pus “mentar”, que é [tipicamente] husserliana - mas que não tem outro sentido em português, não pode ter outro sentido do que *querer dizer*, é isso.

Sobre o artigo de Flusser criticando a tradução, diz Giannotti (MENDES, 2001, p. 67, *itálicos do autor*):

[...] a polêmica mais séria foi na tradução do primeiro aforisma [sic] - *Die Welt ist alles was der Fall ist*, e que eu traduzi por: *o mundo é tudo o que acontece*²⁴. Ele dizia: não, é preciso manter o que é o caso. Agora, é interessante, ele tem razão! Só que as razões que ele deu são, a meu ver, absolutamente inconsistentes. Primeiro, eu vinha da tradição francesa e não é à toa que, não sei quantos anos depois, quando Grandget²⁵ traduz o *Tractatus*, ele diz: *le monde c'est tout qu' arrivé*²⁶, ainda, tá claro? E mais ainda, nós estávamos interessados em criar uma língua filosófica brasileira. [...] Nós tínhamos que criar uma língua e por isso nós fizemos um trabalho sistemático de traduções. Ora, *o mundo é tudo que é o caso* é extremamente violento numa língua portuguesa corrente, que devia ser a língua do Wittgenstein não é isso? Qual foi a objeção do Flusser?: “Ah, você está fluidificando o que acontece, sendo hieraclitiano [sic] quando isso não é o caso do Wittgenstein”. E, ao meu ver, essa razão é absolutamente fora de propósito. *O mundo é tudo que é o caso*, é preciso manter a noção de caso porque a relação é regra e caso, está claro? Então o mundo é tudo o que acontece *segundo a regra, acontece como caso da regra*. Ora, isso escapava tanto a mim como ao Flusser, naquele momento.

Sobre a tradução que lhe fora enviada por Flusser, Giannotti comenta (MENDES, 2001, p. 67):

[...] do meu ponto de vista pelo menos, precisaria ver agora, do ponto de vista era logicamente incorreta, está certo? Veja bem, nós fazíamos lógica matemática, está certo, e vindo da tradição francesa. Então, ou era Quine ou era Merleau-Ponty e Husserl, e pouquíssimo Heidegger. E então, a gente

²³ O nome correto do tradutor é Luiz Henrique dos Santos. Talvez tenha ocorrido um erro na transcrição da entrevista, ou talvez Giannotti tenha confundido o nome de Luiz Henrique com o de José Henrique Santos, professor da UFMG.

²⁴ Na verdade, na primeira edição do livro está “O mundo é tudo o que ocorre” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 55).

²⁵ A referência de Giannotti é a Gilles-Gaston Granger, tradutor francês da edição de 1993 do *Tractatus*. A transcrição está incorreta.

²⁶ A referência correta seria: “Le monde est tout ce qui arrive”. Entretanto, esta não é a tradução de Granger, de 1993, e sim a de Pierre Klossowski, de 1961. A tradução de Granger dessa frase é “Le monde est tout ce qui a lieu” (BADIOU, 1993-1994). Alain Badiou (1993-1994) defende, aliás, a tradução “Le monde est tout ce qui est le cas”, que é a utilizada na tradução de Étienne Balibar do *Tractatus*, inédita até o momento do comentário de Badiou.

orientava a tradução nesse sentido, mas era necessário respeitar o aspecto lógico. Ora, você sabe muito bem que a lógica do Flusser sempre foi antes de tudo a lógica da imaginação e não a lógica do pensamento.

Segundo Alan Meyer (MENDES, 2001, pp. 65-66), a polêmica se baseava, justamente, no fato de a tradução publicada ser, como dizia Giannotti, “técnica”. Uma tradução técnica, para Flusser, era algo neopositivista, e induzia uma interpretação neopositivista de Wittgenstein, enquanto que, para Flusser, havia um lado de Wittgenstein ligado a Schopenhauer, um lado mais místico, que se revelava no próprio estilo de Wittgenstein, na forma como ele usava a língua alemã.²⁷

No depoimento a Ricardo Mendes (2001, p. 68), Giannotti fala sobre a personalidade de Flusser e faz uma avaliação das razões pelas quais nunca houve uma integração de Flusser à FFCL/FFLCH:

[...] a personalidade dele sempre foi fascinante e isso era...embora dentro de nossa maneira de ver o Flusser sempre tenha sido uma espécie de desafio porque a gente não sabia bem até que ponto ele estava reatando com a tradição ensaísta e com a tradição, vamos dizer assim, mais imaginativa da filosofia, enquanto que nós éramos defensores radicais do pensamento racional. Também, evidentemente, pelos artigos dele, pelos seus ensaios, que ficavam para a gente sempre entre uma espécie de ranço arcaico e ao mesmo tempo, algo instigante. Eu creio que o Flusser tem para nós essa memória, isto é, uma pessoa altamente fascinante, altamente inteligente, que nós admirávamos pela capacidade que ele tinha de escrever em língua portuguesa, a sua capacidade de reunir coisas, de inventar coisas e ao mesmo tempo a sua capacidade de, eu diria assim, de não chutar no gol; e nós queríamos placares bem definidos, jogos muito bem ganhos e que no final da partida soubéssemos exatamente quem eram os vencedores e quem eram os vencidos.

Giannotti (MENDES, 2001, p. 60) diz ainda que faltava a Flusser aquilo que, na época, se exigia de um acadêmico:

Porque para nós a Filosofia passava por uma disciplina do texto e, sobretudo, o que foi muito importante para a nossa geração, passava pela alienação num pensamento alheio, isto é, nós precisávamos perder a virgindade. A nossa virgindade significava de tal forma ver o mundo, ou da perspectiva de Aristóteles, ou da perspectiva de Kant ou de Husserl, que não permitia esse narcisismo que é fazer com que todas as coisas pudessem ser refletidas pelo meu olhar.

²⁷ Na discussão sobre a tradução da primeira frase do *Tractatus* havia, no entanto, argumentos “técnicos” envolvidos, e pode-se dizer que, de certa forma, Flusser “venceu” essa discussão específica, já que, na nova tradução brasileira, de Luiz Henrique Lopes dos Santos, a frase é traduzida como “O mundo é tudo o que é o caso” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 135).

Giannotti (MENDES, 2001, pp. 62-63) ressalta que os professores de filosofia da USP eram técnicos e interessados em formar uma carreira de filósofos e, por isso, não lhes interessava a “criatividade” em si. Giannotti cita como exemplo a rejeição, para a cadeira de Filosofia da USP, de Oswald de Andrade, o qual, segundo Giannotti, “não tinha as técnicas mínimas do trabalho filosófico”. Com o intuito de criar uma linguagem filosófica técnica, o Departamento de Filosofia rejeitava o estilo ensaístico que havia caracterizado gerações anteriores.

Na década de 60, havia uma divisão de campos muito marcada, do ponto de vista ideológico, que se refletia na escolha dos filósofos a serem estudados. Todavia, o próprio depoimento de Giannotti mostra que antes de 1964 havia um certo diálogo entre o grupo da USP e o do IBF, e que Flusser também havia estabelecido contatos com intelectuais da FFCL, como o próprio Giannotti (MENDES, 2001, p. 63):

Heidegger tinha sido apropriado pela direita, não só pelo seu passado, mas sobretudo pela maneira pela qual ele estava sendo pensado pelos intelectuais de direita no Brasil, enquanto que nós quando nos aproximamos de Husserl como um escândalo para o (João) Cruz Costa, por exemplo, para quem essa filosofia alemã era algo de absolutamente exótico. Um detalhe: naquela época eu não estava dominando bem o alemão, foi o Flusser quem me deu as *Investigações lógicas* do Husserl, a primeira tradução [...]

Depois do Golpe de 1964, os campos se polarizaram ainda mais. Em 1968, a ditadura aposentou compulsoriamente vários professores da FFCL, inclusive Giannotti. O comportamento de Flusser, considerado politicamente ambíguo, foi determinante para a sua marginalização em relação ao “grupo da Filosofia da USP”:

[...] as coisas se politizaram profundamente, isto é, foram as pessoas ligadas ao Instituto Brasileiro de Filosofia, afinal de contas, que apoiaram o regime militar, que apoiaram os Atos Institucionais e assim por diante. Portanto, a politização foi algo muito importante e diferenciadora. E, de certo modo, Flusser navegando entre todas as correntes, dava-lhe uma... tirava-lhe o perfil, num momento que para nós o perfil político era antes de tudo mais importante, isto é, se tratava da defesa ou não da democracia no país. (GIANNOTTI, in MENDES, 2001, p. 64)

No depoimento dado a Ricardo Mendes, Giannotti (2000, pp. 234-235, *itálicos de Mendes*) faz uma reavaliação de Flusser:

E Flusser vem, de certo modo, fazendo uma aliança, embora ele fosse pós-moderno, *avant la lettre*, não é isso, nós o estávamos entendendo como

arcaico, em relação a um projeto de uma instalação de uma rede universitária no país. [...] A situação hoje é totalmente diversa, porque agora nós chegamos num momento em que o Departamento [de Filosofia] se esgotou, que esse pensamento técnico também se esgotou, ele se transformou numa espécie de engessamento do pensar, não é isso? Eu mesmo estou aconselhando a meus últimos alunos que procurem mais o ensaísmo, que abandonem a tese como forma literária, porque a *grand thèse* [sic] francesa a meu ver se esgotou no Brasil. Mas nós não podemos pensar essas propostas de educação ou de atuação literária a não ser historicamente. O Roberto Schwartz sempre diz: nossas ideias estão fora do lugar. Eu tenho a impressão que o Flusser esteve no Brasil fora do tempo. Hoje ele seria um autor muito mais importante do que ele foi naquela época.

Percebe-se aqui o conflito entre duas formas diferentes de praticar a filosofia: a “acadêmica”, mais formal e rigorosa, e a “ensaística”, mais livre. Pelo menos na versão mais recente desse debate, fornecida pelo próprio Giannotti e por Alan Meyer, essas duas visões conflitantes se refletem na polêmica a respeito da tradução do *Tractatus*: Flusser defendia uma tradução mais poética e mística, enquanto Giannotti se preocupava com o rigor técnico e lógico da tradução. Giannotti procurou adaptar Wittgenstein a um estilo filosófico técnico, que era o que, segundo o próprio Giannotti, o Departamento de Filosofia da USP estava tentando criar. Nesse sentido, poderíamos, citando Lawrence Venuti, dizer que a tradução de Giannotti seria uma “domesticação”. Venuti (1995) afirma que a cultura anglo-americana é dominada por teorias domesticadoras que recomendam a tradução fluente, livre de elementos “desconcertantemente estrangeiros”, e que produzem uma “ilusão de transparência”, mascarando, assim, o caráter interpretativo inevitavelmente presente em qualquer tradução. O próprio Giannotti favorece essa aproximação que se tenta estabelecer aqui ao dizer que a tradução sugerida por Flusser da primeira frase do *Tractatus*, “o mundo é tudo que é o caso”, seria algo “extremamente violento numa língua portuguesa corrente”. O termo “violento”, aliás, lembra uma das citações favoritas de Haroldo de Campos (extraída do ensaio de Benjamin, “A tarefa-renúncia do tradutor”), de Rudolf Pannwitz: “O erro fundamental do tradutor é fixar-se no estágio em que, por acaso, se encontra sua língua, em lugar de submetê-la ao impulso violento que vem da língua estrangeira” (apud CAMPOS, 1977, p. 99).

Ao refletirmos sobre as críticas de Flusser às traduções da obra de Guimarães Rosa e à tradução do *Tractatus* por Giannotti, delineou-se a hipótese de uma aproximação entre o tipo de tradução defendida por Flusser e as teorias de tradução elaboradas pelos poetas concretistas. Na próxima seção veremos, então, a opinião de Flusser sobre o movimento

concretista, seu relacionamento com o grupo concretista e, em particular, com Haroldo de Campos.

2.6.3 Flusser e o movimento concretista

O movimento concretista se insere no quadro mais amplo das neovanguardas artísticas surgidas após a Segunda Guerra Mundial. Sob múltiplas influências (Mallarmé, Joyce, Pound, e. e. cummings, Apollinaire, futurismo, dadaísmo, cubismo, construtivismo russo — para citar apenas algumas), os concretistas colocavam a palavra no centro de suas reflexões e experiências, destacando os aspectos gráficos e o uso do espaço como um fator de composição, elementos que, aliados “à síntese ideográfica do significado”, criavam uma totalidade “verbivocovisual” (CAMPOS, A; CAMPOS, H; PIGNATARI, D., 1975, p. 45). Os concretistas, como outros movimentos da neovanguarda, buscavam a criação de uma arte intersemiótica, aproximando a poesia da música e da pintura.

Flusser acompanhou com muito interesse o surgimento da poesia concreta no Brasil e todas as discussões geradas pelo grupo concretista. Ao lado desse interesse positivo, nota-se também um tom de paternalismo e crítica nos textos em que Flusser se referiu ao movimento concretista.

Na tradição dos românticos de Iena — que concebiam a poesia como *poiesis*, como uma ação sobre as próprias “coisas” —, Flusser (1967a, p. 126-127) associava a “concretude”, o “concreto”, ao nome próprio; a poesia concreta seria aquela que se resumiria ao nome próprio, significando-se a si mesma.

Esta definição da poesia concreta é de tremenda radicalidade, e não sei se os poetas concretos se dão conta do quanto é radical e tremenda a sua tarefa. É radical a sua tarefa, porque consiste na proclamação de nomes próprios, portanto da criação das raízes da realidade. E é tremenda porque essas raízes brotam do chão do nada, daquele chão que faz tremer o poeta que o pisa. O poeta concreto, ao abandonar o chão firme repisado das abstrações, o chão sólido tradicional do significado externo, mergulha na região misteriosa do vir-a-ser, para de lá voltar, tremendo, com novos nomes próprios, reféns do nada.

Em outro ensaio escrito em 1967, “Falar e escrever”, Flusser atribui à poesia concreta a tentativa de fundir a música — que, para Flusser, é um horizonte da língua falada — e a pintura — horizonte da língua escrita. Ao tentar aproveitar conscientemente “as virtualidades que o espaço da folha branca concede à escrita”, a poesia concreta contribuiria para libertar o

pensamento da linearidade, consequência da predominância da língua falada (FLUSSER, 1967b, pp. 81-82).²⁸

Flusser (1967a, p. 127) via com esperanças as iniciativas dos concretistas, mas criticava a sua timidez tanto teórica quanto prática:

As pesquisas linguísticas dos poetas concretos são sintomas de consciência despertada. Mas ao ler os poemas concretos temos a sensação de uma força refreada, de uma aventura tímida, de um avanço cheio de reservas. [...] Seja por concessão que fazem aos que continuam presos aos conceitos abstratos, seja por receio de um mergulho definitivo no caos do nada, não queimam os poetas concretos as pontes que os ligam à terra firme do significado externo. O resultado é, a meu ver, uma poesia híbrida que deixa apenas entrever a esperança daquilo que seria uma autêntica poesia concreta.

Durante algum tempo, Flusser esteve em contato com Haroldo de Campos. A importância atribuída por Flusser a Haroldo é comprovada pelo fato de que Flusser dedicou a ele um capítulo de sua autobiografia filosófica, *Bodenlos*. Nesse capítulo, Flusser conta de sua experiência quando foi convidado por Haroldo de Campos a traduzir para o alemão dois trechos do poema *Galáxias* a serem incluídos em um livrinho publicado pela *Rot*, dirigida por Max Bense e Elisabeth Walter²⁹. (Anatol Rosenfeld foi convidado a traduzir outros dois trechos para a mesma publicação.) Discutiremos essa tradução em maior detalhe na seção 2.7 deste mesmo capítulo. O que chamou a atenção de Flusser ao realizar essa tradução foi a dicotomia entre a escrita espontânea que Haroldo estaria tentando criar em *Galáxias* e a vontade do poeta concretista de dirigir a mensagem de forma política, ideológica. Para Flusser, essa contradição minava a qualidade da obra de Haroldo de Campos e “problematizava” todo o movimento concretista.

A teoria de tradução de Haroldo de Campos se baseava, fundamentalmente, em Ezra Pound, Roman Jakobson e Walter Benjamin. Com Ezra Pound, Haroldo aprendeu a importância de resgatar ao máximo as três dimensões poéticas da palavra: melopeia (sonora), fanopeia (visual) e logopeia (semântica). De Jakobson, Campos (1987, pp. 63-64) aproveitou a ideia de que a poesia (ou textos em que a “função poética” da linguagem predomina) não pode ser traduzida a não ser por “transposição criativa”, já que nesse tipo de texto ocorre uma “projeção do paradigma no sintagma”, em que “a equivalência é promovida à condição de

²⁸ Essa crítica da linearidade como uma crítica à “lógica aristotélica” era consciente em Haroldo de Campos, que construiu a sua teoria de tradução como base em jogos de intertextualidade. Veja-se, por exemplo, a noção de Campos de “plagiotropia” como uma leitura polifônica, um movimento não linear de transformação dos textos ao longo da história (CAMPOS, 1997, p. 49).

²⁹ Cf. Anexo A, p. 211.

recurso constitutivo da sequência”. A essa operação tradutora, Haroldo de Campos dá o nome de “transcrição”. Haroldo vê semelhanças entre a teoria jakobsoniana da “transposição criativa” e a ideia benjaminiana de que a fidelidade, na tradução, é tributária mais de uma “redação da forma” do que de uma “restituição de sentido”. Benjamin acreditava que a tradução deveria libertar-se do “sentido”, do aspecto comunicativo do original, para cumprir a sua vocação, que seria atestar a afinidade entre as línguas, a “intencionalidade” oculta em toda língua que a faz tender para a “língua pura” (CAMPOS, 1987, p. 66). Haroldo despe a “roupagem rabínica” da teoria de Benjamin, considerando a “língua pura” não como a língua adâmica, primeva, mas como o “lugar semiótico da operação tradutora”, e aproximando as ideias de “intencionalidade” e “complementação” da concepção derridiana de “lógica do suplemento”. Assim secularizada, a teoria de Benjamin, como a de Haroldo, se assemelha bastante à concepção de tradução de Flusser³⁰.

Flusser concordava com os concretistas quando estes diziam que um poema (ou qualquer outro texto) não é composto nem de ideias nem de sentimentos, mas de palavras, desde que o termo “palavra” fosse concebido concretamente, isto é, em suas dimensões visuais, auditivas e como símbolo significativo. Flusser via, no entanto, uma outra dimensão na palavra, uma dimensão que alguns poderiam chamar de “mística” ou “religiosa”. Como já vimos ao falarmos sobre Guimarães Rosa, para Flusser, a palavra é *logos* e *mythos*. Flusser (2007a, pp. 148-149) se queixava de que os concretistas, ao “manipularem” a palavra, isto é, ao tratarem-na apenas como mediação, renegavam o aspecto fenomenológico, “misterioso” da palavra.

É como se os concretistas (e Haroldo de Campos principalmente) não se permitissem o “luxo” de serem arrebatados pelo mistério da palavra. [...] Reformulando: por assumirem a posição da dialética entre teoria (e ideologia) e práxis, os concretistas não podem assumir a dialética entre a práxis do fazer textos e o mistério da palavra, que é o objeto de tal práxis. Aliás, o último Maiakovski e todo Iessiénin (tão perfeitamente traduzidos para o português por equipe de concretistas) deveriam ter mostrado a eles como é preciso assumir o mistério da palavra como objeto da práxis. Se não o mostraram, é que a posição assumida por Campos é rígida (dogmática), coisa sempre perigosa para a produtividade.

A avaliação das experiências concretistas por Flusser (2007a, pp. 147-148) era, ainda assim, muito positiva:

³⁰ Já vimos, no capítulo 1, semelhanças e dissonâncias entre as concepções de língua de Flusser e Benjamin (pp. 51-57).

[...] as experiências “concretistas” levantaram uma consciência nova [...] do caráter visual da letra, da possibilidade de combinar letras com não letras, dos problemas da paginação, e dos problemas de inserir páginas em novos contextos, e tal consciência penetrou não apenas a imprensa e a manipulação de livros, mas, talvez ainda mais significativamente, o cartaz, e com isto o ambiente urbano. Trata-se de reformulação de canais esclerosados (os da galáxia de Gutenberg) para poderem transmitir novos tipos de mensagem. As experiências concretistas estão provocando ruptura do pensamento discursivo, e estão lhe conferindo uma segunda dimensão (a do plano) que permite a captação de toda uma série de “ideias” para as quais o pensamento discursivo não é competente.

Sobre a influência do movimento concretista na tradução e na análise literária, Flusser (2007a, p. 148) declara:

As experiências concretistas permitem técnicas de tradução de textos estrangeiros (por exemplo, os de Joyce e dos formalistas russos) até então intraduzíveis. E permitem análises de textos brasileiros (por exemplo, Oswald de Andrade e Guimarães Rosa) que os métodos da interpretação tradicional não permitem.

Em resumo: Flusser aprovava os princípios da teoria e prática concretistas, mas os achava “tímidos”. Percebendo uma contradição entre os objetivos literários e políticos do movimento, Flusser criticava os concretistas por tratarem da palavra apenas como mediação, esquecendo o seu aspecto fenomenológico. Assim como nas críticas que faz às traduções da obra de Rosa e, de certa forma, à tradução do *Tractatus* por Giannotti, Flusser ressalta o aspecto poético ou “místico” da palavra, uma dimensão que transcenderia o caráter puramente instrumental, comunicativo da palavra. Ao falar em “místico” ou “religioso”, Flusser não está se referindo a nenhuma religião institucionalizada, e sim ao “nada” ou “indizível” que, para ele, é a fonte de toda a criação, de toda a poesia (*poiesis*). Os concretistas traíam, na opinião dele, essa dimensão poética ao se preocuparem com a função meramente comunicativa da palavra.

É curioso que Flusser acuse os concretistas de fazer exatamente aquilo que eles rejeitavam. Como vimos acima, Haroldo de Campos concordava com a crítica de Walter Benjamin àqueles que viam a função da palavra como sendo meramente comunicativa e defendia a “transcrição”. Benjamin chegara a declarar, ao recusar um convite de Martin Buber para participar da recém-criada revista *Der Jude*, que não acreditava que a palavra exercesse efeito pela mediação de conteúdos, e sim apenas de modo “mágico”. Todo efeito “salutar” da palavra se assentava no seu “mistério” (apud SELIGMANN-SILVA, 1999b, p.

79). Da mesma forma, Flusser encarava com desconfiança o que considerava como tentativas de Haroldo de transmitir uma mensagem política por meio de sua poesia.

Se analisarmos a questão em função apenas das teorias tradutológicas desses três pensadores, concluiremos que Flusser estava de acordo tanto com Benjamin quanto com Haroldo: afirmava que a palavra cumpria outras funções além da comunicativa, dentre as quais a função de criação poética, e exigia que a tradução refletisse essa dimensão poética.

Além disso, existe confluência entre o pensamento de Flusser e dos concretistas quanto ao papel da tradução no questionamento da linearidade histórica e das fronteiras nacionais. A radicalização dos “jogos de intertextualidade” dos concretistas culmina, na visão de Seligmann-Silva (2005c, pp. 200-202), no questionamento da própria noção de *identidade*, não apenas no sentido da lógica aristotélica, como comentamos acima (nota 28), como também de identidade nacional, por desmontar as barreiras que separam e cimentam a identidade de cada literatura.

2.7 FLUSSER COMO TRADUTOR

As únicas traduções publicadas de outros autores feitas por Flusser de que temos conhecimento são duas passagens do poema *Galáxias*, de Haroldo de Campos (1966)³¹, e oito poesias de Dora Ferreira da Silva (1999). Ambos os trabalhos são traduções do português para o alemão. Faremos alguns rápidos comentários a respeito desses trabalhos, detendo-nos mais demoradamente sobre a tradução do poema de Haroldo de Campos.

Convidado por Haroldo a traduzir para o alemão dois trechos de suas *Galáxias* a serem incluídos, juntamente com outros dois trechos a serem traduzidos por Anatol Rosenfeld, em um pequeno livro publicado pela editora *Rot*, dirigida por Elizabeth Walter e Max Bense, Flusser aceitou com entusiasmo o desafio. A experiência permitiu-lhe “não apenas mergulhar na obra de Campos, mas ainda agir dentro dela e manipulá-la”. Ao fazê-lo, contudo, Flusser (2007a, p. 143) começou a perceber uma contradição que, segundo ele, perpassava a obra de Campos:

[...] tal dialética negativa se tornou penosamente evidente da seguinte maneira: a gente tomou o equivalente alemão das palavras escolhidas por Campos, e automaticamente (com efeito, imperiosamente) a corrente de variações se produziu. Produziu-se com tal veemência que era óbvia a

³¹ Os dois trechos traduzidos por Flusser estão reproduzidos no Anexo A, para permitir ao leitor o acompanhamento dos comentários, já que o livro é de difícil acesso.

necessidade de podá-la. Mas aí a gente verificou que podar não significa querer dar-lhe direção, nem empurrá-la, mas canalizá-la. [...] Mas não se tratava de impor sua vontade sobre a corrente. E aí se tornavam óbvios os lugares nos quais Campos interferia sobre os seus textos de fora para desvirtuá-los. O efeito foi exatamente o oposto do pretendido por Campos. A mensagem “ideológica” que assim surgia soava artificial e, neste sentido, falsa. E os empurrões que Campos dava ao fluxo não provocavam a sensação da força do fluxo, mas da sua fraqueza. E isto freava, na tradução, a espontaneidade da gente mesma.

Ao ler a tradução de Flusser, percebe-se que ele procurou escrever um texto em alemão com a mesma carga de assonâncias e aliteraões do texto em português, embora nem sempre fosse possível valer-se das mesmas assonâncias e aliteraões. Por exemplo, a repetição do “o” e das oclusivas velares “g” e “k” (“oco”) em “o oceano oco e regougo” dá lugar, na versão alemã, à repetição do “au” e das nasais, além da sibilante “s” (“saugende sausende see”), que corresponde ao sentido da palavra “sausende” (sibilante, assobiante) escolhida por Flusser para traduzir — não literalmente — “regougo”; a repetição do “u”, do “v” e do “l” em “vulva violeta a turva vulva” aparece na versão de Flusser como uma repetição de “u”, “p” e “b”: “mit pubischem munde die purpurne pulsierende pubis”.

Diante da necessidade de reproduzir os efeitos sonoros, muitas vezes o sentido não foi mantido com exatidão, mas é nítida a preocupação de Flusser de não fugir muito ao sentido original. “Die Sausende” (o que suga) não traduz literalmente “oco”, mas conserva uma relação com a imagem do “oco” como uma espécie de “buraco negro”, reforçada no original pelas imagens de “abrindo um sulco” e “vulva” que se seguem.

Flusser tentou recriar as palavras-valise (ou *portmanteaux*) do original (“poliestentóreo” é traduzido como “polystentorische”, “maroceano” como “meersee”), embora às vezes o sentido tenha sido levemente modificado: “poliglauco” é traduzido como “polygläsern”, quando “glauco” significa “verde-claro”, e “gläsern” seria “vítreo”.

Flusser conservou o movimento cíclico do texto, com palavras que constantemente retornam, como “o mar”, “livro”, “azul”, “verde”, “roxo”, “púrpura”, “abre/aberto”: “der see”, “buch”, “blau”, “grün”, “rot/purpur”, “öffnet”.

As inserções, no original, de outras línguas que não o português foram mantidas por Flusser na língua original, respeitando o plurilinguismo do texto: “multitudinous seas incarnadine”, “oinopa ponton”, “pli selon pli”.

Em textos polissemânticos como o de Haroldo e a tradução de Flusser, fica muito difícil dizer o que é “espontâneo” e o que não é, assim como que tipo de “manipulação” Flusser teria

conseguido fazer no texto de Haroldo. O que se nota é que Flusser procurou reproduzir em sua tradução as várias dimensões do texto de Haroldo: logopeia, fanopeia e melopeia.

A mesma preocupação pode ser notada na tradução feita por Flusser de oito poesias curtas da poetisa Dora Ferreira da Silva (1999) para o alemão. Há vários erros de digitação nessa publicação e, inclusive, erros gramaticais (talvez resultantes de erros de digitação), o que torna difícil uma avaliação da qualidade dessas traduções. Por exemplo, na tradução do poema “Murmúrios” (“Flüstern”), “versucht ihr so sagen” deveria ser “versucht ihr so zu sagen”. Além disso, certas opções de Flusser não parecem muito adequadas. Poderíamos citar, nesse mesmo poema, o uso de uma palavra como “Todeskampfluftsto ”, que soa muito pesada, até mesmo na língua alemã, afeita às aglutinações, e a tradução de “vento vadio” como “Spätwind”, que significa, na verdade, “vento tardio”. Apesar desses problemas, é evidente, nessas traduções, a preocupação de Flusser em reproduzir os jogos de assonância e aliteração. A título de exemplo, mencionamos a tradução do poema “Fragment I” (“Bruchstück I”), em que Flusser reproduz as aliterações do original, especialmente no terceiro verso (segundo verso da tradução), onde há uma insistente repetição do “m” e do “r”: “bardos **murmuram em meu**” / “Barden **mir Märchen murmeln**”³².

2.8 MÉTODO DE AUTOTRADUÇÃO E RETRADUÇÃO

Graças à sua condição de poliglota e sob a influência da fenomenologia, Flusser desenvolveu uma prática de autotradução e retradução, recorrendo a quatro línguas em sua escrita — alemão, português, inglês e francês — e traduzindo sistematicamente seus ensaios de uma língua em outra. Esse processo o ajudava a ganhar um distanciamento crítico e uma abertura de novas perspectivas para o tema dado, lembrando, nesse aspecto, a *epoché* de Husserl, como veremos na subseção 2.8.2 (pp. 115-116). Em carta à artista plástica Mira Schendel (27.09.1974), Flusser explica seu método e justifica-o dizendo que ele lhe possibilitava “penetrar as estruturas das várias línguas até um núcleo muito geral e despersonalizado, para poder, com tal núcleo pobre, articular a minha liberdade” (apud MENDES, 2001, p. 48).

Flusser expõe mais detalhadamente seu método em um texto, “Retradução enquanto método de trabalho”, que não foi incluído em nenhum livro publicado. Nesse texto Flusser explica como a prática de autotradução e retradução permitia que o mesmo tema fosse

³² Para analisar as traduções dos poemas de Dora Ferreira da Silva, conversamos com falantes da língua alemã. Entre eles, o Prof. Dr. Rainer Guldin, especialista na obra de Flusser.

analisado e expresso sob diversos ângulos linguísticos, e que diversos ângulos de um mesmo objeto fossem agregados por meio da pluralidade oferecida pelas diferentes línguas.

Rainer Guldin (2002) define com precisão o papel do método de autotradução e retradução no processo de escrita de Flusser:

Vilém Flusser usou essa técnica como uma estrutura básica de sua prática multilíngue, transformando a impossibilidade da tradução, isto é, a intraduzibilidade fundamental das línguas, na verdadeira pré-condição da sua própria escrita. [...] As discrepâncias entre as diferentes línguas são transformadas em um momento criativo, e o abismo que se deve atravessar durante a tradução assume um papel completamente novo: torna-se um local de encontro, iniciatório e inspirador, com as potencialidades residentes além das fronteiras da língua.

O método de Flusser apresenta implicações ainda mais profundas e radicais. Nas palavras de Rainer Guldin (2002):

Esta opção específica altera o próprio conceito de tradução e reconfigura seu objetivo, borrando a fronteira entre tradução, paráfrase e reescritura. A teoria da tradução tenta separar tão claro quanto possível as três instâncias diferentes, sabendo bem que se trata de tarefa praticamente impossível, desde que toda forma de tradução implica um ato de interpretação.

A suposta primazia do original sobre a tradução — tema muito importante nas discussões atuais entre as diversas teorias tradutológicas — é colocada em questão por esse método já de início, pois, no caso da retradução, a língua-objeto torna-se a língua-meta (por exemplo, um texto escrito em francês traduzido para o inglês pode ser traduzido de volta para o francês). Essa experiência limite de “tradutor de si mesmo”, nas palavras de Bento Prado Jr. (1999), “introduz a pluralidade e a diferença na unidade e na identidade do próprio sujeito”. Guldin (2002) vê essa experiência como uma descentração da posição do autor, que é obrigado a “constantemente redefinir seu critério de fidelidade ao pensamento original”³³. Como veremos na subseção 2.8.3, esta é também uma experiência de internalização do diálogo: é como se Flusser estabelecesse um diálogo com o “Outro” dentro de si mesmo.

Flusser explica novamente o seu método de autotradução e retradução em outro ensaio, “The gesture of writing” (em francês, “Le geste d’écrire”), que havia sido publicado apenas parcialmente em seu livro *Gesten*, exatamente sem as passagens em que ele se refere ao

³³ Essa experiência de descentração do sujeito é característica do pensamento contemporâneo. Michel Foucault (1984, p. 13) é um dos pensadores a discutir esse tema: “Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. [...] O que é filosofar hoje em dia - quero dizer, a atividade filosófica - senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?”

método, e foi recentemente publicado na íntegra pela revista eletrônica *Flusser Studies* (2009) em duas versões (inglês e francês). O ensaio começa com uma fenomenologia do gesto da escrita, definido por Flusser como uma “diacronização da sincronicidade da árvore do pensamento”³⁴. A escrita força a linearização; obriga-nos a dirigir o pensamento de modo a eliminar o crescimento incontrolado de novas ramificações. Ao final do ensaio, Flusser descreve como, pela autotradução, seu pensamento assume não apenas uma forma diferente, mas também novas direções. Para exemplificar, ele supõe um texto originalmente escrito em alemão e traduzido em seguida para o português. À medida que ele tenta reformular o texto na língua portuguesa, descobre que não só o seu pensamento muda como recebe o influxo de associações radicalmente diferentes. Embora ainda seja, em certo sentido, o mesmo pensamento, agora ele se refere a uma situação inscrita em um universo totalmente diferente do primeiro. Para traduzir, Flusser descobre que não é suficiente recorrer ao texto inicial em alemão, mas que é também necessário retornar àquilo que inicialmente inspirou a redação do texto. Nesse processo, o texto é reformulado, mas de um modo que incorpora os passos anteriores. Como um palimpsesto, o texto em português conterà, de alguma forma, o texto alemão e as associações alemãs eliminadas de dentro dele pela necessidade de adequação à outra língua. Supondo que o processo de autotradução continue e Flusser traduza o texto do português para o inglês, e do inglês para o francês e, por fim, o retraduz para o alemão, a nova retradução para o alemão “diferirá radicalmente do primeiro texto”³⁵, porque “no segundo texto todas as outras línguas à minha disposição estão, de alguma forma, presentes e, assim, conferem a ele uma profundidade inexistente no primeiro texto”³⁶ (FLUSSER, 2009, pp. 11-12).

Esse processo pode continuar *ad infinitum*, tendo como limites mais prováveis a paciência do autor-tradutor e eventuais prazos para a publicação do texto.

Além da imagem do palimpsesto, Rainer Guldin (2002) sugere a da *matrioshka* como metáfora para o método de Flusser. Como as bonequinhas russas, cada tradução guardaria em seu interior uma outra — com a peculiaridade de que cada boneca teria uma aparência diferente.

Guldin (2005, pp. 242-246) associa a prática tradutória de Flusser ao *pilpul*, método de estudo rabínico do Talmude que combina a linearidade com a circularidade. Ao final de sua

³⁴ “a diachronisation of the synchronicity of the tree thought”. Na versão francesa do texto: “essayer de diachroniser la synchronicité de l’arbre de la pensée”.

³⁵ “my second German text will differ radically from the first one”

³⁶ “in the second text all the other languages at my disposal are somehow present, and thus confer it a depth which is lacking in the first text.”

vida, Flusser se reencontra com sua ascendência judaica, e se surpreende ao descobrir seu modelo de pensamento em textos que jamais havia lido. Guldin (2002) cita o segundo dos dois artigos de Flusser publicados no livro *Jude Sein*³⁷:

[...] “no meio da página há uma palavra, ou umas poucas palavras, e em volta deste núcleo são desenhados alguns círculos textuais concêntricos. [...] Os círculos não somente comentam sobre o núcleo, como ainda comentam um ao outro”³⁸. Eles se vão formando vagarosamente à volta do centro, como anéis à volta de um tronco de árvore, e são escritos não apenas por autores diferentes mas também, muitas vezes, em diferentes línguas, principalmente em hebraico e aramaico. O pensamento original, o *Ein-fall* como Flusser o chama em alemão, isto é, “aquilo que cai” ou “a ideia que surge”, expande-se a partir do epicentro – como as ondas provocadas por uma pedra jogada em um tanque. Estes diversos comentários constroem um campo de pontos de vista circulares que atraem e repelem um ao outro. O objeto no meio, envolvido por um “inesgotável (*unerschöpflich*) enxame de perspectivas distintas”³⁹, pode ser verdadeiramente compreendido somente quando todas as perspectivas tiverem sido esgotadas. Ou seja: nunca. Logo, a verdade é um limite que nos esforçamos para atingir mas que talvez não possamos alcançar. A palavra sagrada, no centro da página do Talmude, demanda sempre novos esforços de interpretação e, ao mesmo tempo, recusa revelar sua essência plena.

O *pilpul* é uma técnica de pensamento que consiste em desenvolver um argumento de maneira sofisticada *ad absurdum*. Os próprios argumentos, apesar de funcionarem como lances de um jogo, tendem, no limite, ao indizível. A filosofia ocidental, seguindo o modelo grego, tenta resolver a contradição implícita na reflexão sobre o indizível por meio da explicação (linear) da própria contradição. O *pilpul*, segundo Flusser, declara a contradição insolúvel, como um símbolo da limitação do pensamento humano. Trata-se de um jogo consciente, desde o início, de seu fracasso.

Sendo um método de pensamento que “burla” o processo discursivo linear, o *pilpul* se revela surpreendentemente pós-histórico. A dança infinita dos talmudistas em torno do núcleo significativo se assemelha, em estrutura, ao método fenomenológico de Husserl, em seu constante movimento de aproximação e afastamento do objeto (GULDIN, 2005, p. 246). Da mesma forma, o movimento de tradução e retradução de Flusser envolve uma dança em torno do objeto que, de certo modo, cria o próprio objeto; um salto de ponto de vista em ponto de vista e a contraposição de pontos de vista diferentes visando a alcançar uma síntese que, desde o início, se sabe impossível.

³⁷ FLUSSER, Vilém. “Pilpul” (2). In: *Jude Sein: Essays, Briefe, Fiktionen*. Mannheim: Bollmann, 1995, pp. 143-153.

³⁸ Ibidem, p. 144.

³⁹ Ibidem, p. 150.

2.8.1 O “método” e a “metânfora”

Em *Torres de Babel*, Derrida (2002) tece considerações sobre o célebre e críptico texto de Walter Benjamin, “A tarefa-renúncia do tradutor” (2001), dizendo que a tradução deve cumprir a impossível missão de reconstituir não o original, mas a “pura língua”. No ensaio de Walter Benjamin, esse processo é simbolizado pela metáfora da ânfora (a *metânfora*, na expressão de Derrida), que o professor australiano Andrew Benjamin (1989) relaciona à ideia de *tikkun* da Cabala luriânica como explanada nos textos do filósofo e amigo de Walter Benjamin, Gershom Scholem. Segundo a análise de Andrew Benjamin, a tradução imaginada por Walter Benjamin seria uma tentativa de reunir a multiplicidade das línguas, da mesma forma como os cacos de uma ânfora quebrada podem ser reunidos. A fragmentação da ânfora não se refere à unidade original perdida do que seria a ânfora inteira, mas sim à possibilidade de unidade e totalidade na qual as partes da ânfora permanecem como partes, mas pertencem, ao mesmo tempo, ao conjunto. Trata-se de uma totalidade que convive com a presença da diversidade (BENJAMIN, A., 1989, p. 98). Na análise de Derrida (2002, pp. 20-21), a descrição bíblica do evento da torre de Babel revela a tradução presa a um *double bind*: “Essa história conta, entre outras coisas, a origem da confusão das línguas, a multiplicidade dos idiomas, a tarefa necessária e impossível da tradução, sua necessidade *como* impossibilidade”. A impossibilidade, o fato de o sentido nunca ser completo, gera a *indécidabilité*. Derrida o mostra ao analisar certas palavras — como a palavra grega *pharmakon*, que significa ao mesmo tempo “veneno” e “remédio” e a palavra francesa *supplément* (que significa “acréscimo” e “substituição”) — que apresentam vários sentidos, muitas vezes contraditórios, e que são, a rigor, intraduzíveis. Todo texto é ao mesmo tempo traduzível e intraduzível. “Nunca se escreve nem na própria língua nem em uma língua estrangeira”⁴⁰ (Derrida, 1986, pp. 146-147). “A tarefa-renúncia do tradutor” enunciaria, conforme Derrida, uma promessa da reconciliação entre as línguas. Este seria o caráter messiânico da tradução. Uma tradução jamais poderia ser bem-sucedida em termos absolutos. Uma boa tradução seria aquela que promete, que encena o performativo de uma promessa de reconciliação entre as línguas, mostrando um vislumbre daquilo que é a língua, a pura língua.

Como vimos, para Flusser (1963, p. 51) “a tradução é, a rigor, impossível. Ela é possível aproximadamente, graças às semelhanças existentes entre as línguas”. Nesse ponto há concordância com Derrida, para quem a tradução é, a um só tempo, necessária e

⁴⁰ “On n’écrit jamais ni dans sa propre langue ni dans une langue étrangère.”

impossível. Para Benjamin (2001, pp. 195-199) a tradução é realizável somente graças a afinidades meta-históricas entre as línguas, afinidades baseadas no fato de que cada língua, tomada como um todo, designa, ou intenciona (*meinen*), uma e a mesma coisa — algo que só é acessível à totalidade das intenções complementares de todas as línguas: a pura língua. Flusser encara a tradução como talvez a única possibilidade viável de o intelecto superar os horizontes da língua, e vale-se da pluralidade das línguas para acumular novos pontos de vista sobre o objeto. Nesse sentido, apesar das profundas diferenças entre as concepções de Benjamin e Flusser, Rainer Guldin (2002) sugere que consideremos o método de Flusser como uma tentativa (não por meio de uma passagem do original à tradução, como propõe Benjamin, mas por uma cadeia de sucessivas traduções) de atingir a diversidade na unidade.

2.8.2 O “método” e a *epoché*

A redução fenomenológica não visa apenas ao conhecimento do objeto, mas também a despertar uma consciência crítica em relação ao próprio olhar. Ao isolarmos o objeto, voltamo-nos contra nossos próprios hábitos de pensamento. Esse “colocar entre parênteses” não significa, todavia, que todos os preconceitos são eliminados, mas que são colocados “em suspensão”, para depois voltarem a ser considerados. Como ressalta Guldin (2005, pp. 174-175), o processo de tradução é também uma suspensão fenomenológica:

Quando traduzo uma frase de uma língua para outra, eu a coloco entre aspas, ou seja, eu a uso em sentido metafórico, não literal. Dessa forma, consigo distanciar-me dela e da língua em que ela é expressa. A tradução revela o verdadeiro sentido da frase ao cobri-lo com um novo manto linguístico.⁴¹

Nas palavras de Flusser (1976, p. 505), “a teoria da tradução é Epistemologia”. Podemos, portanto, utilizar o processo de tradução para a análise de sistemas filosóficos, desvendando sua dependência, muitas vezes inconsciente, de esquemas linguísticos. Flusser desconfia dos modos de argumentação exclusivamente lineares e não autocríticos, atribuindo à escrita uma capacidade de autorreflexão e ampliação. Guldin (2005, pp. 179-180) observa que, por meio da tradução, é possível produzir um estranhamento do objeto, e que o gesto de colocar o objeto entre parênteses, em suspensão, constitui, por sua vez, um processo de tradução.

⁴¹ “Wenn ich einen Satz von einer Sprache in eine andere übertrage, setze ich ihn in Anführungszeichen, d.h., ich verwende ihn in metaphorischem, nicht wörtlichem Sinne. Dadurch gelingt es mir, von ihm und der Sprache, in der er ausgedrückt ist, Abstand zu nehmen. Die Übersetzung enthüllt den wahren Sinn des Satzes, indem sie ihn in einen neuen Sprachmantel hüllt.”

Flusser procura, no entanto, ir além da fenomenologia, e o existencialismo é um dos meios utilizados para isso. Ainda segundo Guldin (2005, p. 166), se a distância do fenomenólogo é, do ponto de vista epistemológico, legítima e correta para Flusser, do ponto de vista existencialista ela se revela inadequada, na medida em que todo filosofar significa, em última instância, estabelecer um diálogo consigo mesmo e com o outro.

2.8.3 O “método” e o dialogismo

A questão do dialogismo — que percorre toda a obra de Flusser, sendo portanto mencionada em todos os capítulos deste trabalho, conforme os diferentes contextos —, também aparece com destaque em suas reflexões sobre a tradução.

Flusser era muito jovem quando conheceu Martin Buber, o filósofo judeu de origem austríaca que se destacou por suas ideias a respeito da intersubjetividade e do diálogo. A figura e as ideias do pensador o impressionaram muito:

Eu era um menino de uns dezessete ou dezoito anos quando Buber visitou Praga. Ele me causou profunda impressão. A longa barba negra, a estatura, e o olhar, então! Era o olhar de um visionário. Ele não falou sobre a vida dialógica, mas sim sobre o preconceito contra Deus. Ele se expressou belamente. Ficou claro para mim, pela palestra de Buber, o que ele queria dizer com “Eu e Tu”, e com a vida dialógica. E assim eu pude compreender a sabedoria judaico-cristã, segundo a qual a única forma de se aproximar de Deus é pelo amor ao próximo⁴². (FLUSSER, 2003b, p. 94).

Em seu livro *Ich und Du (Eu e tu)*, Buber (1979) introduz o conceito de palavras-princípio, “Eu-Tu” (relação) e “Eu-Isso” (experiência), que constituiriam as duas dimensões da filosofia do diálogo. Haveria, em consequência, duas formas pelas quais o “eu” poderia se realizar: por meio da relação com o “isso” (ou “a coisa”) e por meio da relação com o “tu”. Segundo Andreas Ströhl (2002b, xv), Flusser “seculariza” as ideias de Buber ao insistir na exclusividade da criação do “eu” por meio do diálogo: para Flusser, o reconhecimento do outro como um “tu” é fundamento e resultado do diálogo. Ainda segundo Ströhl, outra diferença importante entre Buber e Flusser é que Buber interpreta o diálogo entre os seres humanos como apenas metafórico. Para Buber, o verdadeiro significado só é obtido por meio

⁴² “I was a boy of perhaps seventeen, eighteen, when Buber visited Prague. He had a tremendous effect on me. His great black beard, his stature, and his gaze alone! It was the gaze of a visionary. And he didn’t speak about the life of dialogue, but about the prejudice against God. He expressed it beautifully. It became clear to me from Buber’s lecture just what he meant by ‘I and you’ and by the life of dialogue. And so I gained insight into the Jewish-Christian wisdom, according to which the only way to approach God is through the love of one’s neighbor.” (Tradução nossa, a partir da tradução do alemão para o inglês de Kenneth Kronenberg.)

do diálogo com Deus. Flusser (2003b, p. 94) inverte, de certo modo, essa fórmula ao dizer, citando Angelus Silesius, que “até mesmo Deus existe apenas quando eu lhe digo ‘tu’”⁴³. Flusser emprega o conceito “Deus” como uma metáfora para o sagrado que existe dentro de todo ser humano em diálogo com outro. Na visão de Flusser, a tradição judaico-cristã não é teologia, mas busca de relações intersubjetivas.

Em *The translator's turn*, Douglas Robinson (1991) se refere à tradução dialógica de Martin Buber, criticando-a por considerar seu dualismo rígido demais: não há relação de reciprocidade, não há “Eu-Tu” entre o “Eu-Isso” e o “Eu-Tu”. O dialogismo de Buber apontava para uma ideia de tradução que seria potencialmente fértil, mas a relação “Eu-Tu” seria tão frágil que a menor interferência do “Isso” a poderia destruir (ROBINSON, 1991, p. 100). Esse problema apontado por Robinson inexistente na concepção de Flusser. Como Flusser baseia a própria concepção do “eu” no diálogo, não há dualismo. Flusser (1966a, p. 170) sintetiza a questão de modo incisivo: “Eu sou eu enquanto converso. Eu sou, portanto, sempre em função de outros”.

Obviamente, a conversação pode ser interna:

Neste caso, os outros serão como que todos presentes. Serei como que uma múltipla personalidade. Mas não há contradição nesse aparente paradoxo. Eu não sou um algo, mas um como. Eu sou como frases ocorrem. O eu, quando se encontra a si mesmo, encontra-se em situação que sempre inclui outros. Quando Ortega diz que eu sou eu e minha circunstância, pretende, no fundo, dizer que eu sou eu e os outros. Com efeito, eu sou um aspecto centralizador dos outros. É como se os outros existissem em função de mim, e eu existisse em função dos outros. (FLUSSER, 1966a, p.170).

É esse processo de conversação interna enquanto tradução que constitui o fundamento do método de Flusser de retradução e autotradução.

Discutindo a “filosofia da tradução” dos românticos de Iena, Márcio Seligmann-Silva (2005b, p. 187) cita a concepção de Fichte da formação do “eu”:

O modelo do “eu” como aquele que põe a si mesmo, que traduz a si mesmo, a partir de si mesmo — a partir do desdobramento do “eu” num “não eu” —, corresponde ao modelo da tradução e da literatura de um modo geral, como uma cadeia infinita de textos, leituras, traduções, reescrituras e releituras.

⁴³ “Even God exists only when I say ‘you’ to him”. (Tradução nossa, a partir da tradução do alemão para o inglês de Kenneth Kronenberg.)

Seligmann-Silva (2005b, p. 187, *itálicos do autor*) relaciona essa concepção dos românticos ao ensaio de Benjamin, “A tarefa-renúcia do tradutor”, em um comentário que se aplica muito bem ao método de tradução de Flusser:

A Tarefa, para voltar mais uma vez ao conceito benjaminiano central de *Aufgabe*, é infinita: no sentido de que o abandono de si é infinito, no sentido de que nunca se atinge o “eu” originário, o texto original, que sustentaria os demais eus e as demais traduções. Não existe uma tradução perfeita, ela permanece sempre uma estrutura da tradução, uma reflexão, um *essai*. *O princípio da intraduzibilidade só funciona como par alternante com essa noção de Ser como tradução: só há, eu repito, diferença (intraduzibilidade), onde há diferença (o Ser como jogo de diferenças).*

Robinson (1991, pp. 100-103) vê no *dialogismo interno* ou *heteroglossia* de Mikhail Bakhtin uma ponte a ligar os extremos do dualismo de Buber, a desfazer o abismo entre o “eu” e o “outro”, “sujeito” e “objeto”. Para Bakhtin, a língua está saturada de ideologia e das vozes de todos os que a falam. Em consequência, “o Eu-Tu, que Buber idealiza como uma relação quase impossível, está já desde sempre embutido na língua”⁴⁴ (ROBINSON, 1991, p. 103).

Robinson (1991, p. 106) se refere à sua própria experiência como falante tanto do inglês quanto do finlandês para descrever a fusão das línguas na mente como um exemplo da heteroglossia. Essa descrição se aproxima, em certos aspectos, da descrição de Flusser de seu poliglotismo:

Somaticamente, no meu corpo, o inglês e o finlandês não estão realmente separados um do outro; não há limites, nenhuma fronteira territorial entre eles, nenhuma placa de “entrada proibida”. Eles confluem livremente. Em diferentes estados de espírito, ou diferentes contextos de fala, tenho um acesso variável a palavras inglesas e finlandesas; às vezes sinto que não posso dizer alguma coisa em inglês e preciso usar o finlandês; outras vezes, sinto que meu finlandês seria inútil para o que tenho a dizer. Mas não há padrões que eu possa identificar. É algo que depende completamente da situação⁴⁵.

⁴⁴ “[...] the I-You, which Buber idealizes as an almost impossible, mystically life-giving relation, is always already built into language”.

⁴⁵ “Somatically, inside my body, English and Finnish are not really separated from each other; there is no boundary, no territorial border between them, no sign saying ‘No trespassing.’ They conflow freely. In different moods, or different speech contexts, I have varying access to English and Finnish words; sometimes I feel that I cannot say a thing in English and have to use Finnish; other times I feel that my Finnish would be useless for what I have to say. But there are no patterns that I can see. It is entirely situational.”

