UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

VANICE RIBEIRO DA SILVA

O AVESSO DO AVESSO, SUA MAIS COMPLETA TRADUÇÃO

A Vida apátrida em Vilém Flusser

Guarulhos
2021

VANICE RIBEIRO DA SILVA

O AVESSO DO AVESSO, SUA MAIS COMPLETA TRADUÇÃO
A Vida apátrida em Vilém Flusser

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho.

Guarulhos
2021

SILVA, Vanice Ribeiro da.

O Avesso do Avesso, sua mais completa tradução.
A Vida apátrida em Vilém Flusser / Vanice Ribeiro da Silva. –
Guarulhos, 2021.

177 f.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo,
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2021.

Orientador: Marcelo Silva de Carvalho.

Título em inglês: Inside out, its most complete translation.
Stateless life in Vilém Flusser.

1. Filosofia da Linguagem. 2. Tradução. 3. Vilém Flusser. I. Título.

VANICE RIBEIRO DA SILVA

O AVESSO DO AVESSO, SUA MAIS COMPLETA TRADUÇÃO
A Vida apátrida em Vilém Flusser

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho

Aprovado em: 19/03/2021

_____
Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

_____
Prof. Dr. Alexandre Oliveira Ferreira
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

_____
Prof. Dr. Rodrigo Petrônio Ribeiro
Faculdades Álvares Penteado - FAAP

_____
Prof.ª Dr.ª Suze Piza
Universidade Federal do ABC - UFABC

_____
Prof. Dr. Tiago Tranjan
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Marcelo Silva de Carvalho por aceitar orientar minha pesquisa. Sua orientação atenta, cuidadosa e sensível tornou possível a conclusão deste trabalho.

Aos meus pais, Reinaldo e Ivanira Ribeiro da Silva, pelo amor e incentivo desde sempre. Aos meus irmãos Vladimir Ribeiro da Silva & família e Valéria Ribeiro de Fazio (bons momentos ficando com Luan e diálogos inspiradores enquanto eu escrevia lá em casa!) & família. Todos sempre parceiros.

Ao meu esposo Cristiano Teixeira Sidoti, meu companheiro de travessia e caminhada, e ao nosso filho Luan Ribeiro Sidoti, a sinceridade e a alegria do caminho, meu parceiro na produção deste trabalho desde a barriga.

Aos professores Rodrigo Petrônio e Tiago Tranjan pelas contribuições na banca de qualificação.

Ao Grupo Textura: Flávia Paiva, Kátia Miyahira, Patrícia Nogueira. Encontros criativos, materialização das ideias.

À Lilian Assumpção e Marina Festozo pelas conversas animadas e digressões.

À Athina Paschalis, amizade desde a graduação.

Aos “Éramos 5” que viraram “4 Resistentes”: Helena Garcia, Joseilmo Barbosa, Luiz Soares e Vivian Freitas. Vocês são parte desta pesquisa.

À secretaria do PPGF-Unifesp, especialmente à Daniela Gonçalves, por sempre informar com muito cuidado e atenção todas as informações nesse período.

Para Remi Ribeiro Sidoti (i.m.)

Não quero mais o cheiro de dor
Confusão, os dias febris
Descobrir um país na manhã ao som dos sinos de metal

Egberto Gismonti, Janela de ouro (Traição das esmeraldas), 1972/2004

RESUMO

O engajamento de Flusser à língua portuguesa que se apresenta em **Língua e Realidade** pressupõe uma crença no projeto de uma pátria brasileira, cujo resultado frustrante é o desengajamento tanto da sociedade brasileira quanto do valor de pátria, de um modo geral. Em consequência disso, Flusser escolhe a condição apátrida e revê o modo de engajamento que muda de foco: do engajamento à língua pátria passa a engajar-se com as línguas de seus companheiros de jornada. Será ressaltado como a tradução é o procedimento ontologicamente necessário para o engajamento em ambos os casos, sendo o meio pelo qual podemos ligar língua e condição apátrida. Com isso, é possível reconhecer que apatridade no sentido flusseriano remete à língua. Como essa transição se passa no contexto brasileiro tomaremos como referência o relato de **Bodenlos**, sua autobiografia filosófica, onde Flusser descreve seu processo de engajamento e desengajamento da sociedade brasileira. Há uma espécie de *turning point* nesse processo que liga sua filosofia primeira à filosofia dos *media*, posterior e mais famosa.

Palavras-chave: Língua. Tradução. Migração. Brasil. Escrita.

ABSTRACT

Flusser's engagement with the Portuguese language presented in **Language and Reality** presupposes a belief in the project of a Brazilian nation which the frustrating result is the disengagement from both Brazilian society as well as homeland value in general. Therefore, Flusser regains a stateless condition and revises the mode of engagement, which shifts focus: from engagement to the native language, he engages to the languages of his fellows. It will be emphasized how translation is the ontologically necessary procedure for engagement in both cases as well as the way which we can link language and statelessness. With this, it is possible to recognize that statelessness in the Flusserian sense refers to the language. As this transition takes place in the Brazilian context it will take as reference Flusser's explanation in **Bodenlos**, his philosophical autobiography, where Flusser describes his process of engagement and disengagement of Brazilian society. There is a kind of turning point in this process that links his first philosophy to the later, this one more famous, known as *media* philosophy.

Keywords: Language. Translation. Migration. Brazil. Writing.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10
1. Língua 23
1.1. Flusser e o determinismo linguístico 23
1.2. Língua e engajamento 35
1.3. Língua e realidade, 1963 39
1.4. Da tradução e da estrutura ontológica da língua 61
2. Apatridade 89
2.1. História e pós-história 89
2.2. O Retorno à Europa: Robion 99
2.3. Da língua à fotografia: uma filosofia da tradução 112
2.4. Filosofia da fotografia 116
3. Avesso 123
3.1. Pós-história, tradução e existência 123
3.2. Retraduções 134
3.3. Escrever é preciso 135
CONSIDERAÇÕES FINAIS 146
ANEXOS 155
REFERÊNCIAS 174

INTRODUÇÃO

Levando em consideração a finalidade de **Língua e Realidade** (1963, 2004) que envolve criar uma "filosofia brasileira da língua", procuramos investigar o quanto o engajamento de Flusser na língua portuguesa, exposto nessa publicação, se desdobra numa rejeição ao valor de pátria. Essa rejeição apresenta certas extensões em sua proposta filosófica que culminam na filosofia da fotografia e num resgate do valor da escrita. Na obra de 1963 Flusser assume a propriedade relativa das línguas, em que justifica a identidade entre língua e realidade e fundamenta seu engajamento social por meio da língua, o que permite inserir o pensamento flusseriano desse período à tradição do relativismo linguístico. Tendo isso em vista, podemos compreender o texto de **LR**[1] como uma crítica filosófica à língua, mais precisamente à língua alemã, assim como interpreta Rainer Guldin (2010). Seria um modo de, num primeiro momento, mostrar o quanto as línguas quando comparadas umas às outras remetem a realidades diferentes e, num segundo momento, expor o alemão e o pensamento filosófico nele implicado no contexto da língua portuguesa. Tal crítica envolve o processo de tradução, pois é a tradução que permite realizá-la, num sentido fenomenológico. A tradução nesse contexto transforma-se num processo existencial de morte e renascimento na língua ao possibilitar a suspensão de valores. Flusser (2004) pretende fazer ressoar o pensamento filosófico alemão na língua portuguesa e com isso compreender criticamente, isto é, de modo transcendental, a língua alemã. O uso do método fenomenológico de Husserl permite deixar em suspensão os valores da língua alemã e compreender suas categorias por meio de outra língua. Para tanto, assume a tradução como um processo crítico por excelência, pois esta oferece condições para que se faça uma análise formal da língua ao mesmo tempo em que dá abertura a um processo existencial possibilitando uma síntese entre a filosofia analítica e a filosofia existencial.

[1] Abreviaremos daqui em diante para **LR** a referência à **Língua e realidade**.

Segundo Flusser (2004), o português é uma língua adequada para traduções, pois suas categorias não fazem referência a nenhuma tradição filosófica, o que potencializa a manipulação dessa língua. Sobre manipular o português comenta (FLUSSER, 2007, p. 100) em sua autobiografia **Bodenlos**,

> O verdadeiro engajamento ao qual o português convida é dirigido contra a gramática e em favor dos tesouros semânticos que a gramática esconde [...]. Escrever em português significa quebrar a sintaxe para revelar os segredos semânticos escondidos por ela. Isto pode ser generalizado: engajar-se na cultura brasileira significa romper as cascas formalistas (positivismo, marxismo, etc.) para revelar os segredos semânticos escondidos (por exemplo, seu misticismo e messianismo). Neste sentido, Euclides da Cunha continua até hoje modelo jamais atingido.

Para Flusser (2004) não encontramos nenhum obstáculo ontológico ao fazer ressoar no terreno português as categorias alemãs. O português permite, com sua plasticidade e até sua neutralidade filosófica – por suas categorias ontológicas não definirem nenhuma forma de pensamento dentro da história da filosofia (FLUSSER, 2004) – comparar a realidade de cada língua e, com isso, facilmente mostrar, por exemplo, o quanto o pensamento alemão pode ser algo muito diferente do que pedem universalmente as categorias kantianas. Por outro lado, essa tradução expõe também potencialidades e limitações da língua portuguesa, promovendo uma autocrítica da própria língua em que se pensa. Esse é o meio pelo qual Flusser se vê engajado na criação de uma "filosofia nova e brasileira" com o intuito de contribuir para a formação da pátria "tupiniquim": ao fazer ressoar as categorias alemãs em português seria possível o renascimento de uma *filosofia perennis* à maneira dos escolásticos (FLUSSER, 2004), seria possível a criação de uma filosofia tipicamente brasileira. O solo linguístico brasileiro seria campo fértil para acabar com a bifurcação que acometeu a filosofia do início do século XX, dividindo-a em analítica e continental. Esse posicionamento frente ao português do Brasil no sentido de considerá-la uma língua neutra e paralela à história do pensamento ocidental – entendendo ocidental aqui enquanto "europeu" – implica visão bastante controversa e polêmica que dá margem a uma interpretação etnocêntrica de Flusser. Isso se torna mais evidente e compreensível, ainda que não necessariamente aceitável, quando contextualizamos sua forma de

pensar em sua autobiografia, conforme trataremos no capítulo primeiro desta pesquisa.

Mais do que pensar a língua de maneira etimológica, Flusser (2004) pretende expor semelhanças e diferenças estruturais das línguas, exibindo o relativismo ontológico. A tradução é a comparação da estrutura ontológica de cada língua e de cada conjunto de línguas, por exemplo, o das línguas flexionais indo europeias. Para Flusser (2004, p. 153) “cada língua é um mundo diferente, cada língua é o mundo inteiro, e diferente de toda outra língua. Este paradoxo resolve-se se considerarmos que cada língua inclui em seu mundo todas as demais línguas pelo método de tradução.” E “o intelecto, realizado na conversação de uma língua específica, apreende, compreende e articula a realidade específica da língua. Pelo método de tradução pode participar de diversas realidades” (FLUSSER, 2004, p. 153).

Na investigação que faz em **LR** Flusser (2004, p. 150) dá mais ênfase ao alemão, conforme explica,

> Escolhi a língua portuguesa como fundo de ressonância de duas ou três outras, a saber, do inglês, do alemão e do tcheco. A maior ênfase foi dada ao alemão, por três razões: (a) o alemão é suficientemente afastado do português para criar conceitos e estruturas diferentes, mas suficientemente próximo para torná-los aproveitáveis ao intelecto português; (b) o alemão independe, em grau mais intenso que o inglês, de conceitos formados pela língua latina; (c) o alemão é quase minha língua materna. O tcheco, do qual tenho uma vivência mais imediata, é diferente demais do português e o inglês por demais latinizado.

O alemão é a língua pela qual Flusser foi apresentado à história da filosofia e desenvolveu o pensar filosófico. É tão próxima quanto sua língua materna, o tcheco, e marca sua mundividência. Em sua concepção a tradução das categorias da língua alemã para o português revelaria novos valores que, dentro do alemão, não apareceriam. Podemos afirmar que Flusser busca traduzir a ontologia da língua alemã para a ontologia da língua portuguesa ou “pensa o alemão em português”. Ao traduzir deixa as categorias alemãs em suspensão para pensar conceitualmente em português. O resultado é, de um lado, uma crítica à língua alemã e, de outro, uma contribuição à conversação brasileira com a finalidade de inseri-la na conversação ocidental.

Conforme citado acima nesta Introdução esse movimento tem a ver com a intenção de Flusser em participar ativamente na formação da sociedade brasileira. No começo dos anos 60 Flusser está engajado nessa realidade social e acredita, como alguns intelectuais brasileiros da época, sobretudo paulistas, na construção de uma pátria brasileira. Importante ressaltar que o período de sua vida no Brasil se confunde com o período do desenvolvimento do pensamento filosófico brasileiro, dentro e fora das universidades. Acreditava que sua contribuição enquanto escritor e ensaísta brasileiro nesse contexto serviria para a criação de uma filosofia nacional e **LR** foi escrita com esse objetivo. Nossa pesquisa pretende jogar luz a esse período e é também um convite, usando Flusser como argumento, ao estudo e à abrangência dos problemas filosóficos pensados no Brasil, estes que transcendem à sua perspectiva parcial.

O engajamento e a vontade de contribuir para o desenvolvimento de uma visão de mundo pátria por meio da língua ainda refletem uma visão moderna não apenas da língua, mas também da filosofia. O vínculo entre engajamento e língua o mostra. Claro, aliado a isso, foi tomado pelo clima brasileiro da época, de um Brasil do final dos anos 50. Contudo, com a decepção do engajamento no Brasil e consequentemente na língua portuguesa enquanto afirmação da identidade intelectual, Flusser também se decepciona com o valor de pátria e do tipo de sentimento que isso acarreta. Assume uma condição apátrida e vai morar no interior da França, segundo ele próprio um "anti-Brasil" (FLUSSER, 2007). Seria a desistência de ser um "filósofo brasileiro". Nesse período começa a esboçar o que seria sua filosofia posterior e famosa, a qual aparece inicialmente no livro **Pós-história** – vinte instantâneos e um modo de usar, publicado no início dos anos 80. A autobiografia **Bodenlos** é um ponto de ligação na bibliografia flusseriana que narra a transição para a apatridade[2] e expõe uma espécie de *turning point*, um ponto de virada, na perspectiva filosófica de Flusser.

[2] Importante lembrar que em **Bodenlos** (2007) Flusser corresponde o termo *pátria* ao alemão *Heimat* que se refere não apenas ao país natal, mas também à cidade, ao bairro, à comunidade onde se sente em casa, diferente do termo alemão *Vaterland*. O termo "apatridade", não incluído no vocabulário da língua portuguesa, é utilizado por Flusser para significar o que não tem pátria. Utilizaremos esse termo levando em conta o uso dado pelo autor.

A escolha de Flusser pela apatridade reflete uma mudança da sua filosofia da língua, que alia com traços modernos língua e identidade social, para a filosofia da mídia, que denuncia uma apropriação e um esvaziamento da realidade social e, portanto, da língua, pelos aparatos tecnológicos. Essa transição de Flusser para a escolha da apatridade parte do seu engajamento sociolinguístico na língua portuguesa, que resulta numa frustração, levando-o ao desengajamento e depois a uma nova forma de engajar-se na língua, desinteressada de uma identidade social específica.

Ressaltaremos essa mudança de foco como algo relevante para o desenvolvimento do pensamento flusseriano posterior que o tornou conhecido. Consideramos importante mostrar que esse ponto de transição se passa no contexto brasileiro e tomaremos tal dado como protagonista e norteador do percurso intelectual do autor. Ao mesmo tempo pode servir também como uma amostragem documental desse recorte histórico do Brasil.

A frustração em relação à sociedade brasileira e a escolha da apatridade como forma de vida ocorrem no período logo após o golpe militar de 1964, o qual Flusser (2007) reconhece como uma vitória da tecnocracia. Tal fato o leva depois de oito anos desse evento, em 1972, a assumir-se apátrida. O engajamento então se torna algo a ser realizado com seus "consócios" (*Mitmenschen*), como cita em **Bodenlos** (2007),

> Depois de 1964, ficou claro para mim que a vitória da tecnocracia sobre o "populismo" era o único caminho para fazer do Brasil finalmente uma pátria. E também pude imaginar o aspecto dessa pátria: um aparelho gigantesco e progressivo que, em termos de inépcia, patriotismo e preconceitos patrióticos não ficaria atrás de nenhuma pátria europeia. (FLUSSER, 2007, p. 308)

Segundo Flusser (2007), eliminar a miséria e a fome de um país pobre tal qual o Brasil era um dos passos possíveis para a formação de uma pátria e o modo pelo qual isso acabou ocorrendo foi por meio da intervenção militar e uma ditadura caracterizadas pela centralização.[3] O que se apresentava como a

---

[3] Flusser parece não ter compreendido que o golpe e a ditadura representavam uma ameaça profunda à democracia no Brasil e um posicionamento claro se fazia necessário (GIANNOTTI; MENDES 1999), principalmente para ser compreendido no meio intelectual brasileiro. Segundo relatos de seus contemporâneos, transitava entre grupos intelectuais pró e contra a ditadura, o

possibilidade de uma filosofia nova, brasileira, de caráter multicultural, foi derrotada pela tecnocracia da ditadura militar. O evento de 64 não acarretou somente um desengajamento da sociedade brasileira, mas um desengajamento de qualquer pátria. Assumir-se filósofo brasileiro já não fazia mais sentido uma vez que a liberdade que se fazia surgir como característica cultural brasileira já havia sido perdida.

O novo foco do engajamento deixa de ser a realidade social e passa a ser seus próximos – passageiros e migrantes. Essa nova postura inspira a composição do que vem a ser sua filosofia conhecida nos anos 80 e consolidada no que podemos considerar a principal obra de Flusser enquanto filósofo reconhecido, traduzida em português com o título **Filosofia da caixa preta** – ensaios para uma futura filosofia da fotografia, publicada pela primeira vez em 1983 em alemão.

Conforme anunciamos acima, é no texto **Pós-história** – vinte instantâneos e um modo de usar que Flusser apresenta traços do que seria sua filosofia da comunicação e essa publicação é uma das referências para ligar a fase brasileira à fase alemã que o tornou conhecido. Segundo Rodrigo Duarte (2011, p. 12),

> Há indícios fortes que a redação de *Pós-história, Vinte instantâneos e um modo de usar* tenha ocorrido entre o fim de 1980 e o início de 1981. Dentre eles destaca-se a carta a Milton Vargas de 17/12/1980, em que Flusser menciona o caráter de "autobiografia inconsciente" do seu livro sobre a pós-história ("começa com as câmaras de gás de Auschwitz e termina em Robion"), na qual relata também ter terminado recentemente a versão em português do texto. Em

---

que não evidenciava uma clareza ideológica (GIANNOTTI; MENDES, 1999). Talvez isso represente o modo em como encarava a política do Brasil e dos países subdesenvolvidos: somente enquanto máquinas comandadas pelos países dominantes, principalmente pelos EUA, conforme explicita em **Bodenlos** (2007). Por outro lado, segundo o depoimento do arquiteto Herbert Duschenes (MENDES, 1999), Flusser tinha medo de ser perseguido e torturado pela ditadura, o que o levou a agir de maneira comedida. Fato é que Flusser diversas vezes se mostrou descontente de estar no Brasil, conforme comentaremos adiante na presente pesquisa. Sua compreensão acerca da realidade brasileira sempre foi de defasagem em relação a outros países, principalmente no ambiente intelectual. É possível que não tenha compreendido a ditadura militar como um risco à democracia, já que em seus relatos essa defasagem histórico social que, segundo ele, se vive no Brasil parece mostrar que se trata apenas de um país controlado por países dominantes, cujos intelectuais nativos se recusam a admitir esse controle, por alienação ou ingenuidade. De qualquer forma o que se evidenciou em Flusser diante do golpe militar e que pode ser posto em destaque para alguma argumentação foi o entendimento de que defender uma "identidade pátria" se apresenta como uma apropriação da realidade social pelo aparelho, uma forma de aparelhamento que oculta qualquer ideologia latente e que apresenta uma falsa neutralidade.

> correspondência imediatamente posterior (de 12/01/1981), Flusser anuncia que anexou o manuscrito, sobre o qual espera não apenas uma posição do amigo brasileiro, mas também lhe pede que o submeta à Editora Duas Cidades.

Trata-se, portanto, de um texto redigido após a autobiografia **Bodenlos** (2007), esta última escrita ao longo dos anos 70, a partir de 1972, e esse parece ser o momento em que Flusser amadurece um novo modo de pensar após sua mudança de São Paulo para Robion. Essa publicação merece destaque enquanto transição do pensamento de Flusser porque apresenta um conceito chave que percorre toda sua filosofia posterior que é o conceito de pós-história. A nova ambientação de Flusser, que se encontra nesse segundo momento de sua vida conectado às inovações dos chamados países desenvolvidos, o estimula a pensar sobre a tecnologia e a informação. Segundo Duarte (2011, p. 10),

> A partir da segunda metade da década de 1970, de acordo com o que consta na correspondência de Flusser começa a se gestar um projeto de compreensão ampla dos recentes desenvolvimentos específicos dos capitalismos avançados, os quais apontam para a predominância crescente da cultura de massa, cada vez mais beneficiária de conquistas tecnológicas de ponta, tais como a telemática e a microeletrônica.

Desse processo de vida e pensamento, podemos investigar: o que se preserva de sua filosofia da língua, "brasileira", nessa nova filosofia da comunicação? Constatamos que a tradução é o processo que se mantém e perpassa esses dois momentos. O que há é uma mudança de foco entre um momento e outro: a tradução na segunda fase é focada no outro, no próximo, e não na dimensão de fronteiras regionais. Não se trata mais em ser escritor de língua portuguesa, brasileiro, mas escritor apátrida, de várias línguas. Flusser continua participando da conversação brasileira ao traduzir seus textos para o português, mas sem o antigo propósito. Na perspectiva da filosofia da pós-história a tradução como processo existencial passa a ser vivida em saltos, entre as pessoas. Compreendida como morte e renascimento na língua é realizada entre os companheiros e essa é a condição do apátrida. Nessa perspectiva, o engajamento é mais com o outro do que com um território onde se habita.

A liberdade que experimentava ao ser brasileiro sem ter nascido no Brasil, conforme narra em **Bodenlos** (2007), é colocada em xeque, pois percebe que, seja qual for o sentido de “pátria”, isso significa santificação do banal (FLUSSER, 2007). Dessa forma, pátria passa a ser compreendida como “os homens pelos quais eu tenho responsabilidade”. (FLUSSER, 2007, p. 308). Ressalta, no entanto, que esse posicionamento não se refere a algum tipo de “filantropia, cosmopolitismo ou humanismo” (FLUSSER, 2007, p. 308), mas uma “liberdade de responsabilidade com o próximo” (FLUSSER, 2007, p. 309). Essa mudança de compreensão retrata uma nova postura na filosofia de Flusser e é o estado inicial de seu posicionamento como filósofo da mídia.

A filosofia posterior ao período brasileiro está embasada, conforme mencionamos acima, principalmente no conceito de pós-história e este implica outros dois: o de aparelho e o de programa, conceitos facilmente encontrados nos ensaios de **Filosofia da caixa preta** (FLUSSER, 2002).

O conceito de pós-história é imprescindível para se compreender a interpretação flusseriana da sociedade contemporânea. Nessa interpretação programa é condição da sociedade e esta não é nem mitológica, por não ser finalística, nem científica, pois não pressupõe uma causa: trata-se de um jogo de combinação com elementos claros e distintos (FLUSSER, 2002) e “o conceito da visão programática é, pois, o *acaso*” (FLUSSER, 2011, p. 41). Desse modo Flusser (2011, p. 21) compreende o evento do que ocorreu em Auschwitz como uma virtualidade do programa ocidental:

> Porque o que é tão incomparável, inaudito, jamais visto, e portanto incompreensível em Auschwitz, é que lá a cultura ocidental revelou uma das virtualidades a ela inerentes. Auschwitz é *realização característica* da nossa cultura.

Escolher não se engajar em algum fundamento pátrio é jogar contra o programa da cultura ocidental que possui Auschwitz como uma de suas virtualidades.

Para apresentar a pós-história Flusser (2011) escreve uma fábula filosófica sobre *Vampyroteuthis Infernalis*, um octópode que vive no abismo marinho. A essa figura monstruosa e abissal compara o ser humano onde reconhece similaridades entre as duas espécies visivelmente tão distintas. Há

indícios, segundo Rodrigo Duarte (2012), de que *Vampyroteuthis* é uma alegoria da pós-história pois, conforme veremos no terceiro capítulo da presente pesquisa, existem associações entre as duas espécies no que se refere ao modo de comunicação.

No contexto pós-histórico a liberdade passa a ser questionada, já que esta é historicamente pensada como sempre tendo um fim ou uma causa. A liberdade na condição pós-histórica é jogo com programas (FLUSSER, 2011), sem autores nem causas responsáveis para serem desmitologizados ou descobertos, pois são jogados por aparelhos e tais aparelhos simulam pensamentos. Uma nova ação política deve ser pensada, já que "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" (FLUSSER, ANO, p. 22) e "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" (FLUSSER, 2011, p. 22).

Por esse raciocínio Flusser muda o que pensava sobre engajamento. Engajar-se passa a ser engajamento com seus consócios e não com uma pátria, um aparelho funcional da cultura ocidental. Assim, "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" (FLUSSER, 2011, p. 24). Esse desdobramento do engajamento mostra que a busca de fundamento, na pátria e na língua pátria, é insistir no programa do aparelho ocidental, cujo modelo é Auschwitz.

O paradigma desse modelo pós-histórico é o aparelho fotográfico, a caixa preta que traduz conceitos em imagens (FLUSSER, 2002). Para Flusser (2011, p. 27)

> O que nos resta é analisarmos o evento Auschwitz em todos os detalhes, para descobrirmos o projeto fundamental que lá se realizou pela primeira vez, para podermos 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.

A apatridade por ele escolhida nesse momento de transição e que tem como protagonismo o contexto brasileiro é uma das razões da filosofia mais famosa de Flusser sendo de fundamental importância para a compreensão da trajetória do autor.

O novo sentido de apatridade desse segundo momento está ligado a certa condição existencial que anima todo seu pensar filosófico. Isso possibilita enxergar uma perspectiva de mobilidade dentro de sua filosofia, que sugere não mais a busca de um fundamento ou de um chão, tão importante na primeira fase, mas de uma quebra desse fundamento. O fundamento passa a ser as pessoas com quem se compromete, seus consócios (*Mitmenschen*).

Nessa ótica escolher ser um apátrida é morrer no outro, isto é, deixar o outro, o inabitual, ser traduzido e minimamente compreendido. No mundo pós-histórico dos aparelhos a mobilidade humana se dá em escala global, tudo tecnologicamente se conecta, as máquinas simulam pensamentos e estes são traduzidos em imagens, de modo codificado. Nesse cenário a apatridade é o futuro e o apátrida é o mensageiro do futuro e "cada apátrida, pelo menos potencialmente, é a consciência desperta daqueles que têm pátria" (FLUSSER, 2007, p. 312). Os que tem pátria terão outra relação com sua terra natal e sua língua materna. Segundo Flusser (2011, p. 90),

> A recodificação do nosso mundo pelos aparelhos tornou estranho nosso mundo. Somos desenraizados, porque o chão no qual nossas raízes repousam sofreu tremor tectônico. Isto nos permite assumirmos posição distanciada, crítica, com relação ao nosso mundo.

A autocrítica permite que não abafemos o feio, mas que o tornemos, ele próprio, uma referência. Dispensarmos os preconceitos para no outro morrermos. Trata-se de um novo jogo que se realiza dentro do programa. Em **Pós-história** (2011) Flusser cita o fenômeno da migração como um fenômeno pós-histórico e

> A transcodagem do nosso mundo pelos aparelhos provocou migração dos povos. Todos estamos de mudança. Não apenas os hindus em Londres perderam a pátria, também a perderam os londrinos, e não apenas os nordestinos em São Paulo, também os paulistanos. [...] A migração atual dos povos embaralhou a história e a geografia. (FLUSSER, 2011, p. 91)

Na pós-história há um deslocamento em massa e a humanidade é migrante em potencial. Nesse ambiente a apatridade passa a ser uma virtualidade aparente no jogo.

Importante ressaltar que ao escolher uma vida apátrida Flusser revisa a compreensão acerca do que é hábito e sua relação com o solo pátrio. Há uma ligação estética entre pátria e hábito por considerarmos pátria o lugar onde se vive, onde santificamos o banal, onde nos habituamos com o lugar que habitamos na medida em que "Narciso acha feio o que não é espelho". O habitual é santificação do banal, pois abafa tudo que é inabitual e, ou seja, feio. Conforme Flusser (2011, p. 94, 95), "o habitual não é percebido, mas vivenciado. O habitual é vivenciado como *bonito*. Isto é a base existencial do patriotismo. A pátria é mais bonita que qualquer outra paisagem por passar despercebida. O patriotismo é Kitsch."

Em **Bodenlos** (2007), Flusser afirma que, num primeiro momento, seu engajamento no Brasil foi com a natureza e ao se decepcionar passou então a engajar-se com a cultura, também se decepcionando. Tais formas de engajamento que resultam em frustrações são fatores que explicam a relação traçada entre beleza e pátria. No sentimento flusseriano a beleza pátria esconde aquilo que a princípio nos incomoda e passamos passivamente a conviver, a aceitar e até mesmo a justificar. A identidade entre língua e realidade visando engajamento a um lugar ou a um fundamento, proposta que constitui **LR** (1963, 2004), se esvai quando Flusser relaciona engajamento social pátrio à objetivação humana, ou seja, quando toma consciência da universalidade do senso pós-histórico e das virtualidades do programa ocidental e do aparelho.

Isso de certo modo nos fará pensar na figura de Flusser como "filósofo brasileiro", tema que poderá aparecer na abordagem da pesquisa aqui apresentada. Devemos levar em consideração que, apesar do engajamento no Brasil, Flusser sempre comparou o desenvolvimento social brasileiro com o de outros países e não se sentia contente por aqui, se sentia atrasado. Por outro lado, é válido reconhecermos que a influência da língua portuguesa do Brasil no pensar filosófico de Flusser é inegável e a autotradução como método filosófico continuou intenso até o final de sua vida, incluindo sempre traduções

para o português. Por isso pensamos ser interessante focar menos na identidade do autor como “autor brasileiro” e mais no cenário brasileiro que envolve e influencia sua produção.

Por essas observações consideramos relevante amarrar a trajetória de Flusser ao contexto brasileiro. A transição da filosofia flusseriana de uma filosofia da língua para a filosofia da mídia se dá na realidade brasileira e no desengajamento de Flusser em relação ao projeto de uma filosofia brasileira e à participação direta e ativa nesta sociedade, assumindo-se, depois, apátrida. O contexto brasileiro tomado como protagonista ajuda a compreender que a filosofia da língua e a filosofia da mídia possuem um ponto de ligação no pensamento flusseriano que se torna evidente no vínculo entre língua, programa, aparelho, tradução e apatridade. Importante notar também que nos dois momentos de sua filosofia há uma forma de engajamento, de diferentes modos. O fato de abrir mão do engajamento da realidade social e pátria não faz com que Flusser seja desengajado de tudo. Existe uma relação entre ontologia e desenraizamento como supõe Rachel Oliveira (2015), conforme trataremos nesta pesquisa. Será mostrado que língua e apatridade, entendendo esta última como desenraizamento, se conectam e se relacionam ontologicamente, num sentido existencial, à tradução e que, por isso, a apatridade escolhida por Flusser pressupõe, ainda assim, engajamento na língua, as duas não se separam. Assim como o afeto ao solo pátrio se manifesta na língua, o mesmo se dá na apatridade: no amor do poliglota à variedade das línguas, das línguas dos consócios no caso flusseriano. Esse é um dos caminhos de Flusser para a não alienação no programa pós-histórico. Veremos que a ligação entre língua e apatridade resgata o valor da escrita. Escrever é o ato mais digno de engajamento na língua e de recuperação de uma consciência histórica da humanidade tomada pelos aparelhos programados.

A proposta esquemática desta pesquisa é no primeiro capítulo abordar a interpretação flusseriana da língua em sua publicação inaugural, **Língua e realidade** de 1963, expondo sua produção sobre o tema em solo brasileiro. Trataremos sobre um possível determinismo linguístico em sua interpretação e sobre a tradução como um processo existencial de morte e renascimento que

perpassa sua filosofia posterior. No segundo capítulo, intitulado Apatridade, destacamos a ruptura de Flusser com o Brasil que envolve a quebra do valor de pátria e do questionamento da ligação geográfica como fonte de pensamento. A escolha de uma vida apátrida e migrante aparece como a chave para o nascimento da filosofia da fotografia que tenta dar conta da realidade pós-histórica caracterizada pelo domínio das imagens técnicas que transforma a comunicação e as relações humanas. Por fim, no terceiro capítulo, chamado Avesso, compreendemos a vida apátrida relacionada à dimensão existencial da tradução, esta que pressupõe engajamento nas pessoas. A tradução enquanto prática de vida possibilita o exercício do pensar e, na vida apátrida em Flusser, do pensar em várias línguas. A escrita, atrelada ao exercício do pensamento, é compreendida como um meio de desativação dos dispositivos técnicos e aparece como uma forma de emancipação humana diante das imagens técnicas. Ao escrever é trazida à tona a consciência histórica do pensamento linear que forma as imagens técnicas, estas que são forjadas apenas como “imagens”. Escrever torna-se ato de resistência frente à ocultação da propriedade linear inerente às imagens técnicas e um esforço de não anular a memória da condição humana em sua relação com o mundo.

1. Língua

1.1. Flusser e o determinismo linguístico

Os textos de Vilém Flusser sobre a língua correspondem aos seus primeiros escritos e foram redigidos quando estava no Brasil. **LR** é sua primeira obra publicada, de 1963, sendo uma publicação ambiciosa e que envolve um projeto pessoal de Flusser. Há outros textos publicados ao longo da década de 1960, sobretudo na Revista Brasileira de Filosofia dirigida por Miguel Reale que envolvia a produção filosófica de intelectuais como, por exemplo, daqueles da chamada Escola de São Paulo, ligada ao Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), dentre eles, Vicente Ferreira da Silva (1916-1963). A filosofia do período brasileiro de Flusser está envolvida com questões relacionadas a sua adaptação cultural no contexto da sociedade brasileira. Conforme o comentador português Joaquim Domingues (2010, p. 133),

> O que se apura desses textos é que, no complexo, arrastado e penoso processo de adaptação à realidade brasileira, houve um momento imprevisto em que o filósofo, cuja relação matricial à cultura germânica nunca sofreu interrupção assinalável, foi interpelado em termos para os quais a sua formação o não tinha preparado. Malgrado a superioridade intelectual de que tinha consciência, fora levado a reconhecer que a língua (e a correlativa mundividência) daquele povo, que até então olhara de cima e de longe, se não adequava às categorias que tinha como universais e mostrava mesmo virtualidades superiores às que opulentam a literatura germânica dos dois últimos séculos.

Vilém Flusser escreveu em português **LR** nos anos 60 quando já estava há mais de vinte anos morando no Brasil. Nesse texto procura estudar a condição da linguagem levando em consideração a diversidade e, consequentemente, o caráter relativo das línguas. Sua experiência no Brasil consistiu em se deparar e se surpreender com a quebra da afirmação de que não existe uma universalidade ontológica das categorias da linguagem e, por isso, todo o pensamento filosófico depende intelectualmente da língua na qual se pensa. A experiência de Flusser com a língua portuguesa mostrou que as categorias do alemão não eram universais, tampouco as do grego. Nesse

sentido, afirma que não existem categorias universais do pensamento, mas categorias de cada língua, o que gera um relativismo linguístico e ontológico. Constata Flusser que mesmo não sendo as categorias da língua algo universal, elas podem ser comparadas entre si e nisso consiste um dos sentidos da obra em questão, a comparação de diferentes realidades intelectualmente construídas.

Segundo Domingues (2010, p. 134),

> A *coisa nova* que no Brasil se lhe revelou foi a língua, não tomada em si, separada ou abstraída de quanto nela conflui e dela emana, como luz que tudo ilumina em torno, como foco luminoso que, porque faz ver, se chega a tornar invisível ao olhar comum. Por isso, o modo como a considera, recorrendo a uma fenomenologia que se afasta dos rigores metódicos de Husserl, remete antes para as virtualidades a explorar ainda, tais as que o *mineiro* Guimarães Rosa perseguia na sua literatura, visando dar expressão ao que Teixeira de Pascoaes[4] chamou, entre nós, o gênio do povo.

O objetivo de **LR** (1963, 2004) é expor a condição ontológica da língua fazendo certo uso da fenomenologia husserliana e identificando a estrutura da realidade à estrutura da língua. Numa breve explicação isso consiste em tomar como princípio a afirmação de que o ser humano, que podemos chamar de "espírito", tende a avançar da "aparência" para a "realidade" (FLUSSER, 2004, p. 30). O espírito quer alcançar a realidade em si enquanto *noumena* e descobrir uma ordem, um cosmos, fugindo do caos insuportável de uma realidade "amorfa" ou radicalmente desorganizada, o que seria viver no absurdo. Segundo Flusser (2004, p. 33), "o objetivo deste trabalho é contribuir para a tentativa de tornar consciente a estrutura desse cosmos restrito. Será proposta a afirmação de que essa estrutura se identifica com a língua". Ou seja, o espírito, na tentativa de descobrir uma realidade em si, acaba compreendendo que essa realidade é a estrutura da língua na qual o intelecto pensa.

Para Flusser (2004) as investigações acerca da língua pelas vias do

[4] Teixeira de Pascoaes (1877-1952) foi um poeta e escritor português pertencente ao movimento saudosista. Segundo Rosalva Simões de Oliveira, o Saudosismo "é um movimento literário essencialmente poético, inserido na atividade da Renascença Portuguesa, fundada por Jaime Cortesão, Álvaro Pinto, Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra. No sentido estrito, o Saudosismo é uma atitude perante a vida e constitui feição típica da literatura portuguesa, tanto culta como popular, logo, traço definidor da alma nacional (OLIVEIRA, R. S. Teixeira de Pascoaes e o saudosismo português. Sitientibus, Feira de Santana 1(2) 49:60, jan./jun. 1983).

logicismo ou por meio da filosofia heideggeriana levaram no primeiro caso ao ceticismo, ao niilismo e ao misticismo e no segundo a um jogo em que forçamos a linguagem a uma adaptação, numa criação desesperada de palavras. Segundo o também comentador português Rui Lopo (2011, p. 10)

> Ora, Flusser propõe desde logo que "conhecimento, realidade e verdade são aspectos da língua". Nesse sentido, as objecções cépticas, niilistas ou místicas *perdem o seu terror e tornam-se suportáveis*. Flusser afirma que o *conhecimento, realidade e verdade* que aquelas objecções pretendiam refutar ou negar "não são aqueles que buscamos". Flusser parece sugerir que aquelas graves e fortes objecções se dirigiam afinal ao *conhecimento absoluto*, à *realidade fundamental* e à *verdade imediata*, pelo que podem ser aceites na medida em que esses conceitos são *não somente ocos, mas também desnecessários para a construção de um cosmos* […].

Sobre essa questão, segundo Flusser (2004, p. 32)

> [...] a estrutura que procuramos descobrir, embora menos majestosa e mais modesta do que no início nos pudesse ter parecido, continua intocada e intocável pelas objecções levantadas. Poderemos, a despeito delas, continuar buscando, isto é, vivendo. O conhecimento, embora menos absoluto, continuará sendo conhecimento; a realidade, embora menos fundamental, continuará sendo realidade; e a verdade, embora menos imediata, continuará sendo verdade.

A construção de um cosmos não depende da condição de uma realidade absoluta. A realidade organizada é construída intelectualmente por meio da língua na qual se pensa. Essa tese permite ligarmos a filosofia de **LR** ao contexto dos estudos da linguagem da virada do século XVIII para o XIX, principalmente às teses vinculadas aos estudos de Wilhelm von Humboldt (1767- 1835). Flusser faz uso do vocabulário e de uma ontologia relacionadas a esse estudo linguístico conforme atestamos na explicação abaixo sobre os estudos da linguagem desse período:

> De modo geral, é possível dizer que são dois os traços fundamentais dessa virada linguística *avant la lettre*: em primeiro lugar, como consequência da superação da concepção tradicional da linguagem enquanto "instrumento", enquanto simples meio para a expressão de pensamento pré-linguísticos, ela é considerada como elemento constitutivo do pensamento e do conhecimento e, nessa medida, é considerada como condição de possibilidade tanto da objetividade da experiência quanto da intersubjetividade da comunicação; em segundo lugar, essa nova concepção de linguagem conduz a uma necessária destranscendentalização da razão: a linguagem manifesta-se sempre em línguas particulares e históricas e não permite, por isso, uma separação estrita entre o transcendental e o

> empírico, entre o *a priori* e o *a posteriori*. (SEGATTO, 2009, p. 192, 193)

Nesse sentido,

> Em sua dimensão *cognitivo-semântica*, essa mudança consiste em encarar a linguagem não como um mero sistema de signos, não como algo objetificável (intramundanamente), mas como algo *constitutivo da atividade de pensar*, como a própria condição de possibilidade dessa atividade. A linguagem é, então, elevada a um estatuto *quasi-transcendental*, que reivindica contra a subjetividade a autoria das operações constitutivas da visão de mundo do sujeito (…) (LAFONT *apud* SEGATTO, 2009, p. 194).

Nessa leitura não teríamos mais um sujeito transcendental com categorias *a priori* do entendimento e da sensibilidade, mas sim a linguagem que quebra com o *apriorismo* determinado pelo postulado de um sujeito transcendental. A linguagem seria condição da visão de mundo do indivíduo sendo ela algo constitutivo da atividade de pensar e representar, *a priori*, algo necessário, e ao mesmo tempo empírico, idiomático, *a posteriori*. É a linguagem e não as categorias do sujeito que constrói o mundo. Em vez de garantirmos a objetividade da linguagem por meio de um sujeito transcendental com categorias *a priori*, assegurando assim a universalidade formal, temos a intersubjetividade que faz com que a realidade seja construída entre sujeitos, por meio das diferentes perspectivas. Nessa dimensão considerada pragmática

> A compreensão da linguagem como atividade revela-se na ideia da unificação através do diálogo. No lugar do "eu penso" kantiano – associado à unidade transcendental da apercepção –, Humboldt coloca a intersubjetividade, representada pelas diferentes perspectivas dos participantes da comunicação, que buscam alcançar um entendimento entre si sobre algo no mundo. (SEGATTO, 2009, p. 195)

Na primeira dimensão criamos conceitos, conteúdos, sendo a linguagem sempre sintética, e na segunda dimensão participamos da conversação, na condição da intersubjetividade, assumindo a possibilidade de várias perspectivas relativas ao sujeito sobre o mundo, o que constituiria um conjunto de visões de mundo determinadas pela linguagem.

Esse posicionamento está claro em Humboldt no que se refere à formação do homem e do povo. Entretanto, mesmo condicionando uma visão de mundo, para o pensador prussiano o relativismo linguístico e o

determinismo nele implicado não impedem a possibilidade de criação, no âmbito da linguagem, de “pensamentos novos”. A condição dessa criatividade não quebra por completo a condição determinante da linguagem sobre o pensamento, já que nessa perspectiva pensar sem linguagem é algo impossível. Essa interpretação da língua dá margem aqui a uma interpretação poética da filosofia e da linguagem que mais tarde influenciará tanto os poetas alemães quanto a filosofia heideggeriana.

Consequentemente, ao vincularmos o relativismo linguístico de **LR** (1963, 2004) à perspectiva de Humboldt não podemos resguardar o pensamento de Flusser da hipótese Sapir-Whorf, formulada no século XX à luz do determinismo linguístico acima descrito e que justifica o relativismo linguístico de um ponto de vista teórico podendo ser assim explicitada: “nós percebemos o mundo através da nossa língua e os falantes de diferentes línguas percebem o mesmo mundo de maneira diferente” (HEIDERMANN, 2006, p. XLIII). Apesar da hipótese formulada levar os nomes de dois teóricos da linguagem, Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf, sua enunciação condiz muito mais à teoria de Whorf, conforme explicitaremos a seguir.

Em Lee Whorf há uma relação intrínseca entre cultura e língua, seu determinismo linguístico não é biológico, mas cultural. A raiz dos estudos whorfianos remetem primeiro ao seu mestre Edward Sapir (1884-1939) e ao antropólogo Franz Boas (1858-1942) (GONÇALVES, 2008). Segundo Gonçalves (2008, p. 73), o percurso teórico que liga a tradição alemã do determinismo linguístico de Humboldt, Herder e Hamman à tradição norte americana de estudos linguísticos é firmado por meio de Boas, Sapir e Whorf,

> Essa ponte entre o pensamento germânico sobre a linguagem [...] e a linguística estruturalista científica de bases etnológicas e antropológicas dos Estados Unidos pode ser traçada de Humboldt a Boas, de Boas a Sapir e de Sapir a Whorf [...].

Boas pode ser considerado, inclusive, um influenciador direto da tese Sapir-Whorf que caracteriza o relativismo linguístico do século XX. Esses estudos são marcados pela pesquisa da língua dos nativos norte-americanos e trata-se de um estudo antropológico que visava eliminar o exotismo cultural de certas comunidades. Sapir elaborou uma teoria mais interessante dentro

desses estudos, o qual, ainda que aproximando linguagem e pensamento, não identificou os dois como equivalentes (GONÇALVES, 2008). Já Whorf identifica radicalmente linguagem e pensamento, o que gera um determinismo profundo. Por isso, o nome de Sapir à hipótese Sapir-Whorf é questionado por alguns teóricos (GONÇALVES, 2008).

A tese de Whorf da relação entre cultura e língua apresenta a afirmação de que povos considerados menos desenvolvidos industrialmente teriam uma percepção complexa de mundo, não podendo ser considerados “atrasados”. Seu principal argumento é de que a língua hopi dos indígenas norte americanos não separaria o espaço do tempo, já lidando com uma perspectiva einsteiniana da relatividade. Isso significa que os Hopi já teriam uma visão de mundo einsteiniana não tendo passado por uma perspectiva newtoniana, o que corrobora a afirmação de que não existe um parâmetro universal de evolução da existência humana num sentido epistemológico.

