



A Comunicação como Paradigma instaurador da Humanidade

Uma Leitura de Vilém Flusser

Maria Helena de Carvalho Lebre

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.
Especialidade: Filosofia Contemporânea

ORIENTADORA: Professora Doutora Irene Filomena Borges-Duarte

ÉVORA, Outubro de 2013



AGRADECIMENTOS

Devo, aqui, agradecer o apoio e carinho manifestado por algumas pessoas, cuja atitude estimulante contribuiu, decisivamente, para o desenvolvimento e conclusão deste trabalho.

Sendo difícil expressar a imensa gratidão que sinto, tantos foram os níveis em que o amparo e o aconchego se manifestou, estou convicta que todas elas, não só, sabem quem são bem como estão conscientes da importância que têm na minha vida, pelo que, mesmo abstando-me de as nomear, o silêncio testemunhará o meu sentir.

Quero, no entanto, excecionalmente destacar:

Eva Batlicková, Constança Marcondes e Gustavo Bernardo pela generosidade e ajuda relativamente a alguns materiais que de outra forma me teriam estado vedados.

Professora Doutora Fernanda Henriques e o Professor Doutor Olivier Féron, pelo incentivo, apoio e entusiasmo demonstrados.

Professora Doutora Irene Borges-Duarte, cuja orientação e apoio científicos foram inestimáveis, a disponibilidade expressa e a capacidade de diálogo, bem como a liberdade e abertura reveladas foram indispensáveis para a prossecução de toda a pesquisa.

Maria do Céu Pires e António Júlio Rebelo, pelo acolhimento, ajuda partilhada e solidária, em suma, pela inesquecível amizade oferecida que, creio, é intemporal.

Aos inominados e aos nomeados desejo prestar o meu sincero reconhecimento.

ÍNDICE

Resumo: <i>A comunicação como paradigma instaurador da humanidade. Uma leitura de Vilém Flusser</i>	7
Abstract: <i>The communication as a paradigm that establishes the humankind. A Vilém Flusser's reading</i>	8
CAPÍTULO INTRODUTÓRIO	9
Da Tese	9
Primeira Parte:	11
Do Conteúdo	11
O Tema:.....	11
A Tese	15
Segunda Parte	23
Da Forma.....	23
A Estrutura, o Método e algumas questões bibliográficas	23
CAPÍTULO I	29
Os Esboços Fenomenológicos de Vilém Flusser. A Herança de Husserl	29
§1. Do método em geral	31
§2. A reviravolta da fenomenologia: o exemplo do conhecimento	38
§3. A intencionalidade e a questão do sentido	42
§4 - A suspensão do juízo	46
§5. Fenomenologia e História	49
§ 6. Conclusões	53
CAPÍTULO II	58
O Esquecimento. Variações Fenomenológicas de Flusser.	58
§7. Um olhar outro.....	60
§8. Da <i>epoché</i> : um percurso	70
§9. O esquecimento	75
§10. A perspectiva.....	76
§11. Os limites do método fenomenológico.....	81
§12. Conclusão	87
CAPÍTULO III	92
A Fenomenologia Aplicada. Da Língua e da Realidade	92
§ 13. A identidade entre Língua e Realidade.....	94
§14. A «parafenomenologia» linguística. Do símbolo.....	100
§15. O jogo das palavras.....	104
§16. O problema da representação	111
§ 17. Configurações finais. A referência à tradução.....	116

CAPÍTULO IV	123
A Fenomenologia da Imagem: Imaginação e Pós- História	123
§ 18. Ponto prévio: a questão das <i>fases</i> no pensamento de Flusser	125
§19. A imagem pós-histórica (fotografia) em palavras: algumas questões.	131
§20. Imagem tradicional e imagem técnica	146
§21. Imagem técnica e inobjeto. Imaginação e imaginação técnica.	154
§ 22. Ponto conclusivo: fechar o círculo	165
CAPÍTULO V	171
Análise fenomenológica do gesto: o gesto histórico e o gesto pós-histórico	171
§23. O que é o gesto.	173
§ 24. Sobre o Gesto: enquadramento antropológico.....	177
§ 25. O gesto de escrever	181
§ 26. O gesto de fotografar	190
§ 27. O gesto de procurar	201
§28. A importância do gesto: um breve ponto final.....	213
CAPÍTULO VI	219
Estatuto e fecundidade do conceito de tradução	219
§ 29. Ponto prévio: da tradução e respetivo enquadramento	221
§ 30. Significado Ontológico da Tradução.....	229
§31. Epistemologia-Hermenêutica e Tradução: uma relação de dependência	241
§32. A Dimensão Existencial da Tradução	255
CAPÍTULO CONCLUSIVO	269
Da transversalidade da tradução ao paradigma da comunicação	269
Esclarecimento final	288
BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL	292
Critérios de organização e exposição bibliográficos	292
I - BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:	294
Obras de Vilém Flusser:	294
1. Livros.....	294
2. Artigos e Comunicações.....	297
3. Inéditos	298
II – BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:	301
III - BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR	304
IV – SITES CONSULTADOS	313
ANEXOS	316
ANEXO 1 – Mapa de Línguas	318
ANEXO 2 – Camadas da Língua.....	320
ANEXO 3 – Biografia e autobiografia.....	323

Uma leitura de <i>Bodenlos. Uma autobiografia filosófica</i>.....	323
Considerações avulsas I: a importância de uma biografia.....	325
Considerações avulsas II - a importância de uma autobiografia.....	326
<i>Bodenlos Autobiografia filosófica</i>.....	327
<i>Alguns dados biográficos:</i>.....	330

RESUMO: A COMUNICAÇÃO COMO PARADIGMA INSTAURADOR DA HUMANIDADE.
UMA LEITURA DE VILÉM FLUSSER

*A comunicação como paradigma instaurador da humanidade é tese que deriva de, e simultaneamente, propicia uma leitura interpretativa da tessitura essencial na qual se articula o pensamento flusseriano. Pretende-se mostrar de que modo a comunicação é fundamento de toda a cultura humana, e de que forma as instâncias comunicativas a perfazem e assinalam as suas inflexões, constituindo-se, em si mesmas, como modos de ser. A proposta de análise, marcada por um questionar fenomenológico, permitirá pesquisar em várias perspectivas e conjugações, a partir de saltos tradutórios, o estatuto da *palavra* (*língua e escrita*), da *imagem* (*tradicional e sintética*) e do *gesto*, enquanto modos de ser que configuram e modelam a condição humana. Esta está, então, inscrita no universo dos códigos.*

A articulação do pensamento flusseriano, devedor de um conjunto restrito de categorias que, por combinação e recombinação várias, constroem mapas descritores do ser da realidade a partir do vivido, convoca para a compreensão de uma nova etapa social e humana. Este novo tempo é caracterizado por critérios não-históricos: o homem *ludens*, que se define como *projeto*, dotado de competências *técnico-imaginativas*, inserido numa sociedade *pós-histórica* e movendo-se entre *inobjetos* (*undinge*). A possibilidade de inteligir esta época instaura-se em focalizações problemáticas cujo carácter onto-epistémico e existencial serão condição indispensável para uma filosofia da comunicação – disciplina transdisciplinar e englobante.

Palavras-chave: Língua, fenomenologia, pós-história, técnica, tradução, comunicação.

ABSTRACT: *THE COMMUNICATION AS A PARADIGM THAT ESTABLISHES THE HUMANKIND. A VILÉM FLUSSER'S READING*

The communication as a paradigm that establishes the humankind is the thesis that derives from and, simultaneously, propitiates an interpretative reading of the essential contexture in which the flusserian thinking can be articulated. The aim is to show how communication is the foundation of all human culture and in which way the communicative instances accomplish it, point out its inflexions, setting up, in themselves, modes of being. The analysis proposal, shaped by a phenomenological inquiry, will allow performing research on several perspectives and conjugations – from translational jumps – the word (language and written word) status, the image (traditional and synthetic) status and the gesture status, as modes of being that set up and model the human condition. The latter is then inscribed on a web of codes.

Flusserian thinking articulation, debtor of a strict set of categories which, through several combinations and re-combinations, builds maps that describe being and reality from what is experienced, calls an understanding of a new social and human stage. This new time is characterized by non-historical criteria: the *ludens* man, which is defined as a project, gifted with techno-imaginative competences, immersed in a post-historical society and moving around among non-objects (*undinge*). The possibility of thinking this era establishes itself by problematic focalizations whose onto-epistemic and existential character will be inevitable condition towards a philosophy of communication -- a comprehensive and inclusive discipline.

Key-words: Language, phenomenology post-history, technique, translation, communication.

CAPÍTULO INTRODUTÓRIO

DA TESE

Já é alguma coisa a gente não se deixar enganar pelas coisas falsas da sua época.

Van Gogh

Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria no mundo se ela fosse mesmo cortada.

F. Nietzsche

PRIMEIRA PARTE:

[Para facilitar a exposição, optou-se por dividir este capítulo introdutório em duas partes. A primeira relativa ao conteúdo da dissertação em causa; a segunda referindo-se à forma da mesma. Evidentemente que uma não é a mesma sem a outra nem tampouco lhe sobrevive: é a reciprocidade que proporciona a articulação pretendida e manifesta a totalidade. Este artifício está, apenas circunstancialmente, ligado a questões de eficácia, cuja finalidade será a de proporcionar uma melhor inteligibilidade]

DO CONTEÚDO

O TEMA:

Duas convicções presidiram à escolha, e posterior investigação, do tema desta dissertação – *A comunicação como paradigma instaurador da humanidade. Uma Leitura de V. Flusser*: por um lado, a importância crescente que a comunicação vem assumindo na contemporaneidade, em conjugação com a(s) problemática(s) por ela levantada(s), por outro, a ideia de que a filosofia, mais de qualquer outro ramo do saber, proporciona um contributo indispensável para uma elucidação sobre o tema. Evidentemente que a justificação do enunciado precedente se vincula e prenuncia a/uma determinada forma de perspetivar a atividade filosófica. Ela é, inquestionavelmente, diálogo com a tradição e discurso sobre os tempos que correm, incluindo a reflexão sobre a “práxis utilitária do quotidiano”, sintoma inevitável do que fundamenta o *que* e o *como* se vive. Ora, a possibilidade de diagnose relativamente ao vivido, à inteligibilidade no respeitante à mundividência implica realizar incursões em vários domínios culturais, sejam eles de ordem económico-social, histórica, estética, ética, mas sempre

instauradores de configurações civilizacionais. Estas, não só se constituem pelas memórias que *também* são, como construirão as memórias vindouras.

A análise possível, partindo do vivido, de todas as suas manifestações, fazendo a *epoché* indeclinavelmente necessária, passa por escutar o que a vem fazendo e que proporcionará, certamente, um novo olhar, quiçá mais consentâneo com a explicação dos acontecimentos e respetivas consequências, nomeadamente de ordem onto-existencial e epistémica. *É neste sentido que se impõe a relevância do que favorece a permuta de pontos de vista, de perspetivas, de narrativas: a questão comunicativa e a proliferação de efeitos que lhe são anexos.*

Desta forma, e reiterando sinteticamente o previamente enunciado, a tese proposta, cujo núcleo se instala na comunicação e nos modos de pensá-la, corresponde a uma preocupação crescente que se reflete em toda a Civilização e Cultura Ocidentais com a conseqüente modificação do paradigma humano.

O tema não é novo, embora considere que nas últimas décadas do séc. XX e início deste novo século adquiriu contornos diversos e constituiu-se tentacularmente como um poder sobre o qual é urgente ponderar, na medida que marca novas etapas do percurso histórico e até mesmo algumas inflexões na própria perspetiva da História.

Efetivamente, se a finalidade é a da apreensão lúcida sobre o Mundo que vivemos torna-se necessário refletir sem preconceitos e com fronteiras suficientemente esbatidas sobre os contributos, muitas vezes díspares, provenientes das mais diversas áreas, disciplinas ou tradições.

Muitos são os pensadores para quem o tema da comunicação humana, e respetiva problemática foi objeto de estudo, ora privilegiado ora equacionado, ou simplesmente referido, mas sempre considerado como imprescindível para penetrar na realidade, descrevê-la e/ou explicitá-la.

Provenientes da tradição filosófica, modelos da Contemporaneidade, herdeiros da falência de uma Modernidade não cumprida ou superada são exemplos que, de alguma forma, consubstancializam o que vem sido afirmado:

- I. Wittgenstein e a defesa da tese que os limites da linguagem significam os limites do Mundo, numa primeira parte do seu pensamento, e que posteriormente se apercebe da complexidade do fenómeno

comunicativo, apontando para a existência dos *jogos de linguagem* como resposta mais consonante às perplexidades que o mesmo coloca.

- II. Heidegger e a sua reflexão sobre a essência da linguagem como fundamental para des-cobrir o sentido próprio do *Dasein*, a importância da Poesia e as questões da traduzibilidade e intraduzibilidade remetendo-nos, em parte da sua obra, para o problema da técnica, efetivada na *linguagem técnica* e a sua diferenciação face à *linguagem da tradição*.
- III. Benjamin com o seu texto incontornável sobre a *tarefa do tradutor*, como o que é capaz, paradoxalmente, de comunicar os sinais da incomunicabilidade enquanto horizonte de todo o Dizer.
- IV. Husserl e o pensar fenomenológico, cujo “voltar as coisas mesmas” e a *intencionalidade da consciência*, revolucionará toda a atividade e realização filosóficas, abrindo caminho para uma reflexão sobre o mundo, inscrita a partir do conceito de perspectiva e por aí propondo a reformulação dos conceitos de subjetividade e objetividade, indicando a intersubjetividade.
- V. Questões de semântica e de sintaxe, a filosofia da linguagem e da mente, cruzando-se com a categoria da *intencionalidade* para melhor esclarecer e descortinar os atos tipicamente humanos e, por aí entender a liberdade indefetível porque vivenciada: refiro-me a J. Searle que assim perpetua o debate, ainda que descentrado, do dualismo corpo/mente, tão marcante na Época Moderna com a filosofia cartesiana.
- VI. O existencialismo, sobretudo, a procura de sentido e o absurdo camusiano; igualmente presente, Sartre e a condição humana enquanto projeto.
- VII. Finalmente, Kant e Nietzsche, incontornáveis na sua disparidade: corolário da modernidade, Kant, inaugura uma nova era nas questões epistemológicas e por aí reforma os pressupostos da metafísica; Nietzsche anuncia e denuncia toda a metafísica, proclama a crise da contemporaneidade e a inversão de todos os valores.

De outras áreas do saber, mas igualmente significativos para o tema desta tese, alguns exemplos autorais e temáticos que abonam para o que tem vindo

a ser descrito, desde a antropologia cultural e paleontologia até à ficção literária. Para referir alguns:

- I. McLuhan, pensando a mensagem comunicativa, e conseqüentemente a possibilidade de comunicar, como dependente do canal comunicativo – o que se comunica é o meio de comunicação que se escolhe para fazê-lo.
- II. Sontag e Steiner, de modos completamente diferentes, propondo a tradução como arte interpretativa, e como tal, dentro de um universo devedor da hermenêutica. Ainda, Sontag (*On photography*), Benjamin (*A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*), e, Roland Barthes (*La chambre claire*) apresentando-nos leituras diversas sobre a fotografia, trazendo para a investigação a importância da imagem, mas interrogando-se sobre o valor, o papel e o estatuto da mesma enquanto obra de arte, e/ou como mais uma linguagem a ter em conta no âmbito comunicativo e respetivas conseqüências sociológicas.
- III. Baudrillard questionando o ser da imagem como representação da realidade, propondo a *teoria dos simulacros*, e por aí apresentando uma perspectiva sobre o mundo, onde o limiar da ficção e do real são esbatidos e fluidos, constituindo um dos pontos de abertura para a polémica entre o real e o virtual.
- IV. Num outro campo, o da literatura, Fernando Pessoa enquanto criador de múltiplas realidades, patentes na produção heteronómica e, na (sua) obra do seu homónimo, Bernardo Soares, interrogando-se sobre o ser da linguagem e da possibilidade de comunicação, em *O Livro do Desassossego*; Os Mundos constrangedores e claustrofóbicos de Kafka que se confundem com os horizontes da Língua, crescentemente contida e incapaz de comunicabilidade; Guimarães Rosa, inventando novos vocábulos e um novo modo narrativo para que a possibilidade de significar a realidade (brasileira) seja efetiva e simultaneamente torná-la significativa e vivível.

Todos estes autores estão presentes nesta dissertação citados, referidos, referenciados ou aludidos em diversos graus de profundidade, consoante foi considerado adequado. Foi a estes que se recorreu para fundamentar e estabelecer analogias consideradas pertinentes e para melhor explicitar o

pensamento do autor e/ou justificar a relevância das posições assumidas ao longo da tese.

Parece, então, que um pensamento sobre a Comunicação é incontornável para uma compreensão mais aprofundada do tempo em que vivemos e, por aí saber o que somos. Esta a razão pela qual se encontrou o tema da tese que agora se expõe, assim como o autor, a partir da qual ela será explorada. Com efeito, o pensamento de Flusser faz uma itinerância reflexiva sobre os temas e problemáticas enunciadas, articulando-os de uma forma original, produzindo um novo olhar sobre o tempo que se vive. Efetivamente, é neste contexto que Vilém Flusser se inscreve, com a sua *obsessão pela Língua* e espanto pela *possibilidade de comunicação*, para utilizar as suas próprias expressões na sua obra autobiográfica – *Bodenlos – Uma autobiografia filosófica* (1973).

Autor praticamente desconhecido, começam agora a surgir edições e algumas re-edições dos seus escritos, e simultaneamente a ser reconhecido o seu trabalho Tal facto é visível em especial no Brasil, onde viveu quase duas décadas, e igualmente na Alemanha, onde o interesse pelo mesmo foi despoletado pela publicação de Für eine Philosophie der Fotografie (1983) [A Filosofia da Caixa Preta /Ensaio sobre a Fotografia. Para uma Filosofia da Técnica], ainda hoje o livro mais traduzido do autor, que à data, residia em França.

A TESE

Uma vez estabelecido, ainda que dentro de parâmetros relativamente superficiais, a relevância e importância do tema da comunicação, e igualmente as suas múltiplas vertentes, possíveis articulações e correlações, invasivas em relação a todos modos de ser e manifestações do viver humano, interessa-nos pensá-la através das categorias conceptuais presentes no autor – Vilém Flusser.

O seu pensamento insere-se numa tradição fenomenológica e hermenêutica, apresentando nos seus escritos, concomitantemente, veios de existencialismo e de análise lógica da linguagem. Pretende o autor encontrar uma filosofia da língua e uma teoria da comunicação – *comunicologia* –

conciliação e simultaneamente superação das duas correntes que considera mais relevantes, na época contemporânea: a filosofia da linguagem e os existencialismos, enquadrados dentro uma problemática telemática-cibernética, de uma sociedade que se determina, estruturalmente e essencialmente, pelo poder do aparato técnico. A filosofia da língua flusseriana é peculiar: ele dedicou-se, primeiro, a uma pesquisa sobre o ser da mesma, ampliando a investigação à escrita¹, à imagem², aos gestos³ e aos instrumentos técnicos.

Para fazer esta reflexão, apropriar-se-á da metodologia fenomenológica husserliana⁴, acrescentando-lhe algumas categorias novas ou interpretadas de um outro modo⁵, transformação que surge pelo âmbito de aplicação, i.e, pelo objeto que se pretende investigar⁶. Este último, consubstancializa-se nos modos/manifestações comunicativas – palavra (escrita), imagem, gesto – que são essência e ser da Cultura (Occidental).

A tese agora proposta - *A comunicação como paradigma instaurador da humanidade. Uma leitura de Vilém Flusser* - será delineada entre dois pontos de apoio complementares e concêntricos: as questões onto-existenciais e epistémicas apenas ao tema da Língua e da Realidade e tempo da História, que se alargará para uma filosofia da Comunicação e para o inaugurar do tempo da Pós-História.

Trata-se, por um lado, de uma análise sobre a Língua e as suas realizações revelando que ela é a habitação, a morada própria do ser humano, sendo que as suas manifestações, na sua diversidade, constituem o sentido da História; por outro lado, que a comunicação tal como a percebemos na atualidade é estrutura do tecido social que ao propor um novo modo de estar no Mundo, inaugura uma nova etapa, a qual se instaura para além da História, na Pós-História. A realidade, doravante, não é mais percebida a partir de uma historicidade fundamental, mas será, graças a novas categorias conceptuais e a novos sistemas simbólicos (representacionais e comunicacionais), captada a-historicamente.

¹ Ver cap. III

² Ver cap. IV

³ Ver cap. V

⁴ Ver cap. I

⁵ Ver cap. II

⁶ Ver cap. II

Do mesmo modo não é, igualmente, concebível pensar na comunicação humana sem ponderar sobre os meios, canais que a facilitam, situados entre o homem e a coisa, i.e., há uma absoluta impossibilidade de perceber o que nos rodeia, a existência e condição humanas sem perceber o lugar e repercussões que a técnica assume, neste papel mediador, na modelação da vida social, individual e/ou relacional.

As duas dimensões, em termos gerais, apontam respetivamente, para as *duas fases*, comumente indicadas como radicalmente distintas do e no percurso reflexionante de V. Flusser: o *Pensador da Língua* (palavra) de um lado, e o *Filósofo dos Média*, de outro. Esta ideia pode, eventualmente, inferir-se da pretensa cisão entre o designado período brasileiro e o período imediatamente posterior, correspondente ao seu retorno à Europa. Ora, a tese proposta em si mesma mostra, ou a posição defendida não subsistiria, que a segunda vertente, não só, tem raiz na primeira, como já lá se encontra. Existe, segundo o meu ponto de vista, uma continuidade sem ruturas entre estes dois polos, com o desembocar lógico e sequenciado da primeira na segunda, que a aprofunda e desenvolve.⁷

Para lá da imbricação essencial entre as manifestações comunicativas, convém referir a categoria de tradução/retradução⁸ – método de trabalho do autor – que integrando o processo fenomenológico, adquire, primariamente, relevância no que concerne à questão da Língua, mas que enquanto movimento de apropriação, conversão e reconversão da realidade estará sempre presente: a dinâmica desta última dá-se por saltos tradutórios. O conceito de tradução aparece-nos assim amplificado, sendo enquanto tal, uma maneira *sui generis* de comunicação, ou até uma condição possibilitante da mesma. Por aqui, se evidencia, igualmente, a continuidade existente no pensamento do autor, o que não implica que o mesmo não seja prolífero e consistente. Efetivamente, não parece haver uma verdadeira inflexão na trajetória intelectual de Flusser, mas antes o alargamento a novos dados de reflexão, o que propiciará uma outra configuração conceptual, a qual, à partida não se encontrava explícita mas latente, no sentido em que poderá ser vista como embrião ou como uma propedêutica relativamente à segunda.

⁷ Ver cap. IV

⁸ Ver cap. VI

A Língua⁹ é criação de realidade e propagação da mesma e, enquanto tal, apresenta a um só tempo a sua vertente criadora e ordenadora: ela é mapa que realiza Natureza e Civilização, condição de acessibilidade ao Mundo, e guia orientador do mesmo. Ela é chave do entendimento do real: sistema de símbolos que permite a sua penetração pelo ser humano, dando-lhe a possibilidade de compreensão/captação do sentido/significado. O ser humano é ser simbólico: a sua competência para se instalar no Mundo efetua-se pelas virtualidades da Língua. Ela é evento, elemento vivo, capaz de transformar os dados brutos e caóticos num universo de sentido, cósmico.

A Língua concretiza-se e atualiza-se na conversa (*topos* de desdobramento da mesma): conversa fiada e/ou conversação. A primeira, acontecimento inautêntico, sintoma de decadência; a segunda, pelo contrário, mostra a face autêntica da língua – evento, possibilidade de compromisso pela, com e na mesma. Assim, o que é próprio da Língua é este dinamismo que revela a sua essência – *ser diálogo* e posteriormente *discurso* – cuja realização produz Natureza e Cultura. “Ser diálogo” propõe, do meu ponto de vista, duas implicações sequenciais: por um lado a sua sinonímia com o intelecto, por outro, a mostraçãõ da sua faceta ordenadora e divulgadora, i. e. , comunicativa. Assim, Natureza e Cultura são efeito e derivados da conversação. Uma e outra diferenciam-se, exclusivamente, pelo grau de intensidade do intelecto enquanto capaz de produzir organização simbólica: este produz Natureza antes de produzir Civilização. A primeira é condição de possibilidade da segunda, sendo esta transformação (uma maior elaboração) daquela. Não parecem ser realidades irreduzíveis e muito menos irreversíveis, tendo uma origem comum: a Língua e o exercício conversacional da mesma.

Analisar e interpretar a Língua é a inscrição em todo um Universo de significação pela abordagem simultânea de aspetos ontológicos, existenciais e epistémicos, os quais se remetem uns para os outros numa reciprocidade em contínuo dinamismo.

A Língua e a Realidade equivalem-se e correspondem-se simetricamente, pelo que a mudança de língua envolve necessariamente mudança de realidade: dizer numa determinada língua é dizer o modo como ela permite que a realidade se compreenda e apreenda, logo que a mesma seja e se manifeste.

⁹ Ver cap. III

A pluralidade de Línguas equivale à diversidade de realidades, sendo que tem de se abrir a possibilidade de transitar entre realidades, isto é, entre línguas, bem como entre aos vários discursos numa mesma língua: realidade e língua estão estruturados em camadas.¹⁰ Assim se torna claro, logo no início da sua obra, o papel e a importância que a tradução assume para Vilém Flusser: ela é reflexão, atividade filosófica¹¹, conhecimento do real porque leitura e interpretação do mesmo. O cruzamento no método utilizado pelo autor está patente no seu entendimento sobre o processo tradutório: uma fenomenologia hermenêutica ou uma hermenêutica fenomenológica.

Parece que, de uma forma mais ou menos conclusiva, para além de um universo de significações, fora dele, nada existirá. Mais do que isso, a própria Língua surgiu, presumivelmente, do Nada aquando da articulação da primeira palavra pelo Poeta (o que age *poieticamente*), verdadeiro criador da Língua, portanto da realidade.

O esboço introdutório, que é apresentação dos pontos essenciais que permitirão defender a tese e os parâmetros de articulação perspetivantes segundo a qual ela se gizará e desenvolverá, pretende, como foi referido, propor que a questão da Língua deve ser enquadrada num contexto mais abrangente, a saber, na problemática da comunicação, nomeadamente numa possível filosofia da comunicação.