A heteroglossia de Bakhtin, segundo Robinson (1991, p. 106), seria uma Babel internalizada, e o tradutor seria alguém “polifonizado somaticamente”⁴⁶ e depois treinado “na arte do demônio de Maxwell, ordenando as moléculas misturadas, quentes e frias, em dois vasos”⁴⁷, ou seja, alguém capaz não só de sentir a riqueza da heteroglossia, mas também de ordenar as palavras e frases misturadas em línguas distintas.

Robinson (1991, pp. 279, nota 15) cita o comentário de Caryl Emerson, tradutora norte-americana dos *Problemas da poética de Dostoiévski*, de Bakhtin, de que, embora Bakhtin nunca tenha chegado a escrever uma teoria da tradução, ele se maravilhava com a fluidez do discurso vivo:

Bakhtin se deliciava com o fato de que os processos para transmitir significado estivessem sempre se multiplicando – e que o indivíduo não redutível tivesse uma “energia falante” tão singular. [...] E isso significa que todo sujeito falante fala uma espécie de língua estrangeira para todos os outros. Significa também que todo sujeito falante tem mais de uma língua nativa à sua disposição. Entender outra pessoa em qualquer momento dado é, portanto, chegar a um acordo sobre o significado nas fronteiras entre a própria língua e a língua do outro: traduzir⁴⁸.

Em “O discurso no romance”, Bakhtin (1990, p. 204) utiliza a metáfora do espelho para se referir à relação entre as línguas:

As linguagens do plurilinguismo, como espelhos que apontam um para o outro, cada um dos quais refletindo a seu modo um pequeno pedaço, um cantinho do mundo, forçam a adivinhar e captar atrás dos seus aspectos mutuamente refletidos um mundo mais amplo, com muito mais planos e perspectivas do que seria possível a uma única linguagem, um único espelho.

Ora, essa compreensão dialógica da heteroglossia linguística se aproxima bastante da concepção tradutológica de Flusser expressa em seu método de autotradução e retradução⁴⁹. É verdade que a heteroglossia de Bakhtin é mais ampla, estendendo-se aos dialetos, socioletos e mesmo aos idioletos, enquanto Flusser trata apenas das diversas línguas nacionais. Mas, enquanto análise do processo de tradução, as duas concepções são semelhantes.

⁴⁶ “Somatically polyphonized”.

⁴⁷ “in the art of Maxwell’s Demon, sorting mixed molecules into two jars, hot and cold.” É curioso que Robinson tenha utilizado uma das imagens recorrentes em Flusser, a do demônio de Maxwell combatendo a entropia, para se referir à tradução.

⁴⁸ “Bakhtin delighted in the fact that procedures for conveying meaning were forever multiplying – and that the nonreducible individual had such a unique ‘speech energy.’ [...] And this means that every speaking subject speaks something of a foreign language to everyone else. It also means that every speaking subject has more than one native tongue at his disposal. To understand another person at any given moment, therefore, is to come to terms with meaning on the boundary between one’s own and another’s language: to translate.”

⁴⁹ Cf. a análise de Guldin (2005, pp. 146-161) sobre o uso do espelho como metáfora em Bakhtin e em Flusser.

Também a análise de Bakhtin das componentes centrípetas e centrífugas da língua encontra paralelo no método de Flusser. Bakhtin (1990, p. 82) observa que “ao lado das forças centrípetas caminha o trabalho contínuo das forças centrífugas da língua, ao lado da centralização verbo-ideológica e da união caminham ininterruptos os processos de descentralização e desunificação”. No método de Flusser, podemos também identificar um duplo movimento: o centrípeto seria a dimensão crítica, de reflexão, propiciada pela tradução, e o centrífugo seria a possibilidade de acréscimo de novos aspectos e perspectivas ao pensamento.

2.9 FLUSSER COMO AUTOTRADUTOR

2.9.1 Introdução

A ideia de que a tradução seja uma forma privilegiada de leitura e crítica e, como tal, possa contribuir para a própria escrita e para a literatura não é nova. Encontram-se exemplos dessa contribuição já no início da história da tradução literária ocidental. Quando tradutores romanos, como Cícero e Horácio, mais de dois mil anos atrás, traduziam textos gregos, não o faziam porque isso fosse necessário por razões meramente de compreensão. Afinal, a sociedade romana era, de modo geral, bilíngue. As traduções latinas revelam o interesse pela literatura e pelos conhecimentos de outros povos, a preocupação com o enriquecimento da língua e o desejo de produzir a sua própria literatura. Com efeito, a tradução teve um papel relevante na construção da literatura romana, calcada sobre modelos gregos. Susan Bassnett (1998, p. 45) observa que o leitor romano podia considerar a tradução como um metatexto do original. O texto traduzido era lido à luz do texto fonte. O tradutor romano, por sua vez, podia conceber a tarefa da tradução como exercício de estilística comparada, estando livre das exigências de transmitir a forma ou o conteúdo em si. Em consequência, não precisava se subordinar à estrutura do original. A habilidade do tradutor era, portanto, avaliada em função da utilização criativa que era feita do modelo.

Em plena Idade Média, os trovadores, que viajavam de cidade em cidade e conheciam diversas línguas, desafiavam nossa visão daquela época como a de uma sociedade de núcleos incomunicáveis separados por muralhas. O exemplo mais ilustre é Raimbaut de Vaqueiras, autor de um *descort* multilíngue em provençal, italiano, francês, gascão e galego. No final da Idade Média e no Renascimento, muitos poetas europeus eram políglotas e se autotraduziam.

Citando Leonard Forster⁵⁰, Antoine Berman (2002, p. 13) comenta o caso do poeta holandês P. C. Hooft, que, por ocasião da morte da mulher amada, compôs uma série de epitáfios primeiro em holandês, depois em latim e francês, novamente em latim, depois em italiano e, por fim, novamente em holandês, “como se tivesse tido a necessidade de passar por toda uma série de línguas e de autotraduções para chegar à justa expressão de sua dor em sua língua materna”.

Com o fortalecimento dos ideais nacionalistas e a consequente valorização das línguas nacionais, a prática da autotradução foi se tornando cada vez mais rara. Atualmente, a maioria dos poucos casos existentes é formada por escritores que vivem em países em que se fala mais de uma língua (é o caso de muitos escritores belgas, catalães, indianos, canadenses e escoceses) ou que emigraram para outros países, como Cabrera Infante, Elsa Triolet e Vladimir Nabokov. Mais do que se expressar em dois sistemas linguísticos diferentes, esses escritores precisam lidar com duas culturas e tradições diferentes.

O último caso mencionado é, em parte, o de Flusser. Dizemos “em parte” porque Flusser recorria à autotradução em quatro línguas, quando, obviamente, vivia sempre em apenas um país. Na Inglaterra, por exemplo, ele morou durante apenas um ano, e não teria necessidade, posteriormente, de continuar traduzindo para o inglês se não existissem outras razões que o motivassem além do exílio. A ampliação das possibilidades de publicação era, sem dúvida, outra boa razão para Flusser escrever em várias línguas, mas os textos de Flusser a respeito de sua prática de autotradução e retradução deixam claro esta prática era, acima de tudo, um método de escrita e reflexão.

Outros autotradutores como Samuel Beckett, Raymond Federman e James Joyce utilizaram (ou utilizam, no caso de Federman) a autotradução como uma ferramenta de escrita. Beckett dizia recorrer à autotradução “porque é mais fácil escrever sem estilo em francês”⁵¹. Federman (1996), autotradutor de seus livros do francês para o inglês e vice-versa, acredita que a autotradução, embora implique perdas, pode também tornar o texto mais rico, não apenas em termos semânticos, mas também em musicalidade, ritmo, densidade metafórica e até mesmo complexidade sintática. Joyce contou com a colaboração de Nino Frank e Ettore Settanni para traduzir para o italiano dois trechos do *Work in progress* (que viria a se tornar o célebre *Finnegans wake*), mas, segundo o próprio Settanni, o principal mérito do trabalho é de Joyce (RISSET, 1973, p. 43). Jacqueline Risset (1973, p. 49) afirma

⁵⁰ FORSTER, Leonard. *The Poet's Tongues, Multilingualism in Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

⁵¹ “parce qu'en français, c'est plus facile d'écrire sans style” (apud FLETCHER, 1976, p. 209).

que a tradução de Joyce foi uma recriação do original em língua italiana e que, ao contrário das traduções *sensu stricto*, não consistiu em “uma busca de equivalentes hipotéticos do texto original [...], e sim em uma elaboração posterior que representa [...] uma espécie de prolongamento, uma nova etapa, uma variação mais ousada da matéria verbal em processamento”⁵².

Esse fenômeno tem sido observado na maioria dos estudos referentes à prática da autotradução: quando o próprio escritor é o tradutor, ele se permite desvios do texto original que outros tradutores dificilmente se permitiriam, e que a “tradição” não consideraria adequados.

No prefácio a *Bodenlos*, Gustavo Bernardo Krause (2007a, p. 11) comenta que Flusser não se comportava “como um tradutor ‘normal’, preocupado em respeitar o original. O filósofo tcheco-brasileiro deliberadamente deixava a língua-destino alterar seu pensamento na língua-fonte, na mesma medida em que se alteravam a semântica e a sintaxe”.

Se, por um lado, essa característica das autotraduções confirma a “autoridade” atribuída ao autor, por outro lado a autotradução questiona, por sua própria natureza, a autoridade conferida ao original em detrimento da tradução. Na maioria dos casos de autotradução, a precedência do original não é mais uma questão de *status*, e sim apenas uma precedência temporal.

Isso é bastante claro nas autotraduções de Flusser. Em consequência, talvez não devamos falar em termos de “original” e “tradução”, e sim em “variantes” ou “versões” de *status* igual⁵³. Algumas das obras de Flusser que são consideradas traduções poderiam, na verdade, ser consideradas reedições atualizadas e modificadas. Isso acontece com a “tradução” brasileira do livro mais célebre de Flusser, *Für eine Philosophie der Fotografie*, intitulada *Filosofia da caixa preta*, que apresenta um prefácio inteiramente novo, um glossário inexistente na versão original e partes inteiras reescritas, segundo Arlindo Machado (2000, p. 133), “para dar maior precisão e consistência à argumentação”. Na opinião de Machado, a versão brasileira é a que deveria ser tomada como o texto definitivo desse livro e ser utilizada como base para a tradução em outras línguas.

⁵² “une recherche d’hypothétiques équivalents du texte ‘original’ [...], mais en une élaboration ultérieure qui représente [...] une sorte de prolongement, une étape nouvelle, une différenciation plus poussée de la matière verbale en activité”.

⁵³ O debate sobre se autotraduções devem ser consideradas como traduções ou versões diferentes do texto original vem desde os primeiros textos teóricos a abordar o assunto. Popovic (1976) defendia a primeira posição; Koller (1979), a segunda (TANQUEIRO, 2002, p. 37).

Poderíamos encarar a autotradução como um dos limites da tradução. Essa perspectiva reforça a visão da autotradução em Flusser como um questionamento de todas as fronteiras e modelos.

A autotradução de Flusser, ao incorporar elementos de versões anteriores de seu próprio texto, desvela a precariedade do original, o seu estado de incompletude, de não acabamento, nos termos de Derrida (2002, pp. 11-12). A tradução se mostra como parte do processo de criação do original.

2.9.2 Breve análise das doze versões de “O chão que pisamos”

As doze versões do ensaio de Flusser, “O chão que pisamos”, nos foram cedidas pelo Prof. Dr. Rainer Guldin, que as obteve no *Vilém Flusser Archiv* e as analisou em seu livro *Philosophieren zwischen den Sprachen* (2005). O conjunto é composto por cinco textos em português, quatro em alemão, dois em inglês e um em francês. Adotamos o código de letras de Guldin (que já vinham grafadas nas cópias que recebemos), para nos referirmos a cada uma das versões; dessa forma, o leitor interessado em comparar as duas análises poderá fazê-lo com maior facilidade. Os comentários que se seguem foram feitos sem a leitura prévia da análise de Guldin, para evitar a sua influência. No Anexo B, o leitor encontrará reproduções de todos os textos analisados.

De imediato, verificamos que o texto E é praticamente idêntico ao D, que é a versão em português publicada no livro *Pós-História*, com a exceção de um ou outro erro de datilografia que foi corrigido para a publicação em D. Por essa razão, não nos referiremos ao texto E.

Exceto pelas três versões que foram publicadas, os textos não são datados. As versões publicadas são a M, que é a única versão em francês e que foi publicada na revista *Sgraffite* em abril de 1980; a versão D, em português, que foi incluída no livro *Pós-História*, de 1983, e a versão L, alemã, que integra o livro *Nachgeschichte* (1993), idêntica à versão publicada na edição anterior do livro, *Nachgeschichten*, de 1990.

Uma primeira comparação geral entre os textos permitiu a divisão destes em quatro blocos. Um desses blocos é composto por um texto escrito em cada uma das quatro línguas: C (em português), K (em alemão), B (em inglês) e M (em francês). Como o texto em francês faz parte desse bloco, as informações disponíveis sobre essa publicação nos ajudam a situá-lo. Infelizmente, essas informações são poucas e confusas. É dito na primeira página do texto publicado que se trata de uma tradução feita *oralmente* pelo autor, razão pela qual os editores pedem desculpas por eventuais incorreções, de um texto em *alemão* escrito para publicação

em um jornal em *São Paulo*. Não se sabe, entretanto, de nenhuma publicação desse texto no Brasil antes de 1983. Os textos desse bloco mencionam que faz trinta e cinco anos desde Auschwitz, o que reforça a hipótese de terem sido escritos originalmente em 1980, já que a data geralmente celebrada é a do aniversário da libertação, pelas tropas do exército soviético, dos milhares de prisioneiros que se encontravam em Auschwitz em 27 de janeiro de 1945. Além disso, a cronologia do sítio do *Vilém Flusser Archiv* na Internet registra que, em 1980, Flusser estava escrevendo as versões em alemão e em português de *Nachgeschichte/Pós-História*.

Um outro bloco é formado pelo texto publicado em português, D, o texto publicado em alemão, L, e uma outra versão em alemão, H, provavelmente anterior à publicada e bastante semelhante a ela. Apesar do longo intervalo de sete anos entre a publicação brasileira e a alemã, o texto alemão é bastante semelhante ao português, o que indicaria que Flusser não voltou a trabalhar no texto entre essas duas publicações.

Os outros dois blocos são formados por uma dupla de um texto em português, G, com um texto em inglês, A, e outra dupla, de um texto em português, F, com um texto em alemão, I.

A análise de conteúdo dos textos que compõem os blocos revela uma “evolução” (sem que a palavra implique um julgamento de valor) do bloco CKBM, cujos textos teriam sido escritos em 1980, para o bloco HDL (tendo sido D provavelmente revisado para a publicação em 1983, e H para a publicação em 1990), com GA e FI como intermediários, provavelmente nessa ordem. Trata-se de uma hipótese; não há como ter certeza absoluta sobre a ordem dos textos. Essa hipótese conta uma história da evolução; seria possível construir outras histórias. O fato de que há várias outras análises possíveis não é visto aqui como um problema, porque não temos como pressuposto nenhuma hierarquia absoluta de valoração. Cada tradução é tributária de suas circunstâncias, e envolve também a subjetividade do autor (e do leitor e, conseqüentemente, do crítico que realiza a análise). O que se pretende mostrar é, apenas, que Flusser efetua mudanças no texto de tradução em tradução, e que estas mudanças são, muitas vezes, incorporadas “em definitivo” (ou seja, até a publicação).

2.9.2.1 Análise bloco a bloco da estruturação e conteúdo geral

2.9.2.1.1 *Bloco CKBM*

No bloco CKBM, os textos C, K e B são estruturados da forma descrita abaixo, enquanto em M (a versão francesa) há várias subdivisões e junções de parágrafos, possivelmente por tratar-se de tradução feita oralmente; de qualquer forma, a ordem do texto se mantém inalterada. Devido a essa diferença, passaremos a nos referir a esse bloco como CKB quando se mencionar a divisão de parágrafos.

Parágrafo 1: Flusser menciona a sensação de vazio, de abismo que é evidente no mundo atual e no chamado progresso. Atribui essa sensação a Auschwitz, e pergunta como pode Auschwitz ter acontecido.

Parágrafo 2: Diz que Auschwitz não é comparável aos demais crimes cometidos pela humanidade, porque se constituiu em uma aplicação, e não uma transgressão dos modelos ocidentais.

Parágrafo 3: Flusser tenta contestar o parágrafo anterior, considerando sua conclusão “visceralmente intolerável”.

Parágrafo 4: Flusser rejeita a própria tentativa de contestação do parágrafo 3 e reafirma o dito no parágrafo 2.

Parágrafo 5: Conclui que todo o nosso modelo é nefasto, e se pergunta como continuar a viver em tal cultura, agora desmascarada.

Parágrafo 6: Afirma que a distância temporal que nos separa de Auschwitz não mitigou a sensação de absurdo, mas a aprofundou, e se pergunta se teremos uma repetição do que ocorreu em Auschwitz.

Parágrafo 7: Declara que não é possível rejeitar-se a própria cultura; portanto, precisamos seguir em frente, a despeito de Auschwitz.

Parágrafo 8: Insiste em que não podemos, contudo, reprimir a lembrança de Auschwitz, sob pena de vermos o horror se repetir.

Parágrafo 9: Prevê que futuros Auschwitz terão aparência diferente, mas serão, ainda assim, aparelhos de extermínio de seus funcionários, que são, a um só tempo, vítimas e executores.

Parágrafo 10: Compara a nossa época com o barroco, em seu racionalismo exacerbado aliado ao irracionalismo mágico. Mas conclui que *não* somos barrocos.

Parágrafo 11: Explica que não somos barrocos porque o barroco havia perdido a fé religiosa, enquanto nós perdemos a fé na própria humanidade.

Parágrafo 12: Conclui reafirmando que precisamos continuar vivendo na cultura ocidental e lutando para que Auschwitz não se repita.

2.9.2.1.2 *Bloco GA*

O bloco GA apresenta a seguinte configuração:

Parágrafo 1: Flusser menciona a sensação de vazio, de abismo que é evidente no mundo atual e no chamado progresso. Diz que é necessário compreendermos essa situação comparando-a com alguma outra. Aponta a semelhança da atualidade com o barroco, mas diz que não somos barrocos.

Parágrafo 2: Afirma que não somos barrocos porque o barroco havia perdido a fé na religião, enquanto nós perdemos a fé na própria humanidade.

Parágrafo 3: Explica essa diferença pelo que aconteceu em Auschwitz, e pergunta como pode Auschwitz ter acontecido e como podemos continuar a viver depois disso.

Parágrafo 4: Diz que Auschwitz teve origem nos mais profundos valores ocidentais.

Parágrafo 5: Analisa o progresso dos últimos anos à luz de Auschwitz e afirma que a distância temporal que nos separa de Auschwitz não mitigou a sensação de absurdo; ao contrário, aprofundou-a.

Parágrafo 6: Volta a discutir o fato de Auschwitz ter sido palco de comportamentos que antes eram considerados exemplares.

Parágrafo 7: Declara que o que é monstruosamente insuportável em Auschwitz é exatamente isso: que tenha sido a aplicação de um comportamento considerado modelar pelo ocidente.

Parágrafo 8: Diz que Auschwitz não é comparável aos demais crimes cometidos pela humanidade, porque se constituiu em uma aplicação, e não uma transgressão dos modelos ocidentais.

Parágrafo 9: Declara que não é possível rejeitar-se a própria cultura.

Parágrafo 10: Diz que precisamos seguir em frente, a despeito de Auschwitz, mas que não podemos reprimir a lembrança de Auschwitz, sob pena de vermos o horror se repetir.

Parágrafo 11: Afirma que a “essência” de Auschwitz é ser “cidade programada para o extermínio dos seus cidadãos”, e que a lembrança de Auschwitz é o único meio de evitar a sua repetição.

Parágrafo 12: Atribui o clima de nossa época ao fato de termos de continuar vivendo a despeito de Auschwitz e com a consciência dessa situação.

Em GA, portanto, o parágrafo 10 de CKB passou para o final do parágrafo 1; o conteúdo do parágrafo 11 de CKB passou, em linhas gerais, para o parágrafo 2; a primeira menção a Auschwitz foi transferida do parágrafo 1 para o parágrafo 3; o conteúdo do parágrafo 6 passou ao parágrafo 5; o parágrafo 2, ao 8; parte do parágrafo 7 passou a constituir o parágrafo 9. A ordem dos demais parágrafos não se alterou, embora haja pequenas variações de conteúdo em cada parágrafo.

2.9.2.1.3 *Bloco FI*

No bloco FI, F apresenta a seguinte estruturação:

Parágrafo 1: Flusser menciona a sensação de vazio, de abismo que é evidente no mundo atual e no chamado progresso. Discute a vacuidade da época barroca, atribuindo-a à perda da fé, e contrastando-a com a nossa vacuidade, que seria motivada pela perda da vontade de continuar agindo.

Parágrafo 2: Justifica a comparação com o barroco pela necessidade de compreender a situação na qual estamos. Mas conclui que não há paralelo que permita captar o clima da atualidade.

Parágrafo 3: Explica essa impossibilidade de encontrar paralelos para a nossa situação pelo que aconteceu em Auschwitz, e pergunta como pode Auschwitz ter acontecido e como podemos continuar a viver depois disso.

Parágrafo 4: Diz que Auschwitz é fruto do ocidente e de seus valores mais básicos.

Parágrafo 5: Analisa o progresso dos últimos anos à luz de Auschwitz e afirma que a distância temporal que nos separa de Auschwitz não mitigou a sensação de absurdo; ao contrário, aprofundou-a.

Parágrafo 6: Discute o fato de Auschwitz ter sido palco de comportamentos que antes eram considerados exemplares.

Parágrafo 7: Declara que o que é monstruosamente insuportável em Auschwitz é exatamente isso: que tenha sido a aplicação de um comportamento considerado modelar pelo ocidente.

Parágrafo 8: Diz que Auschwitz não é comparável aos demais crimes cometidos pela humanidade, porque se constituiu em uma aplicação, e não uma transgressão dos modelos ocidentais.

Parágrafo 9: Declara que não é possível rejeitar a própria cultura, que somos forçados a conservar nossos modelos.

Parágrafo 10: Diz que precisamos seguir em frente, a despeito de Auschwitz, mas que não podemos reprimir a lembrança de Auschwitz, sob pena de vermos a experiência se repetir no futuro.

Parágrafo 11: Reafirma a necessidade de continuarmos a progredir a despeito de Auschwitz, mas sem esquecer o que lá aconteceu. Atribui o clima de nossa época ao fato de termos de continuar vivendo a despeito de Auschwitz e com a consciência dessa situação.

A configuração do texto I é igual, a não ser pelo fato de que os parágrafos 3 e 4 de F se fundem no parágrafo 3 de I.

No bloco FI, o parágrafo 1 é uma síntese dos parágrafos 1 e 2 de GA. Há outros pequenos rearranjos na divisão de parágrafos, mas sem alterações significativas na ordem de GA.

2.9.2.1.4 Bloco HDL

No bloco HDL, eis a estruturação do bloco D:

Parágrafo 1: Flusser menciona a sensação de vazio, de abismo que é evidente no mundo atual e no chamado progresso, e aponta a necessidade de se descobrir de que tipo de vacuidade se trata. É preciso compará-la a outras situações para compreendê-la.

Parágrafo 2: Propõe a comparação com a época barroca, mas vê diferenças em nossa situação. O barroco teria perdido a fé em dogmas; nós perdemos a fé em nós mesmos.

Parágrafo 3: Conclui pela impossibilidade de encontrar paralelos para a nossa situação e explica isso pelo que aconteceu em Auschwitz. Pergunta-se por que Auschwitz é tão incomparável.

Parágrafo 4: Diz que Auschwitz é fruto do ocidente e de seus valores mais básicos. Que é projeto constante do *programa* do ocidente. Pergunta-se como viver nessa cultura, agora que seu projeto foi desmascarado.

Parágrafo 5: Analisa o progresso dos últimos anos à luz de Auschwitz e afirma que a distância temporal que nos separa de Auschwitz não mitigou a sensação de absurdo; ao contrário, aprofundou-a.

Parágrafo 6: Afirma que o inaudito em Auschwitz não é o crime, e sim a *aparelhização*. Auschwitz teria sido a realização do programa de extermínio.

Parágrafo 7: Declara que o que acaba de ser dito é *intolerável*, mas reafirma sua análise.

Parágrafo 8: Diz que Auschwitz não é comparável aos demais crimes cometidos pela humanidade, porque se constituiu em uma aplicação, e não uma transgressão dos modelos ocidentais.

Parágrafo 9: Declara que não é possível rejeitar a própria cultura, que somos forçados a conservar nossos modelos.

Parágrafo 10: Diz que precisamos seguir em frente, a despeito de Auschwitz, mas que não podemos recalcar a lembrança de Auschwitz, sob pena de vermos a experiência se repetir no futuro, já que Auschwitz nos ofereceu “um exemplo concreto da tendência ocidental rumo ao aparelho”.

Parágrafo 11: Verifica o surgimento, na atualidade, de novos Auschwitz, “caixas pretas”, “aparelhos que funcionam no sentido de aniquilarem seus funcionários”.

Parágrafo 12: Conclui que a cultura ocidental se revela como projeto que visa a se transformar em aparelho.

Parágrafo 13: Afirma que há outras virtualidades no programa da cultura ocidental além dos aparelhos, mas que mesmo essas outras virtualidades estão infectadas pelos aparelhos. Diz que é preciso refletirmos sobre o que aconteceu em Auschwitz para buscarmos meios de escapar à aparelhização.

H e L apresentam a mesma estruturação que D, com a diferença de que os parágrafos 8 e 9 de D são resumidos e acoplados no parágrafo 8 de H e de L, e que os parágrafos 11 e 12 de D são acoplados em L. Assim, H apresenta doze parágrafos, e L, onze.

Mais uma vez, não há alterações importantes do bloco HDL em relação à ordem do bloco FI.

2.9.2.1.5 Comparação geral entre os blocos

A principal diferença de estrutura entre o bloco CKB e os demais blocos é que, em CKB, a comparação entre a situação do mundo atual e o barroco aparecia ao final do texto, no antepenúltimo e no penúltimo parágrafos, enquanto nos outros blocos essa referência é transferida para o começo do texto, nos primeiros parágrafos, logo após a introdução do assunto. Esse deslocamento vai permitir a Flusser chegar, em HDL, a uma maior especificação da questão do aparelho e da pós-história, problemas que ganharam relevância para ele por volta de 1983, quando ocorre a publicação de D. Os blocos GA e FI teriam sido passagens intermediárias nessa evolução. É possível que outras versões tivessem sido escritas e depois descartadas ou extraviadas.

2.9.2.2 Análise das diferentes versões da primeira frase do texto

Na tentativa de ilustrar o método de autotradução e retradução de Flusser, iremos analisar apenas a primeira frase do texto em sua evolução de versão a versão, supondo que a ordem de composição dos blocos tenha sido 1) CKBM, 2) GA, 3) FI e 4) HDL. Quanto à ordem interna dos textos nos blocos, será discutida caso a caso.

A ordem que adotaremos para abordar o primeiro bloco, CKBM, é bastante aleatória. Como a língua em que o presente trabalho é redigido é o português, começaremos por esta língua. E como há evidências de que a versão francesa tenha sido feita a partir da alemã, esses dois textos serão apresentados nessa suposta ordem cronológica. O bloco será, então, apresentado na ordem: C (português), B (inglês), K (alemão), M (francês).

C:

Os passos pelos quais a humanidade atual avança rumo ao progresso soam ociosos.

B:

The steps by which humanity advances toward progress sound hollow.

Comentário: A versão em inglês da frase é perfeitamente equivalente à versão em português, exceto pela ausência de um correspondente para o adjetivo “atual”. Nenhuma alteração relevante até aqui.

K:

Unsere Schritte in Richtung Fortschritt klingen hohl.

Comentário: Aqui há uma modificação. Em vez de “os passos” (da “humanidade”), a versão alemã diz “nossos passos”. Com esse procedimento, o texto se torna mais pessoal.

M:

Nos pas en direction du futur sonnent creux [...]

Comentário: A versão em francês mantém o “nossos” incluído pela versão alemã, o que pode ser considerado como uma das evidências de que a versão francesa foi feita a partir da alemã. Nessa versão, a frase continua, por meio de uma fusão com a frase seguinte. Como essa tradução foi feita oralmente e não revisada pelo autor, não fica claro se essa nova divisão e pontuação teria sido aprovada por Flusser. Uma outra modificação foi introduzida: os “passos rumo ao progresso” se transformam em “passos rumo ao futuro”, uma solução que nos parece mais coerente, menos redundante (“progresso” já inclui uma noção de “evolução”, de “rumo”).

No segundo bloco, GA, manteremos o português como primeira língua.

G:

Não é necessário dispor-se de ouvido especialmente apurado para percebermos o quanto soam ocos os nossos passos rumo ao progresso.

Comentário: A frase se alonga. Em vez de começar pelos “passos”, agora acrescenta-se um preâmbulo a respeito da percepção de nossos passos. É como se, em vez de simplesmente declarar que os passos da humanidade soam ocos, Flusser estivesse tentando dar “um passo atrás” fenomenologicamente, preferindo iniciar o texto com uma reflexão sobre como percebemos a vacuidade. A forma “nossos passos”, talvez introduzida pela tradução anterior para o alemão (K), permanece, mas os “passos” não estão mais em posição inicial, o que atenua o efeito de personalização. Há uma certa ambivalência entre o “nós” (pessoal) e o impessoal “se” de “dispor-se”, além da expressão impessoal “não é necessário”. É mantida a forma “rumo ao progresso”, em vez da forma adotada na versão francesa, M, “rumo ao

futuro”. Como a versão francesa foi feita oralmente, talvez a sua influência nas versões posteriores tenha sido menos direta.

A:

No refined hearing is necessary to perceive the hollowness of our steps toward the future, the hollowness of our progress.

Comentário: Talvez ecoando a versão francesa (M), ou talvez refletindo uma preferência inconsciente de Flusser que vai se tornando consciente, os “passos rumo ao progresso” se transformam em “passos rumo ao futuro”. A menção ao “progresso” é mantida com o acréscimo de “the hollowness of our progress” (“a vacuidade de nosso progresso”), como explicitação.

No terceiro bloco, FI, mais uma vez começaremos pelo texto em português, mas desta vez a escolha da ordem se vê justificada pela análise realizada a seguir.

F:

Não é preciso ter-se ouvido especialmente afinado para perceber-se quanto soam ocos os nossos passos rumo ao futuro, quanto soa oco o nosso “progresso”.

Comentário: A tradução da primeira frase é equivalente em F e A. Em uma análise geral dos dois textos, fica claro que G e A é que pertencem ao mesmo bloco, havendo nítidas diferenças entre F e A. Isso parece indicar que o texto em português, F, teria incorporado elementos do texto em inglês, A, pertencente — pela divisão aqui adotada — ao bloco anterior. O autor mantém “rumo ao futuro”, com “progresso” passando a uma segunda oração coordenada, “quanto soa oco o nosso ‘progresso’”. Pela primeira vez, “progresso” aparece entre aspas, demonstrando a vontade do autor de explicitar seu questionamento do conceito.

I:

Es ist kein besonders geschaerftes Gehoer noetig, um einen hohlen Unterton aus den Schritten herauszuhoeren, mit denen wir uns zur Zukunft hinbewegen, das heisst also: aus unserem “Fortschritt”.

Comentário: I é bastante próximo de F, inclusive no acréscimo de aspas a “Fortschritt”. A expressão “das heisst also” (“ou seja”, “a saber”) introduz a explicitação que menciona o “progresso”.

No bloco final, HDL, considera-se como primeiro texto a versão alemã, H. A ordem adotada para D e L é a ordem das respectivas publicações no Brasil, em 1983, e na Alemanha, em 1990.

H:

Es ist kein geschaerftes Gehoer noetig, um einen hohlen Unterton aus den Schritten herauszuhoeren, mit denen wir uns zur Zukunft hinbewegen: aus unserem “Fortschritt”.

Comentário: Não há muitas modificações em relação a I. A registrar apenas a eliminação do “das heisst also”, o que torna o texto mais fluente e conciso. É mantida a menção tanto ao futuro (*Zukunft*) quanto ao progresso, incluindo as aspas (“*Fortschritt*”).

D:

Não é preciso de ouvido atento para descobrir-se que os passos pelos quais avançamos rumo ao futuro soam ocultos.

Comentário: Nessa versão final em português, publicada em *Pós-História* em 1983, a menção ao “progresso” passou da primeira frase para a frase seguinte: “Mas é preciso concentrar o ouvido se se quer descobrir de que tipo de vacuidade se trata que ressoa no nosso progresso”. Outra modificação em relação a F, a versão do bloco anterior, é que “nossos passos” se tornaram “os passos pelos quais avançamos”. É mantida a ambiguidade entre o tom pessoal (“avançamos”) e impessoal (“não é preciso”, “descobrir-se”).

L:

Kein geschärftes Gehör ist erforderlich, um einen hohlen Unterton aus den Schritten herauszuhören, mit denen wir uns der Zukunft entgegenbewegen, aus unserem Fortschritt.

Comentário: Não há, novamente, grandes modificações aqui em relação a H e I. Assim como em D, o “progresso” não vem mais entre aspas, mas, ao contrário de em D, continua na

primeira frase, que é bem mais longa do que a primeira frase em português, englobando a parte final da segunda frase de D.

Conclusão: Estudando frase a frase, as modificações introduzidas são mínimas, mas se compararmos a primeira frase nos textos do primeiro bloco com a primeira frase nos textos do último bloco, veremos modificações significativas. Em português, por exemplo:

C:

Os passos pelos quais a humanidade atual avança rumo ao progresso soam ocos.

D:

Não é preciso de ouvido atento para descobrir-se que os passos pelos quais avançamos rumo ao futuro soam ocos.

A principal modificação foi incluída entre C e G, que diz:

Não é necessário dispor-se de ouvido especialmente apurado para percebermos o quanto soam ocos os nossos passos rumo ao progresso.

De C a G, muda-se o modo de enfocar o assunto, que era direto em C e passa a ser mais indireto em G, iniciando-se com a reflexão a respeito de como *percebemos* nossos passos. De G até D, as modificações foram mais pontuais (escolha de palavras, desdobramentos ou fusões).

2.9.2.3 Um exemplo da busca de concisão e síntese

Para finalizar, acompanharemos passo a passo o surgimento, no processo de autotradução e retradução, de uma frase que, no texto final das versões publicadas em português e alemão, nos chamou a atenção por sua concisão: “O incomparável é incompreensível” / “Unvergleichliches ist unverständlich”. Acreditamos que esse processo ilustre exemplarmente a intenção constante de Flusser de alcançar um texto mais sintético e contundente.

Seguiremos aquela mesma ordem já proposta entre os blocos: 1) CKBM; 2) GA; 3) FI e 4) HDL

C (começo do segundo parágrafo):

Auschwitz não é comparável com os demais crimes [...]

B (começo do segundo parágrafo):

Auschwitz cannot be compared to other crimes [...]

K (começo do segundo parágrafo):

Auschwitz kann mit den uebrigen Verbrechen nicht verglichen werden [...]

M (começo do terceiro parágrafo; divisão de parágrafos diferente; tradução feita oralmente):

Auschwitz n'est pas comparable avec autres crimes [...]

G (primeiro parágrafo):

Se aceitarmos que a nossa situação é única e incomparável, jamais a compreenderemos: fenômenos únicos são incompreensíveis por definição [...]

A (primeiro parágrafo):

If we take our situation to be unique, we shall never grasp it. Unique phenomena are by definition closed to understanding [...]

F (terceira linha do segundo parágrafo):

O que é incomparável é incompreensível.

I (terceira linha do segundo parágrafo):

Das Unvergleichliche, Einzigartige, is unbegreiflich.

H (última linha do primeiro parágrafo):

Unvergleichliches ist unverstaendlich.

D (antepenúltima linha do primeiro parágrafo):

O incomparável é incompreensível.

L (última linha do primeiro parágrafo):

Unvergleichliches ist unverständlich.

2.10 CONSIDERAÇÕES GERAIS

Neste capítulo, embora tenhamos traçado paralelos e feito comparações com outros autores, não nos referimos à influência de outros pensadores sobre Flusser como fizemos nos demais capítulos, por duas razões. Em primeiro lugar porque, na maioria das vezes em que trata de questões tradutológicas, Flusser declara, como o fez em “Filosofia da linguagem” (1966a, p. 164): “Não dou bibliografia, porque a teoria exposta foi minha”. Em segundo lugar, porque consideramos que as reflexões de Flusser sobre a tradução decorrem de sua teoria linguística e, portanto, as mesmas influências citadas no capítulo 1 se evidenciam. Faz-se necessário, no entanto, incluir uma menção ao conceito de tradução de Willard Van Orman Quine, filósofo da linguagem citado algumas vezes por Flusser em entrevistas ou em outros contextos. Em seu livro *Word and object* (1960), Quine combatia a ideia de uma traduzibilidade *a priori*, que não estivesse vinculada a uma interpretação. Para Quine, assim como para Humboldt, Cassirer, Sapir-Whorf e Flusser, as profundas diferenças entre as línguas implicavam formas diferentes de ver o mundo. Quine criticava a noção de “significado acrítico”, afirmando a indeterminação da tradução. “Indeterminação”, na visão de Quine (1987, p. 9), não significava a inexistência de uma tradução aceitável, e sim a existência de muitas.

A tradução é, em Flusser, o aspecto que confere flexibilidade e *vida* à língua, a possibilidade de libertação da rigidez da língua e de conscientização dos limites dos modelos epistemológicos. Constitui o “problema central da filosofia” por articular a conversação entre as diversas filosofias.

O duplo modelo de tradução, formal e existencial, exposto em “Filosofia da linguagem” fundamenta a prática de autotradução e retradução de Flusser — método de que Flusser se valia sistematicamente, como mostram as diversas versões de seus textos datilografados em alemão, português, inglês e francês guardados no *Vilém Flusser Archiv*, em Berlim. Trata-se de um método em que o aspecto dialógico da tradução é internalizado a fim de se obter novas perspectivas sobre o assunto a ser desenvolvido na escrita.

Já discutimos, ao final do capítulo anterior, a visão de Flusser da língua como um jogo, aproximando-a do conceito derridiano de jogo. Não é de surpreender que, em “Retradução

enquanto método de trabalho”, Flusser (197-?, pp. 1-2) se refira à sua prática de autotradução e retradução como jogo:

Amo tal jogo de palavras, porque permite à coisa revelar várias das suas facetas. E odeio tal jogo porque fascina a ponto de encobrir a coisa. [...] Quanto mais dificilmente traduzível determinado assunto, tanto mais me desafia. Porque vai provocar a tensão dialética entre as diversas línguas que me informam, e vai obrigar-me a procurar sintetizar as contradições entre elas. De modo que dar a palavra às coisas é empresa não tanto epistemológica quanto existencial: o que procuro conhecer não é tanto as coisas quanto meu próprio estar no mundo.

3. PÓS-HISTÓRIA: ARTICULAR O INARTICULÁVEL

Flusser tornou-se mundialmente conhecido não por sua concepção de língua e tradução, mas por suas reflexões consideradas proféticas sobre a sociedade tecnológica, “pós-histórica” ou “telemática”. Na Alemanha, Flusser é considerado um pioneiro entre os teóricos dos meios, sendo incluído entre os principais expoentes da “Nova Crítica Alemã”¹. Há mais de vinte e cinco anos, Flusser antecipou aqueles que seriam os grandes temas e debates da atualidade. Na base dessas ideias está a teoria de comunicação que Flusser começou a elaborar ainda na década de 70, no Brasil. Entretanto, foi só depois de regressar à Europa, em 1972, que Flusser pôde aprofundar seus estudos nessa área e publicá-los.

A progressão de temas aconteceu de forma natural em Flusser, o que ele próprio explica com muita consciência:

De certa forma, o problema do símbolo sempre tem ocupado posição central no próprio pensamento. Se o interesse da gente se encaminhou cedo em direção à filosofia da linguagem, foi porque a linguagem foi captada e vivenciada como sistema simbólico, e se, mais tarde, tal interesse foi se ampliando e agora abrange o terreno da comunicação, foi porque a essência da comunicação, a “mediação” está sendo captada e vivenciada como simbolização, isto é, como “*Sinngebung* = dar significado”. (FLUSSER, 2007a, pp. 154-155, *itálicos do autor*).

O termo “pós-história” é anterior a Flusser, tendo sido empregado por Roderick Seidenberg, em 1950, nos Estados Unidos, em sua tese *Posthistoric man: an inquiry* (KRAUSE, 2002, p. 192). A pós-história de Flusser não é o final de toda a história, mas apenas de um conceito particular de progressão histórica linear. O conceito de “pós-história” foi retomado por Francis Fukuyama, em 1992, mas com um significado completamente diferente, relacionado à guerra entre as ideologias e a uma suposta vitória final da democracia liberal.

Este capítulo se inicia com uma exposição da teoria de comunicação de Flusser, que começou a ser formulada ainda no Brasil, para ser aplicada no curso de Comunicações da FAAP. A segunda seção se divide em duas partes: a primeira apresenta as três etapas da dialética imagem/texto segundo Flusser; a segunda trata das primeiras reflexões de Flusser sobre a tecnoimagem, desenvolvidas, principalmente, no livro *Filosofia da caixa preta*. A

¹ Outros pensadores dessa corrente incluem Günther Anders, Frank Hartmann, Dietmar Kamper e Friedrich Kittler.

terceira seção trata do livro *O universo das imagens técnicas*, em que Flusser efetua um aprofundamento e extensão de suas primeiras teorias da tecnoimagem² e discute o conceito de “sociedade telemática”. A quarta seção aborda a mudança paradigmática introduzida pelas novas tecnologias. Os conceitos de “ficção”, “jogo” e “dialogismo” ganham uma importância especial nesse novo contexto, e Flusser descreve a emergência de um “novo homem”. A quinta seção apresenta breves comparações entre as teorias de Flusser e as de outros pensadores sobre o problema da imagem técnica e da sociedade pós-histórica ou telemática.

3.1 TEORIA DA COMUNICAÇÃO

Em 1967, Flusser (2007a, p. 205-206) montou o primeiro curso de Comunicação no Brasil, na Faculdade de Comunicações e Humanidades da Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP), aplicando um projeto que havia elaborado junto com Miguel Reale e discutido com Noam Chomsky, Willard Van Orman Quine e Giorgio de Santillana em Boston. A ideia era estruturar os cursos em dois círculos de disciplinas, um científico e o outro humanístico, com a disciplina de teoria de comunicação como intersecção. Essa estrutura deveria não apenas conferir à disciplina de teoria de comunicação uma função específica, como também fazer com que a própria teoria de comunicação se definisse como metadiscurso de todas as comunicações humanas. Flusser julgava que era necessário tornar evidente a estrutura das comunicações humanas para, em seguida, modificá-la.

Para Flusser (2007b, p. 89), a comunicação humana é um processo artificial, baseado em símbolos organizados em códigos. Por conseguinte, “a teoria da comunicação não é uma ciência natural, mas pertence àquelas disciplinas relacionadas com os aspectos não naturais do homem, que já foram conhecidas como ‘ciências do espírito’ (*Geisteswissenschaften*)”. No Brasil, adotou-se para essas disciplinas, de modo geral, a denominação norte-americana “*humanities*”, traduzida quer como “humanidades”, quer como “ciências humanas”.

É nítida a influência do existencialismo e, em especial, de Heidegger, com a sua definição do ser humano como “ser para a morte”, quando Flusser (2007b, p. 90) afirma que o caráter artificial da comunicação humana nem sempre é totalmente consciente, pelo fato de ela ser “um artifício cuja intenção é nos fazer esquecer a brutal falta de sentido de uma vida condenada à morte”.

² Os termos “imagem técnica” e “tecnoimagem” são utilizados como sinônimos neste trabalho, tendo ambos sido utilizados por Flusser.

A comunicação humana tece o véu do mundo codificado, o véu da arte, da ciência, da filosofia e da religião, ao redor de nós, e o tece com pontos cada vez mais apertados, para que esqueçamos nossa própria solidão e nossa morte, e também a morte daqueles que amamos. Em suma, o homem comunica-se com os outros; é um “animal político”, não pelo fato de ser um animal social, mas sim porque é um animal solitário, incapaz de viver na solidão. (FLUSSER, 2007b, p. 91).

Além do existencialismo, a teoria de comunicação de Flusser recebe também a influência da fenomenologia, que fornece o método utilizado por ele na observação e análise dos gestos (já vimos, no capítulo 1, que Flusser considera os gestos como formas de expressão de uma intenção, o que já indica sua importância para a comunicação) e do próprio mundo que o cerca.

A teoria de comunicação de Flusser utiliza também conceitos da cibernética, como os de “input”, “output”, “código”, “emissor” e “receptor”. Já em 1966, na série de ensaios “Filosofia da linguagem”, Flusser (p. 196) refletia a respeito da entropia e da cibernética. A “cibernética”, como concebida pelo matemático Norbert Wiener na década de 40, era uma nova ciência que visava à compreensão dos fenômenos naturais e artificiais por meio do estudo dos processos de comunicação e controle nos seres vivos, nas máquinas e nos processos sociais.

Na natureza física como um todo, aumenta sempre a desorganização, e os sistemas organizados tendem a diminuir sempre. O mundo da física tende para um derradeiro estágio de desorganização, chamado por alguns físicos de “Waermetod”, isto é morte térmica. [...] No entanto, existem, nesse universo, ilhas que denotam uma tendência inversa. Nessas ilhas, opostas à tendência geral, nessas ilhas reacionárias, de um ponto de vista universal, a desordem diminui e a ordem aumenta. A entropia pode ser concebida como a medida do tempo do universo. Tempo significa aumento de entropia. Nas ilhas das quais estou falando, o tempo corre inversamente. Enquanto que o universo da física, como um todo, se deforma, essas ilhas se informam. O aumento de informação é o oposto da entropia; é como se costuma dizer atualmente, “neguentropia”. A ciência que trata dessa neguentropia, dessa tendência reacionária à segunda lei da termodinâmica, chama-se “cibernética”, da raiz grega “kybernein” (dirigir um leme). Em outras palavras: a ciência da cibernética estuda os fenômenos opostos à tendência geral da natureza. Por exemplo: se um cubo de sal se cristaliza de uma solução, algo informado surgiu, saltou, de um conjunto deformado, e este surgir, este salto, este acontecimento primordial, é o que a cibernética estuda no seu aspecto de informação crescente.

A evidente ligação entre “aumento de informação” e “discurso linguístico” levava Flusser a concluir que o que a cibernética estudava era, no fundo, um aspecto da língua.

Sob a influência da cibernética, a teoria da comunicação de Flusser (2007b, p. 97) se baseia em dois conceitos-chave, distintos mas inter-relacionados: “diálogo” e “discurso”. Informações não são produzidas a partir do nada, mas pela síntese de outras informações disponíveis. “Diálogo” seria a troca de informações visando à síntese de uma nova informação. Já a acumulação de informações acontece graças à transmissão e armazenamento das informações em *memórias* (humanas ou “artificiais”). Esse método distributivo é chamado “discurso”. “Discurso” seria, portanto, o compartilhar de informações para evitar que estas se percam. “Discurso” se refere ao modo de conhecimento *objetivo*; “diálogo”, ao modo de conhecimento *intersubjetivo*.

Nenhuma das duas formas de comunicação pode existir sem a outra, e não faz sentido especular sobre qual delas teria a precedência: todo discurso pressupõe diálogo, porque pressupõe informação elaborada dialogicamente, e todo diálogo pressupõe discurso, porque pressupõe recepção de informações a serem sintetizadas. “Cada diálogo pode ser considerado como uma série de discursos orientados para a troca. E cada discurso pode ser considerado parte de um diálogo” (FLUSSER, 2007b, p. 97). A sociedade humana requer um equilíbrio entre diálogo e discurso. “A sociedade humana se revela destarte tecido comunicativo, no qual discursos e diálogos interagem dinamicamente. É a dinâmica da história. Quando um dos métodos de comunicação prevalece sobre o outro, a sociedade está em perigo” (FLUSSER, 1983, p. 58).

Quanto aos métodos de comunicação, Flusser (1983, pp. 58-59) distingue dois tipos de diálogo e quatro tipos de discurso. Os diálogos são *circulares* (exemplos: mesas-redondas, parlamentos), ou efetuados em *redes* (sistema telefônico, opinião pública). Os discursos podem ser *teatrais* (aulas, concertos), *piramidais* (exércitos, igrejas), em *árvores* (ciências, artes) e *anfiteatrais* (rádio, imprensa).

O *discurso teatral* é o mais antigo, e antecede a história. É “o discurso do patriarca que transmite os mitos da tribo à geração nova, é o discurso da avó que conta as lendas aos netos”. O que caracteriza esse tipo de discurso é o fato de os receptores situarem-se diante do emissor, formando semicírculo em torno dele. Os receptores estão, dessa forma, em posição de contestar o emissor com perguntas, e o emissor está em posição de responsabilidade, já que precisa dar respostas. O teatro é um tipo de discurso aberto a diálogos.

O *discurso piramidal* é caracterizado pela introdução de *relais*³ hierarquicamente organizados entre o emissor e os receptores. Flusser (1983, p. 60) cita como exemplo o

³ O termo francês *relais*, aportuguesado como “relé”, designa, genericamente, um sistema de ligação entre dois outros sistemas. Em eletrônica, refere-se a um “dispositivo por meio do qual um circuito é controlado por

discurso religioso de tipo sacerdotal. “Nele as mensagens partem de um ‘autor’ inacessível (um deus), e passam por ‘autoridades’, *relais* cuja função é a de manterem tal mensagem ‘pura’ de ruídos, e de barrarem o acesso ao emissor para os receptores.” Esse tipo de discurso visa a impor obediência; facilita o armazenamento de informações, mas dificulta o diálogo.

O *discurso em árvore* surgiu durante o Renascimento, quando os *relais*, conservando sua organização em hierarquia, foram organizados em círculos dialógicos. É o discurso característico da modernidade. O antigo discurso piramidal foi dividido em ramos (especialidades), que tenderam a se sub-ramificar e a se entrecruzar. Essa reestruturação se revelou extremamente fértil, na medida em que os diversos ramos do discurso passaram a produzir informações novas em progressão crescente. Entretanto, cada círculo dialógico veio a elaborar um código específico no qual a nova informação era sintetizada. Em resultado, as informações assim codificadas só são decifráveis para os “especialistas”, ou seja, os componentes do ramo. Os “leigos” não compreendem as mensagens provindas das várias árvores, seja as da física nuclear ou da microbiologia, seja as das técnicas avançadas, seja as da arte de vanguarda. (FLUSSER, 1983, p. 61).

O *discurso anfiteatral* surgiu da necessidade de solucionar o problema da extrema especialização *traduzindo* as mensagens dos discursos em árvore em códigos socialmente decifráveis. É esse tipo de discurso que predomina na atualidade, sendo a “cultura de massa” um de seus resultados. Flusser (1983, pp. 61-62) vê os aparelhos da comunicação de massa como caixas pretas que transcodificam as mensagens provindas das árvores da ciência, da técnica, da arte, etc., em códigos extremamente simples e pobres, que possibilitam que as mensagens sejam irradiadas para o mundo todo. Esse processo altera a estrutura original do discurso. As árvores funcionam linearmente; os meios de comunicação de massa, multidimensionalmente. Se admitirmos que a linearidade é a estrutura da história, como veremos na próxima seção, concluiremos que os meios de comunicação de massa produzem comunicação pós-histórica.

Segundo Flusser, a sociedade ocidental atual é marcada pelo predomínio dos discursos sobre os diálogos. Embora diálogo e discurso estejam implicados um no outro, Flusser (1983, p. 57, *itálicos do autor*) considera que participar de um discurso é uma situação totalmente distinta da de participar de diálogos: “O diálogo se dá em clima de responsabilidade. *Responsabilidade é abertura para respostas.*”

variações das condições elétricas nele mesmo, ou noutro circuito” (*Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI*). Conservamos o termo na grafia francesa por ter sido essa a grafia adotada por Flusser.

As quatro formas de discurso coexistem, mas os discursos teatrais (escolas, teatros, etc.) e os discursos piramidais (Estado, partido, etc.) estão em crise, e os meios de comunicação de massa “estão se tornando as fontes preferenciais das informações disponíveis. São eles que codificam o nosso mundo. Vivemos em clima pós-histórico” (FLUSSER, 1983, p. 62).