> A proposta de um relativismo epistemológico é interessante, na medida em que inverte uma outra crença, essa sim muito mais brutal: a de que a ciência ocidental é completamente equivalente à verdade objetiva última e inquestionável. É a partir da relativização da influência das línguas nos nossos sistemas intelectuais que Whorf parece propor algo muito mais caridoso: a relativização dos sistemas de crenças epistemológicas. (GONÇALVES, 2008, p. 96, 97)

Interessante notar que tais estudos sobre a linguagem, feitos no início do século XX, foram considerados estudos com um toque de autodidatismo, por uma certa antropologia ainda não reconhecida cientificamente. Tais estudiosos eram adeptos a uma compreensão dos povos, mas com abordagem um pouco distinta daquela romântica ligada principalmente aos estudos de Herder, Hamann e Humboldt, ainda que influenciada por estes. Boas era formado em física e interessou-se pelo estudo antropológico da linguagem ao viajar com um grupo para Baffinland, terra inuíte esquimó (GONÇALVES, 2008). Whorf, por exemplo, nem sempre foi levado a sério por alguns estudiosos, era engenheiro químico de formação e trabalhava na área de prevenção de incêndios. Curioso notar que Flusser também tem essa característica, considerado por muitos como um filósofo pouco acadêmico, sobretudo pela maneira de escrever e a publicação de **LR** não foi bem aceita pelos teóricos e acadêmicos brasileiros na época.

No caso de Flusser esse relativismo linguístico de tipo whorfiano aparece em seu projeto de manipulação da língua portuguesa a fim de favorecer o pensamento filosófico nacional brasileiro, no sentido de reinaugurar uma *filosofia perennis* à maneira dos escolásticos, como afirma em **LR** (2004). Isso pressupõe seu engajamento na língua portuguesa, condicionado à relação entre língua e sociedade. Acredita que sua formação praguense em filosofia alemã possa contribuir, por meio da língua portuguesa, com o desenvolvimento da sociedade brasileira, esta à margem da conversação ocidental, fazendo uso de um processo de tradução. Vale lembrar que Flusser vive no Brasil quando o desenvolvimento filosófico brasileiro está em formação. Seu envolvimento com o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) facilita esse percurso, pois o instituto tinha como uma de suas principais propostas pensar num projeto de filosofia nacional paralelo ao universo acadêmico. Os idealizadores do instituto consideravam o ambiente acadêmico demasiado esquerdista (GIANNOTTI; MENDES, 1999). Tanto a universidade quanto o IBF tinham em geral a ideia de se pensar numa filosofia brasileira, no entanto, os métodos para isso eram distintos. Na universidade, nesse caso a Universidade de São Paulo (USP), o caminho era por meio da filosofia de tradição francesa e de uma valorização mais técnica da tradução (GIANNOTTI; MENDES, 1999), com menos aberturas para digressões. Já o IBF estava atrelado a uma tradição alemã, mais heideggeriana, com uma proposta de pensar filosoficamente sem os rigores técnicos de uma produção acadêmica, influenciados pela linha de estudos da Faculdade de Direito e do ensino filosófico da escola católica dos padres. Dentro desse contexto Flusser propunha investigar a língua e tornar aparente sua identidade social com o intuito de interferir diretamente na sociedade e no plano cultural do país, onde encontra respaldo no IBF. Se via como membro de uma elite intelectual que visava a formação do Brasil e acreditava também na formação dessa elite. O modo flusseriano de escrita por ensaios e cheio de digressões sem referências bibliográficas precisas era considerado arcaico diante do projeto da instalação da filosofia no Brasil proposto pela universidade. Diferente, por exemplo, da produção de Anatol Rosenfeld, mais valorizada pelos intelectuais acadêmicos (GIANNOTTI; MENDES, 1999). O próprio Rosenfeld, com uma visão muito precisa, vem a criticar bastante a

forma como Flusser escreve.

Em **LR** é proposto um método de traduzir o requinte do pensamento alemão no ainda bruto português. O problema que todo relativismo linguístico corre o risco de apresentar acaba aparecendo no projeto de **LR**: o olhar etnocêntrico daquele que vem de fora. Flusser acreditava poder moldar e ser moldado pelo português para mostrar o quanto o alemão, perto de uma língua "filosoficamente neutra", poderia se mostrar limitado e, por outro lado, apresentar que o português poderia ser lapidado para uma prática filosófica sofisticada, isto é, poderia ser incorporado à conversação filosófica ocidental. O fato de o Brasil ser um país periférico, pobre e subdesenvolvido não retira o valor único de sua complexa e rica língua portuguesa, podendo ter um bem desenvolvido pensamento filosófico à altura da mais alta filosofia europeia. O resultado desse projeto seria uma filosofia tipicamente brasileira, moldada pelo pensamento alemão, de caráter heideggeriano, próprio do IBF. Seria uma forma de promoção da cultura por meio da língua. O que mais tarde iremos ressaltar nesta pesquisa é de que Flusser rejeita a ideia de criação de uma filosofia nacional ao rejeitar a relação entre língua e pátria quando assume uma condição apátrida como forma de vida e pensamento.

Dito isso, podemos aproximar a tese de **LR** a um estudo da linguagem de dois modos: de um lado por Humboldt que, ao "elevar" ontologicamente o *status* da linguagem como condição de pensamento, afirma a identidade entre pensar e dizer; e por meio da tese de Lee Whorf que relativiza o valor cultural de cada língua numa relação radical entre língua e cultura. A aproximação de Whorf a Flusser é o que sugere Rui Lopo (2011). Segundo Lopo (2011, p. 08), "Lee Whorf [...] ao estudar certos indígenas americanos, teria radicalizado e amplificado o peso da língua na sua percepção do mundo, como que definindo a diferença linguística como uma diferença de mundos." E aponta ser possível nesse contexto compreendermos a teoria de Flusser como "uma extensão hiperbólica e superficial da posição de Lee Whorf às línguas modernas europeias, reduzindo a estrutura da realidade investigável à estrutura da língua" (LOPO, 2011, p. 08). E "seria inegável que em cada língua vive a experiência de um povo, a qual modalizou a estruturação linguística e em contrapartida foi por ela modalizada" (LOPO, 2011, p. 09).

Podemos afirmar também, segundo Lopo (2011, p. 09) que

> [...] a linguagem incorpora em si um todo de sentido que ultrapassa cada indivíduo e lhe transmite um mundo como herança, onde a experiência das gerações passadas continua a viver e não apenas está arquivada como os códices nas bibliotecas e as obras de arte nos museus. Este mundo constitui, para os indivíduos e as sociedades a que pertencem, a atmosfera e o horizonte da sua existência. Cada linguagem faz da língua uma mundividência ou um mapa cosmológico em que a existência dos indivíduos e da sociedade se insere e enquadra.

A interpretação de Flusser, arraigada em Humboldt e em Whorf, consiste em afirmar que a linguagem é condição para o pensar e o pensar sempre necessita de uma língua, a qual agrega uma visão de mundo. Assim, pensamento e língua são o mesmo e são o mesmo num determinado cosmo, numa determinada realidade. Por isso, não existe nada para além da língua:

> Ao tentar salvar a linguagem de alguma sua desvalorização filosófica, propõe Flusser dramaticamente uma solução extrema: que a língua não tem exterior. Que é difícil distinguir o ser do dizer-do-ser e este do pensar, na medida em que o pensar é sempre um dizer (e vice-versa) pelo que o pensar do ser por palavras dispensa a posição exterior do ser em relação a essas mesmas palavras que, mais do que meio de dizer o ser devem ser entendidas como o único ser que nos é acessível (LOPO, 2011, p. 08)

Com isso,

> Radicaliza-se aqui a posição onto-gnosiológica crítico-transcendental kantiana, na medida em que já nem sequer é necessário presumir a existência de um número, entendido como um qualquer estofo impressivo (eventualmente assumido como material) mas incaracterístico fora do aparelho categorial e das formas puras do espaço e do tempo. (LOPO, 2011, p. 08)

Flusser evita ao máximo cair num idealismo de tipo kantiano e postular a existência de um sujeito transcendental. A língua é aquela que assume a condição das categorias kantianas. Assim como em Humboldt e Lee Whorf, a condição do sujeito é participar da conversação, caso contrário, não seria possível nem pensar nem dizer, já que a língua é condição do pensamento, mas não é produzida pelo pensamento, é realidade compartilhada, herdada culturalmente, o que aponta para uma saída pela intersubjetividade.

Nesse sentido o projeto flusseriano de criação de uma *filosofia perennis* brasileira está relacionada a uma manipulação da língua portuguesa, a fim de

elucidá-la, exibir seu domínio ontológico. Pretende expor como “pensamos em português” e por conseguinte como pensamos em português os conceitos e valores perenes da conversação filosófica. Seu desejo como “filósofo brasileiro” é inserir o Brasil no contexto da já historicamente consolidada conversação filosófica ocidental. Partindo de algumas línguas das quais possui familiaridade, sobretudo o alemão, Flusser pretende fazer ressoar conceitos universais no português para mostrar a relatividade ontológica do pensamento. Desse modo, o português passaria a ser uma das formas possíveis de leitura filosófica do mundo, pois teria sua participação na conversação filosófica ocidental. Ficará mais claro na presente pesquisa que o Flusser praguense, antes da fuga dos nazistas, almejava se tornar filósofo devido a sua cultura alemã, ou seja, sua formação filosófica “legítima”. Ao residir no Brasil, na periferia filosófica do mundo, viu-se perdido numa selva isolada. Aprender não somente a se comunicar com o português, mas a manipular essa língua, explorando sua condição ontológica, foi o meio pelo qual enxergou a possibilidade de sua nova circunstância enquanto pensador e intelectual. Flusser compreendeu o português como terreno virgem para serem plantados conceitos filosóficos e esse plantio seria feito pelas sementes da filosofia alemã. Para o português Joaquim Domingues (2010) Flusser poderia ter sugerido outro caminho para aprofundar-se na ontologia da língua portuguesa, no sentido de não precisar da referência germânica que atestasse uma legitimidade. Conforme Domingues (2010, p. 135)

> Se, indo para além do enamoramento inicial, tivesse ousado adentrar-se no que chama de ontologia da língua portuguesa, frequentando a sua expressão mais autêntica, na voz do povo e dos poetas mais altos, decerto acabaria por romper com os preconceitos de uma formação que [...] tanto lhe negara as amarras com a terra (tcheco) como com o céu (judaísmo).

Por outro lado, constata-se que esse modo flusseriano de encarar o idioma português propõe também uma crítica ao próprio alemão. O que se coloca em jogo aí é a inevitável comparação entre visões de mundo, que mostra que identidades sociais diferentes podem ser traduzidas entre si, negando nesse relativismo a ideia de universalidade das categorias da língua.
Podemos afirmar que o relativismo apresentado por Flusser mostra, assim

como percebemos em Lee Whorf (1942), que não há uma língua mais importante que a outra por não haver mesmo categorias universais que conduzem os pensamentos.

Esse aspecto antropológico cultural da língua em Flusser aparece como uma forma ontológico existencial de apatridade, no sentido especial que dá à apatridade, enquanto fundamento – tanto na apatridade forçada, quando da fuga dos nazistas em Praga, quanto da apatridade escolhida, quando retorna por conta própria para a Europa, em 1972, depois de viver no Brasil durante pouco mais de trinta anos. Constata em sua autobiografia **Bodenlos** (2007) três tipos de relações que o imigrante ou o apátrida pode ter com uma língua estrangeira, tendo em vista sua experiência com uma nova cultura: a) mantém sua língua materna como referência extralinguística para dominar qualquer outra língua – nesse caso a língua materna é ontologicamente uma matriz para todas as outras; b) procura pairar sobre as línguas, como se pudesse enxergá-las “de fora” – esse poliglotismo pressupõe que o “pairar sobre todas línguas” é conseguir alcançar uma unidade extralinguística que reuniria todas as línguas numa propriedade comum. Nessa circunstância todas as línguas possuiriam o mesmo valor. Do ponto de vista cultural é como se absorvêssemos elementos de qualquer cultura indiscriminadamente – verdadeiro significado do cosmopolitismo: “capacidade de aproveitamento universal passivo e irresponsável” (FLUSSER, 2007, p. 88). E c) desloca a sua língua materna para a língua da nova cultura. Remete essa postura ao “imigrante clássico”: aquele que imperceptivelmente começa a naturalizar a nova língua para se comunicar com as outras pessoas no cotidiano. A velha cultura passa a ser substituída pela nova cultura (2007).

Flusser (2007) afirmava não viver nenhuma dessas experiências em relação à língua portuguesa. Sua intenção era aprender o português não para se comunicar bem com os outros, no cotidiano, mas para poder dominar a língua e articulá-la a seu favor. Nesse caso, seu objetivo era usar o português como matéria prima para realizar a vida, tornar-se escritor brasileiro. E isso transformava sua relação com a língua portuguesa em engajamento na cultura brasileira.

Pretendia transformar o português em terreno fértil para traduções e

retraduções da conversação da filosofia ocidental. Seria um campo “neutro” para se comparar, mediante traduções, os conceitos das filosofias já consolidadas do continente europeu. Tornar o português um campo de comparações entre os conceitos filosóficos, relativizando-os e polindo as discrepâncias que pudessem aparecer. Cabe perguntarmos o que Flusser quer dizer com “neutralidade” em relação ao português. Se a língua é a realidade que forma uma cultura isso leva a pensar que a própria cultura brasileira é uma cultura “neutra” e que pode ou deve servir de comparações a outras por não ser influenciável. Retomaremos a essa questão adiante.

Ressaltamos que Flusser quando vive sua primeira condição de migrante apátrida no Brasil – quando é forçado a sair de Praga – privilegia uma língua, a saber, a língua portuguesa. Não como um “imigrante clássico”, conforme citamos acima, mas com o intuito de usar o português como forma de engajamento. Flusser também não adere ao tipo de poliglotismo que pressupõe “pairar sobre todas as línguas” como se conseguisse contemplar a estrutura universal de todas elas, “vistas de cima”. Quando tratamos de seu engajamento à língua, notamos que a tradução implica compromisso na cultura ou nas pessoas com as quais se relaciona. São esses os dois modos pelos quais o engajamento se pronuncia nas duas condições apátridas vividas por Flusser.

Domingues (2010, p. 135) parece sugerir outra interpretação ao afirmar que

> Vilém Flusser [...] generalizando a crise dos valores culturais característica da modernidade, que implica a perda de qualquer referência estável para lá das circunstâncias do tempo e do lugar, propõe como solução o assumir essa transitoriedade através do vaguear entre o maior número possível de línguas, sem privilegiar qualquer uma delas.
> [...] Evitando optar, até mesmo pela tradição judaica, para a qual parece sempre ter olhado não como fator de identidade, mas de diferenciação, preferiu acrescentar o número das línguas entre as quais se exercitara a traduzir, como se a multiplicidade alguma vez fosse ou pudesse ser o caminho da universalidade ou para a unidade.

Essa leitura parece reforçar o relativismo linguístico aos moldes humboltianos no sentido de afirmar a unidade da multiplicidade.[5] Veremos

[5] Conforme Humboldt, em seu estudo comparativo das línguas (2006, p. 77), “através da dependência recíproca do pensamento e da palavra fica evidente que as línguas na verdade

adiante que essa situação relativista do poliglota de “pairar sobre as línguas” aparece em Flusser de maneira primária antes do engajamento filosófico na língua portuguesa. O relativismo que se manifesta em seu engajamento filosófico, conforme abordamos nesta tese, se aproxima de Humboldt, mas não no sentido da soma de uma multiplicidade de línguas. O que se mostra é que Flusser escolhe as línguas pelas quais quer se engajar e traduzir e em cada momento há uma mais valorizada.

Entre uma e outra forma de apatridade ocorre uma mudança de foco: na primeira condição Flusser procurou investigar a língua portuguesa, a fim de manipular essa língua e participar da sociedade em que estava inserido, justificando a busca de fundamento – o lamento do que se perdeu em Praga e a esperança de um novo lugar. Na segunda condição, conforme será abordado nesta pesquisa, seu poliglotismo possibilita de fato a transitar por entre as línguas, porém não de forma indiscriminada, já que elege sempre as línguas com as quais se mantém engajado. Nesse caso seu engajamento passa a ser com seus consócios (*Mitmenschen*), assunto que trataremos em outro momento desta pesquisa, a partir do segundo capítulo.

1.2. Língua e engajamento

Antes de abordarmos os conceitos apresentados por Flusser em **LR** abrimos um espaço aqui para tratarmos da sua relação com a língua portuguesa do Brasil e o engajamento nesta língua.

A começar, um aspecto importante a ser destacado de **LR** é a qualidade autobiográfica latente no objetivo da obra. Flusser quer se afirmar como intelectual brasileiro e para isso se envereda pelas brumas da língua portuguesa. Em se tratando do território do idioma português, existe um quê de selva misteriosa, um lugar alheio a uma perspectiva histórica, quase exótico.

---

não são meios para a representação da verdade conhecida, mas sim muito mais para a descoberta do anteriormente desconhecido. A sua diferença não reside nos sons e signos, mas na diferença de concepções de mundo em si. Aqui se encontra o motivo e o último objetivo de toda pesquisa linguística. A soma do que é cognoscível fica, como um campo a ser trabalhado pelo espírito humano, num ponto médio entre todas as línguas, e independente delas.”

Há uma vontade em Flusser de engajamento na língua, cuja finalidade é reverter esse cenário *naïf*.

Outro dado importante e que abordaremos no presente texto, é que em **LR** encontramos o que podemos reconhecer e chamar de uma "filosofia da tradução" que surge da compreensão ontológica da língua. No texto há aberturas para se pensar a tradução como um processo existencial de percepção do "nada" que reside fora da língua. O nada, que pode também ser compreendido como vazio, é o que está para além da língua e faz fronteira com a língua. Nesse sentido, o processo de tradução seria equivalente à experiência de morte e renascimento funcionando como uma passagem que possibilita a travessia sobre o abismo que impera entre diferentes realidades linguísticas. Seria uma espécie de "estado de exceção" do intelecto.

Percebe-se que o exercício de tradução em Flusser requer um engajamento nas línguas envolvidas. Por isso, nem sempre as traduções dos seus textos feitas por ele mesmo possuem "o mesmo significado", às vezes são ligeiramente diferentes, pois cada língua remete a realidades distintas. A tradução comum possui outros critérios de procedimento. No caso de Flusser o critério é o engajamento às línguas em jogo no processo de tradução, o qual pressupõe um certo determinismo linguístico nos moldes que descrevemos acima neste texto. Esse procedimento conduz inevitavelmente a novas compreensões acerca da tradução, principalmente no que tange a textos filosóficos.

Em **Bodenlos** (FLUSSER, 2007) narra sua vontade, na época em que morava no Brasil, de se definir enquanto brasileiro. O modo pelo qual faria isso seria pelo meio intelectual, um modo mais familiar para si devido à vida que levava em Praga. Para Flusser (2007, p. 91)

> A decisão em prol de um engajamento na cultura brasileira era, fundamentalmente, decisão em prol do engajamento na língua portuguesa. Isto significava que a gente absorvia tal língua não para usá-la nos contatos diários com brasileiros, mas para usá-la como instrumento para articular-se.

Essa relação com o português é explicada como uma dialética entre moldar e ser moldado. Nesse movimento dialético Flusser pretende moldar a língua portuguesa, controlar, manipular e, ao mesmo tempo, ser moldado e

definido por essa língua. Aponta três aspectos dessa dialética: epistemológico, emocional e existencial. O primeiro aspecto, epistemológico, “é que a gente procurava penetrar até a essência da língua portuguesa para poder modificá-la por dentro, e simultaneamente procurava ser penetrada por tal essência a fim de ser modificado” (FLUSSER, 2007, p. 91). O aspecto emocional “é que a gente se apaixonava pela língua portuguesa e se imbuía da sua beleza, e simultaneamente passava a odiar passionalmente tal língua, na medida em que ela resistia aos esforços de ser modificada” (FLUSSER, 2007, p. 91). Quanto ao caráter existencial

> É que a gente passava a viver em função da língua portuguesa, a qual passava a ser o campo do engajamento da gente, e simultaneamente a gente passava a utilizar tal língua como instrumento, isto é, como mediação de um engajamento em prol de uma realidade supra linguística (que era a sociedade brasileira) (FLUSSER, 2007, p. 91).

Desse engajamento, envolvido por uma sensação de amor e ódio à língua do Brasil, surge a vontade de escrever, de se firmar e se afirmar existencialmente como intelectual. Mas esse engajamento não era apenas no plano da abstração, tratava-se de uma participação ativa na própria sociedade, pois “a gente procurava ser dominada pelo português a fim de dominá-lo, e engajar-se nele a fim de utilizá-lo no engajamento em prol da sociedade brasileira” (FLUSSER, 2007, p. 91).

Essa ânsia existencial de Flusser conduzida para o uso da língua mostra que o autor buscava não apenas escrever em língua portuguesa, mas existir como brasileiro. Assim, como explica Flusser (2007, p 91) de modo um tanto hegeliano, “a síntese de tal dialética, a meta do engajamento, era tornar-se escritor brasileiro”. Resumindo, Flusser queria se tornar escritor brasileiro e para isso estava disposto a entregar-se inteiramente para a realidade da terra onde pisava. Ser um escritor brasileiro era a síntese engajada que aliava língua e realidade e era isso que determinava a dialética do moldar e ser moldado. Seu compromisso com a língua tinha uma finalidade mais abrangente: articular a língua e participar da conversação brasileira.

A atitude de engajamento se torna evidente em passagens e explicações de **LR**. O trecho do primeiro capítulo, quando trata sobre o

intelecto, mostra bem a relação entre engajamento social e linguístico (FLUSSER, 2004, p. 54),

> A sociedade é real como conversação e o homem é real como intelecto participando dessa conversação. Neste sentido podemos dizer que a sociedade é a base da realidade, e que o homem é real somente como membro da sociedade. No entanto, nessa perspectiva, a língua se revela como sendo a essência (e não o instrumento) da sociedade.

Esse tipo de engajamento pressupõe conhecer a essência ontológica da língua e contemplar sua estrutura, com o intuito de manipulá-la. A publicação de **LR**, em 1963, é a culminância dessa intenção. Antes disso o estudioso tcheco aspirante a escritor brasileiro pôs em prática esse projeto de vida ao começar a escrever no final da década de 50 no *Suplemento Literário* do jornal O Estado de São Paulo, um jornal que, segundo Flusser (2007, p. 109),

> Formava, por si só, curioso enclave no contexto da cultura. Inspirado por um cosmopolitismo característico da pseudo-aristocracia paulista em decadência, e por um liberalismo oitocentista característico de parte de tal pseudo-aristocracia, o jornal transmitia e comentava notícias provindas de vasto contexto mundial, comparáveis em variedade às transmitidas pelos jornais nos grandes centros. Talvez por isto mesmo, e também pela sua ideologia reacionária, não representava fielmente a situação brasileira, mas influía poderosamente nela.

Conforme narra em **Bodenlos** (2007), muitas surpresas ocorreram nessa empreitada, dentre elas a de conseguir penetrar em um curto espaço de tempo numa "panela" intelectual, artística e privilegiada de São Paulo que praticamente não concordava em nada (FLUSSER, 2007) e compunha o jornal. Havia certa "liberdade irresponsável" que cada autor exercia, o que implicava numa responsabilidade individual que promovia mais um isolamento (FLUSSER, 2004) e menos uma conversação. Tais fatores contribuíram para um futuro desengajamento da língua do Brasil e do jornal (FLUSSER, 2007). Para Flusser (2007, p. 111), "o sabor da derrota invadia desde já as primeiras vitórias fáceis. E foi em tal clima que se iniciou o engajamento todo."

Esse cenário no qual **LR** foi escrito e o engajamento de Flusser à cultura brasileira não são dados a serem ignorados na leitura da citada obra. **LR** é uma obra engajada. Percebe-se esse engajamento no teor de suas teses, as quais visivelmente compreendem o indivíduo no processo de transformação

existencial. Trata-se de uma experiência solitária e poética de tornar-se autêntico. A linguagem, lembrando aqui Heidegger (1987), enquanto "morada do ser" é o meio pelo qual nos realizamos no tempo. O valor da autenticidade de si como projeto que se configura na língua é bastante próximo ao objetivo pessoal de Flusser de engajamento na cultura brasileira. A língua, ainda que compartilhada, é condição de pensamento de intelectos individuais e cada indivíduo possui uma experiência própria e pessoal da língua. O exercício de tradução como experiência de morte e renascimento confirma essa compreensão individual e solitária. No entanto, o que é importante, ao final, é lançar **LR** na conversação brasileira, contribuindo para essa conversação e rompendo o isolamento existencial.

Por isso, a filosofia de **LR** é existencial, cuja práxis é intelectual e individual, referente à língua e configurada num relativismo. O texto gira em torno do tema da tradução, tema este que é também possível encontrar em sua filosofia posterior. O tema da tradução, conforme trataremos aqui em capítulos posteriores, está relacionado ao tema do engajamento na língua. Nesse primeiro momento o engajamento de Flusser se dá no plano social da realidade, no sentido de procurar "um chão", um fundamento perdido com a sua fuga de Praga e da Europa. No segundo momento, quando Flusser retorna à Europa ao deixar o Brasil, o engajamento se dá no plano dos homens, das pessoas, e a tradução passa a ser uma aproximação ao outro num sentido mais estrito. O apelo existencial da tradução se mantém nos dois momentos, mas com uma mudança de foco – primeiro na realidade social e segundo na realidade dos indivíduos, das pessoas. Trata-se de uma diferença em como a realidade é compreendida pela língua.

1.3. Língua e realidade**, 1963**

Nesta seção abordaremos **LR** (1963, 2004) para expor conceitos desenvolvidos na obra e o contexto em que foi escrita levando em consideração o engajamento que está subentendido para sua análise. O texto exige uma leitura atenta, pois não é apenas descritivo ou analítico. Está

envolvido por analogias e às vezes assume, em algumas explicações, um caráter metafórico. Assim, ao tratarmos de **LR** devemos levar em consideração o sentido alegórico adotado por Flusser constantemente. Essas considerações, no entanto, não impedem uma propriedade filosófica do texto, o qual propõe uma investigação acerca da estrutura ontológica da língua. Está dividido em capítulos, os quais, num certo encadeamento de ideias, expõem a língua como a estrutura da realidade. As ideias expostas também são desenvolvidas de maneira bastante livre e flexível, características da escrita do autor tcheco brasileiro. Segundo Eva Batlickova (2010, p. 140),

> Se nos conciliarmos com o fato de que o discurso que Flusser usa para suas análises filosóficas não é o discurso científico tradicional, será mais compreensível sua forma de escrever. Flusser evita citações nos seus livros, a bibliografia é muito rara e os argumentos não são bem lógicos. Seu discurso filosófico é, simplesmente, poético e todos os seus trabalhos se destacam pelo forte poder imaginativo e emotivo.

Não é fato que **LR** (2004) não tenha sido um texto levado a sério, mas é certo que exige um esforço de interpretação do leitor em que devem ser considerados o estilo de escrita do autor e sua flexibilidade de pensamento. Essas características não facilitam o estudo dos textos de Vilém Flusser e na referida obra (1963, 2004) nos deparamos com diversas passagens de difícil interpretação. Essa "liberdade de criação" corresponderia ao uso que Flusser faz do português, um uso poético decorrente da sua abordagem filosófica e bastante singular devido principalmente à familiaridade que tem com o idioma. Como diz Cardoso (2011, p. 383),

> [Flusser] é um escritor, antes de tudo, mas um escritor que se vê obrigado a inventar (ou aprender) a língua em que escreve à medida que vai escrevendo. Para poder ser verdadeiramente escritor numa língua que não domina, ele precisa antes se fazer filósofo e esmiuçar o instrumento que dá forma ao seu pensamento. Só que, na concepção flusseriana, o pensamento só existe sob forma de linguagem. Qual instrumento é servível para dissecar o próprio instrumento?

Assim surge a forma pela qual Flusser pretende investigar a ontologia da língua: por meio do seu uso enquanto criação poética. O resultado de uma investigação da língua pela própria língua – a língua simultaneamente como "sujeito" e "objeto" da investigação – seria a nova filosofia oriunda do idioma

português. E “ao adquirir fluência, Flusser se entrega ao fluxo da língua, como uma gota na torrente. Ao gerar um pensamento original no novo idioma, ele molda esse fluxo, como a terceira margem do rio” (CARDOSO, 2011, p. 384). Flusser faz uso do português como algo plástico e maleável. Plasticidade e maleabilidade “são termos próprios ao universo das artes, mais especificamente aplicáveis à escultura, à cerâmica ou à metalurgia” (CARDOSO, 2011, p. 383). O português seria uma língua “bruta” ainda a ser lapidada pelo pensar filosófico próprio. E desviando da rota do mutismo wittgensteiniano, Flusser acredita na poesia, no sentido de ser ela “a rede que recolhe o indizível e verte o dado novo para dentro do dito.” (CARDOSO, 2011, p. 382). A poesia possibilita a criação de novas palavras na conversação. Bem como na perspectiva heideggeriana da linguagem podemos afirmar, de modo amplo, que é no uso poético da língua que se chega à origem, ao inefável do Ser, e de lá voltamos para a realização na palavra num sentido autêntico. Não permanecemos no nada porque o Ser se realiza na linguagem.

No primeiro capítulo de **LR** (2004) Flusser define *língua* e *realidade*. Seus argumentos tratam da condição externa e interna da língua, a condição dos dados brutos e do *Eu*, da multiplicidade das línguas e da tradução. Ao tratar desses tópicos conclui o que se propõe como tese no início do livro: a natureza relativa da realidade e da língua e a impossibilidade de articulação do conhecimento absoluto.

Para Braz Teixeira (2011, p. 2)

> A ontologia linguística desenvolvida em Língua e Realidade, e a que o filósofo regressará em algumas obras posteriores, como A Dúvida ou A Escrita, irá encontrar a sua garantia metafísica, dois anos depois, no livro A História do Diabo, onde Flusser sustentará que, no fundamento de tudo, se encontra a vontade criadora, pois tudo o que é, tudo o que foi, tudo o que será e tudo o que pode ser é essa mesma vontade. Deste modo, ser, vir-a-ser e poder-ser constituem formas de vontade, já que dela tudo parte e a ela tudo regressa, o que faz que mundo e mente sejam as duas faces da vontade, aquilo que ela cria quando se torna língua.

A abordagem de Flusser (2004) consiste, num primeiro momento, em admitir a realidade como “conjunto dos dados”, o que se torna uma realidade dupla: a realidade das palavras e a realidade dos dados brutos. E assim “como

os dados ‘brutos’ alcançam o intelecto propriamente dito em forma de palavras, podemos ainda dizer que a realidade consiste de palavras e de palavras *in statu nascendi*” (FLUSSER, 2004, p. 41). Os dados brutos se transformam em palavras ou são apreendidos como palavras: aqui se assume uma posição ontológica em que a língua se torna condição da realidade objetiva, compreendida por meio de uma relativização, devido à diversidade linguística. A língua sendo condição de toda objetividade é também condição da verdade e do conhecimento (FLUSSER, 2004). Partindo desse pressuposto, a língua será definida como “o conjunto de todas as palavras percebidas e perceptíveis [...] ligadas entre si de acordo com regras preestabelecidas” (FLUSSER, 2007, p. 41).

Se a língua substitui algo, então esse algo não pode ser dito, ou seja, não podemos falar, muito menos conhecê-lo, pois não é articulável por estar fora da língua. Isso não implica, contudo, que a língua não tenha significado, que seja vazia. As palavras são apreendidas e compreendidas como símbolos e o universo simbólico da língua tem significado (FLUSSER, 2004). É impossível o intelecto apreender e compreender algo que não seja palavra, símbolo de alguma realidade. Não podemos afirmar, por isso, um mundo pré-linguístico. Para Flusser (2004, p. 41) essa afirmação é um ponto de partida filosófico indiscutível, pois

> As origens da língua e de seu caráter simbólico perdem-se nas brumas de um passado impenetrável. Trata-se, aparentemente, de um típico pseudoproblema: um acordo sobre o significado da língua pressupõe sua existência como veículo desse 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 significado nesse contexto.[6]

Entretanto, desse pressuposto não se afirma que exista uma única forma simbólica de organização da língua, primordial e universal, pois tal

[6] Esse argumento possui afinidade ao argumento de Humboldt (2006, p. 49, grifo do autor) quando este afirma em seu estudo comparativo das línguas, “A linguagem não poderia ser inventada se o seu modelo já não estivesse presente no intelecto humano. Para que o ser humano entenda verdadeiramente uma única palavra, não como puro impulso sensorial, mas como um som articulado, como a designação de um conceito, a língua já deve estar dentro dele completa e coesa. Não há nada isolado na língua; cada um de seus elementos anuncia-se como parte de um todo. Mesmo que seja natural supor a formação paulatina das línguas, a sua invenção da linguagem apenas podia dar-se *numa* só tacada. O ser humano somente é ser humano através da linguagem. Mas para inventar a linguagem ele já teria que ser humano.” A explicação se aproxima também de uma perspectiva heideggeriana da linguagem ao aproximar a linguagem à concepção de humano.

organização é relativa a cada língua e ao desenvolvimento específico de cada uma delas. Existe sim uma divisão clássica de algum modo estabelecida, a qual caracteriza, bem ou mal, as línguas flexionais, como por exemplo, o português, o francês e o inglês, mas essa divisão não se aplica a idiomas como o chinês. Essa não aplicação provoca uma dúvida em relação à validade universal da divisão clássica. A divisão clássica em substantivos, adjetivos, etc, funciona, mas não determina as regras da língua de forma geral, pois se determinasse fielmente as regras de todas as línguas funcionaria sob a forma de um platonismo linguístico e

> [...] é evidente que essa divisão clássica é absurda e não pode ser mantida. Pressupõe ela a existência de uma realidade absoluta, cuja estrutura está sendo espelhada pela estrutura da língua, aproximadamente como para Platão o mundo fenomenal espelha a estrutura do mundo das ideias. (FLUSSER, 2004, p. 43)

A divisão clássica não está totalmente errada, pois é válida para algumas línguas, apenas não é aplicável universalmente. Esse posicionamento justifica o relativismo linguístico na medida em que “o significado de cada símbolo torna-se compreensível dentro do conjunto do sistema inteiro” (FLUSSER, 2004, p. 44). Os símbolos de cada língua não são equivalentes entre si, mas hierarquicamente distintos (FLUSSER, 2004). Por isso, e aqui justificando o relativismo, “a posição hierárquica de cada palavra é fluida e se modifica de acordo com as exigências das regras que ordenam o sistema” (FLUSSER, 2004, p. 45). Consequentemente, segundo essa tese, ao abandonarmos a divisão clássica abandonamos o conceito clássico de verdade, pois a divisão clássica, que consiste na análise lógica da linguagem, “longe de ser uma análise da frase, é resultado do domínio descontrolado da frase portuguesa (e de línguas aparentadas) sobre a mente do suposto analisador” (FLUSSER, 2007, p. 45). Nesse sentido, isso equivale a dizer que a lógica não é universalmente válida, mas é válida no escopo das línguas flexionais, pois a lógica “longe de ser uma disciplina do espírito humano, ela aparece como disciplina do espírito regido por línguas flexionais, e mais especialmente por línguas indo-europeias do ramo *kentum*” (FLUSSER, 2007, p. 46). Flusser (2004) nega também, ao refutar a validade universal da divisão clássica, a validade universal da lógica e “se considerarmos que a lógica é a

base da matemática e da ciência, para as quais reclamamos validade universal compreenderemos quão difícil é abandonar a análise clássica da frase" (FLUSSER, 2004, p. 46). Aqui é evidenciada a restrição epistemológica justificada pelo relativismo das línguas em que "é verdade que a nossa matemática e a nossa ciência continuarão válidas, mas num sentido epistemológico restrito. Nada mais afirmarão da 'realidade em si', somente de realidades tais como a portuguesa" (FLUSSER, 2004, p. 46).

O autor propõe, baseando-se na perspectiva acima, uma nova análise da frase e "de acordo com ela, é a frase uma organização de palavras, e ela é certa quando obedece a regras da língua as quais as palavras pertencem, e errada quando não as obedece" (FLUSSER, 2004, p. 46). E

> Quando essa organização de palavras se processa dentro do meu intelecto, chama-se *pensamento*. Frase é o nome do aspecto objetivo, e *pensamento* é o nome do aspecto subjetivo dessa organização de palavras. Há frases e pensamentos certos (quando obedecem às regras da respectiva língua), e há frases e pensamentos errados (quando não as obedecem). (FLUSSER, 2004, p. 47)

Assim, o sistema da língua portuguesa possui regras totalmente diferentes do sistema esquimó e do sistema chinês, estas tomadas como línguas aglutinantes e isolantes, respectivamente, e não flexionais. Isso significa que as regras das línguas não correspondem a uma realidade absoluta, mas a regras lógicas de cada língua. Para Flusser (2004, p. 47), "no caso do português, podemos realmente distinguir o sujeito do predicado, do objeto, etc., mas não porque uma realidade absoluta o exija, mas porque as regras da lógica o mandam." Há, portanto, verdades relativas às regras lógicas de cada língua.

Quanto à verdade absoluta que possa existir na relação de correspondência entre frases e dados brutos, para Flusser (2004) esta não é articulável e não passa de uma equivalência entre duas frases, já que, como dito acima, os dados brutos não são apreendidos nem compreendidos puramente, mas somente por meio de palavras. Assim, quando falamos "anoiteceu" e olhamos para a janela e verificamos "a noite" trata-se de uma equivalência entre frases e não de uma equivalência entre uma frase e um fato (*Sachverhalt*). Se houvesse uma correspondência unívoca ou biunívoca entre

palavra e dado bruto não teríamos uma multiplicidade de línguas, mas uma língua absoluta com regras universais, o que na teoria de Flusser não parece ser o caso. Se isso ocorresse as leis da natureza corresponderiam a leis gramaticais (FLUSSER, 2004, p. 55). Tais afirmações, importante notar, vão ao encontro do relativismo linguístico tradicionalmente ligado a Humboldt e Whorf, conforme citamos acima no presente texto.

O intelecto é constituído pelos sentidos e pelo espírito, estes tratados como a infraestrutura e a superestrutura do intelecto, respectivamente (FLUSSER, 2004). Essa combinação forma o *Eu*,

> O *Eu* é, portanto, uma árvore cujas raízes, os sentidos, estão ancoradas no chão da realidade, cujo tronco, o intelecto, transporta a seiva colhida pelas raízes, transformada até a copa, o espírito, para produzir, folhas, flores e frutos. (FLUSSER, 2004, p. 49)

O *Eu* colhe realidade pelos sentidos e esta realidade quando chega ao intelecto já chega em forma de palavras,

> Há um abismo intransponível ao intelecto entre o dado bruto e a palavra. Ele pode mergulhar introspectivamente dentro das suas próprias profundezas na ânsia de alcançar as raízes; entretanto, lá onde acaba (ou começa) a palavra, ele para. Ele sabe dos sentidos e dos dados brutos que colhe, mas sabe deles em forma de palavras. Quando estende a mão para apreendê-los, transformam-se em palavras, compreende palavras, e as transporta ao espírito, o qual, possivelmente, as ultrapassa. O intelecto é, portanto, produto e produtor da língua, "pensa". (FLUSSER, 2007, p. 49)

Na comparação do *Eu* com a árvore podemos imaginar que o intelecto possui um movimento de introspecção que carrega o *Eu* em direção às suas raízes. Esse movimento, no entanto, tem um limite, que é a fronteira intelectual da palavra, onde reside o silêncio no qual a palavra termina – ou começa. Esse processo solitário de introspecção do *Eu* tende para a aniquilação do intelecto, rumo ao abismo do nada, do sem chão e do sem fundamento. E lá onde o espírito ultrapassa a linguagem, o intelecto morre. É o ponto fora da língua, do silêncio nadificante, da nascente de todo o pensamento. É, por um lado, o movimento poético de criação de novas palavras, do intelecto como produtor da língua e, por outro, o movimento das primeiras palavras na infância, da

formação do intelecto que pensa[7]. Num sentido heideggeriano isso diz respeito ao ser autêntico e ao ser inautêntico. Segundo Braz Teixeira (2011, p. 1, 2),

> Pensava o filósofo que a actividade do intelecto, para além da apreensão, compreensão, reformulação e criação de palavras e frases e da sua articulação no pensamento, era também o domínio tácito e indizível do espírito, da intuição e da visão imediata, que constitui o limite superior da língua, o irreal ou o supra-real, que os pensamentos do intelecto demandam, o que significaria que a língua constituía um processo que busca superar-se.

O que distingue os dados brutos das palavras prontas é um critério estético em que o dado bruto consiste em "pasta caótica" e as palavras são organizadas em frases (FLUSSER, 2004). Dados brutos são apreendidos da forma, por exemplo, *escuro*, *quarto*, *vazio* que corresponderia a *estou num quarto escuro e vazio*. Segundo Flusser (2004, p. 50), "se os sentidos não fornecessem ao intelecto palavras organizadas em frases, o intelecto propriamente dito não existiria." Frases organizadas também são a prova, aceitável intelectualmente, de que existem outros intelectos, pois, caso contrário, estaríamos limitados aos dados brutos e às nossas apreensões radicalmente solitárias da realidade, levando ao solipsismo. São as frases organizadas que permitem a conversação com outros intelectos, bem como a composição do real, e é assim que o intelecto se realiza, já que "um intelecto em conversação está realizado" (FLUSSER, 2004, p. 53) e "o que transforma caos em cosmos é a possibilidade de conversação, é o vem e o vai da língua." (FLUSSER, 2004, p. 50). No processo de introspecção o intelecto transita entre as diversas camadas da língua, podendo atingir o limite fronteiriço entre a língua e o nada, entre o real e o irreal, numa atividade individual. Fora das camadas da conversação e da conversa o intelecto trabalha isoladamente rumo ao nada ou partindo dele[8]. Desse modo, diante da realidade do dado bruto, "inalcançável, mas intimamente próximo, o intelecto se precipita sobre a palavra, ele articula" (FLUSSER, 2007, p. 50) e diante da realidade da palavra o intelecto "compreende e toma contato imediato, ele conversa" (FLUSSER, 2007, p. 50).

---

[7] Essa explicação pode ser visualizada no diagrama que consta em **LR** e anexo ao final deste trabalho.
[8] Conferir o diagrama anexo.

Flusser (2004, p. 51) descreve a formação do *Eu* por meio das palavras no seguinte trecho,

> Apreender palavras é formar intelecto. As palavras apreendidas começam a formar uma superestrutura sobre os sentidos, começa a surgir um *Eu* no sentido estrito. As palavras apreendidas têm significado. Por sobre o caos dos dados brutos sem significado, dentro do qual vivem os sentidos, surge o cosmos simbólico das palavras, dentro do qual vive o intelecto.

A ontologia de **LR** (2004) está baseada na afirmação do *Eu* como aquele que vive e se realiza na língua. Isso se associa ao relativismo que está embutido nessa ontologia e que faz nascer uma nova compreensão filosófica da tradução. Cada *Eu*, que constitui um intelecto, experimenta individualmente a língua percebendo-se com outros intelectos quando repousa na camada da conversação. A conversação é o modo pelo qual se estabelece uma rede intelectual que possibilita a percepção dos outros intelectos na realidade. Cada intelecto é um nó no tecido da conversação. Esse *Eu* em conversação pode a qualquer momento e solitariamente subir rumo ao nada, à medida que se aproxima mais do silêncio, o que o torna mais singular e um ser autêntico (*Es*), um poeta. E, também, pode esse mesmo *Eu* cair para a conversa fiada e despencar para o balbuciar e irromper no silêncio inautêntico do "a gente" (*Man*), daquele *Eu* não singularizado, do *Eu* enquanto intelecto ainda não realizado na língua e que não articula as palavras.

O intelecto aprende palavras: "o intelecto se forma aprendendo palavras" (FLUSSER, 2004, p. 50). Por outro lado, criar palavras é um processo intelectual individual e poético. Contudo, quando o intelecto que solitariamente cria ou "recolhe" uma palavra do silêncio inefável, ele volta para a camada da conversação para pôr a conhecer novas palavras no tecido da rede que compartilha com outros intelectos. Ao explicar a participação do intelecto na conversação, Flusser (2004, p. 53) diz que "o intelecto, participando da conversação, se 'realiza'. Torna-se real no sentido de participar do tecido da conversação que é o corte horizontal da correnteza da língua." O intelecto enriquece a língua em dois sentidos: propaga a língua em direção ao futuro e amplia o número de palavras e pensamentos (FLUSSER, 2004). E "o intelecto em conversação conserva e aumenta o território da língua. Realizando-se, realiza". (FLUSSER, 2004, p. 53, 54).

Essa alegoria, como prefere chamar Flusser (2004) qualquer explicação que se refira a esse lugar nebuloso conhecido como *Eu*, vai ao encontro do projeto do autor de engajar-se na língua portuguesa e tornar-se um escritor brasileiro, conforme citamos acima neste texto. O *Eu* é peça principal na ontologia de **LR**, é o elemento que experimenta a língua como condição da realidade. Essa experiência é um processo individual, mas compartilhada em conversação. Cada *Eu* vive intelectualmente sozinho seu propósito com a língua. O projeto de Flusser em **LR** é tornar-se um escritor de língua portuguesa do Brasil, projeto que nasce como engajamento político. Seu sentido é realizar-se na língua e seu projeto é tornar-se autêntico e intelectualmente singular contribuindo para a expansão do horizonte da língua na conversação brasileira.

Importante ressaltar e voltar nossa atenção novamente ao tema do engajamento, agora relacionado ao *Eu*, salientando que o engajamento na cultura brasileira foi o principal motivo pelo qual Flusser passa a escrever para um caderno do jornal O Estado de São Paulo em meados dos anos 50, conforme mencionamos acima neste texto. Em **Bodenlos** (2007, p. 108) diz que “o problema, nos primeiros anos da década de 50, era, pois, este: como penetrar o tecido da língua portuguesa para alcançar o tear que a tecia?” A resposta estava em ler bastante da literatura brasileira, de vários campos, “não tanto para captar-lhes as mensagens, mas para surpreender os autores no seu trabalho” (FLUSSER, 2007, p. 108). Dentro desse questionamento e do esforço de penetrar na língua portuguesa, “uma solução se oferecia na forma do *Suplemento Literário do Estado de São Paulo*” (FLUSSER, 2007, p. 108).

Trouxemos à tona esse relato de Flusser em sua autobiografia (2007) para tornar mais aparente a valorização do *Eu* na experiência da língua conforme apresentado em **LR**. A ontologia de **LR** enquanto uma filosofia existencial torna evidente a figura do *Eu* como aquela que molda a língua ao mesmo tempo em que é moldada por ela, num processo individual. No caso de Flusser foi a vontade de engajar-se politicamente na sociedade brasileira que se configurou seu projeto de existência na língua portuguesa.