Na esteira do pensador, em especial numa fase mais madura da sua obra, a incidência reflexiva apontará, a meu ver, para a estrutura comunicativa, inteligível a partir de qualquer tipo de comunicação humana (linguagens/discursos/códigos). Sendo este o nosso objeto de estudo, exige-se uma intencionalidade da consciência que se debruce sobre o fenómeno, que o “iluminará”, segundo uma perspetiva que permita a sua elucidação, e é neste sentido que se poderá pensar em princípios teóricos que a expliquem – vulgo a construção de *uma teoria ou filosofia da comunicação*¹², a partir dos modos comunicativos devidamente esclarecidas. Uma filosofia da comunicação terá de ser equacionada a partir da noção de transdisciplinaridade, como postulado:

¹⁰ Tradução horizontal e tradução vertical – ver cap. VI

¹¹ Tradução concêntrica – ver cap. VI

¹² Esta questão atravessa toda a tese, mas, por opção está equacionada e explorada no capítulo conclusivo.

assim, configurar uma *comunicologia* é visar um horizonte discursivo e interpretativo que será, necessariamente, discurso sobre todos os discursos, um metadiscurso, o qual permitirá colocar a descoberto o *ser mesmo* da comunicação (abordagem ontológica), o modo como ela pode ser pensada, seus processos e dinâmica (abordagem epistemológica). Ora, a ideia do autor é a de vincular a *comunicologia* a uma ciência do espírito, a uma ciência humana, portanto ao *como* e a partir de *quê* a comunicação é possível, ou pode ser efetiva. O que está em causa é, neste sentido, elaborar os alicerces de uma filosofia sustentada pela comunicação, i.e., encontrar bases sólidas capazes de valorizá-la, enquanto comunicação humana, numa vertente existencial. O Homem é centro da comunicação, malgrado a existência de meios e canais técnicos que a propiciam. Os aparelhos em torno de si servem para facilitá-la e não para usurpar essa potencialidade, exclusivamente humana. A comunicação é um saber interpretativo: a proposta flusseriana é a de que se faça uma hermenêutica de todo o gesto comunicativo, com tudo o que para ele concorre, a fim de se repor o estatuto do homem como sujeito desse mesmo gesto. Fazê-lo é recusar a reificação do indivíduo, a funcionalização, o aparato. É, igualmente afirmar *a diferença entre a teoria da comunicação (disciplina das humanidades) da teoria da informação e da informática*. Com efeito, Flusser, ao analisar os meios/modos comunicacionais, revela que o núcleo desse exame se instala nas estruturas do pensamento, na sua identidade com o real, nos aspetos que influem no nosso estar-no-mundo. O artefacto, o aparelho técnico é possibilidade concretizada, portanto, é informação e modelo. Ao ser materializada adquire função e significado: é suporte informativo, tem uma semântica. Esta ideia levá-lo-á, a encontrar um novo tipo de objeto, o inobjeto, cuja configuração é colocada em termos da informação que veiculará¹³, assim como a perspetivar a equivalência entre o *homo faber* (o que faz/o que fabrica) e o *homo symbolicum/ludens* (o que informa). Fabricar e informar são manifestações do mesmo *gesto de procurar e dar um sentido ao mundo*¹⁴ por meio de símbolos, códigos e técnicas. A comunicação e áreas respetivas, apresentam-se como desdobramento de um mesmo fenómeno: cifração/codificação e decifração/descodificação do vivido

¹³ Ver cap. IV

¹⁴ Ver cap. V

(enquanto caracter intencional). Por aqui se revela como imprescindível (re)pensar o real com contornos diferenciados, nomeadamente inserindo a interpelação sobre o virtual¹⁵, da mesma forma que a fenomenologia o tinha feito relativamente à introdução do conceito de perspectiva, que ao ser explorado por Flusser abrirá as portas para as possíveis relações entre real e ficção.

Pelo que vem sendo exposto, conclui-se que a Cultura mesma é sustentada pela Comunicação: o mundo é o sistema conceptual que o organiza e a evolução humana é a evolução de todos os sistemas simbólicos, dos códigos que os articulam, e da possibilidade de os partilhar. Sempre assim foi, desde o primeiro gesto, a primeira imagem, a primeira palavra dita ou escrita até às novas tecno-imagens.

Fazer um exame do gesto, da escrita e da imagem é, então, fazer a descrição de uma inevitabilidade cujas raízes entroncam na História da Civilização Ocidental: da tradição grega, judaico-cristã até à contemporaneidade passando pelo período marcante da época moderna.

A reflexão sobre a comunicação mostra-nos a coerência de uma reflexão sobre a temporalidade, e ponderar sobre ela é, deste ponto de vista, fazê-lo a partir de questões comunicativas, porque existenciais e intersubjetivas. Já, de certa forma, a reflexão sobre a Língua o mostrava e o pressupunha. A reflexão sobre a comunicação é desenvolvimento ulterior de coordenadas constantes no pensar sobre a língua, ainda que de um modo embrionário, mas presente. O que se mostrava fluido e orientado para uma finalidade, a saber, a homologia entre o estado natural e o estado cultural, enquanto criações linguísticas, coloca-se, agora, com maior ênfase no âmbito da Cultura, subsumindo a língua na comunicação que, embora a contenha, ultrapassa-a. Em suma, retira-se a exclusividade até aí conferida à palavra, enquanto objeto privilegiado de reflexão.

Introduz-se na análise interpretativa um novo centro: a imagem (técnica), os meios de a produzir e reproduzir, de a armazenar e divulgar. O núcleo que, doravante, passa a ser objeto de atenção, está enquadrado numa contextualização mais ampla que se prende, no entanto, com a anterior. Efetivamente, nesta, cruzam-se categorias interpretativas, que se constituem

¹⁵ Ver cap. IV

como integradoras do que será o posterior Modelo mais alargado sobre a Comunicação e a indeclinável reflexão sobre a técnica.

Esta investigação será realizada pela caracterização das três épocas históricas na sua analogia com os modos e meios de comunicação, linguagens, técnicas e códigos utilizados: a Pré-História e a linguagem imagética; a História e a linearidade da escrita; a Pós-História e a circularidade da imagem técnica.

Um outro constituinte da comunicação – o gesto – será, igualmente investigado, propondo a tese de que o mesmo além de *ser algo em si e por si*, está subsumido e é anterior á palavra e à imagem. Aliás qualquer das instâncias se imbricam, contendo-se mutuamente.

Estamos, atualmente, numa fase de crise e da conseqüente mudança: a transição para a pós-história. Pensá-la é possível a partir do nível onde esta opera primariamente, na comunicação e na gama de possibilidades que a mesma abre. Nesta época é a imagem que, sendo meio comunicativo preponderante e hegemónico, define o modo de ser e estar no Mundo e determina os contornos de um novo paradigma da condição humana. A urgência de uma reflexão sobre a imagem técnica e, por aí sobre toda a tecnologia de que a mesma é protótipo, e sobre a tecnocracia que dela deriva, é imperativa: a *práxis* comunicativa altera-se radicalmente, os códigos com os quais comunicamos devêm outros, o que enformará, inevitavelmente, quer o conteúdo comunicativo quer a visão do real, que se co-influenciam circularmente, hetero-transformando-se.

Transpondo a ideia estruturante da simetria existente entre Língua e Realidade, também aqui mudar de técnica utilizada pelos canais que produzem e difundem informação é mudar a realidade em que se vive, tal como mudar de Língua seria equivalente a mudar de realidade. A alteração do meio de comunicação, com os seus programas e as suas leis próprias, equivale a alterar toda uma rede de códigos comunicativos, que urge decifrar. Saliente-se que a noção de código é extensiva a toda a linguagem humana. Neles se inclui, tanto os *média*, no seu sentido restrito, e a palavra quanto o gesto e a imagem. Da mesma forma, o conceito de *média* é inclusivo: é tudo por onde circulam as várias redes codificadas e que, dessa forma, permitem o funcionamento e a eficácia dos códigos. Esta noção integradora da comunicação indicia uma

revolução cultural, epistêmica, ontológica e existencial. Anuncia-se a inauguração de uma etapa epocal essencialmente diferente das anteriores.

A comunicação acentua o papel de sociabilidade do ser humano, e a sua determinação enquanto ser essencialmente intersubjetivo, i.e, como só sendo na sua relação com os outros e as coisas, relação identitária com a cultura, ser temporal que se instala na sua própria possibilidade de ser, enquanto projeto. É legítimo defini-lo como *ser simbólico (nó por onde passam todos os sistemas de símbolos), lúdico (na medida em que consiga manipulá-los e jogar com eles), sendo a Cultura como um conjunto sistémico de símbolos, ordenados segundo os vários códigos/linguagens*. Pelo exposto, decorre, uma inversão da formulação do problema, *propondo-se a cultura como integrada na comunicação e, eventualmente pensada através dela*.

Para concluir resta-me evidenciar e enfatizar a contribuição de Flusser, para aprofundar o tema da comunicação humana, em sentido lato, naquilo que esta tem de fundamental, para a compreensão do ser humano e do mundo, integrando na sua análise elementos vindos da fenomenologia, do existencialismo e da hermenêutica, da semiologia e da cibernética.

SEGUNDA PARTE

DA FORMA

A ESTRUTURA, O MÉTODO E ALGUMAS QUESTÕES BIBLIOGRÁFICAS

Esta dissertação, entendendo-a como um caminho a percorrer, cujo trajeto que se pretende sólido, será alicerçado nos argumentos e razões justificativas para a defesa da posição-tese que se defende, sendo esta a substância de cada um dos capítulos que a constituem. Desta forma, cada um deles, presumivelmente, poderá ser lido *per si*, como um todo, mas mais

proficuaente se devidamente articulados entre si, perfazendo a totalidade que este trabalho pretende ser.

Fazendo um breve itinerário:

1. Capítulo introdutório – *A apresentação global da dissertação*, expondo, por um lado, as razões da escolha do tema da tese, e como, pela opção se encontrou *a justificação que desencadeou a tese em si mesma bem como o autor a investigar*.
2. Capítulo I – *Contextualização e influências filosóficas do autor a tratar*: sobretudo a inscrição do mesmo na tradição fenomenológica (Husserl). Neste capítulo, a finalidade foi de demonstrar a importância deste método no pensamento do autor, que ao atravessar toda a sua obra, lhe fornecerá coerência.
3. Capítulo II – *A parafenomenologia de V. Flusser*: nesta parte da dissertação, a incidência recaiu sobre a originalidade do processo fenomenológico para o autor, e respectivas transformações. A análise de algumas categorias, principalmente a noção de *perspetiva* e *esquecimento*, como âncoras para o subsequente desenvolvimento reflexivo.
4. Capítulo III – Este capítulo encetará a aplicação dos procedimentos fenomenológicos à investigação do autor. O enfoque será de cariz ontológico: *o ser da língua é o ser da realidade*. A dimensão ontológica servirá para reforçar os argumentos existenciais-semânticos e lógico-sintáticos, fazendo *um cruzamento entre uma análise lógica e uma reflexão ontológica*. A exequibilidade da tarefa é conseguida através da análise das línguas existentes, do diálogo com categorias vindas da tradição filosófica (clássica e contemporânea), e, com o estatuto que oferece à tradução. De relevar, ainda, alguns conceitos, *jogo* e *símbolo*, absolutamente fundamentais para a obra de Flusser e para a tese que se pretende defender.
5. Capítulo IV – Em articulação com o capítulo anterior, *o processo fenomenológico orientará a pesquisa relativamente à imagem e ao seu poder na contemporaneidade*. Aqui, a abordagem *centrar-se-á, de uma forma mais nítida, na problemática da comunicação*, salientando

a tese da continuidade no pensamento do autor, pela utilização de categorias emparelhadas que, por o serem, demonstram a viabilidade da posição: escrita/ tecno-imagem; imaginação/tecno-imaginação e, de certa forma, história/pós-história. Ainda aqui, através da apreciação da fotografia, modelo da imagem sintética, se reconhece a pertinência da reflexão sobre a técnica.

6. Capítulo V – A análise, igualmente fenomenológica, nesta parte da dissertação, refere-se aos *gestos*. *A ideia que preside a todo o capítulo é a de que os gestos são formas comunicativas por excelência, mostram toda a configuração cultural e estão presentes em qualquer tipo de linguagem/discurso*. Estabelecendo a sua valência e o seu valor enquanto manifestação comunicativa e modo de ser, optou-se pelo exame relativamente a três tipos de gesticulação: o *gesto de escrever, o gesto de fotografar e o gesto de procurar*. Este último, numa análise interpretativa que o desvela como fundamento de qualquer outro gesto. Em relação ao gesto de escrever e ao de fotografar, com a finalidade de provar que um e outro consubstancializados no que produzem, respetivamente, escrita e fotografia, são o que originou a consciência histórica e a transição para a pós-história.
7. Capítulo VI - Neste capítulo trata-se do tema da tradução (e retradução) e do estatuto que a mesma assume, fornecendo, juntamente com a fenomenologia, coesão e consistência ao pensamento do autor. Assim a tradução será tratada a partir de três enfoques: *o âmbito ontológico, a dimensão epistémica-hermenêutica e a vertente existencial*.
8. Capítulo Conclusivo – Sendo a parte final da dissertação, aqui se salientará, como corolário, o que ao longo das várias etapas do trabalho foi mostrado, *que a comunicação é paradigma instaurador da humanidade* e que é possível fundamentá-lo através do autor escolhido – Vilém Flusser.

A estrutura da tese, para além dos capítulos apresentados, contempla uma parte de anexos e, evidentemente, as referências bibliográficas. A

propósito desta última, e para além da enunciação dos critérios estabelecidos para a exposição da mesma, descrita no lugar adequado, é de salientar a dificuldade relativa à sua pesquisa. No respeitante à bibliografia principal, à data do começo da investigação: a inexistência de obras do autor em Portugal, à exceção do *Ensaio sobre a Fotografia*. No Brasil, houve possibilidade de achar algumas, e só as aí editadas. A maior parte, no entanto, encontrava-se indisponível. Neste momento e ao longo destes anos, têm sido editados ou reeditados mais livros, de acordo com o crescimento de interesse ou reconhecimento do autor, até aqui praticamente desconhecido. Em alemão, havia algum material disponível para consulta mas só referido ao período tardio da sua obra (pós 1983), e não de uma forma particularmente prolífera. Em inglês e francês, existiam algumas traduções (e outros tantos originais), mas deixando de fora obras fundamentais que mostrariam o alcance e a abrangência do pensamento do autor (*Jude sein, Vom Subjekt zum Projekt, Kommunikologie*, entre outros). Embora filósofo e ensaísta será pela as áreas da comunicação e do *design*, e, agora, também da arte (digital) que Flusser começará a ser conhecido. Estima-se que haja uma quantidade significativa de manuscritos inéditos quer no seu espólio pessoal quer no *Arquivo Flusser* na Universidade das Artes em Berlim, o *Vilém Flusser Archive*, ainda em fase de catalogação. Este conjunto de circunstâncias dá origem a que, constantemente, novos escritos estejam a ser publicados, o que pode implicar uma desatualização rápida e inadvertida.

Não existe, igualmente, edição de referência, ainda que tenha havido uma tentativa que fracassou, ficando incompleta. Refiro-me à edição, dos escritos do autor em alemão, *Flusser Schriften*, Bd I, 1993, Manheim, Bolmann Verlag em conexão com o *Vilém Flusser Archive*, projeto empreendido por S. Bolmann e E. Flusser.

Outra das dificuldades refere-se ao facto de, eventualmente, pelo próprio tipo do estilo literário do autor – pequenos ensaios – muitas das obras que iam aparecendo durante o tempo de feitura da dissertação, serem coletâneas de textos de Flusser, que se repetiam frequentemente. Dentro do possível, e para lá de bastantes constrangimentos foram consultados artigos que o autor escreveu para revistas e jornais brasileiros. Face à situação exposta, uma das

preocupações foi a de descobrir os trabalhos desenvolvidos sistematicamente, na área de pesquisa bibliográfica em relação ao autor. Encontrei, os trabalhos de S. Wagnermaier e N. Röller em *Absolute* (2003) e de Ricardo Mendes (2000), que na sua *Dissertação de Mestrado*, contém um apartado, “Uma cronologia certificada”, onde estão incluídos nos dados biográficos, igualmente, informações de índole bibliográfica. Ora, pelo exposto e pela utilidade que o testemunho bibliográfico se reveste, procurei realizar um registo o mais completo que me foi possível, à data, das obras de Flusser.

Relativamente a bibliografia secundária, a situação é idêntica: poucas obras de comentário ao autor sendo que rareiam as de cariz filosófico. No entanto, igualmente faseadas e distribuídas no período de tempo a que nos referimos, têm saído alguns estudos interessantes e significativos (sobretudo de Hanke, Bernardo, Batlickova, Guldin, Ströhl, Baitello, Machado, Mendes, Felinto, Hennrich, Fraga entre outros). Outros há, que não o são: o caso de desinteresse da *História de Filosofia do Brasil*, na referência ao autor em causa.¹⁶

A bibliografia complementar, por seu turno, expressa um enquadramento cujo leque concetual, sendo muito rico, obrigou a que se apresentasse bastante diversidade para garantir a consecução dos níveis de exigência e rigor considerados indispensáveis no trabalho a desenvolver. Assim, considerou-se necessário abrir possibilidades, para encontrar fundamentação na literatura filosófica ou noutra no que concerne a um autor que não refere explicitamente, ou fá-lo muito pouco, nenhuma influência, não tem qualquer nota de rodapé, escreve ensaisticamente e não usa terminologia que se enquadre em parâmetros filosófico-acadêmicos estritos.

Pelo exposto, facilmente se entenderá que o método utilizado para a produção desta tese teve obrigatoriamente de se adequar às condições de trabalho, nomeadamente aos recursos materiais e ao tempo em que os mesmos iam sendo descobertos. Por um lado, as fases de leitura e preparação para a escrita, e produção da mesma, foram necessariamente realizadas em paralelo e muitas vezes em simultâneo. Exigências houve que foram mantidas:

¹⁶ Sendo uma História da Filosofia do Brasil, haveria a expectativa, no que refere ao autor checo-brasileiro, de uma maior contribuição e investimento.

a interpretação dos textos do autor, sendo que os selecionados, sempre inseridos no contexto da sua obra e da sua vida, como núcleo centralizador do que se queria defender. As conclusões que corroboram a tese que agora se propõe entroncam exclusivamente na obra de Flusser, ou na minha leitura *sobre e com* ela: procedeu-se, primeiro, à delimitação do tema, depois investiu-se em encontrar uma lógica organizativa entre os vários problemas a mencionar, desvelando a tese, (re) escrevendo o escrito a partir de uma outra configuração.

Duas últimas considerações importam salientar: dada a natureza da tese a defender, a perspectiva de abordagem dos textos do autor foi sincrónica, i.e., conhecendo a sequência temporal de produção da literatura de Flusser, esta foi deliberadamente *esquecida* como prova razoável, ainda que subtextual, da plausibilidade de um dos aspetos da tese a defender: que não há cisão no pensamento do autor; por último, a sequência de desenvolvimento deste trabalho, fez-se em espiral, com recuos e avanços, cuja progressão culmina no capítulo conclusivo, pela explicitação do que estava já aludido no primeiro e que vai emergindo, supõe-se de uma forma sistematicamente mais completa, em todos os outros.

CAPÍTULO I

OS ESBOÇOS FENOMENOLÓGICOS DE VILÉM FLUSSER. A HERANÇA DE HUSSERL

*Só temos uma coisa a fazer: é voltar sensatamente
ao princípio.*

P. Gauguin

*Não vemos as coisas como são: vemos as coisas
como somos.*

Anaïs Nin

§1. DO MÉTODO EM GERAL

O fundador da fenomenologia, enquanto ciência dos fenômenos metodologicamente estabelecida, foi Husserl.¹⁷ A ele se atribui, desta forma, a responsabilidade de iniciar uma tradição, na medida em que ao traçar um caminho possível de se fazer filosofia (no ensejo de considerá-la como uma “ciência de rigor”), abriu percursos alternativos, os quais originaram novos contornos e configurações, e, esboçaram aberturas para outros contextos propiciadores de visões do Mundo, umas renovadas e outras radicalmente diferentes. Neste sentido, constituem elas próprias novos percursos filosóficos, cujas reflexões, nalguns casos, são manifestamente paradigmáticas.

É este o caso do autor agora em questão – Vilém Flusser. Num artigo original e recém-descoberto, “On Edmund Husserl”, é notável na interpretação flusseriana, o reconhecimento que dele sobressai:

O empreendimento de Edmund Husserl é de grande alcance, e o seu impacto no pensamento filosófico, científico, político e artístico é profundo e prolífero.¹⁸

Neste mesmo artigo evidencia-se a importância e abrangência que Flusser dará à fenomenologia husserliana e ao modo como a utilizará, patente na sua interpretação, bem como o facto, que poderia parecer apenas um pormenor sem grande pertinência, de ser, Husserl, o único filósofo a quem dedicará um artigo completo.¹⁹ Tal mostra, certamente, a relevância para o autor checo, do autor alemão.

¹⁷ Exclui-se, à partida, o termo já usado por Hegel, para caracterizar o *espírito subjetivo (como aparece a si mesmo)* que em nada se relaciona com o tipo de investigação empreendida por Husserl, aquela que aqui nos interessará. Para encontrar as raízes do movimento fenomenológico seria mais adequado recorrer a F. Brentano, ainda que tenha sido um matemático do Séc. XVIII, J. Lambert, que “inventou” o termo para descrever a ciência das aparências. (*vide* SCRUTON, London and New York, Routledge, p. 250)

¹⁸ “Edmund Husserl’s scope is wide, and his impact on philosophical, scientific, political and artistic thought is deep an manifold”, FLUSSER, Vilém “On Edmund Husserl,” Archive at the University of Arts, Berlin, No. 723 – Original em Inglês.

¹⁹ Ver nota anterior.

A herança husserliana consubstancia-se em algumas noções basilares da fenomenologia – *intencionalidade, descrição, epoché, redução fenomenológica* – e na afirmação da sua eficácia, para Flusser, mesmo quando aplicadas a contextos outros, e como tal, algumas vezes modeladas de uma forma diversa pelo que levarão a conclusões igualmente diferentes. A metodologia e a atitude importada de Husserl detêm os conceitos adequados para cumprir a proposta investigativa flusseriana.

Efetivamente, o esforço problematizador de Flusser instala-se na tentativa de buscar um *olhar* outro, um *gesto* novo sobre a quotidianidade, que permita encontrar o ainda não encontrado, revelar o ainda velado, a partir do repertório instrumental que a análise fenomenológica lhe fornece, e que seja capaz de se constituir como uma reflexão sobre um tempo, que é o seu.

Em Flusser encontra-se, penso eu, uma tentativa de articular e compreender acontecimentos marcantes da história da humanidade que estilhaçaram qualquer probabilidade de se continuar a pensar da mesma forma, rompendo com uma tradição que nesses acontecimentos se cumprirá e como tal se superará:

O que caracteriza o Ocidente é sua capacidade para a transcendência objetivante. Tal transcendência permite transformar todo o fenómeno, 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 Auschwitz²⁰.

Ou ainda:

É que evento incomparável, inaudito, jamais visto, ocorreu, recentemente e esvaziou o chão que pisamos, Auschwitz. Outros eventos posteriores, Hiroshima, os

Acresce que na pesquisa empreendida, encontrei referência várias a Heidegger Wittgenstein, (problemática da língua), a alguns existencialistas franceses (problemas da existência), ao “Fedro” de Platão (questões da historicidade), e, já num outro registo, um artigo sobre Kafka. Na sua autobiografia, no capítulo que designa por “Diálogos”, aparecerão textos sobre a designada por “Grupo de S. Paulo”: Vicente Ferreira da Silva, Dora Ferreira da Silva, Milton Vargas, Guimarães Rosa, Alex Bloch, Mira Schendel entre outros, com os quais privou. De resto, aparecem pequenos comentários aparentemente avulsos de alguns outros autores, e, igualmente alusões implícitas que se adivinham de outros tantos.

²⁰ FLUSSER, V. 1983, *Pós-História, vinte instantâneos e um modo de usar*, S. Paulo, Duas Cidades, p.14/15

Gulags, não passam de variações desse primeiro. Por isso toda a tentativa para captar a atualidade desemboca na pergunta: como era possível Auschwitz? Como viver depois disto? [...] Porque o que é tão incomparável, inaudito, jamais visto, e portanto incompreensível em Auschwitz, é que lá a cultura ocidental revelou uma das virtualidades nela inerentes. Auschwitz é realização característica da nossa cultura. [...] Brota diretamente do fundo da cultura, dos seus conceitos, dos seus valores [...] Daí a outra pergunta: como viver em cultura, destarte, desmascarada?²¹.

Responder a esta questão será, em facetas que se vão desdobrando em valências várias, empreendimento que fundamenta e justifica o propósito flusseriano: o da compreensão destes novos tempos que, agora, se começam a configurar.

Para fazê-lo, então, o uso do processo fenomenológico, é o ajustado, ainda que o autor a ele se refira, talvez ironicamente, como um conjunto de *truques metodológicos (parafenomenológicos)*.

O nosso ponto de partida será, então, o de des-cobrir os “esboços” fenomenológicos e respetivos objetos de aplicação, praticados por Vilém Flusser. “Esboços fenomenológicos”, expressão utilizada pelo autor na obra *Dinge und Undinge*,²² que ao aparecer ao longo de toda a obra como sinónimo de cada um dos ensaios que a compõem, pode ser já considerado como o sintoma, senão do que se pretende pesquisar é, pelo menos, indiciador de como fazê-lo, corroborando a ideia da importância que fenomenologia assume para o autor checo. Um “esboço” (gr. antigo σκῆδός) é algo de inicial, inacabado, um delineamento, algo que se entremostra, que se entrevê²³.

Corroborando esta ideia do *não conclusivo*, e, reconhecendo que o seu propósito nem sempre é totalmente conseguido, V. Flusser dir-nos-á em *Les Gestes* que as insuficiências da sua análise provêm parcialmente dos limites que o método fenomenológico apresenta:

²¹ *Op. citada* p. 10/11

²² A tradução francesa de *Choses e non-choses, Esquisses phénoménologiques*, inclui a expressão no próprio título.

²³ *Entrever e entremostar* (deixar ou deixar-se...) apresentam uma ambiguidade interessante: tanto podem corresponder a um ver indistintamente, de uma forma confusa, como pelo contrário pode significar a procura do outro no que é visto - ver reciprocamente.

Embora possamos ter aprendido outras coisas, por exemplo em relação aos limites do método fenomenológico nesta procura [...] ²⁴.

No entanto, é conveniente assinalar que estes limites são a possibilidade de pensar o inacabamento do que se pretende mostrar, demonstrar ou apresentar as suas razões justificativas. Digamos que uma das vantagens da fenomenologia assenta, efetivamente, em não diluir a problematização e a críticas filosóficas.

Pertinente ainda, penso eu, dando continuidade ao raciocínio empreendido, se se relacionar *esboçar* com *esquematizar*, pela via latina e pelo *skematos* grego, então falamos de aparição, da natureza da coisa.

Também aqui, poderíamos recorrer a *Les Gestes*, e encontrar explicitamente, no início da conclusão, o objetivo da pesquisa do autor:

O meu propósito inicial era o de mostrar o modo como somos/estamos no mundo pela análise de certos gestos que observamos no nosso meio ambiente. ²⁵

E se articularmos com *Choses e non-choses*, descobrimos o entroncar desta finalidade [“mostrar o modo como estamos no mundo”] com ideia *de voltar à coisa mesma* e dela extrair o ser essencial, quer da coisa quer do pensamento sobre ela, e poder desta forma, encontrar o nosso estar na realidade. Tal como nos afirma Flusser:

As coisas do meu meio ambiente, não me inspiram franca confiança [eventualmente] por não ter mais que um conhecimento extremamente vago das suas funções. ²⁶

²⁴ “Il se peut que nous ayons appris d’autres choses, par exemple par rapport aux limites de la méthode phénoménologique dans la recherche (...)”, FLUSSER V., 1999, *Les Gestes*, Paris d’ARTS éditeur et HC, p. 186

²⁵ “Mon propos initial était de montrer la façons dont nous sommes dans le monde en analysant certains des gestes qu’on observe dans notre environnement” *Op. citada*, p.185

²⁶ “Bien des choses dans mon environnement ne m’inspire pas franchement confiance(...) sans avoir plus qu’une connaissance extrêmement vague de leur fonction.”

Examinar a nossa quotidianidade é compreender o tipo de coisas que nos cercam: para isso ocorrer, a condição necessária e suficiente passa pelo confronto com as mesmas.

De referir que este entrecruzamento entre obras, agora evidenciado, é pertinente: também pelo gesto, para além da língua e da imagem, se desvelarão as coisas e, no caso de Flusser, aparecerá uma outra categoria de objetos, os “inobjetos” ou “não-coisas”, assim chamadas pelo facto de a sua determinação não depender da sua materialidade (este o seu aspeto monstruoso/ *Unding*)²⁷.

“Não é das filosofias que deve partir o impulso de investigação, mas sim das coisas e dos problemas” ²⁸, afirmará Husserl, abrindo caminho para a reflexão de Flusser: redefinindo o “voltar às coisas mesmas” husserliano, sobretudo, pela significação que o conceito de coisa adquire (*Ding – coisa existente* e não *Sach – res latina- assunto*) Flusser acabará por integrar no método em causa, aspetos que, embora não o desvirtuem, são originais e necessários para a investigação que pretende empreender.