Flusser classifica a teoria da comunicação como uma disciplina interpretativa — diferente, por exemplo, da “teoria da informação” ou da “informática”, que são disciplinas explicativas. No centro do processo comunicativo, está o símbolo.

Para Flusser, “o símbolo é fenômeno que representa outro fenômeno que lhe é significado”. O conjunto de símbolos é, portanto, um universo que representa outro. Trata-se de um processo dialético, pois o símbolo ao mesmo tempo apresenta e encobre o objeto que representa. Como vimos na nota 31 do capítulo 1, essa ideia da dialética ocultamento (*Verborgenheit*) / revelação (*Erschlossenheit* ou *Enthülltheit*) também se encontra em Heidegger.

Tal dialética da mediação simbólica é problema fundamental do conhecimento. [...] simbolizar é dar significado ao mundo. Em certo sentido, “símbolo” é para a gente o que “*logos*” é para Heidegger, mas o método que a contemplação do símbolo impõe é exatamente o oposto do heideggeriano. “Decodificar” significa para a gente permitir que o significado transpareça pelo símbolo (dar a palavra ao significado e assim ir até a coisa mesma, no sentido husserliano)⁴, e não, como Heidegger, manipular o símbolo mesmo para forçá-lo a revelar-se. Deste ângulo a teoria da comunicação parece prometer, enquanto decodificação radical, ser via para uma teoria da coisa no sentido husserliano, porque parece prometer a eliminação do antropocentrismo (existencialismo) heideggeriano. Em suma: para a gente, “símbolo” é mediação entre o sujeito e o objeto concreto, e “decodificar” é desalienar o sujeito. Por isto, a gente sempre imaginava a possibilidade de uma síntese entre fenomenologia, lógica formal e marxismo como o método filosófico do futuro. (FLUSSER, 2007a, p. 155, *itálicos do autor*).

Quando Flusser fala em “alienação”, não se refere apenas ao conceito historicista, desenvolvido por Hegel e Marx, mas também ao seu aspecto existencial — alienação do ser em relação ao mundo que o cerca e ao próprio ser. Flusser (2007a, p. 156) via a simbolização humana como uma tentativa de superar a alienação fundamental do homem, ou seja, de “dar sentido” humano a um mundo absurdo. Quanto à decodificação, seria a redescoberta do absurdo — em outras palavras, o nada ou o indizível.

⁴ Segundo Flusser (2007a, p. 112), o imperativo husserliano era “*die Dinge zu Wort kommen lassen*” — na tradução de Flusser, “permitir que as coisas assumam a palavra e cheguem até o verbo”.

3.2 PRIMEIRAS TEORIAS DA TECNOIMAGEM

Com o livro *Für eine Philosophie der Fotografie*, lançado na Alemanha em 1983 (publicado no Brasil em 1985, em edição traduzida e revista pelo autor, com o título de *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*), Flusser se tornou conhecido na Europa, principalmente nos países e comunidades de língua alemã, como um “profeta da sociedade tecnológica”.

Na mesma época, Flusser abordou a questão da tecnoimagem em vários outros ensaios, publicados no Brasil no livro *Pós-História*, em 1983, e em *O mundo codificado*, livro lançado no Brasil apenas em 2007, mas que reúne ensaios de diversas épocas, inclusive alguns dessa primeira fase, contemporâneos da *Filosofia da caixa preta*.

3.2.1 As três etapas da dialética imagem/texto

Nesses primeiros ensaios sobre a tecnoimagem, escritos no início da década de 80, Flusser elaborou a sua primeira descrição das alternâncias dialéticas da imagem e do texto ao longo da história. Percebe-se nessa descrição — como, de resto, em toda a obra de Flusser — a influência da *epoché* husserliana: Flusser fala constantemente em “recuar um passo para melhor observar o quadro”.

Flusser (2002a, p. 7) toma como hipótese a ocorrência de três grandes eras na história da humanidade. O homem, desde seus primórdios, circula em um ambiente de quatro dimensões espaço-temporais: comprimento, largura, profundidade e tempo. Graças à imaginação, que Flusser define como “a capacidade para compor e decifrar imagens”, já no tempo das cavernas o homem desenhava animais, abstraindo duas das quatro dimensões espaço-temporais (tempo e profundidade). No ensaio “Uma nova imaginação”, Flusser (2007b, pp. 162-163) analisa fenomenologicamente o gesto desse homem primitivo ao desenhar um cavalo na gruta de Pêche-Melba. Não sabemos ao certo os motivos pelos quais esse homem primitivo desenhava, mas uma das suposições seria que ele pretendesse usar a visão fixada como modelo para uma ação posterior — como, por exemplo, uma caçada. O desenhista precisava, antes de mais nada, recuar para observar seu modelo. Flusser diz que o afastamento físico não bastava, contudo.

Para fazer a imagem de um cavalo é preciso, de algum modo, que se volte ao mesmo tempo para si mesmo. [...] Esse raro não lugar (*Un-ort*) em que se

pisa, ali onde são criadas as imagens, na tradição foi chamado de “subjetividade” ou “existência”. Em outras palavras: imaginação (*Einbildungskraft*) é a singular capacidade de distanciamento do mundo dos objetos e de recuo para a subjetividade própria, é a capacidade de se tornar sujeito de um mundo objetivo. [...] Esse gesto começa, digamos, com um movimento de abstração, de afastamento de si, de recuo.

Esse recuo para a subjetividade abre um abismo entre o ser e o mundo objetivo. É o que, como vimos, Flusser chama de “alienação”. O lado desconfortável da criação desse abismo é que nos faz duvidar da objetividade do mundo; a vantagem é que ele nos permite observar as coisas “em seu contexto: podemos deduzir fatos. E é exatamente esse o propósito desse gesto de abstração, ou seja, deduzir as circunstâncias, fixá-las e utilizá-las como modelo para ações futuras, para caças melhores de cavalos” (FLUSSER, 2007b, p. 163).

Para fixar o observado e torná-lo acessível a outros, são necessários símbolos. Com essa abstração de primeiro grau, recuada de apenas um passo em relação à realidade, inaugura-se a era das imagens.

O olho que decifra uma imagem esquadrinha a superfície e estabelece relações reversíveis entre os elementos da imagem. Ele pode percorrer a imagem para trás e para frente enquanto a decifra. Essa reversibilidade das relações que prevalecem dentro da imagem caracteriza o mundo para aqueles que as usam para seu entendimento, para aqueles que “imaginam” o mundo. Para essas pessoas, todas as coisas estão relacionadas entre si de maneira reversível e o seu universo é estruturado pelo “eterno retorno”. (FLUSSER, 2007b, pp. 140-141).

Esse tipo de expressão revela uma consciência mágica. É o mundo do mito, da magia, da consciência pré-histórica.

A segunda era se iniciou com o surgimento da escrita, em meados do segundo milênio a.C. Surge uma necessidade — que pode ser exemplificada pelos profetas iconoclastas em Israel e pela condenação das artes plásticas por Platão, na Grécia — de que as imagens sejam explicadas. “Tratava-se de transcodificar o tempo circular em linear, traduzir cenas em processos.” (FLUSSER, 2002a, p. 9). A bidimensionalidade da imagem é transformada em unidimensionalidade. Surge o texto, uma abstração de segundo grau que visa a explicar a imagem. Ao inventar a escrita, o homem dá início à história propriamente dita, ultrapassando o caráter mágico das imagens e instaurando o reinado do texto. “Aqueles que usam os textos para entender o mundo [...] dão significado a um mundo com uma estrutura linear.” (FLUSSER, 2007b, p. 141). Nesse tipo de visão do mundo, os elementos são distintos uns dos outros e podem ser enumerados. Estabelecem-se relações de causa e efeito; o tempo ordena e

mantém coesas todas as coisas. Esse é o mundo da história e da consciência histórica. Com a invenção da imprensa e a alfabetização geral, entramos em uma era de hegemonia dos textos que, em sua radicalização, conduz à textolatria.

A terceira era é a atual, e caracteriza-se pela invenção das imagens técnicas, inaugurando a “pós-história”. Desde o século XIX já se anunciava a crise da historicidade. Com a invenção da fotografia, entramos no mundo das tecnoimagens, que são uma abstração de terceiro grau. Enquanto a história é, para Flusser, a tradução linearmente progressiva de imagens em conceitos, a pós-história é o processo circular que retraduz textos em imagens. Flusser diz que não podemos ainda discernir claramente as implicações da revolução no mundo da comunicação operada pela introdução das imagens técnicas.

Essa descrição é bastante esquemática, e não deve ser tomada como estanque ou absoluta. A relação entre imagem e texto é sempre dialética e, no mundo atual, ambos coexistem: imagens ilustram textos e textos descrevem imagens. O que Flusser destaca em cada fase é o predomínio de uma forma de expressão.

3.2.2 Tecnoimagem

Valendo-se de métodos fenomenológicos de observação, Flusser verifica que, no mundo atual, as imagens não têm apenas um efeito estético: elas *irradiam mensagens*. “São as superfícies, e não mais as linhas textuais, que codificam preferencialmente o nosso mundo”, diz Flusser (1983, p. 97) em “Nossas Imagens”, ensaio escrito mais ou menos na mesma época em que os ensaios de *Filosofia da caixa preta* e incluído no livro *Pós-História*.

Em *Filosofia da caixa preta*, Flusser escolhe a fotografia como foco de seu estudo porque a considera como o primeiro objeto pós-industrial: um objeto em que o valor se transferiu do próprio objeto para a informação. A fotografia seria, então, o primeiro exemplo de tecnoimagem. As tecnoimagens são um tipo de imagem inteiramente novo: são produzidas por aparelhos, os quais são, por sua vez, frutos da aplicação de textos científicos. Essas imagens são, portanto, produtos indiretos de textos. O que as torna ainda mais interessantes e potencialmente perigosas é que elas não deixam de ser imagens e de ter um caráter mágico por causa disso. Porém tal magia não é o retorno para a pré-historicidade. É magia pós-histórica, magia baseada em programas. As antigas imagens bidimensionais eram abstraídas do mundo quadridimensional. As tecnoimagens bidimensionais são projetadas por cálculos adimensionais.

É nesse contexto que Flusser (2002a, pp. 19-25) introduz a sua concepção de *aparelho*. As tecnoimagens são produzidas por aparelhos. O aparelho fotográfico é o mais simples e transparente de todos os programas; contém em germe todas as virtualidades do mundo pós-industrial. Trata-se de uma *caixa preta*; não sabemos o que acontece “lá dentro”. Só podemos ver o *input* e o *output*. O que acontece “lá dentro” é o programa.

Os aparelhos foram historicamente produzidos como simulações do pensamento humano, baseados em teorias científicas, ou seja, textos. Foram construídos segundo o modelo cartesiano (conceitos claros e distintos, associando a cada ponto um conceito). Entretanto, os aparelhos não simulam o pensamento como algo contínuo, como ele nos parece ser introspectiva ou psicologicamente. Os computadores, por exemplo, são aparelhos que reduzem os conceitos cartesianos a dois: “0” e “1” e “pensam” binariamente, depois programam universos adequados a esse tipo de pensamento. (FLUSSER, 2002a, pp. 63-64).

Uma outra característica dos aparelhos é programarem o seu próprio uso. A prática fotográfica é programada: o fotógrafo somente pode agir dentro das categorias programadas do aparelho. Além disso, o aparelho deve o aperfeiçoamento constante de modelos ao *feedback* dos fotógrafos. “Nesse sentido, os compradores de aparelhos fotográficos são *funcionários* do aparelho da indústria fotográfica.” (FLUSSER, 2002a, p. 53).

A visão de Flusser dos aparelhos e da pós-história tende, nesses primeiros textos sobre o tema, a um certo pessimismo fatalista. Ele observa que os aparelhos “são caixas que devoram história e vomitam pós-história” (FLUSSER, 1983, pp. 101-102). O aparelho se tornou a meta da história. Tudo hoje em dia visa a ser fotografado, filmado, etc. As tecnoimagens *parecem* não ser simbólicas como as imagens tradicionais. Isso é falso. Na verdade, a mensagem das tecnoimagens deve ser decifrada, e essa decifração é ainda mais difícil que a das imagens tradicionais, pois é recoberta por uma “máscara”. A crítica “clássica”, alerta Flusser, jamais ferirá o essencial: a automaticidade dos aparelhos. O propósito dos aparelhos é alcançar a independência em relação ao homem. “Nenhum homem pode mais controlar o jogo. E quem dele participar, longe de controlá-lo, será por ele controlado.” Não será negando a automaticidade dos aparelhos, e sim admitindo-a e enfrentando-a, que conseguiremos recuperar o poder sobre os aparelhos. “O dever de uma filosofia da fotografia seria o de desmascarar esse jogo.” (FLUSSER, 2002a, pp. 69-76).

Flusser (1983, p. 103) vê uma esperança: é possível transcender essa automaticidade e circularidade pela decifração das tecnoimagens. Mas isso exige passo para trás das tecnoimagens em direção da programação, não passo para a frente em direção da conceptualização característica de textos. Exige *quarto passo*. O domínio dos aparelhos seria

superável apenas graças a uma faculdade nova, a ser desenvolvida, a “tecnoimaginação”, definida como a capacidade de decifrar tecnoimagens e relacionada à informática, à cibernética e à teoria dos jogos.

Em *Filosofia da caixa preta*, Flusser (2002a, p. 75) lança um desafio: “Liberdade é jogar contra o aparelho”. Embora tenha servido de inspiração para vários fotógrafos em busca de uma maior autonomia diante das limitações do aparelho, esse desafio de Flusser não é muito claro, pelo menos nessa primeira fase de suas reflexões sobre a tecnoimagem. Com certeza não cabe aqui uma interpretação, digamos, ludita. Flusser não achava que destruir os aparelhos fosse uma saída. No ensaio final de *Pós-História*, Flusser (1983, p. 167) critica o comportamento dos destruidores de aparelho: “A pós-história está raiando. Está raiando em duas formas: na da estupidez dos aparelhos programadores, e na forma da estupidez dos bárbaros destruidores de aparelhos”. A conjuntura envolve uma completa modificação epistemológica, e não admite saídas simplistas. Como interpretar, então, o desafio de Flusser? Se ele acreditava que era possível “inserir intenções humanas” no aparelho, é preciso objetar que ele mesmo (FLUSSER, 2002a, p. 69) já havia alertado para o fato de que os programas tendem a se tornar cada vez mais complexos e incorporar as modificações introduzidas pelo *feedback* dos usuários. E se existe alguma forma de escapar à programação do aparelho e usar outros meios para derrotá-lo, Flusser não fornece pistas sobre como isso poderia ser feito. Em seus textos posteriores, Flusser veio a ampliar sua análise da sociedade tecnológica. Essa análise ampliada, que veremos a seguir, propõe novos desafios.

3.3 A SOCIEDADE TELEMÁTICA

3.3.1 Revisão do conceito de imagem técnica

No livro *Ins Universum der technischen Bilder*, publicado em alemão em 1985 e lançado em português, em tradução do próprio autor, apenas em 2008 com o título *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*, Flusser amplia e aperfeiçoa os conceitos formulados em *Filosofia da caixa preta*. Flusser (2008, p. 15) reafirma que as imagens técnicas “não ocupam o mesmo nível ontológico das imagens tradicionais”, mas aprofunda um conceito que havia sido apenas delineado no livro anterior, o de *zero-dimensionalidade*. “Não estamos retornando da unidimensionalidade para a bidimensionalidade, mas nos precipitando da unidimensionalidade para o abismo da zero-dimensionalidade.”

Flusser reformula o seu “modelo ‘fenomenológico’ da história da cultura”, descrevendo agora uma sucessão de cinco estágios, desencadeados por quatro abstrações. A maneira como Flusser apresenta esses estágios lembra, como observa Rainer Guldin (2008b, p. 104), uma contagem regressiva (4-3-2-1-0), cada dígito correspondendo ao número de dimensões do respectivo estágio.

No princípio, o ser humano abstrai o tempo por meio da manipulação dos objetos. Os objetos abstratos, modificados pela mão humana, são transformados em “cultura”.⁵ Ao longo de milhões de anos, o ser humano aprende a coordenar as mãos com os olhos, até conseguir produzir imagens que fixam visões para orientar sua ação, abstraindo a profundidade. Esta seria a segunda abstração.⁶ As imagens, entretanto, comportam ambiguidades. Sendo representações, podem não apenas conduzir ao “mundo palpável” como também se tornar opacas, vedando o acesso a ele. Para tentar eliminar as ambiguidades introduzidas pelas imagens, dezenas de milênios depois, os seres humanos desenvolvem a conceituação, que é o terceiro gesto de abstração, ao abstrair a largura da superfície. Graças a esse gesto, tornamo-nos seres históricos. Mais de três mil anos depois da criação da escrita, o desenvolvimento dos textos e do pensamento científico levou à conscientização de que “o universo mediado pelos textos [...] é ordenado conforme os fios do texto” (FLUSSER, 2008, pp. 15-18). A ciência passa a ver o mundo como formado por

[...] amontoados caóticos de partículas, de *quanta*, de bits, de pontos zero-dimensionais. Tais pedrinhas soltas não são manipuláveis (não são acessíveis às mãos) nem imagináveis (não são acessíveis aos olhos) e nem concebíveis (não são acessíveis aos dedos). Mas são calculáveis (de *calculus* = pedrinha), portanto tateáveis pelas pontas de dedos munidas de teclas. E, uma vez calculadas, podem ser reagrupadas em mosaicos, podem ser “computadas”, formando então linhas secundárias (curvas projetadas), planos secundários (imagens técnicas), volumes secundários (hologramas). Destarte, o processo se transforma em jogo de mosaico. (FLUSSER, 2008, p. 17).

O cálculo e a computação são, portanto, o quarto gesto de abstração.

Flusser (2008, p. 18) afirma que seu modelo não tem pretensões a uma validade geral e que, enquanto modelo geral, “é inaceitável”, sobretudo “por sua linearidade”. E acrescenta

⁵ Flusser aplica aqui, como explicado por ele em *Vampyroteuthis infernalis* (198-?b, v. 1, pp. 34-35), a análise heideggeriana que distingue entre dois territórios do mundo: o dos objetos que estão “diante da mão” (*vorhanden*) e os objetos “à mão” (*zuhanden*). O primeiro território corresponderia à natureza e ao futuro; o segundo, à cultura e ao passado. O movimento das mãos estrutura não apenas o espaço, mas também a percepção do tempo. Tempo e espaço seriam funções da relação “mão-mundo”.

⁶ Essa análise da percepção visual, por sua vez, é influenciada pelas ideias de Bachelard e pela distinção estabelecida por Merleau-Ponty entre os fenômenos vistos pela visão periférica (*Weltanschauung*) e os fenômenos vistos pela visão próxima. Cf. *Vampyroteuthis infernalis* (198-?b, v. 1, p. 35).

que os quatro passos rumo à abstração “não foram necessariamente tomados um após o outro”. Degraus podem ser pulados, e os passos rumo à abstração são constantemente “interrompidos por passos de volta para o concreto”.

A história da cultura não é série de progressos, mas dança em torno do concreto. No decorrer de tal dança, tornou-se sempre mais difícil, paradoxalmente, o retorno para o concreto. Tal conscientização do absurdo da abstração caracteriza o clima do último estágio (*endgame*) no qual estamos. (FLUSSER, 2008, p. 19).

3.3.2 Sociedade Telemática

A desintegração espontânea da linearidade é assustadora para nós que ainda somos filhos da sociedade histórica. “O universo perdeu o seu caráter de texto, tornou-se ilegível.” (FLUSSER, 2008, p. 50). Se em *Filosofia da caixa preta* Flusser nos desafiava a jogar contra o aparelho, em *O universo das imagens técnicas* ele diz que as próprias imagens técnicas podem ser parte da resposta ao problema de como “tapar os vazios” criados pela dissolução dos fios, porque “as imagens técnicas são tentativas de juntar os elementos pontuais [...] de modo a formarem superfícies” (FLUSSER, 2008, p. 24). Ao falar em “superficialidade” (como no subtítulo do livro *O universo das imagens técnicas*, “elogio à superficialidade”), Flusser (2008, p. 15) se refere às superfícies que se condensam sobre esses abismos.⁷

Estamos diante de uma nova ontologia, uma nova ética e uma nova estética. Os termos “verdade” e “falsidade” dão lugar ao cálculo de probabilidades, e passam a designar apenas os limites inalcançáveis. Com base na segunda lei da termodinâmica, pela qual “o universo pontual emergente” tende a situações mais e mais prováveis (entropia), Flusser define “informação” como “situação pouco provável”. Sobre o termo “verdade”, Flusser (2008, p. 25) afirma que “a tendência do universo rumo à desinformação pode ser calculada com probabilidade tão grande que tal desinformação definitiva pode ser tida por informação ‘verdadeira’”.

Flusser (2008, p. 25) observa, contudo, que “ainda não estamos lá”, e que “situações pouco prováveis estão surgindo no universo”. Espirais, células vivas e cérebros humanos seriam exemplos de situações informativas que surgem ao acaso. E a boa notícia é que

⁷ O “elogio da superficialidade” aparece anteriormente em Siegfried Kracauer (1989, p. 101), que se referia ao cinema como “esplendor da superfície”, e em Walter Benjamin, cuja *Rua de Mão Única* constitui, segundo Willi Bolle (1994), “uma leitura da superfície da cidade”. Seligmann-Silva (2009b, p. 162) aproxima esse culto da superfície da própria *Bodenlosigkeit* de Flusser.

[...] os aparelhos são programados para transformar possibilidades invisíveis em improbabilidades visíveis. Em outros termos: os aparelhos contêm programas que se opõem à tendência universal rumo à entropia. Isto acontece porque os aparelhos são produtos humanos e o homem é ente engajado contra a estúpida tendência do universo a desinformar-se. [...] “Informar!” é a resposta que o homem lança contra a morte. [...] O propósito dos aparelhos é o de criar, preservar e transmitir informações. Nesse sentido, as imagens técnicas são represas de informação a serviço da nossa imortalidade. (FLUSSER, 2008, p. 36).

Nesse ponto, entretanto, Flusser (2008, p. 27) retoma um dos argumentos desenvolvidos em *Filosofia da caixa preta* e aponta uma contradição, uma “curiosa dialética interna”, nesse processo. É que “os aparelhos são programados para criarem situações pouco prováveis, a saber, imagens”, mas “isso implica que tais imagens estão inscritas nos seus programas enquanto virtualidades, e que, quanto mais se desenrolam tais programas, tanto mais se torna provável a realização de tais imagens”. Os programas produzidos pelos aparelhos, embora produzidos “ao acaso”, tornam-se previsíveis no decorrer do tempo. “Destarte a entropia negativa, programada nos aparelhos, vai virando entrópica para os receptores de imagens.”

Na visão de futuro de Flusser — já bem menos distante do que pode ter parecido em 1985, quando esse livro foi publicado na Alemanha —, viveremos apertando teclas. Haverá uma superação da distinção entre dois tipos de teclas, as emissoras e as receptoras.

As teclas não serão mais sincronizadas, mas ligadas entre si por elos reversíveis. Graças a tais elos (por exemplo, cabos), toda tecla será, em futuro não muito distante, ligada a todas as teclas. Poderá receber de todas as teclas e emitir rumo a todas as teclas. [...] Em tal situação aperfeiçoada do tatear [...], todos tatearão em concerto com todos. Por certo, McLuhan está enganado. Isto não pode ser chamado de “aldeia cósmica”, na qual todos publicam o seu privado e privatizam o público proposto por todas as privacidades. Isto não é mais possível onde não há mais privado a ser publicado e onde não há mais praça pública na qual seria possível publicar-se o privado. (FLUSSER, 2008, p. 37).

Não é aldeia, então, que Flusser (2008, p. 39) vê em nosso futuro, e sim uma “forma até agora insuspeita de liberdade”: a da deliberação no interior de um programa. Isso pode significar uma utopia negativa, “porque tal forma insuspeita de liberdade pode perfeitamente virar dialeticamente escravidão tão total e totalitária que ninguém mais se ressentirá da falta de liberdade”.

Para conseguirmos entender esse novo mundo em que estamos entrando, Flusser (2008, p. 41) propõe uma nova definição de “imaginação”, uma “imaginação²”, para significar a “capacidade de concretizar o abstrato”. Tratar-se-ia de uma nova capacidade, adquirida

apenas com a invenção dos aparelhos produtores de tecnoimagens. Estamos vivendo em um mundo imaginário, povoado por fotografias, filmes, vídeos, hologramas. Tudo isso é possibilitado pela criação de imagens sintéticas, que traduzem códigos de zero-dimensionalidade em código de bidimensionalidade.

As imagens sintéticas traduzem conceitos claros e distintos em situações imagináveis. Esses conceitos claros e distintos não surgem do universo da experiência concreta, mas sim do universo da abstração, da teoria. As imagens sintéticas [...] tornam concreto o inteiramente abstrato. (FLUSSER, 2008, p. 112).

A imaginação², “essa nova “capacidade de olhar o universo pontual de distância superficial a fim de torná-lo concreto” (FLUSSER, 2008, p. 42), assinala a emergência de um novo nível de consciência. É a essa “superficialidade” que Flusser se refere quando faz o “elogio da superficialidade”. A nova epistemologia desconfia de tudo o que é “profundo”, pois a visão “profunda” revela o vazio ou o óbvio. É a visão superficial que leva à experiência do belo e da aventura.

Flusser chama os criadores de imagens técnicas de “imaginadores”. Estes diferem dos escribas por não terem uma visão profunda do que fazem. Eles não precisam de uma visão profunda, pois os aparelhos se encarregam do que acontece dentro das “caixas pretas”; tudo é feito automaticamente. Os imaginadores são liberados, pelos aparelhos, para a superficialidade. Eles precisam apenas “imaginar as imagens e obrigar o aparelho a produzi-las” (FLUSSER, 2008, p. 43).

Estamos vivendo uma revolução epistemológica, ético-política e estética. Retomando o que dissera em *Filosofia da caixa preta*, porém agora utilizando como exemplo não apenas a fotografia de uma casa, mas também um modelo de computador de um avião a ser construído, Flusser (2008, p. 51) diz que não é analisando a casa fotografada ou o avião na tela do computador que conseguiremos decifrar as imagens técnicas, pois o “sentido” nas imagens técnicas é “a direção para a qual apontam”, é o *projeto*. Flusser alerta (2008, p. 52) para o risco de se interpretar errado essa sua análise como idealista: “Nada há de ‘real’ ou de ‘ideal’ nisto. O que há é projeto conferindo significado”.

As imagens técnicas significam programas. São projeções que partem de programas e visam programar os seus receptores. As cenas mostradas pelas imagens técnicas são métodos de como programar a sociedade. Não adianta, para o deciframento das imagens técnicas, analisar tais cenas em função do mundo lá fora. Não adianta perguntar se a casa fotografada está “realmente” lá fora ou se é falsa. Não adianta perguntar se a batalha mostrada na TV se

passou “realmente” ou se foi encenada. Não adianta perguntar se o avião a ser construído é ou não realizável. [...] As cenas mostradas devem ser analisadas em função do programa a partir do qual foram projetadas. Ora, isto exige critérios novos, não mais do tipo “verdadeiro ou falso” ou do tipo “belo ou feio”, mas do tipo “informativo ou redundante”. (FLUSSER, 2008, pp. 53-54).

O conceito de telemática, definido como a “convergência de imagens técnicas com os meios de comunicação programada” (FLUSSER, 2008, p. 83), adapta-se perfeitamente à descrição da sociedade pós-histórica; por essa razão, nessa segunda fase de suas reflexões sobre a tecnoimagem, Flusser emprega frequentemente a expressão “sociedade telemática” em vez de “sociedade pós-histórica”. “A sociedade telemática, essa sociedade de gente livre que produz informações imagísticas e imaginárias em diálogo cósmico, será superfície imaginária que flutuará sobre o abismo.” (FLUSSER, 2008, p. 97).

A estrutura dessa sociedade emergente é a de feixes sincronizados. A telemática tece fios que ligam todos com todos, “mas esses fios correm todos em campo dominado pelos emissores centrais e são controlados por feixes irradiadores” (FLUSSER, 2008, p. 87). Tal estrutura pode ser qualificada de “fascista” (de *fascis*, feixes), e leva à pulverização da sociedade, pois cada indivíduo se comunica diretamente com a imagem, com o aparelho. “Todos recebem imediatamente um número colossal de informações, mas todos recebem o mesmo tipo de informação, não importa onde estejam. Ora, nessa situação todo diálogo se torna redundante.” Referindo-se à diferenciação entre conversação e conversa fiada que Flusser, adaptando conceitos de Heidegger, estabeleceu em *Língua e realidade* (ver páginas 28-30 deste mesmo trabalho), Flusser (2008, p. 87) diz que “os diálogos telematizados não são conversações, mas conversas fiadas”. Na visão de Flusser, os seres humanos imersos na cultura de massa estão sendo programados. Eles apenas se divertem; não se angustiam, mas também não criam, não produzem informação. Essa visão está ligada à questão da entropia, que Flusser identifica à massificação, à falta de originalidade. A sociedade telemática também é capaz, no entanto, de produzir, disseminar e armazenar informações novas, o que vai contra a entropia:

No interior do nó as informações se combinam e recombinaem ao sabor do acaso, e a grande maioria dos acasos resulta em empobrecimento das informações armazenadas. Logo, o nó chamado “eu” é sistema que tende a esquecer e ser esquecido (conforme o segundo princípio da termodinâmica). Entretanto, no curso do processo da recombinação de informações (*data processing*), pode surgir um acaso pouco provável, ou seja, uma “informação nova”. Semelhante acaso pouco provável, semelhante “palpite”, é o momento criativo. No entanto, até tal acaso pouco provável está condenado a

ser esquecido, a decompor-se, a menos que seja emitido rumo a outros “eus” para lá ser armazenado. (FLUSSER, 2008, p. 117).

Flusser (2008, p. 68) localiza “fios embrionais que correm horizontalmente através dos feixes. Tais fios ‘antifascistas’, porque transversais, tendem a ligar os indivíduos dispersados em diálogos”. A questão é fazer com que esses fios injetem novos “valores” na sociedade e a despertem do sono tedioso da cultura de massa. Esse novo engajamento político não se volta contra as imagens; é engajamento que nasceu no interior da revolução técnica atual e não se opõe a ela. Esses “revolucionários” são, também, imaginadores, programadores, mas pretendem “politizar” as imagens, fazer com que elas sirvam a diálogos, produzindo uma “cultura democrática”. “O núcleo de tal sociedade não seria mais a circulação entre imagem e homem, mas sim a troca de informação entre homens por intermédio de imagens.” A metáfora do “cérebro cósmico” é a que Flusser (2008, p. 71) escolhe para retratar essa sociedade: cérebro que reuniria as pessoas dispersas, conectando-as como “células irradiantes de informação”.

Para chegar a tal engajamento, é preciso distância crítica. É preciso que as pessoas se tornem conscientes das virtualidades dialógicas inerentes às imagens. Estas são

[...] infinitamente maiores que as virtualidades dos textos, já que superfícies se compõem por infinidade de linhas. De tal consciência imaginística nova se abririam horizontes para diálogos infinitamente mais informativos que os diálogos unidimensionais da sociedade histórica precedente. (FLUSSER, 2008, p. 89).

A sociedade telemática é baseada em símbolos. Estes, sendo convencionais, exigem consenso, como Flusser (1983, p. 38, *itálicos do autor*) já dissera em um texto da primeira fase de suas reflexões sobre a nova sociedade:

[...] toda ontologia que assume como real o mundo codificado deve assumir, como fonte do real, o consenso. Que a realidade radical, para tal ontologia, necessariamente é a *intersubjetividade humana*. Quando isto for plenamente conscientizado [...] a sociedade pós-industrial não será necessariamente o totalitarismo aparelhístico, mas possivelmente sociedade que elabora programas em função de consenso. Mas por certo: tal visão utópica de uma sociedade dialógica esbarra contra as experiências que temos com os aparelhos. Por enquanto são eles que nos programam para o consenso.

Essa citação mostra que não é qualquer “consenso” que interessa a Flusser. O consenso buscado por Flusser é aquele baseado no diálogo, e não aquele ditado aos “ramos” a partir de uma fonte central.

A preocupação maior de Flusser é com a atual perda do controle dos aparelhos por parte da sociedade. Os aparelhos se autoprogramam; os funcionários servem aos aparelhos. Seria preciso fazer com que os aparelhos voltassem a servir aos propósitos humanos, obedecendo a diretrizes que fossem estabelecidas pelos seres humanos em diálogo “livre” (FLUSSER, 2008, p. 90). Essa “liberdade” tem, para Flusser, um significado muito preciso. Não é uma liberdade absoluta, pois pressupõe a consciência de que não nascemos livres, de que somos produto da genética, da cultura e do acaso. No contexto do mundo codificado, “liberdade” é um conceito relacionado aos de “automação” e “programa”:

O aparelho automático rola automaticamente ao sabor do acaso, e para segundo o programa quando tiver alcançado a meta desejada. A “decisão” humana, a “liberdade” humana é, pois, a capacidade de fazer parar o aparelho automático no instante desejado. (FLUSSER, 2008, p. 76).

A ideia de retomada do controle dos aparelhos poderia parecer anacrônica e regressiva, já que implicaria uma volta a uma situação anterior, em que as pessoas dominavam os aparelhos. Flusser (2008, p. 90) acredita, no entanto, que um “outro tipo de homem”, não dominado pelos aparelhos, continua possível:

[...] os aparelhos ainda não fecharam todas as saídas. Ainda estão mal instalados. Ainda restam vestígios de “contatos vivos e quentes” entre os homens. Ainda não fomos totalmente dispersados. De maneira que é rumo a tais situações pré-aparelhísticas que devemos recuar, se quisermos assumir atitude crítica perante os novos *gadgets*. Não, por certo, para salvar tais situações arcaicas e condenadas. Mas para de lá lançarmo-nos contra os *gadgets* e invertê-los em direção da nossa liberdade.

“Liberdade” passa a ser a possibilidade de lançar informações novas contra a entropia, possibilidade esta que se realiza em diálogo com os outros (FLUSSER, 2008, pp. 94-97). Fica mais claro, agora, o desafio lançado anteriormente por Flusser, de que deveríamos “jogar contra o aparelho”: o importante é produzirmos informações novas. Para Flusser (2008, pp. 80-81), o único engajamento que vale a pena hoje em dia seria este: o diálogo cósmico visando à reconquista do controle sobre os aparelhos e a sua reprogramação.

3.4 MUDANÇA DE PARADIGMA

Os conceitos de “paradigma” e “mudança de paradigma” foram formulados por Thomas Kuhn em seu influente livro *Estrutura das revoluções científicas*, em que a história da ciência é estudada à luz da epistemologia das diferentes épocas. As explicações científicas capazes de orientar a visão de mundo de seu tempo constituem um paradigma. Com o transcorrer do tempo, surgem problemas que não são explicados por esse paradigma, ou verificam-se anomalias no paradigma adotado. São propostos novos paradigmas, até que um deles seja considerado o mais adequado. Nesse momento, ocorre a mudança de paradigma. (KUHN, 1978).

Segundo Ströhl (2002b, p. xiii), Flusser empregava constantemente o conceito de paradigma para designar aquelas mudanças que fugiam ao padrão dialético de síntese de opostos, sendo caracterizadas, ao contrário, por um salto violento de um nível a outro.

Em ensaios publicados nos livros *Pós-História* e *O mundo codificado*, Flusser discute as mudanças de paradigma na ciência ocidental. Na sociedade agropecuária, “teoria” era visão das formas imutáveis, como na filosofia platônica. O teórico precisava *descobrir* como se comportavam essas formas, e a adequação da teoria aos fenômenos era submetida a critérios de verdade (uma teoria podia ser “verdadeira” ou “falsa”). Na sociedade industrial, “teoria” passou a ser *invenção*, ou seja, a elaboração de modelos que precisavam ser frequentemente renovados e substituídos. Em vez de se falar em “verdadeiro” ou “falso”, falava-se em “real” ou “fictício”. Na sociedade pós-industrial já não é mais tão importante saber o que é “real” ou não, mas sim a *conveniência*. Estamos tomando consciência de que as chamadas “leis” da ciência não são descobertas nem invenções, mas modelos, e que a ciência teórica não é nem “verdadeira” nem “falsa”, nem “real” nem “fictícia”, mas sim “formal”, projetando modelos. Porém àquela altura Flusser considerava que ainda não existia uma formalização da ontologia da sociedade pós-industrial. “O que nos falta ainda é um Aristóteles da sociedade agropecuária, e um Kant da sociedade industrial. O que urge atualmente é repensarmos o significado do termo *teoria* no novo contexto.” A esse respeito, Flusser sugere que, na sociedade pós-industrial, “teoria” viria a ser estratégia de jogos. (FLUSSER, 1983, pp. 33-39; 2007a, pp. 23-32).

Naquele que foi, provavelmente, seu último ensaio, “Change of paradigms” (no original alemão, “Paradigmenwechsel”), escrito para ser lido na conferência de Praga de 25 de novembro de 1991, dois dias antes do acidente de carro em que veio a falecer, Flusser reflete

sobre o pensamento pós-histórico ou pós-moderno.⁸ Flusser exemplifica as situações de mudança de paradigma remontando à época medieval, quando se pensava que o mundo fosse uma bola. Em seu centro, ficava a Terra. A órbita da Lua marcava o limite. Acima da Lua, a eterna harmonia das esferas celestiais. Abaixo da Lua, o caos. Os fenômenos eram explicados pelas afinidades: as pedras lançadas ao ar retornam à terra; a água que jorra da terra a ela volta sob a forma de chuva, e o fogo sempre sobe para o céu, que é o seu lugar natural. Essa descrição do mundo está presente em Aristóteles, na Bíblia e em todo o pensamento da época. Toda a ciência, filosofia e teologia oferecem provas de sua correção. Essa imagem do mundo se esboroa com Copérnico e Galileu. Newton, finalmente, consegue unir a mecânica celeste e a terrestre (Copérnico e Galileu) em uma só. O mundo passa a ser visto como algo inerte — o movimento é explicado pela lei da inércia — e que pode ser dominado e manipulado a nosso bel-prazer. Essa visão está sendo questionada atualmente. A dúvida está corroendo a imagem newtoniana do universo, e para dar conta das brechas abertas em seu modelo, a ciência precisou dividir o mundo e seus processos em três ordens de grandeza. No *universo do médio*, mensurável em centímetros e segundos, Newton ainda é válido. No *universo do grande*, mensurável em anos-luz, valem as regras de Einstein. E no *universo do pequeno*, medido em micrômetros e nanossegundos, são as regras da mecânica quântica que imperam. “Em cada um desses três universos, precisamos pensar, imaginar e agir de modo diferente.”⁹ (FLUSSER, 2002b, pp. 88-89).

No entanto, esses universos não são separáveis. Eles interferem uns nos outros. Surge a dúvida: não seria esse modelo de três universos uma projeção de nosso próprio modo matemático de pensar? Essa é a dúvida pós-moderna, pós-histórica.

E se esse modelo é apenas uma projeção de nosso pensamento, isso não significaria que poderíamos projetar outros modelos que também poderiam se tornar objetos de conhecimento, experiência e manipulação? Sendo assim, “não faz muito sentido diferenciar entre o que é dado e o que é feito, entre dados e fatos, entre verdadeiro e falso, entre real e fictício, entre

⁸ Note-se nesse ensaio o uso do termo “pós-moderno” ao lado de “pós-histórico”, uma evidência de que Flusser não se opunha à aproximação do termo “pós-histórico”, que era o que ele vinha utilizando há vários anos, com o termo “pós-moderno”, àquela altura já popularizado. Com isso não queremos dizer, entretanto, que não haja características originais e específicas na teoria de Flusser da pós-história. Flusser defendeu também o conceito de pós-moderno em um texto dirigido a seu amigo Sérgio Paulo Rouanet, que será comentado ao final deste capítulo.

⁹ “In each of these three worlds, we have to think differently, try to imagine differently, and act differently.” (Tradução nossa, a partir da tradução do alemão para o inglês de Erik Eisel.)

ciência e arte”.¹⁰ Isso significa que todas as categorias modernas precisam ser repensadas, reformuladas.

Se supusermos que o mundo é uma projeção nossa, então estaremos supondo também que não somos nada além dessa projeção. E essa ontologia reversível (não há sujeito sem um objeto, assim como não há objeto sem um sujeito) é uma característica pós-histórica fundamental.¹¹ (FLUSSER, 2002, p. 90).

Em *Vampyroteuthis infernalis*, livro que discutiremos na próxima subseção, Flusser (198-?b, v. 1, p. 29) diz que a razão humana recorta o mundo fenomenal em pedaços para captá-lo:

Tais recortes se impõem sobre a unicidade concreta do mundo como rede, e violentam a realidade. No entanto: as malhas da rede não são puramente fictícias, mas espelham, de uma forma ou outra, a realidade que captam e violentam. A razão humana recorta o mundo, e destarte o falseia, mas o faz de maneira apropriada ao mundo.¹²

3.4.1 Ficção

Desde seus primeiros livros, *Língua e realidade* e *A história do diabo*, Flusser questionou o conceito de ficção como algo absolutamente distinto do real. Se o nosso acesso à realidade se dá por meio de símbolos, então os nossos modelos são também simbólicos. O filósofo alemão Hans Vaihinger, autor do livro *Philosophie des Als Ob* (Filosofia do como se), citado por Flusser entre as obras de referência em *Língua e realidade*, considerava a ficção como um constructo útil que, embora não corresponda de modo exato à realidade, nos permite manipular o nosso meio ambiente. As reflexões de Vaihinger (1952, pp. 29-30), como as de Flusser, aproximam-se da teoria cognitiva de Kant, segundo a qual o nosso conhecimento se baseia em categorias que são, em última análise, percepções analógicas, e de Nietzsche (1978, p. 27), que declarara: “Precisamos da mentira para triunfar sobre essa

¹⁰ “it makes little sense to differentiate between what is given and what is made, between data and facts, between true and false, between real and fictitious, between science and art.” (Tradução nossa, a partir da tradução do alemão para o inglês de Erik Eisel.)

¹¹ “If we assume that the world is our projection, then we assume as well that we ourselves are nothing but this projection. And this reversible ontology (no subject without an object, as well as no object without a subject) is a basic posthistorical feature.” (Tradução nossa, a partir da tradução do alemão para o inglês de Erik Eisel.)

¹² Esta última frase lembra o estilo de raciocínio dialético de Marx, como na célebre frase de *Dezoito Brumário*: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha, e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente legadas e transmitidas pelo passado”. (MARX, 1978, p. 329).

realidade, essa ‘verdade’, isto é, para viver”. As “ficções filosóficas” de Flusser se enquadram no tipo de pensamento e prática discutidos por Vaihinger. Em *Vampyroteuthis infernalis*, livro publicado apenas em alemão, em 1987, com ilustrações do biólogo Louis Bec, Flusser mistura fantasia, biologia e fenomenologia para descrever um tipo raro de polvo que vive nos mares abissais. O que o interessa no *Vampyroteuthis* é que essa espécie seria a mais desenvolvida de um ramo divergente daquele que levou ao surgimento dos seres humanos. Ele seria o nosso antípoda e, ao conhecê-lo, poderíamos conhecer melhor a nós mesmos. O que Flusser (1987b, v.1., p. 21) busca na ficção (assim como na tradução) é a possibilidade de contemplar o jogo de fora, de “ultrapassar-se a si próprio, a ‘mente’”. Na fábula *Vampyroteuthis infernalis*, Flusser acaba fazendo um retrato dos próprios seres humanos sob a visão do octópode.

No artigo “Da Ficção”, Flusser (O Diário de Ribeirão Preto, 1966b) toma como exemplo uma mesa, e passa a discutir as definições de “mesa” fornecidas pelos diversos ramos de conhecimento. A afirmação de que a mesa “é uma tábua sólida sobre a qual repousam os meus livros” vem da ficção chamada “realidade dos sentidos”. Se optarmos pela definição de que a mesa é “um campo eletromagnético e gravitacional”, a ficção é produto da chamada “realidade da ciência exata”. E assim Flusser vai classificando toda nova definição como ficção, concluindo, ao final, que

A mesa é a soma dos pontos de vista que sobre ela incidem. A realidade da mesa é a soma das ficções que a modelam. A realidade é o ponto de coincidência de ficções diferentes. E se eliminarmos essas ficções fenomenologicamente, como camadas de uma cebola, restaria aquilo que resta na cebola: nada.

3.4.2 Jogo

O conceito de jogo como metáfora da atividade cultural foi desenvolvido em 1938, no livro *Homo ludens*, por Johan Huizinga, para quem a cultura surge e se desenvolve como jogo. Esse conceito assume uma importância fundamental no pensamento de Flusser, especialmente em relação à sociedade telemática. A percepção da vida como um jogo é, segundo Flusser (1983, p. 105), uma das características da nova epistemologia: “Tendemos a perceber nosso ambiente como contexto de jogos, como o século XVIII tendia a percebê-lo como contexto de mecanismos, e o século XIX como contexto de organismos”. Em vez de considerarmos o jogo em função de outras atividades, são as outras atividades que passam a

ser consideradas em função dos jogos: “ciência, economia, técnica e guerra não passam agora de variantes de jogos” (FLUSSER, 1998a, p. 169).

Daí o surgimento, ao lado de outras teorias formais (como a da decisão, a da informação, a dos sistemas complexos), da teoria de jogos. Em nosso mundo, o pensamento histórico estaria dando lugar ao pensamento formal.

Em *Fenomenologia do brasileiro*, Flusser (1998a, p. 169) propõe uma forma “revolucionária” de engajamento no jogo, que ele observa ser a forma preferencialmente adotada pelos brasileiros (a “terceira estratégia”):

É possível engajar-se de várias maneiras nos jogos. Por exemplo: jogar para ganhar, arriscando derrota. Ou jogar para não perder, para diminuir o risco da derrota e a probabilidade da vitória. Ou jogar para mudar o jogo. Nas duas primeiras estratégias o engajado se integra no jogo, e este passa a ser o universo no qual existe. Na terceira estratégia, o jogo não passa de elemento do universo, e o engajado está “acima do jogo”.

A futura sociedade telemática seguirá, segundo Flusser (2008, p. 98), essa estratégia:

[...] será sociedade engajada contra o acaso e em prol do deliberado improvável [...] Não será sociedade interessada em teorias, mas em estratégias. As regras que a ordenarão serão regras de jogo, e não imperativos (leis, decretos). O jogo dessa sociedade será o da troca de informações, e seu propósito, a produção de informações novas (de imagens jamais vistas). Será “jogo aberto”, isto é, jogo que modifica suas próprias regras em todo lance.

3.4.3 Dialogismo

A questão do jogo em Flusser está intimamente relacionada ao dialogismo. Cada vez mais, a sociedade vai sendo vivenciada e captada como uma *rede de relações*. O próprio conceito de “eu” é questionado. Nada somos se não for em relação a um “outro”. O “eu” só se define em relação aos diferentes papéis assumidos para com os outros: sou filha em relação à minha mãe, aluna em relação à minha professora, escritora em relação a meus leitores.

Se, graças a um esforço de abstração, conseguir “suspender” todas as definições, não terei descoberto núcleo “absoluto” qualquer que possa chamar a “essência de mim mesmo” (“alma”, “identidade”), mas terei descoberto que o termo “eu” designa espécie de gancho imaginário sobre o qual as relações que sou estão penduradas. Descobrirei que, abstraídas as relações que me prendem à rede da sociedade, sou estritamente *nada*. (FLUSSER, 1983, p. 153).

Seria de se esperar que essa estrutura relacional levasse a uma ética e comportamento *altruísticos*. Se tenho consciência de que o que eu sou depende das relações que me prendem ao outro, seria de se esperar que eu me sentisse responsável também pelo outro, e adotasse um comportamento politicamente coerente com essa consciência. Na realidade, não é isso o que Flusser (1983, p. 154) observa no mundo atual. O que ele vê é, ao contrário, *despolitização massificante*. Flusser (1983, p. 155) conclui que o modelo subjacente a essa ontologia relacional não implica comportamento altruístico, mas comportamento *lúdico*: não “consciência política”, mas “técnica social e politologia”. A própria vida passa a ser encarada como jogo “transcendível e manipulável”: “Vivenciamos nossas relações sociais enquanto encontros casuais, lances de jogo”.

3.4.4 O novo homem

Flusser alternava constantemente entre o pessimismo e o otimismo em suas visões do futuro. Essa alternância confunde aqueles que estudam sua obra, mas é facilmente explicável pelo fato de Flusser ser um pensador que *vivencia* os seus temas de reflexão. Para Flusser (1983, p. 165), estamos vivendo um momento de transição, em que “não podemos aderir, de boa consciência, nem ao velho nem ao novo, já que ambos nos repugnam”.

O novo é horripilante, não por ser assim e não diferente. O novo é horripilante por ser novo. O novo homem, que está emergindo em torno de nós e no nosso próprio íntimo, nos causa horror, porque não conseguimos simpatizar com ele no sentido exato desse termo. Não oscilamos com a vibração que é a sua. [...] E, na medida em que somos, desde já, nós próprios novos homens, não conseguimos simpatizar conosco. [...] O novo é horripilante, e nós próprios somos o novo. [...]

A irrupção do novo vai explodindo o velho. Todos os edifícios milenares que a história construiu vão desmoronando. Família, classe, povo; ciência, arte, filosofia; valores, metas, crenças; não importa em que terreno queiramos procurar apoio no velho, tudo está contaminado pelo novo. E no lugar de todas estas estruturas veneráveis estão se erguendo aparelhos programados e programadores. Por certo: somos, desde já, suficientemente novos, para não podermos chorar o desaparecimento do velho venerável; não mais o veneramos, tendemos a desprezá-lo. [...] Mas tão pouco conseguimos dar as boas vindas ao novo: somos, ainda, excessivamente velhos para tanto. Ressentimos, de novo, a negação do próprio solo no qual estamos enraizados. A negação do supremo valor da nossa cultura histórica: o da dignidade do sujeito humano.

Flusser (1983, pp. 37-38, *itálicos do autor*) rejeitava a visão segundo a qual a sociedade pós-industrial seria uma sociedade burocrática, dominada pelos funcionários. Ele dizia que “*onde há burocracia, a sociedade pós-industrial ainda não está bem programada*”, pois tudo indicava que a sociedade pós-industrial seria dominada pelos programas, e que os funcionários seriam apenas engrenagens invisíveis no interior de caixas pretas. Os programadores, entretanto, não haviam ainda se conscientizado de que “*são, eles próprios, programados para programarem*”. A sociedade do futuro será “uma sociedade sem classes, uma sociedade de programados programadores”. Totalitarismo programado.

Mas trata-se certamente de um totalitarismo extremamente satisfatório, pois os programas são cada vez melhores. Ou seja, eles contêm uma quantidade astronômica de possibilidades de escolha que ultrapassa a capacidade de decisão do homem. De modo que, quando estou diante de uma decisão, pressionando teclas, nunca me deparo com os limites do programa. [...] Por isso tenho a impressão de ser totalmente livre nas decisões. O totalitarismo programador, se estiver algum dia consumado, nunca será identificado por aqueles que dele façam parte: será invisível para eles. Só se faz visível agora, em seu estado embrionário. Somos talvez a última geração que pode ver com clareza o que vem acontecendo por aqui. (FLUSSER, 1983, p. 38).

Em certos momentos, Flusser (1983, p. 166) chega a pensar na possibilidade de uma “retirada do mundo”, mas sabe que a probabilidade de sucesso é ínfima: “Torres de marfim são ‘résidences secondaires’ e ‘datchas’ custosas a serem construídas e mantidas. E ruirão no terremoto que se prepara, como ruirão todos os demais edifícios e abrigos”. Ainda assim, ele guarda essa alternativa como uma possibilidade: “Mas: numerosos mosteiros sobreviveram à irrupção do novo no final da Antiguidade, e foi graças a eles que a cultura, como um todo, sobreviveu”. Flusser jamais descartou completamente a hipótese de uma “retirada estratégica”, embora em outros textos ele se mostre mais entusiasmado com a “sociedade telemática”. O que Flusser não quer é abdicar da possibilidade de “dar significado a um mundo absurdo”.