O *Eu* também remete à imagem de raízes, tendo em vista a analogia do *Eu* como árvore. A falta de chão e de fundamento, que ronda o espírito de um

migrante, segundo a perspectiva flusseriana (2007), constitui a dimensão de um apátrida que perdeu suas raízes, isto é, de um intelecto não mais realizado na língua. Interessante notar a importância desse *Eu* dentro da ontologia flusseriana que parece ter força. Dado que o *Eu* intelectualmente se realiza na língua e há uma multiplicidade de línguas distintas, podemos afirmar que cada *Eu*, enquanto indivíduo, está inserido em realidades distintas. Vive sua língua individualmente, isto é, tende individualmente para o nada para cima ou para baixo ou se mantém na camada da conversação dessa língua. Isso parece apresentar um relativismo ontológico profundo na experiência da língua no sentido do poder de introspecção da língua sobre o intelecto. No entanto, esse relativismo pode não ser algo tão medonho como parece à primeira vista. Conforme dissemos acima aqui, não se trata de uma forma de solipsismo. Isso se mostra no modo em como Flusser (2004) compreende a tradução enquanto processo de transformação radical do *Eu* que leva a uma perspectiva nova da realidade e dos outros, favorecendo um caráter de intersubjetividade na língua.

Do ponto de vista do intelecto é irreal ultrapassar a língua. É completamente inconcebível o intelecto se realizar fora da língua e por isso quando o intelecto tenta explicar o que é sua superestrutura, o que é o espírito, ele paira num silêncio absoluto e atinge seu limite superior. Assim (FLUSSER, 2004, p. 54),

> O intelecto carrega sobre os ombros, como Atlas, um mundo de silêncio, para dentro do qual os pensamentos (as frases) desembocam e dentro do qual evaporam. Falar-se dessa superestrutura do intelecto é ainda mais difícil do que falar-se de sua infraestrutura. Todas as palavras procurando significá-la são falhas, por serem intelectuais. Esse mundo do “espírito”, da “intuição”, da “visão imediata”, forma a copa da árvore do *Eu*.

Por isso, Flusser (2004) descarta a possibilidade de tentar investigar o *Eu* e justifica sua consideração no texto somente para dar direção aos processos da língua (FLUSSER, 2004, p. 55). A palavra é condição intelectual e, por isso, tentar definir o intelecto pela língua é impossível, é aniquilar-se no supra linguístico e no surreal, pois estaríamos fora do universo simbólico. Nessa circunstância a língua estaria num processo de superação de si mesma (FLUSSER, 2004).

Importante ressaltar a característica desse argumento. Como o intelecto é somente na língua, isso significa que não existe pensamento sem linguagem. A linguagem é o filtro pelo qual os dados brutos são transformados em palavras no intelecto. Por isso, a língua, sendo a realização dos dados brutos e do *Eu* constitui a visão de mundo intelectual. O intelecto compreende a realidade somente com o dispositivo da linguagem, relativo a cada língua, na qual o intelecto pensa. O pensamento está condicionado à língua e esta funciona como uma categoria *a priori* aos moldes de Kant. O argumento está calcado numa herança kantiana.

A multiplicidade das línguas mostra que há vários tipos de "categorias do conhecimento" distintos entre si. Segundo Flusser (2004, p. 57),

> O problema ontológico e epistemológico da língua torna-se evidente. 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.

Conforme o argumento de Flusser (2004) se existisse uma única língua as regras dessa língua seriam as "categorias da razão pura" e corresponderiam à realidade. No entanto, "são as 'categorias do conhecimento', as 'categorias da razão pura', longe de terem validade universal e humana, contraditórias e aplicáveis alternadamente" (FLUSSER, 2004, p. 56). Afirma (FLUSSER, 2004) que as categorias do conhecimento de Kant são pensadas por meio de várias línguas, em português, em inglês, em tcheco, etc, e tratadas como categorias universais, supra linguísticas, mas, na verdade, são categorias relativas à língua alemã e "a multiplicidade das línguas revela a relatividade das 'categorias do conhecimento'" (FLUSSER, 2007, p. 56).

Para evitar que se caia num relativismo ontológico e linguístico desesperado e radical, cuja característica seria em se trocando de língua se modificaria a realidade "como se trocássemos de óculos" (FLUSSER, 2004, p. 57), Flusser abre mão de definir a realidade como dado bruto, mas afirma – como faz desde o começo do livro e aqui se justifica mais ainda – a realidade como dado bruto realizado, atualizado, em palavra. O dado bruto, antes de ser real, é sempre potencialidade de ser, tornando-se ser somente quando se

realiza articulado em palavra. O dado bruto é real desde que articulado em alguma língua. Nesse sentido, a realidade total passa a ser o conjunto das línguas (FLUSSER, 2004). Por conseguinte, o intelecto também “não é real, a não ser que pense em alguma língua” (FLUSSER, 2004, p. 57). Portanto, a dicotomia da metafísica tradicional entre “*razão* e *coisa em si*, entre *matéria e ideia*, entre todos aqueles polos da realidade consagrados pela tradição filosófica, desaparece com a identificação da *realidade* e da *língua*.” (FLUSSER, 2004, p. 58). Os intelectos e os dados brutos não são reais, a não ser quando pensam em alguma língua e são articulados em alguma língua, respectivamente, caso contrário são inconcebíveis. Flusser (2004) evita, desse modo, reduzir a realidade ao intelecto ou ao dado bruto.

Naturalmente essa abordagem de Flusser leva a uma restrição no que tange ao campo epistemológico. A ideia de Flusser (2004) é de que a estrutura formal do conhecimento, ou seja, a lógica, consiste na estrutura das línguas flexionais indo europeias. O que leva Flusser (2004, p. 96) a afirmar que “a investigação filosófica e científica não é, em última análise, outra coisa a não ser uma investigação mais ou menos inconsciente da estrutura das línguas flexionais.” Nesse raciocínio a lógica, que é fundamento do saber científico, é a estrutura das línguas flexionais que articula o pensamento. Uma investigação epistemológica acerca da estrutura da realidade é uma investigação da estrutura das línguas flexionais tratadas como universais. No início do segundo capítulo de **LR** Flusser (2004, p. 96) afirma que “uma análise, mesmo superficial, dos pensamentos dos diversos filósofos revela [...] que estes pensamentos são resultados da língua na qual estão sendo formulados.” Assim, qualquer definição da forma lógica do pensamento está se referindo à forma lógica da língua na qual se pensa e não a uma forma lógica supra linguística universal.

Surge, inevitavelmente, o problema das ciências naturais dentro dessa abordagem. O problema ocorre porque a ciência natural, enquanto método intelectual de pesquisa da realidade, não recorreria a nenhuma língua específica, como se suas teses fossem universais e transcendessem a qualquer língua. No entanto, a conclusão de Flusser (2004) será de que o

conhecimento é uma função das categorias da língua e será relativo a cada língua específica.

Nas ciências naturais, surgidas no Ocidente no período do Renascimento, os dados brutos se realizam em símbolos matemáticos e produzem teses universais, válidas em quaisquer contextos e em qualquer língua. Contudo, na verdade, constituem uma língua particular (FLUSSER, 2004). Para Flusser (2007, p. 58, 59),

> Por ser uma língua recente, ela ilustra admiravelmente como a língua em geral funciona. O símbolo *m* significa massa, o símbolo *sec* significa o segundo, o símbolo *gen* significa o portador da hereditariedade, sem respeito à "realidade" desses significados. Por ser a ciência uma língua recente, a sua independência da coisa em si se torna mais evidente que no caso das línguas antigas. É esta razão daquela sensação de irrealidade que nos invade quando penetramos no território das línguas exatas.

Essa é a explicação para a estranheza que sentimos ao tentarmos pensar somente nos termos da ciência (FLUSSER, 2004). Recorremos sempre a uma tradução na "língua que pensamos" para traduzir o que quer dizer o "científico". O fato de a linguagem científica precisar ser traduzida a todo momento em alguma língua específica é porque a linguagem da ciência ainda está incompleta (FLUSSER, 2004). O intelecto que pensa em português, por exemplo, está, portanto,

> [...] na necessidade de continuamente traduzir do "científico" para o português. Tendo de abandonar continuamente o território da língua da ciência, tendo de fazer continuamente o esforço da tradução, o intelecto percebe mais claramente a distância entre palavra e dado bruto e tomado pela sensação de irrealidade." (FLUSSER, 2004, p. 59)

A língua da ciência, ainda incompleta, não é uma língua que trata do universal e não possui uma correspondência lógica com uma realidade extralinguística que pode ser traduzida em várias línguas. A ciência,

> Dirão alguns, [...] funciona independentemente de qualquer tradução. Os aviões voam, os toca-discos tocam, e as bombas explodem matando todos, inclusive aqueles que não sabem falar em termos de ciência. O argumento de que a ciência funciona independentemente de qualquer tradução não é válida para refutar esse ponto de vista. Todas as línguas funcionam assim, pois para o intelecto os dados brutos existem somente com o significado das "minhas palavras" (FLUSSER, 2004, p. 60).

Com esse argumento Flusser (2004) admite a relatividade do conhecimento, em que este é “uma função das categorias daquela língua” (FLUSSER, 2004, p. 61), isto é, “da minha língua”. Não há, portanto, como numa metafísica ingênua, palavras de diferentes línguas corresponderem ao mesmo “dado bruto” (FLUSSER, 2004). Tudo deve ser traduzido: da língua da ciência para as línguas idiomáticas e vice-versa ou de alguma língua idiomática para outra língua idiomática. Isso se torna explícito quando reconhecemos que a língua da ciência precisa ser traduzida para línguas específicas, pois a própria ciência é uma língua a ser traduzida para outras a fim de realizar-se nelas (FLUSSER, 2004). Por ser uma língua incompleta não conseguimos pensar somente por meio da “língua científica”, assim como pensamos em português ou em inglês, necessitando recorrer à tradução. No entanto, sendo a língua da ciência tratada como a língua que descreve a realidade em si, o que se pretende é que todos os demais idiomas possam ser traduzidos para a linguagem científica, para que seja possível uma clareza intelectual,

> O projeto de traduzibilidade almeja a transposição plena de todos os textos ambíguos para a linguagem clara e transparente da ciência, a qual se encontra incrustada, como embrião, em todas as línguas. Porém, esse processo de tradução esclarecedor leva a um empobrecimento e a uma atrofia da competência das línguas naturais. [...] o primeiro Wittgenstein do *Tractatus* se alinha, de certo modo, a essa tradição. Dessa maneira, perde-se uma chance ímpar, em termos existenciais e de teoria do conhecimento. (GULDIN, 2010, p. 89)

No final das contas, o que o relativismo linguístico mostra é que o conhecimento científico é válido e significativo somente em relação à própria língua da ciência (FLUSSER, 2004), já que esta é um sistema de referência que funciona como os sistemas das outras línguas: indica uma parcela da realidade.

Por outro lado, nessa perspectiva a tradução pressupõe uma teoria do conhecimento, pois

> [...] pode-se utilizar o processo de tradução para a análise de sistemas filosóficos, exatamente quando se trata de desvendar sua dependência frequentemente inconsciente de esquemas linguísticos. Toda teoria da tradução sempre é também uma teoria do conhecimento (GULDIN, 2010, p. 125).

Segundo **LR**, ao admitir uma linguagem sistemática é comum admitir a existência de uma realidade fora da língua, uma *coisa em si*, o que permite pensar que existe uma linguagem que corresponda fielmente à realidade e que funcione de forma independente a qualquer tradução – como pretende a linguagem científica. Para Rainer Guldin (2010, p. 86), "a dificuldade de forçar cada língua e sua relação com outras a se ajustar em um único sistema evidencia-se, nesse caso, como um problema que, em princípio, é inerente a toda tentativa de sistematização." Esse problema da sistematização para o qual Guldin (2010) aponta ecoa na filosofia posterior de Flusser, principalmente em relação aos conceitos de programa e aparelho, apresentados em **Pós-história** (2011) e nos ensaios da **Filosofia da caixa preta** (2008), conforme trataremos a partir do segundo capítulo deste texto.

A língua não é um sistema fechado, apesar de configurar-se como um cosmo (FLUSSER, 2004). É possível passar de um universo a outro, de um sistema para outro, no processo de tradução. Há uma tendência filosófica a pensar que no processo de tradução entre frases de duas línguas diferentes existe uma equivalência exata entre elas, uma relação de correspondência. Essa afirmação conduz à perspectiva metafísica de que diferentes línguas tratam do mesmo "dado bruto", como se compartilhassem uma mesma realidade extralinguística, uma coisa em si. Assim,

> A possibilidade da tradução parece dizer: uma frase no original e na tradução significam a "mesma coisa", portanto, "a coisa em si". A possibilidade do poliglotismo parece dizer: posso pensar em duas línguas diferentes, portanto, sou independente da língua na qual penso. O monstro da coisa em si e do *Eu* absoluto reergue sua cabeça dupla. (FLUSSER, 2007, p. 61)

Se admitirmos que o poliglota transita entre as várias línguas como se pairasse sobre elas, afirmaríamos de forma absoluta a existência do *Eu* e dos dados brutos fora da língua, bem como a correspondência direta entre eles. O mesmo argumento funciona para a ideia de que a ciência é neutra. Flusser descreve essa situação em **Bodenlos** (2007) quando diz que a condição de poliglota o fazia compreender a realidade linguística "por cima", pairando sobre as línguas que conhecia. Assim, "uma vez transcendida a própria cultura (isto é, pela 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 pairando"

(FLUSSER, 2007, p. 87). E “tal visão permite comparações entre culturas, mas exclui toda valoração e, portanto todo engajamento em determinada cultura” (FLUSSER, 2007, p. 87). Importante ressaltar que essa situação se manifesta antes do engajamento na língua portuguesa.[9]

A tradução se legitima como uma função de parentesco não etimológico, mas ontológico entre as línguas. Outro aspecto da tradução em Flusser (2004) é existencial: o processo do intelecto de passar de uma língua para outra é um processo de morte e renascimento. Flusser explica a fonte dessa interpretação num artigo escrito para o Suplemento Literário do jornal O Estado de São Paulo com data de 26 de maio de 1962 intitulado Da tradução (e da morte). Ele extrai o caráter existencial da tradução por meio do significado do verbo “traduzir” em alemão e em tcheco. O alemão *uebersetzen* significa “saltar para a outra margem” e o tcheco *prêkládat* significa “recompor uma pilha de tábuas que ruiu”.

Flusser questiona (2004, p. 65) como “até agora os pensadores existenciais parecem não ter percebido que o nada, esse horizonte do ser, se manifesta ‘nadificante’ durante o processo de toda tradução.” A tradução é um método de ultrapassar os limites da língua (FLUSSER, 2004, p. 94). Põe o intelecto no abismo nadificante entre línguas, entre mundos, onde não é possível descrever quem se é nessa transição, pois é um “poder ser” e não ainda “ser”. No movimento de tradução “o ‘cogito’ cartesiano adquire um significado existencial imediato.” (FLUSSER, 2007, p. 64, 65) e “a possibilidade de tradução representa, para o intelecto, a vivência da relatividade da realidade” (FLUSSER, 2007, p. 65). Ao ultrapassar a própria língua o intelecto experimenta a dissolução da realidade e do *Eu* (FLUSSER, 2007). Nesse sentido, é interessante pensar que

> A recusa instintiva do monoglota (com permissão da palavra) de aceitar como equivalente o significado de uma outra língua é sinal de uma repulsa sadia contra o relativismo ontológico que o poliglota traz consigo. Aquele que não fala a “língua da gente”, ou fala mais de uma língua, é suspeito. Com razão, pois perdeu o fundamento firme da realidade, que é justamente a “língua da gente”. (FLUSSER, 2007, p. 65).

[9] Conf. a página 34 deste texto em que abordamos sobre esse argumento e o posicionamento de Flusser.

A falta de fundamento, a falta de raízes, que é condição de um apátrida, “daqueles que não falam a língua da gente”, é alvo de desconfiança daqueles que “têm a língua”. Ou seja, um estranho que não fala a “língua da gente” é alguém sem pátria, sem chão ou sem fundamento (*Bodenlos*). A relação do *Eu* com a língua materna é uma relação de amor, é o modo primordial como pensamos a realidade e, segundo Flusser (2007, p. 66), “esse amor é o último refúgio ante a relatividade da realidade e explica, em grande parte, conforme creio, o poder irracional que o nacionalismo exerce sobre as mentes”. Nacionalismo que se identifica com o fundamento absoluto da realidade.

A tradução permite a interlocução entre as línguas, uma comparação entre elas. As ciências filológicas são dependentes da tradução. Suas pesquisas às leis são feitas à maneira das ciências naturais e investigam as transformações linguísticas e formações de novas línguas. Flusser (2004) afirma não investigar cientificamente a língua em **LR** e se distancia de uma ideia supostamente evolucionista: “o português não descende do latim como o pinto da galinha” (FLUSSER, 2004, p. 66). Nega também a ideia de compreensão da língua como um ser vivo e não justifica pela biologia seu relativismo linguístico, assim como algumas teses modernas da linguagem, mesmo em Humboldt.

Para Flusser (2004) línguas são sistemas abertos que se cruzam com grande facilidade e promiscuidade (FLUSSER, 2004, p. 66) e “ávida, toda língua absorve elementos de qualquer outra, assimila e digere aqueles que pode, e deixa, como corpos estranhos, porém integrados, aqueles elementos que é incapaz de assimilar” (FLUSSER, 2004, p. 66). Podemos dizer que a língua, na perspectiva de Flusser, é algo antropofágico, no sentido oswaldiano: devoram-se umas às outras. Devido a sua experiência literária no *Suplemento*, Flusser não estava alheio ao desenvolvimento da arte e da poesia brasileiras e pensar isso num livro engajado que se pretende brasileiro, como é **LR**, não poderia ser algo tão distante, apesar de ser mera especulação nossa. Assim, “o conceito de *língua específica* não pode ser, portanto, bem definido. Em muitos casos, a passagem de uma língua para outra é gradativa, como entre o português e o castelhano, e entre o tcheco e o eslovaco” (FLUSSER, 2004, 66).

Quando trata da tradução Flusser apresenta a condição ontológica e relativa da língua: “a possibilidade de tradução revela que é graças a sua capacidade ontológica, graças à realidade que a língua proporciona ao intelecto, que as línguas adquirem a sua individualidade” (FLUSSER, 2004, p. 47). Cada língua determina ao intelecto uma visão de mundo particular e a tradução é concebível devido às semelhanças entre as línguas. Quanto mais semelhanças, mais a possibilidade de tradução. Por outro lado, quando mais dessemelhanças, mais distantes de serem traduzidas entre si são as línguas. Tais são as consequências e as possibilidades do relativismo ontológico da língua. E

> A possibilidade da tradução é uma das poucas possibilidades, **talvez a única praticável de o intelecto superar os horizontes da língua**. Durante esse 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. (FLUSSER, 2004, p. 68, grifo nosso)

Traduzir é para Flusser um processo radical de experiência filosófica, e um trabalho intelectual que demanda muito esforço. É radical no sentido mesmo do termo: o intelecto na tradução precisa ultrapassar as raízes do *Eu*, aniquilar-se, suspenso no nada, para alcançar outro chão, ao renascer em novas raízes.

A língua é realidade no plano intelectual, assim como atesta a seguinte citação de Flusser (2004, p. 67), “a sensação do grotesco, do impossível e do irreal, a qual sentimos, em grau menos acentuado, quando ouvimos falar uma língua por quem não tem o seu governo, é prova da força ontológica, enfim, da autenticidade de toda a língua.” Na tradução o intelecto evapora-se numa língua para condensar-se em outra, experimentando climas diferentes. Em última instância há um limite intransponível para a tradução. Segundo Flusser (2004, 68), “cada língua tem uma personalidade própria proporcionando ao intelecto um clima específico de realidade. A tradução é, portanto, a rigor, impossível”.[10] A tradução torna-se aproximadamente possível desde que as línguas possuam semelhanças ontológicas. Quanto menos semelhanças tiverem menor é a possibilidade de tradução, conforme afirmado acima aqui.

[10] Como para Humboldt (HEIDERMANN; WEININGER, 2006), a tradução é impossível, podendo ser o significado das palavras na língua algo relativo de sujeito para sujeito não havendo exatidão. Esse posicionamento se mantém no segundo engajamento de Flusser à língua, quando o engajamento é relativo à língua de seus consócios.

Da infinidade de línguas possíveis são três os tipos de línguas da humanidade, que são as flexionais, as aglutinantes e as isolantes. A língua flexional como descreve Flusser (2004, p. 75) “é o mundo das situações organizadas logicamente”. O grupo das línguas aglutinantes “é o mundo dos blocos sólidos e amorfos do *hic et nunc* [aqui e agora]” (FLUSSER, 2004, p. 75). Para tratar do que Flusser (2004) chama de línguas aglutinantes, toma como exemplo o esquimó para mostrar que não podemos compreender a estrutura do pensamento aglutinante por meio da análise lógica flexional. A realidade do esquimó é para os intelectos pensantes das línguas indo europeias um mundo impenetrável devido à falta de semelhanças entre as línguas flexionais e as línguas aglutinantes. E “o máximo que podemos dizer é que se trata de um mundo compacto, consistente de blocos de significado. Para nós, é um mundo caótico e sem significado” (FLUSSER, 2004, p. 71). O mesmo acontece com as línguas isolantes como o cantonês que consiste num mundo de

> Uns poucos elementos duros e imutáveis, os quais, não tendo significado, não fazem tanto parte, como são condição daquele mundo (como, por exemplo, os átomos não são parte da matéria, mas condição das moléculas deles formadas). Estes elementos formam conjuntos estéticos, sem regras formais (a não ser, regras estéticas), dos quais emana uma aura de significado. Se o ideal da frase flexional é a verdade, então o conjunto silábico é a beleza. Naturalmente estamos falsificando todo este problema, ao formularmos em português, em língua flexional, portanto. (FLUSSER, 2004, p. 72).

O mundo isolante é o “dos mosaicos, dos conjuntos estéticos” (FLUSSER, 2004, p. 75). O chinês com seus ideogramas desenhados é um exemplo de língua isolante.

Há tradução entre os três tipos linguísticos, algumas vezes em condições bem limitadas, quase sem semelhanças ontológicas entre uma língua e outra, o que leva a distorções e deturpações da realidade. No entanto, conseguem captar um resíduo do significado original (FLUSSER, 2004). Para Flusser (2004, p. 74),

> Há, portanto, um fundamento quase inarticulado comum aos três sistemas. Este fundamento comum é o espectro da língua única hipotética da qual todas as línguas teriam surgido. De acordo com esta ordem de ideias, devemos imaginar um estágio paradisíaco da língua “antes da torre de Babel”.

Flusser (2004) não recorrerá de modo algum à hipótese da existência de uma língua universal originária para justificar uma relação entre as línguas. Se tivéssemos uma língua ancestral única teríamos um conhecimento absoluto, o que não pode ser o caso, em virtude da multiplicidade de visões de mundo possíveis. Isso deve ser abandonado junto com a ideia de "paraíso" (FLUSSER, 2004). A tentativa de ultrapassar a língua em sua multiplicidade que nos é dada está fadada ao silêncio.

Os intelectos realizam-se no mundo nestas três línguas citadas. As línguas flexionais e isolantes criaram civilizações, a saber, a civilização ocidental e a civilização oriental, respectivamente, as quais Flusser (2004) compreende como conversações. As línguas aglutinantes não criaram nenhuma civilização e o mundo aglutinante "é, do ponto de vista dessas civilizações, o caos do balbuciar, é bárbaro, no sentido grego dessa palavra" (FLUSSER, 2004, p. 75).

Cada língua possui uma estrutura diferente e as línguas flexionais tendem a abstrair uma estrutura única como forma lógica universal. No entanto, o fato de as línguas flexionais possuírem o mesmo tipo de estrutura, não significa que possuem particularmente estruturas idênticas (FLUSSER, 2004). O mundo flexional é o mundo da lógica que é a estrutura da realidade e, "em consequência, devem as tentativas da filosofia e da ciência tornar-se sempre mais abstratas, para abranger o máximo de estruturas concretas. Neste processo, tornam-se sempre menos significativas" (FLUSSER, 2004, p. 78). Tornam-se tão menos significativas a ponto de tenderem à tautologia. O logicismo é uma dessa tentativa de abstração. A ciência, por meio da linguagem matemática, também abstrai desse modo. Outra possível abstração que causa uma uniformização no âmbito semântico é a criação de uma espécie de "língua resumida", tal como o *basic English* em que há uma redução dos elementos e funções da língua inglesa para esta tornar-se mais simples (FLUSSER, 2004).

Outro modo de atribuir alcance universal às línguas flexionais é por meio das "línguas santas", que são o hebraico, o sânscrito e o grego. Essas línguas sustentam a civilização ocidental em termos de fé, meditação e pesquisa

lógica. São nessas línguas que encontramos situações primordiais ou, segundo Dilthey, palavras originais (*Unworte*) (FLUSSER, 2004). Fé (*nome santo*), meditação (o *isto*) e pesquisa lógica (*logos*) são propriedades universais das línguas flexionais. Para Flusser (2004, p. 87)

> A conversação ocidental gira ao redor de umas poucas frases de significado ontológico impostas pelo tipo de estrutura comum a todas as línguas flexionais. As línguas universais "santas" mantêm essa conversação e a propagam.

As "línguas santas" podem ser consideradas línguas universais autênticas. Um exemplo de frase primordial que significa uma situação primordial do grego é o "conhece-te a ti mesmo" socrático. As palavras em grego, esta enquanto "língua santa" da conversação ocidental, são insubstituíveis e traduzi-las pode fazer com que percamos sua qualidade de "santidade" (FLUSSER, 2004). Filósofos como Heidegger tentam analisar fenomenologicamente o grego e tais especulações filosóficas parecem ser uma tentativa de capturar essa "santidade" da língua, afirma Flusser (2004).[11] Essa tentativa, no entanto, pode ter resultados desastrosos à medida que pode levar a afirmações do tipo "apenas se pode filosofar em grego" e devido à proximidade entre as duas línguas, "também em alemão".

A civilização oriental é para o intelecto ocidental um dado bruto sendo compreendida intelectualmente apenas por meio das línguas flexionais. Desse modo, a civilização oriental participa da conversação ocidental somente por essa via. Para Flusser (2004, p. 88) "a civilização oriental *em si* faz parte, para nós, do mundo dos dados brutos, faz parte da *coisa em si*, e é acessível somente pela nossa língua. Neste sentido é a civilização oriental parte da civilização ocidental". Enquanto a civilização ocidental busca definir a língua universal, a civilização oriental não tem esse objetivo, pois já possui uma forma universal que são os ideogramas, nome ocidental dado à escrita oriental. Há um limite de tradução que impede o intelecto ocidental compreender de forma completa a civilização oriental. Resta ao intelecto ocidental a aproximação com o oriente por meio da contemplação estética. De outra forma, essa compreensão acerca do oriental está comprometida a traduções distorcidas.

[11] No capítulo 3 de **LR** também são consideradas as "línguas santas". Não detalharemos esse tema nesta pesquisa.

O caso das línguas aglutinantes é mais extremo. O intelecto ocidental pode compreender minimamente a civilização oriental, mas nada pode compreender do mundo aglutinante, que por si próprio não construiu uma civilização. Assim, “o mundo das línguas aglutinantes nos é dado brutalmente, não como significando algo, como é o mundo das línguas isolantes, mas como algo a ser significado” (FLUSSER, 2004, p. 93). Este mundo é para os intelectos ocidentais difuso e amorfo (FLUSSER, 2004).

A investigação filosófica e científica fica restrita, portanto, à estrutura das línguas flexionais, pois ela é condição de pensamento do mundo ocidental. Toda e qualquer afirmação da realidade sob o ponto de vista filosófico e científico está restrita ao universo das línguas flexionais.

1.4. Da tradução e da estrutura ontológica da língua

Quando Flusser escreve **LR** (2004) seu principal objetivo é mostrar o quanto os significados das palavras são dependentes das estruturas das línguas em que são pensadas. Trata-se de uma análise das propriedades ontológicas da língua e que a define como fator determinante do pensamento. Assim como os demais textos de Flusser, inclusive aqueles escritos nos anos 80, **LR** (2004) exige especial atenção do leitor, pois não pretende ser algo estritamente analítico ou acadêmico. É uma produção filosófica com teor poético e muitas passagens que parecem obscuras para aqueles com olhares mais tradicionais e já mencionamos esse dado no tópico anterior deste texto.

Conforme crítica feita pelo intelectual e teatrólogo germano brasileiro Anatol Rosenfeld (1912-1973), em 1964, há muitos erros conceituais no texto, mas trata-se de um livro magistral. Por sua originalidade classificou como um livro poético (BERNARDO, 2004). Os erros levantados dizem respeito às teses ontológicas que compõem o livro, pois, para Rosenfeld (BERNARDO, 2004, p. 14),

> Elas borrariam os limites de vários tipos de ser, impedindo que se entendesse bem a diferença entre o centauro, ser imaginário, o triângulo matemático, ser ideal, e a árvore, ser real. Tudo se nivelaria na noite dos gatos pardos, a língua produzindo sua própria realidade, espécie de divina causa de si mesma.

A essa crítica Flusser (2004) responsabilizou os rígidos sistemas filosóficos que não consideram a fluidez da realidade e não colocam questões tais como,

> Com que direito posso afirmar não ser uma árvore um ser imaginário para o ecólogo – que só reconhece a floresta como real? Com que direito [...] posso afirmar a idealidade do triângulo, se não estiver mergulhado numa cama geométrica de conversação? Com que direito [...] posso afirmar ser um centauro de fato imaginário para o grego do século IX AC, a não ser com o direito da minha superioridade auto-designada? (BERNARDO, 2004, p. 16)

Na resposta dada por Flusser à fala de Rosenfeld podemos constatar o relativismo ontológico que se apresenta nas teses de **LR** (2004). Ao que parece Rosenfeld (BERNARDO, 2004) atribui aos objetos uma essência que os determina ontologicamente e que pode ser dividida em classes de objetos semelhantes que compartilhariam essa mesma condição de existência, uma mesma "substância" em termos aristotélicos, o que se mostra uma visão metafísico aristotélica da realidade. De outra forma, o argumento de Rosenfeld pode também mostrar uma posição referencialista no sentido kantiano de assumirmos que existe um domínio de objetos que subsumem a um conceito ou a um juízo. Assim, objetos empíricos ou mesmo imaginados subsumem a juízos *a posteriori* e objetos ideais subsumem a juízos *a priori*. A existência ontológica de objetos é o traço fundamental do referencialismo. Mesmo na teoria das descrições de Russell, em seu famoso artigo *On Denoting* de 1905, a qual procura negar a existência de objetos simples no âmbito linguístico – pois no fim das contas o objeto na linguagem é sempre uma descrição – afirmamos que o objeto existe enquanto aquilo que nomeamos como "isto", ou seja, os objetos existem à medida que se apresentam empiricamente para o sujeito, como aquilo que se pode apontar para. Fora isso, classes ou classes de classes de objetos não teriam existência real nem mesmo o artigo definido "o" ou "a" designaria um objeto simples, pois também é uma descrição. A visão referencialista que se configurou na tradição analítica em última instância afirma que nomes apontam para objetos.

Em Flusser (2004) os objetos se realizam, ou seja, tornam-se reais, na estrutura de cada língua particular. Não temos um "isto", universalmente falando, mas temos vários significados para "isto", dado que cada objeto é apenas realizado, apenas organizado como um todo, por meio de uma dada

língua particular, com uma estrutura particular. A consequência disso é um relativismo que condiciona os objetos à língua usada para pensá-los. Os objetos, nomeados, seriam realizados por meio da estrutura linguística e é essa estrutura que define o que são esses objetos. Mesmo que fosse válida uma certa "definição ostensiva", em Flusser (2004) jamais poderíamos apontar para o mesmo objeto em línguas diferentes e dizer que são "o mesmo objeto", que são um "isto" à maneira russelliana. O argumento de Russell, de acordo com a visão flusseriana, confirma a existência de uma estrutura linguística única que corresponde a uma só realidade, visão essa que remete ao argumento kantiano que citamos acima aqui, com a diferença de que Kant remeteria essa condição às categorias do sujeito transcendental. Nesse sentido, Flusser (2004, p. 56) considera que

> O problema no qual culmina a epistemologia kantiana – *há juízos sintéticos a priori?* Adquiriria [...] o seu significado pleno: *Há combinações de palavras tais que obedeçam às regras da língua única e espelhem, simultaneamente, relações entre dados brutos? Há, portanto, conhecimento*?

Aos objetos apenas podemos atribuir propriedade de existência à medida que são pensados numa determinada língua particular, ou seja, no plano simbólico e intelectual relativo a uma dada língua, realizando-se em palavra. Em consequência, não existe dado bruto que seja objeto, nem objeto que seja dado bruto. Nós é que apreendemos o dado bruto quando este já está realizado na língua simbolicamente como palavra e cada palavra, que aparentemente designa um objeto simples exterior, está condicionada à estrutura de determinada língua específica. A estrutura de cada língua é o caráter ontológico no sentido de "categorias", conforme explica Flusser (2004, p. 100)

> O que é a *estrutura ontológica* da língua? Aquilo que faz com que as frases sejam significativas. Digo *estrutura* porque esse aquilo é algo formal, é um sistema de referência, e digo *ontológica* porque o significado da língua é a realidade. Ao invés de dizer *estrutura ontológica*, poderia ter usado a expressão *sistema de categorias*. Evitei essa expressão porque ela foi usada no curso da conversação filosófica com significados tão diferentes que se tornou equívoca. Quem introduziu foi Aristóteles.

Relaciona, então, a estrutura ontológica, isto é, as categorias, à estrutura das línguas (FLUSSER, 2004, p. 100, 101)

> O sistema categorial aristotélico é resultado da análise da gramática grega. No curso da história da filosofia, porém, essa origem da expressão caiu no esquecimento. Os filósofos definem *categoria* como as formas básicas do ser e do conhecimento (categorias da realidade e categorias do conhecimento). A nefasta dicotomia entre o conhecido e o conhecedor institucionalizou-se. A relação entre as categorias da realidade e as categorias do conhecimento tornou-se o tema da epistemologia. Neste, como em tantos outros problemas filosóficos, a influência aristotélica tornou-se carga pesada. Muitos, e entre eles Nietzsche, preferiram, portanto, abandonar o conceito *categoria*. [...] prefiro, em vista do exposto, abandonar a expressão *categoria* e esquecer a tradição que ela carrega consigo.

Como existem muitas línguas diferentes, tantas são também as propriedades ontológicas referentes às diversas estruturas que podem definir um objeto. Em consequência, reconhecemos um relativismo ontológico que implica relativismo e determinismo linguísticos. Isso somente é possível porque a língua cria a realidade ao ser a realidade, culminando numa dialética que define o intelecto como produto e produtor da língua (FLUSSER, 2004), dialética hegeliana que anima o pensamento flusseriano. O que obtemos disso é que existem tantas ontologias quanto realidades, cada uma estruturando o intelecto a pensar de uma determinada forma, linguisticamente diferentes uma da outra. Dessa forma, os dados brutos somente existem quando transformados em palavras pelo intelecto e tais palavras são elementos de uma dada estrutura ontológica particular. Essa abordagem se aproxima do relativismo de Humboldt (2006) que se refere a essa realidade criada e ontologicamente identificada pela língua como "visão de mundo" (*Weltanschauung*). [12]

Nesse trecho Flusser (2004, p. 231), já ao final do livro, afirma,

> Aquilo que chamamos de fenômenos *naturais*, as pedras, as estrelas, a chuva, as árvores, a fome, são fenômenos reais, porque são conceitos, palavras. As relações entre os fenômenos são reais, porque formam pensamentos, frases.

[12] Nesse momento é importante ressaltar que Guldin (2010) sugere que essa influência do relativismo linguístico em Flusser é dada por Ortega y Gasset, autor que Flusser tinha alguma simpatia e familiaridade. Não trataremos dessa versão orteguiana do relativismo nesta pesquisa. Conf. Guldin. **Pensar entre línguas**. Annablume: São Paulo, 2010.

Dados brutos são palavras e frases. Voltando ao argumento da resposta de Flusser a Rosenfeld, podemos afirmar que, ao compreendermos a teoria de **LR** (2004), entendemos que a floresta é a realidade do ecólogo que está inserido na conversação da ecologia. Ou seja, na "língua da ecologia" a árvore, o dado bruto, é intelectualmente pensada em forma de conceito, já que os dados brutos são sempre dados para o intelecto em forma de palavras, de uma maneira particular a essa conversação, o que não exclui ser objeto imaginário para o intelecto do ecólogo. É preciso compreender que "árvore" na língua do ecólogo pode ser pensada de modo diverso ao significado que possui fora desse contexto.

Conforme a ontologia de **LR** (2004), a geometria é língua matemática traduzida e amplificada em plástica, segundo uma visão pensada por um intelecto ocidental. Falar da idealidade do triângulo somente faz sentido na língua da geometria. Fora dela a palavra *triângulo*, que remete ao "dado bruto" triângulo pode ter outros significados designando outras realidades não possuindo a condição de idealidade.

O centauro é mito para o grego do século IX a. C. e, portanto, língua grega. Falar do centauro pode ter outro significado que não o estabelecido pela minha cultura, esta enquanto conjunto de valores, determinada pela minha língua. Tomar a própria língua como designadora de significado para uma outra, com outros valores, é fazer transcender em universalidade meus próprios valores, numa espécie de etnocentrismo. Trata-se da minha própria visão de mundo, determinada pela língua, na qual penso ou estou pensando, julgar "imaginário" o centauro para um grego do século IX a. C., que trata do centauro pelo caráter da língua grega antiga. Podemos considerar aqui, à maneira flusseriana, que cultura e língua se confundem, à medida que língua consiste intelectualmente na realidade. Assim como a natureza também é língua, já que todo dado bruto é língua no intelecto. Claro está, e ressaltamos, que Flusser amplia o que podemos considerar como *língua*. Língua não se resume a idioma, mas a toda forma de comunicação produzida pela humanidade. Assim, natureza e civilização, arte e técnica, mito e ciência são *língua*, pois são reais apenas quando transformados em símbolos – que podem

ser matemáticos, musicais ou plásticos – e são construções do intelecto pela língua.

O argumento de Flusser para a crítica de Rosenfeld é a eliminação do *Sachverhalt*, isto é, a abolição da existência do que consideramos "fatos" ou, como Flusser (1964) traduz a palavra, das "situações". Recuperando o clima da conversação citamos abaixo a réplica de Flusser publicada no *Suplemento Literário* do jornal O Estado de São Paulo em 26 de junho de 1964. Um dos motivos pelos quais Flusser escreveu **LR** foi

> O desespero no qual a leitura de Wittgenstein me tinha mergulhado. Confesso que sempre senti o fascínio da língua com seu poder revelador do inarticulado. Wittgenstein parece provar de maneira definitiva que a língua gira em círculo fechado. Para ele a língua espelha um "Sachverhalt" [...] e esse "Sachverhalt" espelha a língua. Trata-se de dois espelhos pendurados em paredes opostas num quarto vazio.

O que Flusser faz é abolir esse *Sachverhalt* que, segundo afirma, para Wittgenstein são conceitos espelhados pelas palavras. As palavras espelham os conceitos e os conceitos espelham as palavras. Flusser procura eliminar a "situação". Eliminando o *Sachverhalt*, que é supérfluo, o que existe é a relação entre palavras, o que impede um sentido extralinguístico.

Outra consideração de Flusser é a fluidez ontológica da realidade, conforme citado acima. Para justificar a fluidez da realidade na língua é que Flusser constrói o diagrama apenso ao livro, que está nos anexos neste trabalho. Conforme Flusser (1964),

> Designei como inautênticas as camadas da conversa fiada, da "salada de palavras" e do balbuciar, chamei de autênticas as camadas da conversação, da poesia e da oração, sempre insistindo na passagem ininterrupta que frases e palavras sofrem entre camadas. 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 da madeira, mas será inautêntica e irreal na camada da ecologia.

Ao eliminar o *Sachverhalt*, Flusser busca um novo entendimento para a tradução. Segundo nossa explicação acima neste texto, ao extinguir a existência dos dados brutos e do intelecto fora da língua, pretende evitar ao

máximo que se caia numa metafísica que assuma uma realidade extralinguística que pressupõe a existência de uma correspondência entre a língua e a realidade em si em que no processo de tradução de palavras de línguas diferentes supostamente espelhariam a mesma situação.

Sendo assim, na resposta de Flusser a Rosenfeld está a afirmação de que cada objeto enquanto dado bruto apenas se realiza na estrutura de cada língua, cada uma ontologicamente relativa entre si. No processo de tradução a realidade se mostra diversa e passamos a considerar que aquilo que apreendemos como "dado bruto" é relativo à língua na qual pensamos. A tradução permite que vislumbremos vários mundos, tal é o estado do poliglota e do migrante. Essa situação do poliglota Flusser assume na condição apátrida, relacionada ao tema do engajamento, conforme será exposto adiante nesta pesquisa.

"Língua" e "realidade" são conceitos que quando ontologicamente relacionados forjam uma filosofia que coloca a tradução num lugar privilegiado. A tradução passa a funcionar como uma teoria que encerra em si uma síntese entre a filosofia existencial e a filosofia analítica num ambiente fenomenológico de investigação. Isso significa que uma análise formal e estrutural da língua implica colocar em xeque valores da própria realidade existencial. Para Guldin (2010, p. 125),

> Em seu primeiro livro publicado, *Língua e realidade*, dedicado à tentativa de um projeto de uma nova filosofia da linguagem, Husserl é evocado programaticamente logo no início. O método fenomenológico deve servir para recuperar uma atitude imparcial em relação à língua. Trata-se de colocar em suspensão as ideias transmitidas pela tradição histórica, isto é, invalidá-las momentaneamente e deixá-las em suspensão, para poder em um momento posterior trazê-las de volta. Dessa forma, o próprio ponto de vista entra no foco de interesse.

Essa abordagem leva a uma visão crítica da língua – mais precisamente uma crítica à língua alemã por parte de Flusser. Segundo o comentador suíço (GULDIN, 2010) o processo de tradução permite uma compreensão "de fora" tanto da língua de origem como da língua de destino.

O modo como Flusser compreende a tradução reverbera em sua filosofia posterior, contextualizada na Europa, em textos como **Pós-história** – Vinte instantâneos e um modo de usar, traduzido do alemão por Flusser e

publicado pela primeira vez em português em 1983 e **Filosofia da Caixa Preta** – ensaios para uma futura filosofia da fotografia, publicado pela primeira vez em alemão no mesmo ano. **Pós-história** é um texto inicial da filosofia dos *media*. Percebemos em **Pós-história** um momento importante em relação ao segundo engajamento de Flusser. Segundo Duarte (2011, p. 8),

> Imediatamente depois dessa fase de "ambientação" na Europa, Flusser produziu muitos rascunhos e externou posições na sua correspondência com interlocutores do período brasileiro, as quais já tinham em vista uma abrangente filosofia da comunicação. Um resultado importante desse esforço teórico é o estudo "Mutações nas relações humanas", cuja redação, terminada no início de 1978, foi publicada apenas em 1996, no volume intitulado *Kommunikologie* [...]. Esse pequeno tratado de "comunicologia" pode ser considerado um antecessor de *Pós-história. Vinte instantâneos e um modo de usar*, no qual Flusser deu passos importantes na constituição do seu pensamento maduro.

Em **Pós-história** (2011, p. 18), no primeiro ensaio, chamado Modo de usar, Flusser expõe seu engajamento na sociedade brasileira,

> Originalmente o texto foi escrito em francês e inglês, sem pretensão à publicação posterior. Foi traduzido para o alemão, para ser publicado. A presente redação portuguesa visa ser publicada no Brasil, ambiente no qual o autor está engajado. E quer ser contribuição para o diálogo brasileiro. Deverá ser lido tendo isso em mente.

É possível constatar que nesse momento Flusser mantém seu posicionamento de relacionar engajamento à língua, posicionamento assumido já em **LR**, contudo, conforme trataremos no segundo capítulo desta pesquisa, com uma mudança de foco nesse engajamento.

A comunicação é importante para o pensamento de Flusser tanto na primeira como na segunda fase de seu pensamento. Na dialética flusseriana de **LR** (2004), conforme explicamos acima, o intelecto é produto e produtor da língua, ele pensa. O *Eu* se realiza na língua e se singulariza na medida em que avança rumo ao limite da língua, isto é, na fronteira do nada. A criação poética é uma atitude de seguir rumo ao nada intelectual. Mas é importante que o poeta volte à camada da conversação e nessa volta tornar-se autêntico e de fato realizar-se. É na camada da conversação que o intelecto se mantém mais livre, diferente da camada mais baixa da conversa fiada. Nessa camada, ainda que realizado, o intelecto vive na falsa liberdade de tudo o que é "pseudo":

pseudoarte, pseudociência, pseudofilosofia. A importância da conversação se torna patente em **Bodenlos** (2007) quando Flusser narra o momento em que decide engajar-se como escritor brasileiro na São Paulo dos anos 50, conforme descrevemos anteriormente neste texto.

Voltando às considerações de **LR**, Flusser procura nesta obra formar uma síntese entre a filosofia analítica e a filosofia existencial e nessa síntese de pensamentos filosóficos assume a proposição "a língua é a realidade" como uma tautologia (FLUSSER, 2004) que funciona como uma proposição primitiva. Ao final demonstra a propriedade tautológica dessa afirmação[13]. Encontra na fenomenologia de Husserl uma via de análise que preserva o relativismo ontológico necessário para uma filosofia que admite a diversidade linguística e a tradução seria uma forma de expor as diferenças estruturais entre uma língua e outra. O método fenomenológico é capaz de pôr em suspensão valores inerentes da língua "de saída" para a língua "de chegada" voltando para a língua "de saída", provocando desconfortos intelectuais e existenciais.

Para Guldin (2010), nessa perspectiva a tradução é uma crítica filosófica. Trata-se de uma crítica da realidade por meio da língua na qual se pensa, assim (GULDIN, 2010, p. 125),

> O português é utilizado nesse caso como meio de produzir um estranhamento. O processo de tradução revela a estreita relação entre linguagem e pensamento e liberta o pensamento não só expressado, mas também aprisionado em alemão para um novo desempenho criativo.

Trata-se de uma filosofia que abre um campo para se pensar numa ontologia da tradução ao condicionar a pluralidade de pontos de vista possíveis à diversidade das línguas, às várias visões de mundo determinadas pela língua. Estando a realidade submetida ao crivo da língua a tradução consistiria em promover uma travessia sobre o abismo nadificante que há entre uma realidade e outra funcionando como uma ponte de passagem.

---

[13] O argumento é o seguinte: "*Se definirmos 'símbolo' como 'o apreensível', e o 'apreensível' como 'símbolo', já que 'símbolo' é 'símbolo', e o 'apreensível' é 'o apreensível', símbolo é o apreensível. Se, em seguida, definirmos 'conjunto de símbolos' como 'língua', e 'conjunto do apreensível' como 'realidade', então a língua é realidade*'" (FLUSSER, 2004, p. 246, grifo do autor).