Mantém, o se poderia chamar, uma atitude fenomenológica para ilustrar uma vertente sistematicamente interpelante e problematizadora, parte essencial do seu próprio pensamento. Realçando o que na fenomenologia é dinâmico parece fazer sentido abordá-la de dentro, a partir da interrogação que a mesma encerra, isto é, perceber o seu valor e eventuais limites.

FLUSSER. V.1993 *Dinge und Undinge*, trad. fr. Jean Mouchard, 1996 *Choses et non choses*, Nimes, éditions Jacqueline Chambon p. 5.

²⁷ A noção de coisa é a noção de produto, e enquanto tal, fabricação cultural e artificial: algo, determinado pelo estar à disposição de (nesse sentido está implicado o sujeito, enquanto construtor e/ ou usufrutuário). Com efeito, *Ding* remete para a noção de existência, acontecimento, coisa: ela é posição de e dis-posição para. *Unding* é o *inobjeto*, uma outra classe de coisas, que fazem parte do nosso mundo. Numa analogia o autor explicará desta forma: num computador, por exemplo, o *hardware*, o que está presente materialmente, à mão, é *Ding*; *Unding*, é o *software* do computador, pela ausência de materialidade, é uma não coisa, um *inobjeto*, cuja utilização é cega e cujas implicações são imensas, nomeadamente em termos epistemológicos. Mesmo em termos de tradução, muitas vezes se traduz *Unding* por coisa monstruosa, absurda. Esta questão será desenvolvida noutras partes desta tese. (Cap. IV)

²⁸ HUSSERL, 1965 *A Filosofia como Ciência de Rigor [1911, Philosophie als strenge Wissenschaft]*, trad. pt. Albin Beau, Coimbra, Atlântida, 1965, p. 72

Acrescente-se que o pensamento, a filosofia vincada e assumidamente não acadêmica²⁹ do autor foi sempre explanada sob a forma ensaística, com recurso frequente à metáfora, naquilo a que se poderia chamar de exercícios fenomenológicos-hermenêuticos-existenciais, modelo triangular presente nas suas prolíferas reflexões. Efetivamente pretende conciliar “estabelecer pontes”, segundo a sua própria expressão no pequeno texto “A Ponte”³⁰, entre as várias manifestações culturais e civilizacionais que no seu processo de desenvolvimento, refletem uma época e marcarão, igualmente, os tempos vindouros. “Pontificar” é articular pensamentos, culturas sem deixar de estabelecer conexões com a tradição, isto é, inventar modelos que definam o fluxo que estar no mundo, representa.³¹ Num artigo de 1990, “Pontificar”, Flusser explora a ideia dos “pontífices”, os projetistas e construtores de pontes, como os possibilitadores de “saltar entre universos”, isto é de *traduzir*³² entre línguas, entre linguagens imagética, linguística e gestual, entre conceitos e algoritmos... O conceito de *tradução* será de grande importância para o autor checo, quer em termos ontológicos, epistemológicos ou existenciais. O processo tradutório permitir-lhe-á definir a realidade como língua e vice-versa, da mesma forma que possibilitará transitar entre mundos (estabelecer pontes). Creio que traduzir *algo é aplicar em concreto princípios fenomenológicos*.

Mesmo nas suas primeiras obras, sobretudo *Língua e Realidade* e *A Dúvida*, quando a sua pesquisa se referia privilegiadamente à filosofia da linguagem, e à tentativa de fundamentar a identidade ontológica e lógica da Língua e da Realidade aludindo a Wittgenstein, e à hermenêutica existencial, sobretudo de Heidegger, utilizando como instrumento indispensável para a

²⁹ Flusser nunca terá nenhum grau académico nem, sequer, frequentará a Universidade. Com 19 anos, quando estaria na altura de o fazer, fugiu da invasão nazi no seu País e, juntamente com aquela que viria a ser a sua mulher, Edith, refugiou-se em Inglaterra, onde permaneceu durante cerca de um ano. Posteriormente estabelecer-se-á no Brasil, onde permanecerá mais de 20 anos, retornando à Europa, vindo a falecer, de acidente, em 1991, na sua cidade natal, onde voltará pela primeira vez depois do longo exílio.

³⁰ “The Bridge” FLUSSER V., 1995, *Jude Sein. Essays, Briefe, Fiktionen*. S Bollmann .e E. Flusser, (Hg.), Düsseldorf, Bensheim: Bollmann. (indisponível)

³¹ SELIGMANN-SILVA, M., “De Flusser a Benjamin – do pós-aurático às imagens técnicas”, Flusser studies 08 <http://www.flusserstudies.net>, considera que um aspeto para melhor entender a noção do pontificar se liga à condição de se ser judeu em Praga na época da II Guerra Mundial, da mesma forma que se ligará ao que será, para Flusser o destino/vocação privilegiada da judeidade.

³² As questões relativas à tradução serão tratadas parcialmente no Cap III e desenvolvidas no Cap. VI.

pesquisa, a metodologia importada da fenomenologia de Husserl, estava presente esta ideia de “construir pontes”³³. Em *Língua e Realidade* (1963), Flusser afirmará:

Pensadores como Husserl e Heidegger aproximam-se muito desse entendimento do problema” [a questão da Língua enquanto realidade dinâmica] “porém nunca o penetram. (...) A razão de tudo isto é que nunca se estabeleceu uma conversação entre Wittgenstein e Heidegger, entre a ala esquerda e a ala direita do exército filosófico que ataca os limites *da língua*. Essa conversação precisa ser estabelecida se quisermos evitar aquilo que Heidegger chama *Gerede* (aproximadamente conversa fiada) e aquele silêncio desesperado no qual mergulha Wittgenstein”³⁴.

Assiste-se, a um dos aspetos onde se exerce o “pontificar”, possível pela fenomenologia: a conversação (conversa autêntica), estabelecida em termos dialógicos, propondo-se a circulação e a articulação dos problemas da filosofia contemporânea e no âmbito onde os mesmos se exercem.

Quaisquer destes autores, Wittgenstein ou Heidegger serão tomados como paradigmas, e estabelecer a relação entre ambos é criar os laços necessários para dar as respostas de toda uma época

O primeiro será fundamental a nível da homologia língua/mundo, e na análise lógica e representacional do Mundo pela língua; o segundo, quer pela analítica existencial, quer pelo indizível poético e pela importância que confere à ontologia³⁵. A este propósito, diz-nos Guldin:

Ele [Flusser] bem sabia que aquela [questões da tradução] era apenas uma tentativa de juntar as duas escolas filosóficas, tentativa essa falhada. (...) mas todo

³³ A *ponte* é um *topos* que adquire um conteúdo ontológico e epistemológico. Por aqui se entenderá a importância da tradução e retraduições sucessivas: é a prática adequada para o trânsito entre culturas e realidades.

³⁴ FLUSSER, V., 2007, *Língua e Realidade*, S.Paulo, Annablume, p. 86.

³⁵ Estes dois autores serão referidos ao longo de toda a dissertação

o seu (...) trabalho teórico pode ser visto nessa perspectiva: a busca da síntese final³⁶.

Seja como for, o que parece ser certo é que as duas tendências filosóficas recentes, conhecidas vulgarmente com o nome de *filosofia analítica* e de *filosofia continental*, têm como uma preocupação fundamental as questões relativas à linguagem, cujo núcleo se instaura no modo como a mesma mascara, disfarça e substitui a realidade. Na verdade, a resposta que se procura, fruto de uma permuta problemática, cobrindo muitos dos temas da contemporaneidade filosófica, só é possível a partir de parâmetros ditados pela fenomenologia. “Pôr o mundo entre parêntesis”, é o primeiro passo para descortinar a estrutura lógica da língua, (laço com a filosofia analítica) ou ainda fornecer-lhe estatuto ontológico (na tradição heideggeriana)³⁷.

Este, o ponto de entrada para a filosofia flusseriana.

E isto significa, na sua terminologia rebelde, “pontificar”.

§2. A REVIRAVOLTA DA FENOMENOLOGIA: O EXEMPLO DO CONHECIMENTO

Importa pôr o problema da eficácia do processo fenomenológico, de uma maneira radical. Para fazê-lo tome-se como modelo/exemplo a dimensão relativa ao conhecimento.

Efetivamente, com a reviravolta filosófica-fenomenológica de Edmund Husserl e propondo-se, agora, o enfoque na gnosiologia, segundo o autor checo, interpelar o conhecimento deverá passar, não exclusivamente pela questão da natureza do conhecimento, do que ele é em si mesmo, mas para determiná-lo mais rigorosamente, antes interessa explicar o que são o sujeito e o objeto epistémicos e por aí captar a relação que entre eles se estabelece e que é o constitutivo essencial do que significa conhecer.

³⁶ GULDIN R. 2008 “Tradução e Escrita Multilíngua”, Bernardo G. (org.), *Vilém Flusser uma introdução*, S. Paulo, Annablume, p.73

³⁷ BATLICKOVA, E., “2. Contextualização do pensamento filosófico de Vilém Flusser”, *A época brasileira de VILÉM FLUSSER*, S. Paulo, Annablume, p.21-31, dá uma boa panorâmica sobre esta questão.

O conhecimento é um facto concreto, e, enquanto tal, um dado, um acontecer entre dois polos que são propostos como duas abstrações postuladas pelo ato de conhecer.

A este propósito Flusser é claro:

“Eu conheço a mesa». Realmente isto é tão concreto que não o posso ignorar, tal como não consigo ignorar outros factos concretos que fazem parte do meu «Lebenswelt», do mundo onde vivo. Muito menos concreto é o que significo com «eu» e «mesa». (...)

Não há cognoscente onde não há conhecimento. Não há nada para conhecer onde não há conhecimento (...) Bem pelo contrário – é o conhecimento que conduz ao cognoscente, de um lado, e ao conhecido por outro. O conhecimento é uma relação concreta que descreve duas extrapolações abstratas [tiradas] de um conhecimento concreto³⁸.

O que está ser dito, sobretudo pela forma como é dito parece poder ser aceite sem problema de maior. Nada mais equívoco. Na verdade, revela uma outra formulação e traz à tona uma maneira completamente nova de encarar o problema do conhecimento.

Primeiro, afirma-se perentoriamente a certeza inegável que existe conhecimento, e que este não é um processo mas antes uma ocorrência, um ato que ocorre entre um sujeito e um objeto, que sendo, apenas, enquanto um para o outro, são-no porque existe algo que os relaciona: o conhecimento no seu modo efetivo de ser e acontecer.

O que é original, mesmo sem estabelecer qualquer hierarquia é o facto de objeto e sujeito, dependerem da relação de conhecimento: são algo porque pertencentes a essa relação, e enquanto há relação. A sua realidade, a sua possibilidade de ser reside nesse ato concreto. Simultaneamente, e isso

³⁸ “I know the table. Indeed, it is so concrete that I can hold of it just as I can take hold of the other concrete facts that made up my «Lebenswelt», the world I live in. Very much less concrete is what I mean when saying «I» and «table» (...) there is no knower where there is no knowledge. There is nothing known if there is no knowledge. (...) Quite the contrary – it is knowledge that brings about a knower, on one side, and a known, on the other. Knowledge is a concrete relation that relates the abstractions «knower», and «known», two abstracts extrapolation from concrete knowledge. FLUSSER Vilém, “On Edmund Husserl”.

parece-me uma interpretação inovadora, são eles que estabelecem os limites, as raias e a configuração desse mesmo ato.

O conhecimento é algo que se constata nas nossas vivências, no nosso estar no Mundo: porque «conheço, isto ou aquilo, concretamente» é possível interrogar o que é o conhecimento, mas mais importante será perguntar quem é que conhece e o que é conhecido, a consciência e a coisa. Estas são-nos propostas a partir da mediação *in concreto* que as relaciona, e dessa forma lhes dá sentido. O pertinente é explicitar como o conhecimento nos conduz a estas duas “abstrações” que sem ele nada são: ele é o contexto, o enquadramento em relação ao qual, sujeito e objeto epistémicos, pertencem. Trata-se de saber o que são e quais as funções, estatuto e papel que estes elementos desempenham neste ato relacional que os justifica. Por outro lado, notoriamente, é, igualmente, possível encontrar um outro ponto de vista: sem estas duas «extrapolações», estas abstrações, como é o conhecimento possível se não se tiver em conta as entidades que o produzem, ainda que dele resultem?

É o modo de colocar o problema que nos orienta para uma outra resposta: o que é a coisa mesmo, o objeto que conheço? Como é que ele é coisa para nós, sujeito, que nos constituímos como polo de abordagem? Constatando, à partida, a existência de uma relação entre eles à qual se chama conhecimento.

De alguma forma, estaríamos perante uma quase circularidade hermenêutica: o todo é compreendido pela relação entre as partes que o colocam como indispensável para que estas adquiram significado (sejam compreendidas)

Trata-se, na verdade, de facultar uma nova (re)significação a toda a teoria do conhecimento, onde não fará qualquer sentido o cânone vitalício, *adequatio intellectus ad rem*, sejam quais forem as variantes.

O conhecimento é configuração, é delimitação concreta que evidencia a “história” da relação existente entre sujeito e objeto, relatando-a.

Permanece o enfoque no *descrever*, reiterando o que a fenomenologia husserliana nos concede. É o conhecimento enquanto ato concreto que «narra» as duas abstrações, sujeito e objeto, postulando-as como condição

necessária da relação epistémica: conhecer é descrever³⁹ cada um deles e a relação que estabelecem, na medida que nela estão inseridos. Sujeito e objeto revelam-se mutuamente:

Toda a epistemologia tradicional implica que conhecer procede do facto de se ter provocado um reencontro qualquer entre um «sujeito» e um «objeto» dados. A epistemologia à qual eu me refiro postula que «conhecer» procede do facto de ter provocado uma visão em um espelho no qual frequentemente aparecem juntos sujeito e objeto⁴⁰.

O que Flusser afirma, numa nítida adaptação e extensão da fenomenologia de Husserl, para o campo da epistemologia, afirmará para qualquer área da nossa «experiência» *no e do* Mundo, visto ser este um entretecimento de relações concretas, dinâmicas e fluídas, onde estão e são os *sujeitos para* e os *objetos de*, mediante a relação estabelecida. Numa relação valorativa, por exemplo, será sempre a mesma forma de raciocínio que estará implícita.⁴¹

Por aqui, se estabelecem relações mundanas, cuja marca é a da *intencionalidade*: o Mundo é um composto de relações *intencionais*. E é a partir deste aspeto que se começam a esclarecer e explicitar as coisas do mundo, lugar onde os acontecimentos/processos se tornam atos – adquirem significado. “Eu conheço a mesa”: existe uma consciência intencional⁴² que capta um objeto. Este sendo algo para ela, numa relação específica, é enquanto tal, *fenómeno, o que aparece à consciência*.

³⁹ *Descriptione [lt, dizer como é] Logos [gr. razão de ser]*

⁴⁰ FLUSSER, V. “Texto para a «arte sociológica de Fred Forest”, *Entrevista de Fred Forest*, <http://www.flusserstudies.net>.

⁴¹ “Quando «Eu» julgo o Nazismo como algo mau é o valor «mal» que é concreto, e «Eu» e «Hitler» são tentativas (intentos) abstratas para explicar este «mal»” [“ When I judge Nazism to be bad it is the value «evil» that is concrete, and «I» and «Hitler» are but attempts to explain this «evil»”] FLUSSER Vilém “On Edmond Husserl”.

⁴² “Dizer que um estado mental tem intencionalidade significa apenas que ele é acerca de alguma coisa. Por exemplo, uma crença é sempre uma crença de que tal e tal coisa acontece, ou o desejo é sempre o desejo de que tal e tal coisa deveria acontecer ou, então, ter lugar. SEARLE John, 1984 *Minds, Brains and Science* trad. Artur Morão, *Mente Cérebro e Ciência*, Lisboa, Ed. 70, p. 74/75

§3. A INTENCIONALIDADE E A QUESTÃO DO SENTIDO

Assinale-se que, quer nas *Investigações Lógicas* (Husserl, 1900), quer nas *Meditações Cartesianas* (Husserl, 1929, editado em 1950), Husserl reafirma a posição cartesiana, segundo a qual o único fundamento e origem de um conhecimento que se pretende sólido é a intuição dos próprios estados mentais.⁴³

Para que tal ocorra, no entanto, há a necessidade absoluta de definir/determinar o que pertence ao estado mental e distingui-lo do que o transcende, propondo a *intencionalidade (a análise intencional)* como critério diferenciador. Sendo esta algo intrínseco e característico à/da consciência, no seu dirigir-se a..., é ela que lhe fornece a potencialidade única de ser a *doadora de sentido*.

No fundo, trata-se de buscar o que qualquer comportamento, ocorrência ou situação significam (*descrever-interpretar-significar*)⁴⁴, e tal, não é mais do que encontrar a intencionalidade que as expressa. Nada pode ser conhecido sem ser avaliado e experienciado; nada pode ser avaliado sem ser experienciado e conhecido; nada pode ser experienciado sem ser avaliado e conhecido. Falamos da *Lebenswelt*, sendo lugar de relato (descrição) desta rede de intencionalidades, é o concreto mesmo de toda a mundividência.

A *intencionalidade*, marca de um pensar que se estrutura fenomenologicamente, permite a interpelação do mundo que nos cerca, sendo que o desmascara, isto é, será a *intencionalidade* que torna competente a consciência para dar sentido à *Lebenswelt*.

Ora, estas considerações são bastante relevantes para o pensamento flusseriano. Uma ideia, entre outras, orienta e regula o pensamento do autor, *que a vida é doação de sentido (Sinngeben)* e não descoberta ou conquista. Entrelaça, assim, fenomenologia e existência, pensando esta última como projeto, cuja condição possibilitante radica neste entendimento de uma

⁴³ Husserl dirá que Descartes exerceu uma influência decisiva para a fenomenologia, visto pretender atingir “a apreensão de sentido (...) da absoluta clareza do ser-dado,” (*Cinco lições* proferidas pelo autor em Göttingen 1907)

⁴⁴ São estas as três “elementos” constitutivos do sentido. Para o autor em causa, o mesmo é dizer: conhecer, experienciar e avaliar, sendo que a ordem é arbitrária, pela interdependência que os sustenta.

consciência percepcionante, sendo a determinação maior a da *intencionalidade*.

Sinngaben, juntamente com a noção de *Bodenlos* (sem solo/sem fundamento) são conceitos capitais para a compreensão do seu pensamento: ser-se livre de fundamentos é realidade fundante na medida que pressupõe a noção de projeto, o fornecer sentido, que é revelado pela nomeação de fenómenos (Língua), produção de imagens e, até senão, principalmente, pela gestualidade.⁴⁵

Na sua obra autobiográfica, *Bodenlos uma autobiografia filosófica* está patente, logo, nas primeiras páginas, esta articulação entre o conceito de *Bodenlos* e *Sinngaben*, a qual mostrará a abertura para o entrelaçamento entre fenomenologia e existência, a partir da experiência do *absurdo* que releva deste “sem raiz, sem solo” fundante, típico da vida atual:

O termo «absurdo» significa originalmente «sem fundamento», no sentido de «sem raízes» [...] O termo «absurdo» significa na maioria das vezes «sem fundamento» no sentido de «sem significado» [...] O termo «absurdo» significa também «sem fundamento» no sentido de «sem base razoável»⁴⁶.

Também, não é de todo ocasional o facto desta articulação de conceitos ser explorada numa autobiografia provando, de certa forma, que estes se prenderão diretamente com a vida de Flusser. Igualmente, não o será a apresentação da autobiografia como filosófica, pelo que esta não é, somente, marcada por uma subjetividade vivida mas, identicamente, reflexiva cujo relato é selecionado e não sequente.

Por isso, ainda que de um modo oblíquo no concernente a esta análise, embora interessante, porque proporciona uma visão mais totalizante do pensamento do autor, faz-se referência a uma outra noção *Heimatlosigkeit*

⁴⁵ Aqui, a outra dimensão presente na filosofia do autor: a vertente hermenêutica, que se coloca a partir de uma tessitura ontológica-existencial que se desenrola circular e fenomenologicamente. Especificamente a análise fenomenológica dirigida para a Língua, Imagem e Gesto serão tratados em capítulos aparte.

⁴⁶ FLUSSER, V. 2007 *Bodenlos uma autobiografia filosófica*, S. Paulo, Annablume p.

(*apatricidade*), que se conectará com as precedentes. Esta permite corroborar a “doutrina das pontes”, já aludidas no § 1, na qual o ser/estar humano é aberto, dinâmico e fluído, o que remeterá para conexão de culturas e diálogo com a tradição que é, metaforicamente, a construção de pontes. *A apatricidade* é experiência efetiva do *sem fundamento*, cujo teor positivo se prende à experiência do *nomadismo*⁴⁷ e que protagoniza o *dar sentido*.

A apatricidade, o sem fundamento e a doação de sentido são, assim, as categorias explicitantes de *pontificar*, e onde está subjacente a afirmação da liberdade como aglutinadora de todas as noções precedentes, determinante inequívoca da condição e existência humanas.

Também a liberdade, tal como aqui se entende, é fruto da intencionalidade da consciência.

A possibilidade de liberdade radica, então, numa consciência que *intenciona*, projetando-se, e ao fazê-lo, *empresta/encontra* sentido aos/nos fenómenos, i. e., ao que “aparece” à consciência. Ora, a afirmação precedente só pode ser devidamente compreendida tendo em conta o esclarecimento e a especificidade da noção de *intencionalidade*.

Com efeito, algumas das questões que se prendem com o conceito de *intencionalidade* provêm da dupla faceta que dele sobressai: compreender em que consiste esta relação que se dá entre o estado mental e as coisas em relação às quais este estado mental se constitui.

A compreensão do que se significa quando se fala de relações intencionais, de *intencionalidade* é nuclear. Esta, como se sabe, é qualidade dos estados conscientes⁴⁸, empreendendo uma relação que a projeta para fora de si, no seu estar ou ser para algo. E, assim sendo, ao mesmo tempo que distingue claramente entre o que é imanente à consciência e o que lhe é exterior, conferirá a este último o estatuto de imprescindibilidade: a revelação

⁴⁷ Reflexo da sua própria vida: Praga, Inglaterra, Brasil, França, (...), lugares onde viveu, tendo nos últimos 20 anos da sua vida, altura em que alcançou a notoriedade, viajando e dando palestras pela Europa. *Vide* anexo 3

⁴⁸ Tal como em Descartes, os atos intencionais são todos os atos percetivos, categoriais, espontâneos, recetivos: “Mas que sou eu, então? Uma coisa pensante. O que quer isto dizer? Quer dizer: uma coisa que que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente.” DESCARTES, 1976, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, [1641, *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*,], trad. pt. G. Fraga Coimbra, Almedina, 2ª Meditação [8], p. 124

de que a consciência encontra o seu sentido a partir do “significado” e da “referência” ao que a transcende.

O que é interessante e pertinente refere-se ao facto que, tanto em Husserl como em Flusser, ao ter-se como ponto de partida o fenómeno se signifique que a exploração de algo será empreendida pela recusa de qualquer pressuposto, visando uma pura atitude descritiva (uma narração do mostrar, do que aparece) de como e tal qual o fenómeno se apresenta. Digamos que o único postulado a ter em conta é o que prescreve que no início de qualquer reflexão se encontra uma pergunta básica, pura, sobre o facto a analisar.

Atente-se que *reflexão* tem aqui o sentido preciso de *reflexão fenomenológica*: é descrição, mas do fenómeno, isto é, de um fluxo em devir, do vivido. Trata-se de pensar efetivamente o que ocorreu e não uma qualquer reconstrução realizada *a posteriori* acerca disso. Trata-se de restaurar o vivido que, em última análise, é sempre o almejado. A possibilidade de pensar na reflexão nestes termos provém do sentido que se atribui à memória e à retenção, e às relações entre ambas, as quais permitirão as evocações necessárias para que a reflexão se entenda fenomenologicamente: *como uma recuperação das vivências, através de uma descrição que a elas se ajuste*.

Partir do fenómeno é salientar, pela análise intencional, que a consciência só o é na sua relação com o Mundo: *A consciência é sempre consciência de*. Desta forma, a outra parte da relação, o algo que é intencionado, é-o pelo modo como ele próprio se apresenta ou como é especificado, sendo, porém, a consciência que lhe dá sentido: *o objeto é sempre objeto para*.

A relação consciência (estado mental)/coisa intencionada pressupõe, primeiro, que não se pense a intencionalidade como um conjunto de intentos ou intenções e, segundo, o entendimento do que é a coisa, enquanto objeto de intencionalidade. Por exemplo, se estiver a beber por um velho copo e se esse copo for uma antiguidade, será pela antiguidade que estarei a beber. Isto é, o algo intencionado *tanto é o objeto referenciado como o modo de pensá-lo*.

A fenomenologia é, nesta perspetiva, instrumento privilegiado para o estudo de todas as formas simbólicas, pelas quais comunicamos: a *intencionalidade*, conceito-chave deste método, permite-nos ver a consciência como algo que é, especialmente orientado para as coisas existentes, sua expressão e para o que com elas está extensionalmente relacionado.

A questão da intencionalidade da consciência, não pode ser separada da questão do sentido que esta confere às coisas, ainda que sejam elas que se apresentam à consciência: embora se reitere a absoluta obrigatoriedade de distinguir o que é da consciência e o que lhe é alheio. Se tal não acontecer, por um lado, a consciência não poderá constituir-se como autoconsciência, o que equivaleria a esvaziá-la, e por outro, estaríamos perante a ininteligibilidade relativamente ao Mundo externo:

Sendo, porém, toda a consciência, «uma consciência de...», o estudo da sua essência, inclui também o do seu significado e dos seus objetivos como tais⁴⁹.

No entanto, poder-se-á, de certa forma, dizer que a consciência se coloca numa posição inclusiva relativamente ao Mundo, dado que há uma clara heterodefinição dos termos: a consciência é *noesis e noema* simultaneamente, sendo que se trata, como é óbvio, de uma inclusão intencional e não real. E se, o imanente é revelado pelo transcendente, como aliás já foi afirmado, é igualmente verdadeiro que este último se funda no imanente.

Mais uma vez, se retorna à questão da intencionalidade da consciência com seu estatuto e papel primevo de doadora de sentido. Intencionalidade e doação de sentido parecem conceitos quase sinónimos: *Sinnggeben* é gesto da consciência que, enquanto tal, é, igualmente *Sinngenerationis*.

§4 - A SUSPENSÃO DO JUÍZO

Em Husserl, o processo que permite fazer uma discriminação inequívoca, mantendo a situação relacional entre consciência e coisa, é o da suspensão do juízo.

Ao «colocar o mundo entre parêntesis» propicia-se que o remanescente seja imediatez pura, conferindo a segurança indubitável que é ao estado mental que nos referimos, consubstancializado no seu carácter de “pura”

⁴⁹ HUSSERL, 1965, *A Filosofia Como Ciência De Rigor*, p 18

intencionalidade. Por aqui, se encontra tanto o fenómeno, o objeto visado, abstraído da atitude espontânea da *doxa* natural, como a consciência, fonte de toda a significação, fundamento e nexos de toda a intencionalidade. Aliás, o Eu pode dar-se a si próprio como Puro, reduzindo-se enquanto consequência da redução do Mundo que ele mesmo pratica, sem se perder e sem perder o Mundo, exatamente porque é de uma redução deliberada e intencional que se trata⁵⁰. Parece ser uma revelação da consciência a si mesma, encontrando-se, por um lado, na sua radicalidade fundante, e na sua verdade de ser essencialmente entrelaçamento com o fluxo mundano, por outro. Digamos que ao «por entre parêntesis» o mundo, a consciência educa o seu olhar, redireciona esse olhar, para a verdade que nada mais é do que a capacidade de extrair a essência do interior do concreto. Infere-se, portanto, que é, ainda a intencionalidade da consciência que possibilita a *epoché*.