O retorno aqui visualizado é a retirada para aquele privado a partir do qual é possível pelo menos nutrir a esperança de poder vivenciar o concreto, e articulá-lo. Retorno portanto para aquela base a partir da qual a publicação é possível. Retorno para o *privado publicável*. (*Itálicos do autor.*)

Ao lado da proposta de retirada é, um tanto paradoxalmente, o dialogismo que faz com que Flusser (1983, p. 168) conserve esperanças: “A despeito da maré que nos cerca, e que vai

engolindo-nos, estamos abertos para tal reconhecimento de nós próprios no outro. [...] Podemos, igualmente, ser jogadores que jogam em função do outro”.

Toda a ambivalência de Flusser em relação ao “novo” se revela neste comovente parágrafo do ensaio “Novo Homem”, escrito em 1989, dois anos antes de sua morte:

Esse novo homem que nasce ao nosso redor e em nosso próprio interior carece de mãos. Ele não lida mais com as coisas, e por isso não pode mais falar de suas ações concretas, de sua práxis ou mesmo de seu trabalho. O que lhe resta das mãos são apenas as pontas dos dedos, que pressionam o teclado para operar com os símbolos. O novo homem não é mais uma pessoa de ações concretas, mas sim um *performer*. *Homo ludens*, não *Homo faber*. Para ele, a vida deixou de ser um drama e passou a ser um espetáculo. Não se trata mais de ações, e sim de sensações. O novo homem não quer ter ou fazer, ele quer vivenciar. Ele deseja experimentar, conhecer e, sobretudo, desfrutar. Por não estar interessado nas coisas, ele não tem problemas. Em lugar de problemas, programas. E mesmo assim continua sendo um homem: vai morrer e sabe disso. (FLUSSER, 2007b, p. 58, itálicos do autor).

3.5 INFLUÊNCIAS, CONTRASTES E AFINIDADES

Como o tema central deste trabalho não é a teoria de comunicação de Flusser em si, mencionaremos apenas os teóricos que consideramos mais relevantes para situar o trabalho de Flusser em seu contexto.

3.5.1 Influências: Buber, Heidegger, Husserl

Os pensadores que mais influenciaram Flusser em suas reflexões sobre a sociedade tecnológica foram aqueles que influenciaram o restante de sua obra (à exceção de Wittgenstein, que se concentrou apenas em questões linguísticas e lógicas): Buber, Heidegger e Husserl.

Husserl fornece o próprio método de reflexão de Flusser. Como exemplos, poderíamos citar as reflexões desenvolvidas por Flusser em *Filosofia da caixa preta*, que se basearam na análise fenomenológica do gesto de fotografar, e seu modelo da história da cultura em *O universo das imagens técnicas*, que descreve uma sucessão de gestos pelos quais o ser humano abstrai dimensões do mundo que o cerca. Como costuma acontecer nas análises fenomenológicas, as de Flusser se dirigem à intencionalidade, tanto do gesto humano quanto dos instrumentos e aparelhos técnicos.

A concepção de Husserl da vida e do mundo como uma rede de intencionalidades concretas soma-se ao dialogismo de Buber para formar a base da concepção flusseriana de sociedade telemática. Embora Flusser não seguisse a prática judaica — “a religiosidade judia me é mais estranha que a macumba”, disse ele em *Bodenlos* (p. 172) —, é evidente a influência da tradição judaica em seu pensamento¹³. Nota-se, em sua concepção da sociedade telemática, uma semelhança com o Talmude, onde a memória é constituída como uma rede dialógica¹⁴.

Uma sociedade telemática será exatamente aquela rede de relações puras que Husserl define como a estrutura concreta do fenômeno social [...] Vemos, então, em que sentido se pode dizer que Husserl se livrou do humanismo. Em vez de o homem individual ser o valor supremo, é agora o diálogo entre os homens que se torna o valor supremo, ou o que Martin Buber, cujo pensamento foi profundamente influenciado por Husserl, chamou de “vida dialógica” (*das dialogische Leben*)¹⁵. (Apud STRÖHL, 2002b, p. xiv).

A influência de Heidegger sobre Flusser é também bastante ampla e profunda, estendendo-se às discussões a respeito da tecnologia. Em *Introdução à metafísica* (1966), Heidegger abordou a relação entre *techné* e *physis*, questionando a oposição clássica entre cultura e natureza. Como foi comentado no capítulo 1, ao falarmos de *Língua e realidade*, Flusser não via uma diferença ontológica entre natureza e civilização, já que ambas são resultado da língua. Em um dos ensaios de sua última fase, “A não coisa”, escrito em 1989, ele diz:

A roseira contra a parede da minha casa será objeto natural, por crescer e por ser assunto da botânica, essa ciência da natureza? Ou será objeto artificial, por ter sido plantada por jardineiro em obediência a determinado modelo estético? E minha casa será objeto artificial, por ser a arquitetura uma “arte”? Ou será ela objeto natural, por ser “natural” que homens façam casas, como pássaros fazem ninhos? A distinção entre natureza e cultura é duvidosa. (FLUSSER, 2007a, pp. 52-53).

¹³ Guldin (2005, p. 257) cita o trecho de uma carta de 17.06.89 de Vilém ao primo David Flusser, célebre professor da Universidade Hebraica de Jerusalém: “Je älter ich werde, desto jüdischer, aber nicht über den Glauben, sondern über Benjamin, Levinas, Husserls usw. Ist das auch Glauben?” (“Quanto mais envelheço, mais judeu me torno, mas não é algo que diga respeito à fé, e sim a Benjamin, Levinas, Husserl, etc. Será que isso também é fé?” Tradução nossa.)

¹⁴ Ver também, no capítulo 2, pp. 112-113, a aproximação feita por Rainer Guldin entre o método de autotradução e retradução de Flusser e o *pilpul*.

¹⁵ “A telematized society will be exactly that network of pure relationships that Husserl defines as the concrete structure of the social phenomenon [...] We can see, then, in what sense it may be said that Husserl has done away with humanism. Instead of the individual man being the supreme value, it is now the dialogue between men that becomes the supreme value, or what Martin Buber, whose thought was profoundly influenced by Husserl, called the “dialogical life” (*das dialogische Leben*).” (Tradução nossa, a partir da tradução do alemão para o inglês de Erik Eisel.)

Poderíamos dizer que, de certa forma, a ideia de Heidegger, de que o imaginário do homem moderno é um conjunto de imagens que se articulam pelo uso de artefatos tecnológicos, é aplicada por Flusser em suas reflexões sobre a imagem técnica, o que o leva a afirmar que “estamos já, de forma espontânea, pensando *informaticamente*, *programaticamente*, *aparelhisticamente*, *imagneticamente*. Estamos pensando do modo pelo qual ‘pensam’ computadores” (FLUSSER, 2002a, p. 73). Na tentativa de encontrar uma saída para a desumanização resultante da técnica, Heidegger remontou à etimologia grega da palavra *techné*, que servia para designar tanto a arte quanto a técnica, e propôs que a *techné* fosse concebida como *poiesis*. Esse tema foi desenvolvido por Heidegger em seu ensaio “A origem da obra de arte” (2002a), sendo retomado depois em “A questão da técnica” (1997 e 2006). Esse movimento pode ser observado também no pensamento de Flusser, quando ele identifica as imagens técnicas com a capacidade de criar, de gerar novas informações. Em um ensaio bastante ousado e futurístico, “Arte viva”, publicado na revista norte-americana *Artforum* em 1988 e depois incluído em *Ficções filosóficas*, Flusser (1998b, pp. 83-88) discute a convergência da telemática com a biotécnica. Por meio da manipulação da informação genética, essa convergência possibilitaria a geração de “formas de vida alternativa [...] que se caracterizarão por processos mentais inteiramente diferentes dos conhecidos” (p. 87), e conclama os artistas a se juntarem aos biotécnicos na criação de “obras de arte vivas que se multiplicarão e darão origem a mais obras de arte vivas” (p. 85).

Lembramos, por fim, o que já foi comentado na nota 5 deste mesmo capítulo (p. 149): a análise de Flusser do primeiro gesto de abstração de seu modelo de cinco abstrações se inspira na distinção heideggeriana entre os objetos que estão “diante da mão” (*vorhanden*), que caracterizam um território correspondente à natureza e ao futuro, e os objetos “à mão” (*zuhanden*), que delimitam um território referente à cultura e ao passado.

3.5.2 Contrastes

A maioria dos críticos que publicaram resenhas dos livros de Flusser na Europa na década de 80 eram fotógrafos, e não compreenderam o enfoque filosófico de Flusser. Este jamais se interessou pelo aspecto dos *media* enquanto máquinas, enquanto *hardware*. Quando Flusser descreve o funcionamento de um aparelho, ele o faz sob o ponto de vista antropológico e fenomenológico.

Andreas Ströhl (2000, p. 58) observa que o conceito flusseriano de pós-história “parte de uma mudança de paradigma nos códigos com os quais nos comunicamos”, enquanto os

outros teóricos contemporâneos argumentam de forma inversa, dizendo que a mudança nas formas de comunicação é um dos efeitos da pós-modernidade.

3.5.2.1 Barthes, Sontag, Baudrillard, McLuhan

Alguns críticos compararam *Filosofia da caixa preta* com *A câmara clara* (*Camera lucida*, 1980), de **Roland Barthes**. O contraste entre essas duas obras se evidencia já nos títulos: enquanto Flusser prefere focar o aspecto de “caixa preta” da máquina fotográfica, Barthes se fixa na luz que projeta a imagem sobre o papel. Há muito pouco em comum entre as duas obras. Barthes acredita que a fotografia seja um registro realista, no sentido de ser uma emanção do real passado, tendo um caráter mágico. A abordagem de Flusser é diferente, voltando-se para a função codificadora, o aspecto da programação do aparelho, denunciando a autonomia do aparelho e a aparelhização do ser humano.

Filosofia da caixa preta é também frequentemente comparado com o livro de **Susan Sontag**, *On photography* (*Sobre fotografia*, na tradução brasileira), de 1977. De fato, existem alguns pontos em comum entre essas duas obras, mas Sontag adota um enfoque mais sociológico e psicológico do que o de Flusser, e não distingue as fotografias (“imagens técnicas”, para Flusser) das imagens tradicionais, vendo apenas um fenômeno quantitativo, uma proliferação de imagens, e não uma mudança qualitativa. Um ponto interessante de convergência entre o pensamento de Sontag e o de Flusser é que Sontag (2004, p. 171-196) não compartilha da preocupação dos que temem a substituição do mundo real pelo mundo da imagem, pois considera ingênua a depreciação platônica da imagem, que encara a imagem como “verdadeira na medida em que se assemelha a algo ‘real’, falsa porque não passa de uma semelhança”. Para Sontag, esse “realismo ingênuo” estaria ultrapassado na era da imagem fotográfica, em que as noções de original (o “real”) e cópia (a “imagem”) não fazem mais sentido. Essa visão ingênua pressupõe que o real não se modifica, que apenas a imagem muda. A nossa era não é mais platônica, e prefere as imagens às coisas reais em parte porque a nossa noção de real mudou, tornando-se mais complexa. Sontag vê a fotografia como uma parte, uma extensão do real que não se limita a reproduzir o real, mas também o recicla.

Nesse relevante aspecto, tanto Flusser quanto Sontag se opõem à visão de **Baudrillard** (1991, p. 13), para quem, na fase atual, a imagem não tem relação com qualquer realidade, sendo o seu próprio puro simulacro. É interessante observar que a diferença fundamental entre as concepções de Flusser e Baudrillard tem origem nas diferentes concepções que cada um desses dois pensadores tem a respeito do processo de simbolização. Quando Baudrillard

(1996, p. 98) afirma que “a própria realidade [...] confundiu-se com sua própria imagem”, Flusser diz que essa afirmação não tem sentido. Já vimos que, para Flusser, o acesso à realidade se dá por meio de símbolos; em consequência, realidade e ficção não se distinguem por nenhum critério de verdade, mas apenas por um critério de maior ou menor probabilidade. Por essa razão, Flusser (entrevista a Miklós Peternák, 1988) questiona os próprios conceitos de “simulacro” e “simulação” como formulados por Baudrillard, atribuindo-os a uma visão positivista da realidade.

A realidade do mundo objetivo está em questão. Sabemos agora que não precisamos ser kantianos para saber que não há sentido em se falar em um mundo objetivo; não temos acesso aos objetos. O que temos são as impressões que nossos nervos recebem. Dizer que as imagens que produzimos agora são simulações não faz muito sentido. Concretamente elas nos afetam exatamente como os objetos. Esse é o meu constante, vamos dizer, diálogo com Baudrillard. Baudrillard acredita que estamos vivendo em um mundo onde as simulações escondem a realidade. Eu acho que essa é uma proposição sem sentido. Acredito que estamos em meio a um mundo que é ou concreto ou abstrato. E essas imagens são tão concretas como é a mesa sobre a qual está agora a sua máquina. Não temos mais nenhuma ferramenta ontológica para distinguir entre uma simulação e uma não simulação. A ferramenta crítica que temos de usar é a concretude enquanto oposta à abstração¹⁶.

Outro teórico da comunicação frequentemente mencionado por Flusser de modo crítico é **Marshall McLuhan**. A ideia de McLuhan de que “o meio é a mensagem” — significando que o meio, geralmente encarado apenas como um canal de transmissão do conteúdo da mensagem, é um elemento determinante da comunicação — foi criticada várias vezes por Flusser como um exagero. Em *Kommunikologie*, Flusser (2003a, p. 275) diz que “a função dos códigos não depende do *eidos* metafísico do meio (como McLuhan tende a pensar), mas da forma como o meio é usado”¹⁷. Ou seja, na visão de Flusser não há nada absoluto em relação à configuração de cada meio; a sua utilização depende de outros fatores (sociais, culturais, etc.).

¹⁶ “The reality of the objective world is in question. We know now that we do not have to be Kantians to know that there is no sense in speaking about an objective world; we have no access to the objects. What we have are the impressions which our nerves receive. To say that the images we now produce are simulations does not make much sense. Concretely they affect us just like objects do. This is my constant, let’s say, dialogue with Baudrillard. Baudrillard believes that we are living in a world where the simulations hide reality. I think this is a nonsensical proposition. I believe that we are in the middle of a world which is either concrete or abstract. And those images are just as concrete as is the table on which your machine is standing now. We do not have any ontological tool any longer to distinguish between a simulation and a non-simulation. The critical tool which we have to use is concreteness as opposed to abstractness.”

¹⁷ “Also hängt die Funktion von Codes nicht von einem metaphysischen Eidos des Mediums ab (wie McLuhan zu meinen geneigt ist), sondern davon, wie man das Medium handhabt.”

Outra ideia de McLuhan criticada por Flusser é a da “aldeia global”, ou “aldeia cósmica”. Ao falar sobre a sociedade futura, Flusser (2008, p. 56) diz que “o que McLuhan chamou, de maneira otimista, de ‘aldeia cósmica’, será uma massa de indivíduos solitários unidos entre si pela identidade cósmica dos programas”.

3.5.2.2 Escola de Frankfurt

Flusser se referiu algumas vezes à Escola de Frankfurt, sempre em tom de crítica. Algumas dessas referências são explícitas, outras aparecem vinculadas a outras expressões, como “crítica clássica”, “crítica funcional” e “crítica cultural” ou “*Kulturkritik*”, que, se não se referem exclusivamente à Escola de Frankfurt, com certeza também a englobam.

Em *Filosofia da caixa preta*, Flusser (2002a, pp. 51-52) lamentou que os críticos não abordassem a função codificadora do canal distribuidor das fotografias, silenciando a respeito da luta entre o fotógrafo e o canal. O caráter pós-industrial das fotografias, em que o valor está centrado na informação e não no objeto, não é denunciado pela crítica “funcional”, o que possibilita que os aparelhos de distribuição programem livremente o receptor.

A crítica “clássica”, segundo Flusser (2002a, pp. 67-68), insiste em concentrar-se na intenção humana por trás dos aparelhos. Método sedutor, por dispensar o crítico da decifração do que ocorre no interior das “caixas pretas”. Ao limitar-se ao estudo do *input*, que é a decisão humana, essa crítica acaba não descobrindo nada de muito novo na invenção dos aparelhos programadores, concluindo que estes obedecem às intenções de seus proprietários, que os programam em função de seus interesses. Segundo Flusser, essa crítica jamais atingirá o essencial, que é a automaticidade dos aparelhos.

A crítica “clássica” volta-se para o estudo das mensagens, no esforço de desmascarar as ideologias e “desmágicizar” as imagens. Entretanto,

[...] o crítico está atualmente já programado para uma visão mágica do mundo. O próprio crítico vê forças ocultas em toda parte. Sob tal visão, os próprios aparelhos tornam-se forças ocultas: o jornal, o partido, a agência de publicidade, o parque industrial são deuses a serem exorcizados pela fotografia. Hierofania de segundo grau, onde o jornal vai tomar o lugar do terrorismo desmitificado. Os aparelhos não são mais percebidos enquanto brinquedos automáticos, mas como possuídos de forças inefáveis. A crítica de cultura da Escola de Frankfurt é bom exemplo desse paganismo de segundo grau, exorcismo do exorcismo. (FLUSSER, 2002a, p. 59).

No lugar dessa crítica tradicional, Flusser (2002a, pp. 69-70) propõe uma crítica que não antropomorfize nem objetifique os aparelhos, e que mostre “a cretinice infra-humana dos aparelhos” para que possamos superar o seu “totalitarismo”. “Não será negando a automaticidade dos aparelhos, mas a encarando, que podemos esperar a retomada do poder sobre os aparelhos.”

3.5.3 Afinidades

3.5.3.1 Walter Benjamin¹⁸

Em sintonia com as vanguardas de seu tempo e na esteira dos românticos de Iena, Benjamin já se havia lançado, nas primeiras décadas do século XX, ao questionamento do sistema de representação da arte tradicional — nas palavras de Seligmann-Silva (2005a, p. 132), em uma “empreitada de inversão da tradição fonocêntrica”. As teorias da alegoria, dos hieróglifos e da escrita barroca desenvolvidas em *A origem do drama barroco alemão* evidenciam a preocupação de Benjamin, já em seus primeiros textos, com as relações entre texto e imagem e a crítica à concepção epistemológica linear, baseada na representação mimética. Benjamin foi, sem dúvida, um dos primeiros pensadores a vislumbrar o novo papel que viria a ser assumido pela imagem nos anos vindouros. A concepção benjaminiana de história foi fundamental para essa percepção do novo papel da imagem. Benjamin opunha-se ao historicismo, afastando-se de qualquer linearidade evolutiva por acreditar que esta representava a história do ponto de vista dos vencedores, enquanto, da perspectiva dos vencidos, a história é catástrofe. Para Benjamin (1985, pp. 229-230), a história não é algo acabado, mas em contrução, e o novo historiador, materialista, deveria trabalhar com os fragmentos, com as ruínas do passado, e criar um novo conceito de tempo que não fosse homogêneo e vazio, mas sim “saturado de ‘agoras’” — o *Jetztzeit*. Benjamin emprega o fragmento e a colagem como forma de quebrar a continuidade e ter acesso ao passado. Acreditando que *mostrar* é mais importante do que *dizer*, *narrar* ou *demonstrar* (em outras palavras, preferindo a exposição — *Darstellung* — à representação) Benjamin formula a teoria das “imagens dialéticas”, que reúnem o passado e o presente, explodindo, como a Revolução, “o *continuum* da história”.

¹⁸ Benjamin ganha uma subseção própria, separada da “Escola de Frankfurt”, porque, como será visto, seu pensamento apresenta muitos pontos em comum com Flusser, ao contrário do que acontece com outros filósofos desse grupo, como Adorno e Horkheimer.

É possível vermos em Flusser, em vários aspectos, um “atualizador” de Benjamin, não obstante a especificidade e singularidade da obra de cada um dos dois pensadores.

A análise feita por Benjamin no ensaio “A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução”¹⁹ apresenta algumas semelhanças com os estudos de Flusser sobre a fotografia e os meios de comunicação. Quase meio século antes de Flusser, Benjamin já percebe que a fotografia e os meios de reprodução mecânica inauguram um novo paradigma, e alerta para a importância de refletirmos sobre as modificações introduzidas pelos novos meios de comunicação.

A possibilidade de reprodução infinita extingue a função ritual da obra de arte e torna sem sentido qualquer critério de autenticidade atribuído ao original.

Da chapa fotográfica pode-se tirar um grande número de provas; seria absurdo indagar qual delas é a autêntica. Mas, desde que o critério de autenticidade não é mais aplicável à produção artística, toda a função da arte fica subvertida. Em lugar de se basear sobre o ritual, ela se funda, doravante, sobre uma outra forma de práxis: a política. (BENJAMIN, 1980, p. 11).

A aura é definida por Benjamin (1980, pp. 9-10) como “a única aparição de uma realidade longínqua, por mais próxima que ela esteja”. Trata-se de um conceito ligado ao *hic et nunc*, às representações espaço-temporais, à tradição. O declínio contemporâneo da “aura” na época das técnicas de reprodução é um sintoma cuja significação vai muito além do terreno da arte, implicando a separação do objeto reproduzido do âmbito da tradição e a transformação do evento produzido apenas uma vez num fenômeno de massas. Isso altera toda a relação das pessoas com a obra de arte, abalando a tradição:

[...] as técnicas de reprodução separaram o objeto reproduzido do âmbito da tradição. Multiplicando as cópias, elas transformam o evento produzido apenas uma vez num fenômeno de massas. Permitindo ao objeto reproduzido oferecer-se à visão e à audição, em quaisquer circunstâncias, conferem-lhe atualidade permanente. Esses dois processos conduzem a um abalo considerável da realidade transmitida — a um abalo da tradição, que se constitui na contrapartida da crise por que passa a humanidade e a sua renovação. (BENJAMIN, 1980, p. 8).

¹⁹ Existem duas versões desse texto. A primeira foi traduzida para o português por Sérgio Paulo Rouanet (BENJAMIN, 1985). A segunda tem tradução para o português do Brasil por José Lino Grünnewald (BENJAMIN, 1980) e para o português lusitano por Maria Luz Moita (BENJAMIN, 1992). Lemos as duas versões em suas três traduções. Para a análise aqui efetuada, as diferenças entre as versões não são relevantes. As citações foram extraídas da tradução de Grünnewald (BENJAMIN, 1980).

Esse processo de declínio da aura está ligado ao desejo das massas de tornar as coisas “mais próximas” espacialmente e, ao mesmo tempo, de superar o caráter único de todos os acontecimentos aceitando a sua reprodução.

A própria forma como Benjamin desenvolve sua análise, por exemplo, da *performance* artística de um ator de cinema em contraste com o ator de teatro, lembra muito o estilo fenomenológico da descrição feita por Flusser dos gestos do fotógrafo em *Filosofia da caixa preta*. Assim como o fotógrafo é dirigido pela máquina fotográfica — que constitui, para ele, uma “caixa preta”, um aparelho sobre o qual ele não tem controle —, o ator de cinema não tem o controle de seus próprios gestos:

Sob a direção do fotógrafo, na medida em que se executa o filme, os aparelhos perfazem tomadas com relação a essa *performance*. Essas tomadas sucessivas constituem os materiais com que, em seguida, o montador realizará a montagem definitiva do filme. Ele contém determinado número de elementos móveis que a câmara levará em consideração, sem falar de dispositivos especiais como os primeiros planos. A atuação do intérprete encontra-se, assim, submetida a uma série de testes ópticos. (BENJAMIN, 1980, p. 15).

Diante do aparelho registrador, [o ator] sabe que — em última instância — é com o público que tem de se comunicar. Nesse mercado dentro do qual não vende apenas a sua força de trabalho, mas também a sua pele e seus cabelos, seu coração e seus rins, quando encerra um determinado trabalho ele fica nas mesmas condições de qualquer produto fabricado. (BENJAMIN, 1980, p. 17).

E assim como Flusser não acredita que a “mensagem” transmitida pela fotografia seja o que importa discutir, mas sim o aspecto “aparelhístico” da fotografia, o que preocupa Benjamin nesse ensaio não diz respeito à possibilidade de veiculação de mensagens por meio do cinema e outras artes passíveis de serem reproduzidas mecanicamente, mas à alteração da percepção provocada por esses novos meios, esta sim capaz de produzir consequências sociais e políticas revolucionárias:

Não contestamos, entretanto, que, em certos casos particulares, [o cinema] possa ir ainda mais longe e venha a favorecer uma crítica revolucionária das relações sociais, quicá do próprio princípio da propriedade. Mas isso não traduz o objeto principal do nosso estudo nem a contribuição essencial da produção cinematográfica na Europa Ocidental. (BENJAMIN, 1980, p. 18).

Nesse ensaio, Benjamin revela um otimismo em relação a esse novo momento da arte. O fim da “aura” libertaria a arte para novas possibilidades, democratizando o seu acesso e

possibilitando uma “politização da arte” que se oporia à “estetização da política” que caracterizava o fascismo na época. Esse otimismo não é compartilhado por Flusser, mas é preciso considerar que as análises de Flusser se referem a um momento bastante diferente daquele vivido por Benjamin. Embora ambos tenham sofrido a ameaça concreta dos horrores dos campos de concentração, Flusser sobreviveu a essa época que, segundo sua própria análise, significou a realização do “programa” da civilização ocidental, assinalando o “fim da história”.

Em *O universo das imagens técnicas*, Flusser (2008, p. 102) não apenas menciona esse ensaio de Benjamin em tom de aprovação como demonstra a intenção de atualizá-lo e radicalizá-lo:

Por certo, a máquina automática copiadora torna redundante todo esforço humano de querer repetir informações já produzidas — Benjamin analisou este fato de maneira definitiva. Mas avanço hipótese mais ousada: as máquinas tipo “Xerox” tornam redundantes todos os autores e todas as autoridades.

Na verdade, Benjamin já havia dito isso quase nos mesmos termos (com a exceção da menção às máquinas Xerox), e é preciso aqui reconhecer as suas qualidades quase proféticas, por ter percebido o alcance dos fenômenos que estava presenciando já na década de 30. De qualquer forma, Flusser (2008, pp. 103-104) realmente atualiza a análise de Benjamin aplicando-a à sociedade pós-histórica e afirmando que, com a reprodução, o conceito de autor perde o significado, juntamente com o termo “original”. “Como distinguir entre a fotografia original e a copiada?”, pergunta Flusser, ecoando Benjamin. O mito do autor, que pressupõe a criação a partir do nada, perde o sentido na sociedade telemática, em que “toda informação se produz como síntese de informações precedentes”.

Flusser discute, então, se a perda de significado do conceito de “autor” implicaria o fim da “criatividade”. Conclui que isso pode ser verdade se tomarmos “criatividade” em seu sentido tradicional, já que o indivíduo será incapaz de criar informação nova. Mas Flusser (2008, p. 107) propõe um significado novo para “criatividade”: o de “produção dialógica de informação eternamente reproduzível”. Nesse sentido, a criatividade não só não está em extinção na sociedade telemática como se multiplica infinitamente, devido à grande capacidade de armazenamento de memória e ao fato de que todos estão conectados ao “cérebro cósmico”.

Uma das formas que Flusser propõe para combater a entropia, a homogeneização que Benjamin já pressentia como resultado da infinita reprodução, nos lembra Benjamin em seu

aspecto de “coleccionador”. Só que, em Flusser, a atividade de colecionar é projetada no futuro. Em vez de, como Benjamin, colecionar fragmentos do passado, Flusser propõe que recolhamos momentos de extrema improbabilidade.

Benjamin alerta sobre o perigo da estetização da política. Essa tendência também é registrada por Flusser (2008, p. 132), quando ele diz que a sociedade telemática é feita de “relações puras”, onde não há “nem ‘fora’ nem ‘dentro’, nem espaço ‘público’ nem espaço ‘privado’”. Como a distinção entre os campos público e privado é a base da política, a sua extinção leva ao deslizamento da “política” do terreno da ética e dos valores para o terreno da estética, da arte. Benjamin havia proposto que, em resposta à estetização da política, se politizasse a arte. Flusser (2008, p. 71) repete o lema de Benjamin ao falar sobre o “novo engajamento político”: os “novos revolucionários”, os imaginadores, procurariam “politizar” as imagens, “a fim de criar sociedade digna de homens”.

O fim da aura e consequente fim da tradição pode ser aproximado pelos conceitos flusserianos de “fim da história” e “pós-história”. Seligmann-Silva (2009a, pp. 7-8) sintetiza assim a influência de Benjamin sobre Flusser:

Se Benjamin foi um dos grandes críticos do historicismo e percebeu que a era da reprodução técnica é uma era pós-tradição [...], Flusser vai notar, por sua vez, que o historicismo era o resultado de uma luta milenar entre a escrita e as imagens e que o homem pós-histórico é fruto do novo triunfo das imagens sobre a escritura.

Ainda segundo Seligmann-Silva (2009a, p. 8), Benjamin, apesar da preocupação imagética, teria deixado de perceber a gravidade da tensão entre as imagens e o verbal. Flusser não só captou a gravidade dessa tensão como percebeu algo de importância fundamental, e que Benjamin não notara: que, para produzir imagens técnicas, não precisamos saber como elas “funcionam”; não precisamos decifrar o que há dentro da caixa preta.

3.5.3.2 Pós-Modernos

3.5.3.2.1 Defesa do conceito de “pós-modernidade”

No texto “Justificar o conceito de ‘pós-modernidade’” (198-?a), Flusser faz uma defesa do conceito de “pós-modernidade” contra o argumento, que teria sido proposto por Sérgio Paulo Rouanet no livro *As razões do iluminismo* (1987), segundo o qual a “pós-modernidade” seria uma tentativa de escamotear os problemas não resolvidos pelo “projeto” moderno.

Flusser observa que todo projeto novo assume os problemas não resolvidos pelos precedentes, e os formula à sua maneira. “Projetos emergem, não em sucessão linear, mas toda vez que aparecem novos problemas, e se recobrem.” Segundo Flusser, o projeto moderno repousava sobre a fé de que todos os problemas poderiam ser abordados pelos métodos das ciências exatas. O projeto moderno naufragou porque essa fé não é mais possível, não por desconfiança nas ciências, mas por conhecimento melhor da razão ela mesma. Quanto ao projeto pós-moderno, ainda se encontrava em construção naquele momento. O seu programa seria “resolver problemas não pela tentativa de explicá-los (admitido como tarefa impossível) mas pela tentativa de controlá-los”. Seria um projeto muito mais modesto do que o projeto moderno, porque o seu clima existencial não seria mais “humanista”, pois “perdeu a fé no homem, como o projeto moderno perdeu a fé em Deus”. Flusser termina o artigo admitindo tanto que “o projeto moderno [...] não realizou ‘ainda’ as suas metas (des-ideologizar, desmitizar, racionalizar, humanizar o pensamento e o comportamento)” quanto que “outro projeto emergiu, no qual tenho tão pouca fé quanto no moderno, mas o qual formula os problemas (antigos e novos) de forma para mim mais interessante”.

No início da década de 80, ou mesmo antes disso, Flusser já abordava questões que viriam a ganhar uma especial relevância na chamada pós-modernidade, como o questionamento da distinção sujeito/objeto; a rejeição do conceito de “verdade absoluta”; a negação de uma concepção de “eu” como uma entidade singular; a percepção da vida como jogo e como produto do acaso; a problemática do neonomadismo, em suas diferentes formas (incluindo o nomadismo filosófico); e a defesa da superfície em contraposição à profundidade. O próprio gênero que Flusser escolheu para escrever muitos de seus textos — “ficções filosóficas”, mesclando a ficção e o ensaio filosófico — espelhava a mistura de gêneros típica do pós-modernismo.

O conceito de “pós-história” de Flusser foi aproximado por ele do conceito de “pós-moderno” no artigo comentado neste mesmo capítulo, páginas 156-157 (vide nota 8), mas exhibe, por outro lado, características específicas e originais, na medida em que associa a pós-história à mudança do código linear, histórico, para a zero-dimensionalidade das imagens tecnológicas. Nas palavras de Lúcia Santaella (2000, pp. 126-127):

Abdicando das grandes narrativas legitimadoras, sem cair no relativismo e na atomização do pensamento, a posição antro-po-filosófica assumida por Flusser diante das tecnologias comunicacionais é mais uma vez perturbadoramente original, perturbação que advém quando não se é capaz de extrair o sentido expresso em seu louvor da superficialidade (muito semelhante ao de Valéry, quando Valéry dizia “Na arte e no amor, o mais

profundo é a pele”). Não a superficialidade tal como é entendida no senso comum, mas a superficialidade própria do olhar que varre a superfície da imagem, de que a escrita é uma transformação, para ser novamente engolida pela proeminência das imagens técnicas até encontrar o equilíbrio das trocas e intercâmbios no hibridismo das novas figurações hipermidiáticas, hibridismo que Flusser já estava antevendo, quando o destino cortou a linha de sua vida.

A maneira como Flusser articulava diversos temas da pós-modernidade revela muita coerência e visão de conjunto. Em sua fase europeia, Flusser (1998b, p. 167) expressa uma visão de realidade mais radicalmente dialógica, integrando ideias que ele já vinha formulando desde *Língua e realidade*, da realidade enquanto tecido de relações, em sua visão da sociedade telemática:

Não podemos mais conceber o mundo enquanto contexto de objetos. Nem o homem enquanto sujeito que vivencia, conhece e manipula o mundo objetivo. Somos obrigados a conceber o mundo enquanto tecido de relações concretas, e o homem enquanto nó de relações, mergulhado no tecido. Somos obrigados a conceber a realidade enquanto campo relacional unificado. Os “objetos” não passam de nomes abstratos para pontos de convergência de relações concretas. E o “Eu” não passa de nome abstrato para o ponto do qual partem e sobre o qual incidem relações concretas. [...] A oposição de sujeito e objeto, tão característica do Ocidente, se revela errônea. Errôneo oscilar entre realismo e idealismo.

O pós-modernismo, segundo Fredric Jameson (2007, p. 25), é “intrinsecamente conflitante e contraditório”. Flusser defendia o conceito, mas, ao mesmo tempo, declarava ter tanta fé nesse projeto quanto no projeto moderno. A própria defesa de um “projeto”, segundo alguns autores (por exemplo, MARCONDES FILHO, 2006, p. 453), seria uma característica moderna, e não pós-moderna, e indicaria ressonâncias do iluminismo no pensamento de Flusser. É evidente que o simples rótulo de “pós-moderno” não esgota a complexidade de um pensamento como o de Flusser, mas acreditamos que a sua aceitação por parte de Flusser indica, como vimos, a sua disposição de participar da discussão a respeito dos novos temas levantados pela “pós-modernidade”.

3.5.3.2.2 Lyotard

O filósofo francês Jean-François Lyotard, um dos mais importantes pensadores da pós-modernidade, caracteriza a “condição pós-moderna” como o fim dos grandes relatos, ou “metanarrativas” de legitimação. Com a falência desses relatos de legitimação, a ciência já

não poderia ser considerada como a fonte de uma verdade absoluta. Assistimos então à proliferação de pequenos relatos que competem uns com os outros. Lyotard (1986, p. 29) recorre ao conceito wittgensteiniano de “jogos de linguagem” — definidos por Wittgenstein (1979, p. 12) como “o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada” — como método geral para descrever esses pequenos relatos.

Há uma certa proximidade entre a ideia do fim do saber narrativo e a análise de Flusser do naufrágio do projeto moderno. Para Flusser (1998b, pp. 172-176), a crise da ciência contemporânea é decorrente da conscientização de que a transcendência objetiva é impossível. Os modelos da teoria científica não são isentos de valores. Entretanto, enquanto essa consciência não havia sido despertada, a ciência era considerada como fonte de um “conhecimento transcendente, objetivo”. Na visão de Flusser (1998b, pp. 173-174), a transcendência, se fosse possível, seria indesejável, pois levaria a um conhecimento extraético, extrapolítico e extraestético que seria, na verdade, “conhecimento des-etizado, des-politizado, anestético”, que levaria a abstrações “isentas, não de valores, mas de sentido”. Não há sentido em um conhecimento que não seja intersubjetivo.

Como Flusser, Lyotard (1986, p. 49) não se mostra nostálgico em relação ao modelo antigo: “Lamentar-se sobre ‘a perda do sentido’ na pós-modernidade seria deplorar que o saber não seja mais principalmente narrativo”. Citando Wittgenstein, Martin Buber e Emmanuel Levinas como pensadores que abrem caminho para a pós-modernidade, Lyotard (1986, pp. 72-74) enfatiza a importância da prática da linguagem e da comunicação na substituição da legitimação baseada nos grandes relatos:

A própria nostalgia do relato perdido desapareceu para a maioria das pessoas. De forma alguma segue-se a isto que elas estejam destinadas à barbárie. O que as impede disso é que elas sabem que a legitimação não pode vir de outro lugar senão de sua prática de linguagem e de sua interação comunicacional.

O final de *O pós-moderno* soa bastante flusseriano, em seu reconhecimento de duas possibilidades latentes na nova sociedade: de um lado, a do controle totalitário; de outro, a do acesso livre às memórias e aos bancos de dados alimentando grupos de discussão com informações sempre novas:

[A informatização das sociedades] pode tornar-se o instrumento “sonhado” de controle e de regulamentação do sistema do mercado, abrangendo até o próprio saber, e exclusivamente regido pelo princípio de desempenho. Ela comporta então inevitavelmente o terror. Pode também servir os grupos de

discussão sobre os metaprescritivos dando-lhes as informações de que eles carecem ordinariamente para decidir em conhecimento de causa. A linha a seguir para fazê-la bifurcar neste último sentido é bastante simples em princípio: é a de que o público tenha acesso livremente às memórias e aos bancos de dados. Os jogos de linguagem serão então jogos de informação completa no momento considerado. Mas eles serão também jogos de soma não nula e, nesse sentido, as discussões não correrão o risco de se fixar jamais sobre posições de equilíbrio mínimos, por esgotamento das disputas. Pois as disputas serão então constituídas por conhecimentos (ou informações) e a reserva de conhecimentos, que é a reserva da língua em enunciados possíveis, é inesgotável. Uma política se delineia na qual serão igualmente respeitados o desejo de justiça e o que se relaciona ao desconhecido. (LYOTARD, 1986, pp. 119-120).

O tema do fim dos grandes relatos está, por sua vez, relacionado à rejeição de uma concepção de “eu” como uma entidade singular. Como já foi visto, Flusser (1998b, p. 129) diz que o “eu” é um nó de relações, um “tecido que vibra com informações que pulsam”, tecido esse que é formado por fios que transportam mensagens. Ao adotar a concepção dialógica de Buber, Flusser nega a ideia de que estejamos necessariamente condenados à insularidade, uma visão que, mais uma vez, revela grande proximidade com a de Lyotard (1986, p. 28) quando este diz que a decomposição dos grandes relatos não implica a dissolução do vínculo social. Aqueles que analisam assim esse processo estariam se orientando pela “representação paradisíaca de uma sociedade ‘orgânica’ perdida”. O “eu” não está isolado; ao contrário, encontra-se envolvido em relações mais complexas e móveis do que nunca.

Está sempre, seja jovem ou velho, homem ou mulher, rico ou pobre, colocado sobre “nós” dos circuitos de comunicação, por ínfimos que sejam. É preferível dizer: colocado nas posições pelas quais passam mensagens de natureza diversa. E ele não está nunca, mesmo o mais desfavorecido, privado de poder sobre estas mensagens que o atravessam posicionando-o, seja na posição de remetente, destinatário ou referente.

Há proximidade também na forma como Flusser e Lyotard enfocaram o “imaterial”. Em 1985, Lyotard foi curador de uma exposição no Centro Georges Pompidou, em Paris, intitulada “Les immatériaux” (Os imateriais).²⁰ A proposta do evento era examinar o impacto das novas tecnologias sobre várias atividades humanas e, em particular, sobre a arte e a arquitetura. Lyotard discutia, assim, o surgimento de um novo tipo de materialidade, referida paradoxalmente como “imaterial”, em que os computadores substituíam os seres humanos em

²⁰ No ensaio “Cultura dos ‘Imateriais’?” (1985), Flusser saúda essa exposição como um instante de lucidez “em que podemos vislumbrar um aspecto do novo” proporcionado pela revolução cultural em desenvolvimento, que, entre outros aspectos, borra as fronteiras entre ciência e arte.

sua relação com a natureza, por meio da manipulação e do controle de informações. Lyotard (1996, p. 164) afirmava, no programa da exposição, que “o modelo da linguagem substitui o modelo da matéria”²¹; em decorrência, o conceito de realidade torna-se tão maleável quanto a própria linguagem. Em uma formulação que ecoa as teorias flusserianas da língua e dos meios, Lyotard (apud KLUITENBERG, 2004, p. 94) diz que a realidade consiste nas mensagens que recebemos a seu respeito, e que essas mensagens estão, cada vez mais, sendo mediadas por máquinas cada vez mais complexas, cujos sistemas de codificação e decodificação criam realidades intangíveis.

²¹ "The model of language replaces the model of matter".

4. A TRADUÇÃO NA SOCIEDADE PÓS-HISTÓRICA

Em diversas ocasiões Flusser declarou sua intenção de escrever uma teoria da tradução¹. Se não veio a fazê-lo, talvez tenha sido exatamente porque suas reflexões a respeito dos meios de comunicação ganharam uma urgência maior. Ele sentia que precisava contribuir para a discussão da questão dos meios enquanto ainda havia brechas, antes que o processo de aparelhização se consumasse. Em resultado, Flusser escreveu muito pouco a respeito da relação entre a tradução e a pós-história.

Os estudiosos de Flusser se deparam com duas grandes fases aparentemente separadas. Na primeira fase, quando ainda no Brasil, Flusser desenvolveu a sua teoria da língua; na segunda fase, após a volta à Europa, a análise dos meios de comunicação e da sociedade pós-histórica. Ao longo deste trabalho, já indicamos diversos vínculos entre essas duas fases. A teoria da língua e a teoria da comunicação de Flusser se baseiam em uma mesma teoria do símbolo. Para Flusser, a língua é um sistema de símbolos, e a comunicação é também captada e vivenciada como simbolização, isto é, como “*Sinngebung*”². No presente capítulo, pretendemos mostrar outras confluências entre as duas fases de Flusser, e apontar para algumas possibilidades de aplicação da visão de língua e de tradução de Flusser à sua concepção de sociedade pós-histórica. A primeira seção discute o paradoxo envolvido nos debates sobre a “pós-escrita” e a “pós-tradução”; a segunda seção trata do papel da tradução no chamado multiculturalismo; a terceira seção apresenta a visão flusseriana da tradução como transcendência dos modelos; a quarta seção conclui o capítulo com a visão talvez utópica da tradução como um processo negentrópico.

4.1 OS PARADOXOS DA PÓS-ESCRITA E DA PÓS-TRADUÇÃO

Uma questão primordial que se coloca ao discutirmos o papel da tradução na sociedade pós-histórica é: as previsões do “fim da escrita” se confirmarão? Não que o fim da escrita

¹ No autorretrato escrito em 1969 para o livro do Pe. Stanislav Ladusâns (1976, p. 505), Flusser se refere a um trabalho “no qual estou empenhado: *Reflexões sobre a traduzibilidade*”. E em uma entrevista a Hans Joachim Lenger em Hamburgo, publicada no livro *Zwiegespräche* em 1990, alguns meses antes de sua morte, Flusser declarou: “Talvez tudo o que eu faça seja uma tentativa de elaborar uma teoria da tradução, mas eu não viverei o suficiente para terminá-la” (apud GULDIN, 2008a, p. 60). No *Vilém Flusser Archiv* existem dois textos inacabados que testemunham os esforços de Flusser para desenvolver uma teoria da tradução: “Problemas em tradução” e “Reflexões sobre a traduzibilidade”. Discutimos o primeiro texto na seção 2.5, pp. 86-94; o segundo texto nos pareceu muito subjetivo, e não foi possível discernirmos sequer a orientação que Flusser pretendia dar a seus raciocínios iniciais — por essa razão, preferimos não utilizá-lo.

² Cf. p. 138 deste trabalho.

implique, necessariamente, o fim da tradução, se entendermos esse termo de um modo muito amplo. Lembremos que Roman Jakobson, em seu clássico ensaio “Os aspectos linguísticos da tradução” (1964, pp. 79-80), distingue três tipos de tradução: a intralingual ou reformulação (dentro da *mesma* língua), a interlingual ou tradução propriamente dita (entre línguas diferentes) e a tradução intersemiótica ou transmutação (interpretação de signos linguísticos por meio de signos não linguísticos). Ainda assim, não há dúvida de que uma tradução baseada em imagens — mesmo que essas pressuponham um “texto”, como indica Flusser — seria algo totalmente diferente daquilo que hoje se entende como tradução (ou tradução “propriamente dita”).

Há uma contradição implícita, apontada por David J. Gunkel (2003), nos diversos textos escritos que afirmam o fim da escrita, nos diversos livros que anunciam o fim do livro. Gunkel (2003, p. 299) observa que “o que uma nova tecnologia é e o que irá se tornar é em si um produto da mídia impressa que ela supostamente desafia e está em processo de substituir”³. Um conceito como o de ciberespaço, por exemplo, não é algo que se encontre empiricamente em algum objeto existente no mundo, e sim algo que é

[...] continuamente fabricado, mediado e encorajado por uma rede complexa de significantes que incluem livros de ficção científica, programas de televisão, filmes, revistas, estudos acadêmicos, textos técnicos, conferências, feiras e exposições, revistas em quadrinhos, páginas da Web, discussões virtuais encadeadas, blogs e assim por diante⁴.

Tudo o que sabemos sobre as tecnologias da informação é mediado por outras formas de tecnologia da informação. Assim, o objeto de investigação já está implicado no método de sua investigação.

É preciso, então, reconhecer o paradoxo e prestar atenção ao movimento de circularidade que o constitui. É o que Flusser faz ao discutir o futuro da escrita. O livro que ele dedica a essa questão, *A escrita* (2010, p. 17) principia com a incisiva declaração de que “Parece não haver quase ou absolutamente nenhum futuro para a escrita, no sentido de sequência de letras e de outros sinais gráficos”. Flusser (2010, p. 18) reconhece que a investigação dessa questão exigiria um “livro de grande envergadura”, e brinca: “O curioso [...] é que tal livro seria um livro”.

³ “[...] what a new technology is and what it will become is itself a product of the print media it is said to challenge and to be in the process of replacing.”

⁴ “[...] continually manufactured, mediated, and supported by a complex network of signifiers that includes science fiction novels, television programs, films, magazines, academic studies, technical papers, conferences, trade shows, comic books, websites, threaded discussions, blogs, and so on.”

Em uma carta escrita em 1990 à amiga Maria Lília Leão (2000, p. 18), Flusser declara:

Há muito tempo estou com a idéia que o tratado filosófico (texto alfanumérico “sobre”) não mais se adequa à situação da cultura. [...] Mas como eu próprio sou prisioneiro do alfabeto [...], devo contentar-me em fazer textos que sejam pré-textos para imagens. A maneira de fazê-lo é escrever fábulas, porque o fabuloso é o limite do imaginável.

Apesar dessa condição de “prisioneiro do alfabeto”, Flusser foi um pioneiro na tentativa de utilizar os novos meios digitais de forma dialógica. A fábula *Vampyrotheutis infernalis* é fruto de uma parceria de Flusser com o artista, biólogo e “zoosistemático” Louis Bec, que criou imagens em computador para o livro. Mais do que simples ilustrações do texto, essas imagens, mescla de criação artística e classificação zoológica, estabelecem um diálogo com o hibridismo do próprio texto. Em *Angenommen: eine Szenenfolge*, livro publicado apenas na Alemanha, Flusser descreve vinte cenários futurísticos, ficções filosóficas planejadas como roteiros de vídeo, em uma tentativa de expandir seu trabalho para a área audiovisual. Ele se lançava à “caça de talentos”, convocando todos os que ousassem transcodificar os roteiros propostos em imagens de vídeo a entrar em contato com a sua editora, a *Immatrix Publications*. A primeira edição (alemã) do livro *A escrita (Die Schrift)*, anunciado como o primeiro “não mais livro” (“Nicht-mehr-Buch”), incluía um disquete, no intuito de estabelecer um diálogo com o leitor, que era convidado a comentar ou reescrever o texto, enviando os resultados ao autor.

Em *A escrita*, Flusser faz uma fenomenologia e uma arqueologia da escrita, discutindo o que há de específico no gesto de escrever e qual o papel desse gesto na formação da cultura e da consciência histórica. Ele retoma sua análise, desenvolvida em livros anteriores e já comentada no capítulo 3 desta dissertação, da escrita como linearização do pensamento e explicação da imagem, acrescentando um elemento dialógico ao dizer que o que é escrito orienta os pensamentos em direção ao receptor. “Dirigir-se ao outro” seria a intenção oculta da escrita (FLUSSER, 2010, p. 21).

Há um forte contraste entre *A escrita* e o primeiro livro publicado de Flusser, *Língua e realidade*. Em *Língua e realidade*, Flusser analisa a ligação do pensamento à língua; em *A escrita*, Flusser aponta a necessidade de abandonarmos esse modelo, pois o pensamento está se desligando da língua e se vinculando ao cálculo e à imagem. Em seus primeiros textos (como comentamos no capítulo 1, páginas 59-60), Flusser já fazia a crítica da linearização do pensamento decorrente do predomínio da escrita na cultura “ocidental”. Em *A escrita*, ele sugere que

Talvez a ligação do pensamento às línguas tenha atrofiado nossas extraordinárias capacidades para a abstração, de maneira que essas capacidades somente puderam se desenvolver na área da matemática e naquela da lógica simbólica. Talvez, a superação do alfabeto abra novos campos de desenvolvimento a essas capacidades, como o campo, por exemplo, das imagens sintéticas.

Por outro lado, o entusiasmo de Flusser (2010, pp. 78-81) pela língua continua evidente — “A linguagem é indubitavelmente a maior realização do espírito, e as línguas que estão à nossa disposição pertencem aos nossos mais preciosos tesouros” —, o que justifica o seu pessimismo diante das mudanças prefiguradas:

Se o futuro [...] deve trazer consigo um novo modo de pensamento cada vez menos fundamentado no código linguístico e cada vez mais, no código dos cálculos e da computação, se a torrente linguística, que inundará tudo, será apenas um ruído de fundo para esse novo modo de pensamento, então devemos temer a perda dessa herança preciosa que nos foi dada, a “língua”.

A provável sobrevivência da língua falada não alivia essa perda, visto que, depois da superação do alfabeto pelos códigos de computador, sem o apoio da escrita, a tendência será de um empobrecimento da língua falada.

Quanto ao pensamento, está deixando de ser um processo discursivo contínuo, vinculando-se à imagem e “quantitizando-se”. A estrutura quântica dos novos códigos simula o tipo de construção de nosso sistema nervoso (o ligar e desligar mecânico e químico entre sinapses nervosas).

Um dos fatores do fim do reinado da escrita é a crise da ciência. Quando a ciência se revela como uma entre outras ficções, não há mais sentido em se distinguir entre ficcional e não ficcional, e concluímos que a realidade é aquilo em que cremos. Esta é uma crença que não pode ser criticada, pois, para criticá-la, seria preciso usarmos uma outra crença que não se pudesse criticar: “Toda leitura crítica tem de partir de uma outra que não se pode criticar. Sem ela, nada pode ser criticado, nada pode ser lido” (FLUSSER, 2010, p. 96). Ironicamente, Flusser (2010, p. 97) afirma que

[...] o Iluminismo venceu absolutamente, e não há mais nada que deva ser de alguma forma criticado e esclarecido. Tudo tornou-se claro, principalmente o fato de que todos os critérios, valores e medidas são “ideológicos”, e que por trás do que pode ser lido (as aparências) não existe nada.

Não havendo mais necessidade de ler e criticar, “a consciência totalmente esclarecida” pode se dedicar à criação, à “atribuição de sentido”, à cibernética. Esta seria a consciência do futuro.

Em *Filosofia da caixa preta*, Flusser (2002a, p. 10) destacara o aspecto dialético da luta entre imagem e texto, como comentamos às páginas 144-146:

A relação texto-imagem é fundamental para a compreensão da história do Ocidente. Na Idade Média, assume a forma da luta entre o cristianismo textual e o paganismo imagético; na Idade Moderna, luta entre a ciência textual e as ideologias imagéticas. A luta, porém, é dialética. À medida que o cristianismo vai combatendo o paganismo, ele próprio absorve imagens e se ideologiza. [...] Graças a tal dialética, imaginação e conceituação, que mutuamente se negam, vão mutuamente se reforçando. Atualmente o maior poder conceitual reside em certas imagens, e o maior poder imaginativo, em determinados textos da ciência exata.