O nada na versão flusseriana de **LR** é o silêncio que aniquila o intelecto. Tem um sentido de vazio existencial. Há, no limite, dois modos de confrontar o nada por meio da língua: mediante a lógica matemática, o que ele chama de peroração, e por meio da adoração, atividade da poesia. Desse modo, são dois os modos de estar na camada mais alta, a da oração (segundo o diagrama de Flusser apresentado em **LR** que reproduzimos nos Anexos). Conforme explica Flusser (2004, p. 183) a lógica simbólica

> Seria puramente formal, abrangeria toda a língua e significaria *nada*. Com esta tentativa consciente de penetrar e governar a língua, despindo-a de significado, tornando-a tautológica e portanto inoperante e inofensiva, o intelecto galga a camada da *oração* e encara o nada de frente, provocadoramente.

E

> O outro método de oração, a segunda arte da oratória, consiste na concentração do intelecto justamente sobre o aspecto poético da língua e no desprezo pelo aspecto formal, o aspecto lógico-matemático. (FLUSSER, 2004, p. 190)

Assim,

> A oração explica o intelecto para fora da língua. Naturalmente, essa explicação, resulta na dissolução da língua e do intelecto. A separação entre intelecto e língua, entre o aspecto subjetivo e objetivo da realidade, portanto, quebra a realidade. O intelecto supera a língua e dissolve-se. O resto é silêncio. (FLUSSER, 2004, p. 191, 192)

A camada da oração é o limite superior do intelecto, onde este está prestes a se aniquilar. A oração é onde a língua busca superar-se a si mesma, num movimento suicida de aniquilamento intelectual, pois lá onde a língua termina o intelecto não mais pode existir. Esse aniquilamento é o mesmo quando o intelecto está no processo de tradução: na tradução o intelecto atinge o nada temporariamente ao saltar de uma língua para outra. Segundo Haroldo de Campos (MENDES, 1999) a poesia em Flusser é uma espécie de glossolalia, um êxtase xamânico, onde se consegue alcançar o nada, cortando as amarras com o significado exterior. A poesia nesse sentido se destacaria da semântica e se tornaria apenas música, apenas som, um sussurrar musical como se a semântica fosse retirada do poema. Se aproxima de uma

interpretação heideggeriana da poesia o que é para Campos uma interpretação não vanguardista, pois idealiza a prática poética.

A ponte entre a filosofia analítica e a existencial ambicionada por Flusser, formaria uma síntese, uma filosofia da tradução, relativista, como podemos considerar a filosofia de **LR**. Flusser (2004), ao definir que a língua é realidade, é capaz de possibilitar ao mesmo tempo uma análise lógica e uma análise existencial, pois o plano linguístico é o plano da realidade. Essa filosofia mostraria a clareza dos pensamentos e uma ideia de limite, de fronteira e de finitude por meio de uma compreensão da morte no sentido existencial. O processo de tradução é uma experiência de morte e renascimento em que nos tornamos outro à medida que ultrapassamos a fronteira de nossa própria língua. No processo de tradução a morte é colocada em *epoché*. Segundo Guldin (2008, p. 71),

> Flusser faz uso da noção metafórica da tradução para completar a conexão teórica perdida entre Russell e Wittgenstein, por um lado, e Heidegger e Camus, por outro. Ele confronta níveis diferentes de significado, ou seja, sintetiza as noções de morte, abismo, linguagem e intelecto. Em Flusser, na maior parte do tempo, conteúdo e método espelham-se e comentam-se um ao outro. [...] o método usado é o fenomenológico, e o ponto de vista, subjetivo: a tradução permite-nos pôr a experiência da morte entre parênteses, configurando-se como uma *epoché* metafórica da morte.

Atravessar de uma realidade a outra implica abandonar temporariamente, deixar em suspensão, nossos valores, em última instância, nossa língua, e se deixar ser um outro, numa outra visão de mundo, numa outra condição ontológica. A ideia de ponte remete à própria condição de Flusser de exilado e transparece uma consciência do sentimento de alteridade. O fato de ter aprendido fluentemente o português traz um sentimento de pertencimento, de inserção no mundo desconhecido. Segundo Cardoso (2011, p. 381-382),

> Como todo estrangeiro mais perspicaz que penetra no imaginário brasileiro, Flusser soube tirar proveito de se assumir “forasteiro”, de declarar o seu “amor” pelo país e sua cultura (no caso, sob forma de sua língua), de se afirmar ‘grato’ e ‘modesto’ [...]. ‘Como o senhor domina bem o português!’, devem ter reagido muitos de seus leitores, a exemplo de Paulo Ronái, que ressaltou essa qualidade em resenha de livro, aparentemente sem externar a ironia de ser um imigrante a elogiar a fluência do outro.

O pensamento de Flusser pode ser compreendido como uma filosofia da invenção ou da ficção. A língua cria a realidade e o intelecto inventa uma realidade ao realizar-se na língua. Nesse processo de invenção da realidade é que a tradução aparece como protagonista, como se traduzir fosse inventar realidades. Não é à toa que Flusser, ao traduzir seus próprios textos de uma língua para outra, produzia textos diferentes entre si, pois os pensamentos em cada língua sugerem novos percursos intelectuais. No curso da tradução o intelecto morre numa língua e renasce na outra. Nesse intercâmbio entre realidades o intelecto se reinventa ao preencher as lacunas que as línguas apresentam entre si ao serem postas lado a lado, em comparação.

O intelecto na língua ao tender para o nada indizível autêntico (*Es*) transforma esse nada em realidade por meio da poesia. A língua portuguesa por ser ainda uma "matéria prima" do pensamento deixa ser moldada com mais liberdade facilitando a criação de pensamentos novos a serem compreendidos como verdade filosófica. Assim, ao pensar o conceito "língua" mediante uma língua específica, Flusser justifica esse passo pelo uso "maleável" do português, pelo fato do português não ser uma língua da conversação filosófica, determinada por conceitos criados e pensados na própria língua portuguesa. O português permite a Flusser criar uma explicação nova com outros referenciais. E já que o português é um terreno neutro, pensar filosoficamente a língua por meio desse idioma é pensar o funcionamento da língua "fora da língua". Esse é um dos modos pelos quais **LR** (2004) se pretende uma obra filosófica. Importante lembrar que Flusser não planeja criar uma filosofia brasileira enquanto um sistema, mas seu objetivo principal é estimular uma conversação filosófica que tenha um clima da língua portuguesa do Brasil, ou seja, sua intenção é captar esse clima. Lançar as bases para introduzir o português na conversação filosófica geral e estimular o debate filosófico nessa língua. Trata-se de um campo adequado para repensar os conceitos já radicados em contextos filosóficos.

Importante lembrar e mencionar uma passagem de Flusser numa resposta publicada em artigo pela Revista Brasileira de Filosofia, em 1965, no qual replica uma fala em que é acusado de "bairrismo" pelo Prof. Nelson Saldanha do IBF de Recife. A acusação de "bairrismo" se refere ao artigo de

Flusser publicado na Alemanha com o tema sobre a filosofia no Brasil. No referido artigo Flusser afirma que existem filósofos brasileiros e cita apenas autores paulistas como referência, a saber, Miguel Reale, Leônidas Hegenberg, que na ocasião vivia em São José dos Campos, e Vicente Ferreira da Silva. A posição de Flusser no artigo criticado é de que apesar de existirem filósofos brasileiros, não há um clima filosófico no Brasil (1965). O nome do artigo que serve de réplica à crítica de Saldanha é "Há filosofia no Brasil?" e a pergunta norteadora de Flusser (1965) é "'há filosofia no Brasil ou há apenas um falar acerca e sobre filosofia?' Em outras palavras: temos filósofos, ou temos apenas professores de filosofia?" Coloca em questão a crítica de Saldanha no sentido de o professor pernambucano desviar o assunto, tratar apenas da questão geográfica e não filosófica do tema e isso torna-se um limitador no desenvolvimento da filosofia brasileira. Sua defesa em relação ao "bairrismo" afirmado por Saldanha é de que não importa se os filósofos são de São Paulo ou de Pernambuco, mas deixar de se apegar a essas questões e de fato praticar uma conversação filosófica. Cita e elogia, inclusive, Benedito Nunes como uma referência do Pará, que Flusser acabara de tomar contato naquele contexto.

O que nos chama atenção nesse artigo é como Flusser, considerando-se ele próprio um filósofo brasileiro, coloca como se faz filosofia no Brasil e o quanto não há um pensamento filosófico brasileiro amadurecido. Isso nos remete à reflexão acerca da afirmação do português ainda ser "terreno neutro" para a conversação filosófica ocidental. Essa neutralidade remete também à ideia, afirmada por Flusser, de que o português serviria como terreno fértil para comparações e isso seria benéfico para a língua e a realidade brasileiras dado que absorveria os conceitos estudados.

Isso significaria que o português é livre de valores, sem influência nenhuma enquanto realidade? Se o português é neutro como trataríamos as influências indígenas e africanas que a formam? Precisaria de uma injeção ou estímulo de valores exteriores para se formar e participar do "espírito da história"? Trata-se de um posicionamento desconfortante. Flusser parece tratar o português do Brasil como uma língua de origem exclusivamente europeia. Em **Bodenlos** (2007) comenta sobre a heterogeneidade do português e

considera que o que faria do Brasil uma pátria era a tecedura de elementos heterogêneos da língua portuguesa. Comenta (FLUSSER, 2007, p. 303, 304) que

> A língua portuguesa no Brasil, em comparação com a que era falada em Portugal, por um lado, era arcaica (certos elementos renascentistas foram mantidos nessa língua) e, por outro, selvagem (com elementos africanos nela infiltrados). Mas foi exatamente isso que permitiu que o idioma português se tornasse uma língua franca entre os falantes de árabe e japonês.

A questão que Flusser (2007, p. 304) coloca a partir disso é

> Seria possível criar uma língua brasileira capaz de portar e de transportar uma cultura brasileira, e, com isso, transformar o Brasil em uma pátria para uma sociedade futura? Creio que essa questão [...] foi o solo fértil para tudo o que se produziu lá neste século, da construção de Brasília à originalidade da bossa nova.

Importante lembrar que mesmo em Humboldt o argumento da neutralidade parece não se aplicar, pois em sua teoria da linguagem a língua é formada pela nação e pelos indivíduos que passam a existir nela. Segundo Humboldt (2006, p. 37),

> O organismo das línguas nasce da capacidade e a necessidade geral do ser humano de falar, e descende de toda a Nação; a cultura de cada língua depende de disposições e destinos particulares, e repousa, em sua maior parte, sobre indivíduos que vão surgindo na nação aos poucos.

Entretanto, ao longo da citação Humboldt (2006, p. 37) faz um comentário que nos chama atenção,

> O organismo faz parte da fisiologia do ser humano intelectual, e a formação faz parte da série de desenvolvimentos históricos. O desmembramento do organismo leva à medição e ao exame da região da língua e da capacidade humana da linguagem; a investigação na condição de uma formação cultural mais elevada conduz ao reconhecimento da consecução de todos os objetivos humanos por meio da linguagem.

O que chama atenção no argumento é a associação entre o estado de formação da língua e os desenvolvimentos históricos. Nesse ponto podemos considerar, à luz do relativismo linguístico de Humboldt, que talvez Flusser não considerasse as influências africanas e indígenas no português do Brasil como

históricas e isso transformaria esse idioma em algo neutro para se pensar uma filosofia.

Não podemos deixar de lembrar e mencionar nessa ocasião a admiração de Flusser à Guimarães Rosa em relação ao modo como o escritor mineiro escrevia e usava criativamente o português. Sem nos aprofundar, mas especulando sobre o tema, essa admiração de Flusser permite entendermos seu posicionamento em relação à história, conceito peculiar em toda sua produção. Acerca do cenário de Grande Sertão Veredas Flusser comenta em **Bodenlos** (2007, p. 176),

> No interior brasileiro, tal como existiu na mocidade de Rosa, ainda havia gente que vivia concretamente a condição fundamental humana. De nosso ponto de vista, vivia "miticamente". Pois esses vaqueiros e cangaceiros e suas "damas", esses nômades pré-históricos (no sentido radical do termo "história") são seres "estóricos", isto é, desenraizados do mundo e em busca do outro. O mistério é que, justamente por não terem raiz no mundo, com ele se confundem na sua viagem. Por não serem historizados, não se assumem historicamente, e confundem-se com o boi, o burro, a flor, o buriti, na sua busca inconsciente e mítica de um "recado". Não são pessoas ("máscaras"), são existências, isto é, estão "nonada".

Nos termos acima colocados resta afirmar sob a interpretação flusseriana de história uma suposta "neutralidade" da língua portuguesa do Brasil, principalmente no que se refere à criação de uma filosofia.

A exposição ontológica da língua como proposta em **LR,** segundo Flusser (2004), não foi realizada nem pelos logicistas nem pelos existencialistas, o filósofo inclui aqui Heidegger, e o que se pretende na obra é apresentar uma ontologia da língua que resolva as pendências das duas correntes filosóficas. Segundo Guldin (2008, p. 60),

> Seu projeto extremamente ambicioso, àquela altura, concebia-se como uma síntese de existencialismo de Heidegger e da filosofia da linguagem de Wittgenstein; essa síntese se daria através de uma teoria da tradução que reunisse as duas principais margens do pensamento filosófico no ocidente: a continental, fenomenológica e hermenêutica, e a escola analítica anglo-americana.

Na leitura de Flusser (2004) a corrente analítica não conseguiu tratar da diversidade linguística ao levar em conta apenas o aspecto formal da linguagem. A filosofia existencial, aqui especificamente Heidegger, pecou por

não conseguir realizar uma análise fenomenológica adequada da língua e apelou para uma precipitada criação de palavras por vezes intraduzíveis. Conforme Flusser (2004, p. 33),

> Temos a atitude dos logicistas que enxergam somente o seu aspecto formal e, deste ângulo restrito, afirmam sua tautologia. Identificar língua com estrutura do cosmos seria, para eles, afirmar o ceticismo, o niilismo, e cair numa espécie de misticismo mudo. E temos a atitude de pensadores como Heidegger, os quais, embora sentindo o valor ontológico da língua, dela se utilizam para uma espécie de jogos de palavras. Desta maneira violentam a língua, forçando-a a adaptarem-se a ela. Não obstante, ambas as atitudes representam, de certa maneira, o primeiro passo tímido do pensamento atual em retorno à língua.

A análise fenomenológica da língua feita em **LR** (2004) é aquela que dignifica e define a língua como a própria realidade. A intencionalidade fenomenológica do sujeito tende para a estrutura da língua mediante a qual está pensando. Sendo a estrutura o caráter ontológico da língua, reconhecemos um relativismo ontológico vinculado à diversidade das línguas. Segundo Guldin (2010, p. 125), "a redução fenomenológica objetiva provocar uma consciência crítica em relação ao próprio olhar, uma reflexão sobre o pensar à medida que se volta contra os próprios hábitos de pensamento". Assim, ao compararmos algumas formas ou categorias que existem em algumas línguas e não em outras, podemos sentir um estranhamento ao traduzir de uma língua para outra. Quando não encontramos algum equivalente de uma categoria linguística em outra língua, precisamos fazer adequações para que possamos chegar num ponto o mais semelhante possível naquilo que se quer referir.

Por exemplo, ao tratar da categoria "tempo" em quatro línguas indo europeias – o alemão, o inglês, o tcheco e o português – Flusser (2004, p. 113, grifo nosso), no segundo capítulo de **LR** intitulado "A língua forma a realidade", conclui que "uma análise fenomenológica da língua deverá considerar **todas** as formas do tempo em todas as línguas e deverá considerar **o mecanismo correspondente** naquelas línguas que não dispõem de formas do tempo." Isso consiste em afirmar que uma análise fenomenológica da língua deveria, em tese, abarcar todas as formas de tempo possíveis, inclusive reconhecer os dispositivos linguísticos que funcionariam como forma de tempo em línguas

que não possuem a categoria "tempo" em sua estrutura.[14] Essa interpretação parece pressupor uma ideia de reunião de todas as línguas no sentido de comparação entre elas. No entanto, na prática seria impossível realizar isso intelectualmente porque não há intelecto que se realize em todas as línguas, já que *a priori* não teríamos uma vida tão longa para conhecermos todas as línguas. Por isso, em tese, um livro que pretende tratar sobre o conceito de língua deveria ser escrito em todas as línguas possíveis, mostrando todas as categorias de todas as línguas, bem como expor todos os dispositivos correspondentes às categorias que não existem entre uma e outra. Tarefa árdua e impossível.[15]

---

[14] Podemos relacionar esse modo de abordagem de Flusser ao que compreendemos por extensionalidade, aquilo que garante objetividade à língua na condição de equivalência. Para tanto, recorreremos ao que Russell e Whitehead definem por "equivalência" e "função extensional" nos **Principia mathematica** (1968). Equivalência consiste em afirmar que "two propositions are said to be equivalents when they have the same truth-value, *i.e.* when they are both true or both false" (RUSSELL; WHITEHEAD, 1968, p. 73). A definição de *função extensional* é indicada do seguinte modo: "two propositional functions are said to be *formally equivalents* when they are equivalents with every possible argument *, i.e.*, when any argument which satisfies the one satisfies the other, and vice versa. Thus, 'x is a man' is formally equivalent to 'x is a featherless biped'; 'x is an even prime' is formally equivalent to 'x is identical with 2'. RUSSELL, B; WHITEHEAD, A. N. **Principia mathematica**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. (Volume I). No caso da forma *tempo*, no argumento de Flusser citado acima, podemos considerar formas equivalentes de tempo em línguas que possuem essa categoria e em línguas que também não possuem, podendo substitui-las numa condição de equivalência. Aponta para a possibilidade de todas as contextualizações possíveis para o tempo nas línguas em que essa categoria existe e também nas línguas em que essa categoria não existe.
Essa explicação não é um problema central na tese flusseriana, mas colocamos aqui para expormos o argumento sob um aspecto formal.

[15]Aqui para compreendermos o argumento de Flusser, seguindo o mesmo raciocínio anterior, recorreremos à compreensão russelliana de "função intensional". Segundo Russell e Whitehead nos **Principia mathematica** (1968), uma função intensional se distingue de uma função extensional porque condiciona um sujeito que afirma algo de alguma coisa. No caso, segundo tal explicação, "'*A* believes that x is a man always implies x is mortal' is an intensional function of 'x is a man' because *A* may never have considered the question whether feartheless bipeds are mortal, or may believe wrongly that there are feartheless bipeds that are not mortal" [...]. Again the proposition 'the number of arguments that satisfy the function ϕ!z is *n*' is an extensional function of ϕ!z, because its truth or falsehood is unchanged if we substitute for ϕ!z any other function which is true whenever ϕ!z is true, and also false when ϕ!z is false." (RUSSELL; WHITEHEAD, 1968, p. 73). E aqui a explicação elucida o argumento de Flusser: "but the proposition '*A* asserts that the number of arguments satisfying ϕ!z is *n*' is an intensional function of ϕ!z, since, **if *A* asserts this concerning ϕ!z, he certainly cannot assert it concerning all predicative functions that are equivalent to ϕ!z, because life is too short**." (RUSSELL; WHITEHEAD, 1968, p. 73, grifo nosso). Relacionamos essa condição da finitude do sujeito ao argumento de Flusser ora citado, no sentido de que, tendo em vista um sujeito, é impossível conhecer todas as formas de tempo equivalentes em todas as línguas possíveis, incluindo aquelas que não dispõem da forma *tempo*. Conf. RUSSELL, B; WHITEHEAD, A. N. **Principia mathematica**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. (Volume I).

Essa condição está pressuposta no que afirmamos como uma filosofia da tradução em Flusser. A fenomenologia permite reconhecer as possibilidades de tradução entre uma língua e outra, o que podemos fazer com um número adequado de línguas. É por esse motivo que Flusser em **LR** (2004) escolhe algumas línguas "cobaias" para a investigação das categorias universais da filosofia.

E, na questão sobre a categoria "tempo", Flusser (2004, p. 113) conclui que

> [...] a análise empreendida [...] revela que aquilo que chamamos *tempo* é uma consequência da estrutura da língua, e que, sendo as quatro estruturas ligeiramente diferentes, é ligeiramente diferente nas quatro línguas consideradas. Essa diferença pode ser praticamente desprezada em muitos contextos, e é esta possibilidade que torna viáveis as traduções.

Surge um caráter existencial da análise fenomenológica da língua. Pelo fato de sermos determinados pela língua apresenta-se a possibilidade da experiência da morte por meio do processo de tradução. A tradução seria um processo de morte e renascimento, na medida em que a consciência do nada, que concede o ser à língua, torna-se patente. O "nada", conforme mencionamos acima, condiz à potencialidade de ser – podemos aproximar a uma compreensão heideggeriana no sentido desse "nada" poder ser afirmado como "um termômetro do Ser". O intelecto não permanece nesse estado, pois é incapaz de sobreviver nessa condição nadificante entre línguas.

O processo de autotradução em Flusser, conforme destacamos acima, é processo filosófico de reinventar-se em diferentes realidades e por isso nem sempre as traduções de seus textos feitas por ele mesmo são fiéis entre si. Cada uma expõe uma versão diferente dos temas que apresentam.

> Ela [a tradução] é possível aproximadamente, graças às semelhanças existentes entre as línguas, semelhanças ontológicas. A possibilidade da tradução diminui com a diminuição das semelhanças. Todo esse complexo revela, com força redobrada, o que ficou assentado no parágrafo anterior: a relatividade ontológica de cada língua" (FLUSSER, 2004, p. 68).

Essa análise revelará um novo conceito de verdade, não mais por correspondência nem por adequação aos dados brutos, pois não há dados

brutos que já não sejam língua, eles são língua *in statu nascendi* (FLUSSER, 2004). Não afirmamos que exista uma realidade extralinguística que sirva como referência, já que tudo é língua, e nesse caso a própria língua é um sistema de referência (FLUSSER, 2004). Cada língua é, como estrutura ontológica, uma referência particular para a organização do mundo.

Para Flusser (2004) as duas correntes do pensamento filosófico que inauguram o século XX não conseguem atribuir um valor ontológico para a língua que dê conta das questões que uma ontologia da língua acarreta. No caso, questões que envolvem a língua e o relativismo que surge da multiplicidade das línguas.

Por uma forma de referencialismo a filosofia analítica de alguma maneira assume uma realidade que serve como uma referência, a qual não consegue estabelecer contato sem criar tautologia. E a filosofia existencial admite uma fenomenologia da língua que se equivoca ao tentar explicar o ser, provocando ajustes na língua não tão interessantes. Assim, “essa conversação precisa ser estabelecida, se quisermos evitar aquilo que Heidegger chama de *Gerede* (aproximadamente *conversa fiada*) e aquele silêncio desesperado no qual mergulha Wittgenstein” (FLUSSER, 2004, p. 99). Tanto uma corrente quanto a outra, ao não atribuírem o devido valor ontológico à diferença das línguas, não conseguem identificar realidade e língua e compreender que cada língua particular determina uma realidade particular.

O que Flusser (2004) pretende é fazer com que as duas filosofias estabeleçam uma conversação, é construir uma ponte para instituir contato entre elas, eliminando os problemas e as limitações que ambas individualmente trazem consigo. Seria também uma forma de inserir a língua portuguesa na conversação do pensamento das línguas indo europeias.

Esse contato entre as duas correntes de pensamento que caracterizam o limiar do século XX e que trouxe à tona o problema da linguagem, fará com que questões da modernidade sejam ultrapassadas, isto é, deixem de ser questões filosoficamente legítimas, como por exemplo, a pergunta sobre a realidade absoluta ou sobre o eu subjetivo. Trata-se de colocar em xeque as questões consideradas filosoficamente autênticas que visam dimensões

ontológicas, epistemológicas e teológicas relacionadas ao niilismo, ao ceticismo e ao misticismo (FLUSSER, 2004).

A língua seria o próprio sistema de referência da realidade e o intelecto intencionaria a estrutura ontológica de cada língua particular, não para uma forma lógica universal. Essa relação da referência objetiva com a intenção subjetiva ligaria a ontologia do referencialismo e da intencionalidade numa filosofia da tradução.[16]

Flusser (2004) encontra no idioma português o lugar de síntese dessas duas expressões filosóficas, pois trata o idioma português como um terreno neutro em termos filosóficos, tal qual um lugar onde "tudo vale", sem critério, como se o caráter multicultural permitisse a infiltração de qualquer novidade. Serve, por isso, como sistema de referência para traduções e retraduções (FLUSSER, 2004) dos textos filosóficos porque ainda não produziu uma "filosofia própria". Quase um campo de experiências para o pensar filosófico por meio da língua, onde tudo que é lançado é aproveitado, sem muito critério, já que não tem uma orientação bem definida.

A síntese das duas filosofias, portanto,

> Equivalerá, quando realizada, a uma reunificação da conversação ocidental, *sensu stricto*, hoje dividida em duas correntes principais, que podemos caracterizar, de maneira aproximada, como a corrente continental e a corrente anglo-saxã. Será, de certa forma, o renascimento daquilo que os escolásticos chamavam de *filosofia perennis* (FLUSSER, 2004, p. 99)

Na interpretação de Flusser a filosofia estava cindida em duas formas de pensar a linguagem. Ao estabelecer a ligação entre as duas, numa síntese, estamos ressurgindo uma filosofia perene, com valores universais, imutáveis e atemporais, que unificaria a conversação ocidental.

Segundo sua visão o terreno neutro do português seria uma base fértil para uma expansão da conversação ocidental, um campo onde poderíamos comparar com mais maleabilidade palavras e conceitos filosóficos, de outras línguas, produzindo assim pensamentos novos. A tradução torna-se com isso um procedimento filosófico por excelência, já que aquilo que chamamos de

[16] Aqui podemos lembrar do projeto de Habermas, uma espécie de racionalismo que promove um encontro intercultural, uma teoria da ação comunicativa. Ressaltamos que não trataremos dessa perspectiva nesta pesquisa. Conf. HABERMAS, J. **Passado como futuro**. Tradução de Flávio Beno Sicheneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

“filosofia ocidental” é uma conversação entre diversas filosofias, “conversação essa baseada em traduções mais ou menos falhas” (FLUSSER, 2004, p. 98). Para Flusser (2004, p. 98) “uma filosofia consciente de si mesma deveria ser uma pesquisa dessa conversação e deveria ter como meta tornar evidentes essas falhas na tradução”. Além disso, afirma (FLUSSER, 2004, p. 98) que existem “tantas filosofias quantas línguas que contêm pensamentos filosóficos”. Por esse motivo o português seria um campo “neutro”: não existe uma filosofia em português.

Sobre a escolha de Flusser pelo idioma português para uma pesquisa filosófica vale ressaltar novamente a fala de Rafael Cardoso (2011, p. 367) que diz,

> O propósito mais imediato do livro era o de reinventar seu autor como pensador brasileiro. Seguindo à risca a proposição de que a língua gera a realidade, Flusser concatenou palavras e discursos para que estes, por sua vez, o concatenassem a ele – para que o ajudassem a construir um novo ser, íntegro e ativo, a partir das ruínas de sua existência de exilado.

Segundo a citação acima, Flusser também procurou no idioma português um espaço para apresentar-se como filósofo. A língua portuguesa seria nesse caso um meio para a invenção de um mundo novo, onde poderia ser, a si próprio, diferente. Alguém com um lugar, um chão, na língua portuguesa e na realidade brasileira que servisse de fundamento.

Na tese defendida em **LR** (2004) devemos reconhecer e assumir que cada língua possui uma categoria ontológica própria que conduz os pensamentos. Assim, o intelecto produz, como também compreende, os conceitos filosóficos de acordo com a língua na qual se insere. Dessa forma, Flusser (2004) encontra no idioma português a possibilidade de uma filosofia perene, isto é, nesse campo “neutro”, ou, nesse campo onde nenhum pensamento filosófico genuíno tenha ainda se originado, é possível reunir a conversação filosófica ocidental e fazer surgir uma forma inédita, que revela conceitos perenes, imutáveis, uma nova categoria que contribua para a unificação e expansão da conversação ocidental, eliminando a bifurcação entre pensamento continental, de cunho existencial desenvolvido por Heidegger, e pensamento analítico, no caso, a filosofia de Wittgenstein. E num idioma sem um “histórico filosófico” uma filosofia da tradução encontraria espaço autêntico

para desenvolver-se. A relevância disso, para Flusser (2004), seria a inserção da língua portuguesa falada no Brasil, sem tradição filosófica, na conversação ocidental. Tal objetivo está relacionado ao projeto flusseriano de uma autêntica filosofia brasileira.

Essa abordagem envolve uma pesquisa sobre a estrutura ontológica da língua ou sobre o sistema de categorias da língua. Tal investigação leva a afirmar que se cada língua possui seu sistema de categorias próprio, então cada língua possui uma estrutura ontológica própria, o que significa que cada língua possui elementos ontológicos ou categoriais que funcionam de forma distinta, cada qual a seu modo. Assim, a categoria “tempo” como mencionamos acima neste texto, por exemplo, seria diferente em cada língua, isto é, em alemão “tempo” significaria uma coisa e no português significaria outra. No entanto, apesar de cada língua possuir uma estrutura diferente, também pode ter semelhanças estruturais, daí a possibilidade de tradução entre uma e outra. Nesse sentido, teríamos significados distintos em línguas diferentes para termos considerados universais, tais como, substância, causalidade, potencialidade e mesmo para o termo “ser”. O procedimento de Flusser (2004) consiste, portanto, em tomar o português como campo de ressonância de três línguas para ele familiares, a saber, o alemão, o inglês, e o tcheco e comparar os significados. Segundo Flusser (2004, p. 152),

> Fiz ressoar nessa base portuguesa, pelo método de tradução e retradução, umas poucas estruturas gramaticais e pouquíssimos conceitos das três línguas cobaias. O propósito era ilustrar como soam estranhas e distorcidas, em uma palavra, irreais, essas estruturas e esses conceitos dentro do conjunto português.

Ao estilo humboldtiano Flusser (2004) mostra o quanto as línguas determinam diferentes realidades e distintas visões de mundo. Em consequência, conceitos filosóficos em diferentes línguas possuem significados ontologicamente distintos e o método de tradução torna aparente essa diversidade e esse relativismo. Toda conversação filosófica é um processo de tradução. Nenhum conceito significa exatamente o mesmo em diferentes línguas.

Nesse caso, ao assumirmos o português como um campo para traduções e retraduções ofertamos a possibilidade para a revelação de uma

estrutura ontológica nova que contribua para a conversação ocidental, pois a "neutralidade" desse idioma traria à tona novos significados e uma nova versão ontológica para os conceitos filosóficos já consolidados por outras línguas flexionais de tradição filosófica, como o alemão ou o inglês. Seria um campo para se pensar a filosofia enquanto tradução.

Oportuno ressaltar aqui que mais do que provar ou afirmar a tese do relativismo linguístico o objetivo de Flusser é o de, partindo já de uma perspectiva relativista, a qual não precisa ser provada porque já posta como condição para o estudo da língua, inventar uma nova filosofia. O que afirmamos aqui é que essa nova filosofia se constitui numa filosofia da tradução. Segundo Cardoso (2011, p. 382),

> Para um determinista linguístico como Flusser, importa muito o fato de a língua [portuguesa] ter se desenvolvido à margem do auto-escrutínio sistemático no que tange às categorias reconhecidas pela tradição filosófica ocidental. Em certo sentido, para ele, o português seria uma sobrevivência de uma ordem pré-moderna de pensamento, um continente-ilha neolatino da relação entre conceito e palavra.

O português seria, portanto, o terreno propício para se pensar no significado do conceito *língua* por meio do contraste que esse idioma particular gera em torno de conceitos considerados universais. Isso porque o idioma português sendo marginal ao desenvolvimento do pensar filosófico funciona como um campo de comparação dos significados dos conceitos entre uma língua e outra. Permite contrastar nuances de significados ligeiramente diferentes entre diversos idiomas provando com mais facilidade a dependência dos significados dos conceitos à língua em que são pensados. Assim, ao articular o termo *língua* em português contribuímos para uma versão desse termo para a conversação filosófica, pois seria uma articulação não contaminada por alguma tradição de pensamento já estabelecida pela língua em questão. No português podemos reconhecer que os conceitos filosóficos soam estranhos fora da língua em que foram pensados, soam "irreais" (FLUSSER, 2004). O campo da língua portuguesa admite evidenciar o quanto são distorcidos os conceitos, pois como o português não tem uma filosofia genuinamente própria, a tradução dos conceitos de algumas línguas – as línguas que Flusser toma como "cobaias" – para o português tornaria aparente as diferenças, sendo a língua portuguesa um campo neutro onde podemos

mostrar/provar a ontologia do relativismo linguístico. Isso não significa que a língua portuguesa do Brasil esteja desprendida de uma ontologia, apenas não participa da conversação filosófica, não tem uma tradição filosófica na conversação ocidental. É uma forma de inserir a língua portuguesa e a realidade brasileira na história e na ideologia que a conversação filosófica historicamente implica.

A frustração de Flusser ao engajamento na língua portuguesa, conforme ressaltamos acima neste texto, diz respeito ao que ele considerou a formação de uma pátria brasileira na ocasião do golpe militar de 1964, momento em que o Brasil se tornou um aparelho pós-histórico tecnocrata, o que impediu a realização de seu projeto pessoal. Trataremos adiante, no segundo capítulo desta pesquisa, acerca da relação entre história e ideologia relacionado ao conceito de pós-história e à desistência de Flusser em continuar no Brasil.

Flusser (2004) pretende articular o conceito *língua* em frases portuguesas apresentando as diversas camadas pelas quais a língua ontologicamente se mantém e transforma o nada imperante em palavras, isto é, transforma "o caos em cosmos" (FLUSSER, 2004) enquanto intelecto. Trata-se, portanto, de uma explicação da língua num sentido filosófico articulada pela ontologia do idioma português. Por esse motivo admite a tese de **LR** (2004) como provisória e metafórica e não pode ter, em última instância, valor absoluto. Mostra com isso que a realidade é uma rede de traduções. A conversação é um processo constante de tradução. Como dissemos acima, a filosofia da tradução estaria fundamentada e justificada pela fenomenologia de Husserl. Isso se torna evidente por uma passagem em que Flusser (2004, p. 230) afirma que a consciência no sentido husserliano tende ao aspecto simbólico da língua,

> Husserl, em sua luta contra a psicologização do intelecto, aproxima-se muito da identificação entre intelecto e língua. Em suas *Logische Untersuchungen*, chega a formular conceitos que parecem provocar essa identificação. Quando, por exemplo, fala da *intencionalidade da consciência*, no sentido de que a consciência entende, isto é, *tende para algo*, aproxima-se muito do aspecto simbólico da língua. Essa *intencionalidade da consciência* husserliana é justamente o significado simbólico da língua que se realiza em intelecto.

E corresponde a forma lógica à estrutura das línguas, o que expressa um sentido epistemológico, cuja função é fundamentar o conhecimento (FLUSSER, 2004, p. 230):

> Quando Husserl estabelece, em *Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis*, a prioridade da lógica pura e pretende levar as *ideias lógicas, isto é, conceitos e frases até a clareza e distinção epistemológica*, está pesquisando, quase conscientemente, as estruturas das línguas flexionais como sendo o fundamento do conhecimento.

O fundamento do conhecimento nesse caso é a estrutura das línguas flexionais, tratada como universal no âmbito filosófico. No entanto, para Flusser (2004) ela é ontologicamente uma das estruturas possíveis (relativismo ontológico). Abre-se aí um horizonte epistemológico na medida em que coloca a língua no mesmo patamar objetivo da realidade, que é o ponto de partida do conhecimento (ciência). A língua enquanto estrutura, vista de um ponto fenomenológico, é equivalente à realidade e constitui a objetividade necessária para a ciência. Toda ciência é um produto da língua. Ou melhor: a ciência é língua e por isso realidade.

Nessa interpretação Flusser (2004) procura mostrar o quanto Husserl alia língua à ciência. A ciência é fabricada pelas estruturas das línguas flexionais, sendo a língua aquilo que fundamenta o conhecimento. Todo conhecimento pressupõe uma língua e sendo língua a realidade, ela é aquilo que condiciona a ciência. A realidade não é única, pois há tantas realidades quanto línguas.

Mesmo com uma narrativa de invenção e poética Flusser (2004) deixa claro os objetivos que pretende alcançar em seus textos e no caso de **LR** (2004) um desses objetivos é investigar ontologicamente a língua e mostrar que os significados das palavras e, portanto, dos conceitos filosóficos, dependem de cada língua em que são pensados. Entretanto, há um outro ponto de vista possível dentro do tema do relativismo em Flusser que é importante discutirmos. Segundo Rachel Oliveira (2015), a filosofia de **LR** é antisubstancialista e antiessencialista sem ser relativista, mas sim pluralista. Argumenta a autora que não existe um relativismo linguístico em Flusser porque em última instância o intelecto está conexo à língua materna. Desse

modo é admitido o pluralismo linguístico e não necessariamente um relativismo. Há várias línguas, mas sem haver um relativismo ontológico, já que ontologicamente o intelecto está apegado à língua materna. Segundo a autora (2015, p. 150),

> Uma ontologia linguística que se modifica de língua para língua, traz consigo o fantasma de uma ontologia relativista, problema que o filósofo resolve ao associar a formação do intelecto à língua materna, o que estabelece um solo firme de compreensão da realidade. Logo, existem várias realidades, porém o intelecto adota a língua materna como base. Isso significa que a ontologia flusseriana pressupõe a relatividade, mas não é relativista.

Levamos em consideração essa afirmação e pensaremos a tradução à luz dessa tese diante do que expusemos até então. No que tange ao processo de tradução, enquanto processo existencial de morte e renascimento, o relativismo está pressuposto, justamente para a tradução se configurar como procedimento de morte e renascimento na língua. A tradução não seria um aniquilamento intelectual se não fosse vivida por meio de um relativismo ontológico entre línguas. Sendo assim, se quisermos levar em conta a tradução enquanto procedimento existencial deve-se aceitar um relativismo ontológico, tendo em vista a morte e o renascimento do intelecto na língua e a ideia de ponte que metaforiza essa transição. Na tradução o intelecto se deixa relativizar, dado que seus próprios valores são deixados em *epoché*.

Oliveira (2015, p. 152) propõe a associação entre ontologia e desenraizamento em todo pensamento flusseriano. Essa associação permite que compreendamos a filosofia de Flusser sob uma nova ótica em que as figuras do poliglota e do nômade são revisitadas. Para Oliveira (2015), a experiência do "sem fundamento" (*Bodenlos*) é vivida tanto pelo poliglota quanto pelo nômade enquanto forma de relatividade da realidade. No entanto, essa relatividade de um certo modo já é compreendida minimamente mesmo por aquele que fala somente uma língua. Não é necessário conhecer outra língua para saber que pensar em outro idioma pressupõe significados diferentes. Nesse caso, o "sem fundamento" do poliglota e do nômade implica que no processo de desenraizamento se mantém uma ontologia associada. Para Oliveira (2015, p. 153),

> O *Bodenlos*, não possui mais as estruturas fundantes da realidade estabelecidas enquanto crença, por isso a sensação de abismo embaixo dos pés no qual está prestes a cair. Essa situação não tem como pressuposto o conhecimento de outras culturas, ou a aprendizagem de outras línguas, mas sim a vivência da falta de fundamento, a qual pode acontecer dentro da própria língua. Isso me permite afirmar que o desenraizamento já está pressuposto na estrutura da ontologia de Flusser.

Nessa interpretação o poliglota e o nômade são aqueles que renovam e criam possibilidades significativas da realidade. Conforme Oliveira (2015, p. 151),

> Quando associo a ontologia ao desenraizamento a significação tanto do poliglota, quanto do nômade é expandida para a tentativa de compreensão da relação do ser humano com a realidade que o circunda. O nômade/poliglota é aquele que consegue compreender o caráter representativo das coisas e "brincar" com a possibilidade significativa da realidade. Brincar pois existe a possibilidade de gerar universos significativos intercambiantes dependendo da necessidade em questão. Isso o torna um *Bodenlos*, isto é, um sem chão.

Essa nova situação do poliglota/nômade afirma a relação destes com a realidade, no sentido de estarem engajados com alguma realidade, isto é, de firmarem acordo com uma dada realidade, mesmo quando na condição de sem fundamento. Conforme a autora (2015, p. 151),

> O desenraizamento acontece pela ausência de uma referência necessária, e pela possibilidade de construção de referências dependendo do contexto escolhido. Essa proposta não inviabiliza o papel da língua materna, apenas mostra a possibilidade de compreensão de universos de significado diferentes como condição inerente à filosofia de Vilém Flusser.

Apesar dessa interpretação ser correta, podemos afirmar que no processo de tradução o poliglota e o nômade vivem intelectualmente por meio de um relativismo linguístico. Não precisamos por isso negar o aspecto plural das línguas nem o valor intrínseco e não perdido pelo intelecto da língua materna quando a tradução não está em jogo. O próprio Flusser afirma em **LR** que o poliglota experimenta a relatividade da realidade. Se o intelecto, no processo de tradução, permanecesse ligado à língua materna, ele se manteria íntegro e não seria aniquilado nesse processo. Portanto, no que tange à tradução é necessário admitir o relativismo entre línguas, ainda que por algum instante. Na tradução o intelecto perde a referência, mesmo que a recupere

depois. Esse relativismo, portanto, e isso é importante frisar, não é constante nem imperante, mas é essencial que se assuma quando tratamos da tradução, isto é, no trânsito intelectual entre línguas.

Essa associação entre ontologia e desenraizamento pode ser assumida na forma de engajamento na língua. O engajamento é uma forma do apátrida se preservar do relativismo imposto pela vida sem fundamento. No primeiro engajamento Flusser busca, diante da pluralidade da realidade, o significado do intelecto brasileiro no português do Brasil e no segundo engajamento busca o significado do intelecto apátrida na língua de seus consócios. Esse tema será exposto nos capítulos seguintes.

2. Apatridade

Nesse momento será abordado o percurso de Flusser depois da sua partida do Brasil. Nosso intuito será o de expor a transformação do pensamento flusseriano que culmina na filosofia da fotografia por meio da nova forma de engajamento na língua. Mostraremos como esse engajamento muda de foco: da língua de uma realidade social e pátria Flusser passa a se comprometer com as línguas de seus consócios (*Mitmenschen*). A tradução é processo existencial nos dois momentos, mas é articulada de forma distinta em cada caso. No primeiro caso existe uma busca histórica e ideológica, no anseio de um fundamento da realidade. No segundo caso, a tradução pressupõe, além da diversidade linguística, uma inédita condição apátrida e se sustenta numa perspectiva pós-histórica que se realiza não pela busca de fundamento, mas pela demanda por deslocamento e migração. É um engajamento que implica a lógica pós-histórica metaforizada pelo aparelho fotográfico. A decepção do projeto de filosofia engajado na língua portuguesa é o que movimenta e inspira a nova perspectiva ontológica dessa etapa que se inicia.

Antes de tratarmos desse novo momento da vida de Flusser, precisamos apresentar dois conceitos fundamentais da teoria flusseriana: história e pós-história. Tais conceitos são imprescindíveis para uma tentativa de compreensão integral da produção do escritor tcheco-brasileiro. É o que faremos a seguir.

2.1. História e pós-história

Os conceitos de história e pós-história no pensamento flusseriano aparecem explicitamente na segunda fase. No entanto, são essenciais para uma interpretação que favorece a compreensão integral do pensamento de Flusser e de sua produção. Reservamos para esta segunda parte da pesquisa a explicação desses conceitos que servirão como ponto de ligação entre as duas fases e seus desdobramentos.

Segundo a explicação de Guldin (2010, p. 173) acerca da abordagem de Flusser em **Filosofia da caixa preta** (2002)[17], "dois cortes fundamentais aconteceram na história da humanidade: a invenção da escrita linear e a das imagens técnicas, isto é, da fotografia." A escrita linear, segundo o texto de Flusser (2002), é o início da história que anula a idolatria das imagens míticas. O período mítico, chamado por Flusser (2002) de "pré-histórico", é o período em que a realidade é determinada pelo destino e é anterior à época dos textos. Segundo o "Glossário para uma futura filosofia da fotografia" que consta em **Filosofia da caixa preta** (2002), o termo "pré-história" está definido como "domínio de ideias, ausência de conceitos; ou domínio de imagens, ausência de textos" (FLUSSER, 2002, p. 78). É o predomínio das imagens.

As imagens atribuíam ao mundo um caráter mágico, isto é, magicizavam o mundo. No período da idolatria das imagens se experimentava o tempo circular[18]. Essa experiência estava representada no ciclo das festas, das colheitas, das estações. Nesse contexto a maioria das pessoas vivia sob a condição desses ciclos, enquanto os mágicos manipulavam o comportamento, pois em função dos rituais conseguiam controlar o destino[19].

Quando a escrita linear é inventada, esta tem a função de

> [...] transcodificar o tempo circular em linear, traduzir cenas em processos. Surgia assim a *consciência histórica*, consciência dirigida contra as imagens. Fato nitidamente observável entre os filósofos pré-socráticos e sobretudo entre os profetas judeus. (FLUSSER, 2002, p. 09)

No período mítico as imagens traduziam os processos em cenas (FLUSSER, 2002). As imagens podiam ser interpretadas como representações do mundo e funcionavam como mapas ou referências que orientavam a humanidade. Quando as imagens passaram a ser codificadas em retas as cenas passaram a ser traduzidas em processos. A ruptura da experiência mágica do mito provocada pela invenção da escrita linear é o que distingue o

---

[17] Tomamos como referência para a análise dos conceitos a versão em português de **Filosofia da caixa preta** (2002). Há duas outras versões de Flusser dos ensaios, em alemão e em inglês, com algumas modificações.

[18] Entrevista de Vilém Flusser a Miklós Peternák. Sobre Imagens Técnicas, Acaso, Consciência e o Indivíduo. Munique, 17 de outubro de 1991.

[19] Entrevista de Vilém Flusser a Miklós Peternák. Sobre Imagens Técnicas, Acaso, Consciência e o Indivíduo. Munique, 17 de outubro de 1991.

que chamamos de “história”. A história é compreendida pela sua qualidade narrativa e tem como propriedade fundamental transformar cenas em processos, quebrando a magicização das imagens. Segundo a definição de Flusser em **Filosofia da caixa preta** (2002, p. 78) história é a “tradução linearmente progressiva de ideias em conceitos, ou de imagens em textos.”

O período histórico consiste na desmagicização das imagens míticas com o intuito de explicá-las. A necessidade de explicar as imagens se justificou pela urgência de impedir a idolatria, adoração das imagens (FLUSSER, 2002). Assim se origina o que Flusser (2002) chama de “consciência histórica”: as cenas são transformadas em processos e estes, enquanto pensamento linear, constituem o mundo. Os processos, como não podem ser imaginados, são conceitualizados e compreendidos por meio de textos. Textos conceituais são teorias explicativas do mundo e estão aquém das imagens, pois conceitos não são fenômenos, mas ideias (FLUSSER, 2002). Teorias científicas são textos lineares baseados na causalidade, o que nos força a afirmar que toda ciência moderna é histórica, pois explica causalmente os fatos do mundo, evitando a magicização da realidade. Nessa nova perspectiva o tempo é experimentado de outro modo em que, fora do movimento circular, passa a ser um fluxo unívoco com os objetos nadando nesse fluxo, correndo do passado ao futuro[20].