Um dos aspetos mais valorizados do método fenomenológico, por Flusser, está presente na aceitação e no reconhecimento da indispensabilidade da suspensão do juízo (*epoché*), herança vinda diretamente da *redução fenomenológica* husserliana, mas igualmente devedora da filosofia de Descartes e da função que a dúvida⁵¹ nela desempenha, discordando, Flusser, no entanto, do carácter transitório e auto-aniquilante que este conceito assume no Filósofo Moderno. A importância da dúvida é pensada a partir da obra *Recherche...*, onde se evidencia a identidade lógica e ontológica entre duvidar/pensar/ existir. A crítica que o autor checo fará reside no aspeto utilitário que a dúvida cartesiana comporta, desvirtuando, assim, a dimensão de contínuo dinâmico que a dúvida dos céticos propõe, visto que, em Flusser, se dará a identificação entre o ato de duvidar e o ato de pensar:

A teia de pensamentos é portanto idêntica à dúvida [...] Se descrevemos o intelecto como sendo o campo dentro do qual ocorrem pensamentos, isto é, como o campo dentro do qual a teia dos pensamentos se expande,

⁵⁰ O *eu* pode encontrar-se como puro, visto ser aquele que se abstém, enquanto residual (resultado da *epoché* e do seu ser intencional), mas atente-se que é do mesmo *eu* que está inserido numa realidade mundana que se fala. O *eu* desdobra-se em concreto e puro – a unidade do sujeito parece ser um dado adquirido.

⁵¹ A análise deste conceito será retomada no cap. VI desta tese.

podemos agora condensar a nossa descrição dizendo: o intelecto é o campo da dúvida⁵².

Outra das questões que o excerto indicia refere-se, para o autor checo, à inconsistência cartesiana de, a partir da consciência da dúvida, se inferir uma substância pensante (*res cogitans*). A única coisa que se pode afirmar é que há pensamento, cada vez que se exercita a dúvida.

A discordância maior em relação ao estatuto da dúvida não se deve colocar em termos teóricos mas vivenciais. Daí que, a importância desta se reflita, sobretudo, nas consequências para toda a Modernidade e pós-Modernidade nomeadamente o desembocar no niilismo e no absurdo próprio do pensamento do século XX.

Trata-se de um problema que se porá em termos existenciais, como prática vivencial e não em termos exclusivamente especulativos. Assim:

A dúvida cartesiana, tal como foi praticada durante a Idade Moderna, portanto a dúvida incompleta, a dúvida limitada ao não-intelecto acompanhada na fé no intelecto, produziu uma civilização e uma mentalidade que deu refúgio, dentro do intelecto, à realidade. (...) Conosco a Idade Moderna alcançou a sua meta. A dúvida da dúvida, o niilismo, é uma situação existencial insustentável⁵³.

O que decorre do que foi dito, e que aqui nos interessa agora, é: (i) a dúvida perpetua e assegura que o pensamento se desenvolva; (ii) que o pensamento deve ser entendido como plural; e (iii) que a dúvida é fundamental porque sendo uma das suas formas a suspensão do juízo, forma de pensamento depurado, o que por seu turno permitirá buscar a realidade, e ao fazê-lo, buscar-se a si mesmo, perseguir a sua completude, isto é, tornar-se significativo.

Em Fluísse, o enfoque particular e de excelência concedido à suspensão do juízo apresenta-se consubstancializado, sobretudo, na valorização de um novo olhar sobre a relação entre a(s) consciência(s) (eu/outro) e,

⁵² FLUSSER, V.1999, *A Dúvida*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, p.39

⁵³ FLUSSER, *Op. citada*, pág. 21

consequentemente, sobre o Mundo (coisas). Esta linha de pensamento remetê-lo-á para a análise da ideia de *esquecimento*⁵⁴.

A metodologia fenomenológica, ao integrar no seu seio a suspensão do juízo/crença, no autor checo, apresenta-se com um carácter de uma ataraxia *sui generis*, no sentido da *epoché* grega. Pela serenidade, a ela associada, permitirá a inquietude da procura, como se de uma espécie de estado de repouso mental gerador de uma disponibilidade, de uma abertura face ao real, se tratasse.

Todo o pensamento flusseriano é marcado por este método, onde se podem “ver” os fenómenos, o real e o outro a partir de diversas perspetivas, o que representará uma alternativa ao historicismo.

§5. FENOMENOLOGIA E HISTÓRIA

Em *Bodenlos uma autobiografia filosófica* Flusser desvalorizará o aspeto diacrónico da dimensão histórica, próprio do historicismo, afirmando que “ a cronologia (...) é um método falsificador da memória ⁵⁵ . Esta frase é particularmente interessante, também, pela característica nómada que a memória assume, aproximando-se do, que creio ser, uma memória intencional, não aleatória nem lacunar. Parece-me que, no autor, o trabalho de memória se desliga da ideia de processo histórico e da história como processo, pelo menos em termos de absoluto, propondo perspetivas interpretativas.

O que está em causa é o concreto, toda uma teia de intencionalidades: a este propósito, Flusser é incisivo, no artigo “Breve Relato de um Encontro em Platão”, onde tece uma série de considerações sobre o Fedro:

Fedro critica Sócrates por uma irresponsabilidade intelectual em não manter a fidelidade a fontes e a cometer inautenticidades históricas. Sócrates responde

⁵⁴ O conceito de *esquecimento*, fundamental na fenomenologia praticada por Flusser, derivado da *epoché* e do método na sua totalidade, pela sua importância, serão desenvolvidos, no cap. seguinte.

⁵⁵ FLUSSER, V., 2007, *Bodenlos, uma autobiografia filosófica*, p.92

ironicamente, mostrando que o interesse por explicações diacrônicas (historicistas) encobre o fenômeno a ser explicado.

Ou ainda:

Afirma que o fenômeno (...) está aqui e agora, e que não importa, *prima facie*, de onde veio.

Que é preciso ater-se a ele, e não fazer com que se desfaça gradualmente na análise historicista (...) a autenticidade de uma mensagem, a sua «verdade» (...) não pode ser encontrada na análise do percurso histórico, mas na sua origem. E essa origem se dá, não na História, mas fora dela⁵⁶.

Saliente-se, neste pequeno excerto, a dívida a Husserl que se consubstancializa no “voltar às coisas mesmo” e que, claramente, o critério capaz de fazê-lo não é proveniente ou fornecido pela história. É-o pelos fenômenos mesmos, e para isso é imprescindível a “suspensão do juízo”.

Aliás, ao atentarmos na noção “suspensão de juízo”, “pôr o Mundo entre parêntesis” na tradição husserliana, apercebemo-nos que nesta atitude se está a desvalorizar a história, ou, pelo menos, uma dada interpretação da mesma: pretende-se reformular todo um saber, sem recorrer a qualquer pressuposto ou referências hipotéticas.

Nada é admitido como pressuposto, nem sequer a ideia de filosofia, desprendendo-a de vínculos históricos, o que será um dos passos para estabelecer a filosofia como “ciência rigorosa”.⁵⁷

Poder-se-ia afirmar, na sequência do que foi dito, que a intenção da fenomenologia é a-histórica, e que em primeiro lugar se rebela *contra* uma dada cultura e época cultural. Ora, determinar algo a partir do *contra*, pressupõe que se examine esse *contra*, exatamente para encontrar as razões e a fundamentação que legitime tal posição. Efetivamente, em Husserl assiste-se à crítica cerrada do Historicismo e do Naturalismo:

⁵⁶ FLUSSER, outubro/novembro/dezembro, 1969, “Breve relato de um encontro em Platão”, in *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol. XIX, Fasc.76, p.445-446

⁵⁷ Outro dos passos, na sequência do exposto, é destituí-la de qualquer ambiguidade e/ou subjetividade

Se por conseguinte considero o Historicismo uma aberração gnosiológica, tão severamente refutável em virtude das suas consequências absurdas como o Naturalismo [...]⁵⁸.

Na sequência da citação, Husserl terá a preocupação de diferenciar a História “na sua aceção mais ampla” do Historicismo, chamando a atenção para o valor da primeira: o material histórico pode oferecer ao filósofo material para a investigação, nomeadamente a “descoberta do espírito coletivo”. Este é essencial para aprofundar a pesquisa fenomenológica que, “partindo do espírito individual, estende-se logo ao campo inteiro do espírito em geral”, sendo que será “a teoria fenomenológica do ser” a única capaz de “fundamentar uma filosofia do espírito”.

Em Flusser, o mesmo acontecerá, noutros moldes, afirmando que entre Civilização e Natureza não há diferença ontológica mas de nível, grau de realidade, e qualquer leitura interpretativa que delas se faça nos remete para o desvelamento da Língua, em que cultura e natureza são aspetos da sua realização.⁵⁹ Falar-se de História será apontar para a língua como algo que cresce na realidade, isto é, “língua como processo histórico criador”, sendo que fazê-lo só é concebível através de instrumentos fenomenológicos:

[...] A língua, tal qual se projeta a partir do balbuciar primitivo, criou a natureza, uma natureza sempre crescente e sempre mais ampla, e transformou essa natureza em civilização. A criação da natureza corresponde a atividade poética da língua e a criação da civilização corresponde à atividade conversacional da língua, embora essa divisão não seja rigorosa. [...] Estas novas disciplinas [...] precisam desenvolver-se de acordo com o método fenomenológico⁶⁰.

⁵⁸ HUSSERL, 1965, *A Filosofia Como Ciência De Rigor*, p.55

⁵⁹ Posteriormente, a análise, alargar-se-á à Imagem, com a inauguração de uma nova época – a Pós-História. O examinar do(s) gesto(s) fará um género de síntese fenomenológica: os gestos da História, cujo o modelo é o da escrita (representação *unidimensional*), e os gestos da Pós-História, cujo o modelo é a imagem técnica (*nulodimensionalidade* ou *zerodimensionalidade*). Por curiosidade a Pré-história incide na imagem tradicional (representação bidimensional do fenómeno).

⁶⁰ FLUSSER, V., 2007, *Língua e Realidade*, p. 196/197 (sublinhado do autor)

Esta problemática, marcada pela influência de Husserl, mais uma vez, incide nas consequências que a definição da consciência propõe, na medida que a mesma é determinada a partir do seu entrelaçamento com o Mundo.

Efetivamente, a consciência é reveladora de uma série de intencionalidades, fluxo das vivências que se dão todas no presente. A consciência do tempo é apreendida pela descrição das próprias coisas, que sempre em movimento mostra uma intencionalidade aberta ao Mundo captando e captando-se sempre num *agora*. O tempo projeta-se num vir a ser, numa variedade de possibilidades, dirige-se para o futuro que, num exercício de atualização, se vai oferecendo no presente a partir de uma consciência que intenciona algo. Do mesmo modo, poder-se-ia afirmar que a consciência tende para algo de que é consciência, numa modalidade do tempo passado (algo que já não é).

Facilmente se infere, a partir do que foi dito que a consciência do tempo da qual se falava se metamorfoseou num tempo imanente à consciência. O que é transcendente à consciência são as coisas, das quais ela necessita para se perceber como reflexiva. Esta reflexividade é possível pelo ser intencional da consciência ela mesma, intencionalidade esta aberta ao mundo, fluxo em movimento, logo como originariamente temporal. Neste sentido o tempo, não só, *está na consciência mas é consciência*⁶¹, exatamente na medida em que é uma complexidade, uma rede de intencionalidades e significações.

A fenomenologia permite ver a história enquanto consciência do tempo e ver o tempo como ser da consciência, ultrapassando a questão da objetividade e /ou subjetividade do tempo. Neste sentido refletir sobre e na História é tarefa da fenomenologia, não para reconstruí-la ou encontrar nela explicações, mas para reduzi-la (redução fenomenológica), isto é, (re)apreender a verdade dos fenómenos, que está velado pelas explicações de tipo historicista.

Dir-nos-á Flusser que é a fenomenologia que possibilita entender “a realidade como produto da história [e esta] é a língua tal qual se realiza dentro

⁶¹ Uma breve referência a Heidegger é, aqui, pertinente. Diz-nos em *Sein und Zeit*, na trad. Corbin *Qu'est-ce la métaphysique?*, Gallimard, p.176: “Pois não é porque um individuo se encontra na história que é temporal; mas se só existe e só pode existir historicamente, é porque é temporal no fundo do seu ser.”

de cada intelecto atualmente em conversação⁶², visto que a intencionalidade da consciência, tal como Husserl a propõe, no seu dirigir-se para, “é [...] o significado simbólico da língua que se realiza em intelecto”⁶³

Desta forma, a alternativa ao historicismo através de processos fenomenológicos conseguida, sobretudo, a partir das noções de *descrição, significado e inserção dos fenómenos nos vários contextos* onde os mesmos ocorrem, tem, em Flusser, pressupostos ontológicos e é devedora, na sua origem, da simbiose Língua-Realidade.

Acresce que, o desenvolvimento reflexivo, deste ponto de vista, levará à recusa da linearidade histórica como capaz de interpretar o mundo contemporâneo, sendo que abrirá para a constituição e entendimento de uma nova hermenêutica assente na análise da tríade língua/palavra-gesto-imagem.

Compreender a tradição, a temporalidade, é antecipar um futuro que é necessariamente pós-histórico; isto é, não diacrónico, mas antes, perspectivado numa circularidade que se move em espiral.

§ 6. CONCLUSÕES

Em suma, permanecerá em Flusser, a ideia de *fenómeno* como um *aparecer (objeto intencional)*⁶⁴ que será, sobretudo, para o autor, *fenómeno simbólico*; mantém-se, igualmente, a dimensão da *intencionalidade*, enquanto movimento da consciência como consciência de algo, acrescentando-lhe uma manifestação descritiva, quase pictural, dada pelo exame assente na gestualidade (*Les Gestes*).

⁶² FLUSSER, V., 2007, *Língua e Realidade*, p.197

⁶³ *Op. citada*, p.189

⁶⁴ Será a Brentano que se deve a reintrodução do conceito de intencionalidade, proveniente da terminologia medieval, estabelecendo o objeto intencional, como aquilo que se dá na consciência, sem que seja determinante haver correspondência com quaisquer realidade material. No entanto, recusa-se, aqui, todo o psicologismo presente em Brentano. Aliás essa será uma das “batalhas” husserlianas corroboradas pelo seu herdeiro checo.

Será através desta *objetivação da consciência* que se revela em cada gesto, desta *gesticulação da consciência*, que se constitui a condição de possibilidade de um incessante interrogar cujo fluxo da realidade impõe e, ao qual *co-responde* o ser humano pela procura de sentido – a consciência do mundo (as relações intencionais a partir do qual é constituído) obriga a doar um sentido ao mundo: *o mostrar, o revelar do mundo na sua concretude que ultrapassa qualquer identidade, seja a de um sujeito, a de um objeto, do homem ou da sociedade. O que existe realmente são as inter-relações, um campo concreto e puro de intencionalidades.*

O homem intenciona, antes tudo, pela dádiva do nome, posterior ao gesto, gesto que se faz nome/palavra/linguagem. A linguagem é anterior ao pensamento: este último proporá ordem, pelo esclarecimento e explicitação do *nome*. Desta forma, considera-se que o âmbito epistemológico sucede ao ontológico, sendo que o seu campo de intervenção é o da estruturação conceptual e inteligível – dar a compreender – do último.⁶⁵

No entanto, penso eu, o gesto parece ser uma realidade indiciadora, começo de todas as significações: primeiro em relação ao nome, e igualmente, primeiro em relação à imagem (técnica). Gesto que se faz nome, nome que transborda para novos gestos, gestos estes que se consubstancializam em imagens, que são, também elas, gesticulações concretizadas. A última afirmação contém, segundo o meu ponto de vista, um itinerário possível de compreender todo o pensamento do autor. Em cada uma das obras, algo do que foi dito está presente.

Todavia, em *Les Gestes* – a análise fenomenológica dos gestos que concretizamos no quotidiano – será onde se encontrará mais detalhadamente a importância que o gesto assume, na determinação dos modos de ser da existência humana:

Podemos afirmar que a existência humana se manifesta pelos gestos. O Homem é (está) no Mundo enformado (sob forma de) pelos gestos. Toda a classificação dos

⁶⁵ Do Caos primordial, de onde se arranca a Palavra originária, a partir da qual os intelectos trabalham produzindo conceitos, organizando frases, produzindo discursos. Este assunto é explorado nos Cap. III E VI desta tese.

gestos seria uma classificação de *formas (modos) de vida*:

- a) Os gestos contra o mundo (trabalho)
- b) Os gestos dirigidos ao outro (comunicação)
- c) Os gestos como fim em si (arte) ⁶⁶

Pela minha leitura, efetivamente, o gesto parece constituir-se como um paralelo da intencionalidade, ou pelo menos, como a realização efetiva da mesma, sendo que o caminho do gesto ao nome revela uma postura existencial e histórica em extinção, e a via que nos leva do gesto à imagem (técnica) releva da transição para a pós-história e para uma nova possibilidade de perspetivar a condição humana.⁶⁷

Com efeito, o problema existencial e da vivência está constantemente presente na obra deste autor, e atravessa todo o seu pensamento. Nomeadamente o conceito do *Homem Novo*, primeiro proposto na *Fenomenologia do Brasileiro* (o brasileiro concreto como capaz de o vir a incorporar), aparece igualmente, em *O Universo das Imagens Técnicas*, já entendido como o eventual protótipo da nova era pós-histórica, imerso numa cultura telemática.⁶⁸

O modo de estar e ser do Homem é-nos dada sintomaticamente pela gestualidade, sendo ela a mostrar originalmente as características de uma época: o gesto é particular e universal, subjetivo, intersubjetivo e objetivável, singular e coletivo.

Aqui, param as similaridades ou possíveis analogias entre o método fenomenológico de Husserl e o método de Flusser que, rigorosamente determinado, tal como reiteradamente afirmado, é um processo investigativo alicerçado na fenomenologia.

Ao longo da sua obra, este o modo de inquirir manter-se-á, assim como o estilo do ensaio que considera ajustado para o discorrer de todas as

⁶⁶ “On peut affirmer que l’existence humaine se manifeste par des gestes. L’homme est dans le monde sous la forme des gestes. Toute classification des gestes serait une classification des formes de vie.

a) les gestes contre le monde (travail)
b) des gestes vers autrui (communication)
c) des gestes comme fin en soi (art)”, 1999, FLUSSER V. *Les Gestes*, p. 51

⁶⁷Ver cap. V

⁶⁸ Para além dos artigos, palestras, conferências e compilações em que tal é perspetivado.

perplexidades: primeiro uma análise fenomenológica da linguagem (*Língua e Realidade*); posteriormente uma interpelação sobre os fenómenos do Mundo, da Natureza e da Cultura (*Natural:mente e Ficções Filosóficas*); na esteira das anteriores, uma avaliação fenomenológica sobre os hábitos do quotidiano e dos gestos rotineiros numa descrição e interpretação do nosso *Lebenswelt* (*Dinge und Undinge* e *Les Gestes*), numa espécie de fenomenologia do gesto e do olhar; imediatamente antes, o exame sobre a imagem técnica, cujo modelo é o da imagem fotográfica, aplicando os princípios metodológicos da fenomenologia, à produção (e reprodução) fotográfica (*Filosofia da Caixa Preta /Ensaio sobre a Fotografia* e, de uma forma mais abrangente no *Universo das Imagens Técnicas*) (...)

Parece-me ser legítimo afirmar que a filosofia flusseriana, perspetivada a partir do método, escora-se na análise fenomenológica da linguagem, concluindo-se a identidade lógica e ontológica da Língua-Realidade, sendo que todo o posterior caminho advém deste primeiro princípio. Na descrição desta relação de identidade vão-se encontrando consequências e conclusões, novos dados que permitem pôr as questões da Língua, estritamente colocada, em questões que tendem para a comunicação, convertendo-se, portanto o âmbito da linguagem sem dela fugir, mas albergando novos conceitos, novas articulações e gesticulações, espelho do mundo e do Homem. Análise da palavra, análise do gesto, análise da imagem e do olhar. Percurso este, que se vai cumprindo através de uma fenomenologia *sui generis*, à la Flusser:

Remover neblinas, e tentar mostrar que são neblinas e não algo, me parece ser a única atitude digna. Optei contra a profundidade a favor da superficialidade. Porque creio que por trás da neblina não se esconde algo profundo, mas que a neblina é uma ilusão que esconde superfície concreta por trás da qual nada se esconde. Isto, não é, como parece, jogo de palavras. Ao contrário dos pensadores profundos, não creio que a meta última seja chegar até ao fundo da neblina, mas que depois de rasgada a neblina, começa a verdadeira tarefa: a de tentar apreender e compreender a superfície exposta. O pensamento profundo me parece ser mais superficial que

o pensamento que procura captar a superfície das coisas⁶⁹.

Este o voltar às “coisas elas mesmas” de Flusser. Restituir às coisas a sua superfície e restituir ao pensamento a possibilidade de fazê-lo é tarefa da filosofia.

⁶⁹ FLUSSER. V 1979, *Natural:mente Vários Acessos ao Significado de Natureza*, S. Paulo, Livraria Duas Cidades, p. 128

CAPÍTULO II

O ESQUECIMENTO. VARIAÇÕES FENOMENOLÓGICAS DE FLUSSER.

A verdadeira viagem à descoberta consiste não em visitar novos lugares [...] mas em observá-los de outra forma.

Marcel Proust

[...] Narramos quando vemos, porque ver é complexo como tudo.

Bernardo Soares

§7. UM OLHAR OUTRO

Se nos interessa saber do mundo em que vivemos temos de disciplinar o olhar. Ora, a filosofia implica a procura de um outro olhar. Em “As Palestras sobre a Filosofia da Linguagem”, (1966) Flusser aponta-nos a possibilidade de um caminho. Esta ideia da busca de um novo olhar será associado ao papel depurador da filosofia, cuja essência, revelada pouco a pouco, é Beleza:

(...) Visto que [a filosofia é] (...) uma aplicação contemplativa”⁷⁰,

i.e,

[A filosofia] é uma atividade que busca o significado perdido”⁷¹.

ou ainda,

“O papel da filosofia é, em outras palavras, renovar a sensação de espanto ante o mundo enigmático que nos cerca. (...) [É] a descoberta constante do enigma que é o fundamento do pensamento. E é essa a descoberta que chamei de Beleza. (...) para essa beleza espantosa que a filosofia descobre (...)”⁷².

O outro olhar, procurado pela filosofia, advém do pensar sobre o fundamento do que nos cerca, revelar e renovar o espantoso do real.

A filosofia, enquanto tal, envolve o abandono deliberado de uma certa iliteracia do ver, situação ilegítima que inviabiliza toda a visibilidade, depositário do visível que o hábito e o pré-conceito constroem e do quais se alimentam. Atentar que a chamada atitude natural e espontânea, na verdade, não o é, mas está condicionada e armadilhada pelo que se julga saber, por uma não consciência efetiva do que está à nossa volta. Esta atitude coloca-nos na posição irrazoável de nos vermos, quase exclusivamente, como meros

⁷⁰ FLUSSER V., “Palestras sobre Filosofia da Linguagem” (década de 1960)) – inédito em fotocópias, p.140

⁷¹ *Op. citada*, p.137

⁷² *Op. citada*, p.140

utilizadores de coisas. Estas que, por seu turno, ao serem definidas em termos de serventia, condicionam o comportamento humano, determinando-o a *um ser obrigado a*, a *um estar submetido a*, a *esse servir-se de*, e, por inerência à própria coisificação do Homem, arrastando-o, numa terminologia metafórica, para uma cegueira funcional.

Cerca de doze anos depois das “Palestras”, em *Natural:mente vários acessos ao significado da Natureza*, (1979) Flusser afirmará, corroborando a ideia precedente:

É conhecida a tendência humana para «espelhar-se» nos seus produtos. O processo é aproximadamente este: o homem projeta modelos para modificar a realidade. Tais modelos são tomados do corpo humano. Por exemplo o tear tem por modelo o dedo humano, e telégrafo o nervo humano. O modelo é realizado na forma de um produto. Em seguida, o modelo humano por trás do produto é esquecido, e o modelo se estabelece, por sua vez, em modelo para o conhecimento e comportamento humano. Por exemplo: as máquinas a vapor são tomadas como modelos do homem no século 18, as fábricas químicas no século 19, e os aparelhos cibernéticos atualmente. Tal retroalimentação nefasta entre o homem e os seus produtos é aspeto importante da alienação e autoalienação humana⁷³.

O problema subjacente, para além da evidente reflexão sobre a técnica a partir dela e respetivos efeitos, que aqui é colocado entronca numa questão que atravessa, a partir da década de 70 de uma forma sistemática e explícita, a obra do autor: a questão da liberdade.

A propósito da questão da técnica podem encontrar-se, creio, pontos de contato com Heidegger⁷⁴ Ou, pelo menos, alguma influência do autor alemão pode ser inferida. Com efeito, em Heidegger, a pergunta pela técnica, ao desdobrar-se na interpelação sobre o seu carácter instrumental e sobre o seu

⁷³ FLUSSER, V. 1979, *Natural:mente Vários acessos ao significado de Natureza*, p. 52

⁷⁴ HEIDEGGER, M. 1954 *Vorträge und Aufsätze*, Tradução do alemão de André Préau, 1958, *Essais et Conférences*, “La question de la Technique,” Paris, Gallimard p. 9 – 48.

carácter essencial, assume contornos específicos: ela remete-nos para a questão da verdade como desvelamento, como *alétheia*. Diz ele:

Se ao precisar, pouco a pouco a nossa questão, perguntamos o que é propriamente a técnica entendida como um meio, então chegamos ao desvelamento. Nele reside toda a possibilidade de toda a fabricação produtora. (...) A técnica é um modo de desvelamento.⁷⁵

Continua, Heidegger, a análise, revisitando a origem da palavra, instalando-se no par *téchne/poiésis*, (fazer como o artesão/criar como o artista), e, a partir daí fazendo o percurso para a técnica moderna. Esta propõe-se enquanto pro-vocação, com-posição, *gestell*, isto é, o homem é convocado a estabelecer um compromisso com as coisas, a partir de uma forma de desvelamento particularmente inquietante e ameaçadora: projeta o seu ser no ato técnico, o qual não é já um simples ato, mas a com-posição de uma engrenagem repetitiva, “obter, transformar, acumular, repartir e comutar”⁷⁶, tornam-se modos de desvelamento. No entanto, o perigo reside na ambiguidade que constitui a essência da técnica, isto é, no modo de desvelamento que ela propõe. Com efeito é, antes, *uma desocultação que esconde a verdade da coisa*: já não é ela que está diante de nós. Contudo, ao colocar a questão da essência da técnica interpelamos, igualmente, a *gestell*, e com ela o problema da liberdade:

A liberdade determina o que é livre no sentido do que é esclarecido, quer dizer desvelado. O ato de desvelamento, quer dizer da verdade, em relação ao qual a liberdade está unida por um parentesco de todos o mais próximo e mais íntimo.⁷⁷

⁷⁵ *Op. citada*, p.18

⁷⁶ *Op. citada*, p. 22

⁷⁷ *Op. citada*, p. 34

A verdadeira ameaça não se encontra, efetivamente, nos instrumentos, nas máquinas, mas antes na possibilidade de o homem não retornar a um desvelamento mais original e/ou manter-se numa surdez em que a verdade lhe seja inacessível.