Já em *A escrita*, Flusser (2010, p. 164) afirma que a mudança do código alfabético para digital não pode ser compreendida por meio da dialética, e sim por meio do conceito de “mudança de paradigma” de Kuhn. Seria um salto repentino de um nível a outro, e não uma síntese de oposições. Se a mudança de códigos fosse dialética, seria possível a preservação da escrita, pois na dialética o que é ultrapassado não é apagado, mas sim superado. Não é esse o caso: os novos códigos se opõem ao alfabeto de forma radical. Trata-se da “emergência de uma nova experiência espaço-temporal e, por conseguinte, de um novo conceito de espaço-tempo, em que as antigas experiências e os antigos conceitos não podem ser mantidos”.

Apesar do pessimismo em relação à possibilidade de preservação da escrita, Flusser (2010, pp. 168-169) especula a respeito das possibilidades de transcodificação ou tradução do mundo alfabético para o digital: “Provavelmente não poderemos começar a transcodificar antes de termos elaborado uma teoria e uma filosofia da tradução. Disso, estamos muito longe. Mas podemos observar como a transcodificação já foi introduzida em todos os lugares”. Ele se refere, por exemplo, às transcodificações do pensamento científico (lógico e matemático) em imagens móveis e coloridas, que foi efetuado sem que houvesse uma teoria dessa mesma transcodificação. A elaboração de uma teoria e uma filosofia da tradução possibilitaria que a transição da cultura alfabética para a digital se tornasse “uma transposição das condições de vida e de pensamento”. Caso ela não se realize, existe um forte risco de cairmos na “barbárie analfabética”, com a extinção da língua escrita e consequente degradação da língua falada, relegada ao papel de mera serviçal dos novos códigos.

No ensaio “Depois da escrita”, escrito para um seminário ocorrido em Hessen, Falkenstein, Flusser (1987) admitiu haver tentado, em *A escrita*, projetar uma única tendência atual rumo a um futuro previsível: a tendência da passagem da escrita linear para a digital. Ele tem consciência de que está fazendo “caricaturas”, exagerando um único traço e desprezando os demais, mas não vê isso necessariamente como desvantagem, já que “caricaturas permitem ver o que caracteriza a cena visualizada”. Acrescenta que a consciência “imaterial” emergente a partir dessa tendência não é tão nova. Ela teria origem nas pesquisas sobre o cálculo elaboradas por Pascal, Newton e Leibniz, que se refletiram em vários campos: na filosofia (Husserl), na psicologia (Freud e Jung), na semântica (Saussure), na tecnologia (Lévi-Strauss) e na própria física (Planck e Einstein). Nesse texto, Flusser afirma não crer que a nova consciência vá abolir a precedente:

A digitalização não eliminará a escrita, como a escrita não eliminou as imagens e a fala. A nova consciência constituirá, por muito tempo, camada fina, precariamente sustentada, e assentada sobre grossas camadas de consciência histórica, mágica, mítica (e talvez ainda mais profunda).

Flusser atenua, assim, algumas das declarações de *A escrita*, e volta a introduzir uma certa dialética no processo de mudança dos códigos, inclusive citando, resumidamente, o texto de *Filosofia da caixa preta* a respeito da dialética entre texto e imagem que mencionamos acima (página 183). Talvez não haja uma contradição entre a afirmação de que a passagem do código alfabético para o digital não é dialética, e sim uma mudança de paradigma, e a admissão da possibilidade de que os dois tipos de código possam coexistir, mas, de qualquer forma, Flusser se contradiz ao admitir, nesse seminário, a possibilidade de coexistência entre os dois códigos quando, em *A escrita*, ele declarara que isso seria “impensável” (2010, p. 164).

Muito provavelmente, apesar da tendência à dominância das imagens técnicas, o texto continuará existindo, assim como, durante a fase de predomínio textual, as imagens míticas não deixaram de existir e de ser cultuadas por muitos. Em um ensaio sobre o fim do livro, Gunkel (2003, p. 278) cita o romance *Notre Dame de Paris*, de Victor Hugo, em que o arquidiácono D. Cláudio Frollo sentencia, com uma das mãos posta sobre um livro e a outra apontando para a monumental catedral de Paris: “*Ceci tuera cela*” (“Isto destruirá aquilo”). Na verdade, segundo Gunkel, o livro não destruiu a catedral gótica, mas apenas a substituiu como principal modo de expressão e como arquivo da memória da humanidade. Da mesma forma, o computador não significa o fim absoluto da escrita e dos livros, mas a substituição da

escrita em seu papel determinante na organização, apresentação e armazenamento do conhecimento — papel que a escrita vem ocupando há mais de cinco séculos.

Em qualquer dos cenários — quer o pensamento digital “apague” o pensamento alfabético, quer venhamos a presenciar uma coexistência dos dois pensamentos —, vale o alerta de Flusser quanto à urgência da elaboração de uma teoria e uma filosofia da tradução do pensamento alfabético para o digital.

É preciso também muito cuidado para não cairmos na ilusão propagada por alguns teóricos, como McLuhan, de que os códigos de computador existam de forma independente da língua. Essa concepção se baseia em uma visão linguística essencialista, que foi desconstruída por Derrida e pelo próprio Flusser, entre outros pensadores. Refletindo sobre essa questão, Gunkel (1999, pp. 62-63) insere o computador em uma tradição de busca de compreensão universal. O computador não deixa de ser uma máquina linguística, cujo poder fundamental reside na capacidade de manipular símbolos linguísticos. A origem dos computadores estaria nos filósofos racionalistas do século XVII (Cave Beck, Athanasius Kircher, Francis Lodwick, Comenius, George Dalgarno, John Wilkins e, o mais importante de todos, Gottfried Wilhelm von Leibniz) e seus esforços de criar uma língua universal — tão bem descritos por Umberto Eco em seu livro *A busca da língua perfeita na cultura europeia*⁵. A filosofia de Leibniz centrava-se em dois conceitos que ele via como inter-relacionados: o do simbolismo universal e o do cálculo do raciocínio. Ele queria criar uma língua artificial, filosófica, que constituiria um protocolo racional para resolver todos os debates e controvérsias por meio do cálculo, e que estabeleceria uma escrita universal, aceitável por todas as nações e culturas. O cálculo racional de Leibniz restabeleceria a unidade linguística existente antes de Babel. Para Gunkel, a língua universal constitui a própria estrutura genética e o programa fundamental da tecnologia cibernética. Nada mais natural, então, que se tente utilizar o computador em projetos de busca de uma língua universal. Entre os projetos orientados por essa visão linguística estão o da tradução automática, ao menos em sua fase inicial, e outros projetos mais recentes de “comunicação pós-linguística” ou mesmo “pós-simbólica”. Na visão de McLuhan (1969, p. 99), com a ajuda dos computadores seria possível contornar⁶ a tradução:

Hoje os computadores parecem prometer os meios de se poder traduzir qualquer língua em qualquer outra, qualquer código em outro código — e

⁵ ECO, Umberto. *A busca da língua perfeita na cultura europeia*. Bauru: EDUSC, 2001.

⁶ *By-pass*, no original. Décio Pignatari, o tradutor do livro para o português, traduziu o termo como “superar”, como se pode ver na citação a seguir.

instantaneamente. Em suma, o computador, pela tecnologia, anuncia o advento de uma condição pentecostal de compreensão e unidade universais. O próximo passo lógico seria, não mais traduzir, mas superar as línguas através de uma consciência cósmica geral, muito semelhante ao inconsciente coletivo sonhado por Bergson.

Um exemplo da chamada “comunicação pós-linguística” seria a comunicação mental ou interação neurológica mediada por computador, empregando tecnologias de Interface Cérebro-Computador (ICC), como o monitoramento de eletroencefalogramas (EEG) e o implante de eletrodos. Entretanto, o que as experiências com esse tipo de tecnologia têm revelado é que é extremamente difícil *interpretar*, a partir das ondas cerebrais, os pensamentos e mesmo as intenções dos indivíduos. No fim das contas, essas tecnologias não conseguem contornar o problema da língua, da interpretação ou da tradução, mas apenas o transferem da fala para as ondas cerebrais. (GUNKEL, 1999, pp. 77-79).

Entre as experiências de “comunicação pós-simbólica”, encontra-se o projeto de Realidade Virtual, de Jaron Lanier. De acordo com os pressupostos da Realidade Virtual, não haveria mais a necessidade de tradução, pois seria possível criar e mostrar modelos das “coisas”, ou mesmo de ações. A Realidade Virtual levaria a um tipo de comunicação interpessoal estabelecida não pela manipulação de símbolos que se referem a coisas, mas pela manipulação direta e imediata das próprias coisas. (GUNKEL, 1999, pp. 80-83). No entanto, mais uma vez, estamos diante de uma concepção de língua platônico-aristotélica, segundo a qual as palavras são signos arbitrários que se referem a coisas — concepção esta contestada por vários pensadores, entre os quais Flusser, para quem a tradução não se baseia na existência de uma “coisa em si”. Além disso, mesmo que pudéssemos aceitar essa concepção de língua essencialista, continuaria sendo duvidosa a possibilidade de uma “comunicação pós-simbólica”. Como indica Gunkel (1999, p. 83), citando um ensaio de Simon Penny, “Virtual reality as the completion of the Enlightenment project”, a Realidade Virtual não pode ser divorciada da ordem do simbólico, pois o objeto simulado virtualmente não é idêntico ao objeto “em si”. Uma xícara virtual não é igual a uma xícara “real”. Não se pode beber chá em uma xícara virtual. Ela é uma representação, uma imagem estereográfica, produzida pelo computador a partir de *descrições*. E essas descrições são feitas a partir de símbolos. A Realidade Virtual, portanto, está muito longe de escapar das limitações da descrição simbólica: ela é produzida por ela.

Todos esses projetos lidam com a diversidade de línguas como um problema a ser superado. A técnica de escrita de Flusser, que recorre à autotradução e retradução, baseia-se em uma visão oposta, valendo-se da diversidade como ferramenta de criação. Em “Problemas

em tradução”, como já vimos nas páginas 86-94, Flusser rejeita as tentativas teóricas de Platão, Descartes, Kant e Marx de negar a multiplicidade linguística. Flusser não vê Babel como uma catástrofe a ser reparada, e sim como um mito que reflete o próprio funcionamento do pensamento e da língua humana⁷. De forma similar, George Steiner, em *Depois de Babel* (2005, p. 252) considera que

[...] a qualidade humana madura da linguagem, sua indispensável força conservadora e criativa, encontra-se na extraordinária diversidade de línguas reais, na desconcertante profusão e excentricidade (embora não haja um centro) de seus modos de ser. A necessidade psíquica de particularidade, de "in-clusão" e invenção é tão intensa que ela, durante boa parte do início da história humana, foi mais decisiva do que as enormes vantagens materiais da compreensão mútua e da unidade linguística. Nesse sentido, o mito de Babel é mais uma vez um caso de inversão simbólica: a humanidade não foi destruída mas, ao contrário, manteve-se viva e criativa por ter sido dispersada em muitas línguas.

Para Kanavillil Rajagopalan (1998, p. 39), “todas as línguas já revelam em sua própria constituição [...] uma tendência para a dispersão ilimitada e para a hibridização”. Além disso, como Flusser já observara, não há sentido em se falar em uma língua primeva, da qual as múltiplas línguas se originariam. Se é verdade que há aspectos em que a diversidade linguística constitui uma desvantagem, por outro lado, a inovação e a variação são movimentos inerentes à língua e conferem a ela a sua riqueza. As forças centrípetas e centrífugas — como dissemos no capítulo 2, página 120, evocando Bakhtin — estão em constante embate dentro da língua.

4.2 DIALOGISMO E MULTICULTURALISMO

Em “O futuro da escrita”, redigido entre 1983 e 1984, Flusser já percebe o desmoronamento de nossa forma de pensamento conceptual, racional, assim como da relação entre sujeito e objeto e das noções de real e fictício. Algo, no entanto, se mantém: a noção de *rede*, de *relação*:

Outras categorias terão de ser desenvolvidas, e seus contornos já são discerníveis. O modo racional, causal e definicional de pensar dará lugar a um campo de pensamento que é relacional e probabilístico. Provavelmente nossa linguagem atual não será mais capaz de articular essas categorias.

⁷ Ver a seção 2.8, sobre o método de autotradução e retradução de Flusser, no capítulo 2, pp. 110-120.

Teremos de nos valer de outros códigos, talvez códigos de computador⁸.
(FLUSSER, 2003b, p. 53)

Em 1987, Flusser retoma esse tema no artigo “Depois da escrita”, e afirma que todas essas modificações da consciência podem ser sintetizadas pela fórmula: “o mundo não mais será percebido enquanto conjunto ‘objetivo’, mas enquanto tecido relacional em permanente atamento e desatamento dos nós que o constituem”. A sociedade e a própria realidade serão vivenciadas enquanto campo de relações sociais.

Considerando-se as questões levantadas presentemente pela globalização e o chamado multiculturalismo, a percepção de Flusser da vida como “um problema de tradução” revela-se de grande atualidade e importância. Viver entre línguas, etnicidades e culturas é, hoje em dia, uma experiência bastante comum, e a vivência multilíngue se transforma em uma necessidade. Como lidar com tantas narrativas, identidades, experiências e línguas diferentes?

Rajagopalan (1998, pp. 40-42) observa que “A identidade individual como algo total e estável não tem nenhuma utilidade prática num mundo marcado pela crescente migração de massas e pela entremesclagem cultural, religiosa e étnica, numa escala sem precedentes”. Em uma formulação que se aplica muito bem tanto à teoria quanto à vivência flusseriana da tradução, Rajagopalan propõe que a construção da identidade só pode ocorrer “na língua e através dela”, o que implica que a própria língua é uma atividade em transformação. “Em outras palavras, as identidades da língua e do indivíduo têm implicações mútuas. Isso significa que as identidades em questão estão sempre num estado de fluxo.”

Stuart Hall (2002, p. 88, *itálicos do autor*), por sua vez, verifica que

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais, e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado.

À “Tradição”, que engloba os esforços para recuperar a unidade, a certeza e a “pureza” perdidas, Hall contrapõe a “Tradução” como entendida por Kevin Robins e Homi Bhabha, como a aceitação de que as identidades estão sujeitas às mudanças da história, da política, da representação. Quando Hall (2002, pp. 87-89) diz que a identidade na globalização poderia

⁸ “Other categories will have to be worked out, and their contours are already discernible. The rational, causal, and definitional way of thinking will yield to a thought field that is relational and probabilistic. In all likelihood our current language will no longer be able to articulate these categories. We will have to avail ourselves of other codes, perhaps computer codes.” (Tradução nossa, a partir da tradução do alemão para o inglês de Kenneth Kronenberg.)

parecer fadada a terminar por um retorno às raízes ou pela assimilação e homogeneização, ele ecoa as preocupações de Flusser, que rejeita tanto o retorno às raízes quanto a assimilação e homogeneização. E, assim como Flusser via no processo de criação de informações novas por meio do diálogo o antídoto para a homogeneização e a massificação, Hall vê na “Tradução” e nos “homens traduzidos”, que “devem aprender a habitar no mínimo duas identidades”, uma outra possibilidade de futuro, potencialmente mais criativa.

Talvez seja possível aproximar o dialogismo de Flusser da busca que pensadores como Homi Bhabha (1990) e Edward Soja (1996) empreendem por um “Terceiro Espaço” de articulação entre o Eu e o Outro, o nativo e o estrangeiro, o global e o local — um espaço que não se caracterize nem pelo multiculturalismo globalizante simplificador, que neutraliza diferenças e promove um suposto consenso enquanto aniquila culturas ditas minoritárias, nem pelo localismo chauvinista tão combatido por Flusser.

Em um interessante artigo sobre Flusser, Christopher Larkosh (2008, p. 6) destaca exatamente a questão das interpenetrações culturais:

Nesse prisma transcultural disperso de regiões globais de fronteiras muitas vezes contrastantes, pode-se vir a entender que talvez o perigo mais sério para a diversidade cultural seja a percepção limitada de que exista uma única fronteira principal no horizonte, ou de que uma pessoa esteja sempre de um lado dela ou de outro.⁹

Flusser se referiu a essa questão em *Bodenlos* (p. 68):

Uma vez transcendida a própria cultura (isto é, na situação da falta de fundamento), a gente passa a pairar por cima de um conjunto complexo de várias culturas, e a gente se vê a si própria assim pairando. Isto implica problemas de vária ordem. Por exemplo: a gente vê interpenetrações culturais, e abismos entre culturas, e a gente vê os vários dinamismos que fazem com que culturas se interpenetrem, se distanciem e se entredolvem.

Nesse universo dinâmico, de relações complexas entre línguas e culturas, a tradução se torna, para Flusser, o antídoto ao aparelho, ao autoritarismo baseado na exclusão do outro. Nas palavras de Seligmann-Silva (2009b, p. 157), Flusser “cultiva a plurilíngua como resposta ao choque da monolíngua exterminacionista”. A resposta de Flusser ao mundo aparelhizado, fascista, é o diálogo, o transitar entre diferentes modelos, o nomadismo no sentido mais amplo: ele era um nômade transitando entre diferentes países, línguas, culturas,

⁹ “In this dispersed transcultural prism of often contrasting global border regions, one might come to the realization that perhaps the most serious danger to cultural diversity is the limited perception that only a single, primary border lies on the horizon, or that one is always on one side of it or the other.”

modelos de pensamento. A visão de Flusser da vida como tradução, da vida entre múltiplas línguas, pode nos auxiliar a compreender melhor as complexidades do mundo atual. Pode nos ajudar a nos orientarmos melhor dentro dele, traçando cartografias alternativas, mais adequadas aos diversos contrastes e sobreposições.

Para Michael Darroch (2008), a concepção de tradução de Flusser se estende “além dos parâmetros linguísticos para abranger as implicações mais amplas de comunicação, informação e tecnologia”.¹⁰ Darroch vê as reflexões de Flusser sobre as cidades como exemplos da extensão metafórica da tradução das relações linguísticas e entre línguas para as experiências dialógicas que “informam” e “reformam” a vida urbana.¹¹

Como McLuhan e Derrida, Flusser usa sistematicamente a tradução como metáfora, expandindo gradualmente o seu conceito de tradução para abarcar as ideias de transferência, disseminação e mediação. Duas das metáforas mais comuns utilizadas por Flusser para se referir à tradução são “ponte” e “salto”, como bem observou Rainer Guldin (2005, p. 205). As pontes representam a possibilidade de conexão entre as línguas, as culturas e os modelos de interpretação, guardando uma promessa de harmonização. Os saltos, por sua vez, garantem que haja uma forma de transferência.

Para Darroch (2008, p. 9), essas metáforas estão ligadas à questão da entropia na teoria de comunicação de Flusser. A produção e o armazenamento de informação se opõem ao aumento de entropia. A entropia é o previsível; a produção de informação é o imprevisível. E a informação só pode ser produzida por meio do processo dialógico. Ora, a tradução é, inerentemente, dialógica, tratando-se de um processo em que não ocorre apenas transferência de informação, e sim produção de informações novas. Traduções e retraduições são, segundo Darroch, “circuitos de realimentação que operam ciberneticamente”¹².

Para mostrar que a teoria de tradução de Flusser se reflete em sua concepção de cidade, Darroch cita um texto não publicado, escrito em francês para um debate ocorrido em Arles em 1985, em que Flusser descreve as consequências das novas tecnologias para as cidades e para as nossas noções de público e privado. Antigamente a informação era divulgada no espaço

¹⁰ “[...] beyond linguistic parameters to encompass the broader implications of communication, information and technology.”

¹¹ Para Darroch (2008, p. 2), o ensaio de Walter Benjamin, “A Tarefa-Renúncia do Tradutor”, contém uma primeira referência às relações entre tradução e cidade, que seria também uma alusão ao seu futuro *Projeto das Passagens*. A tradução, para Benjamin (2001, p. 209), ocupa um espaço interlingual, a intersecção das línguas, assim como o espaço arquitetural dos arcos em uma cidade: “A verdadeira tradução é transparente, não encobre o original, não o tira da luz; ela faz com que a pura língua, como que fortalecida por seu próprio meio, recaia ainda mais inteiramente sobre o original. Esse efeito é obtido sobretudo por uma literalidade na transposição da sintaxe, sendo ela que justamente demonstra ser a palavra — e não a frase — o elemento originário do tradutor. Pois a frase constitui o muro que se ergue diante da língua original e a literalidade, sua arcada”.

¹² “[...] feedback loops that operate cybernetically.”

“público” da cidade, mas armazenada em espaços privados (residências particulares). As novas tecnologias estão absorvendo o papel comunicativo que era reservado às cidades, enviando informações no espaço privado e acelerando o ritmo da distribuição. A tendência do aumento da disseminação é irreversível. Não existe a possibilidade de uma volta ao mundo pré-babélico da unidade linguística. Segundo Flusser (apud DARROCH, 2008, p. 10), se quisermos preservar e ampliar a consciência e a liberdade, a questão não é salvar a cidade, a república, mas sim estabelecer canais reversíveis em um diálogo que seja universal e aberto.

Em outro texto citado por Darroch (2008, p. 10), “Alte und neue Codes: São Paulo”, Flusser descreve a São Paulo em que viveu (entre 1940 e 1972) como uma cidade dividida entre os velhos e os novos códigos. A língua que os intelectuais (escritores) paulistanos “processavam” era o português, mas a informação que alimentava a sua produção vinha de fontes de língua inglesa e francesa, principalmente, e italiana e alemã em menor grau. De acordo com Flusser, a tradução era uma tradição essencial na vida intelectual de São Paulo, pois as fontes estrangeiras precisavam ser incorporadas ao discurso intelectual. São Paulo concentrava também escritores de diversas nacionalidades, etnias e culturas, o que dava ao português paulistano uma “plasticidade peculiar” e tornava a cidade um centro de inovação poética. Carregando as marcas de seu passado colonial, no entanto, São Paulo continuava presa ao campo da representação alfabética. Era uma cidade cheia de textos e jornais produzidos pela *intelligentsia*, mas ainda não preparada para adotar os novos códigos das novas tecnologias. Flusser achava que, se os escritores paulistanos conseguissem progredir do código alfabético para os novos códigos, então São Paulo poderia voltar a ser um centro de inovação.

Em “Designing cities”, Flusser (2002, pp. 172-180) diz que é a sua situação de expatriado que lhe permite projetar cidades alternativas. O seu projeto de cidade se baseia na projeção de espaços teóricos, pois “a teoria é a força que conecta as relações intra-humanas, a que devemos a produção de informação”¹³. A nova cidade não deve ser projetada geograficamente, e sim topologicamente — ou seja, em termos de relações concretas em redes. A nova cidade será uma dobra no campo de relacionamento intersubjetivo. É nesse sentido que Flusser diz que a civilização se tornará imaterial. Essa cidade reprojeta em termos topológicos não é utópica. É utópica apenas se pensarmos geograficamente, porque ela não pode ser localizada em termos geográficos. Mas topologicamente, a cidade pode não só ser localizada como ser localizada em todas as partes da rede. Ela está onde quer que existam

¹³ “[...] theory is the connecting force of intrahuman relationships, to which we owe the production of information.”

relações intersubjetivas em ação. Projetar espaços teóricos é, então, projetar espaços que favoreçam as relações intersubjetivas. “Teoria” significa aqui não a descoberta da verdade, mas a projeção de sentidos, em contexto dialógico. A teoria telemática de Flusser está, em certo sentido, baseada no processo contínuo de tradução e retradução. A própria cidade funciona como um *meio*, como um espaço dialógico de perpétua negociação entre as diversas línguas.

4.3 TRADUÇÃO COMO TRANSCENDÊNCIA DE MODELOS

Em “Da tradução”, um artigo publicado na revista *Cadernos Brasileiros*, Flusser (1968a, p. 74) observa que os problemas linguísticos ocupam um lugar central no pensamento filosófico atual, a tal ponto que é isso o que caracteriza, de certo modo, a nossa época. Esse lugar de destaque que a língua ocupa na filosofia atual se deve ao fato de que “é na forma da língua que intuímos o nosso mundo, é na forma da língua que lhe damos significado, e a língua é o modelo dentro do qual agimos sobre o mundo”. Trata-se de uma formulação condensada das ideias desenvolvidas por Flusser em *Língua e realidade*, mas que enfatiza a ligação entre “língua” e “modelo”. A existência de diversas línguas implica que “o nosso pensamento se mostra de diversas formas. Intuímos o mundo de diversas formas. O mundo tem para nós diversas formas do significado. Agimos sobre o mundo a partir de diversos modelos” (FLUSSER, 1968a, p. 76).

Esse fato, aparentemente óbvio, só veio a ser percebido no contexto da atual filosofia. Toda a filosofia clássica se apegava à ideia de “*uma* razão humana” e “*uma* realidade”. Esperava-se que todos os homens pensassem da mesma forma. Entre todas as religiões, haveria *uma* verdadeira, entre todas as culturas *uma* universal, entre todos os conhecimentos *um* definitivo, entre todos os valores *um* supremo.

O preconceito monístico perdurava, a despeito da evidência óbvia contrária, porque é sumamente incômodo abandoná-lo. Se admito a diversidade das formas do pensamento, a diversidade das intuições e dos modelos, e se lhes admito a equivalência, estou admitindo que, de certa maneira, as diferenças entre mim e meus semelhantes são insuperáveis. Não estou admitindo, (notem bem), que nenhuma religião é verdadeira, mas que todas podem ser verdadeiras no seu contexto. Não que nenhuma cultura é universal, mas que todas têm a aspiração justificada para a universalidade. Não que nenhum conhecimento é válido, mas que todo tipo de conhecimento tem a sua validade dentro do seu modelo. Não que não há valor, mas que todos os valores valem para as suas respectivas estruturas. (FLUSSER, 1968a, pp. 76-77).

Flusser (1968a, p. 78) indaga como é possível termos consciência de que estamos presos a um modelo, e afirma que

A admissão da diversidade e equivalência das línguas se dá, de certa maneira, no além de todas as línguas. Dá-se naquele terreno entre as línguas e no além das línguas que o termo **tradução** significa. O problema da tradução é pois o problema da transcendência, do abandono da prisão, do estar no além de todos os modelos. Em outras palavras: é o problema da liberdade. (Negrito do autor.)

A tradução é, portanto, a transcendência dos modelos da realidade. Essa transcendência não é absoluta; ela é limitada, de certa forma, pela língua materna:

Sou prisioneiro de um modelo da realidade, (de uma língua). O modelo impõe sobre mim as formas da minha intuição, as categorias do meu conhecimento, os meus valores, e modela as minhas ações e meus sofrimentos. Mas, pela tradução, posso transcender o meu modelo e contemplá-lo de fora. A possibilidade da tradução é minha liberdade. A limitação da possibilidade de tradução é meu condicionamento. Sou livre na medida em que posso traduzir, e determinado na medida na qual não posso fazê-lo. Na tradução estou no além de vários modelos, e posso escolher entre eles: estou livre. Mas na tradução estou dentro de um modelo, (embora mais amplo), e posso escolher apenas entre um número limitado de modelos: estou determinado. (FLUSSER, 1968a, pp. 79-80).

A partir da transcendência limitada proporcionada pela tradução, é possível voltar ao modelo inicial e atuar sobre ele, modificar-lhe a estrutura. Pela tradução, a língua continua sendo um cárcere, mas um cárcere maleável, que pode ser modificado. As modificações que introduzimos em nosso cárcere são testemunhos de nossa passagem por ele, e permitem uma forma de imortalidade, na medida em que nos habilitam a participar das “conversações futuras”. (FLUSSER, 1968a, pp. 80-81).

Flusser (1968a, p. 81) conclui o artigo sintetizando, de forma lapidar, a sua visão sobre a importância histórica, ontológica e epistemológica da tradução:

Em resumo: esta é a razão por que a contemplação da tradução caracteriza a época na qual nos encontramos: Evidencia a problematicidade da realidade, realça a relatividade de todos os modelos que procuram captá-la, torna esses modelos transparentes, e define a liberdade como escolha entre modelos tornados transparentes.

4.3.1 “Pontífices urgem”

O problema da transcendência de modelos como ligado à tradução é novamente enfocado por Flusser mais de vinte anos depois, no ensaio “Pontificar”, publicado no Brasil pela EDUSP, na coletânea de ensaios *Ficções Filosóficas*, em 1998, com uma nota de rodapé assinalando tratar-se de artigo inédito, escrito em janeiro de 1990. Seria, portanto, um texto da última fase de Flusser. Nesse ensaio, Flusser trata do conceito de tradução de uma forma bastante ampla, abarcando tanto a tradução propriamente dita quanto a tradução intersemiótica, na classificação de Jakobson.

Flusser inicia o ensaio perguntando com que direito traduzimos *há* por *there is*, ou *il y a*, ou *es gibt*, e onde estamos ao fazê-lo. Ele admite que existem intersecções entre as línguas, mas reafirma que seus diversos núcleos são separados entre si por abismos. O que autoriza os saltos?

Trata-se de uma pergunta crucial no mundo atual, em que estamos enfrentando o problema da acentuada especialização de cada ramo científico. O modelo newtoniano, unificado, que fornecia a explicação para o nosso mundo até o século XIX, dissolveu-se, dando origem a três universos distintos:

[...] o *universo do grande*, no qual valem as regras do discurso einsteiniano e no qual passeiam os astronautas; o *universo do médio*, no qual continuam valendo as regras newtonianas e no qual nascemos e morremos; e o *universo do pequeno*, no qual valem as regras do discurso planckiano e no qual explodem usinas nucleares. (FLUSSER, 1998b, p. 198, *itálicos do autor*)

Os conceitos pertencentes a cada um desses universos são dificilmente traduzíveis nos demais. E esse exemplo é apenas um entre muitos a ilustrar os abismos criados pela especialização dos conhecimentos: há abismos entre o discurso verbal e o imagético, entre os algoritmos das teorias científicas (ou mesmo as composições musicais) e as línguas “nacionais”, e assim por diante. A tradução, diz Flusser (1998b, p. 197), “está voltando a ser problema epistemológico e existencial de primeira grandeza”. Os tradutores, definidos por Flusser como “pontífices”, ou seja, “construtores de pontes”, são especialistas em dar “saltos entre abismos”.

Flusser discute, então, a possibilidade de construção de aparelhos que traduzam automaticamente imagens em palavras — como os *electronic intermixes*, que “transcodificam imagens em sons e vice-versa”, ou “inteligências artificiais” que traduzam objetos em algoritmos (por exemplo, uma mesa transcodificada em algoritmos da teoria da relatividade).

O problema é: onde, em que universo, se localizariam esses aparelhos? A resposta de que esses aparelhos se situariam em um “meta-universo que abrange todos os universos” não é satisfatória, o que Flusser justifica com base em sua concepção de língua e tradução. Não é possível, antes de mais nada, porque “todo universo a partir do qual traduzo é meta-universo daquele para o qual traduzo: se traduzo *há* por *there is*, o universo português é meta-universo do inglês, inclui tal universo (prova do imperialismo de todos os universos)”. Flusser (1963, p. 138) já o havia dito em seu primeiro livro, *Língua e realidade*: “Cada língua inclui em seu mundo todas as demais línguas pelo método da tradução”. A segunda razão pela qual os “aparelhos-pontífices” não poderiam se situar em um meta-universo que abrangesse todos os universos é que “tal meta-universo deveria ser composto por situações do tipo *há* implica *there is*, implica *il y a*, implica *es gibt* e vice-versa”. Não seria, portanto, um universo “discursivo” e, assim, não serviria para aparelhos discursivos.

Outro tipo de pontífice se faz necessário. Mas “como pontificar, quando a relação entre universos é tão confusa?”, pergunta Flusser. Desistir não é uma opção, porque “pensar e traduzir são sinônimos”. Portanto, observa Flusser (1998b, p. 200) em seu estilo poético e paradoxal, “embora pontificar seja talvez impossível, é imprescindível”.

Flusser resolve a aporia citando a máxima escolar, de que traduções devem ser “tão fiéis quanto possível e tão livres quanto necessário”. A competência de cada língua limita a fidelidade (a “fé”) e impõe liberdade. É isso o que permite a Flusser (1998b, p. 200) especificar “o lugar ôntico dos pontífices do futuro”: eles estarão sentados “no extremo limite da fé, lá onde liberdade e necessidade se coimplicam”. Em outras palavras, os futuros pontífices estarão sentados no limite entre a ordem e o caos.

Flusser (1998b, p. 200) conclui o ensaio referindo-se ao mistério do “sacro”, que muitas ideologias associam à língua. O cabalismo judaico, em especial, considera que o exílio do espírito (*galut lechekhiná*) é dispersão de palavras. Atualmente, como “somos obrigatoriamente políglotas, o ‘sacro’ está no abismo entre as palavras. Naquele silêncio gritante que nos chama para o pontificado. [...] Pontífices urgem”.

4.4 (PÓS)-UTOPIAS NEGUENTRÓPICAS

Pairando por sobre línguas e modelos, Flusser vê o mundo de um não lugar privilegiado, uma espécie de Aleph borgiano, um ponto focal que só existe por ser a junção de todas as redes que passam por ele e que constituem o seu “eu”. Utopicamente, Flusser projeta

um mundo em que todos sejam *Bodenlos* e parem, como ele, por sobre as línguas e os modelos.

Em seus últimos trabalhos, publicados após a morte de Flusser, Haroldo de Campos, reconhecendo que vivemos hoje um momento de perda da perspectiva utópica e do sentido dos movimentos de vanguarda, ressaltava a substituição dos projetos utópicos totalizadores por uma “pluralização de poéticas possíveis”:

Frente à pretensão monológica da palavra única e da última palavra, frente ao absolutismo de um “interpretante final” que estanque a “semiose infinita” dos processos sógnicos e se hipostasie no porvir messiânico, o presente não conhece senão sínteses provisórias, e o único resíduo utópico que nele pode e deve permanecer é a dimensão crítica e dialógica que inere à utopia. (CAMPOS, H., 1997, p. 269).

Nesse momento pós-utópico, a tradução tornou-se “um dispositivo crítico indispensável”. Campos (1997, p. 269) lembra o *Jetztzeit*, ou “agoridade”, de Benjamin, ao afirmar que “A tradução — vista como prática de leitura reflexiva da tradição — permite recombinar a pluralidade dos passados possíveis e presentificá-la, como diferença, na unicidade *hic et nunc* do poema pós-utópico”.

Na pós-história visualizada por Flusser (2010, p. 164), as imagens produzidas pelos códigos digitais estão simultaneamente presentes em todos os lugares e podem ser ativadas e se tornar presentes a qualquer momento, mesmo “em um futuro longínquo inimaginável”. O mundo não é mais vivenciado enquanto sequência linear de eventos, mas como contexto de realizações de virtualidades. Em decorrência, estamos vivenciando uma inversão da passagem do tempo, que não mais transcorre do passado para o futuro, mas sim do futuro ao encontro do presente. Essa visão de um futuro que “vira um leque multidimensional de possibilidades que se abrem para fora, no impossível, e se realiza para dentro, como imagem presente” e de um espaço que “nada mais é do que a topologia desse leque”, difere do *Jetztzeit* benjaminiano, mas sem dúvida é semelhante em sua quebra radical e vertiginosa do “*continuum* da história” em fragmentos múltiplos que se oferecem para a livre combinação do novo *Homo ludens*.

Em seu ensaio “*Double-Bind*: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica”, Seligmann-Silva (1999a, p. 57) aplica, com brilhantismo, a análise de Benjamin da questão da reprodutibilidade da obra de arte à tradução na sociedade atual, e extrai conclusões muito interessantes:

Com as possibilidades da reprodução e, mais do que isso, de *sintetização de espaços virtuais*, a revolução iniciada pela reprodutibilidade técnica aumentou o seu alcance numa proporção que também pode ser compreendida em termos de uma teoria expandida da tradução: mais do que nunca as noções de unicidade das obras e de pertença à tradição foram postas em questão. [...] Não há mais espaço para um limite da reprodução: tradução e original são apenas dois elos numa cadeia de novas traduções e de outros “originais”. Se Benjamin com a sua reflexão sobre a reprodutibilidade procurou revelar os limites da teoria estética baseada nos conceitos de belo (GS VII, p. 368), no conceito de unicidade espaço-temporal, de imitação da natureza, e assim por diante, hoje mais do que nunca a noção tradicional de representação encontra-se abalada. A poli-tradução parece ter atingido um estágio tal que *o próprio paradigma da tradução aos poucos deixa de ter sentido*. O desejo que Benjamin detectou nas massas de aproximar tudo de si (GS VII, p. 355) atingiu, graças à televisão, aos anúncios eletrônicos onipresentes, à internet, etc, um ponto que a própria noção de *passagem*, de transição de um ponto para o outro, de *oscilar*, que marcava a visão do ser como *Über-Setzung*, aos poucos deixa de imperar. *A tradução só existe no reino da diferença; melhor dizendo: no espaço do contínuo diferenciar*. A circulação elevada ao extremo e a sintetização das realidades virtuais no *pixel* da tela do computador e da televisão eliminam o tráfico rejuvenescedor das diferenças. (Itálicos do autor.)

Podemos encontrar em Flusser uma resposta otimista para esse problema. A questão da entropia sempre foi uma de suas maiores preocupações, ligando-se, como vimos em vários pontos desta dissertação, mas, em especial, à página 190, ao dialogismo e à tradução. Uma das saídas negentrópicas propostas por Flusser é buscar recolher momentos de extrema improbabilidade e, por meio do diálogo, colecioná-los. A entropia e o consequente fim da tradução são quase certezas, mas o dialogismo abre outras possibilidades. Visto que a língua é constituída tanto por impulsos centrípetos como centrífugos, o diálogo é capaz de manter viva a pluralidade. A visão de Robinson (1991, p. 106) da heteroglossia de Bakhtin como uma “Babel internalizada” e do tradutor como alguém “polifonizado somaticamente” e depois treinado na arte do demônio de Maxwell — entendendo aqui que a tarefa do tradutor como “guardião” da materialidade, individualidade ou originalidade de cada língua está relacionada ao aspecto da tradução como crítica —, pode ser estendida às redes telemáticas de Flusser. Teríamos, então, um tradutor-imaginador, situado no mais extremo limite alcançado pela abstração, no universo sem dimensões, lutando contra a entropia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria flusseriana da língua, ao identificar língua e realidade, resgata a radicalidade de uma linha de pensamento que, remontando à Índia do século VI da era cristã e atingindo seu ápice com Wilhelm von Humboldt e os românticos de Iena, parecia abandonada após Saussure, mas que vem sendo reavaliada e, em muitos aspectos, recuperada nos últimos anos. Essa concepção da língua e do símbolo é fundamental na obra de Flusser e acarreta várias consequências, das quais uma das mais importantes é a negação da existência de uma realidade absoluta. Assim como não existe uma língua em si, também não há uma realidade em si – há apenas realidades concretas ligadas a línguas concretas. Ao atualizar a ideia de que a língua e o símbolo fundam a nossa percepção do real, Flusser elabora uma teoria capaz de embasar uma teoria da comunicação aplicável à sociedade tecnológica.

Na visão de Flusser, é a tradução que confere flexibilidade e vida à língua, abrindo uma possibilidade de libertação da rigidez da língua e de conscientização dos limites dos modelos epistemológicos. Constitui, assim, o “problema central da filosofia”, articulando a conversação entre diversas teorias, correntes e modelos. Fruto dessa mesma consciência a respeito do papel da tradução no processo de reflexão, o método de escrita de Flusser, baseado na autotradução e retradução, permitia-lhe analisar o objeto em estudo sob diversos ângulos lingüísticos e agregar diversos ângulos de um mesmo objeto por meio da pluralidade oferecida pelas diferentes línguas, funcionando como uma internalização do diálogo com o Outro em busca de novas sínteses criativas.

Vimos que, para Flusser, a “pós-história” caracteriza um período marcado pelo declínio dos textos e a hegemonia das imagens técnicas. A pós-história de Flusser não é o final de toda a história, mas apenas de um conceito particular de progressão histórica linear. A teoria dos meios e o conceito de pós-história de Flusser lançam um alerta contra a aparelhização e massificação dos seres humanos, mas também projetam a utopia de um mundo em que pessoas livres produzem informações em diálogo cósmico.

Vivendo e pensando entre línguas e culturas, Flusser adquiriu uma aguda percepção da relação existente entre tradução e identidade, o que o levou a questionar a concepção de identidades fixas em um mundo multilingüístico e multicultural, e a propor uma visão mais fluida e dialógica de identidade. Delineia-se, a partir do conjunto da obra de Flusser, o papel fundamental a ser exercido pela tradução no momento atual: não apenas o de atuar como ponte entre as diversas línguas, como também o de fornecer um modelo para uma articulação

entre os diversos ramos de conhecimento e contribuir para manter viva a “grande conversação”, que era a forma como Flusser se referia à filosofia.

Caso as previsões de “fim da escrita” venham a se confirmar, não é possível ainda concebermos o que será a tradução no futuro. Se alguma forma de tradução sobreviver, esta será, com certeza, bastante diferente da forma textual, histórica, a que estamos habituados. Temendo o risco de cairmos em uma “barbárie analfabética”, Flusser (2010, pp. 168-169) alerta para a necessidade de elaboração de “uma teoria e uma filosofia da tradução” para que possa ser feita uma transcodificação da cultura alfabética para a digital. O risco de empobrecimento da língua se deve ao fato de que, em sistemas cartesianos como o digital, a riqueza e a pluralidade inerentes à língua são sacrificadas em nome de um princípio de redução e simplificação.

Se concordamos com Flusser (1976, p. 505) que “a teoria da tradução é Epistemologia”, a contemplação da tradução pode nos ajudar a entender as transformações epistemológicas atualmente em curso e os diversos modelos pelos quais tentamos captar a realidade. Não só entender, como também “criticar” e dar sentido ao mundo, pois, para Flusser, é esse o papel do “jogo da tradução”.

Espera-se que o presente trabalho tenha alcançado seus objetivos: apresentar as ideias de Flusser sobre a tradução e mostrar como, com base em uma teoria da língua que vê a própria realidade como uma criação da língua, Flusser desenvolveu uma teoria e uma prática tradutórias que atribuem à tradução um papel central na filosofia, e discutir como essa visão da tradução se insere na atual sociedade pós-histórica como analisada por Flusser.

É preciso dizer, por fim, que este trabalho se pretende dialógico, no sentido dado à palavra por Flusser (1998a: 163):

Todo trabalho é dialógico no sentido de “para o outro” e no sentido de “esperar por resposta”. É dialógico no sentido radical de não ser nada, se não respondido. Isto vale até para trabalho científico, o qual, embora vise “objetividade”, isto é, discursividade, não obstante tem o outro por horizonte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BADIOU, Alain. *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*. Notas de Aimé Thiault e transcrição de François Duvert de curso dado nos anos de 1993 e 1994. Disponível em: <<http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/93-94.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2009.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética*. São Paulo: UNESP-Hucitec, 1990.
- BALTAR, Alda. Grande sertão: veredas em francês. Discussões entre autor e tradutor. In: MATTOS, Delton de. *Estudos de Tradutologia 1*. Kontakt. Brasília, 1981, pp. 124-135.
- BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
- BASSNETT, Susan. *Translation studies*. Revised edition. London and New York: Routledge, 1998.
- BATLICKOVA, Eva. *A época brasileira de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2010.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Tradução de Maria João da Costa Pereira. Lisboa, Antropos, 1991.
- _____. A Ordem dos Simulacros. In: _____. *A troca simbólica e a morte*. Tradução de Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 1996.
- BENJAMIN, Andrew. Walter Benjamin and the Translator's Task. In: _____. *Translation and the nature of Philosophy: a new theory of words*. London: Routledge, 1989, pp. 86-108.
- BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução. Tradução de José Lino Grünnewald. In: *Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas: textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 3-28 (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. Sobre o Conceito de História. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 222-232.
- _____. Peintures Chinoises à la Bibliothèque Nationale. In: _____. *Écrits français*. Paris: Gallimard, 1991, pp. 257-262.
- _____. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana. Tradução de Maria Luz Moita. In: _____. *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Relógio d'água, Lisboa, 1992, pp. 177-196.

- _____. Die Aufgabe des Übersetzers - A tarefa-renúncia do tradutor. Tradução de Susana K. Lages. In: HEIDERMAN, Werner (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*, vol. 1 Alemão-Português. Florianópolis: UFSC, 2001. pp. 188-215.
- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966, v. 1.
- BERMAN, Antoine. *A prova do estrangeiro*. Tradução de Maria Emília Ferreira Chanut. Bauru: EDUSC, 2002.
- BHABHA, Homi K. The third space. Interview with Homi Bhabha. In: RUTHERFORD, Jonathan (Ed.). *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990, pp. 207-221.
- BONTEMPI JR, Bruno. As seções solenes da Faculdade de Filosofia: rituais da comunidade intelectual uspiana. *Estudos Ibero-Americanos*, PUC-RS, v. XXXIV, n. 2, pp. 168-187, Dezembro 2008.
- BORBA FILHO, Gabriel. Presença de Flusser. In: KRAUSE, G. B.; MENDES, R. (Orgs.). *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pp. 33-43.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.
- CAMPOS, Haroldo. *Versuchsbuch Galaxien*. Tradução de Anatol Rosenfeld e Vilém Flusser. Stuttgart: E. Walther, 1966.
- _____. A palavra vermelha de Hoelderlin. In: _____. *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva, 1977, pp. 93-107.
- _____. Da transcrição: poética e semiótica da operação tradutora. In: OLIVEIRA, A. C.; SANTAELLA, L. (Orgs.) *Semiótica da literatura*. São Paulo: EDUC, 1987, pp. 53-74.
- _____. O que é mais importante: a escrita ou o escrito? - Teoria da Linguagem em Walter Benjamin. In: *Dossiê Walter Benjamin*, Revista USP, n. 15, São Paulo, 1992, p. 80.
- _____. *O arco-íris branco*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- CAMPOS, Augusto; CAMPOS, Haroldo; PIGNATARI, Décio. *Teoria da poesia concreta*. São Paulo: Duas Cidades, 1975.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DARROCH, Michael. Language, Translation, and the Telematic City. *Flusser Studies* 6, maio 2008.
Disponível em: <<http://www.flusserstudies.net/pag/06/darroch-telematic-city.pdf>>.
Acesso em: 2 fev. 2010.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- _____. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Parages*. Paris: Galilée, 1986.

_____. *Le monolinguisme de l'autre ou la protèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

DUCROT, Oswald. Referente. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 2. Lisboa: Imprensa, 1984.

_____. Indizível. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 2. Lisboa: Imprensa, 1984.

FEDERMAN, Raymond. A voice within a voice: Federman translating/translating Federman, 1996. Disponível em: <<http://www.federman.com/rfsrsrc2.htm>> Acesso em: 28 jun. 2009.

FENVES, Peter D. The paradisaal epoché: on Benjamin's first philosophy. In: *Arresting language: from Leibniz to Benjamin*. Stanford, California: Stanford University Press, 2001, pp 174-226.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio eletrônico – século XXI*. Versão 3.0. Lexicon Informática Ltda, 1999.

FINGER, Anke. As redes de Flusser. In: FINGER, A.; GULDIN, R.; KRAUSE, G. B. *Vilém Flusser: uma introdução*. São Paulo: Annablume, 2008a, pp. 13-32.

_____. Vilém Flusser e os estudos culturais. In: FINGER, A.; GULDIN, R.; KRAUSE, G. B. *Vilém Flusser: uma introdução*. São Paulo: Annablume, 2008b, pp. 37-58.

FLETCHER, John, Écrivain bilingue. In: *Cahier de l'Herne: Samuel Beckett*. Paris: Éditions de l'Herne, 1976.

FLUSSER, Vilém. Da língua portuguesa. In: *Revista Brasileira da Filosofia*, X, (IV-40), pp. 560-566, out/dez 1960.

_____. *Língua e realidade*. São Paulo: Herder, 1963.

_____. Língua e realidade. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 27 jun. 1964. Suplemento Literário, n. 386, p. 3.

_____. Filosofia da linguagem. In: *ITA-Humanidades*, n. 2, pp. 133-210, 1966a.

_____. Da Ficção. *O Diário*, Ribeirão Preto, 26 ago. 1966b.

_____. *Da religiosidade*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1967a.

_____. Falar e escrever. In: *ITA-Humanidades*, n. 3, pp. 77-82, 1967b.

_____. Da tradução. In: *Cadernos Brasileiros*, X (5/49), pp. 74-81, Out. 1968a.

- _____. Adam Schaff como pretexto. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 7 dez. 1968b. Suplemento Literário, n. 605, p. 6.
- _____. Wittgenstein traduzido? *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 22 mar. 1969. Suplemento Literário, n. 619, p. 5.
- _____. Problemas em tradução. 196-? Cópia de texto inédito, arquivado no *Vilém Flusser Archiv*, em Berlim, enviada pelo Prof. Dr. Rainer Guldin.
- _____. Em busca de significado. In: LADUSÂNS, Stanislavs. *Rumos da filosofia atual no Brasil em autorretratos*. São Paulo: Loyola, 1976, pp. 493-506.
- _____. Retradução enquanto método de trabalho. 197-?. Disponível em: <<http://www.dubitoergosum.xpg.com.br/a202.htm>>. Acesso em: 11 jun. 2009.
- _____. *Natural:mente*: vários acessos ao significado de natureza. São Paulo: Duas Cidades, 1979.
- _____. Le sol au-dessous de nos pieds. In: *Sgrafitte* nn. 3/4, April 1980, pp. 46-51.
- _____. *Pós-História*: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Duas Cidades, 1983.
- _____. Cultura dos “imateriais”? In: *Boletim da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, n. 3, pp. 2-6, Nov. 1985.
- _____. Depois da escrita. 1987. Disponível em: <<http://www.dubitoergosum.xpg.com.br/a223.htm>>. Acesso em: 31 jan. 2010.
- _____. Vilém Flusser interviewed by Miklós Peternák I, 1988. Disponível em: <<http://www.c3.hu/events/97/flusser/participantstext/miklos-interview.html>>. Acesso em: 12 jun. 2009.
- _____. Justificar o conceito de “pós-modernidade”. 198-?a Disponível em: <<http://www.dubitoergosum.xpg.com.br/a199.htm>>. Acesso em: 31 jan. 2010.
- _____. *Vampyroteuthis infernalis*. 198-?b Cópia de duas versões (v.1. e v.2¹) inéditas, em português, arquivadas no *Vilém Flusser Archiv*, em Berlim.
- _____. Der Boden unter den Füßen. Und der Himmel über uns. In: *Nachgeschichten: Essays, Vorträge, Glossen*. Düsseldorf: Bollmann, 1990, pp. 59-68.
- _____. Der Boden unter den Füßen. In: *Nachgeschichte: eine korrigierte Geschichtsschreibung*. Düsseldorf: Bollmann, 1993, pp. 11-16.
- _____. *Fenomenologia do brasileiro*: em busca de um novo homem. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998a.
- _____. *Ficções filosóficas*. São Paulo: EDUSP, 1998b.

¹ Convencionamos chamar de v.1 a versão mais longa, de 63 páginas datilografadas. A outra versão, v.2, tem 57 páginas datilografadas.

- _____. *A dúvida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- _____. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a (reedição da edição da Hucitec, São Paulo: 1985).
- _____. *Writings*. Edited by Andreas Ströhl. Translated by Erik Eisel. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2002b.
- _____. *Kommunikologie*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 2003a.
- _____. *The freedom of the migrant: objections to nationalism*. Edited by Anke Finger. Translated by Kenneth Kronenberg. Champaign: University of Illinois Press, 2003b.
- _____. *A história do diabo*. São Paulo: Annablume, 2005a.
- _____. Thought and reflection. In: *Flusser Studies*, n. 1, Nov. 2005b. Disponível em: <<http://www.flusserstudies.net/pag/archive01.htm>>. Acesso em: 16 jul. 2007.
- _____. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007a.
- _____. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Tradução de Raquel Abi-Samara. São Paulo: Cosac Naify, 2007b.
- _____. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008.
- _____. The gesture of writing. In: *Flusser Studies*, n. 8, May 2009. Disponível em: <<http://www.flusserstudies.net/pag/08/the-gesture-of-writing.pdf>>. Acesso em 11 jun. 2009.
- _____. Le geste d'écrire. In: *Flusser Studies*, n. 8, May 2009. Disponível em: <<http://www.flusserstudies.net/pag/08/le-geste-d-ecrire.pdf>>. Acesso em 11 jun. 2009.
- _____. *A escrita: há futuro para a escrita?* Tradução de Murilo Jardelino da Costa. São Paulo: Annablume, 2010.
- FOUCAULT. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FREUD, Sigmund. Uma nota sobre o bloco mágico. In: *Obras psicológicas de Freud*. Tradução coordenada por Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007. v. 3, pp. 135-144.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- GENTZLER, Edwin. *Contemporary translation theories*. London/New York: Routledge, 1993.