Com o passar do tempo do desenvolvimento da escrita formou uma classe, dos *literati*, daqueles que dominavam a técnica da escrita, já que essa técnica não estava ainda popularizada. Os *literati*, por meio do domínio da escrita e uso da consciência histórica, passaram a manipular comportamentos e, como faziam isso no fluxo linear da história, usavam a sociedade como ferramenta para alcançar finalidades históricas.[21] Por isso, segundo Flusser, a ruptura do período mágico para o histórico é uma revolução social.

As teorias científicas que transformam em conceitos os processos da natureza, contudo, se tornaram excessivamente explicativas até o ponto em que se tornaram vazias: não mais explicavam imagens, mas passaram a articular logicamente símbolos para uma total configuração do mundo,

---

[20] Entrevista de Vilém Flusser a Miklós Peternák. Sobre Imagens Técnicas, Acaso, Consciência e o Indivíduo. Munique, 17 de outubro de 1991.

[21] Entrevista de Vilém Flusser a Miklós Peternák. Sobre Imagens Técnicas, Acaso, Consciência e o Indivíduo. Munique, 17 de outubro de 1991.

culminando na radicalização dos usos dos conceitos, o que Flusser (2002) chama de textolatria, adoração dos textos. Houve uma necessidade de explicação dos textos por imagens. Nesse sentido, tornou-se urgente um novo modo de apropriação da realidade que passou a ser novamente em forma de imagens, isto é, imagens que idealizariam textos, ou ideias que magicizariam conceitos, transformando os conceitos em cenas (FLUSSER, 2002). Tais cenas são as imagens técnicas.

A pós-história surge da radicalização do domínio da ciência. No período histórico a ciência constituiu uma forma de escrita similar a um código secreto em que a maioria das pessoas não tinha acesso como tinha ao alfabeto escrito, este já popularizado[22]. As teorias científicas, transformadas em algoritmos com propriedades universais e necessárias, passaram a ser qualificadas como atemporais e isso permitia que se criasse uma compreensão totalizadora do mundo, fora do espaço e do tempo, controladora da própria história, o que possibilitou a formação de uma elite que compreendia tais códigos. É um universo puramente formal e analítico e por isso transcendente, metafísico, separado. A compreensão de tal mundo escapava à visualização. Foi então criado um aparato tecnológico, produto das leis científicas atemporais da ótica, da química e da física mecânica, para que se pudesse transformar em imagens esse mundo codificado, uma máquina que produzisse imagens. Trata-se da transformação dos conceitos em cenas por meio de um aparelho programado montado para “entender” teorias causais e transformá-las em imagens. O primeiro aparelho produzido com essas características é o aparelho fotográfico. Já que traduzir as leis codificadas da ciência para a linguagem ordinária seria falseá-las, então foi inventado um aparato tecnológico capaz de transcodificar ou traduzir essas teorias em imagens. Tais imagens produzidas são as imagens técnicas.

Essas imagens, assim como as imagens míticas, codificariam processos em cenas com a diferença de que são “técnicas”. Atribuir a propriedade “técnica” numa imagem consiste em afirmar que a imagem é uma codificação dos conceitos, isto é, a imagem técnica consiste numa imagem construída por

[22] Entrevista de Vilém Flusser a Miklós Peternák. Sobre Imagens Técnicas, Acaso, Consciência e o Indivíduo. Munique, 17 de outubro de 1991.

conceitos ou teorias das ciências naturais: ótica, química, etc. Por isso, a produção das imagens técnicas apenas é possível por meio de aparelhos que transformam processos em cenas (FLUSSER, 2002), isto é, que traduzem os textos para as imagens.

Numa perspectiva flusseriana constatamos que

> Não pode haver no mundo lá fora, cenas em preto-e-branco. Isto porque o preto e o branco são situações "ideais", situações-limite. O branco é presença total de todas as vibrações luminosas; o preto é a ausência total. O preto e o branco são conceitos que fazem parte de uma determinada teoria da Ótica. De maneira que cenas em preto e branco não existem. Elas "imaginam" determinados conceitos de determinada teoria, graças à qual são produzidas automaticamente. (FLUSSER, 2002, p. 38)

Assim, as imagens técnicas consistem em um universo teórico metafísico e, antes de representarem o mundo, são fórmulas de processos causais. Estão, por isso, condicionadas ao progresso das teorias científicas, já que na medida em que as teorias científicas ficam mais complexas, as imagens técnicas tornam-se mais sofisticadas, podendo ser tratadas como uma representação única e fiel do mundo, tal qual ele é. No entanto, são imagens sempre condicionadas a uma leitura de mundo.

Observamos com isso que com a ruptura da consciência histórica linear o humano se afasta do mundo para viver no universo puramente técnico dos aparelhos, os quais são aparatos que obedecem a teorias. Por isso podem ser tomados, os aparatos, como paradigmas da "pós-história", pois enquanto produtores das imagens técnicas eles transcendem a propriedade linear dos textos para "magicizá-los", transformando-os, tecnicamente, em cenas. No mito os processos são transformados em cenas; na escrita as cenas são transformadas em processos, consistindo numa linearidade, em texto, em teoria, em conceito, enfim, em consciência histórica; e no aparelho da fotografia é superada a linearidade da história: transforma pela segunda vez processos em cenas, mas no âmbito puramente técnico mediante o uso do aparelho.

O aparelho pós-histórico se apropria da escrita e do pensamento linear, para codificá-los em imagem. É definido como pós-histórico porque o aparato tecnológico, produto da ciência, cujas leis em forma de algoritmos são eternas e se mantêm fora do espaço e do tempo – o próprio aparato por isso é

construído fora do espaço e do tempo –, captura a história pela imagem (fotografia) e a transfere para esse universo transhistórico, fora do espaço e do tempo e do fluxo de eventos que é a história. O aparelho fotográfico captura o contexto – aqui compreendido como *Sachverhalt* – e o coloca acima do fluxo da história. Isso faz com que o contexto transcenda a história[23]. Essa é a sensação de estar eternizado na fotografia. Por isso, "a fotografia é menos uma testemunha da história que uma destruição dela. A fotografia mergulha na história e se retira refutando a consciência histórica. Cada fotografia é uma prova da falsidade da consciência histórica"[24]. Ao capturar tecnicamente cenas mediante algoritmos atemporais a fotografia causa uma ruptura no fluxo de eventos, destruindo a consciência histórica ao criar uma dimensão ontológica que transcende a história.

Nessa condição, o rompimento do período linear para o fotográfico é uma revolução, mas não um evento político, pois "a política chega a um final e a revolução se torna uma invenção da intenção do aparato"[25], isto é, mídia. Nesse sentido a fotografia começou a ser deslocada para o fim da história e para o começo.

> [...] Agora as fotografias começaram a ser manipuladas e mudaram sua posição. Os fotógrafos tomaram a câmera fotográfica de sua posição no topo da história e a colocaram no fim da história, de forma escatológica, no fim dos tempos. De repente, a câmera começou a sugar a história. De repente, a história como um fluxo sem propósito e direção passou a ter uma direção: queria ser fotografada. A fotografia se tornou o propósito da história.

A fotografia torna-se, então, assim como as imagens míticas e a ciência, uma forma de poder. Flusser[26] dá exemplos para essa explicação: as pessoas se casam para serem fotografadas; a guerra do Golfo, a viagem do homem à Lua, são fatos televisionados; sequestradores de aviões agem para serem filmados; a revolução romena, ação filmada. A guerra do Golfo e a revolução

---

[23] Entrevista de Vilém Flusser a Miklós Peternák. Sobre Imagens Técnicas, Acaso, Consciência e o Indivíduo. Munique, 17 de outubro de 1991.

[24] Entrevista de Vilém Flusser a Miklós Peternák. Sobre Imagens Técnicas, Acaso, Consciência e o Indivíduo. Munique, 17 de outubro de 1991.

[25] Entrevista de Vilém Flusser a Miklós Peternák. Sobre Imagens Técnicas, Acaso, Consciência e o Indivíduo. Munique, 17 de outubro de 1991.

[26] Entrevista de Vilém Flusser a Miklós Peternák. Sobre Imagens Técnicas, Acaso, Consciência e o Indivíduo. Munique, 17 de outubro de 1991.

romena Flusser afirma terem sido um *show*, um produto das imagens, e não um evento político. Nesse sentido, com a câmera fotográfica no final da história, sugando os fatos, houve uma aceleração da história. Compara a fotografia e as imagens técnicas a um aspirador de pó (*Staubsauger*). E continua,

> Daí as imagens efetivaram um retorno e se tornaram mágicas em um segundo sentido. Porém, permanecem imóveis mesmo quando são filmes. Elas ficam imóveis, pois estão no cumprimento do tempo. É o messianismo judaico-cristão realizado. (FLUSSER, 1991, entrevista indivíduo)

E assim há uma terceira posição que o aparato pode assumir que é a de ir para trás da história e emergir por trás para fazê-la jorrar, ou seja, a fotografia pode criar história a partir das imagens. Nessa dimensão ontológica pós-histórica o sujeito também passa a ter novo significado, passa a ser virtualidade. Há uma anulação da diferença entre sujeito e objeto no universo das imagens técnicas de alta definição, eletrônicas e não químicas, do zerodimensional – Flusser faz uma relação entre *pixel*, átomo e indivíduo. O sujeito e o objeto assumem, ambos, a condição da zerodimensionalidade. Flusser trata da concepção de homem e da nova condição do sujeito e do objeto no ensaio Abstrair integrante de **O Universo das imagens técnicas** (2008), publicação que comentaremos no terceiro capítulo deste texto. Segundo Flusser (2008, p. 17),

> O futuro produtor de imagem tradicional está afastado da circunstância objetiva pela distância do comprimento do seu braço. Sua mão estendida fixou a circunstância em torno dele. A circunstância é seu objeto, e ele próprio é sujeito. A divisão abstraidora entre objeto e sujeito, feita há milhões de anos atrás, já não mais o perturba. Assume-a como "dado". O que o futuro produtor de imagem tradicional decide fazer é dar um passo para trás da sua circunstância objetiva a fim de supervisioná-la. De maneira que o produtor da imagem recua para dentro da sua subjetividade. A partir da nova distância agora tomada, a circunstância não é mais palpável: a mão não a alcança mais. Deixa de ser "manifesta". É agora apenas aparente. A circunstância passa a não mais "estar diante da mão" (*vorh nien*), mas sim a "parecer estar" (*scheinen*). Isto porque os olhos percebem apenas reflexos de superfícies, as quais as mãos "sabem" que podem ser enganosas. Com esse movimento para trás, o futuro produtor de imagens penetra a dúvida quanto à realidade do mundo objetivo.

As imagens técnicas são, portanto, puramente conceituais, à medida que puramente teóricas:

> O preto e o branco não existem no mundo, o que é grande pena. Caso existissem, se o mundo lá fora pudesse ser captado em preto-e-branco, tudo passaria a ser logicamente explicável. Tudo no mundo seria então ou preto ou branco, ou intermediário entre dois extremos. O desagradável é que tal intermediário não seria em cores, mas cinzento... a cor da teoria. Eis como a lógica do mundo [...] não resulta em sua reconstituição. As fotografias em preto-e-branco o provam, são cinzentas: imagens de teorias (ótica e outras) a respeito do mundo. (FLUSSER, 2002, p. 38)

Assim, “as primeiras fotografias eram, todas, em preto-e-branco, demonstrando que se originavam de determinada teoria da Ótica. A partir do progresso da Química, tornou-se possível a produção de fotografias em cores” (FLUSSER, 2002, p. 38). A magicização das imagens técnicas pode ter caráter fantástico e produzir o mesmo impacto das imagens míticas da Antiguidade, pois as imagens técnicas transformam magicamente os processos em cenas fazendo com que tais cenas produzidas sejam equivocadamente compreendidas como o próprio mundo, não mostrando que o mundo é lido por determinada teoria ou nexo causal científico. O progresso cultural das imagens técnicas prescinde da consciência histórica, enquanto linearidade e teoria, e o ser humano passa a viver na condição do aparelho como se o aparelho fosse a própria realidade. Tal é a configuração do programa pós-histórico.

Na condição pós-histórica o modelo do programa se ramifica, estendendo-se indefinidamente nos diversos espaços sociais. Pode ser aplicado nas ciências naturais, conforme explica Flusser (2011, p. 40),

> Estruturas tão pouco prováveis como o são os sistemas planetários surgem necessariamente ao longo do desenvolvimento do programa contido no Big Bang segundo o segundo princípio da termodinâmica, mas surgem ao acaso em determinado momento. Estruturas tão absurdamente improváveis como o cérebro humano surgem necessariamente ao longo do desenvolvimento do programa contido na informação genética, embora tenham sido inteiramente imprevisíveis na ameba, surgem ao acaso em determinado momento.

E na cultura,

> Obras maravilhosas como ‘As Bodas de Fígaro’ surgem necessariamente ao longo do desenvolvimento do programa contido

> no projeto inicial da cultura ocidental, embora seja absurdo querer procurar por elas nesse projeto inicial, por exemplo, na música grega. (FLUSSER, 2011, p. 40, 41).

O surgimento de determinadas manifestações naturais ou culturais no programa seria justificado enquanto parte de um sistema que contém necessariamente essas manifestações como possibilidades instaladas. Não se trata de um destino nem de uma causalidade, mas de uma possibilidade já incluída no programa e que em algum momento se manifesta ao acaso ao longo do tempo: é possibilidade programada. No programa não existe necessidade divina mítica ou necessidade lógica metafísica, mas "acaso necessário", o que se revela absurdo. Teoricamente as possibilidades do programa podem ser somadas numa totalidade e são potencialmente esgotáveis. É aparelho programado com possibilidades conceituais pré-definidas que ocorrem ao acaso, apesar de poderem ser interpretadas como causais ou teleológicas, pois, "programas se parecem com propósitos, se vistos antropomorficamente. E se parecem com causas, se vistos mecanicisticamente" (FLUSSER, 2011, p. 41), mas são automáticos diante das possibilidades do jogo.

Se houve uma automatização do ser humano ao longo do desenvolvimento da cultura ocidental, então a questão que se pode colocar é como o humano poder aparecer plenamente no sistema do programa, pois "os programas dos aparelhos permitem introdução de elementos humanos não-previstos" (FLUSSER, 2002). É o humano que pode colocar o aparelho em sua condição própria de imprevisibilidade, ou seja, de absurdo. Torna-se um problema filosófico perguntar sobre os meios possíveis de burlar o automatismo nos próprios aparelhos.

O aparelho lê o mundo conceitualmente, mas de uma forma mágica, quase mítica. Cria com isso um ambiente ontológico de eventos programados. É, portanto, um jogo de possibilidades combinatórias previamente configuradas em dados teóricos – dados científicos, ou melhor, causais – embutidos no próprio aparelho. Dessa forma, o cenário típico da pós-história é o jogo. No espaço ontológico do jogo surge um novo conceito de homem, a saber, o *homo ludens*. Não trabalharemos aqui essa concepção de Flusser, apenas a tomaremos como referência para compreensão da pós-história.

O *homo ludens* é aquele que brinca no ambiente programado, jogando com as possibilidades do programa. Em **Pós-história** (2011) Flusser toma como exemplo de *homo ludens* o produtor de filmes. O produtor de filmes ao manipular a fita do filme, consegue trabalhar com a linearidade histórica e ao mesmo tempo transcender a história. Ao transcender a história, brinca com ela. Atualmente, o produtor cinematográfico, mesmo não utilizando a fita, mas tecnologia digital, trabalha da mesma forma, pois os computadores simulam fitas em que é possível nas edições cortar e colar sequências das cenas.

O produtor, apesar de ser "manipulador da história" não pode ser comparado a um deus porque ele mesmo é controlado pelo jogo. Segundo Flusser (2011, p. 125),

> Tal transcendência pós-histórica do produtor não implica, no entanto, ter ele se emancipado dos eventos. É verdade que brinca com a história, que corta e cola, mas a história, enquanto matéria-prima, oferece resistência a sua ação manipuladora. Impõe suas próprias regras do jogo [...]. Ao manipular a fita, o produtor deve tomar em consideração a estrutura do aparelho em função do qual está operando. Deve considerar as exigências técnicas, financeiras, ideológicas e "estéticas" do aparelho, em suma: seu programa. O produtor de filmes produz programas em função de meta-programas. Nisto se distingue de Deus. Que é programador programado. É jogador jogado. Transcende a história, mas a transcende em função de eventos programados. É funcionário, não emancipado.

Essa condição do produtor em ser funcionário não emancipado mostra que por mais que o jogo seja questionado, não há como nos recusarmos a jogar. Mesmo que isso aconteça outro jogo se evidenciará e a realidade se mostrará inteiramente por meio de jogos. Segundo Duarte (2012, p. 189),

> Isso ocorre porque a ontologia dominante na situação pós-histórica revela-se como sendo inapelavelmente a do jogo e, retomando o tema da conscientização, Flusser declara que as chances de sairmos vitorioso dependerão de uma mudança de postura de nossa parte, não da pura e simples recusa de jogar.

Mesmo que queiramos derrubar o tabuleiro o que se apresenta é um abismo, "inteiramente insignificante que se esconde por debaixo dos jogos (FLUSSER, 2011, p. 128), pois os jogos são "nosso terreno ontológico, e toda futura ontologia é necessariamente teoria de jogos. Tudo é ficção, nada é realidade" (FLUSSER, 2011, p. 128). Diante desse cenário perguntar sobre a realidade é algo vazio, pois o que se pergunta é acerca do funcionamento do

programa. No limite, numa confusão acerca do que é real e do que é ficção, encontramos uma falta de sentido que subjaz aos jogos e, conforme Duarte (2012, p. 190), “a falta de sentido subjacente aos jogos relaciona-se, de um modo inusitado, com o que Flusser chama de estupidez dos aparelhos” que levada às últimas consequências expõe o caráter absurdo da situação e o automatismo dos aparelhos. Vivemos em função do aparelho.

Por isso, diante disso, se faz importante e urgente pensar a escrita e seu futuro. Talvez o escritor seja aquele que consiga, mesmo que nem sempre, uma emancipação no jogo. A escrita permite tornar evidente a memória da história que nos forma enquanto humanos e que está presente ocultamente nos aparelhos. Escrever não nos deixa cair no abismo translúdico dos aparelhos – jogos e metajogos indefinidamente – mas, dentro do jogo, faz com que nos lembremos de quem somos: seres pensantes e não autômatos.

A possibilidade de tradução entre várias línguas permite que trabalhemos com uma perspectiva fotográfica, isto é, salteando, fazendo com que uma quantidade de perspectivas tenha o mesmo valor. Mesmo quem escreve em uma só língua, é possível ter consciência de que teoricamente todas as versões em outras línguas possuem o mesmo valor, isto é, todas apresentam uma história linear – ou no caso das línguas orientais um outro aspecto intrínseco a elas que não seja o jogo dos aparelhos – que traz à tona a memória da condição humana, de uma consciência ideológica que a pós-história sempre transcende e por isso oculta. Nesse sentido, toda censura aos textos será sempre um esquecimento de quem somos e nos faz distanciarmos da realidade sem podermos assumir uma posição. Veremos adiante nesta pesquisa que a atitude de Flusser não é de neutralidade frente à diversidade das línguas, mas de engajamento. Todas têm o valor de trazer à tona a consciência histórica e a memória da condição humana frente aos aparelhos.

2.2. O Retorno à Europa: Robion

Há um texto de Flusser, que se assemelha a um conto, chamado “A Ponte” em que narra uma passagem de sua infância em Praga. Conta Flusser (2007) sobre a casa de seus avós em que seu avô tinha uma fábrica de corantes de

anilina. Flusser e sua irmã costumavam brincar no segundo andar da casa, onde havia uma espécie de jardim. Para chegar a esse jardim atravessavam uma ponte que ligava a fábrica à casa, lugar de onde contemplavam o que acontecia lá na fábrica. A história tem como desfecho a ação de um cachorro manso que gostava de crianças e tanto Flusser quanto sua irmã tinham familiaridade e brincavam tranquilamente. Num dia qualquer, brincando com um empregado da fábrica, o cão se rebela e ataca o homem arrancando metade de sua perna até acima do joelho. Flusser e sua irmã testemunharam a cena da ponte. Tal fato Flusser toma como uma metáfora da trágica virada de Praga sob a ocupação nazista.

Trazemos à tona essa narrativa para pormos em evidência aquilo que simboliza a escolha de Flusser a sair do Brasil: a pós-história, cujo paradigma é Auschwitz. Segue abaixo a descrição final de Flusser sobre o episódio do cachorro:

> Jamais soube o que aconteceu então ou depois. Nunca mais vi o operário. Chamava-se Anton. Mas sei o que a ponte significou para mim depois do ocorrido. Significou uma súbita transformação de bondade a agressão brutal. Era 1926, creio, mas para mim também era 1939. A brusca mudança de Praga depois da ocupação nazista. Em minha mente, Praga assemelha-se ao são bernardo Barry. A mudança de Praga não me surpreendeu quando veio: eu percebera isso daquela ponte, numa espécie de visão profética. Não gosto de cães desde então, nem de pontes." (FLUSSER, 2014, p. 17)

Essa é a visão de Flusser no momento de retorno à Europa em 1972. Deliberadamente escolhendo ser apátrida, muda de São Paulo para Robion, França, passando antes, nesse trânsito, pela Itália. Inaugura um novo modo de vida, abandonando o que porventura construiu. Não mais procura um chão nem acredita num projeto de pátria ou engajamento pátrio, agora o engajamento passa a ser com as pessoas, seus consócios (*Mitmenschen*). Nesse momento a tradução continua com papel importante nas produções de Flusser, mas com um foco diferente.

Tentaremos aqui neste capítulo esboçar a nova figura de Flusser, que é apátrida e frustrado com o projeto que começou no Brasil. A consequência dessa virada ontológica que se configura na apatridade escolhida resulta na filosofia da fotografia e em questões sobre o tema da migração, momento em que Flusser passa por um processo existencial de desenraizamento. Começa a

plasmar um pensamento apátrida, nômade. Em vários textos esse tema aparece, seja tratando do morar, do habitar, seja tratando de deslocamento, migração. Traremos à tona nesta seção algumas dessas passagens para evidenciar o Flusser do segundo período.

É na região da Provença, França, que Flusser começa a escrever sua autobiografia filosófica, **Bodenlos** (2007). Ao decidir sair do Brasil em 1972, Flusser assume, por vontade própria, a condição apátrida. Esse será o tom da nova fase e os textos que compõem **Bodenlos** (2007) se referem quase a todo momento à questão da apatridade, pois essa é a atmosfera da autobiografia e sua filosofia começa a girar em torno desse tema.

Nela relata certas passagens de sua vida em Praga, no Brasil e momentos presentes. Apesar de tomarmos como referência essa narrativa autobiográfica, levamos em consideração que tais fatos são narrados em outro contexto, já revisados por uma memória por vezes não fiel à experiência real dos acontecimentos. Sobre isso tomamos como referência uma carta de Flusser à Dora Ferreira da Silva (1919-2006), com data de 16 de agosto de 1973, onde descreve seu projeto de compor uma biografia e define seu método autobiográfico como "análise da memória consciente"[27]. Escreve Flusser,

> Eis a estrutura da coisa: I: perda de fundamento (Praga, nazismo, guerra S. Paulo 40-45) II: busca de fundamento: (filosofia, Wittgenstein e Kafka, Ioga, natureza brasileira 45-50) III engajamento dialógico brasileiro: (50-70), IV: engajamento discursivo brasileiro (50-70): aulas, conferências, ensaios publicados e não-publicados, atos como Bienal, Folha, Estadão, FAAP V: desengajamento penoso e busca do "self" (70-): cristianismo, judaísmo, neo-marxismo, volta à fenomenologia, Moles, Bonnier, Berger etc. Tema fundamental: fé no desespero. Temas epifenomenais: massificação, Kitsch, Brasil, cientificismo, futuração, "nova esquerda", crise das artes. Ritmo: elegíaco. Estilo: fenomenologia existencial. Método: análise da memória consciente. Clima: amor infeliz. Meta: fazer da própria vida laboratório para os outros.

A autobiografia filosófica mostra bem o clima apátrida escolhido por Flusser. Seus relatos acerca da partida do Brasil e da frustração no projeto de uma filosofia brasileira são nítidos para compreender a dimensão existencial da tradução na fase pós-brasileira. Para Guldin (2010, p. 59)

[27] Conferir Anexos.

> O retorno de Flusser para a Europa é em muitos aspectos um processo de tradução e retradução, que investiga mais uma vez o já vivenciado, e dessa forma alcança um novo nível. A experiência da carreira de escritor, desenvolvida primeiramente no Brasil, é traduzida para um contexto europeu, em boa medida alemão.

Essa tradução do “brasileiro” para o “alemão” é percebida sobretudo nos ensaios da filosofia da caixa preta, cuja tema filosófico se volta para uma investigação da realidade pelas mídias, conforme abordaremos adiante em tópicos posteriores.

Neste momento consideramos oportuno, ainda que já tenhamos mencionado a referida autobiografia em outros pontos desta pesquisa, ressaltar que **Bodenlos** junto com outro texto de Flusser chamado **Fenomenologia do brasileiro** (1998), este redigido ainda no Brasil, segundo Duarte (2012, p. 228), “apresentam a característica de, cada qual à sua maneira, se constituírem numa espécie de balanço feito pelo filósofo, de sua vivência de mais de três décadas no Brasil.” Outra característica é que em ambas as produções Flusser já se sente distante do Brasil e com outras referências pessoais e teóricas. As duas publicações representam justamente esse período de separação de Flusser do Brasil, período este que nos interessa para investigação. Nossa opção foi por trabalhar com a autobiografia por conter elementos que justificam a apatridade escolhida e o engajamento aos consócios. Também pelo caráter autobiográfico que remete ao contexto brasileiro e nos oferta um clima peculiar do momento investigado. Acreditamos que essa justificativa se mostrará evidente principalmente nas páginas que se seguem.

Em **Bodenlos** (2007) reconhecemos Flusser distanciado do chão brasileiro, apesar de que sua aproximação com o Brasil sempre foi de um “brasileiro-imigrante”. O autor (FLUSSER, 2007) sempre reconheceu o Brasil como uma terra de imigrantes. Era justamente o fato de ser formado por imigrantes que, segundo ele, tornava o país um espaço privilegiado para o desenvolvimento de uma nova cultura. Esse olhar de “nova cultura” brasileira, de caráter multicultural, é questionável dado que Flusser está se referindo a uma harmonia absoluta na convivência entre brasileiros e imigrantes, o que nos leva a indicar aqui o caráter neutro afirmado por Flusser. Essa visão

idealista da cultura brasileira é parcial dado que parece ocultar a possibilidade de conflito existente nessa diversidade. O Brasil, segundo Flusser (2007, p. 304),

> Não se tratava de uma colônia africana, asiática ou andina, em que os colonizadores dominavam os nativos, mas sim alguma coisa como os Estados Unidos, um país vazio, de onde foram expulsos os nativos. E por isso os imigrantes não foram recebidos como estrangeiros feios, mas sim, sem preconceitos, como companheiros de destino igualmente apátridas.

Na interpretação flusseriana houve expulsão dos nativos e por isso os imigrantes se tornaram bem-vindos a essa terra. A violência contra os nativos expulsos não é levada em consideração, fazendo uma caricatura do Brasil como uma terra cordial e "neutra" onde todos os povos sempre viveram sem nenhum tipo de conflito. Não é preciso negar que há, é claro, um convívio interessante e peculiar de várias culturas no Brasil, mas afirmar de modo absoluto essa convivência é destituir a relevância e a influência de outros povos que se encontraram e se encontram aqui e foram escravizados ou retirados de seus territórios.

Flusser (2007) se refere aos imigrantes brasileiros de um certo tipo, os quais de alguma maneira se identificava: aqueles que tinham condição de um bom trabalho, onde ocupavam o lugar da burguesia e formavam um grupo privilegiado que poderia transformar o lugar de modo intelectual. Assim nasceu o sentimento de engajamento, pois para ele aquela terra nova era livre dos preconceitos tipicamente europeus. No caso de Flusser (2007, p. 305),

> Era necessário que se criasse uma filosofia brasileira, em um trabalho conjunto com poucos companheiros de destino. E assim, os fios dialógicos começavam a ser enredados com os próximos (*Mitmenschen*), e, diferentemente do que ocorria na pátria perdida [Praga], esses fios não eram impostos pelo nascimento, mas sim criados livremente.

Os seus próximos (*Mitmenschen*), aqui no sentido de companheiros, no Brasil eram seus "compatriotas" e essa identidade brasileira não era determinada por qualquer justificativa que transcendia a própria escolha individual, mas era escolhida por livre arbítrio. Essa nova condição de paridade

fez com que Flusser (2007, p. 305) revesse as consequências do patriotismo e reconhecesse o que

> O patriotismo faz de maneira tão desastrosa (seja ele local ou nacional): santifica as ligações humanas impostas e, consequentemente, despreza as ligações humanas livres; coloca o parentesco familiar acima das afinidades eletivas, ou seja, coloca o parentesco biológico, ideologicamente, acima da amizade e do amor. Fui tomado por uma vertigem de liberdade: eu era livre para escolher os meus próximos (*Nächsten*).

O engajamento no Brasil se configurou por meio desse sentimento novo de liberdade que se configurava na escolha de seus companheiros brasileiros. Projetou com isso uma ideia de país. A frustração começou a se apresentar quando sentiu que o que poderia ser uma pátria brasileira estava se institucionalizando. E isso se tornava uma ameaça à liberdade inerente.

> Tecer um futuro código secreto, o código de uma futura pátria brasileira, fazer essa mudança de aventura para hábito e santificar os hábitos eram coisas empolgantes, e, enquanto isso, continuavam a chegar novas ondas de imigração. A rede a ser tecida permanecia aberta. Por exemplo: o Instituto Filosófico [IBF], do qual participavam alunos italianos de Croce, heideggerianos alemães, orteguianos portugueses, judeus positivistas do Leste, católicos belgas e pragmáticos anglo-saxões, teve que abrir para estudantes japoneses zen-budistas, para um místico libanês e para um sábio chinês, e teve que garantir um lugar para um talmudista judeu. Mas apesar disso começou a se institucionalizar. A admissão no instituto foi se tornando cada vez mais difícil. Os preconceitos começaram a se cristalizar, isto é, a construção de uma nova pátria começou a ser bem-sucedida. (FLUSSER, 2007, p. 306).

A configuração de uma pátria brasileira, que para Flusser lamentavelmente se consolidou com o golpe militar de 64, foi o momento de frustração com qualquer tentativa de engajamento no Brasil e com qualquer ideia de pátria, seja de nascimento ou não. Como relata em **Bodenlos** (FLUSSER, 2007, p. 308),

> A decepção com o Brasil foi a descoberta de que cada pátria, independentemente de nos ter sido lançada através do nascimento ou de estarmos engajados em sua síntese, nada mais é senão a sacralização do banal. E ainda: quando se deseja manter a liberdade da apatridade, adquirida com sofrimento, é necessário que a gente se recuse a participar dessa mistificação dos hábitos.

Flusser (2007) percebe que, mesmo na liberdade de escolha de seus próximos, se ainda é mantido o engajamento à pátria, está santificando suas relações. Esse tipo de recusa ao sentimento pátrio justifica sua escolha pela apatridade. Outra questão que também envolve a escolha da apatridade está relacionada diretamente à posição político geográfica do Brasil. Flusser (2007) em alguns momentos se encontrava descontente pelo fato do Brasil ser um país pouco desenvolvido em relação aos Estados Unidos, por exemplo. Estar na "periferia do mundo" não era algo muito interessante e o deixava em situação de defasagem. Quanto mais forte o engajamento no Brasil, mais fechado ficava em relação ao resto do mundo. Ou seja, pensar uma filosofia brasileira o fazia estar à parte da produção da filosofia dos grandes centros e isso era renunciar à liberdade de ligação geográfica (FLUSSER, 2007, p. 306). Começou então a "questionar a respeito das ligações geográficas, se não seriam reacionárias nessa atual revolução informática, e [...] se valia a pena abrir mão da vantagem de não ter uma pátria" (FLUSSER, 2007, p. 306). Chegou a enviar cartas no ano de 1962 para a *American Philosophical Association*, requisitando informações sobre a perspectiva de lecionar em universidades norte americanas, porém, não obteve sucesso, pois não tinha titulação acadêmica (FINGER, 2003). Na carta, relata que no Brasil tudo é novidade, pois praticamente tudo o que qualquer um faz no âmbito intelectual é um trabalho pioneiro, o que é até estimulante. Entretanto, ao mesmo tempo é frustrante porque há uma divisão "oficial" entre grupos marxistas e católicos (FLUSSER, 2003). Lamenta que se estivesse nos EUA estaria mais envolvido com o estado da arte da filosofia.

Inevitavelmente a escolha da apatridade implica colocar em questão, por meio da abdicação da pátria, o significado de "habitar" e Flusser denuncia um equívoco entre os termos "pátria" e "habitação". Em **Bodenlos** (FLUSSER, 2007, p. 309) afirma

> Em geral, considera-se a pátria como um ponto de referência relativamente permanente e a habitação, como um ponto de referência mutável, apto a ser migrado. O oposto disso é correto: pode-se mudar de pátria ou então simplesmente não tê-la, mas é sempre preciso morar, não importa onde.

E ressalta que

> Sem moradia literalmente morre-se. Esse morrer pode ser formulado de diversos modos, mas o formulemos de modo menos emocional possível: sem habitação, sem proteção para o habitual e o costumaz, tudo o que chega ate nós é ruído, nada é informação, e em um mundo sem informações, no caos, não se pode nem sentir, nem pensar, nem agir. (FLUSSER, 2007, p. 309)

Nessa perspectiva a condição do morar é compreendida como uma condição necessária à vida humana. Pode-se morar em qualquer lugar, sem ter pátria alguma, mas impossível não morar em lugar nenhum. E por mais horrível que seja pensar, morou-se inclusive em Auschwitz (FLUSSER, 2007). À luz de Hegel, pensa numa relação dialética "habitação-inabitual", ou habitação e mundo, na divisão entre o privado e o público, entre redundância e ruído. É importante deixar o inabitual, o ruído, penetrar a habitação, para se tornar uma informação a ser processada. Essa dialética é a dinâmica da consciência[28]. Assim, "sem habitação eu estaria inconsciente, e isso significa que sem habitação, propriamente, eu não seria. Morar é o modo como eu me encontro, em primeiro lugar, no mundo, e isso é elementar" (FLUSSER, 2007, p. 310). Quando morando em Robion Flusser (2007, p. 309) apresenta uma descrição que introduz sua reflexão sobre a dialética habitação-inabitual que compõe seu modo de pensar apátrida,

> Construí uma casa para mim em Robion, para morar lá. No núcleo da casa ficava minha habitual escrivaninha com os livros e papéis habituais, aparentemente em desordem. Ao redor da minha casa estava a aldeia que se tornou habitada com seu correio habitual e com seu clima habitual. Eis que tudo se torna invulgar: Provença, França, Europa, a Terra, o universo em expansão.
> Mas também o ano anterior, as pátrias perdidas, os precipícios aventurescos da história e da pré-história, o futuro incerto que se aproxima e o futuro longínquo e imprevisível. Estou metido em redundância, no habitual, para poder trazer para dentro o inabitual e poder fazer o inabitual. Estou metido em redundância para poder receber ruídos como informações e produzir informações. Minha habitação, essa rede de hábitos, serve para ser agarrada por aventureiros, e serve também como um trampolim para a aventura.

A vida humana, consciente da sua habitação, ao viver a dialética habitual-inabitual, assume um viver como aventura, aceitando o ruído que penetra a habitação, que penetra a morada. Condição apátrida, cuja existência

[28] "Consciência infeliz" no sentido hegeliano. A consciência que encerra em si sempre uma cisão, uma divisão que a acomete e que a dinamiza. Conf. HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.**

é permitir ser incomodado com o inesperado, o diferente, o estrangeiro e o feio. Num sentido cosmológico é assumir o acaso no jogo absurdo.

O habitual, por sua vez, especificamente possui uma dialética intrínseca, em que quando o inabitual invade, enquanto um ruído a ser processado como informação, o próprio hábito torna-se imperceptível, isto é, abafado (*dumpf*). Desse modo, "o hábito cobre todos os fenômenos como um cobertor de lã, arredonda todas as arestas dos fenômenos que se encontram ali debaixo do cobertor, de modo que não mais esbarro neles, mas sim passo a servi-los cegamente" (FLUSSER, 2007, 310, 311). Flusser faz uma ligação com a estética, num sentido heideggeriano, em que a sensação de abafamento torna o hábito "bonitinho". Não percebemos nossa habitação, mas a sentimos abafada, pois estamos habituados a nossas casas, que são "bonitinhas". O ciclo estético é:

> 'Feio-bonito-bonitinho-feio' (*häßlich-schön-hübsch-häßlich*). Os ruídos que chegam à habitação são feios porque perturbam o habitual. Quando processados em informação, tornam-se bonitos, pois são afinal inseridos na habitação. Aquilo que é bonito torna-se, através do hábito, bonitinho, e é ainda percebido como algo abafado. Finalmente, a habitação lança para o lixo tudo o que é supérfluo, e assim faz com que o supérfluo se torne feio. (FLUSSER, 2007, p. 311).

Isso está relacionado ao patriotismo. O sentimento de patriotismo confunde o inabitual com o habitual e transforma o que é "bonitinho" em beleza. Essa beleza pátria, na verdade, é o "bonitinho" habitual. Isso ocorre porque aquele que tem pátria confunde pátria com moradia. Nesse sentido, "a habitação é o fundamento de uma consciência, pois ela permite que se perceba o mundo, mas é também uma anestesia, porque ela própria não é perceptível mas apenas sentida de maneira abafada" (FLUSSER, 2007, p. 312). Quando muito, os que têm pátria conseguem perceber o mundo fora dela. Por isso, a figura do apátrida é aquela que coloca em questão a consciência daqueles que tem pátria. O apátrida não tem mistérios como os tem aqueles que possuem uma pátria. É quem se pergunta: "como posso superar os preconceitos latentes nos fragmentos de mistério que arrastei comigo? E como posso quebrar os preconceitos que estão ancorados no mistérios de meus consócios para, justamente com eles, poder produzir o belo

a partir do feio?" (FLUSSER, 2007, p. 313). Os apátridas são a consciência desperta dos que tem pátria (FLUSSER, 2007).

Em **Pós-história** Flusser (2011, p. 90) ressalta que

> O habitual não é percebido. O hábito é capa opaca que encobre o ambiente. Na paisagem pátria somente percebemos eventos, não as estruturas fundantes. Se atualmente são as estruturas fundantes que nos chocam no ambiente, é que houve transformação das estruturas.

Importante nessa ocasião abrirmos para uma digressão sobre a relevância ou não de considerarmos Flusser um pensador brasileiro. É brasileiro, mas é tcheco, alemão, francês, judeu ou nada disso. Flusser não se deixa capturar por nenhuma rede patriótica, mas cabe em todas aquelas redes nas quais se engajou na língua, seja por onde habitou, seja por meio de seus companheiros. É brasileiro na medida em que coloca em questão a consciência da brasilidade, quando provoca um incômodo a quem o lê. O texto **Fenomenologia do brasileiro**[29] é um exemplo. Escrito em alemão em 1972 e publicado apenas em 1994, pode ser considerado um texto indigesto para os brasileiros, muito criticado não sem razão, pois, a princípio parece uma análise um tanto etnocêntrica da realidade social brasileira. Nesse texto, por exemplo, ao tratar da defasagem típica do Brasil, considera o país "a-histórico". Afirma (FLUSSER, 1998) que o brasileiro, principalmente se é interessado em história, pensa a-historicamente, e isso é explícito em especial nos filósofos brasileiros que se consideram "historicistas". Quando um imigrante pergunta sobre o Brasil "antes do descobrimento" é dito que "não existe" (FLUSSER, 1998)[30]. Segundo Duarte (2012, p. 228), nessa mesma publicação Flusser afirma não ser o caso de o Brasil ser histórico, mas que ocorrem "manchas de história", as quais são fruto principalmente da influência europeia sobre o país. Exatamente por isso ele afirma que o Brasil não se encontra entre os candidatos mais imediatos à vivência pós-histórica, dado que seria majoritariamente não-histórico. Contudo, como já destacamos algumas vezes no presente texto, o Brasil para Flusser passou a vivenciar uma perspectiva pós-histórica tecnocrata

[29] Conf. FLUSSER, V. **Fenomenologia do brasileiro**. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.
[30] Ressaltamos que não trabalharemos nesta pesquisa com a ideia da "ahistoricidade" brasileira e seus desdobramentos em Flusser.

após o golpe militar de 64, conforme relata em **Bodenlos** (2007). Duarte (2012, p. 225) também afirma que "[...] há indícios de que a reflexão de Flusser sobre a pós-história sempre esteve ligada – de modos mais ou menos evidentes – à sua experiência brasileira, desde o último período no país até a fase de aclimatação na Europa," período este que destacamos nesta pesquisa para análise da segunda fase da vida intelectual de Flusser.

No ensaio de **Pós-história** (2011) intitulado Nossa Morada Flusser relaciona pós-história e migração. Contextualiza a migração como um fenômeno da sociedade pós-histórica dos aparelhos, ou o que chama de sociedade pós-industrial, e aplica a análise estética da dialética do inabitual-habitual "feio-bonito-bonitinho-feio" (*häßlich-schön-hübsch-häßlich*). A estética é um recurso que consegue expor o feio para torná-lo bonito, pois "a estética fornece modelos para a captação de fenômenos inabituais, inusitados. É útil aplicá-los ao fenômeno da migração dos povos" (FLUSSER, 2011, p. 94). Segundo a dialética, o estranho enquanto fenômeno é, num primeiro momento, aparente como um ruído para ser processado em informação para, num segundo momento, ser transformado em bonito. Inevitavelmente se transformará em "bonitinho" ao se tornar habitual. Ao se transformar em "bonitinho" surge o sintoma estético do patriotismo, torna-se *kitsch*. O problema aqui é permanecer no "bonitinho" e sempre jogar fora o feio como supérfluo. O "bonitinho" da pátria deve ser incomodado pelo feio estrangeiro e assim movimentar a dialética ao processar o ruído tornando o feio, bonito. Sobre a beleza pátria, Flusser (2011, p. 95) considera que

> O habitual não é percebido, mas é vivenciado. O habitual é vivenciado como *bonito*. Isto é a base existencial do patriotismo. A pátria é mais bonita que qualquer outra paisagem por passar despercebida. O patriotismo é Kitsch. O inabitual é percebido e vivenciado como terrível. É *feio*.

Por isso torna-se um valor no contexto e na lógica pós-histórica o clima apátrida. Aquele que habita, mas não tem pátria é aquele que saberá conviver com o feio, com o estranho que penetra a habitação. Poderá fazer com que o feio se torne bonito, tendo a capacidade de amá-lo. Assim, o feio, que ocasionalmente habitará nossa morada, poderá sempre ser amado e bonito. Esse sentimento de amor é aquele que permite existencialmente morrer no

outro, no mesmo sentido de morte que assumimos no processo de tradução. Reconhecemos na condição apátrida a ontologia da morte e renascimento, mas com engajamento no outro e não numa sociedade como dantes. Ser apátrida é aprender a *ars moriendi*. Nesse caso, a apatridade pode ser vivida e experimentada como forma de existência, enquanto parte da condição humana. Para Flusser (2011, p. 96), mediante uma inspiração heideggeriana, "a abertura para a morte é a morada do homem, esse ente que existe para a morte". Esta é a condição do apátrida: um ser para a morte.

Deixamos de confundir pátria com habitação para compreendermos o morar como algo mutável e o habitar enquanto condição humana. Trata-se de um habitar apátrida em que passamos a nos deixar morrer no outro, naquilo que é inabitual, para que se transforme no belo. Equivale ao processo de tradução enquanto morte e renascimento no outro. E isso transcende o individual, podendo ser uma experiência coletiva e cultural, conforme explica Flusser (2011, p. 96): "na migração atual dos povos temos o privilégio de poder vivenciar a abertura para a morte não apenas individualmente, mas coletivamente. Estamos vivenciando nossa abertura para a morte da nossa cultura". Esse viver para a morte é a consciência de que o futuro que nos persegue não é mais nosso (FLUSSER, 2011).

O fenômeno migratório que Flusser (2011) toma como caso é do tipo que ele chama de "invasão", no sentido de que os migrantes não estão ocupando palácios, mas cortiços e estão carregando nenês que futuramente habitarão os lugares "invadidos" (FLUSSER, 2011). Trata-se do fenômeno migratório dos anos 70[31] de pessoas do chamado Terceiro Mundo para o Primeiro Mundo ou dos nordestinos para o sudeste no Brasil, por exemplo. Sobre o fenômeno ressalta Flusser (2011, p. 95) que

> Devemos aprender a descobrir a beleza no terror do evento. Descobrir a beleza nos nenês famintos e nas moças de cor sofridas. Para falarmos arcaicamente: devemos aprender a amá-los. E como 'amor' é reconhecimento no outro, devemos aprender a nos reconhecer no futuro que nos persegue, e o qual é nosso próprio passado. Devemos, em outros termos, aprender a amar o futuro que não é mais nosso.

[31] Tipo de imigração que ainda ocorre atualmente no mundo.

Flusser (2011) compreende uma nova perspectiva de futuro que corresponde ao futuro como reação ao progresso. Progresso esse que é programação rumo ao caminho da aniquilação.

> Tal situação é inabitual: *que temos o futuro às costas*. Que "progredir" não significa, atualmente, demandar o futuro, mas evitar o passado [...]. Que nosso progresso é método para evitar sermos devorados pelo passado que nos persegue. Isto é inabitual: que o *progresso passou a ser forma de reação*. Que somos reacionários, precisamente por sermos progressistas. (FLUSSER, 2011, p. 91)

É uma reação ao progresso para que o passado não volte. Nessa circunstância todos são vencidos,[32] os que migram e os que permanecem. Aqui está em pauta a virtualidade da cultura ocidental chamada Auschwitz. Inevitavelmente todos sendo consumidos pelo jogo programado e "[...] todos, fugitivos e perseguidores, estão sendo sugados para o mesmo abismo, o da programação pelos aparelhos. [...] a humanidade toda, a "antiga" e a "nova", está se "desenvolvendo" conforme programa" (FLUSSER, 2011, p. 92). Assim, a *ars moriendi*, o processo de tradução do outro, por meio do amor, deve ser feito com consciência plena de que "tal futuro visa a programação, e que vai devorar-nos. Tarefa difícil" (FLUSSER, 2011, p. 96).