Em Flusser, encontram-se ecos desta posição heideggeriana: nomeadamente em relação à emergência de uma reflexão sobre a técnica, a laivos de uma certa ambivalência relativamente às suas consequências, compreendendo a sua incontornável importância. Com efeito, não é ocasional, e ver-se-á no resto da sua obra, que a problemática da liberdade surja, não raras vezes, anexada à questão da técnica. À medida que o seu pensamento se vai desenvolvendo, incorporando novos temas e novos modos de ver o Mundo, vai-se recolocando a interrogação sobre a liberdade do ser humano, juntamente com a emergência da reflexão filosófica. Impossível não o fazer numa época marcada por um tecno-centrismo crescente. Como exemplo, no parágrafo final do seu livro *Ensaio sobre a Fotografia/Filosofia da Caixa Preta*⁷⁸ quando se alerta para o perigo do ser humano se tornar funcionário do aparelho/aparato – *os aparelhos programadores da sociedade que se aperfeiçoam constantemente para melhor programarem* – Flusser afirma:

[...] A filosofia da fotografia⁷⁹ é necessária porque é uma reflexão sobre as possibilidades de se viver livremente num mundo programado por aparelhos. Uma reflexão sobre o significado que o homem pode dar à vida, onde tudo é um acaso estúpido, rumo à morte absurda. Assim vejo a tarefa da filosofia da fotografia: apontar o caminho da liberdade. Filosofia urgente por ser ela, talvez, a única revolução ainda possível⁸⁰

É importante acrescentar, para melhor se compreender, que para V. Flusser, a fotografia e o comportamento do fotógrafo, assim como uma

⁷⁸ A Ed. Alemã é de 1983 e a Ed. Brasileira 1985. Esta última é tradução do autor.

⁷⁹A fotografia é protótipo de toda a imagem técnica, “programada”, digital. No prefácio à edição brasileira de *Ensaio sobre a filosofia.*, Flusser afirmará: “A intenção que move este ensaio é contribuir para um diálogo filosófico sobre o aparelho em função do qual vive a atualidade, tomando por pretexto o tema da filosofia”. FLUSSER, V. 1998, *Ensaio sobre a Fotografia para uma filosofia da técnica*, Lisboa, Relógio D'Água Editores, p.22

⁸⁰ *Op. citada*, p.96

sociedade que se rege por critérios provenientes da técnica, cujo resultado é a tecno-imagem e o funcionário do aparelho, seu homólogo, são os arquétipos configuradores de um novo mundo que se perfila e para o qual nos dirigimos. Sobre ele é, inequivocamente, necessário refletir para haver, ainda, a probabilidade de inflexão, visto que:

(...) A revolução das imagens técnicas tomou um rumo diferente. (...) Além de não terem sido capazes de reunificar a cultura, mas apenas de fundir a sociedade numa massa amorfa.⁸¹

Os excertos da obra equacionam a problemática da liberdade *versus* uma sociedade técnica, e tal como foi afirmado, pode evocar-se algo da reflexão heideggeriana, nomeadamente na paráfrase que o mesmo fará do poema de F. Hölderlin “ Lá, onde reside o perigo, lá também / Está (tem-se crença que esteja) o que salva” ⁸², mostrando como os temas caros a Flusser são resultado de uma época, e de um pensamento crítico sobre a mesma.

Mais tarde, com *O Universo das Imagens Técnicas – Elogio da superficialidade* (1985), reconhecendo a dificuldade inerente à construção de um percurso rumo à liberdade, aponta o modo de perspectivá-lo, mesmo aparecendo com um certo carácter utópico, “mas toda a futuração, atualmente é utopia”, dir-nos-á. E como utopia “significa sem chão”, “ausência de lugar onde o homem poderia parar”, mantemo-nos, a partir de outro ângulo e com novos dados, dentro do Universo flusseriano *do Bodenlos, do Sinngeben* :

Mas outro tipo de homem continua possível: homem que participe de diálogo cósmico «sobre» aparelhos, diálogo possível atualmente graças a técnicas desenvolvidas pelos próprios aparelhos. Semelhante diálogo cósmico sobre e através dos aparelhos poderia resultar em «competência» superior à dos aparelhos [...] De maneira que o diálogo cósmico poderia, em tese, reconquistar o

⁸¹ *Op. citada*, p.38.

⁸² Citado em HEIDEGGER, M. 1954 *Vorträge und Aufsätze*, p. 47

controle sobre os aparelhos para depois programá-los segundo decisões humanas tomadas dialogicamente⁸³.

O novo olhar a encontrar, a liberdade a conquistar, para além do funcionalismo que a técnica impõe, sintetiza-se no objetivo maior de encontrar o “Homem Novo”, novo modelo antropológico que se infere de uma transformação significativa na interpretação relacional entre este e as coisas do mundo. Elas são, igualmente, “novas coisas”, “programas”, “inobjetos”. O que se trata aqui é de pensar os papéis relativos do homem e das coisas e a reciprocidade que os heterodefine. Se atentarmos na passagem atrás proposta, percebemos pelo não-dito, que o apelo flusseriano corresponde a um reordenar do mundo, mas na sua forma original: *as coisas são para o homem, e não o contrário*; procura-se desreificar o ser humano, buscando para o homem, uma nova humanidade – dialógica, competente, ancorada em decisões livres que dominem o aparelho, atitude curiosamente possível pela própria evolução da técnica. Muito irónica esta postura flusseriana, nem sempre bem compreendida, mas filosoficamente original: “controlar o aparelho”, não depende de compreendê-lo. Ele continuará a ser a “caixa preta” ininteligível, o apelo reside no poder de pensar próprio do homem, aproveitando o fenómeno da globalização que ao refletir sobre o aparelho, o recoloca num lugar que se lhe adequa: a região do instrumental, a área do utilitário. Servirá, tão-somente, para facilitar a vida do ser humano, e libertá-lo das tarefas automáticas, essas sim, ajustadas aos aparelhos.

As duas revoluções, [a telemática e a biotécnica], cada qual por si, e mais ainda conjugadas, abrem perspectivas inacreditavelmente amplas para a criatividade nova. Abrem o campo para a emergência de uma arte no significado literal do termo: criadora de espírito novo.

⁸³ FLUSSER, V., 2009 *O universo das imagens técnicas Elogio da superficialidade*, S. Paulo, Annablume, p. 80

Abrem campo para a emergência de uma *ars vivendi* tal qual os antigos sonhavam apenas em mitos.⁸⁴

Propor este novo paradigma para o Homem arrasta a desconstrução da história da humanidade através da categoria epistémica e valorativa do *fazer/fabricar* (*o homo faber*):

Se considerarmos então a história da humanidade como uma história da fabricação, e tudo mais como meros comentários adicionais, torna-se possível distinguir, *grosso modo*, os seguintes períodos: os das mãos, o das ferramentas, o das máquinas e o dos aparelhos eletrônicos (*apparate*). Fabricar significa apoderar-se (*entwenden*) de algo dado na natureza, convertê-lo (*umwenden*) em algo manufaturado, dar-lhe uma aplicabilidade (*anwenden*) e utilizá-lo (*verwenden*). Esses quatro movimentos de transformação (*wenden*) – *apropriação, conversão, aplicação e utilização* – são realizados primeiramente pelas mãos, depois por ferramentas, em seguida pelas máquinas e, por fim, pelos aparatos eletrônicos (*robots*).⁸⁵

Na mesma obra, num outro capítulo, o autor, dirá da indispensabilidade de redefinir o “conceito” de Homem na medida em que a partir do fim do humanismo, i.e., do fim da história (pós-história) e da era do centralismo tecnológico, não se poderá mais falar do homem em geral⁸⁶, ou do mundo em geral: homem e coisa são reflexos um do outro, heterodeterminam-se mutuamente.

O novo homem de que temos vindo a falar reconhece-se por uma nova atitude: estar no mundo de uma forma bela⁸⁷ e lúdica (*o homo ludens*⁸⁸), cuja

⁸⁴ FLUSSER, V., 1998, *Ficções Filosóficas*, S. Paulo, Editora da Universidade de S. Paulo, p. 88

⁸⁵ FLUSSER, V., 2010, *Uma Filosofia do Design A Forma das Coisas*, Lisboa, Relógio D'Água, p. 40-41

⁸⁶ *Op. citada*, p.23

⁸⁷ No sentido dado no início deste parágrafo

hipótese reside na aproximação/proximidade entre a arte e a técnica/ciência (*poiésis e techné /epistemé*)/política, i.e., na reunificação da cultura a partir da noção de imagem técnica :

As imagens técnicas (...) deviam constituir o denominador comum entre o conhecimento científico, a experiência artística e a vivência política de todos os dias. Todas as imagens técnicas deviam ser simultaneamente conhecimento (verdade), vivência (beleza) e modelo de comportamento (bondade)⁸⁹.

A possibilidade de fazê-lo, a possibilidade de ter uma nova atitude habita, igualmente, na sua dificuldade maior: situa-se na recusa de uma postura de aceitação, de indiferença porque irrefletida que nos constrange, e que pode impossibilitar o propósito em causa.

Tal finalidade será conseguida pondo *entre parêntesis* todos os conhecimentos ou juízos de valor em relação às coisas, pressuposto indispensável para a conquista desse olhar outro, livre, que se quer radicalmente diferente e, como tal, isento de preconceitos ou axiomas.

A conquista desse olhar, dessa nova hipótese contemplativa e de liberdade criativa, é tarefa da procura filosófica, sendo que a fiabilidade da busca está dependente de, pelo menos em parte, do método fenomenológico. Neste caso especificamente, é devedor das noções *de suspensão de juízo, epoché e redução fenomenológica*.

Como ficou estabelecido no capítulo anterior, a *apropriação* do método fenomenológico, pelo autor checo, não é linear. Ela é transformada pela adaptação aos objetivos flusserianos, propondo-se como uma *variação fenomenológica*.

Nestes “esboços fenomenológicos”, nesta “parafenomenologia”, um dos conceitos mais eficazes é o conceito de *epoché*, transfigurado por Flusser, a partir

⁸⁸ No Cap.III apresentar-se-á com mais detalhe esta ideia.

⁸⁹ FLUSSER, V. 1998, *Ensaio sobre a Fotografia para uma filosofia da técnica*, p.38

do espólio grego e do legado husserliano. Este é competente para “remover neblinas”⁹⁰, com a finalidade de encontrar *o que aparece*, a superfície. Retirar o que *inviabiliza o olhar* não é negar o cotidiano, as coisas que preenchem o dia-a-dia, é antes partir dele mesmo, e encontrar a superfície. Tal é possível pela remoção do superficial, das interpretações enviesadas, dos preconceitos que subsistem, ou das explanações supostamente profundas que desprezam este *aparecer, o fenómeno*. Será sempre de salientar a diferença essencial, para Flusser, de superfície e de superficialidade. A segunda poderia ser vinculada a uma *doxalogia*, a primeira ao “voltar às coisas mesmas”, às suas vivências originárias.

A atitude natural impõe a dicotomia entre um mundo exterior e um interior, e a superficialidade é imputada diretamente a esta *atitude de cisão*; a atitude fenomenológica, pelo contrário, centra-se na *relação* objeto/consciência, na superfície que é a assinatura desta conexão, e que é compreendida como resultado de uma depuração. Na esteira husserliana, partindo de/e superando Descartes, trata-se de encontrar uma primeira verdade, o *eu penso* adicionado/alargado ao *objecto de pensamento*. “Pôr o mundo entre parêntesis”, “suspender o juízo”, “fazer uma *epoché*”, é método para discernir e determinar qual o significado de pensar a consciência como intencional e, por aí, compreender o mundo que esta nos dá, visto ser nela ou a partir dela, nas suas vivências, que o sentido se encontra.

Husserl afirmou nas *Meditações Cartesianas*, algo que, penso, Flusser poderia ter subscrito:

[...] O título transcendental *ego cogito* deve, por conseguinte, ser alargado com mais um membro: todo e qualquer *cogito*, toda e qualquer vivência da consciência, como também dizemos, visa qualquer coisa e é em si mesma portadora, neste modo do visado, do seu

⁹⁰ Expressão do autor *in Natural:mente*. A citação completa está presente no fim Cap. I, §.7 Conclusões.

cogitatum respectivo, e cada vivência fá-la à sua maneira.⁹¹

Em suma, a intencionalidade da consciência, também, se dá na consciência da intencionalidade, isto é, todo o querer, compreender ou recordar corresponde a algo querido, algo compreendido, ou algo recordado, sem que a identidade do “algo”, ou da consciência que o percebe sejam beliscadas. A descrição da correlação sujeito/objeto, enquanto experiência vivida é a *noemática* e as modalidades da consciência são a *noética*. Dito de outra forma, a relação *noemática* é a descrição dos objetos intencionais (fenómenos) enquanto a *noética* corresponde aos modos de ser, modalidades do *cogito*.

Todo este processo é, com efeito, um processo de depuração, o esculpir do objeto com sentido, que é o objeto *da e para* a consciência. Fazê-lo é retirar o excesso, o que não interessa, o ruído – “pôr em suspenso”.

Ora, a noção de *epoché*, visto ser dela que falamos, na terminologia flusseriana, será, amiúde, sinónimo de *esquecimento* e, apresenta-se como uma das variantes da utilização husserliana. Efetivamente, a categoria de *esquecimento*, variação fenomenológica da *epoché* é tratada com mais acuidade e destaque, sobretudo, em *Dinge und Undinge*, em especial, no capítulo sobre o “Xadrez”.

Percebe-se, logo, nas primeiras linhas, o modo como se organiza “a suspensão do juízo”, como ela corresponde a uma atitude purificadora em relação aos hábitos repetidos e como é necessária e difícil:

Olhar para as coisas como se as víssemos pela primeira vez é um método que permite, descobrir nelas aspetos, até então, inapercebidos. É um método poderoso e fecundo, mas que exige uma disciplina rigorosa, e que, por isso pode facilmente fracassar. No fundo esta disciplina consiste em esquecer, em meter entre parêntesis os hábitos adquiridos das coisas que olhamos

⁹¹ HUSSERL, E., 2010, *Meditações Cartesianas. Conferências de Paris*, [1950, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge Husserliana, Band I,*] trad. pt. Pedro M.S. Alves, Lisboa, Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa <71>, p. 80

e portanto, de toda a experiência e todo o conhecimento em relação às mesmas.⁹²

Trata-se pelo *esquecimento*, de “renovar a sensação de espanto ante o mundo enigmático que nos cerca, para poder conhecê-lo”, sendo “essa a descoberta que chamei de “Beleza”, a “beleza espantosa que a filosofia descobre”, tal como já tinha sido aludido no início deste parágrafo.

§8. DA EPOCHÉ: UM PERCURSO

Parece-me necessário fazer uma espécie de itinerário genealógico, apontando alguns aspetos mais significativos, relativamente ao termo em causa, com o propósito de elucidar, posteriormente, o peso que o mesmo terá em Flusser, sob o nome de *esquecimento*.

Assim, para os cétricos, em particular para o Sexto Empírico, *epoché* designaria um estado de serenidade mental, onde se inibiria a existência de qualquer julgamento. A atitude é a de abstenção de formular qualquer juízo, isto é, a impossibilidade, de afirmar ou negar um qualquer predicado acerca de um qualquer sujeito, na medida que somos impotentes para descobrir a verdade sobre o mundo e as coisas.

A posição cética corresponderá a um novo modo de encarar o questionamento filosófico introduzindo um estado continuado de dubitabilidade o que, consentaneamente, levará a pensar a natureza da filosofia de uma forma radicalmente diversa do modo segundo o qual foi vista até então.

⁹² “Regarder les choses comme si on les voyait pour la première fois est un méthode permettant de découvrir en elles des aspects jusqu’alors inaperçus. C’est une méthode puissante et féconde, mais qui exige une discipline rigoureuse et qui peut donc facilement échouer. Au fond cette discipline consiste à oublier, à mettre entre parenthèses l’habitude qu’on acquise de la chose regardée, e donc toute expérience et toute la connaissance de cette chose” FLUSSER, V. 1996, *Choses et non - choses, Esquisses phénoménologiques*. p. 64

Para explicitar um pouco melhor:

Em Aristóteles, a filosofia e o filosofar iniciam-se a partir de problemas, que ao serem examinados racionalmente, permitem procurar soluções e comportam a exigência de uma resposta possível.

Neste aspeto, Aristóteles é inteiramente socrático, usando a dialética, método articulado a partir das *endoxa*. Estas “são proposições que parecem verdadeiras a todos, à maioria ou aos sábios” (Top.I 100a-b)⁹³. As *endoxa* serão, então, encaradas numa dupla perspetiva: por um lado, enquanto matéria do senso comum, passível de exame e de discussão; por outro lado, representam, igualmente, o ponto de vista dos especialistas dos vários saberes.

Desta forma, Aristóteles prevê a integração do pensamento dos seus predecessores na sua própria investigação.

A história da filosofia será, então, configurada e modelada pelo método que a constitui; seja como for que se analise o estatuto que as *endoxa* desempenham, quaisquer das leituras nos orientam para uma determinação idêntica da atividade e produção filosóficas: esta tem uma natureza progressiva, evolutiva e cumulativa, como afirma Aristóteles (Met. 993a-b)⁹⁴. Os problemas filosóficos que surgem pelo exame das *endoxa* são, para Aristóteles, a base que desenha a dimensão de um questionar filosófico, cuja implicação imediata será o da progressividade da natureza que é própria de toda a atividade da filosofia.

Com os cétricos, o estatuto epistemológico que o conjunto das *endoxa* representa cai por terra, impondo-se a dúvida: *se os filósofos anteriores mostraram o seu desacordo, às vezes defendendo teorias contraditórias relativamente a questões básicas da filosofia, então qual o critério de certeza a adotar?* A resposta cétrica foi a da *epoché*: não encontrando resposta unívoca para esta problemática, a posição mais consistente seria a de inferir a

⁹³ Citado em PETERS, F.E., 1974 *Termos Filosóficos Gregos, Um léxico histórico [Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon]* trad. pt. Miguel B. de Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian

⁹⁴ *Op. citada*

impossibilidade de haver algum conhecimento garantidamente certo e a atitude de nos coirmos de fazer qualquer juízo seria, igualmente, a mais coerente.

Movemo-nos num campo lógico-epistémico – *como é possível o conhecimento? Como alcançar a verdade?* – que terá ressonâncias ontológicas e existenciais – *o que é a realidade? Como se articulam as vivências do ser humano?*

Saliente-se que, para lá da oposição radical entre as teses do ceticismo e as aristotélicas, dúvida ou procura profícua, certeza ou incerteza vinculadas à possibilidade de conhecer, existe uma postura comum: a experiência do mundo e a consciência cognoscente estabelecem entre si uma *relação natural e a-problemática*; sujeito e objeto ligam-se naturalmente como realidades em si, sem que se coloque qualquer questionamento à conexão ou aos efeitos da mesma.

Ora, a fenomenologia de Husserl, conforme já se disse anteriormente, e a redução por ele praticada, recusa a *doxa*, posição natural da existência do objeto e a consequente atitude de aceitação acrítica da mesma pelo sujeito. Qualquer estatuto de relevância ou eficiência lógica-epistémica dá-se revelando o objeto enquanto visado, isto é, enquanto ser para uma consciência intencional, ou seja, enquanto fenómeno.

Desta forma, em Husserl, assiste-se a uma resignificação da noção de *epoché*, conferindo-lhe um sentido diferente do clássico, ultrapassando a atitude natural da relação consciência-coisa. O problema do relacionamento imanência (consciência) /transcendência (o que é fora da consciência) é o que está aqui em causa:

Como pode o conhecimento ir além de si mesmo, como pode ele atingir um ser que não se encontra no âmbito da consciência?⁹⁵

⁹⁵ HUSSERL, Edmund, (s/d.) *A Ideia da Fenomenologia*, [1907 *Die Idee der Phänomenologie – Band II Husserliana*], trad. pt. Artur Morão, Lisboa, Ed.70, |3|, pág. 24.

A consciência não é *um aí*, anterior ao captar do mundo, como afirmaria a tese natural.⁹⁶ *Ela é enquanto capta a realidade*. Há portanto uma inovação considerável nos pressupostos anteriores, problematizando algo que não se constituía sequer como questionável⁹⁷: pretende-se encontrar uma consciência pura e o processo para o conseguir é, então, a «suspensão da crença». Este é processo legítimo e eficiente porque consentâneo com o carácter intencional da consciência, e de certa forma, protegido por esta intencionalidade.

O “estado de abstenção do juízo” não nega a existência da realidade. Com efeito, não é no âmbito da ontologia que nos movemos: ao colocar «o Mundo entre parêntesis», estamos a obstaculizar o nosso juízo acerca dele e não a questionar o seu ser, ainda que indiretamente, esse acabe por ser o resultado. A concretização deste propósito permite-nos encontrar uma consciência pura que será o resíduo, o que fica, a partir da aplicabilidade bem-sucedida desta atitude. *A redução fenomenológica* que é, nas palavras do fenomenólogo:

(...) uma exclusão de todas as posições transcendentais (...), e (...) diz ela [redução fenomenológica]: a todo o transcendente (que não me é dado imanentemente) deve atribuir-se o índice zero, isto é a sua existência, a sua validade não devem pôr-se como tais, mas, quanto muito, como fenómenos de validade.⁹⁸

⁹⁶ O ideal da filosofia como ciência rigorosa, e, que acabará por se identificar com a fenomenologia enquanto ciência fundamental, opõe-se ao modelo das ciências naturais. Com efeito será de todo incorreto, falar-se de “consciência natural”, ou de “naturalização das ideias”. Esta não é uma subsistência prévia ou exterior ao mundo.

Opõe-se também ao historicismo: tal como a teoria natural, aqui também se confunde ideias com factos. A diferença estriba-se apenas em relação ao que é o facto natural e o facto histórico.

⁹⁷ Evidentemente, que a colocação deste problema só é possível porque existe uma “revolução” no pensamento da modernidade que o permite. Refiro-me à filosofia cartesiana e à instauração da subjetividade que, ao conferir estatuto de necessidade à intuição intelectual, possibilita a existência do objeto de conhecimento dependente, em absoluto, de critérios de clareza, distinção e evidência, padrões configuradores da consciência do sujeito. A subjetividade é anterior à objetividade e, de certa forma, possibilita-a.

⁹⁸ *Op. citada*, [3] p. 24, [6], p- 25/26

Ora, desta forma ela corresponde a um ignorar deliberado sobre a interpretação natural da experiência; é condição de possibilidade para encontrar a natureza intrínseca *do que aparece* à consciência, e o que pela relação a constituirá como pura, no próprio ato relacional.

A *redução fenomenológica* dá-nos, então, a dimensão daquilo que é verdadeiramente presente à consciência, captando de novo o sujeito no *seu ser sujeito*, despegando-o da imersão no mundo natural e como tal possibilitando a descrição do que é realmente vivido (*Erlebnis*).

De certa forma, e, tendo como referencial o pensamento husserliano, toda a fenomenologia é presidida por uma lógica que pretende responder coerentemente à pergunta acerca da possibilidade de haver verdade para os sujeitos. Ao apontar para o vivido, necessariamente, apontará para uma tese que propõe um jogo entre o inacabamento que o vivido legitima e para um além, a que chamaríamos de horizonte dessa mesma verdade (horizontes de expectativa, potencialidades a realizar, o apontar para o vindouro enquanto possível de ser percecionado, i.e, para futuras cadeias perceptivas):

É uma verdade sedimentada que se determina pela presença de todos os presentes no nosso presente.⁹⁹

Com efeito, a consciência é competente para descrever o vivido porque se reencontra a si mesma nas suas próprias modificações, e ao reduzir o mundo, ao suspender o juízo, encontra-se na sua autenticidade de dar sentido, i.é., de fazer juízos a partir daquilo que é efetivamente vivido por aquele que julga. Claramente, e através do que foi dito, a descrição fenomenológica não é uma descrição de juízos empíricos e muito menos a percepção ingénuo da existência das coisas e/ou factos: é, pelo contrário, a descrição dos fenómenos¹⁰⁰. Pela determinação do que é, para Husserl e posteriormente para o autor checo, o *fenómeno* não é uma realidade empírica *tout court*.

⁹⁹ Vide parágrafo anterior – referência a história, fenomenologia e temporalidade.

¹⁰⁰ Referimo-nos à noção de *sach*.

Efetivamente, é construção significativa da consciência que intenciona e que lhe doa sentido. De outra forma, seria inexistente enquanto entidade que a consciência capta: um-ter-em-vista-a-coisa-ela-mesma é, “puramente enquanto *cogitata* das respetivas *cogitationes*” no dizer de Husserl e o manifesto, *o-que-se-mostra-a-respeito-de-si-mesmo* no dizer de Heidegger.

§9. O ESQUECIMENTO

Suspende o juízo é, então, um processo deliberado de esquecimento: será assim que Flusser analisará e simultaneamente ultrapassará o conceito de *epoché*. Não o fará resignificando o termo, mas dele inferirá efeitos ausentes no pensamento husserliano, e, consequências contextuais que orientarão para uma visão diversa do Mundo, sendo que utilizará uma outra terminologia, muitas vezes metafórica e exemplificativa.

É no facto de sermos capazes de esquecer que está a possibilidade *de um olhar novo e de um olhar de novo*. A noção de *esquecer* constitui-se como um ato de vontade¹⁰¹: é processo deliberado, decisório, é um “método de esquecimento intencional,”¹⁰² e não derivado de qualquer acidente ocasional. Ele é necessário, e mesmo que nem sempre se obtenham resultados bem-sucedidos, ainda assim, pode revelar algo de surpreendente, de espantoso.

Se salientarmos que, em 1965/1966, o autor falava da filosofia como capaz de descobrir o espantoso do mundo, verificamos que em 1993, quando da publicação póstuma de *Dinge und Undinge*, obra que pelas suas características está, creio, certamente vinculada à parte final do seu pensamento, Flusser mantém a mesma ideia, mas referindo-se especificamente à fenomenologia, como o modo de revelar o “surpreendente das coisas”.¹⁰³

¹⁰¹ *Esquecer* (do lat. *escadeicere*) – *deixar sair da memória, cair*: nesta perspetiva, qualquer ato de esquecimento é igualmente um ato de aquiescimento e de consentimento, abrindo para o campo do livre-arbítrio.

¹⁰² FLUSSER, V. 1996, *Choses et non- choses, Esquisses phénoménologiques*, p. 64

¹⁰³ *Op. citada*, p.64

A mais-valia e a fecundidade do método fenomenológico são reconhecidas, embora com limitações. Entre as quais, se encontra a dificuldade de *praticar o esquecimento*. Por aqui, se vislumbra que um dos aspetos mais importantes da fenomenologia é o estatuto e o papel que a *epoché* vai desempenhar para o autor checo.¹⁰⁴

De todas as noções esta parece apresentar uma operacionalidade mais substancial, a partir de um entendimento muito próprio, mas comprometendo-se com a dupla abordagem que o olhar fenomenológico lhe terá ensinado: o entrelaçamento solidário entre o sujeito e o objeto, i. e., a inexistência de uma consciência em si ou de um objeto em si que, sendo um para o outro, se correspondem mutuamente: não existe uma coisa antes da consciência, ou uma consciência anterior à coisa. Em qualquer situação ou contexto, este seria sempre um falso problema ou pelo menos um problema im-pertinente.

A questão a reter vincula-se a duas perscrutações que é possível encontrar na atitude da fenomenologia: por um lado, a possibilidade de nos orientarmos para o sujeito – fenomenologia da consciência –, e por outro, dirigirmo-nos para os fenómenos que são correlatos da intencionalidade, mas sabendo, de antemão, da sua absoluta interdependência. Em Flusser, poderíamos falar num olhar que se olha (imagem), numa palavra que se diz ao dizer-se (Língua), no gesto que se apreende na sua gesticulação (gesto)¹⁰⁵, os quais se multiplicam “perspetivamente.”