- GIANNOTTI, José Arthur. Wittgenstein traduzido. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 12 abr. 1969. Suplemento Literário, n. 620, p. 3.
- _____. Depoimento. In: KRAUSE, G. B.; MENDES, R. (Orgs.). *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pp. 227-235.
- GULDIN, Rainer. Traduzir-se e retraduzir-se: a prática da escrita de Vilém Flusser. Tradução de Gustavo Bernardo e Gisele de Carvalho. In: KRAUSE, Gustavo Bernardo. *As margens da tradução*. Rio de Janeiro: Caetés, 2002. Disponível em: <<http://www.dubitoergosum.xpg.com.br/convidado01.htm>>. Acesso em: 11 jun. 2009.
- _____. Vilém Flusser's writing practice between translating and retranslating. 2002. Disponível em: <<http://www.dubitoergosum.xpg.com.br/convidado01.htm#In%20English>>. Acesso em: 11 jun. 2009.
- _____. Derrida and Flusser: on the concept of writing, and the end of linearity. ANNUAL MLA CONVENTION, Philadelphia, 27.12.2004. (Texto enviado pelo autor.)
- _____. *Philosophieren zwischen den Sprachen: Vilém Flussers Werk*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2005.
- _____. Tradução e escrita multilinguística. In: FINGER, A.; GULDIN, R.; KRAUSE, G. B. *Vilém Flusser: uma introdução*. São Paulo: Annablume, 2008a, pp. 59-78.
- _____. Comunicação e teoria dos media. In: FINGER, A.; GULDIN, R.; KRAUSE, G. B. *Vilém Flusser: uma introdução*. São Paulo: Annablume, 2008b, pp. 79-105.
- GUNKEL, David J. Lingua ex machina: computer-mediated communication and the Tower of Babel. In: *Configurations*, n. 7.1, pp. 61-89, 1999.
- _____. What's the matter with books? In: *Configurations*, v. 11.3, pp. 277-303, 2003.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.
- HANKE, Michael. A comunicologia segundo Vilém Flusser. In: INTERCOM – SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DA COMUNICAÇÃO, XXVI CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 2003, Belo Horizonte. Disponível em: <http://intercom.org.br/papers/nacionais/2003/www/pdf/2003_NP01_hanke.pdf>. Acesso em 13 jun. 2009.
- HEGENBERG, Leônidas. À propósito de “Língua e realidade”. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 12 jun. 1965. Suplemento Literário, n. 433, p. 3.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução e apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

- _____. A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. In: *Cadernos de Tradução*, n. 2. São Paulo: USP, 1997.
- _____. A origem da obra de arte. Tradução de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002a, pp. 7-94.
- _____. O dito de Anaximandro. _____. Tradução de João Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b, pp. 371-440.
- _____. A questão da técnica. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaue und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Königliche Akademie der Wissenschaften: Berlin, 1836.
- _____. *Wilhelm von Humboldt: Linguagem, Literatura, Bildung*. Organizado por Werner Heidermann e Markus J. Weininger. Florianópolis: UFSC, 2006.
- JAKOBSON, Roman. Aspects linguistiques de la traduction. In: *Essais de linguistique générale*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1964, pp. 78-86.
- JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo: a lógica cultural no capitalismo tardio*. 2 ed. São Paulo: Ática, 2007.
- KLUITENBERG, Eric. Transfiguration of the avant-garde: the negative dialectics of the net. In: *bitomatik*, 2004, pp. 91-101.
Disponível em: <http://kuda.org/bitomatik_eng.pdf>. Acesso em 6 março 2010.
- KRACAUER, Siegfried. Culto do divertimento. In: *Presença. Revista de Política e Cultura*, n. 14, pp. 100-106, nov. 1989.
- KRAUSE, Gustavo Bernardo. A *épokhé* brasileira. Prefácio a FLUSSER, V. *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998a, pp. 7-29.
- _____. A gente de Flusser. Prefácio a FLUSSER, V. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007a, pp. 9-15.
- _____. *A dúvida de Flusser*. São Paulo: Globo, 2002.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. *L'absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris: Seuil, 1978.
- LAFER, Celso. Prefácio a FLUSSER, V. *A dúvida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- LARKOSH, Christopher. Translating multilingual life. *Flusser Studies* 7, novembro 2008.
Disponível em: <<http://www.flusserstudies.net/pag/07/larkosh-translating-multilingual-life.pdf>>. Acesso em: 2 fev. 2010.

- LEÃO, Maria Lília. Pessoa-Pensamento no Brasil. In: KRAUSE, G. B.; MENDES, R. (Orgs.). *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pp. 11-32.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- _____. Les immatériaux. In: GREENBERG, R., FERGUSON, B. e NAIRME, S. (Eds). *Thinking about exhibitions*. London: Routledge, 1996, pp. 159-173.
- MACHADO, Arlindo. Atualidade do pensamento de Flusser. In: KRAUSE, G. B.; MENDES, R. (Orgs.). *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pp. 131-143.
- McLUHAN, Marshall. *Understanding media: the extensions of man*. New York: McGraw-Hill, 1964.
- _____. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Tradução de Décio Pignatari. São Paulo. Editora Cultrix. 1969.
- MAGALHÃES, Maria Izabel S. Tradução e relatividade linguística. In: MATTOS, Delton de. *Estudos de tradutologia 1*. Brasília: Kontakt, 1981, pp. 78-93.
- MARCONDES FILHO, Ciro. A comunicação como uma caixa preta: propostas e insuficiências de Vilém Flusser. *Em Questão*, Revista da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação Universidade Federal do Rio Grande do Sul, vol. 12, n. 2, 2006. Disponível em:
<<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/EmQuestao/article/viewArticle/136>>
Acesso em 21 agosto 2009.
- MARQUES, Oswaldino. “Introdução à semântica” de Adam Schaff. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 23 nov. 1968. Suplemento Literário, n. 603, p. 6.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução revista por Leandro Konder. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).
- MAUTHNER, Fritz. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Zur Sprache und zur Psychologie*. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1906.
- MENDES, Ricardo. Vilém Flusser, uma história do diabo: um projeto de ação cultural sobre a obra do filósofo Vilém Flusser (1920-1991). Dissertação de mestrado. São Paulo, ECA-USP, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).
- PETTER, Margarida Maria Tadoni. Morfologia. In: FIORIN, José Luiz (Org.). *Introdução à Linguística*. v. 1 e 2. São Paulo: Contexto, 2003, pp. 59-79.
- PRADO JR., Bento. A chuva universal de Flusser. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 13 fev. 1999.

QUINE, Willard Van Orman. *Word and object*. MIT Press: Cambridge, MA, 1960.

_____. Indeterminacy of translation again. *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, n. 1, pp. 5-10, Jan. 1987.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. O conceito de identidade linguística: é chegada a hora para uma reconsideração radical? Tradução de Almiro Pisetta. In: SIGNORINI, Inês (Org.). *Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

RIBEIRO, José Augusto. O pensador malcomportado. In: *Trópico. Ideias de norte e sul*. 21/04/2005. Disponível em: <<http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2571,1.shl,1>>. Acesso em: 06 jun. 2009.

RISSET, Jacqueline. Joyce traduit par Joyce. In: *Tel Quel*, n. 55, pp. 47-62, 1973.

ROBINSON, Douglas. *The translator's turn*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

RODIONOFF, Vladimir P. Vilém Flusser's "Língua e realidade". In: *ITA-Humanidades*, n. 3, pp. 185-191, 1965.

RÓNAI, Paulo. Língua e realidade. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 3 abr. 1965. Suplemento Literário, n. 424, p. 3.

ROSENFELD, Anatol. Resenha de "Língua e realidade". *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 6 jun. 1964. Suplemento Literário, n. 382, p. 2.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SANTAELLA, Lúcia. Flusser na virada do milênio. In: KRAUSE, G. B.; MENDES, R. (Orgs.). *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pp. 117-130.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Cultrix, 1988.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Double bind: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica. In: _____. (Org.) *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 1999a, pp. 15-46.

_____. *Ler o livro do mundo*. São Paulo: FAPESP/Iluminuras, 1999b.

_____. Walter Benjamin e os sistemas de escritura. In: _____. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005a, pp. 123-140.

_____. Filosofia da tradução — tradução de filosofia: o princípio da intraduzibilidade. In: _____. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005b, pp. 167-188.

_____. Haroldo de Campos: tradução como formação e "abandono" da identidade. In:

- _____. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005c, pp. 189-204.
- _____. De Flusser a Benjamin – do pós-aurático às imagens técnicas. In: *Flusser Studies*, n. 8, May 2009a. Disponível em: <http://www.flusserstudies.net/pag/08/seligmann-flusser-benjamin.pdf>. Acesso em 2 jun. 2009.
- _____. Construir pontes para fora da *Heimat*: Vilém Flusser e as marcas de seu exílio. In: ALMEIDA, S., CURY, M. e WALTY, I. (Orgs.), *Mobilidades culturais: agentes e processos*. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2009b, pp. 155-173.
- SILVA, Dora Ferreira da. *Poesia reunida*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.
- _____. *Entrevista ao site da União Brasileira de Escritores (UBE)*, 2002?. Entrevista concedida a Donizete Galvão e Floriano Martins. Disponível em: http://www.ube.org.br/lermais_materias.php?cd_materias=1148. Acesso em 10 jun. 2009.
- SOJA, Edward. *Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Cambridge: Blackwell, 1996.
- SONTAG, Susan. *Sobre fotografia*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- STEINER, George. *Depois de Babel: questões de linguagem e tradução*. Tradução de Carlos Alberto Faraco. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 2005.
- STRÖHL, Andreas. Flusser como pensador europeu. In: KRAUSE, G. B.; MENDES, R. (Orgs.). *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pp. 45-80.
- _____. Introduction to FLUSSER, V. *Writings*. Edited by Andreas Ströhl. Translated by Erik Eisel. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2002b, pp. ix-xxxvii.
- TANQUEIRO, Helena. Autotradução: autoridade, privilégio e modelo. Tese de doutoramento, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002.
- VAIHINGER, Hans. *Philosophy of "as if": a system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- VALVERDE, Jose Maria. *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1955.
- VENUTI, Lawrence. *The translator's invisibility: a history of translation*. London/New York: Routledge, 1995.
- VILÉM FLUSSER ARCHIV. Sítio na Internet do *Vilém Flusser Archiv*. Disponível em: <http://www.flusser-archive.org/>. Acesso em 23 abr. 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Nacional, 1968.

_____. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3 ed. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. *Investigações filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

ZIELINSKI, Siegfried. *Archäologie der Medien: zur Tiefenzeit des technischen Hörens und Sehens*. Hamburg: Rowohlt, 2002.

ANEXOS

ANEXO A - Tradução para o alemão, feita por Vilém Flusser, de dois trechos do poema “Galáxias”, de Haroldo de Campos (1996).

<p>multitudinous seas incarnadine die saugende sausende see der bug reisst eine furche und läßt eine furche der bug ein pflug im acker aus blau eine dauernde wunde in purpurner see die sich öffnet mit pubischem munde die purpurne pulsierende pubis der see oinopa ponton die farbe des weines die farbe des scheines nach der sonne gefälle aufs schäumen der welle das mannigfaltete meer in bröckelnden bröseln ein salziges mehl im bruche der brandung vom sturm zermalmt iris nuntia junonis und wechselt sein gefieder aber die see aber das schäumen aber das bäumen aber das schäumenbäumen der see und die abgeschaffte zeit wiedergeschaffen und wiederschaffend im gegliederten grün im geglasten gewässer das grüne gegräse wie ein baum in grün und man sieht er ist blau er ist purpur er ist rot er ist jod er ist neuerdings grün gläsern grün gegliedert von bläue von schwefel und perlen von purpur aber die see aber die see polyfliessend und sie saphiriert sich mit türkis und öffnet sich göttergebärend wie die frucht sich öffnet und fault im gelbgeschimmel eitersaft und pappig und wundig und klebend und seimig und leimig und schleimig aber die see und dann die see und dann noch immer die see noch immer polygläsern polyphosphorn jetzt nächtlich unter gestrengen gestirnen geglättet geschwärzt raubtiergepelzt seidig gefährlich weich wie der panther die polypantherische see wollüstig spannend die muskeln unter sternengeflimmer wie ein strenges buch und nichtssagend wie jenes buch in absolutem gebläu jenes buch das sich blättert verblättert das sich faltet verfaltet darin fell auf fell und pelz auf pelz pli selon pli die polystentorische see auch see meersee säuselnd spondäen homerisch wie eine grüne plastische blase verpisst die see mit urindreck mit marindreck mit fleckdreck mit speckdreck das wasser lässt wasser wird nasser und blasser bleiche plazenta von der sonne geheckt und die see verdreckt vor der sonne mit leintuch</p>	<p>bedeckt in trächtiger dicke nach verächtlicher ficke aber plötzlich entborgen aber sonnenmorgen und die glätte entschließt sich und weinvene entfließt sich zur polyfliessenden stunde aus blaugrünem munde und bespricht und verspricht und verspricht sich und entspricht und widerspricht wie ein polylesendes polygelesenes buch unter dem ersten gefärb der rosa aurora und jetzt ein glitzerndes gleiten von rosen in der röte denn jetzt morgenröte denn die see sieht seit sie sät zur zeit der gezeiten zur zeit des neuen zeitigens und sie zieht ihre saat ein aus grünem wie wenn wasser wäre gewebe ihre mahd aus bläue wie wenn eins wäre keins wie wenn eins wäre mehr wäre meer wäre zwei wäre drei wäre zehntausend grünes mal grün siehe bläue aber die see versieht aber die see versiert die verse diverse aber die see selbstet sich wie die offenheit eines offenen buchs und diese öffnung ist das buch selbst das zur see revertiert und das die see konvertiert denn es handelt von der see die ihre sahne sät aus säumigem schaum wenn ich dir sagte dass die see entschliesst du sagtest dass sie besiegelt wenn ich dir sagte dass sie entsteigt du sagtest dass sie versiegt wenn ich dir sagte dass sie sagt du sagtest dass sie stumm ist und alles wird see und nichts wird see die selbige see eröffnet hinter dem heck wie eine purpurne frucht wie eine faltige vulva in ihrer welligen wollust in ihrem weh der vergattung die vergatterte see die garstige gargantuasee grantig krächzende see diese see diese buchsee dieses seebuch gebuchtet und vielfältig verfallend und vielflorige see purpurig eingebläute see und denn und wenn und dann und wann und den und wen und wenn und weg und einmal und keimale ausserdem ausserwem gesehn geseen seesüchtig sehnsüchtig seetüchtig sehr wichtig poluphloisbos</p> <p>übersetzung von vilem flusser</p>
--	--

im tagesplan im stundentageswochenmonat
 jahresplan tagesplan flegeln sich fliegen
 identische fliegen und unflätig wie fliegen
 identisch und unflätig wie unflat identisch
 und fliegen im tagesplan und jedertag
 verstopft wie ein abfluss und entstopft wie
 ein ausfluss und erneut aber nichtsneu und
 jedertag alltagsplänlich schale muschel
 wachsend in muschel schale in schale
 schliessend ei eiternd im ei und so herum
 null mit null und nur geregelte regel im
 tagesplan dickicht der wanzen in den
 zuständigen instanzen wo es ist wie es ist
 vermottete knoten auf dementsprechenden
 bögen wo was ist so ist schleimige
 schnecken in periodischen papieren wo das
 gleiche sich ausgleicht und das bleiche
 dahinschleicht und der dreckige zufall und
 der drückende vorfall chromierte tische
 geordnete wische bleistiftgekritzel
 radiergummischnitzel schreibmaschinen
 klappern rattenfallen rattern vergattern
 zermattern versumpfte kanäle schwarzes
 loch wo der tag rollt rollt der alltag klecksig
 der tag und klebt die gleichen klötze und die
 gleichen klösse und die gleichen glieder und
 die gleichen gleichungen in diesem
 getagten gehölle der hohlen halunken und
 holen forunkeln il sol tace die sonne
 verstummt im abort unter den
 naphthalinkugeln formalinkugeln terpentin
 kugeln die immer gleich rollen
 mammutgleich rollen auf schimmelgrün
 grasend schachbrett der immergleichtage
 und immerschleichtage wo eins schleicht ins
 andre und eins gleicht ins andere gleichtage
 leichtage aber das buch ist die öffnung
 aber das buch ist die hoffnung aber das
 buch ist die eröffnung als erscheinung in
 der erschweinung und der alltag und der
 pralltag und die leiche in der speiche und
 der speichel und der ausgleich der peisel
 im heisel aber das buch ist mein heil mein
 pfeil mein quell denn das buch ist reise ist
 weiser des säuselns ist gefiedergekräusel
 ist reisegekreise das buch ist weise im

hohlgehölle wo ich hol den gehalt im
 schweisse des steisses der kanalkamele
 wochengehälter wo nichts unterscheidet
 und gleich gleicht und schleicht bereiche des
 gleichen umstreiche des gleichen bescheide
 des gleichen gestautes gegleiche
 verstaubtes gegleiche und schnitzel
 vergummen und tasten rattern betasten und
 hasten das dann und das wann das
 wann dann dann des wann das wann dann
 des wann das heutmorgengestern das
 vorgestern das vormorgen das
 vorvorgestern das vornachmorgen das
 heute ist und war gestern oder dann sein
 wird denn hier ist null komma null zu null
 gleich im unterscheiden scheinen scheiden
 nicht zu unterscheiden von identischen
 fliegen im flachsigen unflat und scheiden
 scheinen schatten der gleichheit und
 schatten und gatten und enkel von gatten
 und der lauf widerläuft und der enkel
 verankert verenkelt verekelt die verulkung
 der schatten vergleiche und scheiden und
 gleicher unflat und fliegen aber wer sagt
 dass die reise wer sagt dass die weise wer
 sagt dass die reise taktmesser messen
 faktmesser fressen nichts geht abhanden
 nichts nimmt überhand die schale verschält
 aber bleibt schal vereitert und vermorscht
 und entschält und verschmält sich zu neuem
 versuch denn so ist die muschel die
 muschel im abfluss wo alles vereitelt wo
 das neue eiert wo das ei eiert im dickicht
 des eitels der hohle gehalt in täglicher hülle
 und hülle und fülle des hungers auf raten
 der tagmonatabortausfluss wo die mündung
 das maul ist das müllkalvarium wo das maul
 zermalmt dreck und weg und weg und
 dreck weg dreckweg gleich und gleich
 tagesgetage jahresgejahre wochenge
 wechsel wechseljahre regelgeregel fliegen
 im geflegel wo ich hol den gehalt aber das
 leise aber die weise aber das weise aber
 das weisse aber die reise

übersetzung von vilem flusser

ANEXO B - As onze versões do ensaio “O Chão que Pisamos”, de Vilém Flusser, analisadas na subseção 2.9.2, páginas 123-136.¹

The ground we tread (A)

No refined hearing is necessary to perceive the hollowness of our steps toward the future, the hollowness of our progress. But we need a trained ear to understand what sort of vacuity it is that vibrates underneath, to understand the abyss we walk on. There are various types of vacuities, and ours can be understood only if we compare it to those which humanity has experienced in the past. If we take our situation to be unique, we shall never grasp it. Unique phenomena are by definition closed to understanding: they cannot be inserted into general statements, into “explanations”. Now there is, of course, a period in the not too distant past which offers itself for comparisons with our own, because it has numerous traits which remind us of the present situation. I mean the baroque period, which shows the same extreme rationalism coupled with magical irrationalism, (for instance the development of exact science coupled with witch hunting), that also characterizes the present. Our own logicism, structuralism, cybernetic strategies and so forth are also coupled with that magical irrationality which goes with mass media communication. And in fact: then, as now, everything sounded hollow. Still: we cannot be said to be “baroque”.

The difference is that the baroque sounded hollow because people then seemed to be always acting. There was a theatre-like climate at that period, and all gestures tended to be grand and empty. The steps sounded hollow then because humanity walked on a stage. People “represented” something, for instance they represented religious fervor, and the result was wars of religion. But this is not at all our own climate, although we may be said, like them, to be living a counter-reformation. And, definitely, the abyss that hides beneath us is not the stage pit, but something far more infernal. The reason for this difference is that the baroque was hollow because it had lost the faith which sustained the Middle ages, while we have lost something even more fundamental: faith in ourselves. Our own hollowness is the result of this.

We cannot trust mankind, (ourselves and the other person), because of the incredible thing that has happened, namely Auschwitz. To understand our situation is to ask: how could Auschwitz have happened, and how can one live after it had happened? Those questions do not concern only those directly or indirectly responsible for the event, nor those directly or indirectly attainted by it: they concern everybody, who is directly or indirectly involved in Western civilisation. Because, whatever Auschwitz may have been, it was without a doubt the result of Occidental categories, and it could not have happened in any other civilisation.

It is obvious that Auschwitz was motivated by specifically Occidental ideologies, which had specifically Occidental social explanations, and that it was made possible thanks to a specifically Occidental technical progress, but this is not what is so specifically Occidental about it. Far more important is the fact that it was an expression of the most profound Occidental values, of what is rooted most deeply in our civilisation and what sustains it. Of course: it cannot be said that it is the ultimate purpose of Judeo-cristianism to build camps of extermination, and it may be argued that camps of extermination are the exact negation of all those values stand for. And one may even argue that what is so surprising about Auschwitz is that it was quite “unnecessary” and could have been easily avoided, (if it has any sense at all to argue about a fact that it could have been avoided). Still: it cannot be denied that Auschwitz displays those same values which it apparently denies, and that it was based on them. Thus the question we have to live with is not: “how did this happen?”, (such a question

¹ À exceção dos dois artigos publicados em livro (versões D e L) e do texto em francês (M), publicado na revista *Sgraffite* (aqui, provavelmente, em uma versão de rascunho, contendo muitos erros), estes textos são inéditos e foram digitados a partir de cópias, cedidas gentilmente pelo Prof. Dr. Rainer Guldin, das versões datilografadas depositadas no *Vilém Flusser Archiv*. Não foram, portanto, editados ou revisados, e contêm muitos erros de digitação.

is of interest to historians only), but: “how could it have happened?”, (which is the question which corrupts our whole civilisation, the ground we stand on).

Everything that has happened in the course of those thirty five years which separate us from the event reverberates with that question. All those concrete happenings like the incredible economic success since the scientific progress and technical achievements, but also those less concrete developments like philosophical speculation, artistic experimentation and political theories, are invaded by the memory of Auschwitz and are made absurd by it. The stretch of time that separates us from it did not lessen that feeling of absurdity, it accentuated it even more clearly. The reason is that we can now see better than while it happened what really happened: the shipwreck of our civilisation. The distance we now have permits us to grasp the essential aspects of it, now that the horror of it has become less immediate. We now can feel that the conquest of the Moon, automation and what not, have to justify themselves in the face of Auschwitz. But even now it is not easy to see what makes of Auschwitz the touching stone of all we do, and not of other apparently comparable misdeeds of ours like colonial wars or third world exploitation; why it is Auschwitz, and nothing else that renders us hollow.

The uniqueness of Auschwitz has little to do with the horrors it perpetrated. It has to do with two factors which are difficult to see even now, because we lack the courage to face them. Namely the fact that what was done there was done out of “pure” motives, and the fact that the victims collaborated with their extermination. The nazis did not seek any advantages from it, but were ready to sacrifice everything, including their lives, if only the Jewish people were exterminated. And the Jews acted as if they were convinced that every alternative, (revolt, flight, suicide), was worse than being exterminated. Now of course: this statement may be refuted in every detail: the nazis did get advantages out of the extermination, (for instance golden teeth), and the Jews did revolt, flee, and commit suicide. But still: even if this is true, it is not essential. Of course: some people did behave “normally” in Auschwitz, like normal murderers and normal victims. What is essential is the fact that the overall behavior in Auschwitz was of a kind which we know only from quite different contexts, from contexts which, before Auschwitz we considered to be the highest achievements of our civilisation.

What is so unsupportably monstrous about Auschwitz is that it was a model for Western values. The nazis behaved like “heroes”, like “pure knights”, like “committed fighters”, and the Jews behaved like “the just ones”, like “saints”, like “model citizens”. And what is even more horrible is the fact that those two behavior patterns completed each other perfectly and fitted into each other: the nazis behaved exclusively in function of the Jews, and the Jews in function of the nazis. They were totally committed to each other. In fact: Auschwitz may be seen as the perfect Occidental city, the ideal of Western society, as the utopic state which Western history has always aimed at. Of course: it may be argued that all this is perversion of values. But such an argument is of little avail: if one applies models to realities, (as Western models were applied in Auschwitz), there is no sense in blaming the application, and not the models, for what results from it.

All the other crimes which Western society has committed and is still committing against other societies and against itself are of a quite different order. They are infringements upon Occidental values, upon the Christian, the humanistic values, or against “reason”. This is why they are crimes: they deny fundamental models. But Auschwitz did the opposite thing: it applied those values, although it did so in a way which was entirely unsuspected. Still: we cannot help feeling that Auschwitz was a crime, indeed one of the worst crimes ever committed. This is so because it infringed values which are even more deeply seated than the Occidental ones, trans-cultural values. Now if this is so, we cannot escape the conclusion that the values of Western civilisation are potentially criminal, and that to apply them may lead to crime in every field: not only in camp of extermination, but also in politics, in religion, in the sciences, the arts, in philosophy, in short: in every dimension of our existence. Thus the question: how can one go on living in such a civilisation?

But one cannot refuse one’s own civilisation, which is the very ground on which one stands. One cannot for instance refuse Judeo-christianity, (as Nietzsche tried to do), without going insane. One cannot do so because the categories of one’s civilisation are the only means one disposes of to get hold of the world one has to live in. If we refuse our civilisation, we shall lose the world. If one tries to do so, (like the American students do by adopting Zen-buddhism ou shouting Hare Krishna), one will

find sooner or later that those exotic models have been captured by Occidental ones and are therefore models of the second order, “false ones.”

We have no alternative: we must go on accepting Occidental values, although we know them to be potentially criminal ones, unless we are to become insane. We must go on working, and going to the movies, and travelling, and listening to music, and philosophizing, in spite of Auschwitz. But this does not mean that we can do so without keeping Auschwitz constantly in mind, as so many are trying. The moment we try to forget it, (for instance by saying that we were not yet even born when it happened), a terrible thing happens: Auschwitz moves out of the Poland of thirty five years ago, and it moves into our immediate future. If we forget it, (or pretend to have forgotten it), it will necessarily materialize again, wherever we may find ourselves. The reason is that Auschwitz is not an event of the past, but a potentiality of our civilisation, which is always present. Of course: the Auschwitzes of the future may bear no outward similarities to the one that happened thirty five years ago in Poland. But they will be basically the same phenomenon: the perfect apparatus, in which everybody is a fonctionnaire, be he persecutor, be he victim, of his own extermination.

For this is the essence of Auschwitz, as we are now able to see it: it is a perfectly planned, programmed and organized city for the extermination of its citizens, the perfect apparatus. As such it is the prototype of all the Western utopias to be built in the future, unless we were able to always keep in mind the horror of it, as it was being didactically displayed in the original Auschwitz. Only the memory of Auschwitz can prevent other perfect cities to be attempted.

The existential climate which we breathe all the time without being always conscious of it is this: we have to go on living after Auschwitz and in spite of Auschwitz, and our only aim has to be to prevent the establishment of new Auschwitzes. And we are not being very successful: unmistakably embryonic Auschwitzes are shooting from the ground all around us. This is the reason why our footsteps toward an ever more glorious future sound so hollow: it is the resonance of our duplicity of being, all of us, potential executors and victims of future Auschwitzes. Simultaneous executors and victims, namely fonctionnaires. This is the abyss which reverberates in all our deeds and sufferings: our knowledge, suppressed though it may be, that ours is a way of life, a civilisation, which renders Auschwitz possible, and thus necessary in the long run. Nobody can begin to understand our situation without taking this abyss into account: it is our style of living.

The ground we tread (B)

The steps by which humanity advances toward progress sound hollow. Some abyss hidden beneath the soil reverberates in them. All our acts betray that vacuity: they lack the solidity which used to characterize acts and decisions of previous generations. The reason is that something unbelievable has happened to us in the recent past, and which corrodes all we do: Auschwitz. Invisibly, but palpably, two questions hover above our heads: “How could it have happened?”, and: “How can we live after it did happen?”. This is so, because the thirty five years which separate us from the event have allowed us a distance sufficiently large to see what did happen: the shipwreck of our civilisation. He who wants to grasp our situation, must begin by trying to face those two questions.

Auschwitz cannot be compared to other crime committed by Occidental society, nor to the crimes which that society is still committing against itself and the rest of mankind. It is of a different order. The other crimes, (like colonial wars, or persecutions), are transgressions of fundamental Occidental values. They violate Judeo-Christian models, and all the other models which stem from them, like the values of humanism. This is why they are crimes. But Auschwitz is no such transgression. The Occidental models were not violated there: they were applied there, and they were applied with utmost rigor. The Nazis acted according to ideals which had been considered, up to that moment, to be among the most lofty values: they behaved like “heroes”, and like “committed revolutionaries”. And the Jews acted according to models which were considered, up to that moment, to be the supreme patterns of human behavior: they behaved like “saints”, and like “just ones”. The Nazis did not seek any advantage: they were ready to sacrifice everything, not only their victory in war, but their own lives, for the extermination of the Jewish people. And the Jews refused every alternative to martyrdom, be it revolt, flight or suicide. And what is more: those two sublime behavior patterns completed each other. The Nazis acted exclusively for the sake of the Jews, and the Jews for

the sake of the Nazis. Auschwitz was thus the first perfect materialisation of Occidental utopia: a city informed by the most lofty ideals of our civilisation.

Now such a description of the extermination camps is viscerally intolerable. Everything within ourselves rebels, when one reads it. This is why arguments are advanced to show that is is a wrong description. And of course: those arguments are good ones. It is absurd to claim that the ultimate purpose of Judeo-Christianism is the establishment of camps of extermination. It is absurd to claim that Auschwitz is the necessary outcome of the History of Western civilisation: it could have easily been avoided. It is absurd to claim that the Nazis behaved without base motives: they even extracted gold teeth from the dead bodies. It is absurd to claim that the Jews collaborated in their own extermination: the Warsaw ghetto revolted. The whole description is absurd. Auschwitz was no utopia, but an infernal perversion of a city.

Now all this is true, of course, but still: all this loses sight of what really happened. What counts there is not that, as in so many other places, the basic ideals of Occidental civilisation were violated. That Judeo-Christianism was despised there, that humanism was offended in a horrible way, that the Nazis behaved like common murderers, and the Jews like victims of persecution. In short: that Auschwitz was, in some respects, "normal". What does count is that it was, in some other respects, quite out of any norm. Namely that it was the result of rigorous application of Occidental models. Now if those models result in Auschwitz, because they are being rigorously applied, it is no help to put the guilt on the application. The models themselves are guilty. And this is too horrible to even consider. And this is also why the above description of the camp is so intolerable.

We have to conclude from such a consideration that our civilisation is basically guilty. That Western history must needs lead to extermination camps, even if this one seems to have been avoidable: given a sufficiently large time span, everything that is possible must become necessary at a specific moment. And this has of course implications in every field of our civilisation. Economics, politics, science, philosophy, the arts, religious experience, everything necessarily leads to Auschwitz sooner or later. Heroism implies, of necessity, mass murder, commitment implies, necessarily, concentration camps, holiness implies, necessarily, self-extermination, and justice implies, necessarily, functional behavior. One cannot escape the horrible conclusion that all this, and even other Occidental value, like freedom, objective knowledge, and so forth, is potentially a murderous and suicidal effort, not if it is being applied the "wrong" way, but precisely if it is being applied "correctly". This is the meaning of the question: "How can one go on living, after one's civilisation had been thus unmasked?"

The time span which separates us from the event did not mitigate this horrible feeling, it accentuated it. Everything that has happened since, is bathed in the climate of that feeling. All those concrete events like the economic miracles, scientific progress, technological conquests, and all those less concrete events like artistic experiments, philosophical speculations, have to try and justify themselves in the face of Auschwitz. All this is corroded by the memory of it, and is made absurd by it. Because all this contains, in its innermost core, the inescapable question: "when will it lead to a new Auschwitz?". The fact is that our civilisation has been corroded, as a whole, and in every one of its details.

One cannot renege on one's own civilisation which is the very ground one is treading. If one tries to disown Judeo-Christianism, (as Nietzsche did), one goes insane. Civilisation supplies us with the categories by which we grasp the world, and if we disowned our civilisation we would lose the world. And if we tried to substitute it by some other civilisation, (as do those of us who shout "hare Krishna"), we shall soon find that the exotic categories we thus acquired were got hold of thanks to the very same Occidental categories which we try to abandon. We have no choice: we have to go on living with our models, our ideals, our values, although we have unmasked them. We have to go on working as before, and going to the movies, and listen to music, and philosophize, and write essays, inspite of Auschwitz.

But what we cannot do is to try and repress the memory of Auschwitz. Because if we do that, (as so many try to do and recommend us to do), something sinister happens: it moves out of Poland thirty five years ago into our own immediate future. It then becomes clear that Auschwitz is not only an event of the past, but more significantly it is a virtuality which is always present. The camp of extermination cannot be repressed by saying that most of us were not even born when it happened: it concerns all those implied one way or the other in Occidental civilisation, and not only those

responsible for it or who have suffered from it. The tendency toward it presses within each of us, it grows underneath our feet and menaces to swallow us up, because it is the very dynamism of our civilisation and can materialize anywhere at any moment.

Obviously: future Auschwitzes will not look at all like the Polish one did: they will bear quite different labels. But they will be essentially the exactly same phenomenon: the perfect apparatus, built by the most noble of motives, and programmed for the extermination of its inhabitants, which are its fonctionnaires be they its executors or victims. We can see that now, because we have a sufficiently large distance from the original Auschwitz not to be blinded by the smoke of horror which surrounded it: this is what it was, namely a prototype for all the utopias which the Occident may build in the future. This is the advantage we have over past generations: that we have Auschwitz to illustrate pedagogically the climate which will emanate from each and any utopia to be built by us in the future. Those of us who were there when it happened have the unhappy duty to constantly witness to that climate. The duty is an unhappy one because it means to quench enthusiastic commitment of the younger generation to future utopias. Which is what is most inspiring in young people. But it must be done, if future extermination camps are to be at least put off, if they cannot be avoided. And the fact that such a duty exists, may be one of the saddest aspects of the situation we are in. Never before was it the duty of the older generation to quench the enthusiasm of the one that follows. We have a very bad conscience.

Our is not the first period in Western history, though, which feels the vacuity of the ground that sustains it. Not so long ago, during the Baroque period, steps sounded just as hollow as do ours. And there are in fact many similarities between the Baroque and our own situation. Then, as now, an extreme rationalism went hand in hand with an equally extreme irrationalism. Then it was incipient exact science coupled with witch hunting, now it is logicism and cybernetic strategies coupled with mass media black magic. Baroque was, just as we are in a sense, counter-reformation.

Still: such a comparison cannot help us in our desperate attempt to outlive Auschwitz. Baroque was a constant representation: everything then was bathed in a theatrical climate. Gestures were grandiose and empty, and the steps sounded hollow because people were walking on scenes. They represented, for instance, "religious fervor", and the result was war of religion. But as for us, we do not represent anything, our gestures are empty for a different reason, and the hollowness that vibrates in our steps is of a different order. Baroque had lost the true faith which has characterized Middle ages, and that was its tragedy. But we have lost much more than that: faith in ourselves and in the other person. This is why the abyss beneath our feet, and which resounds in our steps, is not the theater pit: it is a pit far more infernal. Nothing, in Occidental history, can compare with this, for the simple reason that Occidental history has now achieved its original aim, and we are its last generation. Having unmasked that history, we stand outside it, although we are unable to leave it.

This is our climate, our "style of living": we have to continue to live Occidental history, although in truth there is no longer any. And our task is to try and put off its ultimate materialisation, future Auschwitzes. Even in this we cannot be said to be extraordinarily successful. Embryos of future perfect apparatus programmed for the extermination of their inhabitant our shooting from the ground we tread all around us. This is why our steps toward progress sound as hollow as they do: deep down, in the abyss beneath our feet, we know where we are going. And we know it the better, the more we try to repress that knowledge. The hollowness of bad conscience is what unifies our society at present: it is its consensus.

O chão que pisamos (C)

Os passos pelos quais a humanidade atual avança rumo ao progresso soam ocos. Alguma vacuidade, algum abismo que se esconde debaixo do solo que pisamos, ressoa nos nossos passos. Todos os nossos atos traem, pela vacuidade que neles reverbera, que lhes falta aquela solidez que caracteriza todo ato fundado sobre decisão vital, (como o eram os atos do século 19). É que algo inacreditável aconteceu no passado recente, algo que corrói a cena da atualidade: Auschwitz. Invisíveis, mas palpáveis, pairam no ar as perguntas: "como era possível que Auschwitz tenha acontecido?", e "como é possível viver-se depois disto?" Porque os trinta e cinco anos que nos separam do evento tornam visível o que lá aconteceu essencialmente: o naufrágio da nossa cultura, o

esvaziamento do chão que pisamos. Quem quiser captar a nossa situação, deve haver-se, antes de mais nada, com essas duas perguntas.

Auschwitz não é comparável com os demais crimes que a sociedade ocidental cometeu e está continuando a cometer contra si própria e contra o resto da humanidade. Os demais crimes, (como as guerras coloniais e o saque do terceiro mundo), são infrações dos valores fundamentais do Ocidente. São transgressões dos modelos judeo-cristãos e dos demais modelos derivados do judeo-cristianismo, por exemplo do humanismo. Por isto são crimes. Mas Auschwitz é evento de ordem inteiramente diferente. Lá os modelos fundamentais do Ocidente não foram infringidos: foram aplicados com rigor inusitado. Os nazistas agiam movidos por ideais considerados, até lá, como sendo os mais “puros”: comportavam-se como “heróis”, “engajados”. E os judeus reagiam segundo os modelos tidos até então os mais nobres: comportavam-se como “justos”, “santos”. Os nazistas não visavam vantagens em Auschwitz: estavam prontos a sacrificar tudo, inclusive a própria vida, à tarefa de exterminar o povo judeu. E os judeus se comportavam com convicção decidida que todas as alternativas ao martírio, (revolta, fuga, suicídio), devem ser recusadas. Esses dois comportamentos modelares se completavam mutuamente: os nazistas agiam exclusivamente em função dos judeus, e os judeus em função dos nazistas. Destarte Auschwitz é a primeira realização perfeita da utopia ocidental: cidade informada pelos valores fundamentais da nossa cultura.

Tal descrição do campo de extermínio é, por certo, visceralmente intolerável. Tudo em nós se rebela. E, com efeito, argumentos que contestam tal descrição não faltam. É absurdo querer afirmar que o derradeiro propósito do judeo-cristianismo, (e das éticas que dele derivam), é a construção de campos de extermínio: tais campos negam tudo o que as éticas afirmam. É absurdo querer afirmar que a história do Ocidente tem por resultado necessário a construção de Auschwitz: o evento era desnecessário e perfeitamente evitável. É absurdo querer afirmar que os nazistas não tiraram proveito dos assassinatos: por exemplo recolhiam os dentes de ouro dos cadáveres incinerados. É absurdo querer afirmar que os judeus colaboraram no seu extermínio: havia revoltas, (as do ghetto de Varsóvia), havia suicídios em massa, havia fugas. É absurdo querer afirmar que Auschwitz era a cidade perfeita: era perversão infernal de cidade.

Mas, admitidos embora esses argumentos todos, é preciso confessar que nenhum deles atinge o núcleo do acontecido. O que conta em Auschwitz não é que lá, como em tantos outros lugares de crimes, os alicerces da nossa cultura foram negados: que as afirmativas do judeo-cristianismo foram desprezadas, que o humanismo foi vilipendiado, que os nazistas se comportavam como assassinos vis, e os judeus como vítimas de assassinato. Tais horrores não contam. O que conta é o fato tão insuportavelmente horroroso que nos falta a coragem, mesmo depois de decorridos tantos anos, de enfrentá-lo: o fato que Auschwitz é aplicação rigorosa, embora até então inteiramente insuspeitada, de modelos de comportamento tidos até então como os mais elevados da nossa cultura. Se os modelos ocidentais resultam nisto, pouco adianta incriminar a aplicação, e não os modelos, pelo resultado.

A conclusão inescapável é que a nossa cultura é, toda ela, potencialmente criminosa. Que não apenas pode resultar em campos de extermínio, mas que leva necessariamente a isto, dado um prazo suficientemente longo. E que leva a isto em todos os campos da atividade e do sofrimento humanos: na política, na economia, na arte, na filosofia, na ciência, na técnica, na da experiência religiosa. Que o ideal do heroísmo leva, necessariamente, ao assassinato em massa, que o ideal do engajamento resulta, necessariamente, em construção de campos de extermínio, que o ideal da justiça leva, necessariamente, a comportamento “funcional”, e que o ideal da santidade resulta, necessariamente, em colaboração no extermínio de si próprio. E que algo de paralelo vale para os demais ideais ocidentais, como seja “verdade objetiva”, “liberdade”, e “imortalidade”. Em suma: a conclusão inescapável de Auschwitz é que a nossa cultura é potencialmente nefasta em todas as dimensões da existência humana. Daí a pergunta: “como continuar vivendo em tal cultura, agora desmascarada”?

A época que nos separa do acontecimento não mitigou, aprofundou a sensação do absurdo que emana da consciência disto. É que a distância da qual dispomos dispersou um pouco a aura de horror que encobre Auschwitz, e permite ver melhor o que aconteceu. Todos os eventos dos últimos trinta e cinco anos, eventos concretos como seja o êxito econômico formidável, o progresso científico e as conquistas tecnológicas, e eventos menos concretos como as experiências artísticas, a especulação filosófica e as teorias políticas, devem justificar-se frente à lembrança de Auschwitz. Tudo isto é corroído por essa lembrança, tornado absurdo por ela. Porque tudo isto leva, no seu bojo, a pergunta

inescapável: “será que isto levará à nova Auschwitz?” É que a nossa cultura está posta em questão, toda ela e em todos os seus detalhes.

Não se pode recusar a própria cultura, o chão que pisamos. Não se pode recusar o judeo-cristianismo, (como Nietzsche tentou fazer), sem se cair em loucura. Não se pode, porque a cultura fornece as categorias graças às quais captamos o mundo. Se recusarmos nossa cultura, nada mais captaremos, perderemos o mundo no qual vivemos. Quem procura substituir sua própria cultura por outra, (como o fazem os estudantes americanos que gritam “hare Krichna”), verificará, mais cedo ou mais tarde, que tais modelos exóticos foram captados graças aos ocidentais, que são “de segunda ordem”. Não temos alternativa: devemos continuar servindo-nos dos nossos modelos, e servindo tais modelos, embora os tenhamos desmascarados criminosos. Sob pena de ficarmos loucos. Devemos continuar trabalhando como antes, e indo ao cinema, ouvindo música, escrevendo livros, filosofando, a despeito de Auschwitz.

Mas não podemos fazê-lo reprimindo a lembrança de Auschwitz, como tantos tentam a fazer, e advogam que seja feito. Porque no instante que procuramos fazê-lo, (por exemplo dizendo que a maioria nem sequer tinha nascido quando a coisa aconteceu), algo tenebroso aconteceu: Auschwitz muda da Polônia de há trinta e cinco anos para o futuro imediato. Isto porque Auschwitz não é acontecimento passado, mas virtualidade sempre presente. E se tal virtualidade é conjurável, o é somente se sua primeira realização há trinta e cinco anos for mantida em mente. O campo de extermínio não diz respeito apenas aos responsáveis, direta ou indiretamente por ele, nem aos atingidos direta ou indiretamente por ele, mas diz respeito a todos direta ou indiretamente implicados na cultura do Ocidente. A tendência para a Auschwitz futura está lá, dentro de nós e de baixo dos nossos pés, graças à própria dinâmica da nossa cultura, e poderá realizar-se a qualquer momento.

Naturalmente: As Auschwitz do futuro não terão semelhança externa com a polonesa: serão aparentemente coisas inteiramente diferentes. Mas no fundo serão o mesmo fenômeno: aparelhos perfeitos, construídos por motivos nobres, e programados para o extermínio dos seus funcionários, que são simultaneamente vítimas e executores. Pois é esta a essência do acontecido, tal como esta se revela da distância que nos é agora concedida: o campo é cidade perfeitamente programada, e como tal é o protótipo de todas as utopias que o Ocidente vir a construir no futuro. A “vantagem” de Auschwitz é que ilustra didaticamente o clima de todas essas utopias: o do horror visceralmente insuportável. A tarefa dos que presenciaram o acontecimento é a de constantemente relembrar à nova geração o inescapável resultado de todo engajamento em sociedade perfeita a ser construída. Tarefa ingrata, mas que caracteriza a situação na qual estamos. Tarefa ingrata, porque visa reprimir o que há de mais digno na geração nova: fome de engajamento. Mas necessária, se a tendência rumo ao aparelho é de ser invertida, ou pelo menos freada.

A nossa não é a primeira época na história ocidental que manifesta falta de solidez do solo que a sustenta. Período não muito distante, o barroco, avançava com passos que reverberavam, eles também, com um abismo escondido debaixo do solo. Aliás, numerosas são as semelhanças do barroco com a atualidade. Havia o mesmo racionalismo exacerbado, aliado a irracionalismo mágico, por exemplo o desenvolvimento das ciências exatas aliado à queima de bruxas, o que evoca o nosso próprio logicismo e a nossa própria estratégia cibernética, aliados ao irracionalismo mágico próprio das comunicações de massa. Não obstante: as semelhanças enganam, e a comparação não serve para captarmos o clima que respiramos sempre, embora nem sempre estejamos conscientes disto. Embora o barroco, como a atualidade, seja em certo sentido “contra-reforma”, não somos barrocos.

A diferença decisiva é que o barroco “representava” constantemente. Havia um clima teatral, no qual todo gesto tendia para o grandioso e o vazio. Os passos soavam ocos, porque a humanidade barroca pisava palcos. Por exemplo: representava “fervor religioso”, e o resultado eram as guerras religiosas. Mas embora tais guerras tenham sido tão horrorosas e absurdas quanto o são os nossos próprios atos, não manifestavam a vacuidade que caracteriza o presente. É que o barroco tinha perdido a fé que sustentava a Idade média, e a vacuidade do seu chão era a consequência de tal perda. Mas nós perdemos outra coisa, coisa mais fundamental ainda: confiança no homem, (em nós próprios e nos outros). Perdemos tal confiança devido ao recentemente acontecido. Por isto o abismo que ressoa nos nossos passos e que corrói o nosso progresso é outro, mais infernal, mais profundo. Nada há, na história do Ocidente, que se compare com a nossa situação: somos a primeira geração a ter desmascarado a história, e que se encontra portanto no além dela, sem poder sair dela.

O clima existencial que nos caracteriza é o de termos que continuar vivendo a história do Ocidente depois de Auschwitz e a despeito de Auschwitz. E a nossa tarefa é a de evitar futuras Auschwitz. Não se pode afirmar que estamos cumprindo tal tarefa com êxito retumbante. Embriões de futuras Auschwitz estão brotando do chão oco em torno de nós em toda parte. O que ressoa em nossos passos é a vacuidade da consciência disto. A consciência da duplicidade: somos, todos, funcionários virtuais, isto é simultaneamente executores e vítimas de aparelhos motivados por ideais nobres para exterminar-nos. É a consciência do suicídio coletivo que nos caracteriza. É ela que reverbera nos nossos passos, sobretudo quando a reprimimos. É isto que está conferindo à nossa época o seu estilo.

(D = E)

FLUSSER, Vilém. O chão que pisamos. In: *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Duas Cidades, 1983, pp. 9-15.

O CHÃO QUE PISAMOS

Não é preciso de ouvido atento para descobrir-se que os passos pelos quais avançamos rumo ao futuro soam ocos. Mas é preciso concentrar o ouvido se se quer descobrir de que tipo de vacuidade se trata que ressoa no nosso progresso. Há vários tipos de vacuidade, e a nossa deve ser comparada com outras, se a meta for compreendê-la. O incomparável é incompreensível. Se afirmarmos ser nossa situação incomparável, desistiremos do esforço para captá-la.

A comparação que se impõe é com a vacuidade *barroca*. Há numerosos traços na atualidade que evocam o barroco. Somos marcados pelo mesmo racionalismo sombrio (logicismo, informática, cibernética), e pelo mesmo irracionalismo mágico e fanático (*mass media*, ideologias fantasiosas). Mas há diferença decisiva. A humanidade barroca avançava sobre palco. Todos os seus gestos, até os mais sinceros, eram marcados de teatralidade. A vacuidade que ressoava nos seus passos era a do vazio debaixo do palco. O homem barroco representava. Por exemplo representava a fé, ao fazer guerras religiosas. A vacuidade barroca era consequência de *perda de fé* medieval, da fé *em dogmas*. A nossa vacuidade é diferente. Nada representamos. O nosso mundo não é o palco. Não somos atores, e se agimos, não é para representar um

drama, mas para despistar a atenção da platéia e a nossa própria dos assuntos que interessam realmente. Agimos, como criminosos que querem apagar a pista dos seus passos passados. Disfarçamos. O nosso progresso é farsa. A vacuidade debaixo dos nossos pés não é barroca. O que perdemos nós não é a fé nos dogmas: *perdemos a fé em nós mesmos*. Somos tão *contra-reformistas* quanto o foi o barroco, queremos pôr panos quentes sobre a revolução recente, mas o somos por motivos outros.

Embora pois comparável com a barroca, em certos aspectos a nossa situação é de fato incomparável com qualquer outra. É que evento incomparável, inaudito, jamais visto, ocorreu recentemente e esvaziou o chão que pisamos. *Auschwitz*. Outros eventos posteriores, Hiroshima, os Gulags, não passam de variações desse primeiro. Por isto toda tentativa para captar a atualidade desemboca na pergunta: como era possível Auschwitz? Como viver depois disto? Tal pergunta diz respeito, não apenas aos que são responsáveis, direta ou indiretamente pelo evento, nem apenas aos que por ele ficaram atingidos direta ou indiretamente: diz respeito a todos os participantes da nossa cultura. Porque o que é tão incomparável, inaudito, jamais visto, e portanto incompreensível em Auschwitz, é que lá a cultura ocidental revelou uma das virtualidades nela inerentes. Auschwitz é *realização característica* da nossa cultura.

Não é apenas produto de determinada ideologia ocidental, nem de determinadas técnicas industriais "avançadas". Brota diretamente do fundo da cultura, dos seus conceitos e dos seus valores. A possibilidade de se realizarem Auschwitz está implícita na nossa cultura desde o seu início: o "projeto" ocidental a abrigava, embora enquanto possibilidade remota. Está no *programa* inicial do Ocidente, o qual vai realizando todas as suas

virtualidades, na medida em que a história vai-se desenrolando. Por isto a pergunta diante da qual Auschwitz nos coloca não é: como foi que isto aconteceu? Pouco adianta "explicar" Auschwitz. A pergunta fundamental é: como era *possível* isto? Porque o que está em questão não é o campo de extermínio, mas o Ocidente. Daí a outra pergunta: como viver em cultura destarte desmascarada?

Tudo o que aconteceu depois, ressoa com tal pergunta, com tal vacuidade. Todos os eventos econômicos, sociais, políticos, técnicos, científicos, artísticos, filosóficos são corroídos por tal pergunta indigesta. A distância que nos separa do evento não mitiga o abismo, escava-o ainda mais. Porque a distância vai dissolvendo a aura de horror que encobre o evento, e vai abrindo a visão da cena. Vai revelando que lá todas as nossas categorias, todos os nossos "modelos", sofreram naufrágio irreparável. Auschwitz foi evento *revolucionário*, no sentido de ter derrubado a nossa cultura. Na medida em que procuramos encobrir tal revolução por viagens à Lua ou por manipulações genéticas, somos *contra-revolucionários*: estamos invertendo o curso da história para encobrir o passado.