Sobre a condição do programa Flusser apresenta e explica em **Pós-história** e mais tarde nos ensaios de **Filosofia da Caixa Preta** (2002). Em **Pós-história** (2011, p. 40) explica que

> O que caracteriza programas é o fato que são sistemas nos quais o acaso vira necessidade. São jogos nos quais todas as virtualidades, até as menos prováveis, se realizarão necessariamente, se o jogo for jogado por tempo suficientemente longo.

---

[32] Aqui podemos aproximar a interpretação de Flusser à interpretação de história de Walter Benjamin. Benjamin compara a história a um quadro de Paul Klee chamado "Angelus Novus" de 1920. Ambos são judeus e viveram a catástrofe do nazismo e parecem sugerir a mesma concepção de progresso enquanto reação. Segundo Benjamin (1987, p. 226), "há um quadro de Klee intitulado Angelus novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. Tal deve ser o aspecto do anjo da história. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as joga aos seus pés. Ele gostaria de deter-se para despertar os mortos e reunir os vencidos, mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele dá as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso". Conf. BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura – obras escolhidas, volume I. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987, p. 226.

Nessa perspectiva o evento Auschwitz é uma virtualidade inerente no jogo do programa pós-histórico. O questionamento que se faz sobre a possibilidade do fenômeno “Auschwitz” é respondido por Flusser como um acaso inerente ao jogo, pois no jogo o acaso vira necessidade (FLUSSER, 2011). Essa possibilidade já estava contida no programa da cultura ocidental – o programa de objetivação do humano. Segundo Flusser (2011, p. 25-26),

> 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 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.

Começou com o judeu-cristianismo na revolução social da escrita e tornou-se ciência e técnica na sociedade pós-industrial das imagens técnicas – no advento da fotografia.

É preciso romper com Auschwitz e tudo o que esse evento carrega consigo e para isso é preciso renunciar à cultura Ocidental. No entanto, isso é algo impossível, pois ninguém é capaz de renunciar por completo sua própria cultura, pois ela é o chão que pisamos (FLUSSER, 2011, p. 23). A despeito de tudo, a despeito de Auschwitz, devemos continuar a viver economicamente, politicamente, filosoficamente, artisticamente.

Para Flusser torna-se tarefa impossível engajar-se na cultura ocidental, no progresso dessa cultura (FLUSSER, 2011). Isso seria o próprio aniquilamento. É importante projetar-nos para fora do Ocidente e isso somente será viável se o evento Auschwitz for analisado em seus detalhes reconhecendo o projeto que lá se iniciou.

2.3. Da língua à fotografia: uma filosofia da tradução

Ambientada na Alemanha, a filosofia da fotografia de Flusser apresenta bem o clima que o autor descreveu nos ensaios de **Pós-história**. E é na famosa publicação de 1983, escrita e lançada em alemão e publicada em

português em 1985 sob o título de **Filosofia da caixa preta** – ensaios para uma futura filosofia da fotografia, que Flusser apresenta a condição da realidade pós-histórica sob o paradigma da fotografia. Além de tornar Flusser um autor europeu reconhecido, essa publicação inaugura uma nova fase de seu percurso intelectual, agora com senso apátrida.

Nossa intenção nesse momento é relacionarmos a condição ontológica da apatridade flusseriana à filosofia da fotografia. Com isso atrelamos essa filosofia a um pensamento apátrida de caráter existencial vivenciado como morte e renascimento no processo de tradução. Veremos que o processo de tradução nesse contexto não mais se realiza no engajamento social como foi em **LR**, mas sim no outro, nos companheiros de jornada, como Flusser retrata em **Bodenlos** (2007). Ambos os engajamentos se estabelecem na língua e a tradução nos dois casos possui um papel principal que se configura agora na dimensão ontológica dos aparelhos, não mais no ambiente ontológico da realidade social. A visão de mundo, que antes se definia pela língua pátria – no sentido que colocamos acima neste texto – agora se define no contexto apátrida das imagens técnicas.

Os elementos da filosofia da língua que encontramos em **LR** e na fase brasileira do pensamento de Flusser continuam presentes na segunda fase europeia. No entanto, esses elementos são reformulados em virtude dessa nova fase e ajustados para a nova realidade. Antes, Flusser procurava um chão para suprir a falta de fundamento que o acometia e tentava estabelecer uma conversação filosófica num ambiente ainda nebuloso, em que ainda não havia clima filosófico suficiente para uma legítima filosofia brasileira. Procurava por isso manipular a língua portuguesa do Brasil, fazendo uso principalmente do alemão, e provocar incômodos ontológicos para quem pensasse nessa língua. Lembramos que isso também fazia parte, no plano de Flusser, de uma contribuição à formação da sociedade brasileira, com a criação de uma filosofia própria, o que segundo ele, era algo essencial para a consolidação de qualquer sociedade. A missão foi interrompida pelo golpe militar de 64 levando-o a abandonar o projeto e a inaugurar um novo modo de vida. Migra para outro país e dessa vez por escolha própria. É nesse contexto que Flusser renova seu

entendimento e sua experiência da tradução, conforme abordamos no tópico acima neste texto. Agora

> Em virtude de sua ocupação intensiva com a pintura, a fotografia e a videoarte nas décadas de 70 e 80, Flusser refletiu, se não sistematicamente, pelo menos de maneira elementar, sobre a possibilidade de compreender a relação entre diferentes mídias como uma forma de traduzibilidade recíproca. Dessa forma, ele concebia, por exemplo, o filme como uma transposição da fotografia para um novo contexto. (GULDIN, 2010, p. 165)

Aqui se coloca a ideia de "saltos midiáticos", onde se reúne teoria da tradução e teoria das mídias (GULDIN, 2010, p. 166). Essa concepção de "saltos" remete à ideia de ponte da filosofia da linguagem de Flusser dos anos 60, bem como do modo em como se compreende o ato de fotografar.

A investigação do conceito de pós-história permite o entendimento sobre a tradução em função das mídias – escrita, fotografia, etc – e sob essa ótica podemos compreender como o processo de tradução, enquanto tradução entre línguas na primeira fase, se transforma nesse segundo momento em função da apatridade. Esse novo modo de interpretar o processo de tradução, da transformação radical de si entre territórios para a transformação radical de si entre pessoas, tem como pano de fundo o sentido apátrida e a sustentação de um pensamento nômade. Importante também salientar aqui o método de retradução dos próprios textos que se intensifica a partir desse período, nesse caso, em função também da necessidade burocrática de publicação (GULDIN, 2010).

No período de **LR** a filosofia brasileira que Flusser planejava consolidar seria uma filosofia crítica. A investigação ontológica se realizava na própria língua portuguesa, manipulável a ponto de descobrir possibilidades inerentes à língua contribuindo para a conversação filosófica das línguas ocidentais. Possibilitaria também a crítica a outras línguas, principalmente ao alemão, cuja característica filosófica era evidente devido a sua afinidade ontológica com o grego – esta posição nos remete a uma postura próxima à de Heidegger – e, em termos pessoais, à formação de Flusser em língua alemã. Assim, ao manipular ontologicamente o português, utilizando o método fenomenológico, consequentemente uma filosofia crítica se originava, pois criava um estranhamento e uma distância adequados para que se pusesse a

conversação filosófica ocidental em jogo. Essa filosofia crítica, que possuiria a tradução como veículo essencial para seu procedimento ontológico de investigação, em conjunto ao método fenomenológico, era a saída para a superação da dicotomia impregnada à filosofia do século XX entre existencialismo e logicismo. Por estar fora dessa conversação, a possível filosofia brasileira, oriunda do português do Brasil, seria uma crítica ao Ocidente por meio da língua – já que a língua é considerada nessa interpretação um universo e um sistema de referência, isto é, uma visão de mundo. Tal era a força que Flusser projetava nesse empreendimento. Assim, essa filosofia nova seria um modo de assumir uma posição distinta e alternativa a toda cultura consumida pelo modelo Auschwitz de objetivação humana, isto é, tecnocrata.

No contexto da pós-história, que é o contexto simbolizado por Auschwitz, a filosofia brasileira seria um contraponto, multicultural, crítico por excelência, ainda não aparelhado pela tecnocracia da pós-história. Uma filosofia dos trópicos que nascia como um estranhamento e com uma distância ao pensamento continental e anglo saxão e que categorizaria o Brasil a uma condição histórica de "pátria" ao participar ativamente da ampla conversação filosófica ocidental. Seria um posicionamento não concatenado ou compactuado com a condição pós-histórica europeia e que poderia contribuir para essa "elite intelectual". No entanto, como vimos aqui anteriormente, tal filosofia não foi possível, pois o Brasil transformou-se, ele próprio, numa nação autoritária, uniforme e preconceituosa. Um aparelho gigantesco, como Flusser descreve em **Bodenlos** (2007), servindo aos propósitos da tecnocracia. Essa nova condição da sociedade brasileira impedia seu engajamento nela. Não mais pôde pensar na formação da pátria brasileira aos moldes que idealizava: plural e diversa culturalmente, crítica em sua filosofia. Os ecos de Auschwitz entoavam ao redor. Segundo Flusser (2007), fatalmente a militarização foi a saída para o Brasil finalmente se tornar uma pátria e por causa disso uma pátria com critérios europeus de aparelhamento. Sabemos que essa foi a justificativa da saída de Flusser do Brasil e da escolha da apatridade como meio de vida. Claro, Flusser poderia ter continuado no Brasil para moldar, plasmar essa violência política. No entanto, ao partir parece ter minimamente

aceitado esse autoritarismo como se fosse uma alternativa inevitável no curso do desenvolvimento da sociedade brasileira. Quais seriam as consequências desse enfrentamento?

O conceito de pós-história torna-se essencial nesse segundo momento. Agora a tradução como processo existencial ganha nova forma, pois o engajamento de Flusser muda. Não mais se engaja na língua de uma realidade social para desenvolver uma filosofia, mas se engaja nas línguas das pessoas que encontrou e encontra ao longo do caminho de sua vida apátrida. Nesse clima, ambientado na Europa, que amadurece sua principal crítica à pós-história: a filosofia da fotografia. Já que a filosofia da língua não mais dava conta nem tinha mais lugar para se desenvolver, Flusser dirige seu olhar para a multiplicidade dos aparelhos midiáticos, para os *media*. O novo ambiente, contextualizado na Alemanha, define a atmosfera de suas investigações nesse período. O engajamento na língua dos seus consócios e as indagações filosóficas acerca das novas mídias possuem em comum a perspectiva apátrida de Flusser e a tradução aparece nessa conjuntura como o procedimento filosófico essencial que faz funcionar a crítica à pós-história. Assim, o novo engajamento na língua reflete uma nova compreensão da realidade, em que é vivido numa condição pós-histórica, determinada pelos aparelhos.

Veremos que nesse novo momento o engajamento à língua se mantém com outro foco e numa nova condição ontológica que se apresenta. Abre-se o espaço ontológico dos aparelhos, o espaço das imagens técnicas, das leis imutáveis e da formalização do real que transcende a história. É nesse espaço, que consideramos apátrida por ser transhistórico, que o sujeito, determinado por sua visão de mundo, define e vive a realidade.

2.4. Filosofia da fotografia

Na filosofia da fotografia a tradução é pensada por meio das diferentes mídias. Assim, aproximando tradução e metáfora a tradução é compreendida como “saltos”.

Acerca da transição da história para a pós-história Rainer Guldin (2010, p. 176) afirma que “o modelo, apresentado [...] de três níveis do desenvolvimento

histórico é associado explicitamente [...] com o processo de tradução." Assim, "se a história e a escrita são empreendimentos arriscados de linearização e de retificação que redime do infinito círculo do mundo mágico das imagens e possibilitam que se saia do círculo pela tangente, então a pós-história é uma retradução de conceitos em representações imagéticas" (GULDIN, 2010, p. 177). Guldin afirma que em Flusser "o processo de tradução e retradução é desde o início o modelo para suas reflexões histórico-filosóficas" e aproxima seu texto da época brasileira, Filosofia da Linguagem, uma série de aulas produzidas sobre o tema da linguagem nos anos 60, aos ensaios de **Filosofia da caixa preta** (2002). Mais do que uma semelhança de títulos os dois textos envolvem uma filosofia crítica. Lembramos que as teses de Filosofia da Linguagem são bastante próximas às teses de **LR**, ambas foram pensadas nos anos 60 no Brasil. Nesses textos encontramos uma filosofia crítica da língua. Segundo Guldin (2010), Flusser passa de uma filosofia crítica da língua para uma filosofia crítica da fotografia, esta última que dá conta dos novos problemas relacionados à pós-história. Segundo o autor suíço (GULDIN, 2010, p. 181),

> Não se pode mais tratar somente de praticar uma filosofia da linguagem, que iluda e questione, por meio da retradução para o imagético, os fundamentos do domínio da escrita e da textualidade – da história, inclusive –, da linearidade e do desdobramento progressivo da conversação ordinária. Trata-se de elaborar uma filosofia da fotografia que dissolva e ultrapasse a filosofia da linguagem anterior.

Assim surge um novo modo de pensar onde

> Tem de se tentar, por meio de uma filosofia da fotografia, desenvolver uma crítica filosófica da imagem que retraduza as imagens técnicas nos textos que lhes constituem. Dessa forma, as instruções de uso ocultas nas imagens, seu programa ideológico, por assim, dizer, tornar-se-ão evidentes. (GULDIN, 2010, p. 182)

Esse é o ponto em que a filosofia da fotografia põe em evidência a importância da escrita. Enquanto crítica, essa filosofia poderá expor os textos integrantes das imagens técnicas que estão inibidos pela formalização radical dessas imagens. Veremos que a escrita promove uma ação de resistência ao império das imagens técnicas e seus aparelhos, pois o gesto de escrever

revela a consciência histórica por meio do uso da linguagem. Ao escrevermos entramos em contato com o caráter linear que pressupõe todo o universo das imagens técnicas. Nesse ponto podemos relacionar a condição apátrida à língua numa dimensão pós-histórica no novo engajamento de Flusser. A apatridade permite conscientizar-se historicamente, ou seja, pensar linearmente, fazendo coexistir no plano ontológico várias línguas com as quais é possível engajar-se. Pode-se afirmar que pensar em várias línguas permite viver a coexistência de temporalidades. Essa coexistência é, segundo Duarte (2012, p. 127) ao citar uma carta de Flusser a Milton Vargas de março de 1977, a condição pressuposta da pós-história porque

> [Uma] especificação relevante sobre o surgimento da pós-história é que, a partir dele passa a ser possível a coexistência de várias temporalidades: "o tempo deixa de ser a dimensão dentro do qual o espaço rola (se desenvolve, progride), para passar a ser uma série de dimensões do mundo (p. ex. tempo biológico, tempo físico, tempo existencial, tempo entrópico, tempo neguentrópico, etc)."

Tomamos esse argumento, que originalmente na carta citada trata acerca do movimento dos ecologistas, para aplicarmos no modo de pensar e escrever apátrida. A aplicação resulta no seguinte raciocínio: se a escrita é o ato que permite trazer à tona a consciência histórica oculta nas imagens técnicas e se o universo das imagens técnicas é ambiente ontológico em que o tempo se transforma em uma série dimensões de mundo, então escrever em várias línguas passa a ser simultaneamente alcançar a consciência histórica e transcender a história, na própria escrita. O novo engajamento apátrida de Flusser, que não pressupõe engajamento em uma só língua, mas em várias línguas, é aquele que tem uma preocupação em preservar a memória histórica dos aparelhos em meio ao seu funcionamento, ou seja, no momento mesmo de seu funcionamento. Ao mesmo tempo em que se compromete à consciência histórica admite a coexistência de realidades distintas, isto é, de línguas distintas. Deixaremos para o terceiro capítulo desta pesquisa o desenvolvimento mais detalhado desse assunto.

Em um ensaio de **Filosofia da caixa preta** (2002), chamado "Gesto de fotografar", Flusser traz à tona a lógica da filosofia da fotografia em que abre a possibilidade de compreensão da ontologia da apatridade nessa filosofia por

meio do processo de tradução. O que afirmamos aqui é que a filosofia da fotografia é possível num sentido apátrida – sentido esse entendido como ontologia, conforme explicamos acima no presente texto – e que tanto o gesto de fotografar quanto o ser apátrida envolvem o processo de tradução. Desse modo, não podemos excluir a apatridade da filosofia da fotografia, devido ao seu caráter nômade, nem a tradução, pois esta é o processo necessário para que a ontologia da apatridade aconteça. Assim, fotografia, apatridade e tradução não podem estar separadas se quisermos tratar do sistema filosófico flusseriano desse período.

Segundo Guldin (2010, p. 183), "o gesto do fotógrafo é comparável a um estilo de vida e de pensamento nômade que é expressão da apatridade fundamental de nosso tempo." Assim, "o gesto de fotografar é um procedimento plurilíngue que obriga o fotógrafo a pular de ponto de vista a ponto de vista, um jogo combinatório com as categorias de tempo e espaço dadas pelo aparelho" (GULDIN, 2010, p. 183). Nesse sentido, aproximamos a filosofia apátrida de Flusser mais a um pluralismo ontológico do que a um relativismo ou determinismo do tipo que podemos encontrar em **LR**. O olhar do fotógrafo é quantitativo no sentido de assumir o máximo de pontos de vista possível ao perseguir a imagem. A relação com a tradução se mostra quando, segundo Guldin (2010, p. 184) "traduzir é a tentativa de assumir reiteradamente novas perspectivas, para que o objeto possa impor-se em toda a sua riqueza de significação." Essa é a característica do pensamento apátrida que se apresenta em Flusser, a multiplicidade de pontos de vista no engajamento nas pessoas, no outro. Trata-se de um novo foco no processo de tradução, cuja proposta é o engajamento na língua dos companheiros, dos consócios (*Mitmenschen*) e não numa língua que se apresente como fundamento existencial da realidade. O outro oferece um espaço de virtualidades.

A filosofia da fotografia parece estar ontologicamente embasada nessa perspectiva e isso é compreensível na explicação de Flusser (2002) quanto ao gesto de fotografar. Essa filosofia é pós-histórica, exercida por funcionários – segundo a nomenclatura da **Filosofia da caixa preta** (2002) – e por isso é pensada segundo a condição dos aparelhos. Por não ser histórica, não é linear, nem textual, mas é imagética. Nessa condição, o fotógrafo trabalha

apenas com as categorias do aparelho fotográfico, as quais funcionam como categorias kantianas. Assim como a língua, conforme a perspectiva da herança kantiana, a fotografia não permite sairmos de suas categorias de aparelho, pois ela consiste no sistema de referência do fotógrafo, sem a qual este não consegue pensar. A fotografia "não permite ver a condição cultural, mas apenas as categorias do aparelho, por intermédio das quais aquela condição foi 'tomada'. Em fenomenologia fotográfica, Kant é inevitável" (FLUSSER, 2002, p. 30).

O gesto do fotógrafo está limitado às virtualidades do aparelho, entretanto, por mais que haja um limite, existem sempre possibilidades escondidas e latentes no aparelho, prontas a serem descobertas por aquele que o manipula. Momentos de dúvida são pertinentes nessa atitude e como ressalta Flusser (2002) não se trata de dúvida científica, religiosa ou existencial, mas fenomenológica. Segundo o autor (FLUSSER, 2002, p. 33)

> Toda vez que o fotógrafo esbarra contra um limite de determinada categoria fotográfica, hesita, porque está descobrindo que há outros pontos de vista disponíveis no programa. Está descobrindo a equivalência de todos os pontos de vista programados, em relação à cena produzida. É a descoberta do fato de que toda situação está cercada de numerosos pontos de vista equivalentes.

Nesse argumento, que pressupõe a tese da extensionalidade, afirmamos que o que importa nessa situação não é eleger o melhor e único ponto de vista possível, mas um número máximo de pontos de vista e por isso é uma escolha quantitativa e não qualitativa (FLUSSER, 2002). Esse tipo de dúvida, segundo Flusser (2002, p. 33) é fenomenológico porque "cerca o fenômeno (a cena a ser realizada) a partir de um máximo de aspectos. Mas a *mathesis* (a estrutura fundante) dessa dúvida fenomenológica é, no caso da fotografia, o programa do aparelho."

Na filosofia da língua, presente em Filosofia da Linguagem e em **LR** (1963, 2004), a estrutura das línguas é a estrutura da realidade. Ao investigarmos o mundo, na verdade, é a estrutura ontológica de cada língua na qual se pensa que estamos a investigar. O mesmo acontece no caso da filosofia da fotografia em que a estrutura do mundo é a estrutura do programa do aparelho fotográfico, que são as categorias pelas quais enxergamos a

cultura. No entanto, o programa é algo mais formal e abstrato que a língua, o que torna relevante o caráter quantitativo, extensional, totalizador. Nesse caso,

> 1. A práxis fotográfica é contrária a toda ideologia; ideologia é agarrar-se a um único ponto de vista, tido por referencial, recusando todos os demais; o fotógrafo age pós-ideologicamente; 2. A práxis fotográfica é programada; o fotógrafo somente pode agir dentro das categorias programadas do aparelho. Esta função pós-ideológica e programada, que se funda sobre dúvida fenomenológica despreconceituada, caracteriza a existência de todo funcionário e tecnocrata. (FLUSSER, 2002, 33, 34)

Devido a essa condição pós-histórica o engajamento de Flusser permite ser agora em várias línguas. E conforme foi posto em alguns parágrafos acima é aceitável comprometer-se com a consciência histórica e ao mesmo tempo não se fixar num único ponto de vista. Podemos escolher quantitativamente sem perder o engajamento – a escrita em várias línguas é engajamento em todas as línguas com as quais é possível realizar-se. Nesse sentido é plausível transcender a história sem extinguirmos sua memória que está presente de forma oculta em todos os aparelhos. O ato de escrever torna esse procedimento viável. O uso da palavra na pós-história consiste não da destruição ou da negação dos aparelhos, mas sim em mantê-los em pleno funcionamento, ao mesmo tempo em que desativamos seus dispositivos ao trazer à tona a consciência histórica[33]. É um legítimo jogo contra o aparelho em virtude da emancipação humana frente a ele.

---

[33] Aqui nos inspiramos no argumento de Giorgio Agamben presente no ensaio Elogio da Profanação (2008, p. 72) quando aborda a possível superação da sociedade de classes: “a sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso [...].”

“A atividade que daí resulta torna-se dessa forma um puro meio, ou seja, uma prática que, embora conserve tenazmente a sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente o seu objetivo, podendo agora exibir-se como tal, como meio sem fim. Assim, a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante.”

“Os dispositivos midiáticos têm como objetivo, precisamente, neutralizar esse poder profanatório da linguagem como meio puro, impedir que o mesmo abra a possibilidade de um novo uso, de uma nova experiência da palavra.” Conf. AGAMBEN, G. **Profanações**. Elogio da Profanação. São Paulo: Boitempo, 2008.

Em se tratando da escrita em Flusser, essa ação se refere a não se deixar capturar pelo programa do aparelho. Ou seja, preservar a memória da história nos aparelhos é não deixar com que ela seja capturada pela pós-história. Um novo uso da palavra se realiza à medida que

Considerando os elementos levantados acima, interpretamos a filosofia da fotografia como uma filosofia da tradução na condição pós-histórica. Uma filosofia da tradução de caráter apátrida por transcender a condição ideológica de qualquer pátria ou fundamento que esteja vinculado ao engajamento linguístico. Permite assumir vários pontos de vista possíveis, elegendo não apenas um como o mais importante, preservando a coexistência de línguas nesse engajamento. Nesse contexto é que se percebe a necessidade de tornar aparente a forma que subjaz a toda condição pós-histórica. A saber, a ideologia e a memória histórica do pensamento linear que o aparelho traz consigo e que é possível ser encontrada por meio da escrita. Pois, ainda que se transcenda a essa ideologia é importante que ela não seja esquecida ou perdida.

Importante ressaltar que o modo de Flusser confrontar o aparelho pós-histórico por meio da escrita, escrevendo em várias línguas, não é único. Escrever numa só língua, jogando com suas possibilidades, também é um caminho possível para desativar o dispositivo. A poesia, por exemplo, é um jogar contra (as possibilidades da) língua. O ato de escrita por si só já constitui uma ação de retomada da consciência histórica frente aos aparelhos, impedindo que a memória dos usos da linguagem seja capturada e neutralizada por eles.

---

o ato da escrita não significa um retrocesso a um mundo para fora das imagens técnicas, mas um novo uso da palavra no próprio universo dos aparelhos.

3. **Avesso**

3.1. Pós-história, tradução e existência

Uma vida sem mistérios é o que reflete a escolha da apatridade. Desde o ponto de virada de seu posicionamento, com a decepção do valor de pátria, o novo engajamento de Flusser remete ao desvelamento do mistério relacionado a um lugar ou a um fundamento qualquer. Eliminar os mistérios é a tarefa do migrante. O novo engajamento está relacionado às línguas das pessoas e não à língua materna. Entendemos com isso que esse mistério a ser desvelado refere-se à própria consciência dos indivíduos, na medida em que, conforme supracitado, o apátrida é a "consciência desperta daqueles que têm pátria" (FLUSSER, 2007). O migrante é para Flusser (2007, p. 312) "uma janela através da qual aqueles que ficaram podem ver o mundo e, ao mesmo tempo, um espelho, que permite que eles se vejam a si mesmos, ainda que desfigurados."

Como vimos na presente pesquisa Flusser se engajou na língua portuguesa do Brasil, a fim de engajar-se na realidade social desse país. Experimenta a apatridade de modo não escolhido e sua primeira intenção é de alguma forma sentir-se integrado para sair da situação de sem fundamento. À medida que se engaja na língua portuguesa sente uma frustração que, após o golpe militar, decide migrar novamente e dessa vez tornar-se apátrida por escolha própria. Começa, então, dessa decepção com o Brasil, uma desilusão com todo tipo de pátria e alimenta uma nova forma de engajamento, este não mais relacionado à língua de uma realidade social específica, mas ligado às línguas das pessoas com as quais convive. Nesse momento a tradução, sempre compreendida de modo existencial, é morte e renascimento na língua dos consócios, dos companheiros, é uma *ars moriendi* da pós-história. Flusser começa então a assumir mais nitidamente a tradução como método e a escrever em várias línguas, inclusive por questões de viabilidade de publicação, conforme já mencionamos anteriormente (GULDIN, 2010, p. 250).

Esse novo processo de migração apresentou a Flusser a possibilidade de rever sua condição judaica. O engajamento na língua das pessoas, independentemente de onde estejam, e o amor ao outro trazem à tona aspectos do nomadismo dessa tradição que Flusser carrega consigo. A *ars moriendi* enquanto ação existencial tem um apelo religioso não formal que se configura na responsabilidade com o humano.

É na publicação chamada **Vampyroteuthis Infernalis** (2011b), escrita em alemão e publicada pela primeira vez nesse idioma em 1987, que Flusser aborda o tema do Outro de maneira radical. A versão em português, que difere em alguns pontos da alemã, foi publicada bem mais tarde, apenas em 2011. Essa produção flusseriana se mostra pertinente para investigar a condição humana na pós-história, onde revela o traço tecnocrata dessa situação, ilustrada pelo domínio das imagens técnicas e da objetivação humana. Traz à tona também alguns pontos convergentes ao seu modo de pensar no contexto brasileiro no que se refere à ontologia de **LR**, conforme mais tarde destacaremos em momento oportuno neste capítulo. Dessa crítica à pós-história podemos também compreender as questões que passam a ser centrais na produção flusseriana depois da publicação dos ensaios de **Filosofia da caixa preta** (2002), dentre elas, a importância da escrita. Podemos pensar, a partir disso, sobre o engajamento apátrida na língua que marca a segunda fase de sua vida intelectual.

Vampyroteuthis Infernalis (2011), considerado um dos mais interessantes textos da bibliografia flusseriana, é uma fábula de ficção científica e foi escrito em parceria com o biólogo algeriano Louis Bec, nascido em 1936, com quem Flusser tinha contato. Seu núcleo é a descrição de um octópode abissal, cuja espécie sobreviveu milhares de anos. Por ser abissal não foi atingido pelas extremas modificações ocorridas na Terra desde a pré-história natural. Dessa figura obscura Flusser, mesclando elementos científicos e ficcionais, metaforiza a humanidade e faz uma aproximação aparentemente pouco provável desse ser marinho com o ser humano. Nessa perspectiva,

> Flusser não pensa em termos da possibilidade de uma pura e simples superioridade evolucionária dos octópodes, mas no sentido de uma *simetria* na evolução, tendo como marco zero a praia. Desse modo, a evolução, ocorrida terra adentro, teria redundado no *homo sapiens*

> como espécie mais evoluída, enquanto o processo evolucionário mar adentro teria tido como ápice exatamente o *vampyroteuthis infernalis*. (DUARTE, 2011b, p. 282)

Segundo Duarte (2011b), para justificar a similitude entre os dois entes, Flusser introduz a ideia de "convergência" que se apresenta em "órgãos análogos" e "órgãos homólogos". Os órgãos análogos são aqueles que possuem a mesma função, mas originalmente a filogênese é diferente. Por exemplo, a palma da mão humana aberta se refere ao pé do molusco, mas com a mesma função. Já a função dos órgãos homólogos quando comparada é diferente, mas a filogênese é a mesma. Por exemplo, a emissão de luz do Vampyroteuthis é homóloga à secreção de suor nos humanos, mas tem outra função. No caso da posição ereta em ambos os entes equivale a uma convergência análoga e exibe uma semelhança existencial. Somando a isso Flusser considera essa semelhança tanto análoga quanto homóloga quando relacionada ao córtex cerebral, o que faz com que o octopus pense como nós em vários aspectos, pois a parte mais evoluída de seu cérebro, apesar de filogeneticamente diferente, é similar à humana (FLUSSER, 2011b).

A existência do Vampyroteuthis é um acaso no programa vital, assim como sua qualidade de possuir uma mente (FLUSSER, 2011). Pelo fato da divisão entre a "raiz humana" e a "raiz dos octópodes" dentro da técnica de classificação dos organismos ter ocorrido muito cedo dentro da história natural cada um desses entes se desenvolveu paralelamente há muito tempo. Cada um desenvolveu sua forma de vida, mas com um ponto em comum: podem ser considerados dois seres mentais capazes de comunicação. Segundo Flusser (2011b, p. 43),

> O jogo da vida se revela estupidamente repetitivo. Se Vampyrotheutis tem mente análoga à nossa, se a evolução rumo à mentalização está convergindo [...] isto é mais uma prova da estratégia cega, automática e casual, pela qual a vida vai se desenvolvendo.

A abordagem pela qual se investiga o Vampyroteuthis é intuitiva no sentido de não estarmos fazendo ciências naturais – no caso, biologia – nem utilizando do método fenomenológico, pois não mergulharemos no oceano para experiênciá-lo (DUARTE, 2011b). A intuição permite que mergulhemos em Vampyroteuthis. Segundo Duarte (2011, p. 288),

> Tal método é, para Flusser, totalmente factível, tendo em vista uma proposição que lembra a teoria da tradução da primeira fase de seu pensamento [de **Língua e realidade**], segundo a qual, uma vez que cada língua gera um mundo próprio, traduzir seria uma espécie de transposição de um mundo em outro. Desse modo, após um inicial "choque de reconhecimento" poderíamos identificar no *Vampyroteuthis* uma existência comparável à nossa.

Trata-se de crítica porque revela um distanciamento de si mesmo enquanto humano e da sua própria condição para, então, reconhecer-se nela. É semelhante, no plano linguístico, ao processo de escrita em várias línguas que Flusser utiliza como método próprio. Põe luz ao tema da apatridade e da migração no sentido de que ser apátrida é aprender a *ars moriendi* – à medida que se transforma, morrendo e nascendo, de um mundo para outro por meio da língua. A pretensão de Flusser em **Vampyroteuthis Infernalis** (2011b) é fazer com que compreendamos o ser humano mediante uma figura radicalmente diferente dele. Fazer com que experimentemos o outro por meio da estranheza de poucos elementos antropomórficos. O radicalmente diferente pode servir de espelho para nós mesmos e podemos aprender a amá-lo.

O ser humano e o Vampyroteuthis são antípodas, um vive na superfície da terra e o outro na escuridão abissal do mar, um lugar infernal, e

> Na realidade, contemplar o Vampyroteuthis é contemplar não uma perfeição perdida por divisão, mas que nos mostra as nossas próprias imperfeições em aspectos distorcidos. Olhemos para tal espelho:
> Vemos barriga voraz erguida, que pensa de maneira análoga ao nosso pensamento, e que habita o outro lado da Terra.
> Somos, os dois, exilados: ele no abismo, nós em terra firme. Vivemos, os dois "situações de limite". "Existimos". Somos os dois "pseudópodes que a vida expeliu do seu corpo, a fim de superar-se a si própria, somos, os dois, pontas da vida." (FLUSSER, 2011, p. 44)

Podemos nos aproximar de Vampyroteuthis, mas dificilmente o imitaremos.

> A *imitatio diaboli* não nos é possível. Pois trata-se de um modelo inimitável e a antiutopia. Por isso, tal modelo é horripilante. E fascinante. Vampyroteuthis nos fascina, porque nos propõe um modelo no qual reconhecemos a nossa própria existência, sem podermos, e por isto sem "querermos", seguir-lhes os passos. O Vampyroteuthis é nosso "outro". (FLUSSER, 2011, p. 52)

Vampyroteuthis, esse tipo de molusco, nos leva filosoficamente para nosso limite mais distante no sentido de alcançarmos a fronteira da nossa condição. Encarar o Vampyroteuthis é encarar o inabitual. A dialética da habitação é refletida aqui com o sentido de uma antropologia filosófica.

> O que devemos fazer, se quisermos "descobrir" o Vampyroteuthis, é procurar habituar-nos ao inabitual, já que não podemos habitar o inabitável. Se conseguirmos fazê-lo, poderemos contemplar o que nos é habitual como se fosse inabitual: "redescobrir" o inabitual que é o homem. (FLUSSER, 2011, p. 65)

O que Flusser (2011) parece propor é um distanciamento da concepção/definição de humanidade num sentido radical, numa espécie de filosofia crítica da própria condição humana. Ao olharmos para nosso outro extremo, isto é, para aquele que aparentemente em nada se assemelha aos humanos, voltamos nosso olhar para nós, novamente. Aquilo que nada tem de semelhante a nós possui surpreendentemente em sua forma algo que nos aproxima e que nos destaca em termos de espécie. Essa surpresa do inusitado, ou do inabitual para tomarmos o termo de Flusser como referência, mostra o quão inabitual é o humano ou tão extraordinário. Podemos reconhecer uma similaridade entre o humano e o Vampyoteuthis na capacidade mental de pensar e informar.

Vampyroteuthis torna-se metáfora da condição humana, revelando-a sem mistérios promovendo uma análise de suas virtualidades mais improváveis. Por exemplo, da total programação da vida, da automaticidade da história, da precariedade da escrita frente ao domínio das imagens técnicas e do evento Auschwitz tomado como modelo. Conforme Duarte (2011b, p. 309), a fábula do Vampyroteuhis pode ser compreendida como

> Um pretexto, por parte de Flusser, para falar com grande radicalidade crítica do mundo contemporâneo e, especialmente da crise da história pela qual ele passa, a qual se reflete na sociedade, na política e na cultura hodierna. Tendo em vista esse fato, fica explicitada a relação do aparecimento do cefalópode com a ascensão do nazismo.

Trata-se de metáfora que põe em questão uma certa beleza do ser humano para que o inabitual, o feio, se revele. Encarar o Vampyroteuthis Infernalis possibilita o despertar da consciência, no sentido de evidenciar e eliminar o que está abafado, isto é, habitual na condição humana. Desperta para o inabitual e por isso permite enxergar o humano não como “bonitinho”. Assim Vampyroteuthis é a figura emblemática do humano na pós-história. Essa representação da humanidade no contexto pós-histórico alerta sobre o fim da história e o futuro do gesto de escrever, este relacionado à atividade de pensar.

Nisso consiste o reconhecimento de si no outro, naquele que nos é estranho: é preciso traduzir língua alheia e eliminar todo e qualquer mistério. Redescobrir o homem é o que pressupõe uma vida apátrida e migrante, justamente porque o migrante é um ser sem mistérios. Na condição de apátrida redescobrir o homem é ter responsabilidade com ele. Para Flusser (2007) isso não é uma forma de humanismo, mas de liberdade. Conforme afirma em **Bodenlos** (FLUSSER, 2007, p. 309), “é essa liberdade que está subentendida nas doutrinas judaico-cristãs, ao exigirem o amor ao próximo e ao dizerem que o homem seria um expatriado no mundo, e que sua pátria seria em um outro lugar a se procurar.” Assim, passamos a amar Vampyroteuthis porque nos reconhecemos nele. Redescobrimos quem somos aos nos refletirmos nele.

Por ser tão próximo do humano e altamente desenvolvido Flusser atribui e descreve uma cultura e uma arte do Vampyroteuthis, o que possibilita uma crítica à historicidade humana. Entretanto, a cultura vampyrotêuthica opera com “parâmetros radicalmente diferentes dos humanos” (DUARTE, 2011b, p. 297) e se caracteriza por dispensar a necessidade e a dependência de instrumentos e objetos, algo impossível para a humanidade. Na cultura dos vampyroteuthes não há a questão, por exemplo, própria da filosofia grega, das relações entre os fenômenos sensíveis e seu fundamento racional (DUARTE, 2011b, p. 298), pois para essa espécie “o elemento sensível é diretamente associado com o intelectual, o que se liga ao [...] fato de que, para ele [Vampyroteuthis], os conceitos são sexuados” (DUARTE, 2011b, p. 299).

Esses entes vampyrotêuthicos conseguem informar emitindo imagens sem a necessidade de qualquer suporte material independente. Por ser um cefalópode, seu *habitat* aquático não exige muito esforço físico e favorece uma

fluidez em sua sobrevivência – não existem obstáculos em seu caminho. No caso humano, a cultura necessariamente passa por uma mediação de objeto (FLUSSER, 2011b), ou seja, é objetiva. O que caracteriza a cultura humana é sua forma de conceituação do mundo por meio de objetos, conforme descreve Flusser (2011, p. 82),

> O homem apalpa os contornos dos objetos que apareceram, a fim de controlar com as mãos o que apareceu aos olhos. Não se confia nos olhos. Em seguida, o homem desprende os contornos destarte apalpados, como se fossem cascas de objetos. O que terá em mãos serão "conceitos vazios". Tais conceitos, "modelos", o homem os guarda na memória, para utilizá-los como arapucas nas quais vai captar novos objetos, ainda não apalpados. Destarte surge um vai-vem entre objeto e modelo, entre aparência e conceito, em cujo fim surgirá uma situação na qual nenhum objeto que não tenha conceito pelo menos ligeiramente apropriado pela memória humana será percebido. A reflexão humana, a sua filosofia, é precisamente o controle de tal vai-vem entre aparência e conceito, entre "problema" e "modelo".

A cultura humana é superação de obstáculos e luta contra os objetos, já que

> A pedra quebra quando martelada, o osso racha quanto cinzelado, os números impõem suas próprias regras ao pensamento neles expresso, a escrita linear transforma o sentimento por ela articulado. Informar objetos é ter que lutar contra a perfídia específica de todo objeto. E tal luta vai revelando a estrutura da resistência objetiva: a estrutura do algodão que cede, do vidro que racha, do cimento armado que seca, da escala tonal que se tempera, da sintaxe da língua que se flexiona. (FLUSSER, 2011b, p. 112)

Por outro lado, na cultura vampyrotêuthica o mundo é concebido antes dos objetos, em que

> O propósito do apalpar vampyrotêuthico é outro. Ele apalpa a escuridão, a fim de dirigir seus raios sobre uma determinada região do mundo. Concebe objetos para poder fazê-los aparecer. O aparente aparece, porque foi concebido. O conceito precede a aparência. A aparência é a consequência de um ato deliberado. O inconcebido não aparece. De modo que é a razão que faz com que o mundo apareça. Pois a razão é sexual [...]. Todo conceito excita sexualmente. (FLUSSER, 2011b, p. 82)

Das interpretações das culturas humana e vampyrotêuthica supõe-se a capacidade de "refletir", o que admite uma "filosofia". Desse modo, tanto o humano quanto o Vampyroteuthis por viverem culturalmente produzem "reflexão filosófica". A dos humanos é ir da aparência aos conceitos e a dos

vampyroteuthes é ir dos conceitos à aparência. Assim, Flusser (2011b, p. 84) afirma os dois entes terem, cada um a sua maneira, uma historicidade, pois "história é precisamente armazenamento de informações adquiridas, e triagem das informações armazenadas. Toda reflexão é produtora de história". A história está relacionada ao armazenamento de dados. No entanto, conforme Flusser (2011, p. 84) explica, o ser humano tem dificuldade em compreender a história como

> Processo que armazena e tria informações adquiridas apenas em memórias humanas. É que nós, os homens, armazenamos grande parte das informações por nós adquiridas em objetos, sejam livros, quadros, edifícios, instrumentos. E são tais objetos que atestam, para nós, a historicidade humana, e permitem a reconstituição de "história passada".

Nessa via se encontra um ponto de crítica à historicidade humana por meio da historicidade vampyrotêuthica. Segundo Duarte (2011b, p. 302)

> A contribuição do *vampyroteuthis* à crítica da historicidade humana se dá na medida em que os meios de comunicação desses octópodes são, além da mudança na coloração da pele, também a emissão de fluidos que produzem nuvens de significado; tudo isso prescindindo de uma linguagem discursiva e, além disso, sem necessitar de instrumentos externos, do tipo dos usados pelos seres humanos, os quais sempre trazem consigo o perigo de extrema reificação, no seu sentido mais estrito.

É por meio do Vampyroteuthis que lembramos da nossa dependência dos objetos midiáticos, isto é, de um suporte material que serve sempre de *medium* para nossa forma de comunicação. Não produzimos suor reluzente para informar o outro nem criamos por meios naturais nuvens de sépia. Isso de certo modo nos leva a repensar nossa intersubjetividade. O humano, ao viver em condições extremamente diferentes do Vampyroteuthis, no caso em ambiente de ar e não de água, desenvolveu uma forma de comunicação por meio da linguagem falada – pela vibração do ar – o que supõe uma comunicação intersubjetiva. Entretanto, a tendência do ser humano ao longo da história foi sobrepor a informação dos objetos à interação humana, interferindo no caráter intersubjetivo da comunicação, pois

> Na medida em que a pedra vai se transformando em estátua, a escrita em texto, o homem vai se transformando em escultor e escritor, e vai se esquecendo que é homem para outros homens. O homem, com todos os seus sentimentos, pensamentos, valores e

> desejos vai se realizando na pedra e na letra, toda a sua ação é paixão vai se concentrando sobre o objeto. (FLUSSER, 2011b, p. 113)

É o que Flusser (2011b, p. 87) chama de caráter patológico da história, pois "o propósito da história humana deixa de ser o informar os outros com dados adquiridos, mas o de informar os objetos. Isto é [...] traço patológico da histórica Humana." Essa, por sua vez, não constitui a verdadeira história humana, pois "falta-lhe o característico da verdadeira história, que é o armazenamento controlado de dados adquiridos na memória dos participantes no processo" (FLUSSER, 2011, p. 87, 88).

Já o cefalópode Vampyroteuthis se comunica pela coloração da pele: "delibera a coloração da pele em seus mínimos detalhes. Tal coloração é codificada: o observador vampyrotêuthico pode decifrar o seu significado, 'a intenção' da mudança da cor da pele. Trata-se de linguagem com sintaxe e léxico complexos" (FLUSSER, 2011, 88, 89). Sua comunicação também é realizada por meio de nuvens de sépia que serve como forma de proteção. Essa tinta não apenas é dirigida para receptores predadores inimigos, mas também para receptores da própria espécie. Assim, as nuvens de sépia servem para enganar os próprios congêneres ameaçadores indicando assim uma forma de comunicação intersubjetiva por imagens sem passar por algum instrumento ou objeto como *medium* material dessa comunicação. O ente vampyrotêuthico luta contra o outro e não contra objetos, pois "não é provocado por objetos. O seu interesse existencial não é desviado pelos objetos: dirige-se rumo ao outro. [...] o Vampyroteuthis ao criar, não vivencia a perfídia do objeto, mas a perfídia do outro" (FLUSSER, 2011b, p. 114). Vivencia por isso uma genuína (radical?) intersubjetividade.

A diferença entre humanos e vampyroteuthes é que os humanos possuem uma memória da superação dos objetos e, por isso, da cooperação de toda a humanidade em prol dessa superação. Não somos vampyroteuthes, pois estes sempre possuíram uma comunicação intersubjetiva por imagens de sépia ou coloração da pele e nós, apesar de vivenciarmos certa comunicação intersubjetiva, viemos de outro percurso. Na era das imagens técnicas, essas imagens que são nossas "nuvens de sépia", os humanos podem recuperar sua historicidade e lembrar que seu percurso pressupõe uma cultura objetiva, que

informa objetos, os quais mediam a comunicação e que nossa intersubjetividade está vinculada a essa história. As imagens técnicas, como sabemos, é produzida por meio de textos codificados tecnologicamente e as imagens são resultados de aparatos tecnológicos que Flusser chama de "caixas pretas". É nesse sentido que o valor da escrita para Flusser se torna uma forma de lembrança daquilo que somos: aqueles que se esforçam e lutam contra objetos – seja escrevendo, lapidando, perfurando, falando – para podermos informar o outro, pois

> Tudo que o homem vivencia é vivenciado "para" determinado objeto: para o mármore, para determinada língua falada ou escrita, para sons musicais, para a fita de celulose [...]. Não é que o homem passe primeiro por uma vivência qualquer, e depois procure por um objeto apropriado para nele exprimi-la. O homem vivencia, desde já, em função de determinado objeto. Vivencia como escultor de mármore, como orador ou escritor português, como músico, como produtor de filmes. Os objetos, sejam eles "materiais" ou "imateriais", sejam eles pedras e ossos ou números e letras, modelam toda vida humana. (FLUSSER, 2011b, p. 111)

Para alcançamos uma intersubjetividade dependemos dos meios objetivos, sejam eles a língua, a pedra, o mármore ou os sons. Notamos aqui uma conformidade à tese apresentada em **LR** no sentido de o mundo ser mediado pela língua, principalmente quando Flusser afirma ser a vivência humana já mediada por objetos. Isso nos remete à afirmação de que não existem dados brutos a não ser na língua e, estendendo o argumento, não temos dados brutos que não sejam mediados. Isso também se enquadra na versão da filosofia da fotografia conforme explicamos acima neste texto.

Por isso a escrita enquanto consciência histórica nos mostra que não somos Vampyroteuthis por completo. Por meio da escrita podemos resgatar nossa historicidade – nossa luta contra os objetos – nos dirigindo ao outro para que nosso interesse não seja desviado dos objetos para a informação somente, como se faz mediante as imagens técnicas. O gesto de escrever revela que podemos ser diferentes dos vampyroteuthes, que temos uma memória da luta contra os objetos que caracteriza a comunicação intersubjetiva e essa luta traz à tona o que há de comum entre os homens. É importante, junto com o resgate da historicidade, lembrar que o humano, ao informar os objetos, se dirige ao outro. Assim se configura o novo engajamento de Flusser

às línguas de seus consócios que, ao valorizar o gesto da escrita e resgatar a memória da historicidade, consente a vivência da intersubjetividade na era da informação automatizada das imagens técnicas. Relevante lembrar e mencionar aqui as diversas cartas de Flusser aos seus interlocutores do Brasil.