§10. A PERSPETIVA

Não é superficial ou inadvertido falar da questão da perspetiva quando se fala de fenomenologia: falar dela é falar do modo como a consciência

¹⁰⁴ Não parece ser ocasional que Flusser dê, igualmente, relevo à dúvida cartesiana: ainda que, não exclusivamente, pelo que a mesma impõe de abstenção de qualquer julgamento, embora esta dimensão seja especialmente focada (*vide* FLUSSER V.,1999, *A Dúvida*)

¹⁰⁵ Temas dos capítulos subsequentes desta tese

intenciona e capta o objeto, os seus modos perceptivos e os seus matizes várias. Recorramos a Husserl:

Dirigido directamente para o objeto, encontro-o como qualquer coisa que é experienciada ou visada com estas e aquelas determinações, encontro-o como qualquer coisa que, no juízo, é portador de predicados judicativos, na valoração, portador de predicados de valor. Olhando para o outro lado, encontro os modos cambiantes da consciência, o modo perceptivo, o modo recordativo, tudo aquilo que não é nem objecto nem determinação objectual, mas antes modo subjectivo de doação, modo subjectivo de aparição, como as perspectivas ou a diferença entre vago e claro, entre atenção e desatenção, etc. Prosseguir na reflexão de si mesmo (...), significa, portanto, entrar na experiência aberta e ilimitada, (...) percorrer o constante fluxo da vida cogitante, ter em conta tudo o que há para ver, penetrá-lo, explicitando-o, captá-lo descritivamente (...)¹⁰⁶

Efetivamente, será pela noção de perspectiva, integrando-a num horizonte determinado, que o mundo se apresenta como plural e aberto. É a consciência no seu ser e na sua plasticidade que permite perspectivação; esta é configuração que a consciência dá às coisas. Será pela descrição (fenomenológica) que se encontra esta abordagem: por um lado, o objectual, por outro, os seus modos de aparição (subjectivos). São a estes modos de aparição que, eventualmente, se poderia chamar de perspectivizar.

De facto, relatar releva da necessidade de distanciação em relação ao que é relatado e simultaneamente, tal como como já se constatou anteriormente, implica um empenhamento e comprometimento com o Mundo, na medida em que é na descrição que a dádiva do sentido se evidencia. Digamos que a descrição só poderá ser funcional, mostrando o mundo em perspectiva, definindo os ângulos importantes, esquecendo os que não o são – *a descrição é resultado de um gesto necessariamente perspectivante da consciência que intenciona*, sendo que o seu apoio é a seleção do que será

¹⁰⁶ HUSSERL E., 2010, *Meditações Cartesianas. Conferências de Paris*, p.24

adstrito à *epoché* e a definição de um horizonte num mundo que se percebe enquanto constituído, não por meras coisas, mas por relações intencionais. Daí a abertura da consciência ao mundo e, igualmente a permeabilidade do mundo à consciência.

Efetivamente a *significação*, indispensável para o *descrever fenomenológico*, precisa da noção de *horizonte que se perspectiva*, a partir de um mundo que se vai entretecendo relacionalmente, sempre em aberto, cuja causalidade se manifesta incompetente para o compreender¹⁰⁷.

Voltar aos fenómenos mesmos é possível por uma atitude quase ascética, visto que permanecer neles, nada mais é do que um enraizamento *no aqui e no agora*.¹⁰⁸

Aquilo a que chamo, aqui, atitude «quase ascética» e, que me parece visível em Flusser, conecta-se com a ideia que a atitude fenomenológica, em particular o exercício da *epoché*, seja vista como uma tomada de consciência de que, para obter um ponto de vista sobre o que me cerca, tenho de me saber como espectador, mas como um espectador desinteressado, aquele que contempla para melhor descrever. Na verdade a *epoché*, em Flusser determina-se por uma composição entre a *redução fenomenológica* husserliana, e a ideia de *ataraxia*, presente nos céticos. A *epoché* é sempre conotada como *o pôr o mundo em suspenso*, e, enquanto tal, como atitude quase sempre virada para o mundo. Mas não é só isso: suspender o juízo é algo que o sujeito pratica, é uma atitude de inibição, de retraimento, de recolhimento face ao real e a si mesmo, para melhor o penetrar, para que o objeto exista para o sujeito (ser acolhido ou manifesto), ou seja, para que ele possa valer para o sujeito conscientemente. Qualquer ato reflexivo impõe uma espécie de meditação disciplinada, porque é estruturalmente uma negação, e, a *epoché* é princípio de reflexão.

Não é possível desligar *perspetiva* e *epoché*: a segunda dá-nos a primeira.

¹⁰⁷ O que se pretende são relações significativas, o que permite fugir de uma conceção causalidade (determinismo).

¹⁰⁸ A questão do tempo e da consciência já referido no cap. anterior.

A noção de perspectiva, em Flusser, é importante, assumindo nomeações diferenciadas em diversas fases do seu pensamento, mas de algum modo instalando-se numa matriz comum: forma, ficção por exemplo, consoante os contextos, ainda que todas elas pareçam dirigir-se ou provir *para e da* categoria *de ponto de vista que se considera válido ou inválido, consoante a situação em que ocorre*. Este pretende responder a um problema que não é novo: *o que é descoberto e o que é inventado? Ou, o que é um modo de dizer o mesmo: o que é realidade e o que é ficção?*

Tomem como exemplo esta mesa. É uma tábua sólida sobre a qual repousam os meus livros. Mas isto é ficção, como sabemos. Essa ficção é chamada “realidade dos sentidos”. A mesa é, se considerada sob outro aspeto, um campo eletromagnético e gravitacional praticamente vazio sobre o qual flutuam outros campos chamados “livros”. Mas isto é ficção, como sabemos. Essa ficção é chamada “realidade da ciência exata”. Se considerada sob outros aspetos, a mesa é produto industrial, e símbolo fálico, e obra de arte, e outros tipos de ficção (que são realidades nos seus respetivos discursos). (...) Perguntar qual destes pontos de vista é mais “verdadeiro” carece de significado. Se digo “ficção é realidade”, afirmo a relatividade e equivalência de todos os pontos de vista possíveis. Pois bem, e se eliminarmos todos os pontos de vista possíveis? Se pusermos todos eles entre parênteses e procurarmos contemplar a essência mesma da mesa? Que resta? A fenomenologia responde a esta pergunta: “resta a pura intencionalidade”¹⁰⁹.

Saliente-se, então, que a noção de perspectiva apensa à noção de *epoché*, não é apenas ângulo de visão, mas antes, propõe a avaliação de um objeto dentro de contextos e de situações relativas: saber o que é uma mesa é enquadrá-la no que já sabe previamente, e sobre o que se quer saber dela ou sobre ela. Pode ser como peça de *design*, como objeto da física, como algo de utilitário. E, aqui, aparece uma dupla questão: por um lado se se pretende saber da mesa enquanto, por exemplo, fenómeno físico ter-se-á de *abstrair/esquecer* todas outras perspectivas; por outro, se se quiser saber o que é a

¹⁰⁹ FLUSSER V., 1966, “Da Ficção”, *Diário de Ribeirão Preto*, S. Paulo

mesa essencialmente, para lá das situações em que posso incluí-la, então “resta a pura intencionalidade”. E esta não é característica da mesa mas da consciência que a intui. O que nos leva para uma outra camada do problema, algo que ao formular assim a questão, nos dirige para o significado que a consciência doa às coisas, mas também se essa característica da consciência, ou ela mesmo, importaria sem o mundo enquanto objeto dessa dádiva?

(...) A mesa é ficção, mas nós enquanto inventores da mesa somos realidade. Como assim, perguntamos perplexos? Que somos nós sem a mesa, (...) sem qualquer objeto? (...) A nossa transcendência subjetiva sem o objeto a ser transcendido é rigorosamente nada. Somos reais apenas em função da mesa, ou de um objeto equivalente. Sem objeto somos mera ficção, mera virtualidade ¹¹⁰.

Em analogia com a definição que nos vem da ótica, a qual nos ensina a representar sobre um plano, os objetos com as suas modificações aparentes ou com os diversos aspetos que a sua situação determina, assim a perspectiva que se fala na atitude da fenomenologia, implica dirigirmo-nos, aproximarmos das coisas, tendo consciência da sua existência *para nós*, da reflexividade da consciência mesma que pelas coisas se mostra, mostrando o significativo nas coisas, e nesse mostrar-se dá significação ao Mundo, descrevendo-o e descrevendo-se nos seus modos diversos de se referir ao concreto.

O conceito de perspectiva, nesta interpretação, conduz ao cerne da reflexão fenomenológica: captamos os objetos, que não sendo substâncias são, antes, manifestações esculpidas pela intencionalidade, essência de uma consciência que se depura através da *epoché*. É neste eixo e neste contexto que nos movemos sempre, enquanto seres *no e do* mundo.

¹¹⁰ *Op. citada*

§11. OS LIMITES DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO.

A *epoché* é um ato complexo: suspender o que sabe ou julga saber é apelar para uma crença, para a certeza, que se constitui como improvável, a de que o olhar face ao mundo possa ser imparcial, neutro e inocente.

A variação fenomenológica da *epoché* – o *esquecimento* – juntamente com a noção de *perspetiva* levantará uma série de problemas, alguns que ultrapassam o âmbito da fenomenologia, ou pelo menos, onde ela não se constituirá como completamente capacitada para lhes dar uma resposta suficientemente fiável. Porém, será a partir de um interrogar do interior da dimensão fenomenológica que se detetam os seus limites, e se reconhece que, apesar de tudo, será a ela que se deve este interpelar e este ir mais além.

Examine-se mais detalhadamente o *esquecer* flusseriano, enquanto similar à *epoché* e sempre em conexão com o conceito de *perspetiva*: frente a um objeto x, proponho-me examiná-lo; por exemplo, através dos usos que lhe posso atribuir. Apercebo-me, facilmente, que posso fazê-lo segundo várias *perspetivas*. Considerem-se duas: terei de ignorar/*esquecer* uma, para que a análise possa ser frutífera. Deixarei para trás o ponto de vista y e guardarei o objeto x, visto segundo o ponto de vista z. No enquadramento y, primariamente tomado como único, o objeto x parecia de simples descrição, mas encarado sob o ponto de vista z, irrompem algumas perplexidades, porque o objeto x *perdeu* a sua simplicidade.

Colocar-se-ão questões, provavelmente irrespondíveis, mas com relevância e sentido: *havendo mais que uma perspetiva possível para encarar o objeto x, serei imparcial? Existirá um ponto de vista mais parcial que outro? Ou ainda, a interrogação sobre a possibilidade efetiva de observar algo, sem qualquer tipo de pré-conceitos que o en-formam e o revelam para o sujeito.* Vejamos: uma convenção (código linguístico ou simbólico por ex.) é passível de ser ignorado, mas terei necessariamente de, para continuar a análise, inserir o objeto x num outro tipo de convenção ou ele não existirá para mim. *Esquecer* uma *perspetiva* deliberadamente, pela observação de uma realidade, conduziu-me para um determinado tipo de pesquisa, mas fez-me igualmente perceber

que há sempre hipóteses a ter em conta, as quais, antes da decisão de examinar o objeto x, estavam esquecidas. Assim, adquiri consciência que necessito de recorrer a “convenções”, i.e, tenho de pensar o objeto dentro de uma situação determinada se pretendo observá-lo, quer essa inclusão se manifeste consciente ou inconscientemente. É a pertença a um contexto que dá sentido ao objeto e explicita a perspetiva segundo o qual o mesmo é visto. Sem elas não há fundamento. Tal significa que qualquer descrição neutra, não só, é manifestamente impossível, como fazê-lo, é perder o que há para descrever. Efetivamente, quando se descreve algo, exprime-se uma perspetiva, assim como ela, por sua vez, nos remete para outras perspetivas. Ora, isso é a negação de toda a imparcialidade possível, o que é, exatamente, o que não devo fazer neste exercício esforçado de esquecer, na *epoché parafenomenológica*: olhar como quem esquece o que já se olhou, é idealmente enfrentar a coisa mesma e não reenviá-la para outros cenários onde ela, eventualmente, também cabe.

Uma outra interrogação surge: *qual a visão das coisas que se deve valorizar e/ou tomar como válida, i.é, qual é a essência da visão das coisas que é considerada quando se analisa alguma coisa?*

O *esquecimento*, enquanto ato de vontade, é já princípio de compreensão e é-o, porque implica uma decisão: trata-se de considerar, o que é essencial esquecer. Se abandonei, *esqueci intencionalmente* a perspetiva y e adotei a z para analisar o objeto x, torna-se claro que ele encobre mais do que uma essência, que uma desaparece quando a outra aparece, ainda que o processo deliberado permaneça:

Assim a aperceção de uma essência da coisa depende do modo como nos abrimos a essa coisa. Noutros termos, na coisa encontramos não o que procuramos, mas como procuramos¹¹¹.

¹¹¹ “Ainsi l’aperception d’une essence de la chose dépend-elle de la manière dont nous nous ouvrons à cette chose. En d’autres termes, dans la chose nous trouvons non pas ce que nous cherchons, mais *comment* nous cherchons.” FLUSSER V. 1996, *Choses et non-Choses Esquisses phénoménologiques*, p.70

A aperceção da essência de algo está, então, no modo como encaramos as coisas. Este abrir-nos ao mundo é trabalho de perspetivação, portanto gesto de perspetivar, direção, tendência para.

Sendo assim, a questão complexifica-se: por um lado, devo esquecer o habitual, mas por outro, tenho de saber que busca estou a empreender, pelo menos, de determinada maneira. Aparentemente a situação é dilemática: "se não souber nada, nada tenho para esquecer e se nunca me tiver esquecido de nada, nunca terei possibilidade de saber algo". A interrogação seguinte e pertinente seria a de tentar saber como *escolher entre as perspetivas várias? Qual é a mais ajustada à descoberta de novos aspetos ainda não descobertos?*

Utilizando um exemplo já referido¹¹²: o copo que serve para beber chá, e que simultaneamente é uma peça de antiquário. Se quiser saber da sua natureza numa dada situação, terei de me esquecer necessariamente da outra. *Vivemos na parcialidade de todas as perspetivas possíveis que determinam o olhar, e, enquanto tal constituem a coisa para nós.*

O que se encontra aqui como significativo e pertinente é o facto de que não se pode deslocar a relação sujeito/objeto para uma situação *laboratorialmente assética*: estamos rodeados de coisas e de sujeitos que estão sempre presentes. Se recorrer ao exemplo exposto: alguém me ensinou que um copo serve para beber, que este copo se distingue dos outros, porque tem valor histórico, o que é ter valia...

Ora, chegando aqui poder-se-á afirmar, em jeito quase conclusivo, que esquecer implica saber e que o que encontro nas coisas que me esqueci e que isso me faz devedor dos outros. Estamos perante duas dimensões interpretativas que convém esclarecer: primeiro, *que rigorosamente nunca descobro nada de novo* e, segundo, *que ao analisar alguma coisa, nela, encontro sempre o outro.*

Em relação ao primeiro ponto: o objeto x surpreende-me, nele encontro algo novo, isto é, encontro o novo que descobro no antigo. Com efeito vivenciar

¹¹² Vide Cap. I desta Dissertação

algo como novo implica esquecer o que já conhecia. O desconhecido enquanto vivência nova não pode existir, na medida em que não foi esquecido, porque simplesmente não foi vivenciado. O que é vivido como novo é o antigo, visto que passa por um processo de redescoberta: a novidade reside nesta redescoberta, i.e., no tornar a des-cobrir. *O novo, nada mais é que o des-encobrir do Antigo já vivenciado e esquecido:*

Uma só coisa é clara: na visão, quer dizer na vivência empírica, não podemos redescobrir e viver nada como novo senão o conhecido. Se quiséssemos por exemplo, qualificar o conhecimento novo de «invenção», poderíamos dizer que a visão não pode descobrir senão o que inventou se for verdade que o que foi inventado foi esquecido, e depois procurado.¹¹³

Em segundo lugar, *as coisas mostram-me o outro: Como?* Conhecer algo, para além de experienciar e valorizar ¹¹⁴, é, também, perceber a instrumentalização/uso que fazemos dos objetos (*Dinge*), reconhecer que eles servem para alguma coisa, que têm uma finalidade. A sua finalidade será então, o que lhes dá forma, senão seriam um amontoado amorfo e sem qualquer significado. Assim, muito fenomenologicamente, esta é uma forma de as coisas serem para nós. O modo de ser utilitário é a sua condição – são produtos, fabricações. Alguém (*como eu*) as produziu (*para mim*); alguém as fabricou com uma finalidade específica que se torna imperativa, que impõe o seu cumprimento e a sua realização. As coisas servem para, impele-me usá-las, tornando-se a sua realização uma obrigação de quem as utiliza. Dito de outra forma, a sua condição de servir torna-se condicionante para o sujeito. As coisas condicionam-nos. Este condicionar é impositivo: importa, penso eu, saber se a condição humana se determinará ou não, apenas, no respeitante à nossa relação com as coisas do mundo, pelo facto inegável de as utilizarmos. A questão colocada é complexa: *se a serventia do objeto tomada como único*

¹¹³ “Une seule chose est claire: dans la vision, c’est-à-dire dans le vécu empirique, on ne peut redécouvrir et vivre comme nouveau que du connu. Si l’on devait, par exemple, qualifier la connaissance nouvelle d’«invention», on pourrait dire que la vision ne peut découvrir que de l’inventé – s’il est vrai que ce qui est inventé est oublié, puis cherché” FLUSSER V., 1996, *Choses et non-choses, Esquisses phénoménologiques*, p.73

¹¹⁴ Vide cap. anterior

modo de o conceber, compromete a consciência, podendo ela mesma ser instrumentalizada.

No entanto, o constrangimento é desfeito assim que se encontra o outro nas coisas. Ele é essência delas, e ao saber isto, como tal, serei capaz de “transformar o imperativo em indicativo”¹¹⁵

Até agora, apenas, nos referimos a coisas culturais, cujo ser advém da capacidade de *fazer* do ser humano. As coisas naturais não são fabricadas pelo homem, mas este põe-nas à sua disposição, intervém no seu estar. Contudo, a abertura das coisas ao homem é absolutamente diversa, bem como é diferente o modo de captar o outro nas coisas. Nelas, nas coisas naturais, posso captar um olhar e uma experiência prévia do outro.

O outro está sempre presente nas coisas culturais e nas naturais, embora o apreenda com uma atitude diferente:

O outro, nas coisas da natureza que eu descobro, fala-me pois, pela voz do inventor; e nas coisas da cultura ele fala-me pela voz do produtor.¹¹⁶

Quer em relação a umas quer a outras, só posso descobri-las enquanto representam para mim e para os outros a experiência do novo. Fazê-lo é ser capaz de *esquecer*, mas nunca o conseguirei completamente, na medida em que trarei à memória outros *esquecimentos*.

Sendo assim, a *epoché* no sentido de uma *suspensão do juízo* para encontrar “as coisas elas mesmas”, a *redução fenomenológica* no sentido de *pôr o mundo entre parêntesis* que permitirá *a posteriori* encontrar o *eu puro*, nunca serão aspetos completamente cumpridos do processo fenomenológico. Não há um “puro olhar fenomenológico”, o conhecimento prévio sedimentado na convenção e devidamente codificado, dá a forma ao olhar: por exemplo, se

¹¹⁵ *Op. citada*, p.74

¹¹⁶ L'autre, dans les choses de la nature que je découvre, me parle donc par la voix de l'inventeur; et dans les choses de la culture, il me parle en autre para la voix du producteur. *Op. citada* p.75-76

se afirmar que algo é hexagonal, ao fazê-lo, recorreremos, necessariamente a conhecimentos importados da geometria, mesmo que esta não seja o objeto de estudo. A isto, ninguém consegue escapar, “esquecer”, ainda que esse fosse o ideal requerido.

Evidencie-se que as coisas aparecem inseridas num todo, e, não apenas, porque fazem parte dele como elementos isolados num conjunto, mas porque se definem pela diferença necessária, indispensável à relação umas com as outras que, de alguma forma, lhes dá ser. Do mesmo modo, o gesto percecionante do sujeito, a consciência que as capta é resultado desse todo.¹¹⁷ A *epoché* só é possível até a um limiar determinado: o *esquecimento* deliberado acontece ao nível de alguns olhares, de algumas perspectivas e usos recorrentes. O esquecimento integral é uma impossibilidade onto-existencial; seria “uma experiência da vertigem ontológica concreta” sob pena de ausência de qualquer fundamento ou certeza mesmo que referencial, ainda que em termos teóricos e lógicos se possa conceber.

No entanto, a intencionalidade da consciência nunca será posta em causa. *A noção de perspectiva reforça a intencionalidade*: as perspectivas da consciência são a intencionalidade passada a ato (ou gestos intencionais como afirmará Flusser).

A consistência do método fenomenológico, para lá de todas as fraquezas e vacilações, reside na possibilidade desta dupla abordagem: por um lado, a rejeição do hábito, da atitude dita natural em direção a um novo olhar, pelo processo purificador do *esquecimento* intencional; por outro, a suspensão do preconceito é minimamente conseguida e, poderá garantir alguma eficiência, porque é, na verdade, fruto de um gesto intencional, gesto em direção a um saber que se procura, i. e., à convicção e ao desejo de futuro.

¹¹⁷ Interessante, a relação da dimensão gestual, a importância desta “consciência que gesticula” e por isso intenciona, com as teorias da percepção nomeadamente o *Gestaltismo*. Não é por acaso que a raiz latina de *gesto/ gestos (gestu e gesta)* seja a mesma de *gestalt (configuração)* e de *gestação*.

§12. CONCLUSÃO

O modo como se esboçou e desenhou esta variante do método fenomenológico mostrará algo das suas vacilações e fraquezas. Será a noção de *esquecimento* (*epoché*) quando anexado à noção de *intencionalidade* e de *procura*, que o revelará.

Neste contexto, o começo de todo o saber, instaura-se na absoluta necessidade do esquecimento em relação a algo: esta é a condição de possibilidade de encontrar um outro olhar, um olhar que vá mais além. Nada havendo para esquecer, nada haverá para aprender:

(...) Se não tiver nada para esquecer (...) não verei nunca nada¹¹⁸.

O que está aqui em causa não é, apenas, o que se procura, e paralelamente, o que se esquece, embora também seja, mas a *natureza do próprio esquecimento*. Atentando num exemplo fornecido pelo autor¹¹⁹: se se pretende conhecer a essência do jogo de xadrez, enquanto *jogo*, as conexões a estabelecer devem salientar o seu carácter lúdico e não o seu carácter histórico, na medida em que este último não é interessante para a investigação empreendida, e, como tal deve ser voluntariamente esquecido.

O ser do esquecimento, pensado dentro deste processo de descoberta, é revelador: o esquecimento manifesta o outro de si – a memória. Esta é entendida enquanto retenção, repetição e reprodução de conteúdos passados. Assim, recordar algo é reconhecer os estados passados, mas é também o reviver efetivo destes estados, i.e, o reviver efetivo que nos levará ao seio do passado. Existirão, claro, algumas interrogações que serão pertinentes: Quando evoco uma memória, como interpretá-la? Como uma representação do passado, ou como uma representação presente desse passado? Husserl, por exemplo, ao falar desta questão, em termos de memória e do que a memória

¹¹⁸ FLUSSER V., 1996, *Choses e non-choses, Esquisses phénoménologiques*, p.70

¹¹⁹ FLUSSER V., 1996, *Choses et non-choses, Esquisses phénoménologiques* cap. *Echecs*, p.64-76.

retém, assume que o vivido é modificado pela memória, mas para que se reconheça esta modificação é necessário que algo não modificado se encontre retido. Daí que se possa narrar o passado adequadamente, visto que de certa forma, ele nos é restituído. Qualquer exercício de memória supõe a retenção do facto recordado e a sua reminiscência: portanto, o próprio esquecimento.

Ao entender dialogicamente *esquecimento/memória/retenção/reminiscência*, o enfoque da fenomenologia não poderá estar, apenas, na relação homem/coisa, mas na relação homem/homem, a qual poderá, igualmente, ser mediada pelo objeto: este último só existe para o sujeito, na medida em que outros sujeitos existem¹²⁰. Com efeito, a coisa não se anuncia a si própria, “não tem voz própria”, aparece na sua relação com o sujeito, revelando a existência de outras consciências.

Há aqui um ampliar do problema tradicional da fenomenologia: alarga-se a relação sujeito/objeto para a relação sujeito/objeto/ sujeito (...). A consciência de algo é, por isso mesmo, também consciência de si, autoconsciência: as descobertas das coisas do Mundo dizem-nos tanto sobre elas como sobre nós próprios. O que aqui se refere é, claramente, a questão da doação de sentido, sendo que se indicia a ideia que o sentido que se dá ao mundo é possível pelas permutas entre o eu e o outro, também mediadas pela coisas exteriores. E isso parece-me ser, legitimamente, a construção de memórias, a conversa com a tradição, cuja continuidade é possibilitada pelo *esquecimento*. Este último abre fendas, abre espaços nas coisas, que são o que verdadeiramente descobrimos nelas, encontrando, também, aí o outro do qual somos devedores e herdeiros.

Uma outra perplexidade, já referida, surge pela análise e pela afirmação deste vínculo indissolúvel *esquecimento/memória*: eventualmente nunca se descobre nada de genuinamente novo. A experiência do novo que inegavelmente se tem pela vivência do espantoso, do surpreendente, é resultado de uma consciência que se autoestrutura pelo questionamento,

¹²⁰ A memória é entendida na sua dupla dimensão de memória subjetiva e intersubjetiva.

desconstruindo o habitual, transformando-o no novo, ainda que, efetivamente, este ponto de partida derive do antigo¹²¹.

A problemática que emoldura esta questão será a da determinação do modo como se constitui, progride e desenvolve todo o conhecimento, e até que ponto se pode pensar a dimensão do desconhecido, cuja representação se plasma no absolutamente novo.

Ora, todo o conhecimento se inicia pelo vivido, o que exclui imediatamente o que não se conhece, vulgo desconhecido: não sendo vivível, não é cognoscível. Saber o novo é renovar, da mesma forma que descobri-lo é redescobrir o antigo.

A interpelação pela origem, verdadeira pergunta ontológica, *Quando o novo absoluto radical apareceu?*, parece ter alguma pertinência, embora seja um tanto marginal à investigação em curso. Ainda assim, a eventual resposta encontrar-se-á no Nada Mítico, muito semelhante ao pessoano¹²²: palavra que se lança poeticamente cujo desvelamento cria realidade e cuja descrição lógica é conhecimento¹²³. Dirk Henrich num ensaio “ Ficção e Loucura em Vilém Flusser e em Fernando Pessoa”¹²⁴ encontra uma analogia interessante entre os dois autores, pela via do poliglôtismo flusseriano e da heteronomia pessoana. Esta comparação implica, penso eu, a consideração do “estado de sem fundamento”, de “sem raiz”, que as duas situações propõem. E, neste sentido, quaisquer das situações poderá definir-se como projeto que se vai realizando, contrariando o aniquilamento da origem (o Nada).

Voltando e circunscrevendo o assunto, parece estar devidamente estabelecido que o desconhecido não pode ser “visto” (empiricamente vivido) e,

¹²¹ Esta questão reenvia-nos, para as questões da epistemologia científica, nomeadamente a da forma como o conhecimento científico começa: deriva ou não de um conhecimento superficial, pela interpelação deste mesmo conhecimento? (Por exemplo, K. Popper e G. Bachelard). De um modo geral colocará a questão de como todo o conhecimento se desenvolve, e qual o significado da noção de progresso em toda a Cultura Humana. Remete-nos igualmente para a questão da temporalidade do próprio tempo: o futuro é passado que ao dirigir-se para o novo, se recia e cria o presente (*o agora*).

¹²² “O Mito é o Nada que é Tudo” PESSOA F. (s./d.), *Obras Completas de Fernando Pessoa, V, Mensagem* (parte II “Os Castelos – Poema Ulisses”), Lisboa, Ática p. 25

¹²³ Vide FLUSSER, V., 2007, *Língua e Realidade*.

¹²⁴ HENNRICH D., 2011, “Ficção e Loucura em Vilém Flusser e Fernando Pessoa” in Gustavo Bernardo (org.), *A Filosofia da Ficção em Vilém Flusser*, S. Paulo, Annablume, p.61-79

portanto, não é buscável. Para que algo seja procurado é necessário que previamente tenha sido esquecido – abrindo um *topos* na memória para ser de novo procurado, destapado, reinventado.

Vivemos *da e na* cultura, e, *na e da* memória, sendo que, e, como consequência, descobrir as coisas é, na realidade, descobrir os outros nelas, como já referido anteriormente.