O inaudito em Auschwitz não é o assassinato em massa, *não é o crime*. É a *reifificação* derradeira de pessoas em objetos informes, em cinza. A tendência ocidental rumo à objetivação foi finalmente realizada, e o foi em forma de *aparelho*. Os SS eram funcionários de um aparelho de extermínio, e suas vítimas funcionaram em função do seu próprio aniquilamento. O programa do campo de extermínio, uma vez posto em funcionamento, se foi desenvolvendo de maneira automática, autônoma de decisões dos programadores iniciais, até se, como efetivamente o fez, contribuiu para a derrota dos programadores. Os SS e os judeus funcionavam uns em função dos outros em engrenagem. Os modelos de tal funcionamento provinham

dos valores mais elevados do Ocidente: os SS se comportavam em “heróis”, os judeus em “mártires”. Trata-se de aparelho que funciona em situação de limite: objetiva até além da morte.

O que acaba de ser dito é *intolerável*. Não podemos aceitá-lo, e mobilizamos argumentos contra. Bons argumentos. Os SS se comportavam como criminosos: recolhiam os dentes de ouro dos cadáveres. Os judeus se comportavam como vítimas: levantaram-se no ghetto de Varsóvia. Tais argumentos são verdadeiros, mas não atingem o núcleo, o “eidos”, do fenômeno: não o captam. Embora tenha havido comportamento “normal” (roubo, assassinato, revolta, heroísmo), havia também comportamento “a-normal”: funcionamento em situação de limite. E é isto o que conta. Pela primeira vez na história da humanidade pôs-se a funcionar um aparelho, o qual, programado com as técnicas mais avançadas disponíveis, realizou a objetivação do homem, com a colaboração funcional dos homens.

Os horrores prévios cometidos pela sociedade ocidental contra as demais sociedades e contra si própria (e são legiões) eram *crimes*. Eram infrações dos modelos de comportamento ocidental: anticristãos, anti-humanos, irracionais. De modo que é possível condená-los e continuar sendo ocidental, até se o horror for tão colossal como o foi a escravidão dos africanos. Mas não é possível condenar-se Auschwitz e continuar-se aderindo conscientemente ao Ocidente. Auschwitz não é infração de modelos de comportamento ocidental, é, pelo contrário, *resultado da aplicação* de tais modelos. A nossa cultura deixou cair sua máscara mistificadora em Auschwitz, e mostrou seu verdadeiro rosto. Rosto de monstro objetivador do homem. A nossa cultura mostrou que deve ser rejeitada *in toto*, se admitirmos que o propósito de toda cultura é

permitir convivência de homens que se reconhecem mutuamente enquanto sujeitos.

No entanto: não é possível rejeitar-se a própria cultura. É ela o *chão que pisamos*. Quem procura rejeitar sua própria cultura (como o fez Nietzsche ao rejeitar o judeu-cristianismo), cai vítima de loucura. Quem rejeita os modelos da sua cultura, torna-se incapaz a captar o mundo no qual vive. Os modelos culturais são armadilhas para captar o mundo. Quem procura substituir os próprios modelos por outros (por exemplo gritando “hare Krishna”), verificará que tais modelos exóticos foram captados pelos modelos a serem substituídos. Não há saída: somos condenados a servir-nos dos nossos modelos, e a servirmos a tais modelos, mesmo depois de desmascarados, se quisermos continuar vivendo. A única alternativa seria o suicídio. Isto é: devemos continuar nossas atividades econômicas, políticas, científicas, artísticas, filosóficas, a despeito de Auschwitz. *Devemos continuar progredindo a despeito de tudo.*

Por isto há os que recomendam que se procure esquecer o acontecido, que se recalque o evento. Sustentam que já foi falado e escrito demais sobre o assunto e que já é tempo de “superá-lo”. Mas tal estratégia da avestruz se revela nefasta. Porque seu resultado é que Auschwitz se desloca da Polônia dos anos quarenta para a sociedade pós-industrial do futuro. O que caracteriza o campo de extermínio é precisamente de não se tratar de evento “superável”, mas da *primeira realização* de uma virtualidade inerente no projeto ocidental, e que se repetirá sob outras formas, se não for totalmente conscientizada. A vantagem (se o termo for apropriado), que Auschwitz nos oferece é a de nos fornecer um exemplo concreto da tendência ocidental rumo ao aparelho. Pela primeira vez na nossa história é possível vivenciarmos concretamente

a *utopia inerente* na nossa cultura. Pela primeira vez na nossa história podemos vivenciar que a utopia, em não importa que forma, para a qual tendemos é o campo de extermínio.

Em toda parte podemos observar, desde já, o aparecimento de variações sobre o tema "Auschwitz". Em toda parte os aparelhos brotam, quais cogumelos depois de chuva nazista, do chão que se tornou podre. Por certo: tais aparelhos novos não se assemelham, externamente, aos campos de extermínio nazista. Outros são seus rótulos, e outras as ideologias que pretensamente os inspiram. Até os aparelhos que visam admitidamente o extermínio, como os Gulags, os da futura guerra nuclear, ou os que funcionaram em Vietnam, proclamam que são diferentes de Auschwitz. Outros se dizem "amigos do homem", como os aparelhos científicos, técnicos e administrativos. Mas tais rótulos e tais ideologias são enganadores e servem apenas para encobrir a essência dos aparelhos. São, todos, tal qual Auschwitz, caixas pretas que funcionam com engrenagens complexas para realizarem um programa. Funcionam, todos, segundo *inércia* que lhes é inerente, e tal funcionamento *escapa*, a partir de um dado momento, ao controle dos seus programadores iniciais. Em última análise tais aparelhos funcionam, todos, no sentido de aniquilarem seus funcionários, inclusive seus programadores. Necessariamente, porque objetivam, des-humanizam o homem.

A cultura ocidental, como um todo, se revela destarte como projeto que visa transformar-se em aparelho. O que caracteriza o Ocidente é sua capacidade para a transcendência objetivante. Tal transcendência permite transformar todo fenômeno, inclusive o humano, em objeto de conhecimento e de manipulação. O espaço de tal transcendência se abriu graças ao judeu-cristianismo, e

resultou, no decorrer da nossa história, em ciência, em técnica, e, ultimamente, em Auschwitz. A objetivação derradeira dos judeus em forma de cinza é a derradeira vitória do espírito do Ocidente. É ela a *técnica social* levada ao extremo. Por certo: a transformação de homens em cinza é técnica social primitiva, incipiente, e vai-se refinando. Será seguida de objetivações menos brutais, como o é a robotização da sociedade. Mas não importa que forma tomará: será sempre manipulação objetivante do homem. Embora os aparelhos do futuro imediato não sejam necessariamente fornos de incineração, serão todos, e não apenas os nucleares, aparelhos para o aniquilamento do homem.

O programa da cultura ocidental contém várias virtualidades, não apenas aparelhos. Numerosas virtualidades ainda não foram realizadas. Em tal sentido a "história do Ocidente" ainda não acabou, o jogo ocidental continua. Mas todas as virtualidades, não realizadas ainda, estão infectadas pelos aparelhos. Por isto se tornou atualmente *impossível engajarmo-nos no "progresso da cultura"*. Seria engajarmo-nos no nosso próprio aniquilamento. Perdemos a fé na nossa cultura, no chão que pisamos; Isto é: perdemos a fé em nós mesmos. É esta a vibração oca que acompanha os nossos passos rumo ao futuro. O que nos resta é analisarmos o evento Auschwitz em todos os detalhes, para descobriremos o projeto fundamental que lá se realizou pela primeira vez, para poder-mos nutrir a esperança de nos projetarmos fora do projeto. Fora da história do Ocidente. Tal o clima "pós-histórico" no qual somos condenados a viver doravante.

O chão que pisamos (F)

Não é preciso ter-se ouvido especialmente afinado para perceber-se quanto soam ocos os nossos passos rumo ao futuro, quanto soa oco o nosso “progresso”. Mas é necessária atenção concentrada para constatar-se de que vacuidade se trata. Porque há diversos tipos de vacuidade: o mais conhecido e o melhor estudado é o da vacuidade barroca. A sociedade ocidental progredia, naquela época, teatralmente, e seus passos soavam ocos porque avançava sobre palcos. A vacuidade que vibra debaixo dos nossos próprios passos ressoa diferentemente, mais abismal. O vácuo debaixo do barroco tendia a transformar todo ato em gesto vazio, e atualmente parece que todos os nossos atos perpetrados por cima do abismo tendem a transformar-se em crimes. Possivelmente porque a vacuidade barroca era consequência da perda de fé, e a nossa é consequência de perda de vontade de continuar agindo. Os atores barrocos “representavam”: faziam de conta que acreditavam em algo, (por exemplo faziam guerras religiosas). Os atores atuais procuram justificar o fato que agem, (por exemplo explicando seus atos). É que o barroco tinha má fé, e nós má consciência.

A comparação entre a vacuidade barroca e a nossa própria se justifica: devemos comparar-nos com algo diferente, se quisermos compreender a situação na qual estamos. O que é incomparável é incompreensível. E de fato, o presente evidencia traços barrocos: por exemplo o logicismo, a cibernética, o estruturalismo. É que temos, nós também, aquele racionalismo mágico e aquela sua sombra, o irracionalismo da bruxaria, que caracterizavam o barroco. Para dizê-lo por uma única palavra: somos, tal qual o barroco, contra-reforma. O que nos distingue do barroco é nossa falta de teatralidade. Por isto o nosso estilo, o “espírito do nosso tempo”, o nosso clima vital, não é barroco. Não há paralelo, na nossa história, que permita captar tal clima. A situação da queda do Império romano seria escolha que revelaria, desde já, um juízo quanto à situação nossa. Talvez a nossa própria vacuidade seja de fato incomparável com outra, portanto incompreensível, por ser única, jamais ainda ocorrida.

Se assim for a razão é que o oco que ressoa debaixo dos nossos pés tem causa sem igual na história, a saber Auschwitz. Portanto toda tentativa para captar a nossa situação deve haver-se com as perguntas: como era possível que aconteça Auschwitz? e: como é possível viver-se depois de tal acontecimento? São perguntas que não dizem respeito apenas aos que poderiam ser responsáveis, sob uma forma ou outra, pelo acontecimento, nem apenas aos que sofreram sob uma forma ou outra, o impacto do acontecimento, mas dizem respeito a todos os que pertencem, sob uma forma ou outra, à civilização do ocidente. Por certo: Auschwitz é acontecimento único, portanto fundamentalmente acontecimento incompreensível. Não obstante: é claro que se trata de evento ocidental, fruto da história do Ocidente.

Auschwitz é fruto do Ocidente, não apenas nos seus aspectos superficiais: produto do progresso técnico, de determinada ideologia ocidental ou fatores sociais característicos do Ocidente. É também resultado direto das categorias fundamentais, dos conceitos, valores e das experiências básicas da nossa cultura. Por certo: não seria correto dizer que tais categorias visam Auschwitz, que por exemplo é o propósito do judeo-cristianismo que campos de extermínio sejam construídos. Pode-se argumentar, inclusive, que Auschwitz era perfeitamente evitável. (Se é que tem sentido afirmar-se com relação a um fenômeno realizado que “era evitável”). No entanto o fato é que as categorias fundamentais do Ocidente tiveram, por um dos seus resultados, Auschwitz. A questão portanto não é: “como foi que Auschwitz aconteceu?” (questão essa de interesse meramente histórico); a que se põe é: “como era possível que Auschwitz acontecesse?”, (questão essa que problematiza a nossa cultura toda). E tal questão implica a outra “vale a pena viver-se em cultura que possibilita tais acontecimentos?”

Todos os eventos no curso dos trinta e cinco anos que nos separam de Auschwitz ressoam com essa pergunta. Eventos concretos do tipo político, econômico e técnico, tanto quanto eventos abstratos do tipo filosófico, artístico e de pesquisa científica, todos eles são invadidos pela vacuidade abismal de Auschwitz, que os torna absurdos. O tempo que nos separa do campo de extermínio não preencheu tal vacuidade: aprofundou-a. É que a distância permite melhor captar o que aconteceu: o naufrágio da nossa cultura. Permite captá-lo melhor, porque diminui o impacto de horror, e abre a visão dos aspectos essenciais do acontecimento. O caráter verdadeiramente revolucionário de Auschwitz se revela somente agora: revela-se sob forma de sensação do absurdo em feitos como o é a conquista da Lua, o progresso da automação ou o desenvolvimento de novos estilos em arte. No entanto, mesmo da

distância atualmente disponível não é sempre fácil conscientizar-se a unicidade de Auschwitz: o fato que é Auschwitz, (e não acontecimentos aparentemente comparáveis como o são guerras coloniais ou explosões atômicas,) que esconde a raiz da nossa sensação do absurdo.

A unicidade de Auschwitz nada tem a ver com os crimes lá cometidos, mas é devida a dois fatores que até agora não digerimos, porque falta-nos a coragem para enfrentá-los. A saber: os atos lá perpetrados tinham “motivação pura”, e as vítimas colaboraram no seu próprio aniquilamento. Os nazistas não apenas não visavam vantagens ao exterminarem judeus, enfraqueciam conscientemente suas chances para ganhar a guerra. E os judeus agiam como se estivessem convencidos que todas as alternativas, (revolta, fuga, suicídio), eram piores que os fornos. Por certo: tal unicidade é por demais horrorosa para ser aceita, e pode ser negada em vários detalhes. Por exemplo: os nazistas se aproveitavam dos dentes de ouro dos judeus, e havia suicídios, revoltas e fugas. Mas tais argumentos, embora corretos, perdem de vista o essencial: embora os homens, se tivessem comportado em Auschwitz parcialmente de forma “normal”, (como assassinos normais ou como perseguidos normais), comportaram-se eles também, parcialmente, de forma jamais antes vista; e é isto que conta.

A monstruosidade de tal comportamento sem paralelo reside no fato de tratar-se de comportamento modelar, segundo as categorias, (os valores), da nossa cultura. Os nazistas se comportaram enquanto “heróis”, “cavalheiros”, “artistas puros”, ou “engajados”; e os judeus se comportaram enquanto “justos”, “santos”, “seres racionais”, ou “cidadãos conscientes”. Por certo: pode se argumentar que tais modelos foram aplicados em Auschwitz de maneira pervertida. Mas a perversão não estará inserida no projeto de todo modelo? Diga-se ainda que havia, em Auschwitz, coordenação quase perfeita de modelos: os nazistas agiam em função dos judeus, e estes em função dos nazistas. De maneira que é preciso confessar que o campo de extermínio constituiu uma forma quase que ideal de sociedade ocidental, uma quase que realização da utopia. Isto é o que é monstruoso, Auschwitz é a realização da meta do Ocidente, embora sob forma perversa.

Os demais crimes que a sociedade ocidental cometeu e continua cometendo contra si própria e contra a humanidade externa são infrações de modelos ocidentais, (do cristianismo, do humanismo, da razão etc.), e não problematizam portanto tais modelos. Mas Auschwitz não é infração de modelos: é aplicação radical, embora aplicação não prevista. No entanto: Auschwitz é crime, porque infringe modelos mais antigos e profundos que os do Ocidente. E já que somos obrigados a vivenciar Auschwitz como crime, somos obrigados também a admitir que há uma dimensão criminosa em todas as realizações provenientes de modelos ocidentais: na ciência e na arte, na filosofia e nas religiões, no progresso da política, da técnica, da sociedade. Em Auschwitz o Ocidente deixou cair a máscara e revelou o que é no seu fundo: cultura criminosa.

No entanto: não se pode recusar o chão sobre o qual repousa a própria cultura, sem se precipitar no abismo. Não se pode, por exemplo, acusar o judeo-cristianismo de criminoso, (como o fez Nietzsche), sem se cair em loucura. Isto porque os modelos que a cultura nos fornece são os únicos receptáculos dos quais dispomos para captar o mundo. Se recusarmos tais modelos, nada mais captaremos: perderemos o mundo. E se tentarmos substituir os nossos modelos por outros, (como o fazem os movimentos Hare Krichna ou Zen-budismo nas universidades americanas), verificaremos que tais modelos exóticos foram captados graças a nossos próprios modelos pretensamente recusados. De modo que tais modelos passam a ser “inautênticos”, no sentido de: “de segunda ordem”. Não temos alternativas: somos obrigados a continuarmos nos servir de nossos modelos, e a continuarmos a servir aos nossos modelos, embora os vivenciemos criminosos, sob pena de enlouquecermos.

Pois isto significa, na nossa situação, que somos obrigados a continuar filosofando, fazendo música, pesquisando, engajando-nos em política, indo ao cinema, fazendo viagens, a despeito de Auschwitz, sob pena de enlouquecermos. Somos obrigados a progredir a despeito de Auschwitz. Mas isto não implica que podemos fazer de conta que Auschwitz não aconteceu, que se trata, por exemplo, de problema que não nos diz respeito, que toca apenas os nazistas. Porque no instante no qual assumimos tal atitude, o problema de Auschwitz se inverte: em vez de ser evento que aconteceu há trinta e cinco anos na Polônia, passa a ser evento passível de acontecer amanhã aqui mesmo. Isto porque Auschwitz é uma das realizações possíveis do Ocidente, (o aparelho que funciona sem meta), e se não tivermos constantemente a experiência realizada na Polônia há trinta e cinco anos em mente, necessariamente a experiência se repetirá alhures, sob condições por certo diferentes, mas sob a mesma forma. A constante análise do evento Auschwitz é a tarefa que a nossa situação atual no impõe, sob pena de sermos funcionários ou vítimas, (ou ambas as coisas), de um Auschwitz do futuro.

Tal clima existencial, (que respiramos sem sempre conscientizá-lo), pode ser assim formulado: devemos filosofar, fazer música, ir ao cinema, viajar, pesquisar, engajar-nos politicamente, em suma progredir, a despeito de Auschwitz, mas devemos fazer tudo isto tendo Auschwitz em mente. Devemos estar conscientes da vacuidade do chão que pisamos, mas devemos não obstante avançar em chão precariamente vacilante, porque não dispomos de outro. Esta é a razão porque nossos passos soam tão ocos. É a ressonância da duplicidade que implica toda existência depois de Auschwitz: a de sermos simultaneamente funcionários e vítimas de um aparelho cuja meta é o nosso aniquilamento. Creio que não é possível compreender-se não importa que aspecto da cena atual, se não se tomar em consideração tal vibração do abismo debaixo dos nossos pés que os acompanha a todos: o abismo é o nosso “estilo”.

O chão que pisamos (G)

Não é necessário dispor-se de ouvido especialmente apurado para percebermos o quanto soam ocos os nossos passos rumo ao progresso. No entanto para compreendermos de que vacuidade se trata, qual o abismo que ressoa debaixo do solo, é preciso de alguma atenção mais refinada. Há vários tipos de vacuidade, e a nossa pode ser compreendida somente se compararmos com outras já vivenciadas pela humanidade no passado. Se aceitarmos que a nossa situação é única e incomparável, jamais a compreenderemos: fenômenos únicos soam incompreensíveis por definição, já que não inseríveis em “explicações”, (sentenças que contêm nomes de classes). Pois em período não muito distante efetivamente foi vivenciada vacuidade comparável, e tal período efetivamente oferece numerosas semelhanças com o nosso: o barroco. Havia o mesmo racionalismo exacerbado, aliado a um irracionalismo mágico, (por exemplo o desenvolvimento da ciência exata aliado à queima de bruxas), o que evoca o nosso próprio logicismo e as nossas próprias estratégias cibernéticas aliadas ao irracionalismo mágico típico da comunicação de massa. E de fato no barroco como agora tudo parecia oco. No entanto: não somos barrocos.

A diferença é que no barroco tudo parecia oco, porque a gente “representava” constantemente, mas nós não estamos representando nada. Havia um clima de teatro naquele período, e todo gesto tendia a tornar-se grandioso e vazio. Os passos pareciam ocos, porque a humanidade barroca pisava sobre palco: representava por exemplo “fervor religioso”, e o resultado eram as guerras religiosas. Embora a nossa época, ela também, pode ser considerado “contra-reformista”, não é o que nós estamos fazendo. O abismo que se esconde por baixo dos nossos pés é outro: o barroco tinha perdido aquela fé que sustentava a Idade média, mas nós perdemos algo mais fundamental ainda: a fé em nós próprios. A vacuidade que nos corrói a nós é mais sinistra.

Não podemos confiar no homem, (em nós próprios e no outro), porque algo inacreditável aconteceu no passado recente: Auschwitz. Para compreendermos a nossa situação, é preciso perguntar: como era possível que Auschwitz tenha acontecido, e como é possível viver-se depois que isto aconteceu? E tais questões não dizem respeito apenas aos que são responsáveis, (de uma forma ou outra), pelo acontecido, nem aos que foram atingidos, (de uma forma ou outra), pelo acontecido, mas diz respeito a todos que participam, (de uma forma ou outra), da cultura do Ocidente. Porque, qualquer que seja a “interpretação” de Auschwitz, trata-se, indubitavelmente, de acontecimento tipicamente ocidental e impossível em não importa que cultura diferente.

É óbvio que Auschwitz foi motivada por ideologias tipicamente ocidentais, resultantes de condições tipicamente ocidentais, e executada por métodos técnicos típicos do Ocidente, mas não é isto o que é tão “ocidental” no evento. Mais importante é o fato que Auschwitz é articulação dos valores mais profundos do Ocidente, das raízes mais profundas das quais brota a nossa cultura. Por certo: querer afirmar que o derradeiro propósito do judeo-cristianismo é a construção de campos de extermínio seria absurdo, já que tais campos parecem negar tudo o que o judeo-cristianismo afirma. E querer afirmar que judeo-cristianismo tinha que resultar, necessariamente, na construção de campos de extermínio, embora afirme o contrário, não parece ser razoável: Auschwitz parece ter sido evento inteiramente “desnecessário”, no sentido de perfeitamente evitável. No entanto é inegável que, embora Auschwitz negue tudo o que o judeo-cristianismo afirma, assenta fundamentalmente sobre as categorias, os modelos, os valores desse mesmo judeo-cristianismo. Por isto a pergunta que interessa não é: “como foi que Auschwitz aconteceu?”, (pergunta esta de interesse meramente histórico), mas:

“como era possível que tenha acontecido isto?”, (pergunta esta que corrompe a nossa civilização toda, o próprio solo que nos sustenta).

Tudo que aconteceu no curso dos últimos trinta e cinco anos que nos separam do evento reverbera com tal pergunta. Todos esses acontecimentos concretos como o êxito econômico formidável, o progresso científico e as conquistas técnicas, mas também os acontecimentos menos concretos como as experiências artísticas, a especulação filosófica, ou as teorias políticas, é corroído pela lembrança de Auschwitz é tornado absurdo por ela. O espaço de tempo que intervém entre nós e Auschwitz não conseguiu mitigar a sensação do absurdo, pelo contrário: aprofundou-a. Isto porque tal distância permite ver melhor o que efetivamente aconteceu lá: o naufrágio da nossa cultura. A distância da qual dispomos agora tornou menos imediata a vivência do horror que emana de Auschwitz, e isto abre a visão dos aspectos essenciais do acontecimento. E é em vista disto que a conquista da Lua, a automação e todo o resto devem ser justificados. E aí é preciso perguntar: por que será precisamente Auschwitz, e não crimes aparentemente comparáveis como o são as guerras colônias ou o saque do terceiro mundo o que torna absurdos todos os nossos esforços, e ocos os nossos passos?

A unicidade de Auschwitz pouco tem a ver com os horrores lá perpetrados. Tem a ver com dois fatores que são de captação difícil, porque nos falta coragem para encará-los: a saber que os nazistas agiam por motivos “puros”, e que os judeus colaboraram no seu próprio aniquilamento. Os nazistas não buscavam vantagens, mas estavam prontos a sacrificarem tudo, inclusive a própria vida, à tarefa de exterminar o povo judeu. E os judeus agiam com a convicção que toda alternativa, (revolta, fuga, suicídio), era pior que ser exterminado. Por certo: tal afirmativa horrenda é contestável em todos os seus detalhes. Os nazistas se aproveitavam do acontecimento, (por exemplo de dentes de ouro), e havia numerosas revoltas, fugas e suicídios judeus. Tal contestação é correta, mas infelizmente não atinge o problema. Naturalmente: havia comportamento “normal” em Auschwitz, e os nazistas se comportavam como assassinos, e os judeus como vítimas. Mas não é isto que conta. O importante é que Auschwitz era palco de comportamento que conhecemos apenas em contextos inteiramente diferentes, contextos que considerávamos, antes de Auschwitz, como sendo pontos altos da história do Ocidente.

O que é tão monstruosamente insuportável em Auschwitz é que tal comportamento é modelar, segundo os valores mais profundos da nossa cultura. Os nazistas se comportavam em “heróis”, “puros”, “engajados”, e os judeus em “justos”, “santos”, “cidadãos modelares”. E ainda mais insuportavelmente horroroso é o fato que tais modelos de comportamento eram perfeitamente coordenados: os nazistas agiam exclusivamente em função dos judeus, e os judeus em função dos nazistas. Eram inteiramente dedicados uns aos outros. Com efeito: Auschwitz é a cidade ocidental perfeita, o ideal da sociedade ocidental, o estado utópico que é a meta da história do Ocidente. Por certo: pode ser afirmado que Auschwitz é a “perversão” de tudo isto. Mas tal afirmativa adianta pouco. Se a aplicação radical de modelos ocidentais resulta em Auschwitz, pouco adianta incriminar os modelos, e não a aplicação, pelo resultado.

Todos os demais crimes que a sociedade ocidental cometeu no passado e continua cometendo contra o resto da humanidade e contra si própria são de ordem inteiramente diferente. Tais atos infringem os valores ocidentais, (os judeo-cristãos e os demais derivados, como seja os do humanismo), e são portanto “transgressões”, isto é: crime. Mas em Auschwitz aconteceu exatamente o oposto: lá foram aplicados rigorosamente os valores ocidentais, embora de maneira jamais antes suspeitada. No entanto: somos obrigados a considerarmos tal aplicação como ato criminoso, com efeito: como um dos atos mais criminosos jamais cometidos. Somos obrigados a isto porque tais atos transgridem valores transculturais, mais antigos e mais profundos ainda que os do Ocidente. Pois se é assim, não podemos escapar à conclusão que os valores ocidentais são potencialmente criminosos, e que podem vir a sê-lo em todos os campos aonde são aplicados: não apenas em campos de extermínio, mas igualmente no campo da política, da religião, da ciência, da técnica, em soma: em todas as dimensões da existência humana. Daí a pergunta inescapável: como continuar vivendo no seio de tal cultura?

Não se pode recusar a própria cultura, o chão que pisamos. Não se pode recusar o judeo-cristianismo, (como o tentou Nietzsche), sem se cair em loucura. Não se pode, porque a cultura fornece as únicas categorias graças às quais captamos o mundo. Se recusarmos nossa cultura, nada mais captaremos, perderemos o mundo no qual vivemos. Quem procura substituir sua própria cultura

por outra, (como o fazem os estudantes americanos que gritam “hare Krichna”), verificará, mais cedo ou mais tarde, que tais modelos exóticos foram captados graças aos ocidentais, que são pois “de segunda ordem”, portanto “inautênticos”.

Não temos alternativa: devemos continuar servindo-nos de modelos ocidentais, e servindo tais modelos, embora os tenhamos desmascarado, sob pena de ficarmos loucos. Devemos continuar trabalhando, indo ao cinema, ouvindo música, filosofando, a despeito de Auschwitz. Mas não podemos fazê-lo reprimindo a lembrança de Auschwitz, como tantos tentam fazer, e advogam que seja feito. No instante que procuramos fazê-lo, (por exemplo dizendo que a maioria nem sequer tinha nascido no tempo de Auschwitz), algo tenebroso acontece: Auschwitz muda da Polônia de há trinta e cinco anos para o futuro imediato. Se pretendermos tê-la esquecido, ela se realizará em nosso torno. Isto porque Auschwitz não é acontecimento passado, mas potencialidade ocidental sempre presente, e conjurável apenas se a primeira realização for mantida em mente. Naturalmente: os Auschwitz do futuro não terão semelhança externa com a polonesa, serão aparentemente outra coisa. Mas serão fundamentalmente o mesmo fenômeno: aparelhos perfeitos dentro dos quais tanto executores quanto vítimas funcionarão em função do seu próprio aniquilamento, movidos para tanto por motivos “puros”.

Pois esta é a essência de Auschwitz, que somos capazes de captar graças à distância da qual dispomos: cidade perfeitamente programada para o extermínio dos seus cidadãos. É como tal que Auschwitz é o protótipo de todas as utopias que o Ocidente poderá tentar construir no futuro. A “vantagem” de Auschwitz é que ela ilustra didaticamente o clima de todas essas utopias: o do horror visceralmente insuportável. O único método para evitarmos engajamentos em futuras cidades perfeitas é a lembrança de Auschwitz.

O clima existencial que respiramos sempre, sem sempre estarmos conscientes disto, é o de termos que continuar vivendo depois de Auschwitz e a despeito de Auschwitz, sem jamais perdermos Auschwitz de mente, sob a pena de sermos exterminados em alguma Auschwitz futura. E não é possível afirmar-se que cumprimos tal tarefa com êxito retumbante: numerosas Auschwitz embrionais estão brotando em nosso torno em toda parte. Esta a razão porque soam tão ocos os nossos passos rumo ao futuro: o que nele ressoa é a vacuidade de sermos, todos, futuros executantes e vítimas, isto é funcionários, de campos de extermínio. Este o abismo de baixo do chão que pisamos, a nossa consciência reprimida do aparelho perfeito que se aproxima. A consciência que a nossa civilização pode resultar em tal aparelho, e que portanto nele resultará necessariamente, dado um prazo de tempo suficiente. Ninguém pode começar a querer captar a nossa situação sem tomar em consideração tal abismo: é ele quem confere à nossa época o seu estilo.

Der Boden unter den Fuessen (H)

Es ist kein geschaerftes Gehoer noetig, um einen hohlen Unterton aus den Schritten herauszuhoeren, mit denen wir uns zur Zukunft hinbewegen: aus unserem “Fortschritt”. Hingegen ist es noetig, aufmerksam hinzuhoeeren, wenn man feststellen will, um welche Art von Hohlheit es sich dabei handelt. Es gibt naemlich verschiedene Hohlheiten, und wir muessen die fuer uns charakteristische mit anderen Hohlheiten vergleichen, wenn wir sie verstehen wollen. Unvergleichliches ist unverstaendlich.

Der Vergleich, der sich aufdraengt, ist der mit der barocken Hohlheit. Damals schritt die westliche Menschheit ueber Buehnenbreteer, ihr Fortschritt war theatralisch. Die barocke Bodenlosigkeit hatte zur Folge, dass alle Handlungen, auch die bedeutsamsten, zu grossen Gesten wurden. Unsere eigene Bodenlosigkeit scheint eher alle unsere Taten in Untaten verwandeln zu wollen. Der Unterschied kommt daher, dass die barocke Hohlheit Folge eines den Boden untergrabenden Glaubensverlustes an die Dogmen der Religionen war, waehrend unsere eigene Hohlheit vom Verlust des Glaubens an uns selbst herkommt. Der barocke Schauspieler fuehrte sich auf, als ob er an die Dogmen weiterglaube: er fuehrte zum Beispiel Religionskriege. Wir hingegen sind Taeter, welche versuchen, unsere Taten zu vertuschen: zu “erklaeeren”. Trotz diesem grundlegenden, (oder besser: grund-entfernenden Unterschied ist aber die Aehnlichkeit zwischen Barock und uns nicht zu leugnen. Wir haben den gleichen duesteren Rationalismus, zum Beispiel den Logizismus, die Kybernetik, die Informatik, und die gleiche Kehrseite dessen, den gleichen hexenartigen Irrationalismus, zum Beispiel die Massenmedien. Auch wir sind gegenreformatorisch.

Unsere Lage ist also in der These verstaendlich, weil vergleichbar. Und doch zeigt sich, bei einigem Nachdenken, dass die Hohlheit, die in unseren Schritten mitklingt, ein unvergleichbares, weil in der Geschichte ein zigartiges Ereignis zur Ursache hat, naemlich Auschwitz. Un daher kommt jeder Versuch, die Gegenwart in den Griff zu bekommen, auf die Frage hinaus wie konnte es zu Auschwitz kommen? Und wie kann man nachher leben? Diese Frage spricht nicht etwa nur jene an, die dafuer in irgend einer Form Verantwortung tragen, noch nur jene, die darunter in irgend einer Form gelitte haben, sondern sie spricht alle an, die in irgend einer Form an der westlichen Gesellschaft teilnehmen. Denn was an Auschwitz einzigartig ist, und daher prinzipiell unbegreiflich, ist die Tatsache, dass es sich um ein notwendig gewordenes, wenn auch gaenzlich unwahrscheinliches, Resultat der westlichen Kultur handelt.

Auschwitz ist nicht etwa nur ein Produkt okzidentaler Ideologie, Wissenschaft und Technik. Es ist direkt in den westlichen Grundlagen, in den juedisch-christlichen Vorstellungen und Werten, verankert. Es war seit Beginn unserer Geschichte als eine der Moeglichkeiten, wenn auch als ganz unwahrscheinliche Moeglichkeit, in unserer Kultur enthalten. Es ist schon immer im Programm der okzidentalen Kultur gewesen jenem Programm, das sich im Lauf unserer Geschichte verwirklicht. Daher ist die Frage auch nicht: wie kam es zu Auschwitz? Es ist nicht sehr interessant, dieses Ereignis zu erklaren. Sondern die Frage ist: wie konnte es zu Auschwitz kommen? Nicht das Ereignis selbst, sondern unsere ganze Kultur steht in Frage. Naemlich in der Frage: wie kann man in einer derartigen Kultur weiterleben, jetzt, so sich gezeigt hat, wozu sie faehig ist?

Alles, was seither geschehn ist, widerhallt von dieser Frage. Alle Ereignisse In Wirtschaft, Politik, Technik, Kunst, Wissenschaft und Philosophie sind von unserem unverdauten Wissen von Auschwitz unterhoehlt. Der zunehmende zeitliche Abstand davon macht diese Unterhoehlung nicht etwa seichter, sondern betont sie. Der Abstand erlaubt immer besser, zu sehn, was dort geschehn ist. Weil er jenes unerhoerte Ereignis aus der ihn umhuellenden Stimmung des Grauens herausreisst, und in seinen Kontext stellt. Er erlaubt zu sehn, dass dort alle Kategorien unserer Kultur Schiffbruch erlitten haben. Das ist der wanrhaft revolutionaere Aspekt von Auschwitz: dass es unsere Kultur umwirft. Das Absurde der Mondfahrten, der geneticschen Manipulationen, der neuen Kunstrichtungen ist, dass sie sich nach der Revolution ereignet haben. Die ganze Geschichte des Westens ist absurd geworden.

Das Ereignis ist unverdaut, weil wir unfahig sind, ihm ins Gesicht zu sehn. Naemlich zuzugeben, dass, was dort geschah, kein "Verbrechen" war, im Sinn von: Durchbruch von Regeln. Sondern dass die Regeln unserer Kultur dort konsequent angewandt wurden. Die Nazis errichteten das Vernichtungslager aus reinen Motiven: sie erwarteten keinen Erfolg davon, sondern nahmen, im Gegenteil, Verluste dafuer in Kauf, zum Beispiel ihre Niederlage. Und ihre Opfer haben in Selbstverleugnun daran mitgearbeitet, als seien sie ueberzeugt, dass jede Alternative, (Flucht, Revolte, passive Widerstand), "unerlaubt" sei. Die Nazis befolgten die fuer den Westen edelsten Modelle: sie verhielten sich wie "Helden", "reine Kuenstler", "an Ideen engagierte". Dasselbe taten die Juden: sie verhielten sich wie "Heilige", "Maertyrer", "Gerechte". Und beide verhielten sich zu einander in Hingabe: die Nazis lebten in Funktion der Juden, und die Juden in Funktion der Nazis. Auschwitz war ein perfekter Apparat, der nach den besten Modellen des Westens hergestellt wurde und funktionierte.

Das eben gesagte ist empoeierend, das heisst: wir sind unfahig, es hinzunehmen. Daher mobilisieren wir dagegen Argumente. Es war, so wollen wir es wahr haben, doch ein Verbrechen. Die Nazis benahmen sich wie gewoehnliche Verbrecher: zum Beispiel horteten sie die Goldzaehne der Leichen. Oder sie verhielten sich wie verblendete Ideologen: sie glaubten durch die Vernichtung die "Rasse zu veredeln". Und die Juden benahmen sich wie gewoehnliche Opfer: zum Beispiel der Aufstand des Warschauer Ghetτος. Aber solche Argumente, so richtig sie sein moegen, verschleiern die Einzigartigkeit des Ereignisses. Obwohl sich die Menschen dort zum Teil "wie gewoehnlich" verhielten, haben sie sich eben auch zum anderen Teil ganz "unerhoert" verhalten. Sie haben sich, zum erstenmal in der Geschichte, in einer extremen Grenzsituation wie Funktionaere einer Apparates verhalten.

Das ist das Monstroese an Auschwitz. Alle uebrigen Untaten der westlichen Gesellschaft gegen sich selbst und die restliche Menschheit, (und sie sind Legion), koennen als Verbrechen gegen die westlichen Modelle angesehen werden. Als unchristlich, inhuman, unvernuenftig. Aber Auschwitz kann man nicht so weg-erklaren. Dort hat unsere Kultur ihre Maske abgeworfen. Sie hat gezeigt, dass sie zu verwerfen ist. Aber man kann die eigene Kultur nicht verwerfen. Sie ist der Boden unter un seren

Fuessen. Versucht man, das Judentum zu verwerfen, (wie Nietzsche zum Beispiel tat), verfaellt man dem Wahnsinn. Weil naemlich wenn man die eigenen Modelle verwirft, ueberhaupt alles unfassbar wird. Modelle sind Fallen, die dem Auffangen der Welt dienen. Versucht man, die eigenen Modelle durch fremde zu ersetzen, (zum Beispiel "Hare Krishna" zu rufen), dann stellt sich heraus, dass die fremden Modelle dank der eigenen aufgefangen wurden. Es bleibt uns nichts uebrig als uns der als verwerflich entlarvten Modelle weiter zu bedienen. Das heisst: weiter zu philosophieren, Musik zu treiben, wissenschaftlich zu forschen, uns politisch zu engagieren. Es bleibt uns nichts uebrig als, trotz Auschwitz, weiter fortzuschreiten.

Trotzdem, aber nicht so tuend, als sei es nicht geschehn. Denn sobald man versucht, so zu tun, (wie viele es befeuern), dann geschieht etwas Furchterliches. Auschwitz verschiebt sich dann aus der Vergangenheit in die Zukunft. Aus dem Polen der Vierzigerjahre in die nachindustrielle Gesellschaft. Denn das Monstroe an Auschwitz ist, dass es nicht etwa ein sich nie wiederholender "Unfall" war, sondern die erste Verwirklichung einer Anlage im Programm des Westens. Dass es der erste perfekte Apparat war. Der Vorteil, (wenn man so sagen darf den es uns bietet, ist, dass wir uns jetzt die westliche Utopie, die vollkommene Gesellschaft, vorstellen koennen. Zum ersten Mal ist die Utopie konkret erlebbar geworden. Und es zeigt sich, dass sie, alle Utopie, so aussieht wie das Vernichtungslager.

Ansaetze fuer Variationen zum Thema "Vernichtungslager" koennen allorts beobachtet werden. Ueberall schiessen Apparate wie Pilze aus dem morsch gewordenen Boden. Wie Pilze nach dem Auswitzer Regen. Sie aehnelt zwar aeusserlich nicht dem polnischen Lager. Und die "Motive", denen sie angeblich gehorchen, sind andere Ideologien als die der Nazis. Angeblich dienen sie nicht der Vernichtung ihrer "Buerger", sondern anderen Zwecken. Aber sie sind alle von der gleichen Bauart. Alle sind sie "schwarze Kisten", innerhalb welcher Maschinen und Menschen wie Getriebe ineinandergreifen, um ein Programm zu verwirklichen, worueber die Programmatoeren von einem kritischen Augenblick ab jede Kontrolle verlieren. Sie funktionieren alle aus innerer Traegheit, und ihre Funktion ist Selbstzweck. Und sie muessen alle, letzten Endes, zur Vernichtung ihrer Funktionaere fuehren. Wenn auch nicht notwendigerweise zu ihrer Vergasung, so doch zu ihrer Entmenslichung.

Diese Apparate sind, in der Anlage, im Programm des Westens enthalten. Die dem Westen eigene Faehigkeit, alles zu objektivieren, das heisst: Dinge und Menschen aus objektiver Transzendenz zu erkennen und zu behandeln, fuehrt, im Lauf der Geschichte, zur Wissenschaft, zur Technik, und letzten Endes zu den Apparaten. Die totale Verdinglichung der Juden durch die Nazis, ihre konkrete Verwandlung der Juden durch die Nazis, ihre konkrete Verwandlung der Juden zu Asche, ist nur die erste der moeglichen Verwirklichungen dieser Objektivitaet, die unsere Kultur kennzeichnet. Es ist nur die erste, und darum noch brutale, Form der "sozialen Technik". Wenn wir die Augen davor schliessen, wenn wir so tun, als sei Auschwitz nicht geschehn, werden sich in Zukunft die Apparate verfeinern. Aber sie werden bleiben, was sie ihrem Wesen nach notwendigerweise sind: Instrumente zur Verdinglichung des Menschen, das heisst eben: Vernichtungslager.

Das Programm der westlichen Kultur enthaelt, neben Apparaten, andere, bisher unverwirklichte Moeglichkeiten. In diesem Sinn ist das "Spiel des Westens" noch nicht zuende. Aber alle diese Moeglichkeiten sind von den Apparaten infiziert, in Frage gestellt von ihnen. Daher koenne wir uns nicht, guten Glaubens, an weiterem Fortschritt engagieren. Wir haben den Glauben an den Fortschritt verloren, und wenn wir trotzdem fortschreiten, dann tun wir dies "boesen Glaubens". Wir haben den Glauben an den uns tragenden Boden, das heisst: an uns selbst, verloren. Unsere Geschichte est also zwar noch nicht zuende, aber von jetzt ab ist es eine ueble Geschichte. Das eben aeusst sich in jenem hohlen Unterton, der unsere Schritte in Richtung Zukunft begleitet. Das einzige, worauf wir hoffen koennen, ist, dass es uns nicht gestattet sein wird, unser Programm zu verwirklichen, und den apparatischen Totalitarismus aufzurichten. Das ist das Klima, in dem wir von nun ab zu leben haben.

Der Boden, auf dem wir gehen (I)

Es ist kein besonders geschaerftes Gehoer noetig, um einen hohlen Unterton aus den Schritten herauszuhoeren, mit denen wir uns zur Zukunft hinbewegen, das heisst also: aus unserem "Fortschritt". Hingegen ist es noetig, aufmerksam hinzuhoeeren, wenn man feststellen will, um welche Art von Hohlheit es sich dabei handelt. Es gibt naemlich verschiedene Hohlheiten, und die aus der Geschichte bekannteste ist die barocke: damals schritt die westliche Menschheit ueber Buehenbrettern der Zukunft eintgegen, und ihr Fortschritt war damals theatralisch. Die gegenwaertige Unterhoehlung, die von unseren Schritten zum Hallen gebracht wird, klingt anders. Abgruendiger. Die barocke Bodenlosigkeit hatte die Tendenz, alle Handlung, und sei sie noch so bedeutsam, in leere Geste zu verwandeln. Gegenwaertig scheint es eher, als ob die uns selbst eigene Bodenlosigkeit alle unsere Taten in Untaten umwandeln wollte. Wahrscheinlich kommt dieser Unterschied von der Tatsache her, dass die barocke Hohlheit Folge eines den Boden untergrabenden Glaubensverlustes war, waehrend unsere eigene Hohlheit vom Verlust des Willens zum Dasein herkommt. Die barocken Akteure waren Schauspieler, die sich so auffuehrten, als ob sie an etwas glaubten, (zum Beispiel Religionskriege fuehrten). Die gegenwaertigen Akteure sind eher Taeter, welche versuchen, die begangene Tat zu vertuschen oder zu rechtfertigen, (zum Beispiel zu "erklaren"), das heisst: sich dafuer zu entschuldigen, dass sie ueberhaupt da sind.

Der Vergleich unserer Hohlheit mit der barocken ist durch die Ueberlegung gerechtfertigt, dass man unserer Lage mit irgendeiner anderen vergleichen muss, will man sie verstehen. Das Unvergleichliche, Einzigartige, ist unbegreiflich. Und tatsaechlich kann man ja, bei einigem guten Willen, an der Gegenwart zahlreiche barocke Zuege erkennen. Zum Beispiel nur: am Logizismus, an der Kybernetik, am Strukturalismus, und ueberhaupt an unserem duestern, magischen Rationalismus, und an dessen Kehrseite, an unserem hexenartigen Irrationalismus. Diese Aehnlichkeit laesst sich auf einen Nenner bringen: die Gegenwart ist, wie das Barock, gegenreformatorisch. Nur sind wir eben nicht theatralisch. Daher ist die Stimmung, in der wir leben, das, was man frueher den Stil oder den Zeitgeist nannte, ganz unbarock: es ist schwer, in der Vergangenheit dafuer Parallelen zu finden, ohne bei der Wahl von Vorurteilen betreffs der Gegenwart geleitet zu werden. Wie es etwa ein Vergleich mit der Stimmung beim Untergang des Roemischen Imperiums waere. Vielleicht ist eben unsere Bodenlosigkeit tatsaechlich unvergleichlich, und daher prinzipiell unbegreiflich.

Das kommt, weil die Unterhoehlung, die in unseren Schritten widerhallt, eine Ursache hat, fuer die es tatsaechlich in unserer Geschichte keinen Vergleich gibt, naemlich Auschwitz. Und daher kommt eigentlich jeder Versuch, die gegenwaertige Lage in den Griff zu bekommen, auf die Frage hinaus: wie konnte es zu Auschwitz kommen, und wie kann man nachher leben? Diese Frage spricht nicht etwa nur jene an, welche fuer Auschwitz irgend eine Form von Verantwortung tragen koennten, und jene, die unter Auschwitz in irgend einer Form gelitten haben, sondern ueberhaupt alle jene, welche sich in irgend einer Form zur westlichen Gesellschaft rechnen. Denn wenn auch Auschwitz einzigartig, und daher prinzipiell unbegreiflich sein mag, so ist doch klar, dass es sich um ein Produkt der westlichen Geschichte handelt. Und zwar ist Auschwitz nicht nur ein Produkt der okzidentaln Wissenschaft und Technik, sondern es ist direkt im juedisch-christlichen Denken und Werten verankert. Selbstredend: Auschwitz ist ein Abfallprodukt, und ie Absicht des Judentums, der Wissenschaft und der Technik war nicht, Auschwitz hervorzubringen. Es haette wahrscheinlich vermieden werden koennen, (wenn es ueberhaupt einen Sinn hat, ein verwirklichtes Phaenomen vermeidbar zu nennen). Daher lautet die Frage auch nicht: wie kam es zu Auschwitz, sondern: wie konnte es, (gegen alle Voraussicht), dazu kommen? Die Frage, welche die Gegenwart an uns stellt, ist nicht ein Infragestellen des Ereignisses Auschwitz, sondern ein Infragestellen der ganzen Kultur, innerhalb derer sich so etwas ereignen konnte. Und zwar ist es ein so radikales Infragestellen, dass sich damit auch die Frage stellt, ob es einen Sinn hat, innerhalb einer derartigen Kultur weiterzuleben.

Um dies anders zu sagen: in allem, was seit Auschwitz geschehn ist, in all diesen von Ereignissen erfuellten funfunddreissig Jahren, hallt die Tatsache, dass Auschwitz moeglich war, mit, und zwar sowohl in den ganz konkreten Ereignissen vom Typ Wirtschaft, Politik und technischer Fortschritt wie in den abstraktesten wie Wissenschaftsphilosophie und Kunstkritik. Alles wird von diesem unverdauten Wissen von Auschwitz unterhoehlt, und der zunehmende zeitliche Abstand davon macht die Unterhoehlung nicht seichter, sonder noch bodenloser. Denn eben dieser Abstand erlaubt naemlich immer besser zu sehn, dass, was an Auchwitz so unerhoeht ist, eben nicht das ist, was dort

geschah, sondern, dass es geschehen konnte. Der zeitliche Abstand, gerade weil er Auschwitz in seinen Kontext stellt, und weil er das Grauen des Erlebnisses abschwächt, erlaubt immer besser zu erkennen, dass in Auschwitz alle Kategorien unserer Kultur Schiffbruch erlitten haben. Dar wahrhaft "revolutionaere" Charakter von Auschwitz ist ueberhaupt erst aus dem zeitlichen Abstand zu sehn, und man kann sagen, dass es die Generationen, die nach Auschwitz geboren wurden, besser erkennen, als jene, die das Ereignis miterlebt haben. Das Absurde einer Mondfahrt, einer genetischen Revolution, einer neuen Kunstrichtung oder einer neuen Spieltheorie ohne vorheriges Verdauen von Auschwitz ist fuer die jungen Generationen klarer. Aber zugleich ist es fuer sie schwerer als fuer die Zeitgenossen von Auschwitz, gerade dort, (und nicht in anderen, scheinbar aehnlichen Ereignissen, wie Atomexplosion oder Kolonialkriegen), die Wurzel der Hohlheit unserer Lage zu sehen. Darum ist es Aufgabe gerade der Zeitgenossen von Auschwitz, die Einmaligkeit und Grundbedeutung davon ins Licht zu ruecken.

Das Einzigartige an Auschwitz, dank dem es mit keinem anderen Ereignis vergleichbar ist, hat beinahe nichts mit den dort begangenen Untaten zu schaffen. Sondern es haengt mit zwei Umstaenden zusammen, die wir nicht faehig sind zu verdauen, weil wir unfahig sind, ihnen ins Gesicht zu sehen. Naemlich mit dem Umstand, dass das dort Begangene aus "reinen" Motiven geschah, und dass die Taeter vom Getanen nicht nur keinen Erfolg erwarteten, sonder gegen ihr eigenes Interesse, (zum Beispiel gegen die Siegeschancen im Krieg), bewusst handelten: sie wollten die Juden ausrotten, obwohl sie wussten, dass sie sich selbst dadurch schaedigen wuerden. Und die Einzigartigkeit von Auschwitz haengt mit dem anderen Umstand zusammen, dass die Opfer des dort Begangenen an ihrem eigenen Untergang mitarbeiteten, und zwar so, als ob sie der Ueberzeugung gewesen waeren, dass jede offene Alternative, (zum Beispiel Revolte, Flucht, oder Passivitaet), schlimmer gewesen waeren als der Tod in den Kammern. Zwar sind selbstredend beide Umstaende im Detail bestreitbar: es hat Argumente seitens der Nazis gegeben, wonach die Judenausrottung vorteilhaft sei, (etwa aus "rassischen" Gruenden), und es hat Revolten, Fluchtversuche, Selbstmorde usw. seitens der Opfer gegeben. Und doch bleibt es wahr, dass ein derartiges Bestreitenwollen der Einzigartigkeit von Auschwitz am Kern der Sache vorbeigeht: obwohl sich die Menschen dort zum Teil "wie gewoehnlich" benahmen, (wie gewoehnliche Moerder und Ideologen, oder wie gewoehnliche Unterdrueckte), haben sie sich eben auch ganz ungewoehnlich verhalten, und das ist das Wesentliche an Auschwitz.

Das Monstroese daran ist, dass sich dieses "ungewoehnliche Verhalten" aus den Kategorien ergibt, welche das Verhalten des okzidental Menschen schon immer informierten, aus typisch okzidental Verhaltensmodellen. Zwar wurden in Auschwitz diese Modelle sozusagen mit verkehrten Vorzeichen angewandt, aber sie sind doch unverkennbar: Die Taeter verhielten sich wie "Helden", "Ritter", "reine Kuenstler", "an Ideen Engagierte"; und die Opfer verhielten sich wie "Gerechte", "Heilige", "vernuenftige Buerger", "bewusste Arbeiter". Und selbstredend verhielten sich beide, Taeter wie Opfer, mit Hinblick auf die Gegenseite: die Taeter in Funktion der Opfer, die Opfer in Funktion der Taeter. Dadurch entstand ein beinahe perfekt funktionierender Apparat, welcher nach den okzidental Modellen, ("Idealen"), wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, funktionierte. Kurz: das Monstroese an Auschwitz ist, dass man berechtigt ist, es als eine Utopie der okzidental Kultur, als Idealgesellschaft des Westens, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, anzusehen.