Diferente dos vampyrotêuthes nós temos a memória da luta contra os obstáculos – o mundo com canais efêmeros de comunicação não nos impede de lembrarmos que somos herdeiros de uma cultura da cooperação em que o outro informa junto e não apenas um informa e o outro recebe a informação. No passado os homens se uniram contra os objetos e isso está na memória humana (DUARTE, 2011). Vampyroteuthis, por sua vez, nunca teve essa vivência, pois sua comunicação sempre foi intersubjetiva sem qualquer necessidade de informar objetos. Importante resgatar a memória da nossa luta contra os obstáculos, contra os objetos, a fim de reconhecermos nossa cooperação, nosso trabalho em conjunto que é essa luta. Esse resgate pode ser mediante a escrita, pois a escrita pode ser um meio de crítica à sobreposição dos objetos ao propósito da interação com os semelhantes – crítica à "história patológica" da pós-história –, em que o elemento imaterial passou a ter muito mais importância que sua contraparte material (DUARTE, 2011), e também é aquela que nos remete à base da nossa capacidade de comunicação intersubjetiva, sobretudo porque vincula nossa vivência da linguagem à linguagem falada que é a raiz da intersubjetividade humana.

Ao informarem por meio das imagens técnicas os humanos esquecem que há uma mediação do aparato tecnológico para a feitura dessas imagens, diferente do que ocorre com os vampyroteuthes que não possuem suporte material independente deles. E isso distingue, segundo Duarte (2011b, p. 314), o Vampyroteuthis como alegoria da pós-história, pois a imagem técnica "se caracteriza pela depreciação de seu suporte material e pela sobrevalorização da informação visual nele contida." As imagens técnicas são verdadeiras "nuvens de sépia", pois parecem naturais ou inerentes aos humanos e não objetos independentes como é a língua ou o mármore, por exemplo.

As nuvens de sépia são enganadoras e nos Vampyroteuthes servem para enganar o receptor. Informações falsas despejadas para o receptor podem ser comparadas às imagens técnicas.

3.2. Retraduções

Aliando tradução e migração, podemos reconhecer no novo engajamento de Flusser a lógica da filosofia da fotografia, tendo em vista o contexto pós-histórico apresentado pela figura do Vampyroteuthis. Esse engajamento na língua das pessoas, que acarreta uma responsabilidade e uma liberdade, se realiza numa dimensão ontológica em que o salto é mais constante, caracterizado pelo gesto de fotografar. Podemos reconhecer esse tipo de ação nas retraduções dos próprios textos que Flusser faz com muito mais frequência, alterando-os. Antes, em **LR**, elegia o português como terreno fértil para as retraduções. Agora não é preciso um terreno próprio para as traduções, bastam os saltos, tais como os saltos da fotografia. No paradigma da fotografia o salto é multiplicado, pois a quantidade de *frames* produzidos tem limite indefinido. Compreendida desse ponto de vista a tradução entre línguas se contextualiza numa rede extensiva de realidades

De acordo com Guldin (2010, p. 252),

> Uma comparação entre sua obra inicial e final demonstra que Flusser na década de 1950 e, principalmente, na de 1960, escreve seus textos, preponderantemente, em duas línguas (alemão e português), excepcionalmente, em três (alemão, português e inglês). Nos textos em português, o engajamento no Brasil fica em primeiro plano, o trabalho na universidade e quase todas as publicações diárias nos jornais brasileiros e em revistas. Apesar da escrita bilíngue, Flusser publica, porém, nessa primeira fase, quase exclusivamente em português.

Nas décadas de 1970 e 1980 há uma mudança nas escolhas das línguas. Segundo Guldin (2010, p. 252),

> Nessa época, a maioria dos trabalhos é produzida pelo menos em três, quando não, em quatro línguas diversas. Como Flusser continua publicando no Brasil, embora menos do que antes, surgem outros ensaios e livros em português, com versões paralelas em inglês, alemão e francês. Concomitantemente, ele procura publicar também nas outras três línguas.

Nos anos 70, morando em Robion, Flusser elege o francês como língua de escrita mais importante, mas com grande quantidade de publicações em inglês. Por viabilidade de publicação mantém a produção nas duas línguas. O

alemão passa a ser a língua dos anos 80, devido ao reconhecimento e valor atribuídos às suas ideias na Alemanha (GULDIN, 2010). Apesar das línguas eleitas, a retradução constante e em mais de três línguas se mantém.

Ao espelhar o paradigma da fotografia a produção dos textos implica um saltar mais cumulativo resultando em múltiplos pontos de vista. Esse movimento de “saltos”, que corresponde tanto à teoria da tradução quanto à teoria das mídias (GULDIN, 2010), é o que há de comum entre as duas teorias podendo servir como uma metáfora da tradução. Universos diferentes são interligados por meio de saltos que consistem num procedimento criativo à medida que algo se perde e se ganha de um ponto a outro (GULDIN, 2010, p. 166). Por exemplo, da pintura para o vídeo ou do cinema para o vídeo no que se refere às mídias. Quanto à tradução, o gesto de saltar se apresenta na ideia de ponte em que o intelecto migra de uma língua à outra.

O paradigma da fotografia expõe o mundo pós-histórico em que, conforme explicitamos acima neste texto, há uma transcendência histórica por meio da superação do pensamento linear. Essa nova dimensão ontológica, pós-histórica, significa a codificação da realidade, transformada em imagem técnica. Nessa condição, o aparelho fotográfico consegue acumular imagens, *frames* por segundo, que leva a pensar na ideia de extensionalidade: todas as imagens tecnicamente codificadas têm igual valor e a quantidade de *frames* capturados por tempo definido tem limite infinito. A tradução nessa perspectiva passa a ser atualizada numa rede extensiva em que um mesmo texto é pensado em várias línguas simultaneamente. Ao aliar a filosofia da fotografia à tradução, na medida em que aproxima a lógica da imagem técnica à lógica dos textos, surge uma nova preocupação que diz respeito ao futuro da escrita e que trataremos com mais atenção a seguir.

3.3. Escrever é preciso

Uma das características que a fábula do Vampyroteuthis Infernalis acima descrita apresenta é sobre o domínio absoluto das imagens técnicas. Esse mundo programado é um mundo de reprodução técnica de informações em que fica suprimida a ideologia da linearidade, isto é, fica suprimido o caráter

linear que está pressuposto na configuração das imagens técnicas. Isso porque as

> Tecnoimagens *pretendem* que não são simbólicas como o são as imagens tradicionais. Pretendem que são sintomáticas, "objetivas". A diferença entre símbolo e sintoma é que o símbolo significa algo para quem conhecer o convênio de tal significação, enquanto o sintoma está ligado causalmente com seu significado [...]. Tal pretensão à sintomaticidade, à objetividade, das tecnoimagens é fraude. Na realidade os aparelhos *transcodam sintomas em símbolos*, e o fazem em função de programas. A mensagem das tecnoimagens deve ser decifrada, e tal decodagem é ainda mais penosa que a das imagens tradicionais: é ainda mais "mascarada". (FLUSSER, 2011, p. 118)[34]

É imprescindível, pois, que se ponha à mostra o caráter linear da caixa preta e não seja esquecida a linearidade histórica que a programação dos aparelhos inibe e aniquila. É preciso que se preserve a memória dos textos latente nas imagens técnicas e é na atividade da escrita que se torna aparente a consciência histórica perdida na automaticidade dos aparelhos.

Assim como no período da pré-história havia a possibilidade do questionamento por meio da escrita e no período histórico havia o questionamento por meio das imagens técnicas, na pós-história há a possibilidade de questionamento por meio de uma retomada da escrita. Esta é importante para que se ponha à mostra a ideologia oculta dos aparelhos, a saber, o pensamento linear. Essa retomada, contudo, não significa explicar ou descrever as imagens técnicas como se faz com as imagens tradicionais e sim decifrá-las, isto é, expor suas configurações formais e sua lógica matemática, as quais pressupõem uma linearidade. Tal atitude de se lançar rumo ao nada – esse vazio ou limbo que é o espaço da formalização imutável dos códigos – implica revelar as configurações da programação. Desse modo se expõe a ideologia não manifesta da programação pós-histórica: é preciso lembrar da herança histórica presente nos aparelhos. Esse é o ato que permite, enquanto funcionários que somos, romper a automatização da vida e reconhecer a estupidez com a qual funcionam os aparelhos. Decifrar o código fundante dos aparelhos seria alcançar o nível da consciência pós-histórica. Para Flusser (2011, p. 120), "crítica histórica, a que procura por motivo atrás das

[34] É possível associar a diferença entre símbolo e sintoma da explicação de Flusser ao que Charles Peirce compreende por símbolo e índice em sua semiótica. Símbolo para Peirce designa uma convenção social e índice refere-se a alguma relação de causalidade. Conf. PEIRCE, C. S. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

tecnoimagens, não emancipará o homem delas.” O que possibilita de fato uma nova atitude frente à supremacia das imagens técnicas é o que Flusser chama de “tecnoimaginação” que é a habilidade de decifrar tecnoimagens (FLUSSER, 2011). Essa habilidade se associa ao “pensamento formal, tal como este vai se estabelecendo na informática, cibernética, e na teoria dos jogos. Se não conseguirmos dar esse passo rumo ao ‘nada’ (‘estrutura ausente’), jamais poderemos emancipar-nos do pensamento e da ação programados por tecnoimagens” (FLUSSER, 2011, p. 120). Nessa situação a escrita é ação de resistência ao domínio das imagens, pois é um exercício que expõe a condição linear escondida nos aparelhos. Sendo a condição linear a mesma condição do nosso modo de pensar ocidental a escrita consente uma recordação de uma propriedade humana embutida na configuração dos aparelhos.

A preocupação de Flusser com o futuro da escrita surge com o amadurecimento do conceito de pós-história ao escrever os ensaios de **Pós-história** – vinte instantâneos e um modo de usar (2011). Importante ressaltar, segundo Duarte (2012, p. 356) que

> Um pouco depois de ter finalizado a redação de *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*, provavelmente enquanto escrevia a *Filosofia da caixa preta* e certamente antes de iniciar a redação de *O universo das imagens técnicas*, já tinha ocorrido a Flusser que não apenas as tecno-imagens em pouco tempo predominariam, mas também que, em decorrência disso, o futuro da escrita no cenário que então se desenhava era bastante incerto.

Ainda segundo Duarte (2012), três obras caracterizam o período mais produtivo de Flusser após a redação de **Pós-história** que são: **Filosofia da caixa preta**, **O Universo das imagens técnicas** e **A Escrita**: há futuro para a escrita?. Em **Filosofia da caixa preta** analisa o aparelho fotográfico como paradigma da pós-história; em **O Universo das imagens técnicas** o objetivo é expandir a análise do aparelho na pós-história a diversas invenções tecnológicas recentes até então; e em **A Escrita**: há futuro para a escrita? aborda as condições de certas práticas ligadas à produção textual num momento de prevalência das imagens técnicas. Depois de **Pós-história**, obra ainda não muito relevante para tornar Flusser um escritor famoso, consideramos, segundo a explicação de Duarte (2011) acima mencionada, **Filosofia da caixa preta** a produção que inaugura um novo momento do

percurso de Flusser no sentido de reconhecimento de sua publicação, funcionando como uma matriz que gerou duas ramificações, **O Universo das imagens técnicas** e **A Escrita**. Dessas duas ramificações, tomaremos aqui o caminho traçado em **A Escrita**, pois nele encontramos o sentido do engajamento à língua que liga a fase brasileira à fase alemã na produção flusseriana, conforme será exposto no que segue.

Flusser contextualiza a questão que se apresenta em **A Escrita** nos textos **Filosofia da caixa preta** e **O Universo das imagens técnicas** ao abordar nestas a constituição das tecnoimagens. O núcleo do argumento é que essas imagens não são como as imagens tradicionais, mas são criadas a partir de aparelhos, sendo que "os aparelhos, por sua vez, são produto de textos científicos aplicados na sua produção, o que torna as imagens técnicas histórica e ontologicamente diferentes das congêneres convencionais" (DUARTE, 2012, p. 321).

O texto, que originalmente foi escrito em alemão e teve sua primeira publicação em 1987, tem como objetivo pensar a escrita ou, como o próprio Flusser afirmou em carta de 1985 à Alex Bloch, "escrever sobre a escrita" (DUARTE, 2012, p. 359). Essa reflexividade

> [...] leva à reafirmação do caráter linear da escrita, que designa o acontecimento histórico propriamente dito e que se diferencia da forma de codificação anterior – circular – típica da consciência mítica e da situação pré-histórica. (DUARTE, 2012, p. 359)

Essa retomada da importância da escrita permite que repensemos seu lugar no contexto do domínio dos aparelhos como uma forma de recuperação da história subjacente nas tecnologias. Segundo Duarte (2012, p. 359),

> O surgimento das imagens técnicas, nas quais [...] a geração de unidades superficiais de sentido se dá por códigos lineares, leva à insólita situação de, na pós-história chegar a ser possível, segundo Flusser que os próprios aparelhos "façam história", deixando-nos livres para atividades outras.

Tomaremos esse argumento central pressuposto em **A Escrita** para pensarmos o segundo engajamento de Flusser à língua, na condição de apátrida e no contexto pós-histórico. A escrita seria uma forma de emancipação, ainda que momentânea e não definitiva, do jogo pós-histórico

programado e por meio dela é criado um mecanismo de recuperação da consciência histórica. O modo como Flusser usa isso se dá com o processo de tradução de seus textos. Quanto em mais línguas se pensa e se escreve, mais abrangente é o ponto de vista, retomando aqui o caráter quantitativo do gesto de fotografar. Na tradução é possível agregar pontos de vista variados e cada um traz à tona um modo de compreensão da realidade.

Conforme destacamos acima nesta pesquisa, constatamos na segunda fase da produção flusseriana uma tendência mais para um pluralismo do que para um relativismo nesse processo de tradução, mais do que na primeira fase de **LR**. Contudo, ainda assim é possível aproximar a concepção de tradução da primeira e da segunda fases com a diferença de que na segunda fase destaca-se o caráter apátrida e o engajamento nos consócios (*Mitmenschen*), as pessoas com as quais Flusser se relaciona.

A escrita, enquanto exercício de pensamento, apresenta uma realidade por meio da língua – conjecturamos aqui que a realidade que a língua apresenta é o que Flusser chama agora de "consciência histórica", que é a realidade linear simbolicamente referida por proposições. A relação entre escrita e pensamento é retratada em diversos momentos no primeiro capítulo de **A Escrita** quando, por exemplo, Flusser (2011, p. 19) afirma que

> Todo escrever está "correto": é um gesto que organiza os sinais gráficos e os alinha. E os sinais gráficos são (direta ou indiretamente) sinais para os pensamentos. Portanto, escrever é um gesto que orienta e alinha o pensamento. Quem escreve, teve de refletir antes. E os sinais gráficos são aspas para o pensamento correto.

O escrever é sempre correto porque organiza, alinha, enfileira. Essa organização exprime que há uma razão escondida no escrever. Na verdade, queremos arrumar os pensamentos, colocá-los nos trilhos corretos (FLUSSER, 2011). Contextualizando no cenário pós-histórico, Flusser (2011) explica que existem máquinas que podem organizar pensamentos. Essa organização do pensar por máquinas indica uma crise da escrita e possivelmente seu futuro fim.

> Todo escrever é um escrever correto, e isso provoca indiretamente a crise atual da escrita. Pois há algo mecânico no organizar, no enfileirar, e para isso as máquinas tem um desempenho melhor do que o ser humano. Pode-se deixar a escrita, essa organização dos sinais, por conta das máquinas. O que se tem em mente aqui não são

> máquinas de escrever, no sentido tradicional dessa palavra, uma vez que, nesse caso, é ainda um ser humano que organiza em linhas, com um toque nas teclas, de acordo com as regras da escrita, os sinais gráficos distribuídos no teclado. Aqui, temos em mente verdadeiras máquinas de escrever (inteligência artificial), que providenciam elas próprias essa organização. Tais máquinas não são, para dizer a verdade, apenas de escrever, mas também máquinas pensantes, o que deveria nos levar a refletir sore o futuro da escrita, de maneira geral, a respeito do pensar.

Segundo a perspectiva de Flusser (2011) as máquinas poderão substituir o gesto humano de escrever, pois está embutido no aparelho o programa que corresponde à organização de pensamento em linhas, isto é, simulação do pensar. Nesse sentido, a escrita está prevista no programa e por isso está com seu fim previsto, dado que será consumida pelo jogo do aparelho. Futuramente, nesse "mapa do inferno" flusseriano, o que poderá ocorrer é que a única forma de se organizar linearmente códigos será somente por meio de máquinas. As máquinas farão esse serviço ou essa função, pois

> As máquinas escrevem mais rápido que seres humanos. E não apenas isso: elas sabem variar automaticamente as regras de sequências de símbolos (as regras da "ortografia"). Neste momento, podemos observar duas coisas nas provisórias, e ainda primitivas, máquinas de escrever e no processador *Word*: a rapidez e a variabilidade do escrever. (FLUSSER, 2011, p. 22, 23)

Sob esse ponto de vista poderá se duvidar acerca de outras possibilidades de códigos lineares que não sejam aqueles organizados pela máquina. Além disso, as máquinas farão história porque

> Sem dúvida a inteligência artificial será mais inteligente no futuro. Ela disporá de uma consciência histórica que superará de longe a nossa. Ela fará uma história melhor, mais rápida e mais variada do que a que nós fazemos.

Desaprenderemos a organizar pensamentos, como se perdêssemos nossa "consciência gráfica". Com isso, a consciência histórica é posta em questão, já que é mediante o ato de escrever sem a dependência da máquina que se torna humanamente possível essa consciência, pois "a história é uma função do escrever e da consciência que se expressa no escrever" (FLUSSER, 2011, p. 22). Desaprenderemos a escrever para possivelmente fazermos outra coisa – mas o quê? – "já que todas essas coisas automáticas e mecânicas farão história melhor do que nós, poderemos nos concentrar em outras coisas.

Em quê? Esse ensaio diz respeito justamente a isso, quando se pergunta: 'Há futuro para a escrita?'" (FLUSSER, 2011, p. 23). O problema se apresenta ao notarmos que "somente quando se escrevem linhas é que se pode pensar logicamente, calcular, criticar, produzir conhecimento científico, filosofar – e, de maneira análoga, agir" (FLUSSER, 2011, p. 21). E alcançar essa consciência implica realizar-se politicamente, pois além de orientar pensamentos a escrita supõe dirigir-se a um outro (FLUSSER, 2011). De certo modo podemos afirmar que escrever implica engajamento, seja na língua que se escreve, seja no outro que lê.

Interessante notar que em **A Escrita** é mantida a compreensão da língua feita em **LR** no sentido de identificar língua e realidade. Embora o texto de 1987 trate da língua falada, a exposição filosófica e o problema que se coloca são adequados à questão que levantamos, pois tanto o escrever quanto o falar são atividades de pensamento. Constatamos que sua compreensão acerca da tradução também se mantém no sentido de atribuir a ela um caráter de criação de novas realidades, relacionadas ao universo linguístico. É no ensaio intitulado Língua Falada, publicado em **A Escrita**, que Flusser distingue, do mesmo modo que em **LR**, os três tipos de grupos linguísticos: flexionais, aglutinantes e isolantes. Ao tratar desses grupos afirma exatamente a tese de **LR** quando diz (FLUSSER, 2010, p. 104) que conforme nosso pensamento estiver ligado à língua flexional, estamos perdidos nos mundos das línguas aglutinantes e isolantes, pois

> Eles fazem com que nosso pensamento comece a vacilar, porque provam que nosso universo não é estruturado pela realidade, mas ao contrário, por nossas línguas. Embora tal vacilo seja suportável, ele mostra também o que nós devemos a nossas línguas: elas nos oferecem a rede em cujos nós e linhas pensamos, sentimos, queremos e agimos.

As línguas flexionais possuem a mesma estrutura e cada língua flexional possibilita a manipulação dessa estrutura a seu próprio modo e possui sua própria gramática (FLUSSER, 2010). Por serem sistemas abertos as línguas "permitem que elementos de outras línguas [...] as complementem sem perder seu caráter" (FLUSSER, 2010, p. 104) e isso "permite-nos traduzir de uma das nossas para outras, sem cair, contudo, da rede que nos suporta. E a tradução

é um método poderoso para ampliar e aprofundar nosso universo" (FLUSSER, 2010, p. 104). Assim, a variedade, a semelhança estrutural e a diversidade linguística que tornam possível a tradução "nos possibilitam abrir criativamente nosso universo para novos pensamentos, sentimentos, vontades e ações" (FLUSSER, 2010, p. 104). Nesse sentido, escrever em várias línguas significa ampliar nosso universo. Essa conclusão, resultado da ligação das teses de **LR** a esse ensaio que compõe uma produção tardia, nos remete e explica a escolha do engajamento apátrida de Flusser às línguas de seus consócios (*Mitmenschen*) por meio da valorização da escrita na dimensão ontológica, transcodificada, dos aparelhos. A mensagem que Flusser quer nos transmitir é: a língua está fadada à extinção devido à formalização da realidade pela linguagem dos aparelhos, os códigos. A via pela qual podemos manter a língua viva é escrevendo, não transcodificando e, claro, falando. É o engajamento na língua que possibilita a emancipação humana no jogo pós-histórico. Entretanto, esse engajamento deve ser diferente daquele exposto em **LR**: não se trata da busca de um fundamento para o jogo ou para si mesmo dentro do jogo e sim refutar o programa do aparelho, jogando contra suas configurações. Ao escrever sem transcodificar nos lembramos humanos que somos por meio da língua.

Como não há mais a busca de um fundamento, o engajamento na língua não é um sair do vazio do ambiente codificado. O uso da língua nesse caso serve como uma emancipação do jogo, não como um chão ou um fundamento porque o sentido não é para o mundo dos dados brutos, e sim para o interior dos aparelhos. Ao escrevermos sem nos rendermos aos códigos do aparelho é como se infringíssemos as regras do programa, pois articulamos fora dos padrões de suas configurações.

Lembramos aqui, e que foi exposto no primeiro capítulo deste trabalho, sobre a consideração de Flusser em abrir mão da ligação geográfica, citado em **Bodenlos**, que funciona como uma das justificativas de sua escolha à vida apátrida. Diz Flusser (2007) que para resolver a situação de defasagem que encontrava no Brasil poderia abrir mão da ligação geográfica, pois no mundo pós-histórico não seria mais necessário se fixar em um lugar específico devido à revolução da informática. Não ter uma pátria é uma condição adequada para

poder engajar-se mais livremente com várias línguas e se tornar escritor de várias línguas. A busca por um fundamento não é mais uma necessidade ontológica ou existencial.

Ao escrevermos não permanecemos na suposta neutralidade dos códigos dos aparelhos, mas resgatamos aquilo que está por trás dos códigos que é a estrutura da língua, que por sua vez traz a herança da imagem tradicional, do mito, que é falada e que se faz escrita. Onde é possível ter uma imparcialidade que sugere uma relatividade, ou no melhor dos casos um pluralismo, cujas diversas perspectivas se revelam no processo de tradução em que o intelecto amplia seu universo quantitativamente. Desse modo quantitativo da escrita em diversas línguas é possível jogar contra a máquina evitando uma volta, um regresso saudosista à prática da escrita, no sentido de **LR**, no sentido de engajamento a uma língua e a uma realidade social específica. Outro fator importante é a virtualidade do sujeito que assume a coexistência de várias temporalidades por meio das vivências que cada língua oferta àquele que pensa. Não se nega a condição pós-histórica nem o programa dos aparelhos dado que o sujeito se desdobra em vários – se abre em possibilidades.

Interessante notar que tanto em **LR** como em **A Escrita** há um caráter reflexivo em que no livro de 1963 se procura explicar a língua por meio da língua e no livro de 1987 se procura explicar a escrita por meio da escrita. Em ambos os casos há um envolvimento do autor com a produção textual intensa e crítica. Contudo, em **LR** Flusser se engaja no idioma português com o intuito de promover essa língua e tornar-se um escritor mediante seu uso. Há uma crença no futuro. Em **A Escrita**, ao contrário, há uma descrença e uma dúvida sobre o futuro. Não há perspectiva real de futuro porque provavelmente não escreveremos mais, não existirão mais escritores. A saída da nova realidade será a “transcodagem”, isto é, a tradução de tudo que está escrito em linguagem alfabética para os códigos lineares dos aparelhos. Para Flusser (2011, p. 234) “se for realizada, a transição da cultura alfabética para a nova cultura pode tornar-se uma transposição das condições de vida e de pensamento. Se não se realizar, pode-se temer por uma queda na barbárie analfabética.”

Assim, o ato de escrever na situação pós-histórica pode se tornar ou algo obsoleto ou uma forma de resistência frente ao controle dos aparelhos. Nessa condição a vivência humana da história é posta em xeque e escrever poderá ser um ato de confronto com a máquina. Por outro lado, pode-se render totalmente à máquina e esquecermos como proceder. As máquinas, organizadoras de pensamentos, inibem a consciência histórica, já que não colocam à mostra suas configurações lineares sem as quais elas não poderiam existir. Somente por meio da escrita é que se torna viável adentrar na máquina e projetar suas configurações.

Sendo assim, ao escrever, ao mesmo tempo em que temos consciência histórica não se ignora a dimensão ontológica da pós-história que transcende a história. Nessa estratégia aparentemente contraditória é possível não renunciar ao universo dos aparelhos, visto que essa renúncia seria um “retrocesso” ou um regresso ingênuo à linearidade, e resgatar a memória da história linear que subsiste nesse mundo. Trata-se de uma efetiva emancipação no jogo dos aparelhos, pois o jogo não é abandonado, nem vencido. O jogo programado permanece, mas agora com a história aparente, pensada e escrita em várias versões. É uma forma de agregar realidades ou temporalidades coexistentes.

Em resumo, o cuidado ao ato de escrever diz respeito ao lugar da escrita no ambiente pós-histórico que consiste na memória da consciência histórica, alienada pelos aparelhos. Outro ponto importante é a compreensão da escrita relacionada ao processo de tradução que implica engajamento na língua que, no contexto pós-histórico, determina o engajamento de Flusser em múltiplas línguas, caracterizando o senso apátrida.

Chamamos atenção aqui para a figura de Flusser mais como escritor do que propriamente um filósofo. Por seu modo de produzir, tendo em vista a necessidade de autotradução e a elaboração de ficções e alegorias, bem como o formato ensaio, e até mesmo por suas escolhas pouco acadêmicas e formais – não que essas características impeçam alguém de se tornar um filósofo – nos parece sugerir que Flusser se aproxima – e muito bem – de um escritor, sobretudo pela sua preocupação com o futuro da escrita. É por seu método de escrita que deriva a propriedade filosófica dos seus textos, propriedade oriunda da tradução.

A tradução enquanto processo fenomenológico de colocar realidades em suspensão, promovendo morte e renascimento do intelecto, está presente nas duas fases da produção flusseriana, conforme vimos na presente pesquisa. Essa transformação radical por meio da tradução é compreendida como saltos. Nos dois momentos o salto é entre as línguas com as quais se pensa e se escreve. O que muda é como esse salto é feito: na primeira fase o salto é entre as diferentes realidades sociais com as quais o intelecto vive; na segunda fase o salto se dá entre as múltiplas realidades que se ocultam na configuração dos aparelhos. Tais realidades ocultas constituem a consciência histórica do pensamento linear das diversas línguas da humanidade e também da condição humana da luta contra os objetos, ou seja, da sua relação com o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa mostramos a ligação entre a produção de Flusser no período brasileiro, mais especificamente a filosofia da língua de **LR** (1963, 2004), e a produção contextualizada na Europa, em destaque a filosofia da fotografia dos ensaios de **Pós-história** (2011) e de **Filosofia da caixa preta** (2002). A autobiografia filosófica **Bodenlos** (2007) serviu como uma narrativa sobre o ponto de transição entre os dois momentos. O estudo do percurso de Flusser nesse período, além de caracterizar um ponto de virada tanto em sua vida pessoal bem como em sua produção intelectual, serviu como pretexto para tratarmos do contexto do desenvolvimento filosófico brasileiro. Procuramos aqui uma via que pusesse tal contexto em evidência acenando para a importância da investigação da filosofia brasileira. Além disso, procuramos também valorizar esse período da história do Brasil, em seus fatos políticos, na especificidade do pensamento flusseriano e expor o quanto tal momento foi decisivo para que o autor pudesse se tornar quem foi. Trata-se de estimular a leitura dos textos de Flusser em língua portuguesa ressaltando a importância destas na discussão de suas obras, a qual se resume em grande parte nos textos em alemão, sobretudo pela pouca difusão do idioma português na leitura de textos filosóficos. A pesquisa também sugere que o testemunho de Flusser, bem ou mal, contribui para uma documentação historiográfica brasileira, pois apesar de seus devaneios preconceituosos por conta da frustração de estar num país periférico e se colocar como elite intelectual europeia, há lucidez na descrição dos fatos ocorridos. Tanto é que podemos atestar, por seu próprio testemunho, o motivo da saída de Flusser do Brasil e seu retorno à Europa por meio da ditadura militar que se iniciou com o golpe de 64. Não há como abrandar ou amenizar borrando os fatos como alguns grupos hoje pretendem fazer em suas interpretações paralelas aos registros históricos do país.

A ligação entre as duas fases da produção flusseriana expõe a relação entre língua e apatridade por meio do que Flusser entende por tradução. Flusser propõe por intermédio da tradução uma forma de engajamento, mas com uma mudança de foco no modo de engajar-se em cada fase. No que reconhecemos como uma filosofia da tradução na primeira fase encontramos

um engajamento na própria língua, no caso no português do Brasil. Na segunda fase o engajamento se firma nas pessoas, nos consócios ou *Mitmenschen*, como Flusser se refere. Essa segunda forma de engajamento está embasada na escolha da apatridade que caracteriza um certo nomadismo na forma filosófica de pensar. Ser apátrida passa a ser uma propriedade ontológica e se realiza como uma escolha existencial.

Na primeira fase focamos em **Língua e realidade**, obra publicada em 1963, que exibe a temática que predomina a produção flusseriana nos anos 60, a saber, a linguagem. A filosofia proposta em **LR** consiste num engajamento social na língua onde, conforme tratamos no presente texto, afirma a tese de que ontologicamente a língua é a realidade e o objetivo da sua publicação é ampliar a conversação filosófica por meio do português do Brasil. Flertando com o determinismo e o relativismo linguísticos em sua primeira obra publicada, Flusser trata a língua como o único modo de acesso à realidade. Sendo o único modo de acesso à realidade a língua é definida como a própria realidade. Nada se pode afirmar fora da língua. Nesse sentido, e aqui aproximamos ao relativismo linguístico humboldtiano, a língua constrói e define visões de mundo. Com essa tese Flusser justifica um engajamento na língua com o intuito de moldar a realidade. No caso, engajar-se na língua portuguesa para moldar a realidade brasileira. Trata-se de inserir o Brasil na conversação filosófica ocidental. Admite ser o português do Brasil um terreno fértil e "neutro" filosoficamente, ontologicamente plástico e facilmente maleável. Encontra no português a condição para a construção de uma filosofia crítica por excelência, pois, sendo terreno "neutro" por não ter uma filosofia própria, seria solo perfeito para traduções e retraduções de conceitos filosóficos já consolidados em outras línguas indo-europeias como o alemão, o inglês e o francês. Do ponto de vista pessoal, trata-se de alcançar uma autenticidade por meio da língua e assim se assumir brasileiro, mais especificamente um escritor brasileiro. No Brasil Flusser depositava esperanças de uma democracia plural, na diversidade cultural que envolvia a formação da sociedade brasileira. Com o golpe militar de 64, segundo narra em **Bodenlos** (2007), o Brasil se torna um aparelho pós-histórico tecnocrata não ficando atrás de nenhuma pátria europeia em termos de preconceitos e sentimentos patrióticos. Esse caminho

da política brasileira, no entendimento de Flusser, autorizava o Brasil a experimentar uma das virtualidades já realizadas no jogo do programa ocidental, a saber, a objetivação humana, simbolizada por Auschwitz.

Destacamos nesta pesquisa o evento do golpe militar no Brasil enquanto um fato que se revela como um ponto de virada no pensamento flusseriano. O golpe foi um momento de transição para Flusser, pois a partir desse evento o autor tcheco-brasileiro se decepciona com o projeto de uma filosofia brasileira, engajada na língua portuguesa. Consequentemente, se decepciona com o modelo ocidental de "pátria" e com toda forma de patriotismo em geral, levando-o a uma recusa ao engajamento social por meio de uma língua específica, assumindo uma condição apátrida. Isso não significa, contudo, uma desistência de todo e qualquer engajamento, apenas de uma mudança de foco nesse compromisso. O engajamento na condição apátrida deixa de ser em uma realidade social específica e passa a ser em seus consócios, seus companheiros, isto é, nas pessoas com as quais convive. Consideramos o contexto do golpe militar de 64 um dado relevante e que deve ser ressaltado no percurso da produção literária e filosófica de Flusser.

Após a frustração com o conceito de pátria em detrimento da frustração do projeto de uma filosofia brasileira, Flusser admite a condição apátrida como forma de vida e pensamento. A condição apátrida torna-se uma condição ontológica e essa nova perspectiva será determinante para embasar a filosofia que o tornou famoso: a filosofia da fotografia. O evento contextualizado no Brasil foi o motivo principal para o retorno à Europa e, consequentemente, para a transição de sua produção. Tentamos aqui tornar patente esse contexto enquanto determinante para a trajetória intelectual desse autor. Com isso, de uma certa forma problematiza-se com este estudo o início do desenvolvimento filosófico no Brasil, visto que coloca em evidência a divisão de pensamento entre os grupos implicados nesse período. Ao realçar tal fato procuramos valorizar o contexto histórico brasileiro como relevante numa investigação filosófica. Esse procedimento busca tanto a valorização da história do Brasil no estudo de temas filosóficos, promovendo assim uma breve contribuição para a historiografia filosófica brasileira, bem como fomentar uma forma de documentar e iluminar, por meio da vida de pensadores e intelectuais que

viveram no Brasil, fatos históricos, algo que se torna cada vez mais urgente em tempos atuais. Curiosamente tomamos Flusser para tal procedimento, este que é considerado o filósofo da ficção. Isso em nada foi um obstáculo, já que Flusser morou trinta anos no Brasil e o relato apresentado em **Bodenlos**, sua autobiografia filosófica, nos remete a eventos pontuais ocorridos no país, bem como narra sua relação com diversos brasileiros, naturalizados ou não. Esse é um dado importante que não deve ser esquecido para que cada vez mais sua produção em português seja trazida à tona, lida, compreendida, debatida e até refutada. Ressaltamos que Flusser nem sempre é identificado como brasileiro no ambiente acadêmico europeu ou norte-americano, mas é referido como alemão, tcheco ou mesmo judeu. Isso se deve ao sucesso dos ensaios de **Filosofia da caixa preta**, publicados primeiro em alemão. Chamamos atenção em nossa pesquisa para a importância do contexto brasileiro prévio a essa produção europeia. O que Flusser viveu no Brasil abriu para a possibilidade de uma ruptura, ou melhor, um *turning point* em sua abordagem o que fez com que desenvolvesse, na Europa, sua filosofia mais conhecida.

Junto a esse ponto de virada que se realiza no ambiente brasileiro há uma coerência em sua produção intelectual que faz com que essa transformação não seja realmente uma ruptura. A ligação entre uma fase e outra está relacionada ao modo pelo qual Flusser compreende a tradução enquanto processo existencial. A experiência de morte e renascimento possibilitada ontologicamente pela tradução perpassa todo o pensamento flusseriano. Primeiro, no engajamento social que, conforme nossa leitura de **LR**, é engajamento na língua materna. Não necessariamente a língua materna de onde se nasce, mas uma língua materna escolhida de algum modo. Esse é o tipo de engajamento de Flusser em relação ao português do Brasil. A língua é determinante para a construção da visão de mundo do Eu ou do “a gente”. Inevitável relativismo linguístico e ontológico, ainda que não essencialista, pois consideramos esse relativismo inerente ao processo de tradução e não de modo permanente ou transcendente.

A língua nessa perspectiva inevitavelmente se relaciona a uma identidade social, a uma realidade social. Em Flusser essa visão de mundo construída pela língua está relacionada a um projeto nacional de identidade, a

um projeto de pátria. Se para cada língua, há um certo tipo de pensar filosófico, então, para a formação de uma pátria brasileira, se fazia urgente o plano de construção de uma filosofia. Essa filosofia brasileira seria uma filosofia crítica da língua, caracterizada como uma síntese entre logicismo e existencialismo. Uma filosofia geograficamente distante do pensamento europeu que possibilitava a compreensão dos conceitos filosóficos oriundos do alemão, do francês e do inglês por meio de uma tradução inteiramente nova, isto é, ontologicamente nova desses conceitos. Essa filosofia da tradução, fenomenológica, consiste em colocar em xeque visões de mundo, provocando uma fissura que obriga o sujeito a se aniquilar intelectualmente entre línguas. Esse estar entre línguas provocado pelo processo de tradução é a prova ontológica do espaço nadificante que envolve os limites da língua ou da realidade. A tradução é o único modo possível que encontramos para ultrapassar essa fronteira. Todo aquele que ultrapassa essa fronteira está condenado ao aniquilamento, ou seja, à morte. No entanto, como é impossível permanecer nesse estado, pois é absurdo, esse sujeito renasce, outro, numa nova condição, numa nova realidade, em outra língua.

Essa experiência de morte e renascimento que uma filosofia da tradução provoca não pode estar separada em Flusser da condição do migrante apátrida. Aquele que migra e que perde seu fundamento e sua língua materna vive o relativismo dos mundos por meio das línguas que perde e ganha. Nesse primeiro engajamento à língua, Flusser vive a violência de estar desenraizado, fugido, levado para um lugar periférico que mal conhecia. Não é apatridade escolhida, mas forçada.

No segundo engajamento não projeta mais uma filosofia brasileira, mas uma filosofia sem pátria. Não se engaja mais em uma língua em especial, mas nas diversas línguas dos companheiros de jornada, dos consócios. É morrer e renascer no outro, isto é, nas línguas do outro. É condição desenraizada escolhida. Isso porque na condição pós-histórica ser apátrida é jogar contra o programa do aparelho ocidental que possui como virtualidade programada a objetivação humana, cujo símbolo é Auschwitz – o aparelho tecnocrata.

Sem a lógica da apatridade e de todo processo que o levou até a escolha da condição sem pátria, a filosofia da fotografia não existiria, ao menos

da forma pela qual foi apresentada. E foi no contexto brasileiro, da opção de sair do Brasil, que Flusser decide ser apátrida, o que acarretou uma mudança determinante para a elaboração de sua filosofia mais famosa. Nesse momento de seu percurso intelectual, intensifica a atividade de tradução e assume o ensaio como sua principal forma de escrita. A tradução e o ensaio designam tanto um modelo existencial, bem como uma forma de vida. Talvez no momento em que Flusser escolhe viver e escrever enquanto apátrida, desapegado de um chão como fundamento, seja o momento mesmo de ter realizado uma filosofia brasileira. Um pensamento desimpedido, com outras referências e não tão colonial.

Após se mudar do Brasil, com a decepção e a desistência de estabelecer-se neste país, e a volta à Europa possibilitam uma revisão acerca da busca de fundamento. Da frustração e da saída do Brasil, passando rapidamente pela Itália até chegar à Robion na França, Flusser transforma o engajamento. Descompromissado com a língua que o tornaria um intelectual reconhecido, intensifica e amadurece seu método de tradução. No ambiente pós-histórico a tradução exige um saltar mais dinâmico, assim como o gesto de fotografar.

Isso traz à tona a importância do gesto de escrever. A escrita é o modo pelo qual tornamos aparente a consciência histórica da humanidade. Em meio aos aparelhos programados que nos inserem numa dimensão ontológica não fluida, mas permanente e imóvel, é a escrita que nos devolve o movimento do pensar linear escondido nas imagens técnicas. Ao escrever recuperamos a força do ato de pensar frente aos aparelhos e nos lembramos de quem somos – humanos: escapamos à total objetivação programada e mergulhamos no fluxo da consciência histórica embutida e escondida nos aparelhos, as caixas pretas. O senso apátrida nos convoca ao engajamento das línguas, de todas elas, pois todas implicam o ato de pensar. A tradução enquanto forma que define a escrita flusseriana consente essa aceitação poliglota de um pensamento apátrida mediante o engajamento nas línguas. É curioso pensarmos, entretanto, o quão preocupante seria para Flusser a tradução automática dos dispositivos digitais. Nesses dispositivos basta digitar ou falar uma frase em qualquer língua que o aparelho traduz em quase todas as

línguas possíveis. Não que seja algo ruim e que deva ser combatida de forma reacionária tal inovação tecnológica, é um recurso bastante útil, mas ao olhar de Flusser não precisamos nos render a ela. O que se torna importante é atentarmos para que isso não seja mais um modo de não emancipação humana frente aos aparelhos nos fazendo esquecer da língua, desta que nos faz historicamente reais. Ao pensarmos em várias línguas, traduzindo textos, conseguimos saltar de um universo a outro recuperando e expondo a historicidade que nos configura e que não se apresenta nos neutros códigos formais integrantes dos sistemas dos aparelhos e neles escondidos. Permite que vivamos transhistoricamente, ou seja, que transcendamos a história ao mesmo tempo em que pensamos linearmente: vivenciamos simultaneamente várias temporalidades.

Da filosofia da língua à filosofia da fotografia a tradução é condição necessária para a realização do pensamento e da vida. Seja entre mundos ou entre pessoas é a língua que faz morrer e renascer. Do Flusser brasileiro ao Flusser apátrida, língua é engajamento e consciência histórica. Cabe a nós pensarmos e questionarmos o que se compreende por história.

A importância da escrita no pensamento tardio flusseriano nos remete a uma forma de vida que aos poucos é perdida. Em meio às imagens técnicas pouco se lê o que se escreve e pouco se escreve. Para pensar é preciso escrever. Escrever é a memória da humanidade, da sua própria condição, daquele que usa instrumentos e que tem os objetos à mão (*Vorstellen*). Na luta contra os objetos nós informamos e comunicamos por meio deles. Essa é a condição humana que se deve lembrar. É a memória da ideologia da escrita, do pensamento ou da história linear que não foi abolida como parece ser, pois está latente nas máquinas. Desse ocultamento ou subentendimento da história pelas máquinas podemos afirmar uma forma de biopoder prevista (preexistente), onde o genocídio se torna um dispositivo do aparelho. Um jogo possível no programa sob a forma da objetivação humana.

Conforme procuramos mostrar aqui, é inegável a influência do contexto brasileiro na produção intelectual flusseriana, inclusive nos textos tardios mais reconhecidos. Por outro lado, é preciso assumir a figura de Flusser como um intelectual e escritor de várias línguas. Por isso não foi propósito deste trabalho

defender uma raiz brasileira de Flusser, julgando-o à força como pensador brasileiro, mas sim jogar luz à importância do cenário brasileiro na vasta produção desse controverso autor.

Nossa preocupação nesta pesquisa foi por meio da produção de Flusser sobretudo mostrar e valorizar o período brasileiro da vida e da obra desse autor expondo que desdobramentos importantes de seu percurso foram decididos pela sua experiência no Brasil. Iluminar esse período, ainda obscuro, e que não está desligado da sua filosofia posterior – considerada a genuína produção flusseriana. Pensamos e constatamos no decorrer da feitura desta tese que uma pesquisa do período brasileiro de Flusser é possível por meio da uma familiaridade com a língua portuguesa e, portanto, por meio dos leitores de língua portuguesa, sejam eles falantes ou não do português enquanto língua materna. Nesse sentido pensamos em contribuir para a pesquisa dos primeiros textos de Flusser que convidam a entender o itinerário intelectual do autor.

Dentre as teses de Flusser chamamos atenção para a valorização da escrita que o autor propõe em sua obra tardia. Podemos pensar como a sociedade contemporânea, do século XXI, está caracterizada pela cultura das imagens, sobretudo das imagens técnicas, isto é, das imagens produzidas pelo aparato tecnológico – celulares, computadores e até televisores – que são facilmente replicadas e reproduzidas. Essa cultura da imagem técnica é a cultura do comando *Ctrl+C/Ctrl+V* que se manifesta na atitude de compartilhamento e distribuição de informações, inclusive de informações falsas – as nossas “nuvens de sépia”. O ato de copiar é um ato de reprodução e não de escrita, um ato típico do procedimento de reprodução de imagens. Nesse sentido, o procedimento da escrita é anulado por completo, pois, instalado nessa cultura das imagens técnicas, o que se faz é simplesmente tratar o texto como uma imagem, nesse caso uma figura, isto é, como algo que se recorta e cola num álbum.

É importante, por isso, um retorno aos textos. Um retorno não no sentido de reação às imagens técnicas, que também possuem seu valor, mas de alerta à valorização do ato de escrever que não pode se tornar um ato antiquado frente às novas tecnologias nem algo que apenas poucos possam fazer. Esse alerta é uma forma de valorizar a escrita como processo de consciência

histórica da educação, da cultura, ou seja, dos valores que nos formam e nos constituem como entes ideológicos. A escrita contribui para a organização do pensamento.

Sejamos estimulados e encorajados a escrever – à mão, à máquina de escrever ou qualquer outro dispositivo eletrônico ou não – sem medo nem receio, sabendo que todos que o fazem, sem exceção, um dia aprenderam essa prática, às vezes com muita insistência e esforço, e que tal prática não se trata de "mágica" designada àqueles que ouvem as Musas. Essa mágica deixemos para os poetas da Antiguidade mítica. É preciso aprender a escrever.

Com a investigação da produção flusseriana no período brasileiro surgiu também outro ponto importante a se destacar que é o estudo do desenvolvimento do pensamento filosófico brasileiro. Tentamos também jogar luz para isso. Mais do que nunca se faz necessário e importante olhar e compreender o desenvolvimento filosófico do Brasil, já que hoje podemos falar de uma filosofia brasileira, sem relativismos, mas considerando uma filosofia que nasce de certo momento, de certas condições. Localizar e investigar pontos de amadurecimento da filosofia no Brasil não pressupõe querer criar uma *filosofia perennis*, assim como Flusser procurou nos anos 60, mas afirmar e compreender o desenvolvimento político do país, compreender sua história. Tentamos salientar esse contexto por meio da vida de Flusser no Brasil para expor um pouco e de um certo ponto de vista como era o cenário e o horizonte filosófico em território brasileiro. Consequentemente isso nos fornece testemunhos da realidade brasileira num momento em que tudo parece se contrariar com um simples "não" para a história por aqueles que tentam abrandar as memórias difíceis de nosso país.