As coisas têm um fim, inscrevem-se numa vertente de funcionalidade, para a qual parecem ter sido feitas: como já tinha observado Aristóteles, *causa final e causa formal* são próximas. As coisas que aqui tratamos são produtos, relevam da sua instrumentalidade, e enquanto tal revelam o criador, o fabricante. Além disso, sendo culturais, *foram produzidas a partir de um gesto criativo e direcionado para o outro – este o seu sentido*. A essência da coisa/produto/ artificialidade reside fora dela: ela é apenas mediação entre o *eu* e o *outro*. É meio de comunicação, canal de comunicação, lugar onde o outro se manifesta (“fala”). E se, por um lado esta fala, pode ser um imperativo, um condicionante, um obrigar a (pela serventia ou pelo consumismo), por outro lado, a presença, a consciência da marca dos outros nas coisas, possibilita a reflexão – *o outro é espelho do eu* – e a libertação do utilitário, percebido como exclusivo, que está preso ao objeto.

Em suma,

O que eu descubro, ao considerar as coisas, é o outro enquanto o seu inventor (...) e produtor; e o facto de o descobrir representa para mim mesmo assim como para os outros a experiência vivida do novo¹²⁵.

Por isso, não existe mais objetividade ou subjetividade puras: apenas, sejam quais forem as circunstâncias, intersubjetividade.

Por mais longe que se possa estar do método husserliano, há que reconhecer que o processo de um “voltar às coisas mesmas”, ainda que de

¹²⁵ FLUSSER V., 1996 *Choses et non-choses, Esquisses phénoménologiques*, p. 76.

outras coisas aqui se tratem (as coisas entre as quais nos movemos), vê-las no seu estar e no seu aparecer, olhá-las como se fosse a primeira vez, por aí encontrar o ainda não percebido que nelas reside, ou mais rigorosamente, perceber a natureza da relação entre o eu e o outro através das coisas, foi desencadeado pelo método da fenomenologia, ou, no mínimo a pretexto dele.

CAPÍTULO III

A FENOMENOLOGIA APLICADA. DA LÍNGUA E DA REALIDADE

A minha pátria é a Língua portuguesa.

Bernardo Soares

*Fora da língua natal ninguém respira amplamente:
tudo o que existe vive da existência do verbo.*

A.Noailles

Toda a recusa da Linguagem é uma morte.

R. Barthes

A língua de um povo é a sua alma.

Fichte

§ 13. A IDENTIDADE ENTRE LÍNGUA E REALIDADE

Um dos campos privilegiados e originais de aplicação da fenomenologia refere-se à área da linguística e ao estudo sobre a língua: a análise fenomenológica da língua torna-se exequível, a partir de uma reflexão sobre algumas questões vindas da filosofia da linguagem e pela utilização de alguns processos importados da fenomenologia. O propósito de Vilém Flusser não é, no entanto, o de fundar uma nova fenomenologia ou criar um ramo inovador da filosofia da linguagem, mas antes justificar *a tese da identidade entre Língua e Realidade*. Trata-se de cruzar alguns aspetos da filosofia da linguagem com questões de índole existencial, ontológica e lógica, fazendo-o a partir de processos aproximados do método fenomenológico. Mostrar a identidade lógica e ontológica, entre língua e real, far-se-á a partir da concatenação e do encadeamento de quatro vertentes a analisar, que (i) *a língua é realidade*, (ii) *que a língua forma a realidade*, (iii) *que a língua cria a realidade* e (iv) *que a língua propaga a realidade*.

A exploração desta tese e a sua fundamentação está exposta, sobretudo, em *Língua e Realidade* (1963), cujos temas dos capítulos são a apresentação das quatro sub-teses acima referidas.

Logo na Introdução, o autor enuncia a finalidade da sua pesquisa, ao mesmo tempo que declara a sua convicção relativamente à paridade entre o real e a língua:

O objetivo deste trabalho é contribuir para a tentativa de tornar consciente a estrutura desse cosmos [realidade concreta]. Será proposta a afirmação de que essa estrutura se identifica com a língua. Que conhecimento, realidade e verdade são aspetos da língua. Que ciência e filosofia são pesquisas da língua. E que a religião e a arte são disciplinas criadoras da língua.¹²⁶

¹²⁶ FLUSSER, V., 2007, *Língua e Realidade* p. 33-34.

Sendo a língua realidade explora-se um percurso que desemboca na ideia que só, porque esta união é inquestionável, a realidade “objetivada” pode ser compreendida. O intelecto porque pensa, “é produto e produtor da língua”, organiza o caos e dele faz brotar o cosmos a partir da possibilidade de “conversação”. Com efeito, a inteligibilidade do Mundo é-nos dada em termos de palavras e aí reside a raiz de toda a compreensão. Percebemos o real na medida em que este está ordenado, que é articulável. Não há factos brutos inteligíveis (dados inarticulados) para lá das palavras que os dizem. Aqueles, nada significam a não ser quando peneirados por um processo de transformação simbólico: só afetam o intelecto sob forma de palavras. Só assim são *fenómenos*, isto é, à maneria husserliana, a *coisa-enquanto-intencionada*.

Lidamos com palavras, organizamos, agrupamos e nesse trabalho articulamos pensamentos:

Podemos reagrupar os elementos da língua, podemos formular e articular pensamentos.¹²⁷

Ou

Se definirmos “língua” como “campo no qual se dão organizações de palavras”, “língua” passa a ser sinónimo de “intelecto”¹²⁸

Língua e intelecto são idênticos: realizar as capacidades intelectuais (*noéticas*) é criar palavras/símbolos/pensamentos (*noemas*): a capacidade noética nada mais é que a capacidade linguística. O exercício do pensar sobre os dados brutos, articulando-os, é o gesto de conversão entre o pensar e o pensado. Desta forma, falamos dos atos intencionais da consciência e correlativamente do que dá significado aos dados brutos. Numa primeira aproximação, poderíamos concluir que o sentido é sempre um gesto transfigurador ao explicitar palavras e discursos, a partir do inarticulado.

¹²⁷ *Op citada*, p. 37

¹²⁸ FLUSSER V., 1999, *A Dúvida*, p.43

Comos seres no mundo que somos, somos seres *da e na* Língua. Entrelaçando com a tese flusseriana, somos seres *da e na* realidade na medida que constituímos um dos aspetos da Língua. O nosso estatuto diferenciado advém da competência e do poder de a dinamizar e desenvolver. Deste modo, infere-se que a existência humana é, sobretudo noemática.

O processo, exposto com a simplicidade de um esquema, será mais ou menos este:

Caos/sentidos (dados brutos inarticulados) → formação de
palavras (intelecto /Eu /significado) → cosmos simbólico das
palavras (frases e pensamentos) → fenómenos (real articulado
e articulável)



Língua é Realidade.

FIG. 1 - ESQUEMA 1

Desta primeira afirmação substancial passa-se para análise das várias línguas existentes, cada uma comportando uma realidade que lhe própria e, uma (importante) apreciação sobre a natureza, possibilidade e valor do processo tradutório. A similaridade entre língua e realidade é pensada a partir do facto de, no concreto, existir uma multiplicidade de línguas, pelo que a cada uma corresponderá uma realidade diversa a qual, evidentemente, advirá da sua pátria linguística.

Deste modo, se compreende a enorme pertinência e conseqüentemente a análise detalhada que o autor checo fará sobre a tradução. Esta está impregnada de questões de índole filosófica, não sendo uma mera técnica de sinonímia ou paralelismo entre línguas. Sendo dinâmica, a Língua transforma-se e enriquece-se por atos tradutórios, ao abrir-se ao exterior - tradução

horizontal (transladação de uma realidade/língua para outra, desde que com parentesco ¹²⁹ estrutural) e reforça-se no seu interior - tradução vertical (transposição de linguagens e códigos diferenciados dentro da mesma realidade/língua.). Esta problemática, pela polivalência, âmbitos de adequação, e, sobretudo pelo modo próprio e original de pensá-la, é uma das faces privilegiadas do pensamento de Vilém Flusser, que complementarará e concretizará a sua *parafenomenologia*. ¹³⁰

Atinge-se, então, a segunda formulação de que a *língua forma* ¹³¹ a *realidade*, conclusão à qual se chega pela análise da estrutura ontológica da língua. O enunciado precedente dá-nos a possibilidade de encontrar o significado do real: *perguntar pelo Ser é perguntar pelo significado do Ser. E este é dado dentro de um Universo linguístico- simbólico*.

Ao analisar-se o sistema categorial lógico-ontológico, cuja referência é o sistema aristotélico, e, aplicando-o a quatro línguas-cobaias – o checo, o alemão, o inglês e o português – conclui-se que os conceitos tomados como “universalmente” humanos são, antes, provenientes da dimensão sintática-semântica de cada uma das línguas e/ou das “famílias” às quais elas pertencem.

Depois da afirmação da identidade ontológica e da pesquisa lógica pela qual a homogeneidade língua/realidade se rege, passa-se à justificação de que *a língua cria a realidade*: a potencialidade linguística é dinâmica e, como já aludido, fenomeniza-se. A(s) cultura(s) fundam-se e realizam-se neste dinamismo linguístico: elas são conversação, processo comunicativo. ¹³²

Pelo exposto, infere-se que a tese da identidade da língua e realidade não é, apenas, o argumentar da ideia da mesmidade e da simbiose entre elas; é o evidenciar a importância de todo o processo linguístico uma vez que a Língua é considerada como a essência da cultura/civilização: examinar o *eidos* da língua é determinar *essencialmente*, quer a natureza quer a cultura, visto que, para o

¹²⁹ Ver anexo 1.

¹³⁰ A questão da tradução é tratada no capítulo VI

¹³¹ Atente-se que a noção de forma é simultaneamente apresentação do conteúdo e também finalidade de algo.

¹³² Veremos que, mais tarde no pensamento do autor, serão introduzidas igualmente outros modos e meios comunicativos.

autor, não existe qualquer disparidade entre ambas, apenas uma diferença de grau ontológico, aos quais corresponderão várias camadas de língua/realidade¹³³:

A diferença entre civilização e natureza é, pois, uma diferença de grau, e não da qualidade. Civilização é natureza ultrapassada, natureza é civilização potencial. Mas o processo é reversível. A civilização pode voltar a ser natureza, os instrumentos da civilização podem funcionar, dentro da conversação, como fenómenos da natureza. Como se dá esta revelação? Creio que se trata de um problema ligado às camadas da língua.

A natureza surge, evidentemente, na camada da poesia. É o poeta que produz natureza. É conhecida a frase de Wilde: A natureza parece-se sempre mais com Turner. (...)

A civilização aparece como uma natureza de segundo grau. A impressão pode surgir de que a natureza do primeiro grau se esgotou e de que a conversação retoma a sua atividade num grau secundário ¹³⁴.

A Língua tende a expandir-se enfrentando as suas fronteiras, os seus horizontes (o extralinguístico, o Nada), tendendo para a sua própria superação, percorrendo as suas camadas (do balbuciar à oração) /formulando novas composições (discursos, linguagens, e, pensamentos). O lugar de excelência é aqui atribuído à Poesia – verdadeiro lugar de onde brota a palavra nova que será organizada pelo intelecto em frases e discursos, como arte, filosofia, religião e ciência.

Finalmente, pelo desenvolvimento argumentativo, a última das enunciações: *A Língua propaga a Realidade*, nada mais é do que a proposta da língua na sua identidade com a realidade mas agora encarada sob o ponto de vista da História, da Natureza e da Civilização.

Diz-nos, conclusivamente o autor:

¹³³ Consultar cap. VI da tese e o anexo nº 2.

¹³⁴ FLUSSER, V. 2007, *Língua e Realidade*, p.193

(...) Quero chamar novamente a atenção sobre a tremenda beleza, a sabedoria acumulada, sobre a majestade da língua. Assim ela se espalha e se derrama, até nós, através de nós, impelindo-nos e impelida por nós rumo a novas conquistas de realidade. Cada palavra é uma obra de arte projetada para dentro da realidade da conversação a partir do indizível, em cujo aperfeiçoamento colaboraram as gerações incontáveis dos intelectos em conversação e a qual nos é confiada pela conversação a fim de que a aperfeiçoemos ainda mais e transmitamos aos que virão, para servir-lhes de instrumentos em sua busca do indizível. Qual a catedral, qual a sinfonia, qual a obra de arte que pode comparar-se em significado, em beleza e em sabedoria com a palavra, com qualquer palavra de qualquer língua¹³⁵?

Ora, todas as três últimas enunciações, *que a língua forma a realidade*, *que a língua cria a realidade* e, *que a língua propaga a realidade* são as etapas de um caminho dedutivo cuja proposição primeira, *a língua é realidade*, é realmente a conclusão a alcançar, mas agora desenrolada e explicitada. De certa forma, cada uma delas é *perspetiva*¹³⁶ da primeira e nesse sentido, possibilidade de a esclarecer.

A fenomenologia é considerada por Flusser como um método que, simultaneamente, permite defender o estatuto ontológico da língua, superar atitudes logicistas redutoras pela importância exclusiva que as mesmas dão ao aspecto formal da língua, e complementar o pensamento de Heidegger cuja “intuição ontológica” é louvável, mas de certa forma não cumprida. A censura que lhes fará, não só entronca no restrito que qualquer das correntes *per si* possui mas, igualmente, de instrumentalizarem a língua, ou alguns aspetos da mesma, desviando-a para os seus desígnios em vez de se adaptarem a ela. Por um lado, é manifestamente significativo a importância que, na contemporaneidade e segundo Flusser, se dá ao *retorno* da reflexão sobre a língua; por outro, é essencial que se continue o projeto de modo a ensaiar, mesmo que em preâmbulo, uma “filosofia da língua”.

¹³⁵ FLUSSER, V. 2007, *Língua e Realidade*, p.198 -199

¹³⁶ Ver cap. II, onde se equaciona a temática relativa à perspetiva.

§14. A «PARAFENOMENOLOGIA» LINGUÍSTICA. DO SÍMBOLO.

A primeira questão pertinente e fundamental que surge, assumindo o estatuto ontológico que a Língua tem, refere-se à hipótese de nos aproximarmos da essência da mesma a partir de um enquadramento e análise proveniente do método da fenomenologia: fazê-lo é examinar a língua a partir de um aparelho conceptual devedor da terminologia fenomenológica, sem escamotear, mas antes evidenciar, os obstáculos que daí advenham:

O primeiro esforço (...) terá de ser (...) no sentido de reconquistarmos uma ingenuidade em face da Língua, ingenuidade essa, perdida no curso da história do pensamento.

Continua, ainda o autor, na mesma página:

Entretanto existe a possibilidade de pormos entre parênteses os conhecimentos acumulados no curso da história, deixá-los em pendência, como que disponíveis para futura referência e aproximarmo-nos da língua como que despidos desses conhecimentos. (...) Foi chamada por Husserl de fenomenologia. Graças a ela alcançaremos, conforme afirma Husserl, uma ingenuidade de segundo grau que nos capacitará a apalpar o centro, o *eidos*, da língua. Duvido que possamos manter essa violência contra nossa mente durante muito tempo. Entretanto, o método fenomenológico será o ideal inalcançável, do qual tentarei me aproximar¹³⁷.

Seria conveniente, aqui, registar duas breves observações: primeiro, que a fenomenologia é método adequado, em alguns dos seus aspetos porque ao reavivar e retomar uma investigação antiga (o *logos* dos pré-socráticos, o *Nama-rupa* dos Hindus, o *Hachem hacadoch*, o nome santo, Deus dos Judeus

¹³⁷ FLUSSER V., 2007, *Língua e Realidade*.p.36.

e o “*no começo era o Verbo*” do início Evangelho) impõe uma atitude de “ingenuidade” que, em capítulos anteriores apelidamos de *esquecimento*, parte integrante do processo fenomenológico flusseriano. Igualmente, evidencie-se que a perda desta inocência se deve ao processo histórico, com alguns momentos marcantes na responsabilidade de construir memória e tradições que perpetuaram esta privação da ingenuidade requerida para qualquer reflexão autêntica (ir ao ser das coisas). O desenrolar histórico, no que se refere à Civilização Ocidental, parece ser, de certa forma, um processo de um encobrimento com o fim anunciado, segundo Flusser, pelo destino cumprido em todos os eventos precedentes e subsequentes da 2ª Grande Guerra, inaugurando a transição para a era *pós-histórica*.¹³⁸

Segundo, a importância *da suspensão do juízo (esquecimento) sem a qual a análise não será profícua, o abandono de uma atitude espontânea, dita “natural”, e, o indício da fecundidade do método em causa, como capacitado para pôr entre parêntesis a história, e como tal atingir a língua em toda a sua plenitude:*

[A Língua] encerra em si toda a sabedoria da raça humana (...) No íntimo sente que somos possuídos por ela, que não somos nós que a formulamos, mas que ela nos formula¹³⁹

O axioma a respeitar, nunca é demais repeti-lo entronca na convicção de que a procura investigativa que se empreende sobre o *ser da Língua é a pesquisa sobre a Realidade*: este o postulado que se querará ver corroborado no fim de toda a argumentação. O princípio de onde se parte é o princípio a que se chegará mas devidamente esclarecido. Algumas ressonâncias do “círculo hermenêutico heideggeriano” estão aqui presentes e justificadas, já que, inevitavelmente, ao trazermos pressupostos para o que interpretamos, a compreensão permanece sempre ligada a um movimento de pré-compreensão que a antecede. Eles constituem uma espécie de orientação prévia de toda a nossa capacidade de experiência e são antecipações e condições de

¹³⁸ Vide FLUSSER, V. 1983, *Pós -História, vinte instantâneos e um modo de usar*

¹³⁹ FLUSSER V, 2007, *Língua e Realidade*, p. 37

possibilidade da nossa abertura ao mundo: só assim ele não nos será indiferente.

A afirmação da abertura ao mundo, no contexto em que nos movemos implica *falar-se na intencionalidade da consciência, dizer que ela tende para algo que (entende). Falar-se, portanto, do aspeto da Língua que se realiza no intelecto, i.e, do seu aspeto interno que é simbólico.*

O conceito de símbolo, aqui proposto será definido pelo autor, enquanto *signo convencionado consciente ou inconscientemente, sendo o signo fenómeno cuja meta é outro fenómeno*¹⁴⁰ De alguma forma, a diferença entre signo e símbolo pode ser ténue¹⁴¹: o símbolo seria o signo com a carga da convenção, isto é o signo culturalmente instaurado. Algo de ambíguo aqui aparece, e que ficará como uma questão em aberto: sabemos que, para o autor, a realidade cultural e a realidade natural, distinguem-se vagamente e não essencialmente. Donde, se afigura que o mesmo se poderia adaptar às questões relativas ao signo e/ou simbólicas. Saliente-se que existirão mais noções que se conectam diretamente com estas duas e que serão igualmente pertinentes: *significado, código, tradução, situação (...)*, as quais, a seu tempo, serão referenciadas.

Acresce que, etimologicamente, a dupla raiz de símbolo, latina e grega, propõe uma leitura complementar que aparenta, pela sua conjugação, servir para perceber o conceito tal como é usado pelo autor. Assim, *symbolu*, do latim,¹⁴² *é coisa justificativa da identidade e symbolon* do grego, *é algo que tem significado (significativo), sinal de reconhecimento, alegórico.* Na tradição aristotélica, *symbola* está conectado com *dýnamis*, no sentido de potencialidade (possibilidade). A potencialidade não pode ser definida, mas apenas ilustrada, através de símbolos. A primeira, nada mais é do que algo oculto nos objetos: possibilidade de, e ainda não ser, i.e., *energeia*¹⁴³.

¹⁴⁰ FLUSSER, V. 1998, *Ensaio sobre a fotografia para uma filosofia da técnica* p. 25

¹⁴¹ Como em U. Eco, onde não há qualquer diferenciação.

¹⁴² MACHADO, J. P. 1997, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Vol. V, Lisboa, Livros Horizonte

¹⁴³ PETERS F.E., 1974, *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*,

O que é importante reter do tema é, (i) entender a dimensão convencional do símbolo, o que permite a inteligibilidade da função e do ser do intelecto, como produtor de símbolos, (ii) perceber o símbolo como um fenómeno de segundo grau, organizando e articulando os signos a partir de parâmetros convencionais, e certamente, (iii) a sua realidade dinâmica. Parece ser a possibilidade e realização dessa possibilidade que é concretização e dinamismo da e na língua. Esta torna-se pronta para ser falada, escrita, pensada, pela intervenção e mediação do intelecto, evidenciando o seu carácter comunicativo e não meramente expressivo. A comunicação é conversação, é cultura humana.

Mais tarde, no pensamento do autor, a comunicação e a cultura humana (“pós-cultura”) serão alargadas a outros símbolos, para além da palavra, que a constituirão. E, penso eu, o próprio conceito de símbolo, tal como nos é proposto na sua formulação mais simples, é suficientemente abrangente e aberto para o comportar: símbolos expressivos (palavras), sugestivos (formas) substitutivos (matemática e lógica), por exemplo. Evidentemente, que esta tripartição será objeto de variantes a fim de integrar a pesquisa flusseriana. Falar-se-á de “símbolos matemáticos, de símbolos imagéticos, de sintomas”¹⁴⁴ gestuais e, claro, da palavra.

Voltando ao cerne da problemática, cujo desvio serviu para a fortificar, a função, a atividade própria de se ser humano é a de produzir pensamento, o que é realizável a partir de *um jogo com os elementos da Língua/Realidade* – as palavras. Como já afirmado, num determinado contexto, não há qualquer diferença entre conceito e palavra, e como efeito língua e pensamento são realidades idênticas¹⁴⁵. As palavras têm significado e conseqüentemente só elas são apreensíveis. A condição humana define-se, essencialmente pelo intelecto e pela sua atividade simbólica:

¹⁴⁴ “Sintoma: signo causado pela sua significação” FLUSSER, V. 1998, *Ensaio sobre a Fotografia*, p.25

¹⁴⁵ Ver nota 112

(...) Aventuro-me a sugerir que se resume a isto o nosso papel na estrutura do cosmos¹⁴⁶.

É possível detetar alguns ecos provenientes de Cassirer e da teoria das formas simbólicas: o homem é *animal symbolicum* na medida que foi e é possível existir cultura devido ao pensamento e comportamentos simbólicos do homem. Efetivamente, Cassirer vê a simbolização como uma nova dimensão da natureza, como fenómeno humano que transforma a realidade. Ao dizer que o homem é um *animal simbólico*, toda a cultura, as relações sociais e os costumes são *formas simbólicas*. Em *O Ensaio sobre o Homem*, diz-nos:

A realidade física parece recuar na proporção em que a actividade simbólica do homem avança¹⁴⁷

A referência a Cassirer, ainda que nunca tenha sido explicitamente mencionado pelo autor checo, mais relevante se torna se se lembrar, o que foi afirmado no parágrafo anterior, a propósito da diferença estabelecida por Flusser entre estado da natureza e estado de cultura.

Poder-se-ia sinteticamente afirmar que o símbolo se apresenta como o que é dotado sentido, dentro de parâmetros normativos e convencionais, logo comuns a todos.

§15. O JOGO DAS PALAVRAS

No fim do parágrafo anterior, quando da referência ao exercício do pensamento e da passagem do inarticulado ao articulável, i.e., produção e organização de palavras, em que as mesmas são indiscernivelmente atividade

¹⁴⁶ FLUSSER V., 2007, *Língua e Realidade*, p. 37

¹⁴⁷ CASSIRER, E. (1995). *Ensaio sobre o Homem*, Lisboa, Guimarães Editores, p.33

(pensar) e objeto do pensar (coisa pensada), utilizou-se intencionalmente o termo *jogo*.

Com efeito este conceito, se o propósito fosse o de fazer um levantamento conceptual, aparece mais frequentemente à medida que do pensamento do autor vai evoluindo, de onde se infere que tenha vindo a crescer de importância. De um modo muito sucinto, a definição que o autor dá ao termo:

Jogo: atividade que tem o seu fim em si mesma¹⁴⁸.

Pondere-se esta definição na tentativa de melhor a esclarecer, dela arrancar o provável implícito; para fazê-lo há que a decompor: por um lado, é “atividade”, por outro tem “o seu fim em si mesma”, ou seja é autorreferente. Esta última parte delimita-nos o tema em estudo: *a finalidade do jogo é jogar*, não há qualquer finalidade extralúdica, exterior ao jogo; ele basta-se a si mesmo.

Analise-se, com mais acuidade:

Primeira observação: se é da língua, da realidade e do pensamento que temos vindo a falar, se os mesmos apresentam caracter lúdico, então nada há para além deles, não há exterior. Constituem-se, portanto, como uma identidade, um Universo, i.e., como “um conjunto de combinações de um código, ou dos significados de um código”¹⁴⁹, com normas e regras, signos e significados próprios, o que, aliás, nada mais é senão a aceção que *código* assume.

Segunda observação: a cada Universo corresponde uma língua, um modo de pensar, uma realidade, estando já subjacente a paridade dos termos e consequentemente a tese do autor. A expansão de um universo para outros universos coexistentes, quando possível, é realizada pela atividade de *traduzir*

¹⁴⁸FLUSSER, V. 1998, *Ensaio sobre a Fotografia*, p.24

¹⁴⁹ *Op. citada*, p.24

que se determina, aqui, como “mudar de um código para outro, portanto, saltar de um universo para outro”.¹⁵⁰

Terceira observação: a língua é dinâmica, enriquecendo-se pelas permutas que as traduções supõem, de língua para língua ou dentro de cada território linguístico, nas linguagens/discursos diferenciados que possui. Este facto não contradiz de forma alguma a questão do jogo (linguístico) ter um fim em si mesmo, antes o reforça e radicaliza: *tudo é Língua*.

A outra questão, em que o “jogo é uma atividade” releva e esclarece-se a partir de tudo o que foi dito anteriormente, mas urge patentear esta plasticidade, dentro de um código que torna inteligível, *o jogar e o jogado do jogo ele mesmo*.

Quarta observação: esta flexibilidade do jogo da Língua reporta-se a si própria: são as combinações que se estabelecem que determinam o evoluir da própria Língua, a partir critérios bem demarcados e não aleatórios, os quais de uma forma geral chamaríamos de código. Ora, a ideia que aqui perpassa, refere-se ao que Flusser designa como *situação* “cena onde são significativas as relações-entre-as-coisas e não as coisas elas mesmas.”¹⁵¹ Esta *situação* é operacionalizada a partir do intelecto que forma palavras, constrói frases, realiza discursos, logo cria e produz algo:

Produção: atividade que transporta o objeto da natureza para a cultura¹⁵²

Acrescentaria que o faz através do signo/símbolo, isto é, dando ao objeto sentido.

Pelo precedente, poder-se-á concluir que «pensar» tem um carácter lúdico – sistema organizado segundo regras que mantém uma determinada estrutura e cujos elementos são símbolos. Pensar é então, um «jogo significativo»,

¹⁵⁰ *Op. citada*, p.24

¹⁵¹ *Op. citada*, p.24

¹⁵² *Op. citada*, p.24

sendo o ser humano, o jogador. Gustavo Bernardo corrobora o que se tem vindo a afirmar:

(...) a ideologia nos encobre apenas superficialmente, deixando espaço para ser rompida: pela língua, pelo jogo assumido, como tal, enfim, pela filosofia. O novo homem é o *homo ludens*, sim mas consciente de que joga e de com ele jogam¹⁵³.

Ou como nos diz Flusser, a propósito da tradução e da morte, num ensaio autobiográfico, “In Search of Meaning”¹⁵⁴:

(...) A teoria da tradução é epistemologia¹⁵⁵ (...) como Camus sabia, o ator ao traduzir é aquele que sabe. Em outras palavras, deve ser experimentado que tudo é arte e linguagem, Ele deve ser traduzido entre jogos incluindo esse derradeiro jogo: *ars moriendi.*, incluindo o jogo da morte. E aqui o rito, de novo e surpreendentemente, reaparece: o rito como o repertório do jogo da morte.¹⁵⁶

Ao perspetivar o *pensar enquanto um produzir, numa dada situação*, percebemos que o *Homo faber* é já *Homo ludens*, porque *symbolicum*, termo cunhado por Cassirer.