Alle uebrige Verbrechen, die die westliche Gesellschaft an der Menschheit und an sich selbst veruebte und noch veruebt, (und sie sind Legion), koennen als Vergehen gegen die eigenen Modelle angesehen werden, (als unchristlich, unvernuenftig, inhuman, unmoralisch usw.), und stellen daher den Boden der westlichen Kultur selbst nicht in Frage. Aber Auschwitz kann nicht so ausgelegt werden: es ist kein "Verbrechen" im Sin von "Durchbrechen von Modellen". Im Gegenteil: es ist Folge eines radikalen Anwendens von okzidental Modellen, ein Idealfall. Wenn wir es trotzdem als verbrecherisch empfinden, (und wir koennen nicht anders als es so zu empfinden, weil das dort Geschehene Modelle durchbricht, die aelter und tiefer sind als die okzidental), dann sind wir gezwungen, die okzidentale Kultur als Ganzes fuer verbrecherisch zu halten. Wenn so etwas wie Auschwitz moeglich war, (so muessen wir dann urteilen), dann ist ueberhaupt alles was der Westen geleistet hat, seine Religionen und Philosophien, seine Kuenste und Wissenschaften, sein politischen, wirtschaftlichen, sozialen und technischen Errungenschaften, verwerflicht. Denn in Auschwitz hat all dies die Maske abgeworfen, und dort hat sich erst gezeigt, was im Grunde der Westen bedeutet.

Nun kann man aber den Boden der eigenen Kultur nicht verwerfen, denn dies wuerde bedeuten, sich den Boden unter den Fuessen zu entziehen, und in den Abgrund zu stuerzen. Zum Beispiel kann man nicht das Judentum als verbrecherisch verwerfen, (wie Nietzsche versucht hat zu tun), ohne wahnsinnig zu werden. Weil naemlich, wenn man die eigenen Modelle verwirft, ueberhaupt alles unfassbar wird, denn Modelle sind ja Fallen, die dem Auffangen der Welt dienen. Versucht man aber, die verworfenen eigenen Modelle durch fremde zu ersetzen, (wie etwa die Hare Krishna-bewegung oder der Zen-buddhismus an amerikanischen Univeristaeten), dann stellt sich heraus, dass diese fremden Modelle in den eigenen, angeblich verworfenen, aufgefangen wurden, also "unecht" sind, naemlich Modelle zweiten Grades. Es bleibt einem nichts anderes uebrig, als sich der als verbrecherisch erkannten Modelle weiter zu bedienen, und ihnen weiter zu dienen, will man nicht aufhoeren, zu existieren. Und das bedeutet in unserem Fall: es bleib uns trotz Auschwitz nichte uebrig als weiter zu philosophieren, Musik zu treiben, Filme, (inklusive ueber Auschwitz), zu machen, wissenschaftlich zu forschen, sich politisch zu engagieren, kurz: fortzuschreiten.

Andererseits kann man aber selbstreden nicht tun, als ob Auschwitz nicht geschehen waere. Denn sobald man versucht, so zu tun, (etwa zu behaupten, Auschwitz sei ein Problem fuer Nazis), dreht sich die Frage um, und Auschwitz liegt nicht mehr in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft: dann naemlich werden uns zahlreiche Phaenomene wie Symptome fuer kommende Auschwitzte erscheinen, kommende perfekt funktionierende, sich selbst vernichtende Apparate. Man kann Auschwitz nicht ableugnen, weil es ein Idealzustand ist, auf den die westliche Kultur hinsteuert, und nur dann ueberhaupt ist, wennman das schon geschehene Auschwitz als das erkennt und anerkennt, was es war: ein erster Versuch eines idealen Apparates.

Dieses zugleich um die Fragwuerdigkeit des Bodens wissen, auf dem wir gehn, und um die Unersetzlichkeit dieses Bodens, aeussert sich eben als jener hohle Unterton, der unseren Fortschritt begleitet. Er ist das Klima, in dem wir zu leben haben.

Der Boden unter den Fuessen (K)

Unsere Schritte in Richtung Fortschritt klingen hohl. Irgend ein Abgrund, der sich unter dem Boden verbirgt, schwingt in ihnen mit. Alle unser Handlungen verraten diese Hohlheit: sie sind nicht so "entschieden" wie sie es frueher waren. Die Ursache dafuer ist, dass in juengster Vergangenheit etwas Unglaubliches geschehn ist, naemlich Auschwitz. Unsicht bar, aber greifbar, schweben zwei Fragen ueber uns: "Wie konnte das geschehen?", und: "Wie kann man danach leben?". Die Zeitspanne, welche uns von jenem Ereignis trennt, erlaubt uns, einzusehn, was damals geschehn ist: unsere Kultur hat Schiffbrucherlitten. Wer unsere gegenwaertige Lage verstehn will, muss sich zuerst einmal mit diesen beiden Fragen befassen.

Auschwitz kann mit den uebrigen Verbrechen nicht verglichen werden, welche unsere Kultur an sich selbst und der Menschheit in der Vergangenheit begangen hat, und welche sie fortfaehrt, zu begehen. Es ist von anderer Ordnung. Die uebrigen Verbrechen, (wie Kolonialkriege, Verfolgung, Foltern), sind Durchbrueche aus den grundlegenden Werten des Judentum und der uebrigen, aus ihm stammenden Wertsysteme, zum Beispiel des Humanismus. Weil sie solche Durchbrueche sind, sind sie Verbrechen. Aber Auschwitz ist kein derartiger Durchbruch. Dort wurden die westliche Werte nicht nur, wie ueberall sonst, vergewaltigt. Sondern sie wurden dort auch angewandt, und zwar mit ruecksichtsloser Konsequenz. Die Nazis verhielten sich nach Modellen, die bis dahin als hohe Werte angesehen wurden: sie verhielte sich wie "Helden", und wie "engagierte Menschen". Und die Juden verhielte sich nach bis dahin als fuer hoechste Ideale angesehenen Modellen: sie verhielten sich wie "Heilige" und wie "Gerechte". Die Nazis waren bereit, alles, nicht nur den Sieg im Krieg, auch ihr eigenes Leben, ihrem Ideal, der Vernichtung des Judentums, zu opfern. Und die Juden lehnten jede Alternative zum Maertyrertod ab: Selbstmord, Flucht oder Revolte. Und was noch bedeutender ist: diese beiden edlen Verhaltensmodelle waren auf einander ein gestellt: die Nazis handelten ausschliesslich in Bezug auf die Juden, und die Juden in Bezug auf die Nazis. Auschwitz war eine perfekte Verwirklichung der westlichen Utopie: eine Stadt, die nach den grundlegenden Idealer unserer Kultur gebaut war.

Eine derartige Schilderung des Vernichtungslagers ist viszeral unertraeglich. Alls in uns straeubt sich dagegen. Und tatsaechlich fehlen nicht Gegenargumente, die sie widerlegen. Es ist absurd, das Judentum fuer Auschwitz verantwortlich machen zu wollen, oder etwa behaupten

zu wollen, es sei daraus notwendigerweise entstanden. Auschwitz war vermeidbar. Es ist absurd, den Nazis reine Motive unterschieben zu wollen: sie haben die Goldzaehle der Leichen gehortet. Es ist absurd, die Juden einer Kollaboration mit ihren Vertilgern bezichtigen zu wollen: Warschau rebellierte. Die ganze Beschreibung ist absurd: nicht Utopie, sondern Zerrbild einer Stadt war es.

Alle diese Einwände sind selbstredend richtig, aber sie gehen am Kern des Ereignisses vorbei. Das Entscheidende war nicht, dass dort, wie an so vielen anderen Orten, die Werte des Westens mit Fuessen getreten wurden. Dass das Judentum missachtet wurde, dass man dem Humanismus spottete, dass sich die Nazis auch wie gewöhnliche Moerder, und die Juden wie gewöhnliche Opfer verhielten. Das Entscheidende ist, dass dort diese Grundwerte, wenn auch auf unvorsehbare Weise, angewandt wurden. Daher ist es aussichtslos, das Geschehnis als Durchbruch der Werte, als Verbrechen, abtun zu wollen. Man muss den Mut haben, zuzugeben, dass es diese Werte selbst sind, welche das Ereignis erklären. Sie selbst sind daran schuldig. Und dass ein solcher Mut im Grunde Todesmut ist, erklärt, warum die gebotene Schilderung so unertraeglich ist, warum man sie nicht wahr haben will, warum man sie ungesehn ablehnt.

Denn nimmt man sie an, ist man gezwungen, unsere ganze Kultur als fuer grundsatzlich verbrecherisch anzusehn. Man muss zugeben, dass unsere Geschichte mit Notwendigkeit zu Vernichtungslagern fuehren muss, auch wenn Auschwitz haette tatsaechlich vermieden werden koennen. Denn wenn so etwas in der Anlage in jenen Grundwerten enthalten ist, wie sich dort zeigte, dar muss es sich einer Tages verwirklichen: alles Moegliche wird bei genuegend langer Frist noetig. Und diese Erkenntnis umfasst ueberhaupt alle Gebiete unserer Kultur: Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kunst, Philosophie, all dies sind Taetigkeiten, die frueher oder spaeter der Errichtung von Vernichtungslagern fuehren muessen. Alle Werte deuten dahin: Heldentum deutet auf Massenmord, Engagement auf Vergewaltigung, Heiligkeit auf Selbstzerstoerung, Gerechtigkeit auf funktionales Verhalten. Und dieser fuerchterliche logische Schluss zerfrisst alle anderen denkbaren westlichen Werte: objektive Wahrheit, individuelle Freiheit, Schaffungsmoral usw. All dies erweist sich als potentiell moerderische und selbstmoerderische Verhaltensmodelle. Nicht, wenn sie falsch, sondern gerade wenn sie richtig angewandt werden. Daher die Frage: "Wie kann man in einer Kultur weiterleben, die derart blosgestellt wurde?"

Die Zeitspanne, die uns von jenem Ereignis trennt, hat diese Frage nicht abgeschwaecht, sondern betont. Alles, was seither geschah: die Wirtschaftswunder, der wissenschaftliche und technische Fortschritt, die kuenstlerischen Versuche, die philosophischen Spekulationen, haebn sich vor diesen Frage zu rechtfertigen, und koennen es nicht. All dies ist vom Gedanken an Auschwitz von Innen her angefressen, und daher ad absurdum gefuehrt. Denn all dies birgt in seinem Innern die Frage: "wann wird es zu einem neuen Auschwitz fuehren?". Tatsaechlich ist unsere Kultur als Ganzes, und in all ihren kleinsten Details, von Innen ausgehoehlt durch die Frage: in Frage gestellt eben.

Aber man kann die eigene Kultur, den Boden unter den Fuessen, nicht verwerfen. Wenn man das Judentum verwirft, (wie es Nietzsche zu tun versuchte), verfaellt man dem Wahnsinn. Denn Kulturen sind die Quellen, aus denen jene Kategorien spriessen, die uns erlauben, die Welt wahrzunehmen. Verwirft man die eigene Kultur, dann wird die Welt unfassbar. Und versucht man, die eigene durch eine fremde Kultur zu ersetzen, (etwa wie jene tun, die "Hare Krishna" rufen), dann stellt man frueher oder spaeter fest, dass solch exotische Kategorien mit jenen der eigenen Kultur aufgefangen wurden, also mit jenen, die man aufgeben wollte. Wir haben keine Wahl: wir muessen, trotz Auschwitz, mit den Modellen, den Idealen, den Werten des Westens weiterleben. Also weiterarbeiten, weiter Musik hoeren, weiter ins Kino gehen, weiter philosophieren, und weiter Essays schreiben wie dieses.

Trotz Auschwitz, aber nicht Auschwitz verdraengend. Denn sobald man versucht, dies zu tun, (wie so viele es versuchen, und es zu tun befuerworten) geschieht etwas Unheimliches: Auschwitz verschiebt sich aus dem Polen der Vierzigerjahre in unsere eigene unmittelbare Zukunft. Denn sobald wir es zu verdraengen versuchen, stellt sich heraus, dass es nicht nur ein historisches Ereignis war, sondern vor allem eine immer gegenwaertige Moeglichkeit um uns herum und in unserem Innern. Daher ist es ein Unsinn, zu sagen, das Lager ginge nur jene an, die dafuer verantwortlich sind und die darunter litten, und die Menschheit sei zu jener Zeit zum Grossteil nicht einmal geboren gewesen. Es betrifft jeden, der direkt oder indirekt mit der westlichen Kultur zu tun hat, denn es ist in der Anlage in jener Kultur enthalten. Es draengt in unserem Innern, es bruehlt dumpf im Abgrund unter unseren

Fuessen, denn es ist Teil jener Dynamik, welche den Westen antreibt. Es kann immer und ueberall, ploetzlich oder nach langer Vorbereitung, Wirklichkeit werden.

Selbstreden werden kuenftige Auschwitzte ganz anders aussehen als das polnische: sie werden andere Aufschriften tragen. Aber im Grund muessen sie Spielarten des gleichen Phaenomens seins: perfekte Apparate, die aus den edelsten Motiven heraus aufgebaut wurden, und die programmiert sind, ihre Funktionaere auszurotten. Also Apparate, in denen Exekutoren und Exekutierte, ("Henker" und "Gehenkte"), wie Raeder ineinandergreifen und synchronisiert vernichtet werden. Jetzt, wo die Zeitspanne uns erlaubt, den Prototyp dieses Apparats in Auschwitz ungeblendet vom hoellischen Rauch, der ihn umhuelle, zu sehn, erkennen wir seine Bauart. Und wir erkennen, dass jener Rauch, der ihn umhuelle, zu sehn, erkennen wie seine Bauart. Und wir erkennen, dass jener Rauch die Atmosphaere ist, die alle kuenftigen Utopien des Westens notwendigerweise umgeben wird. Dass die westliche Utopie notwendigerweise jener Apparat ist, der zum ersten Mal dort in Polen aufgestellt wurde. Das ist unser Vorteil vor vergangenen Generationen: dass wir paedagogischerweise den Prototyp alles perfekter westlicher Staedte vor Augen haben. Das macht unsere Periode fuer die Geschichte des Westens so einzigartig.

Allerdings sind wir nicht die ersten in der Geschichte des Westens, die einen Abgrund unter den Fuessen ahnten. Es ist nicht so lange her, dass die Schritte der Menschen ebenso hohl klingen wie unsere, naemlich im Barock. Und tatsaechlich gibt es zwischen Barock und uns grosse Aehnlichkeiten. Damals, wie heute, ging extremer Rationalismus Hand in Hand mit ebenso extremem Irrationalismus: damals war es die beginnende Naturwissenschaft, die mit Hexenverbrennung gepaart war, heute ist es Logizismus und kybernetische Strategien, die mit der schwarzen Magie der Massenmedien gepaart sind. Denn der Barock war, so wie wir es sind, in seinem Wesen gegenreformatorisch.

Und doch kann uns der Vergleich mit dem Barock in unserem verzweifelten Versuch, Auschwitz zu ueberleben, nicht helfen. Der Barock war staendige Schauspielerei, alles war damals Theater. Die grossartigen Gesten waren hohl, und die Schritte klangen hohl, weil die Menschen ueber Buehnenbretter schritten. Zum Beispiel spielten sie einander damals "Religiositaet" vor, und die Folge waren Religionskriege. Wir hingegen beginnen es satt zu sein, uerhaupt irgend eine Rolle zu spielen. Die Hohlheit unserer Gesten und Schritte ist nicht theatralisch: ein andersgearteter Abgrund kommt in ihnen zum Ausdruck. Die Tragoedie des Barocks war, den Glauben verloren zu haben, der das Mittelalter gestuetzt hat. Wir haben etwas anderes, und noch weit grundsaezlicheres verloren, naemlich den Glauben an den Menschen, (an uns selbst und den andern). Keine vergangene Periode kann sich damit vergleichen. Und zwar aus dem guten Grund, dass wir den Schleier heruntergerissen haben, der die ganze Geschichte verhuellt hat. Wir sind die letzte, und darum unvergleichbare, Periode des Westens. Wir haben den Westen entschleierte, und gehoeren ihm darum nicht mehr an, koennen ihn aber trotzdem licht verlassen. Das ist unsere Tragik: ausserhalb der Geschichte und doch in ihr zu stehen.

Wir erleben die westliche Geschichte weiter, obwohl es eigentlich keine mehr gibt, die noch zu erleben waere. Und unsere einzige Aufgabe ist, die Vollendung dieser Geschichte, ewige Wiederkehren von Auschwitz, zumindest zu bremsen. Nicht einmal darin kann man uns als besonders erfolgreich ansehen: Embryonen von Auschwitz schiessen ueberall um uns herum aus dem Boden. Diese Pilze sind der greifbare Beweis fuer die Hohlheit und Morschheit des Bodens. Wir koennen daher gar nicht umhin, zu wissen, wohin wir gehen, und wenn wir versuchen, dieses Wissen zu verdraengen, dann wissen wir es, im Abgrund unseres Daseins, desto besser. Wir haben ein ausserordentlich schlechtes Gewisse. Und an jedem Detail im grossen und kleinen Geschehen ist dies ersichtlich: das schlechte Gewissen ist unser Konsensus.

(L)

FLUSSER, Vilém. Der Boden unter den Füßen. Und der Himmel über uns. In: *Nachgeschichten: Essays, Vorträge, Glossen*. Düsseldorf: Bollmann, 1990, pp. 59-68.

Der Boden unter den Füßen. Und der Himmel über uns

Kein geschärftes Gehör ist erforderlich, um einen hohlen Unterton aus den Schritten herauszuhören, mit denen wir uns der Zukunft entgegenbewegen, aus unserem Fortschritt. Hingegen ist es unbedingt nötig, außerordentlich aufmerksam hinzuhören, wenn man feststellen will, um welche Art von Hohlheit es sich dabei handelt. Es gibt verschiedene Hohlheiten, und wir müssen die für uns charakteristische mit anderen Hohlheiten vergleichen, wenn wir sie verstehen wollen. Unvergleichliches ist unverständlich.

Der Vergleich, der sich aufdrängt, ist der mit der barocken Hohlheit. Damals schritt die westliche Menschheit über Bühnenbretter. Ihr Fortschritt war theatralisch. Die barocke Bodenlosigkeit hatte zur Folge, daß alle Handlungen, auch die bedeutsamsten, zu großen Gesten wurden. Unsere eigene Bodenlosigkeit scheint eher alle unsere Taten in Untaten verwandeln zu wollen. Der Unterschied liegt darin, daß die barocke Hohlheit Folge eines den Boden untergrabenden Glaubensverlustes an die Dogmen der Religionen war, während unsere eigene Hohlheit aus dem Verlust des Glaubens an uns selbst resultiert. Der barocke Schauspieler führte sich auf, als ob er an die Dogmen weiterglaube: Er führte zum Beispiel Religionskriege. Wir hingegen sind Täter: Wir versu-

60

Nachgeschichte

chen, unsere Taten zu vertuschen, d. h. zu »erklären«. Trotz diesem grundlegenden (besser: grundentfernenden) Unterschied ist aber die Ähnlichkeit zwischen Barock und uns nicht zu leugnen. Wir haben den gleichen düsteren Rationalismus – zum Beispiel Logizismus, Kybernetik, Informatik – und die gleiche Kehrseite dessen, den gleichen hexenartigen Irrationalismus – zum Beispiel Massenmedien. Auch wir sind gegenreformatorisch. Unsere Lage ist demnach theoretisch, weil vergleichbar, verständlich. Und doch zeigt sich, denken wir nur ein wenig nach, daß die Hohlheit, die in unseren Schritten mitklingt, ein unvergleichliches, weil in der Geschichte einzigartiges Ereignis zur Ursache hat, nämlich Auschwitz. Deshalb führt jeder Versuch, die Gegenwart in den Griff zu bekommen, zu der Frage: Wie konnte es zu Auschwitz kommen? Und: Wie kann man nachher leben? Diese Frage spricht nicht etwa nur jene an, die dafür in irgendeiner Form Verantwortung tragen, noch nur jene, die darunter in irgendeiner Form gelitten haben, sondern sie spricht all die an, die in irgendeiner Form an der westlichen Gesellschaft teilnehmen. Denn was an Auschwitz einzigartig ist – und daher prinzipiell unbegreiflich –, ist die Tatsache, daß es sich um ein notwendig gewordenes, wenn auch gänzlich unwahrscheinliches Resultat der westlichen Kultur handelt.

Auschwitz ist nicht nur ein Produkt okzidentaler Ideologie, Wissenschaft und Technik. Auschwitz ist direkt in den westlichen Grundlagen, in den jüdisch-christlichen Vorstellungen und Werten verankert. Auschwitz war seit Beginn unserer Geschichte als eine der Möglichkeiten, wenn auch als ganz unwahrscheinliche Möglichkeit, in unserer Kultur enthalten. Auschwitz ist schon immer im Programm – einem Programm, das sich im Lauf der Geschichte verwirklicht – der okzidentalen Kultur enthalten gewesen. Daher lautet die Frage auch nicht: Wie kam es zu Auschwitz? Die Frage ist: Wie konnte es zu Auschwitz kommen? Nicht das Ereignis selbst, sondern unsere ganze Kultur steht in Frage, nämlich in der Frage: Wie kann man in einer derartigen Kultur weiterleben, jetzt, nachdem sich gezeigt hat, wozu sie fähig ist?

Alle Ereignisse in Wirtschaft, Politik, Technik, Kunst, Wissenschaft und Philosophie sind von unserem unverdauten Wissen von Auschwitz unterhöhlt. Der zunehmende zeitliche Abstand macht diese Unterhöhung nicht seichter, er betont sie vielmehr. Wir sehen immer besser, was dort geschehen ist, weil der Abstand jenes unerhörte Ereignis aus der Stimmung des Grauens herausreißt, von dem es umhüllt ist, und in seinen Kontext stellt. Der Abstand gewährt Sicht auf den Schiffbruch, den dort alle Kategorien unserer Kultur erlitten haben. Das ist der wahrhaft revolutionäre Aspekt von Auschwitz: Es wirft unsere Kultur um. Das Absurde in den Mondfahrten, den genetischen Manipulationen, den neuen Kunstrichtungen ist, daß sie sich nach der Revolution ereignet haben. Die ganze Geschichte des Westens ist absurd geworden.

Das Ereignis ist unverdaut, weil wir unfähig sind, ihm ins Gesicht zu sehen, also zuzugeben, daß Auschwitz kein Verbrechen im Sinne eines Regelbruchs war, sondern daß die Regeln unserer Kultur dort konsequent angewandt wurden. Die Nazis errichteten das Vernichtungslager aus reinen Motiven. Sie erwarteten keinen Erfolg davon, im Gegenteil, sie nahmen Verluste in Kauf (z. B. ihre Niederlage). Und ihre Opfer haben in Selbstverleugnung daran mitgearbeitet, ganz so, als seien sie von der »Unerlaubtheit« jeder Alternative – Flucht, Revolte, passiver Widerstand – überzeugt. Die Nazis folgten den für den Westen edelsten Motiven. Sie verhielten sich wie »Helden«, »reine Künstler«, »für Ideen Engagierter«. Dasselbe taten die Juden. Sie verhielten sich wie »Heilige«, »Märtyrer«, »Gerechte«. Und beide verhielten sich zueinander in Hingabe: Die Nazis lebten in Funktion der Juden und die Juden in Funktion der Nazis. Auschwitz war ein perfekter Apparat, der nach den besten Modellen des Westens hergestellt worden war und funktionierte.

Diese meine Worte rufen Empörung hervor, das heißt, wir sind unfähig, sie hinzunehmen. Deshalb mobilisieren wir dagegen Argumente. Auschwitz war, so wollen wir wahrhaben, doch ein

Verbrechen. Die Nazis benahmen sich wie gewöhnliche Verbrecher: Zum Beispiel horteten sie die Goldzähne der Leichen. Oder sie verhielten sich wie verblendete Ideologen: Sie glaubten, durch Vernichtung die »Rasse zu veredeln«. Und die Juden benahmen sich wie gewöhnliche Opfer: Denken wir an den Aufstand des Warschauer Ghettos. Aber solche Argumente, wie richtig sie auch sein mögen, verschleiern die Einzigartigkeit des Ereignisses. Obwohl sich die Menschen dort zum Teil »wie gewöhnlich« verhielten, haben sie sich eben auch zum anderen Teil ganz »unerhört« verhalten. Sie haben sich, zum ersten Mal in der Geschichte, wie Funktionäre eines Apparats verhalten.

Das ist das Monströse an Auschwitz. Alle Untaten der westlichen Gesellschaft gegen sich selbst und die restliche Menschheit (und sie sind Legion), können als Verbrechen gegen die westlichen Modelle angesehen werden, als unchristlich, inhuman, unvernünftig. Aber Auschwitz läßt sich nicht auf diese Weise wegerklären. Denn dort hat unsere Kultur ihre Maske abgeworfen. Sie hat gezeigt, daß sie zu verwerfen ist. Nur kann man die eigene Kultur nicht verwerfen. Sie ist der Boden unter den Füßen. Versucht man, das Judentum zu verwerfen, verfällt man dem Wahnsinn. Denn wenn man die eigenen Modelle verwirft, wird alles unfassbar. Modelle sind Fallen, die dem Auffangen der Welt dienen. Versucht man, die eigenen Modelle durch fremde zu ersetzen (z. B. »Hare Krishna« zu rufen), dann stellt sich heraus, daß die fremden Modelle dank der eigenen aufgefangen wurden. Somit bleibt uns nichts anderes übrig, als uns der als verwerflich entlarvten Modelle weiterhin zu bedienen, das heißt weiter zu philosophieren, Musik zu machen, wissenschaftlich zu forschen, uns politisch zu engagieren, kurz: trotz Auschwitz weiter fortzuschreiten.

Trotz Auschwitz, aber nicht so tuend, als sei nichts geschehen. Denn sobald man versucht, so zu tun (wie viele es befürworten), dann passiert Fürchterliches: Auschwitz verschiebt sich aus der Vergangenheit in die Zukunft, aus dem Polen der vierziger Jahre in die nachindustrielle Gesellschaft. Ist doch das Monströse an

Auschwitz, daß es nicht etwa ein sich nie wiederholender »Unfall« war, sondern die erste Verwirklichung einer Anlage im Programm des Westens, daß es der erste perfekte Apparat war. Unser Vorteil, wenn man so sagen darf, ist, daß wir uns nunmehr die westliche Utopie: die vollkommene Gesellschaft vorstellen können. Zum ersten Mal ist die Utopie konkret erlebbar geworden. Und es zeigt sich, daß sie, daß alle Utopie, aussieht wie das Vernichtungslager.

Variationen zum Thema »Vernichtungslager« können allerorts im Ansatz beobachtet werden. Überall schießen Apparate wie Pilze aus dem Boden, wie Pilze nach dem Auswitzer Regen. Zwar ähneln sie äußerlich nicht dem polnischen Lager, und die »Motive«, denen sie angeblich gehorchen, sind andere Ideologien als die der Nazis. Angeblich dienen sie nicht der Vernichtung der »Bürger«. Aber sie sind alle von der gleichen Bauart. Alle sind sie »Schwarze Kisten«, innerhalb welcher Menschen und Maschinen wie Getriebe ineinandergreifen, um Programme zu verwirklichen – Programme, über die die Programmierer von einem kritischen Augenblick an jede Kontrolle verlieren. Sie funktionieren alle aus innerer Trägheit, und ihre Funktion ist Selbstzweck. Und sie müssen alle, letzten Endes, zur Vernichtung – wenn auch nicht notwendigerweise zur Vergasung, so doch zur Entmenslichung – ihrer Funktionäre führen. Diese Apparate sind im Programm des Westens angelegt. Die dem Westen eigene Fähigkeit, alles zu objektivieren, das heißt, Dinge und Menschen aus objektiver Transzendenz zu erkennen und zu behandeln, führte im Verlauf der Geschichte zur Wissenschaft, zur Technik, letzten Endes zu den Apparaten. Die totale Verdinglichung der Juden durch die Nazis, die konkrete Verwandlung der Juden zu Asche, ist nur die erste der möglichen Verwirklichungen dieser Objektivität, nur die erste und darum noch brutale Form der »sozialen Technik«, die unsere Kultur kennzeichnet. Wenn wir vor ihr die Augen verschließen, werden sich in Zukunft die Apparate verfeinern. Aber sie werden bleiben, was sie ihrem Wesen nach notwendigerweise sind: Instrument zur Verdinglichung des Menschen, das heißt eben Vernichtungslager.

Das Programm des Westens enthält neben Apparaten andere, bisher unverwirklichte Möglichkeiten. In diesem Sinn ist das »Spiel des Westens« noch nicht beendet. Aber all diese Möglichkeiten sind von Apparaten infiziert, sind von ihnen in Frage gestellt. Daher können wir uns nicht guten Glaubens an weiterem Fortschritt engagieren. Wir haben den Glauben an den Fortschritt verloren. Wenn wir trotzdem fortschreiten, dann tun wir dies »bösen Glaubens«. Wir haben den Glauben an den uns tragenden Boden, an uns selbst verloren. Unsere Geschichte ist zwar noch nicht am Ende, aber von jetzt an ist sie eine üble Geschichte. Das eben äußert sich in jenem hohlen Unterton, der unsere Schritte in Richtung Zukunft begleitet. Unsere einzige Hoffnung ist auf das Unterbinden der Verwirklichung unseres Programms und der Aufrichtung des apparativen Totalitarismus gerichtet. Das ist das Klima, in dem wir leben. Die kopernikanische Revolution hat das religiöse Erleben verändert. Da sie die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt entfernte, hat sie die Himmel abgeschafft, die bis dahin die Menschheit schützend umhüllten. Dies führte zu einer Desastronomisation des Himmels im religiösen Sinn des Wortes. Er ist nicht mehr »oben«, er ist »jenseits«. Daher wird die Raumfahrt das religiöse Erleben wohl kaum betreffen.

Existentiell ist sie die Erfahrung, daß die Begriffe »oben« und »unten« nur relativ zu Körpern bedeutungsvoll sind und im leeren Raum bedeutungslos werden, und daß auch die aus ihnen folgenden Begriffe wie »erhaben« und »infernal« relative Bedeutungen haben. Die Astronomie steht nicht mehr im Gegensatz zur Religion, und der Streit um Darwin war wahrscheinlich der letzte dieser Art von Auseinandersetzung. Denn die Begriffe »Glauben« und »Wissen« sind einem Bedeutungswandel ausgesetzt, der mit der kopernikanischen Revolution einsetzte. »Glauben« bedeutet nicht mehr Fürwahrhalten, sondern Vertrauen. »Wissen« bedeutet nicht mehr, eine unbezweifelbare, sondern eine anzuzweifelnde, aber vertrauenswürdige Information zu besitzen. Die Glaubensprobleme sind nicht mehr vom Typ »Ist das wahr?«, sondern vom

Typ »Kann ich mich darauf verlassen?« Und die Aussagen der Wissenschaft sind zwar vertrauenswürdig, aber wenn sie nicht zweifelhaft sind, sind sie nicht wissenschaftlich, also nicht »echtes Wissen«. Das bedeutet, daß Glauben und Wissen nicht mehr konfligierende, sondern komplementäre Stellen in unserem Bewußtsein besetzen. Wir glauben an die Wissenschaft und halten das religiöse Erleben für eine der Quellen des Wissens. Eine derartige Komplementarität ist aber wenig geeignet, Glauben und Wissen zu stützen. Beide, Religion und Wissenschaft, verwässern, wenn sie verschwimmen. Zum Beispiel: Das Bett, in dem ich liege, ist ein Schwarm von Atompartikeln, welche im leeren Raum schweben. Ich weiß das und vertraue dennoch der Solidität meines Bettes. Dieses Vertrauen zur Solidität der objektiven Welt ist keineswegs antiwissenschaftlich, im Gegenteil, es macht die Wissenschaft überhaupt erst möglich. Und das Wissen von den Atomstrukturen unterhöhlt nicht etwa das Vertrauen, sondern es stützt es. Trotzdem entwirft die Wissenschaft das Bild einer hohlen Welt, was wiederum das Vertrauen unterhöhlt, das ich zu den Aussagen der Wissenschaft hege. Der Kreis der Komplementarität zwischen Glauben und Wissen unterhöhlt beide.

Dagegen läßt sich einwenden, daß das gewählte Beispiel zwar mit Glauben im allgemeinen, nichts aber mit religiösem Glauben zu tun hat. Der religiöse Glaube sei gerade nicht Vertrauen zur objektiven Welt, sondern zu einem jene Welt transzendierenden »Urgrund«. Der religiöse Glaube sei gerade ein Durchbruch durch die Welt der Objekte. Ein solcher Einwand ist irrig. Es gibt zwar religiöse Erfahrungen, welche die objektive Welt als einen die Wirklichkeit verhüllenden Schein erleben, aber sie sind nicht für die westliche Religiosität charakteristisch. Im Gegenteil, die westliche Religiosität erlebt die objektive Welt als wirklich, nämlich als »geschaffene Werke«. Die Transzendenz, welche die westliche Religiosität »hinter den Dingen« erlebt, erlaubt erst die westliche Wissenschaft, das heißt, sie öffnet den Raum, von dem aus die Dinge objektiv erkannt und behandelt werden können. Es ist die

Transzendenz, in welcher Theorien und aus welcher Techniken angewandt werden. Daher ist der Glaube an die Solidität der objektiven Welt ein Aspekt des westlichen religiösen Glaubens. So gesehen kann von einer »Krise des Glaubens« keine Rede sein. In diesem Sinne sind wir alle religiös geblieben: Wir glauben an die Solidität der Dinge. Würden wir diesen Glauben verlieren, wir würden wahnsinnig werden, das heißt unfähig, in der Welt, wie wir sie erleben, zu leben.

Allerdings ist der westliche Glaube nicht nur Glaube an die Solidität der Objekte. Er ist vor allem auch Vertrauen auf den Nächsten – und daher Selbstvertrauen.

Im Westen heißt »Gott« die Methode, den Nächsten wie mich selbst zu lieben. Das westliche religiöse Erlebnis ist die Offenbarung, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes ist, und zwar das einzige Bild, das wir von Gott besitzen. Die westliche Religiosität offenbart Gott im Angesicht des Menschen. Und die einzige Möglichkeit, Gott »über alle Dinge« zu lieben, ist Nächstenliebe und Eigenliebe. Die westliche Religiosität ist Vertrauen zur objektiven Welt und – darüber hinaus – Vertrauen zum Menschen. In diesem Sinn allerdings sind wir in einer Glaubenskrise: Es ist uns unmöglich, dem Menschen zu vertrauen.

Man könnte meinen, dieser Glaubensverlust sei Folge der wissenschaftlichen Anthropologie, zum Beispiel des Freudianismus. Aber die wissenschaftliche Anthropologie ist nicht Ursache, sie ist Folge unseres Glaubensverlustes. Die Ursachen des Glaubensverlustes sind nicht in unserem Wissen vom Menschen, sie sind in unseren Erfahrungen mit dem Menschen zu suchen. Wir haben im Verlauf der letzten Generationen erfahren, daß der Mensch (der Nächste und wir selbst) kein Vertrauen verdient. Dies ist durch unsere jüngsten Taten zweifelsfrei erwiesen.

»Gott ist tot« – nicht etwa, weil wir über den Menschen mehr wissen als früher, sondern weil wir ihn umgebracht haben. Unsere Großväter, Väter und wir selbst haben Taten vollbracht, von denen die Vernichtungslager, die Gulags und Hiroshima nur strahlende

Beispiele sind, und welche durch die objektivierenden Technologien zur Routine werden – Taten, die es uns unmöglich machen, uns im Nächsten als Subjekte zu erkennen. Wir können im Menschen nicht mehr das Ebenbild Gottes erkennen. Gegenwärtig wäre es ebenso wahnsinnig, dem Menschen zu vertrauen, wie es wahnsinnig wäre, der Solidität der Dinge nicht zu vertrauen. Das ist die wahre Krise der westlichen Religionen und alles dessen, was aus diesen Religionen quillt, nämlich der gesamten westlichen Kultur.

Also Vertrauenskrise. Daß die Glaubensartikel der traditionellen Religionen unglaublich geworden sind, spielt dabei keine Rolle. Die Glaubensartikel der Wissenschaft sind es ebenso. Anders gesagt: Je unglaublicher diese »Artikel« sind, desto willkommener sind sie. Man kann nämlich ohne Menschenvertrauen kaum leben. Wenn es unvernünftig geworden ist, dem Menschen zu vertrauen, dann ist es eine »gute Strategie«, die Vernunft zu opfern. Je unglaublicher die Glaubensartikel (Dreieinigkeit, Auferstehung usw.) sind, desto williger sind viele, in Kirchen und Synagogen zurückzukehren – um sozusagen durch die Hintertür und unter Aufgabe der Vernunft das Vertrauen zum anderen und zu sich selbst zu erzwingen. Ähnliches ist bei der Wissenschaft zu beobachten: Ihre angebliche Vorurteilslosigkeit, die sich als unglaublich erwiesen hat, wird unter Opferung der Vernunft hingegenommen, um das »objektive Wissen« doch irgendwie zu erzwingen. Die Wissenschaft ist zu einer unserer traditionellen Religionen geworden. Und sie ist in der Krise.

Die religiöse Situation ist, oberflächlich gesehen, außerordentlich komplex. Manche wollen den Glauben an Gott gewaltsam zurückerobern. Andere, weniger radikal, wollen zumindest das Vertrauen zur Wissenschaft aufrechterhalten. Und die träge Masse, nur dumpf des Glaubensverfalls bewußt, läßt sich treiben. Im Grunde aber ist die Lage außerordentlich einfach: Das Vertrauen zum Menschen – und daher zu Gott und zur objektiven Transzendenz – ist vernünftigerweise unmöglich geworden. Die

westliche Religiosität, also jener Boden, der unsere Kultur trägt, ist unhaltbar geworden. Deshalb brechen viele aus unserer Kultur aus und suchen ihr »Heil« in exotischen und oft fantastischen Glaubensformen. Aber das sind Verzweiflungsakte. Denn es ist ja nicht etwa so, daß wir an der Vertrauenswürdigkeit des Menschen zweifeln würden, sondern wir sind überzeugt, daß der Mensch kein Vertrauen verdient – weder als Handelnder, noch als Wissender. Wir zweifeln nicht am Menschen, wir verzweifeln an ihm. Der Glaube kann mit dem Zweifel leben, man kann sagen, daß er ohne Zweifel nicht sein kann. Die Verzweiflung aber tötet den Glauben. Die Wissenschaft ist nicht zuletzt eine Methode des Zweifels. Infolge einer Verzweiflung am Wissen aber, bei totaler Skepsis, ist die Wissenschaft am Ende. Unsere Verzweiflung am Menschen tötet »Gott«, das heißt: alle westlichen Glaubensformen.

Bleiben die Verzweiflungsakte, die Versuche, aus einer verzweifelten Lage ins Nichts auszubrechen. Deshalb sind im Grunde der transzendente »Himmel« der traditionellen Religionen und der Raum der Astronauten doch ein und dasselbe. Wir stürzen Hals über Kopf in die objektive Transzendenz und in den kosmischen Raum, um dem Abgrund zu entweichen, der unter unseren Füßen lauert. Und da wir wissen, daß »oben« und »unten«, »erhaben« und »infernal«, »sublimieren« und »verfallen«, »himmlischer Raum« und »Abgrund« relative Begriffe sind, die absolut die gleiche Bedeutung haben, so ist es gleichgültig, ob wir die verzweifelten Ausbruchversuche als Befreiungsversuche oder als letzte Verfremdung ansehen. Anders gesagt: Das gegenwärtige religiöse Erleben ist wieder allgemein (»katholisch«) und abgründig geworden. Es äußert sich in allem Erleben als Fehlen eines Grundes.

Daß wir wieder tief religiös empfinden, ohne dies immer beim Namen zu nennen, das unterscheidet uns von unseren Vätern. Aber ob diese Tiefe des religiösen Erlebens uns Trost in der Verzweiflung spendet, ist eine andere Frage.

LE SOL AU-DESSOUS DE NOS PIEDS (M)

Nous inaugurons ici une collaboration qui se poursuivra au long des prochains numéros.

Cette contribution est la traduction par V. Flusser lui-même d'un texte écrit en allemand pour les besoins d'une série d'articles à paraître dans une publication mensuelle de Sao Paulo.

Cette traduction a été faite oralement et non revue par son auteur. Nous nous excusons pour les quelques imperfections qui se seraient glissées dans le présent écrit.

Nos pas en direction du futur sonnent creux; un abîme quelconque qui se cache sous le sol résonne dans nos pas. Tous nos actes trahissent cette vacuité. Ils ne sont plus aussi décisifs qu'ils ne l'étaient dans les générations précédentes. Nous ne décidons plus. La raison en est que quelque chose d'incroyable est arrivé dans le passé non lointain: AUSWITZCH.

Invisibles mais palpables, deux questions flottent au-dessus de nos têtes. Comment était-il possible que cela arrive et comment peut-on vivre après?

L'époque qui nous sépare de cet événement nous permet de comprendre ce qui est arrivé la-bas. Notre culture toute entière a échoué. Celui qui veut comprendre notre situation présente doit, à mon avis, essayer de répondre à ces deux questions.

Auswitsch n'est pas comparable aux autres crimes que notre culture a pu commettre et continu à le faire contre l'humanité et contre elle-même. Il s'agit d'un événement d'un ordre différent. Les autres crimes comme les guerres coloniales, les persécutions, les tortures, sont des cassures des valeurs fondamentales du Judéo-Christianisme et de tous les autres systèmes de valeurs qui en ressortent comme l'humanisme, le marxisme, etc... Et parceque ce sont des cassures, ils sont des crimes mais

Auswitchz n'a pas cassé de tels modèles; au contraire, à Auswitchz les valeurs occidentales n'étaient pas violentées mais appliquées avec une conséquence sans pareil.

□ Héros et Saints

Les nazis se comportaient selon des modèles qui ont été considérés jusque là comme étant les plus nobles. Ils se comportaient en héros et en hommes engagés. Et les juifs suivaient les idéaux les plus hauts de la civilisation occidentale. Ils se comportaient en saints et en justes. Les nazis étaient prêts à sacrifier tout, non seulement leurs victoires mais aussi leur propre vie à son idéal qui était l'extermination du peuple juif. Et les juifs refusaient toute alternative à la mort des martyrs: le suicide, la fuite et la révolte. Mais ce qui est encore plus important c'est que les deux modèles de comportement nobles qui étaient appliqués à Auswitchz se complétaient parfaitement.

Les nazis agissaient exclusivement en fonction des juifs et les juifs exclusivement en fonction des nazis. C'est pourquoi Auswitchz est la première réalisation parfaite de l'utopie occidentale. C'est la première ville dans l'histoire de l'occident où les idéaux de l'occident, de Platon et de la bible ont été appliqués.

Une telle description du camp d'extermination est viscéralement inacceptable. Tout en nous se révolte si on nous présente une telle description. En effet, les arguments contre une telle présentation ne manquent pas. Et ils sont bons. Il est absurde de poser la responsabilité pour Auswitchz sur le Judéo-Christianisme et sur les autres systèmes de valeurs. Il est absurde de dire que Auswitchz était la conséquence nécessaire de l'histoire occidentale. On aurait pu l'éviter. Il est absurde de dire que les nazis avaient des motifs purs. Ils ont même arraché des dents en or des cadavres. Il est absurde de dire que les juifs ont collaboré à leur propre extermination. Ils se sont révoltés à Varsovie. Toute cette description que je vous ai offerte est absurde. Auswitchz n'est pas une utopie, c'est une caricature d'une ville. Que tous ces arguments soient bons, ils n'atteignent pas le centre de cet événement. La chose décisive n'était pas qu'à Auswitchz on a commis des crimes comme on en a commis partout ailleurs – qu'on a méprisé le Judéo-Christianisme, qu'on a violenté l'humanisme – que les nazis étaient des assassins et les juifs des victimes – ceci n'est pas intéressant. Ce qui est intéressant, c'est qu'à Auswitchz on a appliqué consciemment les valeurs occidentales. C'est pourquoi on ne peut pas comme tant de gens veulent le faire, effacer l'événement en disant qu'il s'agit d'un crime. Il faut avoir le courage d'admettre que ce sont nos valeurs elles-mêmes qui sont responsables de cet événement. C'est notre culture, comme un tout, que est responsable. Et un tel courage est en effet un courage mortel parceque en l'admettant, nous nions le propre sol sur lequel nous vivons. C'est pourquoi la description d'Auswitchz que je vous ai offerte est normalement refusée en bloc.

□ La culture occidentale est criminelle

Parceque, si on l'accepte, il faut accepter que la culture occidentale est fondamentalement criminelle. Il faut accepter qu'elle mène par nécessité à des camps d'extermination desquels Auswitchz n'est qu'un premier exemple. Parceque si un tel événement est projeté dans les racines de notre culture il se réalise et réalise là toujours par nécessité, car tout ce qui est possible devient nécessaire si on lui donne un temps suffisant. Et ceci valide toutes les manifestations de même culture; l'économie, la politique, la science, la philosophie, tout ceci sont des activités qui menent plus tôt ou plus tard à établir de nouveaux Auswitchz. Toutes mes valeurs montrent cet événement. La sainteté est une auto-destruction. La justice est un comportement fonctionnel. L'engagement est une violation d'autrui. Cette conclusion terrible peut être étendue sur toutes les autres valeurs de l'occident.

La vérité objective, la liberté individuelle, la morale de production: tout ça est fondamentalement criminel, s'est révélé criminel. Et nos valeurs ne sont pas criminelles lorsqu'elles sont mal appliquées; elles sont criminelles précisément quand on les applique bien. C'est ça la question: comment peut-on vivre dans une telle culture après cet événement? L'époque qui nous sépare de cet événement n'a pas affaibli la question. Elle l'a accentué. Tout ce qui est arrivé après. Les divers miracles économiques, le progrès scientifique et technique, les essais esthétiques, les spéculations philosophiques... Tout ça doit répondre à cette question, se justifier devant cette question et ne peut pas le faire.

Tout ce qui est arrivé dans les derniers 35 ans est mangé du dedans par Auswitchz et révèle l'absurdité. Parceque tout ce que nous faisons provoque ne nous la question: quand sera le prochain Auswitchz? Notre culture comme un tout et en chacun de ses détails est creusée par cette question...

Mais on ne peut pas refuser sa propre culture.

Si on refuse le Judéo-Christianisme comme a essayé de le faire Nietzsche, on tombe dans la folie, car les cultures sont les sources desquelles proviennent les catégories qui nous permettent de percevoir le monde. Quand on rejette sa propre culture, le monde devient insaisissable et quand on essaye de substituer sa propre culture par une autre comme, par exemple, font les étudiants américains qui crient "haré Krishna", on doit constater, plus tôt ou plus tard, que ces catégories exotiques ont été saisies par les catégories de notre propre culture qu'on a voulu refuser.

Nous n'avons pas de choix. Malgré Auswitchz, il faut que nous continuions à vivre avec les modèles, les idéaux, les valeurs de l'occident; c'est-à-dire, il nous faut continuer à travailler, à écouter la musique, à aller au cinéma, à philosopher et à écrire des essais comme celui-ci.

□ Quand sera le prochain Auswitchz?

Malgré Auswitchz et non pas en dépit de... Parceque lorsque l'on essaye de l'éloigner comme tant de personnes le font et comme tant recommandent qu'on le fasse, quelque chose de dangereux arrive. Auswitchz déménage de la Pologne d'il y a 40 ans dans notre futur immédiat. Car au moment où nous essayons de le réprimer il se montre qu'il ne s'agit pas d'un événement historique, mais qu'il s'agit d'une potentialité toujours présente autour de nous et dans notre époque aujourd'hui même. C'est pourquoi il est criminel de dire que les camps d'extermination n'ont à voir qu'avec ceux qui les ont commis et avec ceux qui y ont souffert et que l'humanité dans sa grande majorité n'était pas encore née quand la chose est arrivée. Non, la chose touche chacun parmi nous. Chacun qui est directement ou indirectement lié à la culture occidentale. Car c'est un événement qui est projeté dans le propre projet culturel de notre civilisation.

Ce camp agit dans notre plus intime, il crie dans l'abîme qui se cache au-dessous de nos pieds et il est en effet une partie de la dynamique que rappelle l'occident et que nous appelons le progrès.

A n'importe quel moment, à n'importe quel endroit, il rampera à nouveau et se réalisera. Bien sûr les Auswitchz du futur n'auront pas l'apparence de la polonaise. Ils auront des inscriptions différentes mais au fond il s'agira toujours des variations du même phénomène et nous savons maintenant comment l'appeler: L'APPAREIL PARFAIT.

□ L'appareil

Un appareil construit par de motifs les plus élevés et programmé pour transformer tout le monde en fonctionnaires et avec le but d'éliminer ses habitants. C'est-à-dire des appareils qui sont à la fois des exécuteurs et des exécutés car ils travaillent comme des roues dans un mécanisme et fonctionnent en fonction de leur propre extermination.

A présent nous avons l'avantage de voir le prototype de tout futur appareil parfait avec une grande netteté parceque lorsque nous étions plus proches de l'événement, Auswitchz était caché par la brume de sang et de violence; mais maintenant nous voyons plus nettement ce que Auswitchz représente. En effet, l'utopie de l'occident, c'est ça notre avantage par rapport aux générations passées, aujourd'hui nous pouvons voir correctement la forme que toute utopie occidentale aura par nécessité. C'est pourquoi notre époque est si unique dans l'histoire de l'occident.

Il est vrai que nous ne sommes pas la première génération occidentale qui savait avoir un abîme au-dessous de ses pieds. Le Baroque le savait lui aussi. Et en effet, il y a de grands parallèles entre notre époque et le baroque. Pendant ce temps, comme aujourd'hui, il y avait un rationalisme extrême allié à un irrationnalisme lui aussi extrême. A cette époque c'était la science naturelle qui naissait et qui s'accompagnait d'une persécution des sorcières. A présent c'est le logicisme et les stratégies cybernétiques qui sont alliés à la magie noire des mass-média. Car, au fond, le Baroque comme nous est contre-réformatrice. Mais une telle comparaison avec le Baroque ne peut pas nous aider dans nos efforts de survivre à Auswitchz et de nous réengager dans la civilisation occidentale parceque le sens du Baroque était le théâtre. En effet, pendant cette période tout était théâtre. Les gestes étaient grandioses et creux et les pas sonnaient creux car les hommes marchaient au-dessus de la scène du

théâtre. Par exemple, ils représentaient les uns par rapport aux autres la religiosité et les résultats en étaient les guerres religieuses. Mais nous ne voulons plus jouer aucun rôle dans le monde. Le fait que nos gestes et nos pas soient creux n'est pas un fait théâtral, un abîme différent résonne dans nos actes. La tragédie du Baroque était qu'il avait perdu la foi qui a soutenu le moyen-âge. Mais nous, nous avons perdu quelque chose d'encore plus profond, à savoir: nous avons perdu la foi dans l'homme. Dans les autres mais aussi dans nous-même. Il n'y a pas d'époque dans le passé qui puisse être comparée à celle-ci et c'est parceque nous avons définitivement retiré le voile qui cache l'histoire. Nous sommes la dernière période de l'occident et c'est pourquoi nous sommes incomparables. Nous avons dévoilé l'occident. En quelque sorte nous ne lui appartenons plus, mais malgré cela nous ne pouvons pas l'abandonner. C'est cela notre tragédie. Etre en dehors de l'histoire sans pouvoir la quitter. Nous continuons à vivre l'histoire occidentale bien que nous savons qu'elle n'existe plus. Et notre seul devoir est qu'il faut éviter que cette histoire se réalise, c'est-à-dire qu'elle reproduise un Auschwitz après l'autre; mais même ce devoir nous ne le remplissons pas bien. Autour de nous de ambryons de petits Auschwitz naissent partout, comme des champignons après la pluie.

Nous ne pouvons pas ne pas savoir où la progrès nous mène et quand nous essayons de réprimer ce savoir nous le savons encore mieux car nous avons une exceptionnelle mauvaise conscience; et cette mauvaise conscience par rapport à l'humanité non occidentale, par rapport à l'occident et par rapport à nous-même est le véritable consensus qui constitue notre société.