ANEXOS

Os documentos relacionados são os anexos publicados em duas edições distintas de **LR**, uma pintura de Vampyroteuthis Infernalis e algumas cartas de Flusser entre os anos 60 e 80 (de 1966 a 1987), período que corresponde às duas fases que abordadas nesta pesquisa. O conteúdo das cartas de algum modo contextualiza temas abordados nesta tese.

Anexo 1: Mapa das Línguas (anexo de **Língua e realidade**, 1963)

Anexo 2: Mapa das Línguas (anexo de **Língua e realidade**, 2004)

Anexo 3: Diagrama da língua (anexo de **Língua e realidade**, 1963)

Anexo 4: Vampyroteuthis Infernalis. Pastel de cera e tinta acrílica sobre papel canson A3. Autor: C. Sidoti

Anexo 5: Carta de Flusser a Adorno de 1966, momento em que Flusser tinha publicado recentemente **Língua e Realidade**. Interessante mostrar seu contato com Adorno nesse momento em que desenvolve sua filosofia da linguagem.

Anexo 6: Boa discussão de Flusser com o embaixador do México em 1967 em que discorre acerca da tradução. Afirma a tradução como sinônimo de vertigem. Bem significativo nesse contexto da sua filosofia.

Anexo 7: Carta de Flusser à Haroldo de Campos de julho de 1973 comunicando que este estará presente em sua autobiografia.

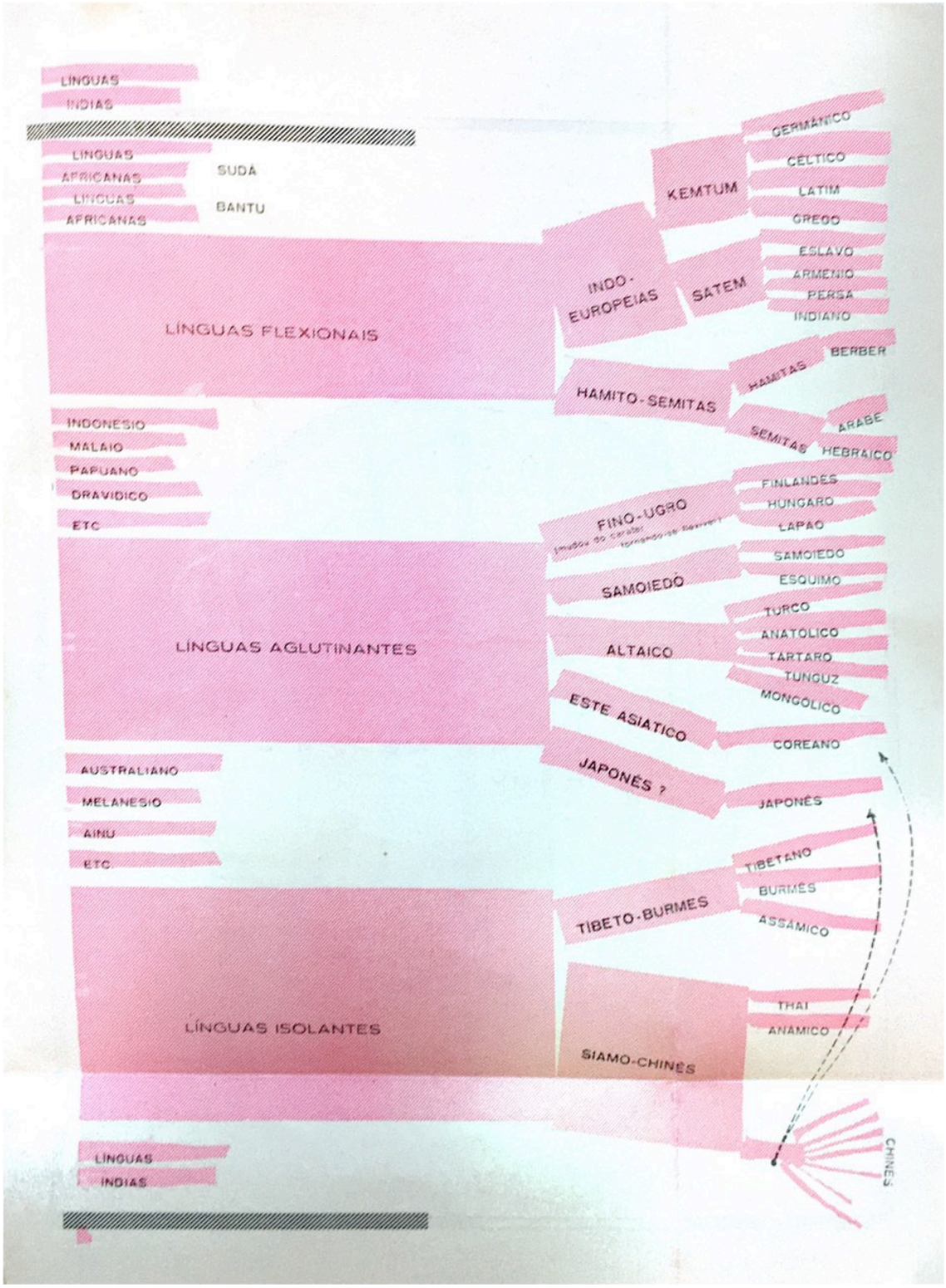
Anexo 8: Carta à Dora Ferreira da Silva de agosto de 1973, citada no texto da tese, em que Flusser trata do conteúdo da autobiografia e do método adotado para a redação dentre outros aspectos relevantes de **Bodenlos**.

Anexo 9: Em carta a um amigo, de 1975, Flusser trata de engajamento e da consciência infeliz hegeliana, elementos que constituem o que consideramos sua nova condição apátrida, seu pensamento apátrida.

Anexo 10: Carta ao IBF de 1979. Trata da função social da filosofia e em especial do papel da filosofia no cenário político brasileiro do momento. Destaque para um possível antissemitismo ressurgindo e citação de “homens fardados”.

Anexo 11: Carta à M. Lilia Leão de 1983 em que Flusser faz crítica feroz aos “verdes”, movimento ecológico que ganha visibilidade no período. Trata sobre engajamento e faz instigantes afirmações sobre a “massa” e o “nível popular”. O mais interessante nessa carta é a lista de quais obras foram publicadas em português e cita dentre elas a possível publicação de **Pós-história** pela editora Duas Cidades.

Anexo 12: Em carta ao amigo Michel Maffesoli de 1987 Flusser pede uma revisão acerca da sua filosofia da fotografia. Também agradece o convite de participar de um simpósio na França sobre a vida cotidiana em que propõe como tema para sua apresentação “a força do cotidiano” (o habitar e o habitável), tema que permeia sua filosofia apátrida.



Mapa das Línguas (anexo de **Língua e realidade**, 1963)

<table>
<tr><td colspan="4">Línguas índias</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Línguas africanas</td><td colspan="2"></td><td>Suda</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td>Bantu</td></tr>
<tr><td rowspan="4">Línguas Flexionais</td><td rowspan="3">Indo-européias</td><td>Kemtum</td><td>Germânico
Céltico
Latim
Grego</td></tr>
<tr><td>Satem</td><td>Eslavo
Armênio
Persa
Indiano</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Hamito-semitas</td><td>Hamitas</td><td>Beber</td></tr>
<tr><td>Semitas</td><td>Árabe
Hebraico</td></tr>
<tr><td colspan="4">Indonésio, Malaio, Papuano, Dravídico, etc</td></tr>
<tr><td rowspan="5">Línguas Aglutinantes</td><td>Fino-Ungro</td><td colspan="2">Finlandês
Húngaro
Lapão</td></tr>
<tr><td>Samoiedo</td><td colspan="2">Samoiedo
Esquimó</td></tr>
<tr><td>Altaico</td><td colspan="2">Turco
Anatólico
Tártaro
Tunguz
Mongólico</td></tr>
<tr><td>Este Asiático</td><td colspan="2">Coreano ←</td></tr>
<tr><td>Japonês (?)</td><td colspan="2">Japonês ←</td></tr>
<tr><td colspan="4">Autraliano, Melanésio, Ainu, etc</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Línguas Isolantes</td><td>Tibeto-Burmês</td><td colspan="2">Tibetano
Burmês
Assâmico</td></tr>
<tr><td>Siamo-Chinês</td><td colspan="2">Thai
Anamico
Chinês</td></tr>
<tr><td colspan="4">Línguas índias</td></tr>
</table>

Mapa das Línguas (anexo de **Língua e realidade**, 2004)

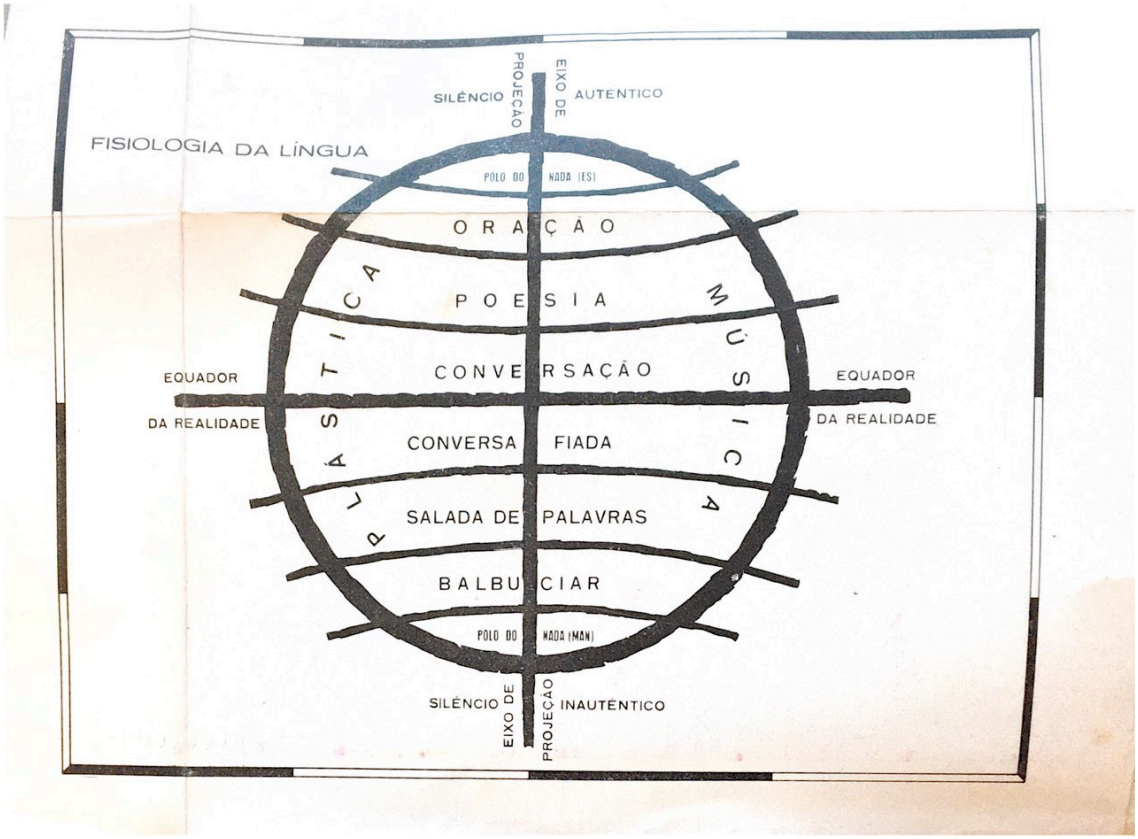


Diagrama da língua (anexo de **Língua e realidade**, 1963)

Detalhe para a expressão “fisiologia da língua”.

Vampyroteuthis Infernalis, 2021.
Pastel de cera e tinta acrílica sobre papel canson A3
Autor: C. Sidoti

82

VILÉM FLUSSER

Rua Salvador Mendonça 76,
Jardim Europa,
São Paulo, SP., Brasil.

Madrid, den 23. November 1966.

Herrn
Professor Th. Adorno,
Institut fuer Sozialforschung,
Suckenberganlage 26,
Frankfurt a.M.

Sehr geehrter Herr Professor,

vor meiner Abreise aus Europa moechte ich mich, auch im Namen meiner Frau, fuer die freundliche Aufnahme bedanken, die Sie uns gewaehrten. Unsere Unterhaltung war fuer mich sehr beeindruckend und lehrreich, und ich hoffe, dass Sie mir Ihr neues Buch fuer eine Besprechung in unseren Zeitschriften nachkommen lassen.

Ich danke Ihnen nochmals fuer die Ehre, mit Ihnen diskutiert zu haben.

Ihr sehr ergebener

VILÉM FLUSSER

Rua Salvador Mendonça, 76
Jardim Europa,
São Paulo, SP, Brasil

Madrid, 23 de novembro de 1966

Sr. Prof. Dr. Th. Adorno
Instituto de Pesquisa Social
Suckenberganlage 26
Frankfurt a. M.

Prezado Sr. Professor,

Antes da minha partida da Europa, gostaria, também em nome da minha esposa, de agradecer pela gentil recepção com a qual o senhor nos acolheu. Nossa conversa muito me impressionou e foi muito instrutiva e espero que o senhor nos envie seu novo livro para uma discussão em nossa revista.

Agradeço mais uma vez pela honra em poder ter conversado com o senhor e despeço-me.

Respeitosamente,

28 X

VILÉM FLUSSER
rua Salvador Mendonça, 76, Jardim Europa,
Correio Shopping Center Iguatemí,
São Paulo, SP.

São Paulo, 1 de outubro de 67.

Sr. Octavio Paz,
Embaixador do México,
Nova Delhi.

Caro amigo,

Sua carta de 26 de julhode 66 está sôbre a minha mesa há quatro mezes, (desde que voltei da Europa e Estados Unidos), e seu labirinto da solidão está na minha mente quase constantemente. No entanto, nem a insistência de Celso Lafer não lhe teria escrito nem hoje. É que um pudor intelectual parece impedir-me, e este é mais forte que pudor físico, (talvez por ser o pecado intelectual o mais hediondo). Mas disto o Amigo sabe, já que vagueia pelas regiões proibidas. Permita, pois, que lhe conte, como tentativa de diálogo, os meus problemas do momento.

O Amigo pergunta se haverá um terceiro têrmo que transcenda o ser e o nada para o outro lado, já que cristianismo e existencialismo apenas contaminam o ser pelo nada e o interiorizam. (E, presumo, Hegel o transcende para este lado.) Em suma, o Amigo pergunta por um têrmo que seja nome de classe da qual ser e nada são membros. Portanto pelo meta-têrmo, dentro do qual ser e nada coincidem, (não como negações de negações, mas como complementariedade). Posto o problema desta forma, é ele uma questão de tradução entre os têrmos "ser" e "nada", (no sentido wittgensteiniano). E esta é a questão que me preocupa atualmente. Traduzir é transcender? Modelos que coincidem em meta-modelos são transcendidos? E meta-modelos são retraduzíveis? Poderá um universo do discurso do modelo abranger o universo do discurso do meta-modelo? E, se puder, será o meta-modelo membro do modelo? Por exemplo: Se o terceiro têrmo abrange "ser" e "nada", não será ele abrangido pelo "ser", e também pelo "nada"? Mirror on mirror mirrored is all the show? Ah diabo.

Considere agora, não os têrmos "ser" e "nada", mas os têrmos menos radicais "ser" e "dever ser". Kant afirma a impossibilidade da tradução entre ambos. Não há passagem entre natureza e valor, entre teoría e praxis. Husserl afirma a tradução na redução transcendental, mas como? pela queda no eu sem fundo. É o mesmo abismo kantiano, apenas com nome. Mas se não posso traduzir "ser" por "dever ser", e "dever ser" por "ser", não posso viver e não posso morrer, (e somos todos assim, conforme Artaud). É claro que existe uma tradução, a saber a cultura. A cultura é ser como deve ser, e dever ser que é, pois ela é realização de valor e valorização da realidade. Mas a cultura, (por exemplo em Marx ou Rickert), é uma tradução inferior, uma transcendência para o "más acá", como diz o Amigo em sua carta.

29 B 2

VILÉM FLUSSER

Considere agora, não mais os têrmos "ser" e "dever ser", mas os têrmos "ser" e "estar". (Quem pensa em espanhol e português pode servir o problema). A tradução involve a ontologia, não no sentido de ser ontologia uma análise da língua, mas no sentido de ser a língua uma análise do ser que só é ser na língua. Mirror ou mirror mirrored. E se há tradução entre "ser" e "estar", se há, pois, relação entre mim e meu mundo, (se soy, efectivamente, yo y mi circunstancia), então qual é o campo da tradução, a meta-língua? Eu? O ser? Aquele ser do qual o estar no mundo é membro? Ou não ser o ser membro do estar no mundo? A tradução é sinônimo de vertigem.

Não sei se estas considerações, (as quais poderia multiplicar até nauseam), são compreensíveis. São anotações em taquigrafia, gritos soltos de desespero. Confio no seu sexto sentido filosófico, na sua empatia, para a compreensão desta carta. Confio, em suma, em sua síntese, tão extremamente rara, entre intelecto agudo e afiado, e sensibilidade intuitiva. Neste momento quero exprimir-lhe a minha admiração profunda.

Celso Lafer planeja uma tradução de algumas coisas suas para o suplemento Literário do "Estado de São Paulo", (do qual sou colaborador), e manterei-o amigo informado. O Suplemento é a melhor tribuna cultural brasileira. Quanto a mim, escrevi à editorial Joaquín Mortiz, conforme sugestão sua. Recebi resposta do Siglo XXI, rendei o Diabo, sem resposta. Gostaria naturalmente ser editado em México, especialmente por sua causa. (Língua e Realidade está saindo em Madrid, Alfaguarra).

Por favor, responda, não seja como eu. Compreende meu pudor agora?

Com um cordial abraço

62

VILÉM FLUSSER
Chateau du Salvert,
49680 Neuillé par Vivy, France,
Tel: 52 1761 (Maine-et-Loire)

Chateau du Salvert, 31/7/73

Haroldo de Campos,
São Paulo.

Prezado amigo,

a édition Mame de Paris me pediu escrever uma espécie de "autobiografia", testemunho do meu engajamento nas coisas brasileiras. E era claro que não podia deixar de incluir os diálogos que tive consigo, a um tempo pessoais, de trabalho e de publicação crítica sôbre sua obra. O texto talvez venha a ser publicado também em São Paulo.

É meu dever de mandar-lhe cópia do texto. Peço-lhe de lê-lo com espírito aberto, por maiores que sejam as suas prevenções contra meus pensamentos em geral, e contra os argumentos que avanço a seu respeito. Queira crêr que me movem apenas o interesse que tenho pela sua obra e pela literatura brasileira. Ficaría muito grato se julgar oportuno mandar-me um comentário para o endereço acima.

Muito cordialmente,

Vilém Flusser

29A

VILÉM FLUSSER
Château du Salvert, 49680 Neuillé par Vivy, France, T:521761 Maine-et-Loire

Salvert, 16/8/73

Minha querida Dora, tua carta côr-de-rosa e teu poema para o Bonnier, (inteiramente intraduzível, tipicamente seu), chegaram, e também tua via. Nada direi a respeito, a não ser que é belo o teu livro. No meu programa está um trabalho em profundidade sôbre tua poesia, mas para isto preciso de duas coisas: (a) conseguir ler-te sem ver-te, e (b) o teu livro anterior, que inclui as tapeçarias, que para mim continuam sendo o núcleo do teu trabalho. Quero fazer um close reading fenomenológico de alguns dos teus textos, e depois um projetar sôbre o teu contexto. Pretendo ser para você o que Goldman foi para Butor. Você comprenderá melhor depois de lido o anexo. Faz parte da minha autobiografia, e dessta do capitulo diálogos. Os seguintes de precedem: Alex Bloch, Milton, Vicente, Flexor, Rosa e H. Campos. Os seguintes devem seguir-te: Joé Bueno, Mira, Ely, Reale etc. Eis a estrutura da coisa: I: perda do fundamento (Praga, nazismo, guerra, S.Paulo 40-45) II: busca de fundamento: (filosofia, Wittgenstein e Kafka, Ioga, natureza brasileira 45-50) III: engajamento dialógico brasileiro:(50-70), IV: engajamento discursivo brasileiro (50-70): aulas, conferências, ensaios publicados e não-publicados, atos como Bienal, Folha, Estadão, FAAP V: desengajamento penoso e busca do "self" 670-): cristianismo, judaismo, neo-marxismo, volta à fenomenologia, Moles, Bonnier, Berger etc. Tema fundamental: fé no desespero. Temas epifenomenais: massificação, Kitsch, Brasil, cientifismo, futuração, "nôva esquerda", crise da arte. Ritmo: elgíaco. Estilo: fenomenologia existencial, Método: análise da memória consciente, Clima: amor infeliz, Meta: fazer da própria vida laborátório para os outros. O Milton detestou, dizendo que é demasiadamente subjetivo que escrevo, e que ofendo amigos, (inclusive você por causa da minha análise do Vicente). Milton crê que se trata de strip-tease sem vergonha. Isto me breca, porque dou enorme peso ao seu ponto de vista. Meu editor francês acha o contrário: impessoal por demasiadamente "especulativo". Você vê: minha biografia é subjetiva por ser minha, e especulativa por eu viver especulativamente. Sei que você é mais aberta que o Milton e não creio que nossa amizade pode ser prejudicada por honestidade. Por favor: você se reconhece no meu retrato que fiz de você, e aonde errei a teu, (e meu) respeito? Dora, você está me fazendo falta. Mas sei agora, (não apenas suspeito), que meu trabalho se perdia no Brasil, porque sei que aqui estou sendo "revelante". Pensei e publiquei muita coisa no Brasil que lá passou despercebida, e aqui teria tido efeito. Pior foi o caso do Vicente. Aqui teria sido líder da nôva esquerda. O Maio 68 pariense foi vicentino: "Imaginação ao poder!" e "Abaixo os programas, vivam os projetos!"- Foi tragédia do Vicente ter vivido em S.Paulo, quando a Europa estava madura para ele. Mas agora é tarde para ele, (já está sendo digerido o seu pensamento), e para mim, (já fui): anaké. Seja abraçada.

17

VILÉM FLUSSER

Chateau de Salvert,
49680 Neuillé par Vivy, France,
Tel: 52761 (Saumur)

Chateau de Salvert, 3/6/73

Dora, José Clemente 324

Minha cara amiga, não sei quem deve carta para quem com nossas migrações tôdas. Em tôdo caso sei que você deve a fixação da data da tua vinda. Por favor, não comece a protelar de nôvo. Encontramos finalmente casa, sob o endereço acima. Não muito bôa, mas serve para abrigar você. Telefone para nós, dando tua vinda, mas não às 4 horas da manhã, como você fez para Merano. E venha finalmente! Quero discutir hoje contigo um tema do qual escrevê carta para Lepargneur também hoje: eleição judia. O motivo é que estou escrevendo autobiografia da qual mandei cópia do primeiro capítulo para o Milton. Lá vai: O dado básico é que não fui queimado, por acaso, pelos nazistas. É verdade: por,acaso. Porque os nazistas não queimavam como Torquemada apenas os que optavam por Ele no sentido judeu, mas tôdos indiscriminadamente. Daí a conclusão que eu não fui queimado também indiscriminadamente. Se minha irmã sufocou no gâz, não foi por ter optado por Ele, e se eu me salvei, não foi por ter trgido Ele. Foi acaso absurdo. De forma que a eleição passa a ser absurda: não se sabe quem foi eleito, ela ou eu. Como, em tal situação, aceitar os nazistas como flagelo que apressa a vinda Dele, e a vida pós-nazi como busca da Sua vinda? Se o problema fôr demasiadamente estranho para você, em vez de "vinda", leia "parousia". Em outros termos: para quê escrevo apaixonadamente? Se não fôr por Sua causa? E não pode ser, porque não sei se, ao escapar, escapei Dele ou em direção Dele? Ser judeu, indiscutivelmente, significa ser para Ele. ("Sereis para mim um povo de sacerdotes!") Posso ser judeu? Depois de Auschwitz, lugar indiscriminadamente absurdo? Se os nazistas, instrumento Seu, não discriminavam? Pois eleição e discriminação são sinônimos, sabe? É o antisemitismo discriminatório que enobrece os judeus, mas um antisemitismo indiscriminado, ("racial"), dilui a eleição ao nível biológico tipo "aristocracia do sangue". Não posso aceitar ser "aristocrata do sangue", e a única aristocracia que aceito é a que provêm do fato que Ele foi assumido conscientemente, na qualidade de "fogo de refinador" e na qualidade de "modêlo de conhecimento e comportamento". A falta de discriminação nazista, isto é: o absurdo e a banalidade cretina do Mal, problematiza o meu ser-judeu. É isto o resultado dos fornos: banalizaram tudo, e rebaixaram a eleição ao nível do Kitsch nazista.

Minha cara amiga, escrevo isto porque sinto que tua incompreensão do problema judeu se põe entre nós como barreira a ser vencida por ambos. Você chegou ao cristianismo pela via do paganismo, (mediações coisificantes entre você e Ele, por exemplo Nossa Senhora, os Santos, a Igreja). Eu estou me aproximando (?) do cristianismo pela via do judaismo, (o Cristo como o judaismo personificado e fixado históricamente). A minha dificuldade é aceitar o Cristo como mediação entre mim e Ele, ver o Cristo como judeu do lado de cá e como Ele do lado de lá, e botar sobre os ombros do Cristo o meu judaismo. Ver no Cristo não apenas O Grande Rabino, (isto é fácil), mas também o Grande Abismo. (Mochê Rabenu, mas também Adonai Zebaôt.) Sabe: para os judeus apenas Ele e o Sábado são Santos. Ele, porque é Ele, (Jehová), e o Sábado porque é a irrupção na história do não-tempo. Ver no Cristo o Grande Sábado, eis o meu problema. Não sei se você consegue acompanhar o meu desespero, já que você pensa em categorias pagas, (veja-se Ceres), isto é: você não é judia. Mas faça um esforço, como eu estou procurando de compreender a sacralidade imanente tua. Como você diz: Ele têm muitas moradas. Ocupemos quartos comunicantes. Mas para isto é preciso que você venha depressa. Seja abraçada.

75 11

VILÉM FLUSSER
Via Hasler 4, Maia Alta, Merano, (Prov. Bolzano), Italia. Tel: 26103

Merano, 24/3/75

J.L.Av.Paul. 2202, cj 105, CEP 01310 SP

Meu caro amigo José,

difícil dialogar a 3 anos de distância do último encontro, e 6 mezes de distância da minha última carta. Fácil dialogar com quem está tão próximo existencialmente. Sua carta chegou quase junto com a carta da Irmgard avisando chegada. Quero escrever antes que ela chegue aqui para não ser inundado de lembranças e manter mente mais ou menos clara. Se bem entendi sua carta, (nada fácil), você distingue entre o vazio que medeia entre o imanente e o transcendente, (perdição), e a plenitude do Senhor, (que é aonde estou com os outros). Embora possa acompanhar tal distinção intelectualmente, não o posso existencialmente. Confundo vazio e plenitude de tal maneira que creio que é preciso perder-se para encontrar-se. Sabe: Gott ist ein reines Nichts. Em outros termos: quem se "integra" se perde, e quem se "engaja" se encontra, e para engajar-se é preciso primeiro des-integrar-se para depois re-integrar-se. Os profetas devem sair para o deserto e a montanha, para poderem voltar. Confusão? Não se você lêr atentamente. Se tivessemos ficado no terraço da Salvador Mendonça, teríamos sufocado na trepadeira. Mas nossa saida pode muito bem ser excursão para o vazio com vista de volta engajada. Como pode muito bem resultar em encontro no vazio. "Viajar" é não saber em que dá a viagem. Seu caso é diferente. Trepadeiras não são, para você, tentáculos que se põem entre você e os outros, (como o são para mim, especialmente quando andam fardadas), mas elos que unem aos outros. Novamente tal ambivalência: obstáculos são mediações. Dialéctique de la conscience, consciência infeliz hegeliana.

Também a distância no tempo pode ser mediação, como no caso nosso: sinto-me próximo de você, justamente por não estar com você há tanto tempo. Vejo-lhe melhor, reconheço-me melhor em você que no terraço. Pena que você não vem com sua mulher: constataríamos o quanto a distância reforçou nossos elos. Você me faz falta não no sentido banal de não poder estar fisicamente com você, mas no sentido mais concreto de não poder caminhar de mãos dadas com você rumo ao ignorado. E, curioso: você me faz falta mais agora que há dois anos. É que sei quem é você, mas não quais os seus últimos passos. Tal mistério do outro faz parte do processo de reconhecimento no outro, não achas? Por que amizade não é reconhecer-se no outro totalmente, mas admitir o estranho do outro ao reconhecer-se nele. Pois você é para mim mais estranho agora que em S.Paulo, e isto não é "alienação", mas reforça amizade. E isto me leva de volta ao começo desta carta: não sei distinguir entre alienação de certo tipo e "salvação da alma".

Saudações

8

Declaração lida na Assembleia Geral do

Instituto Brasileiro de Filosofia,

dia 6 de julho de 1979.

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-

Caros amigos,

a função social da atividade filosófica é um dos temas constantes dessa mesma atividade. Na conjuntura atual brasileira, e na situação existencial de recem-voltado na qual me encontro, um dos parâmetros da função social da filosofia parece-me ressaltar com nitidez e urgência tão grande que tomo a liberdade de formulá-lo diante da presente assembleia:

O reconhecimento diplomático da OLP por parte do governo, e a decisão da justiça de declarar caducos os crimes do nazismo, tendem a criar ambiente favorável ás atividades da Fatah e da SS no Brasil, já que lhes oferecem santuario. Tais atividades tendem, por sua vez, a criar em seu torno um clima de antisemitismo, especialmente em situação de depressão economica que possivelmente está se aproximando.

As experiências históricas sugerem que o antisemitismo é ideologia nefasta, não apenas por ser estratagema para afastar o pensamento das análizes dos verdadeiros problemas pela apresentação de falsos problemas, mas sobretudo por representar ameaça não sómente para os judeus mas para tôdos os que se opõem ao comportamento irracional.

Na presente conjuntura brasileira penso que uma das funções dos filósofos, e em geral dos intelectuais, é o combate declarado e sistemático ao antisemitismo, sob pena de se tornarem culpados do crime de omissão que tanto pesa na conciência dos intelectuais europeus da geração dos anos 30.

Peço que esta declaração seja incluida nas minutas da presente assembleia, para uso possível de futuros historiadores do pensamento brasileiro.

Vilém Flusser

25

Robion, 16/3/83

M. Lilia Leao,
CENAFOR, Min. Educacao e Cultura,
rua Rodolfo Miranda 636,
ZP-01121 Sao Paulo.

Cara Maria Lilia, grato por tua carta de 9/3, cheia de informacoes e ideias.

(1) Explicacoes: Participo da tua desconfianca em analogias, que tendem rapidamente para se transformarem em metaforas, isto e: em transferencias de raciocinio adequado para contexto dado para contexto inapropriado. No entanto: nada captaremos sem modelo. De modo que todo modelo, (por exemplo o por mim proposto para a captacao do problema do lixo), deve primeiro procurar pescar o problema, e depois procurar modificar-se, ou, em certos casos, ser jogado fora. No caso: voce objeta que ha lixo nao degradavel, e que ha pois processos de lixizicao irreversiveis. Procuremos adaptar tua objecao ao modelo, para ver se deve ser jogado fora. Teu contra-exemplo e o Saara, irreversivelmente desertificado pelos romanos. (a) O Saara continua se expandindo Sahel a dentro, mesmo com os romanos ausentes. Nao se trataria de modificacao do ecosistema independente de acao humana, comparavel a modificacao da Europa de tundra em floresta ha 40.000 anos? (b) Admitindo que o Saara e lixo do imperio romano, nao seria "justificado": os valores classicos nao justificariam seu uso da floresta magheribina? Sacrificar os Tuaregs a Sto. Agostinho nao seria "ser como deve ser"? Creio que o meu modelo resiste a tua objecao, mas certamente nao resistira a outras.

(2) Engajamento: Desconfio do "nivel popular", e explico: Tal como voce, eu tambem simpatizava, no inicio, com os verdes, e que seja apenas porque vi com meus proprios olhos como a floresta do Massif Central esta sendo corroida pela chuva acida de St. Etienne. Mas depois cai em mim, ao considerar em que da tal politizacao e pseudocientifizacao de problemas dificeis, em que da "tornar tais problemas acessiveis a todos". Exemplo: usinas atomicas sao a maneira menos perigosa para a saude e vida de se produzir energia. Ate moinhos de vento sao mais perigosos estatisticamente. O termo "atomo" e utilizado pelos verdes para, com suas conotacoes magicas, ideologizar a gente. Nazismo. Isto para nem falar do problema da bomba a neutron, aonde a ideologizacao do problema e mais obvia ainda. Se de fato no Brasil a questao verde ainda nao esta politizada e vulgarizada, congratulo-me com isto. O dever de gente como nos e engajar-se contra a ideologizacao, em em favor da duvida diante do mundo, que de fato e complexo e nao simplificavel. Engajamento dificil, por certo, mas nao a-politico por isto. Para nos, "polis" e a elite decisitoria, e nao a tal massa.

(3) Projetos brasileiros: Estou vivamente interessado em tudo que toca possivel colaboracao minha com a coisa brasileira, e sobretudo em "A cidade revela a sua imagem". Imagem e meu assunto. Nao me lembro do Sergio Prado, mas a Yara e, (ou era), muito amiga nossa. Sugiro, como contribuicao minha: "A imagem da cidade e a cidade-imagem". Anexo a introducao a um ensaio a ser publicado pela universidade de Goettingen sob titulo: "Louver da superficialidade". - Nao sei se o

Zanini e pessoa indicada para cavar o pagamento da viagem e das despezas. Para quando esta programado o evento?

Soube pelo Viki que meu ensaio "Po-s-historia" esta para sair em Duas Cidades? Voce poderia interessar-se por isto, (falar com D. Mara), e fazer algo para que o livro tenha repercussao e seja defato distribuido? E isto nao seria mais um pretexto para nos virmos para S.Paulo?

Nao posso fazer lista dos meus einsaios publicados em S.Paulo, seria longa. Suplemento do Estadao, Folha, inumeras revistas, desde 58 ate quase hoje. Os livros por mim publicados no Brasil sao estes: Lingua e Realidade, Herder 63
Historia do Diabo, Martins 65
Da religiosidade, Com. Est. Cultura, 67
Natural:mente, Duas Cidades 79.
E agora, hopefully: Pos-Historia, Duas Cidades 83.

(4) Arles: Falarei com Desvergnes dia 11/4, (quando darei aula).

(5) Ab'Saber: Nao sei o que fazer, ja que nao tenho carta dele.

(6) Tua vinda: Estas convidada para quando e por quanto tempo voce quizer, desde que voce nos avise com antecedencia, (viajamos muito).

Ainda S.Paulo: Participo, em julho, de evento "Culture et information" na Chartreuse de la Villeneuve-les-Avignon, evento internacional organizado pela Universidade de Toronto, (Richard Hill). Voce poderia indicar nomes brasileiros? E daria para conjugar isto com tua ideia "A cidade revela sua imagem"? Os temas do simposio sao estes: (a) Repenser la culture et la technologie, (b) Reapprendre a travailler, a jouer et a apprendre, (c) Reformuler les arts, (d) Reinventer le langage, (e) Reconsiderer le temps, (f) Relier le citoyen et lacite. Participarao entre outros: Bourdieu, Ecco, Escarpit, Hill, Kemeny, Moore, Papert, Serres, Tanimoto, Vinograd, Zeitun como chercheurs, Attali, Chevenement, Gomez, Lucas, Rigaud, Spadolini como "homme politique", e Boulez, Fano, Huitrich, Kowalski, Kubrick, Tarkowski, Whitney e Xenakis como "createurs". Estou encarregado da secao "Reconsiderer le temps" com autoridade de convidar gente.

Escreva rapidamente, (o tempo urge em S.Paulo e Villeneuve), e abracos cordiais e saudades.

18

18/9/87

Michel Maffesoli,
Universite Rene Descartes Paris V,
UER de Sciences Sociales,
12, rue Cujas,
75230 Paris Cedex 05

Cher ami,

merci de votre lettre du 8, et surtout de votre reaction aux travaux que je vous ai envoye. J'attend avec grand interest le compte rendu sur ma photophilosophie. Quant aux "shocking objects", (l'expression est un pleonasme, "ob-icere"="shocking"), les consequences philosophiques ont ete elaborees surtout par Husserl, (reine Intentionalitaet), et par Heidegger, (das Anwesen des Anwesenden), mais la tradition platonicienne pense qu'on peut les traverser vers l'"idee". C'est la une contradiction qui traverse l'epistemologie moderne.

Je vous remercie aussi de votre invitation au colloque sur le quotidien, que j'accepte avec un grand interet. Je vous propose comme titre de mon intervention "La force du quotidien", (l'habitude et l'habitable).

Pour votre intervention a l'Ecole de Communication et d'Art a l'Universite de Sao Paulo, j'ai pris contacte avec le prof. Milton Vargas, (Philosophie de la Science, et President de l'Instituto de Pesquisas Tecnologicas, l'equivalent du CNRS), rua Franca 346, Tel: 280-7625, pour qu'il puisse faire le necessaire. J'ai aussi suggere a l'Instituto Brasileiro de Filosofia, rua Barao de Itapetininga, S. P., (prof. Miguel Reale), qu'on vous invite. Je vous maintiendrai ao courrant.

Peut-on se voir quelquepart pour approfondir nos points en commun?

Bien a vous.

18/09/87

Michel Mafesoli
Universidade Rene Descartes Paris V
UER de Ciências Sociais,
Ruas Cajas, 12
73230 Paris Sedex 05

Querido amigo,

Obrigado por sua carta do dia 08, e, especialmente, pela sua reação aos trabalhos que te enviei. Eu espero, com grande interesse sua revisão sobre a minha filosofia da fotografia. Quanto aos “objetos chocantes”, (a expressão é um pleonasmo, ob-icere = chocante), as consequências filosóficas foram desenvolvidas principalmente por Husserl (reino da intencionalidade) e por Heidegger (propriedade do que está presente), mas a tradução platônica acredita que eles possam ser entendidos a partir da Ideia. Esta é uma contradição que atravessa a epistemologia moderna.

Eu também agradeço o seu convite do simpósio sobre a vida cotidiana, do qual aceito com grande interesse. Proponho-lhe como título do meu discurso “A força do cotidiano” (o hábito e o habitável).

Para a sua intervenção/discurso na Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, eu fiz contato com o Prof. Milton Vargas (Filósofo da Ciência e presidente do Instituto de Pesquisas Tecnológicas, o equivalente ao CNRS), Rua Franca, 346, Tel.: 280-762, para que ele possa fazer o necessário. Eu também sugiro o Instituto Brasileiro de Filosofia, Rua Barão de Itapetininga, S.P. (Prof. Miguel Reale), que te convidou.
Vou mantê-lo informado.

Podemos nos ver qualquer hora para aprofundar nossos pontos em comum?

Passar bem,

REFERÊNCIAS

AS DORES do espaço. Exposição sobre vida e obra de Vilém Flusser. Curadoria Norval Baitello Junior e Camila Garcia. Sesc Ipiranga, São Paulo – SP. 10 out. 2017 – 28 jan. 2018.

BATLICKOVA, E. **A Época brasileira de Vilém Flusser**. São Paulo: Annablume, 2010.

BERMAN, A. **A Prova do estrangeiro**. Cultura e tradução na Alemanha romântica. Tradução por Maria Emília Pereira Chanut. Bauru: EdUSC, 2002.

BERNARDO, G. (Org.). **A Filosofia da ficção de Vilém Flusser**. São Paulo: Annablume, 2011.

_____.; FINKER, A.; GULDIN, R. **Vilém Flusser** – uma introdução. São Paulo: Annablume, 2008.

BRAZ TEIXEIRA, A. Religião, sagrado e mito em Vilém Flusser. **Flusser Studies**, n. 11, 2011. Disponível em: <http://www.flusserstudies.net/person/antónio-bráz-teixeira>. Acesso em: 22 nov. 2017.

CARDOSO, R. O Exílio de Flusser e o refúgio da linguagem. **A Filosofia da ficção de Vilém Flusser**. São Paulo: Annablume, 2011.

CARVALHO, M. S. Aula magna. UnB. 2016. Vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gR8l_8gCcyM>. Acesso em: 19 abr. 2017.

_____. Wittgenstein e a herança kantiana. Vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rH8ZXOzLhjU>. Acesso em: 19 abr. 2017.

DELEUZE, G. **Para ler Kant**. Tradução de Sonia Dantas Pinto Guimarães Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

DOMINGUES J. O mundo novo da língua no itinerário de Vilém Flusser. **Revista *Estudos Filosóficos***. DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG. n. 5, 2010. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Acesso em 10 nov. 2015.

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

_____. Prefácio. **Pós-história**: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011.

FINKER, A. Introduction: Vilém Flusser as Philosopher, Author, and Migrant. In: FLUSSER, V. **The Freedom of the migrant**. Objections to nationalism. Illinois: University of Illinois, 2003.

FLUSSER, V. **Bodenlos**. Uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. Concreto-abstrato. 06 jun. 1964. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: <http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/wp-content/uploads/2017/09/1-DR-15_960_CONCRETO-ABSTRATO_new.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2018.

_____. Da tradução (e da morte). SUPLEMENTO LITERÁRIO, OESP, 6 (282): 4, 26 mai 1962.

_____. **A Dúvida**. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. **A Escrita**. Há futuro para a escrita? São Paulo: Annablume, 2010.

_____. **Filosofia da caixa preta**. Para uma futura filosofia da fotografia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Gestos**. São Paulo: Annablume, 2014.

_____. Há filosofia no Brasil? Demonstração em três pensadores expressivos. Revista Brasileira de Filosofia, v. 17, n. 65, p. 3-9, jan./mar. 1967.

_____. **The Freedom of the migrant**. Objections to nationalism. Illinois: University of Illinois, 2003.

_____. **Língua e realidade**. São Paulo: Herder, 1963.

_____. **Língua e realidade**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. Língua e realidade. **Suplemento Literário**, OESP, 8 (386): 3, 27 jun. 1964.

_____. **Pós-história**: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. O Último juízo: gerações I: culpa & maldição. MALTEZ, R; PETRÔNIO, R. (Orgs). São Paulo: É Realizações, 2017.

_____. O Último juízo: gerações II: castigo & penitência. MALTEZ, R; PETRÔNIO, R. (Orgs). São Paulo: É Realizações, 2017.

_____. **O Universo das imagens técnicas**. Elogio da superficialidade. São Paulo: Annablume, 2008.

_____. **Vampyroteuthis Infernalis**. São Paulo: Annablume, 2011.

GIANNOTTI, J. A. Wittgenstein traduzido. **Suplemento Literário**, OESP, 13 (620): 3, 12 abr. 1969.

GONÇALVES R. T. Perpétua prisão órfica ou Ênio tinha três corações: o relativismo linguístico e o aspecto criativo da linguagem. Curitiba: UFPR, 2008. 250 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

GULDIN, R. **Pensar entre línguas**. A teoria da tradução de Vilém Flusser. São Paulo: Annablume, 2010.

HEIDEGGER, M. Der Feldweg (O Caminho do Campo). **Revista Portuguesa De Filosofia**, vol. 43, no. 1/2, 1987, pp. 191–199. JSTOR. Disponível em: <www.jstor.org/stable/40338133>. Acesso em: 27 jan. 2020.

HEIDERMANN, W.; WEININGER, M. J. (orgs.). **Humboldt**: língua, literatura, *bildung*. Florianópolis: UFSC, 2006.

HUMBOLDT, W. Sobre o estudo comparativo das línguas em relação com as diferentes épocas do desenvolvimento das línguas. Tradução de Luiz Montez. **Humboldt**: língua, literatura, *bildung*. Florianópolis: UFSC, 2006.

LOPO, R. Uma Reinterpretação linguística da ontologia. **Flusser Studies**, n. 11, 2011. Disponível em: <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/rui-lopo-uma-reinterpretacao.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2015.

MENDES, R. A. Entrevista com Haroldo de Campos. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Vídeo. 02 mar. 1999. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TIIxfw9dcZk>. Acesso em: 06 fev. 2018.

_____. Entrevista com Herbert Duschenes. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Vídeo. 02 mar. 1999. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WhACq823ddE>. Acesso em: 06 fev. 2018.

_____. Entrevista com José Giannotti. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Vídeo. 02 mar. 1999. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TIIxfw9dcZk>. Acesso em: 02 fev. 2018.

PRADO Jr. B. O Relativismo como contraponto. *In*: **Erro, ilusão, loucura**. São Paulo: 34, 2004.

OLIVEIRA, R.C. Ontologia e desenraizamento. Considerações acerca da filosofia da linguagem em Vilém Flusser. BRAYNER, A. (Org.). **Vilém Flusser**. Filosofia do desenraizamento. Porto Alegre: Clarinete, 2015.

SEGATTO, A. I. Breve nota sobre Wilhelm von Humboldt e a filosofia alemã da linguagem. In: HUMBOLDT, W. **Sobre pensamento e linguagem**. Tradução por Antonio Ianni Segatto. Trans/Form/Ação, São Paulo, 32(1), 2009. Disponível em <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/1002/903>.

SELIGMANN-SILVA, M. Vilém Flusser: entre a tradução como a criação de si e a pós-tradução. Cad. Trad., Florianópolis, n. especial, p. 223-234, jul./dez. 2014.

THE VAMPIRE squid from hell. Disponível em: <https://youtu.be/G4U0vG2bxy0>. Acesso em: 20 mai 2019.

VILÉM Flusser - Imagem Televisiva e Espaço Político à luz da Revolução Romena.
Edição do filme postado originalmente por Klenov Vasiliy - Vilém Flusser -- Television Image and Political Space in the Light of the Romanian Revolution.
Legendas em português.
Lecture, Budapest, the 7th of April, 1990.
Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lGK6IKpwdJY>. 08 ago. 2019.

VILÉM Flusser - Sobre a Escrita, Complexidade e as Revoluções Técnicas.
Entrevista cedida a Miklós Peternák em Osnabrück, European Media Art Festival, Setembro de 1988.
Título original: On writing, complexity and the technical revolutions.
Arquivo Vilém Flusser São Paulo.
Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8rtZXpMUIS8>. Acesso em: 08 jun. 2019.

VILÉM Flusser - Sobre Imagens Técnicas, Acaso, Consciência e o Indivíduo. Entrevista de Vilém Flusser a Miklós Peternák. Munique, 17 de outubro de 1991. Arquivo Vilém Flusser São Paulo.
Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IFCBzzMtdE8>. Acesso em: 14 ago. 2019.

WHORF, B. L. Language, mind and reality. Disponível em: <http://www.biolinguagem.com/ling_cog_cult/whorf_1942_language_mind_reality.pdf>. Acesso em: 12 out. 2015.