Esta ideia que poderá ser comparável à tese de J. Huizinga¹⁵⁷, *da cultura como jogo*, ainda que para este último, em primeiro lugar se encontre o *Homo faber*, e, a um mesmo nível o *Homo sapiens* e o *Homo ludens*. O que os autores têm em comum, sendo as diferenças de monta e até mesmo díspares, é efetivamente *pensar a civilização como jogo e enquanto jogo*. Curiosamente, Huizinga, com o desenvolvimento da técnica (e o fim do sagrado e da festa a

¹⁵³ BERNARDO, G. Prefácio “A *épokhé brasileira*”, FLUSSER, V., 1998 *Fenomenologia do Brasileiro.*, *Em busca do novo Homem*, Rio de Janeiro, Eduer, p.28

¹⁵⁴ FLUSSER V. “In Search of Meaning” in *Writtings*

¹⁵⁵ Tema tratado no cap.VI

¹⁵⁶ FLUSSER V. “In Search of Meaning”, *Writtings*,

¹⁵⁷ HUIZINGA J, (s/d.), *Homo Ludens*, [1938, *Homo Ludens.*] trad. port Victor Antunes Lisboa, Ed. 70

que ela está associada) prevê o fim do lúdico, enquanto Flusser prevendo o fim da história e a entrada no pós-história, ao perspectivar a reflexão sobre a técnica de uma outra forma, na chamada, por alguns, segunda fase do seu pensamento, manterá a possibilidade de perpetuar o jogo, aproveitando o desenvolvimento técnico para alargar os elementos do próprio jogo e modificá-lo.

A ludicidade será característica do contexto social no qual estamos prestes a entrar, e ainda que o paradigma do Homem se altere, ele permanece o jogador. A este propósito, numa obra recente de Felinto e Santaella, *O explorador de abismos, Vilém Flusser e o pós-humanismo*, é-nos dito:

A dissolução completa da figura humana face às tecnologias é um passo que Flusser se recusa a dar. É no âmbito das noções de jogo e criatividade, opostas a todo o tipo de automatismo, que Flusser localiza o essencial da experiência humana¹⁵⁸.

Este breve apontamento, ainda que se refira a uma época mais tardia do pensamento do autor, não é inovação no percurso de Flusser. Com efeito encontra-se, creio, já na sua reflexão sobre a Língua, de que agora tratamos. Penso, igualmente, que há uma coesão em toda a sua obra, no sentido em que as ideias matriciais e diretivas a percorrem.

Vejamos o que o próprio autor nos diz da relação *jogo-língua*, logo do *jogo da língua*:

«Repertório» é a soma dos elementos de um jogo. «Estrutura» é a soma das regras de um jogo. «Competência» é a soma das combinações possíveis do repertório na estrutura de um determinado jogo. «Universo» é a soma das combinações realizadas do repertório na estrutura de um determinado jogo. «Palavra» é todo o elemento do repertório do jogo do pensamento. «Gramática» é a estrutura do jogo do pensamento. «O pensável» é

¹⁵⁸ FELINTO, E. & SANTAELLA, L. 2012 *O explorador de abismos, Vilém Flusser e o pós-humanismo*, S. Paulo, Paulus Ed. p. 22

a competência do jogo do pensamento. «Mundo» é o universo do jogo do pensamento. (...) Dada a definição anterior de «jogo significativo» são as «palavras» símbolos e o “dicionário da língua portuguesa» é um protocolo de símbolos que perfazem o repertório do jogo português do pensamento. «Símbolo» é um elemento que representa outro. «Significado» é o elemento que o símbolo representa.¹⁵⁹

Parece-me ser legítimo definir o Homem como ser simbólico (nó pelo qual passam todos os sistemas de símbolos), lúdico (na medida em que consegue manipulá-los e jogar com eles), sendo a Cultura um conjunto sistémico de símbolos, ordenados segundo os vários códigos/linguagens.

A um nível existencial¹⁶⁰, o qual evidentemente passa pela língua e pelo modo como o homem a “utiliza”, sabendo-se de antemão que esta “utilização” reverte a seu favor ou contra ele: falamos de possibilidades, de modos de ser. *O homem realiza-se a si mesmo ao realizar a língua que por outro lado se realiza por esta realização do homem.* Esta a situação do ser humano.

A autenticidade ou a inautenticidade do ser humano é determinada pela camada da Língua onde se instala e realiza. A cada camada de língua correspondem formas de existência¹⁶¹. A inautenticidade é conexa com uma conversação alienante, distorcida, fiada. A autenticidade releva do nível conversacional onde o ser humano cumpre a sua *Lebenswelt*. Revisitando, mais uma vez, Heidegger, com o qual Flusser mantém um diálogo continuado e sistemático, é nítida a influência da *analítica existencial* do autor alemão: a convergência está presente em alguns fatores essenciais, cujo principal se estriba na ideia de que *a existência humana é constitutivamente uma abertura para o mundo e para os outros*. A marca da autenticidade é revelada pela efetiva *coexistência* com o outro, e não com o mero “*estar junto de*”, tal qual como de qualquer outra coisa, que é revelador de uma existência inautêntica. Estas noções, na terminologia heideggeriana, são muito rigorosas e exclusivas, supõem uma rede conceptual sem a qual não há possibilidade de serem

¹⁵⁹ FLUSSER V., 1969, “O repertório do pensamento” in *Itahumanidades*, Centro Interdisciplinar de semiótica da Cultura e da Mídia, p. 45

¹⁶⁰ Ver cap. VI

¹⁶¹ Ver anexo 2

devidamente explicitadas: *cuidado, existência anônima, consciência, angústia...*

Em Flusser, *a coexistência com os outros* e o *estar junto de* são modos de ser do homem que revelam o ser da Linguagem: no primeiro caso, existe uma dimensão relacional que é exteriorizada pela comunicação estabelecida, desenrolando e especificando o ser da Língua. A autenticidade é projeto, heteroconstrução, intersubjetividade e dinamismo. Ela reside no reconhecimento que o *outro* devolve ao *eu* e que o *eu* devolve aos *outros*, “aos meus outros”, como dirá o autor:

Que se me reconheço em algum fenômeno (seja ele homem, ou livro, ou não importa o quê), tal fenômeno é meu outro, e que não pode haver reconhecimento enganado.¹⁶²

No segundo caso, não há comunicação (no sentido de pôr em comum), não há reconhecimento, consciência, apenas, *conversa fiada*.

Retomando a noção de *jogo*, que tem estado sempre presente ou pelo menos, subjacente, e encadeando-a com as noções de *autêntico* e *inautêntico*, em *A Fenomenologia do Brasileiro*, Flusser explicita o modo de ser do homem como jogador a partir das estratégias que se aplica para *jogar*, para exercer qualquer jogo: a estratégia *um* implica que se jogue para ganhar, a *dois* para não se perder e ao usar a *três*, joga-se para jogar, isto é para alterar o jogo:

Se a ciência for jogo, o técnico se engaja pela estratégia um ou dois, e o cientista pela três (procura mudar o jogo, alterar suas regras e introduzir ou eliminar elementos) (...) O mesmo pode ser assim formulado: quem aplica estratégia um ou dois esqueceu que está jogando (...) Quem aplica estratégia três sempre conserva distância suficiente para dar-se conta do aspeto lúdico da sua atividade (...). Também a história pode ser considerada jogo. Sob

¹⁶² FLUSSER V. 1998, *Ficções Filosóficas*, p.126

tal enfoque, quem pensa historicamente esqueceu que está jogando. E quem aplica estratégia três à história não pensa historicamente, por estar distanciado¹⁶³.

O universo que tratamos sendo o da Língua é, igualmente, o da fenomenologia, sendo a configuração proposta pelo autor, esquematizada através dos conceitos que temos vindo a analisar, mostrando o peso que os mesmos adquirem no seu pensamento. *É de assinalar, mais uma vez a primordialidade da epoché (a distância à história, o estar imerso no jogo), da intencionalidade (a autoconsciência reflexiva através do outro) e, neste caso, a cultura como jogo de língua logo fundamentada na comunicação.*

Igualmente, é minha convicção que, neste texto e de um modo geral, em todo o livro citado, é a *pós-história* que se prefigura, da mesma forma que é do *novo homem* que se fala. O interessante é que, embora o tema seja o da identidade da língua e da realidade (o primeiro Flusser, para alguns autores), se encontrem, mesmo de uma forma pouco visível, outras problemáticas, ou o caminho que a elas conduzirão mais tarde (imagens técnicas, gestos, cibernética, típicos da pós-história), mas cuja forma de pensar está patente desde o início das e nas suas primeiras reflexões. Esta leitura corrobora o ponto de vista de que a obra do autor é coesa e um todo aberto mas coerente.

§16. O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO

Até agora, por várias vias a preocupação maior desta reflexão foi a de mostrar a robustez da identidade entre a Língua e a Realidade, e prová-lo a partir de um processo próximo do pensar fenomenológico.

Evidentemente que se encontram algumas perguntas e / ou perplexidades que se terão de colocar, sendo que surgem, muitas vezes a partir de afirmações do autor.

¹⁶³ FLUSSER, V., 1998 *Fenomenologia do Brasileiro, Em busca do novo Homem*, p.101

Para Flusser, no âmbito da investigação que se está a empreender, só as *palavras têm significado*, porque “ substituem algo, apontam para algo, são procuradoras de algo” ¹⁶⁴, isto é, representam algo que aparentemente seria diferente de si. Constituir-se-iam como um “mapa do território”¹⁶⁵, e o que, em última análise, se pretenderia saber seria acerca deste último.

Parece surgir aqui, uma tensão relativamente à tese que fundamenta toda a reflexão: o que o autor afirmou, e que penso ser sua posição, *não é apenas que a estrutura do mundo, do real é idêntica à estrutura da linguagem* e, assim esta última seria competente para representá-lo, visto haver uma isomorfia formal. Esta é a tese de Wittgenstein no *Tractatus*, pensador que interessa a Flusser e ao qual reconhece importância em relação a muitos dos temas que, igualmente o preocupam. Como exemplos:

Os limites da minha linguagem são limites do meu mundo¹⁶⁶.

A Lógica enche o mundo; os limites do mundo são também os seus limites¹⁶⁷.

Dar a essência da proposição quer dizer dar a essência de toda a descrição, logo, a essência do Mundo ¹⁶⁸.

O mundo e a linguagem, para Wittgenstein, estão/são planos diferenciados, a sua identidade é estrutural, e por isso o real pode ser dito e pensado: sobre o que ultrapassa o limiar da linguagem e do mundo que me é inteligível, dever-se-á manter o silêncio, pois nada pode ser dito.

¹⁶⁴ FLUSSER V., 2007, *Língua e Realidade*, p.41

¹⁶⁵ Expressão do autor, usada em 1979, *Naturalmente Vários Acessos ao Significado de Natureza*, a propósito da indiferenciação entre *natural* e *cultural* (entre símbolo e simbolizado). Posteriormente usará a mesma expressão ou equivalente (*tábua orientadora*) ao ponderar o tema da imagem e a sua importância para a entrada numa nova fase civilizacional – a *pós-história*

¹⁶⁶ WITTGENSTEIN L., 1985. *Tratado Lógico- Filosófico, Investigações Lógicas [Tractatus Lógico-Philosophicus, Philosophical Investigations]*, trad pt.. M.S. Lourenço, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian (5.6) p. 114

¹⁶⁷ *Op. citada*, (5.61) p.115

¹⁶⁸ *Op. citada*, (5.4711) p. 98

A tese flusseriana, ao debater esta última, supera-a na medida em que fornece carácter ontológico à língua e ao que afirmar uma igualdade essencial entre Língua e Real. Como sabemos, a realidade fenoménica é aspeto exterior da Língua e o ser humano/intelecto é o seu aspeto interior.

O problema que aqui se põe refere-se, na minha leitura, à questão da *representação*. Em Wittgenstein, este assunto não se constitui como problemático mas no autor checo envolve, pelo que se afirmou, algum desconforto e merece ser equacionado. Ora, é a própria noção de *representação* e o modo de encarar o problema que está em causa: *como o fazem as palavras, e na sequência, o que é isto da representação simbólica?* As respostas supõem o ponto de vista específico, segundo o qual se pensa a noção de *representação*. O que é comum é o facto de ela ser sempre uma *apresentação de segundo grau*: as abordagens diferenciadas advêm de se pensar o símbolo como vestígio /indício/ /sintoma de uma coisa, a partir do qual se pode inferir a sua presença ou, então, serve para representá-la na sua ausência, evocar uma recordação ou sentimento em relação à mesma. Com efeito, ao avaliar o assunto da *representação linguística, e, da ligação entre signo/símbolo e objeto simbolizado* e a problemática consequente que lhe está associada, supõe-se que a mente representa outra coisa diferente de si e não pode aceder a esta “outra coisa” a não ser pela formação de uma outra ideia. A dificuldade residiria, então, em perspetivar a possibilidade de sair deste mundo infinito de representações para fora de si e, neste exterior, encontrar o conteúdo genuíno da própria representação.

Neste âmbito, estas questões referentes à filosofia da linguagem entrecem-se com a filosofia da mente e a sua função no ato linguístico, nomeadamente no que respeita à articulação significante-significado, ao que se entende por representação, e se uma referência linguística pode ou não ser considerada representação.

Para dar um exemplo, Searle, como estudioso da filosofia da linguagem e da mente, aborda esta questão na sua obra, *Minds, Brains and Science* servindo-se da analogia entre o funcionamento de um computador e o funcionamento da mente humana. Ao fazê-lo, estabelece a diferenciação entre

a dimensão lógica-sintática e semântica. Um computador apenas trabalharia a partir da dimensão lógica-formal (sintaxe), enquanto a mente trabalha, para além disso com a vertente relativa ao significado (semântica e gramática).¹⁶⁹

Ora os problemas enunciados, ainda que devam ser colocados, não desfazem a questão que se põe em relação a Flusser; ele move-se num universo em que as palavras se representam a si próprias, pela tese que defende, e em última análise, são sempre autorreferentes, em sentido lato.

A resposta mais comum, e muito pouco flusseriana, seria a dizer que as palavras representam a realidade, são instrumentos; a outra, nas antípodas da primeira, seria a de afirmar que as mesmas não representam nada.

A primeira das respostas seria imputada a um realismo mais ou menos ingénuo e, um tanto a-problemático. A segunda hipótese poderia relacionar-se com os existencialistas e com os logicistas, embora os argumentos, os contextos e a finalidade de ambas as correntes sejam distintos: a palavra enquanto modalidade de existência, por um lado, e, a organização do discurso que ao ser analisado contribui para o seu rigor e precisão, por outro.

Já, nesta dissertação, se afirmou de uma das finalidades filosóficas de Flusser: a de conciliação destas duas correntes, que para ele, são representativas e enunciam os problemas fundamentais e definidores de toda a contemporaneidade, ao mesmo tempo que, em conjunto, seriam competentes para lhes dar resposta.

Desta forma, evidentemente, será esta última hipótese, que as palavras não representam nada (ou representam o Nada), que importará a Flusser. No autor em causa, *o peso deste termo (representar) não está no quê da representação, se representa ou não algo, mas no ato mesmo de representar (tornar presente à consciência)*.¹⁷⁰ Esta a sua forma de responder (e contornar) à questão, onde em simultâneo, supera os logicistas e os existencialistas, tal como se tinha proposto, e mais importante, dá continuidade à sua investigação sem desvirtuar o método fenomenológico.

¹⁶⁹ SEARLE J., 1994, "Podem os computadores pensar" in *Mente cérebro e ciência*. p.35 – p.51

¹⁷⁰ Isto será válido tanto para a palavra como para a imagem e até mesmo para o gesto, que neste sentido é igualmente representação.

Flusser ao interessar-se por esta última resposta, sendo a partir da qual que fará muito da sua análise posterior, desvaloriza o problema sem negar a existência da representação, fornecendo-lhe um estatuto próprio. Assinala-se esta ideia, na conclusão da frase previamente apresentada:

Já que [as palavras] apontam para algo, substituem algo e procuram algo além da língua, não é possível falar-se desse algo¹⁷¹.

Sendo esta uma possível leitura de Flusser em relação à última proposição do *Tractatus*, abrindo-se espaço para o indizível ou para a resposta, algo débil no meu entender, que dará sobre a origem da Língua.

Para além da Língua, da camada da oração para o silêncio autêntico, ou para aquém da Língua, do balbuciar para o silêncio inautêntico,¹⁷² apenas, existe o Nada inarticulado: ele é possibilidade de vir-a-ser, realizado quando “encarnado” na palavra que lhe pode dar corpo, na medida em que o diz. Este, o primeiro entretecimento, as palavras *dizem, desenrolam e desenvolvem a própria Língua*, portanto e de certa forma, representam o possível, o vir-a-ser.

No entanto, o carácter representacional das palavras, descortinando se elas possuem ou não um referencial exterior a si, não pode deixar de ser colocado, porque nos remete para outras considerações que se revelam importantes. Flusser terá consciência que formular-se o problema da representação não é apenas uma questão lógica que está a ser colocada, mas que o mesmo envolve, necessariamente, questões de índole onto-epistémicas. Com efeito, pode-se, pela pergunta sobre o sentido da representação (o *como* e o *quê*), encontrar toda uma temática relativa à Verdade e ao Ser, respetivas ligações e conexões necessárias.

Dada a resposta de Flusser, de imbricação palavra-coisa, as vertentes epistemológica e ontológica serão tratadas numa esteira mais próxima de

¹⁷¹ FLUSSER V., 2007, *Língua e Realidade*, p.41

¹⁷² Vide anexo 2 – As camadas da Língua/Realidade.

princípios devedores da hermenêutica, cujo conceito nuclear será o da tradução¹⁷³.

O que é importante, agora, não é se existe ou não uma função simplesmente representativa que as palavras cumpram, mas outras dimensões, eventualmente, o seu caráter comunicativo-existencial bem como o onto-epistémico. O âmago do problema não está, então, na discussão sobre a vertente representacional das palavras, e embora esta função não seja negada, pela indivisibilidade ontológica entre a Língua e a Realidade, a colocação de tal problema sendo pertinente não é indispensável, e como tal, a resposta sobressairia de imediato: as palavras representam-se a si mesmas, revelam a Língua ela mesma. Diz-nos o autor praguense:

(...) A verdade absoluta, aquela verdade clássica de correspondência entre frases e realidade? Aquela que verifico quando digo “chove” e o dado bruto “chove” que percebo pela janela, é de análise difícil. (...). Já aqui posso dizer que compreendo o dado “chove”, somente na forma da frase chave, e que portanto, a famosa correspondência entre frases e realidade não passa de uma correspondência entre duas frases idênticas. A verdade absoluta, se existe, não é articulável, portanto, não é compreensível¹⁷⁴.

§ 17. CONFIGURAÇÕES FINAIS. A REFERÊNCIA À TRADUÇÃO

Pelo já exposto, uma outra questão pode ser formulada e, de imediato respondida: a que se reporta à origem da Língua, e como efeito retomar brevemente o problema relativo ao seu caráter simbólico.

No que concerne a este último: nada fora da língua é penetrável, e o seu simbolismo é condição do próprio pensamento. O que importa verdadeiramente

¹⁷³ Ver cap. VI

¹⁷⁴ FLUSSER V, 2007, *Língua e Realidade*, p. 45

é pensar, exercer o *jogo significativo*, cuja possibilidade está na crença do significado do jogo mesmo e na respetiva decisão de o aceitar: *o contexto será o da intencionalidade e do sentido*.

A intencionalidade reside na decisão e na apreensão dos significados dos signos que é competência do intelecto; o sentido é o próprio exercício que permite formar sentenças e/ou frases com significado, é uma *situação* do mundo pensável. Um modo de ser da consciência intencional é, esta competência de codificar e decodificar, portanto ordenar em signos, segundo as suas próprias regras e a capacidade de decifrá-los, isto é de desvelar o significado convencionado dos símbolos.

Desta forma, pelas sucessivas inter-relações, vai-se descobrindo/criando/dando o sentido, em fluxo, na medida em que não há significado absoluto que nos possa remeter para um qualquer ser, também ele, absoluto e acabado.

O fluxo dinâmico que designamos por conversação apresenta-se com uma duplicidade característica: oculta e revela a origem da Língua, na medida em que as palavras dizem mas também mascaram: dizem-se a si mesmo, desenrolam e desenvolvem a língua, mas encobrem a sua origem. Por um lado, a tessitura conversacional afasta-nos dessa origem, por outro, a sua dinâmica é sinal do indizível, que é Nada originário de onde brota todo o articulável, mas não definível. Esta a primeira das questões do início deste parágrafo.

Ora, o carácter semântico, gramatical, linguístico é problema do real: a questão do significado e do sentido, cuja(s) Língua(s) são guardiãs é por excelência a questão ontológica e, como se verá mais tarde, igualmente, existencial.

Uma vez assumida a posição ontológica, na qual “os dados brutos alcançam o intelecto, propriamente dito, em forma de palavras, [e como tal] podemos ainda dizer que a realidade consiste de palavras e em palavras *in statu nascendi*”¹⁷⁵, então, a fim de manter esta posição há que empreender uma análise que a demonstre ou lhe conceda plausibilidade. Neste sentido,

¹⁷⁵ FLUSSER V, 2007, *Língua e Realidade*, p. 40

toda a investigação sobre a Língua apresenta a dupla faceta de ser sintática-semântica mas, igualmente, ontológica. Acresce que fazê-lo é *tratar os componentes da língua como fenómenos* a examinar e deles retirar as devidas consequências.

A palavra é, já, em si mesmo o sinal da consciência (intelecto) na sua relação com o inarticulado: é o nosso objeto no sentido fenomenológico do termo. Mais que isso, é nela que, desde o princípio, está consubstancializado o sentido que se tem de desvelar, visto o seu carácter simbólico ser o dado para nós. *Este, um uso sui generis da redução fenomenológica.* Com efeito, toda a análise intentada subsequentemente relevará de uma primeira *suspensão* no que concerne a uma tipologia interpretativa clássica das palavras, na qual (i) o substantivo se apresenta como significado de substância, (ii) o adjetivo como qualidade da substância, (iii) a conjunção como relação entre substâncias, para fornecer, apenas, alguns exemplos. Esta divisão aponta para a existência de uma realidade absoluta e universal, ou pelo menos algo para lá dos limites de uma interpretação particular da língua que, como se sabe em Flusser, não é tolerada.

Significaria que a estrutura da língua *traduz, reflete*¹⁷⁶ a estrutura do Mundo¹⁷⁷, o que para além de, eventualmente, postular o dogmatismo relativo à crença de um Absoluto inquestionável, proporia a possibilidade de se tratar o fenómeno linguístico como a representação de algo exterior a si ou de pensar as incursões noutras línguas/realidades como um processo de tradução assimétrico¹⁷⁸, o que desvirtuaria a própria noção de *transposição para e de* realidades paralelas. Dito de outra maneira, a tradução, esse processo de transpor e transladar, só é possível a partir de realidades com um grau de semelhança acentuado.

¹⁷⁶ A Língua não é um espelho. A sê-lo, metaforicamente, nunca seria o reflexo mas antes o nitrato de prata, esse Nada, do qual o reflexo resulta.

¹⁷⁷ Crítica que Flusser fará ao Wittgenstein do *Tractatus Lógico-Philosophicus*, já patente no parágrafo anterior.

¹⁷⁸ O ato tradutório implica uma *epoché*: (...) *Toda a tradução é um aniquilamento. O facto existencialmente importante nesse processo é a circunstância de esse aniquilamento poder ser «lieberholt», ultrapassado e realizado pela tradução realizada.* In FLUSSER V., 2007, *Língua e Realidade*, p. 58/59

Ora, a palavra não traduz nem imita o facto bruto. O estatuto da palavra é ser constitutivamente um símbolo, o estatuto do facto bruto, se tal existisse, seria o de uma presença opaca, imperscrutável.

Ter uma atitude fenomenológica é adotar uma disposição na qual se consideram as coisas na sua correlação. Atribui-se, então, importância relativa às partes na sua conexão com o todo sendo que o inverso também é verdadeiro.

Analisar fenomenologicamente a Língua, o conjunto de palavras que lhe são inerentes e que a significam, é percebê-las não apenas *per se*, mas no contexto próprio que as abarca; isto é, perceber que são fluidas e flexíveis dentro do sistema que as suporta, ainda que organizadas hierarquicamente. Ora, não se pode com todo o rigor, portanto, falar de Língua, mas de línguas, as quais podem ser tipificadas a partir dos graus de semelhança existentes entre si¹⁷⁹. Daí que, igualmente, a tradução (transposição de significados) só possa, legitimamente, ocorrer entre línguas pertencentes à mesma família¹⁸⁰, ainda que existam divergências ontológicas que permaneçam. Um exemplo, dado pelo autor, advém da análise da noção de *tempo*. Examiná-lo, a partir da Língua Portuguesa ou da Língua Inglesa¹⁸¹, leva-nos a realidades diferenciadas, a vivências diversas, donde se conclui que, citando o autor em causa:

O Tempo não é portanto uma categoria do conhecimento ou uma forma de encarar a coisa (...) nem muito menos uma categoria da realidade, como fazem crer as filosofias tradicionais, mas é uma forma gramatical variável que informa os nossos pensamentos (frases) de acordo com a Língua na qual pensamos um instante dado¹⁸².

¹⁷⁹ Este aspeto é tratado no cap. VI desta Dissertação.

¹⁸⁰ *Vide* anexo 1.

¹⁸¹ Análise proposta a partir das formas verbais que significam a realidade temporal: *shall*, *will* ou *ter* e *haver*. No contexto de cada uma das línguas, apresentam significados diferentes que têm repercussões a nível existencial, comunicativo. Mais uma vez o axioma é o do estatuto ontológico da língua.

¹⁸² FLUSSER V, 2007, *Língua e Realidade*, p. 98

Saliente-se, e daí a referência, que *a tradução é subsidiária da análise fenomenológica da língua*, mas complementando-a, porque de um determinado ponto de vista é exercício e validação desta análise. Com efeito o trabalho tradutório insere-se não só numa procura de sinonímia e de morfologia, mas igualmente, de análise lógica de proposições/frases. Só esta conjugação permite uma reflexão sobre as línguas e as realidades equivalentes, isto é, encontrar o fenómeno oculto que se esconde em cada palavra ou expressão.

A convicção é a de que a análise fenomenológica dos pensamentos que acontecem numa determinada língua revelam uma ontologia que lhes serve de alicerce, resultam em diversos modos de ser e, conseqüentemente em vivências, igualmente, variadas, isto é, há uma marca nitidamente existencial nesta questão ¹⁸³:

A tradução da palavra «*sein*» para português revela radicalmente essa dependência linguística da ontologia. A língua portuguesa analisa diversas modalidades do «*sein*» sem existencialismo, sem fenomenologia e sem a análise categorial de Hartmann, Heidegger, Jaspers, Sartre e Camus teriam talvez analisado o problema do ser de uma forma radicalmente diferente se tivessem aprendido português. A palavra «ser» significa aproximadamente, o «*sosein*» dos existencialistas (ser assim), a palavra «estar» representa o «*dasein*» em largos traços e a palavra «ficar» abrange o «*vorhandensein*» e o «*zuhandensein*» (ser-diante-da-mão e ser-à-mão) e ultrapassa-os. (...) O prédio fica do lado direito significa tanto a sua disponibilidade como a limitação que ele representa para os que estão na rua, isto é para aqueles que são pedestres. A simples contraposição das três palavras neste contexto esclarece de um golpe, a problemática do existencialismo e vale pela leitura de muitos temas da filosofia. ¹⁸⁴

Um comentário breve, e, de alguma forma marginal, merece a pena fazer. Com efeito, é a partir da sua experiência com o uso da língua portuguesa, que o autor des-cobre significações reflexivas que derivam do próprio ser da língua. Mais que isso, ao encontrar essas significações, reafirma

¹⁸³ Remete-se para o cap. VI desta dissertação

¹⁸⁴ FLUSSER V., 2007, *Língua e Realidade*, p. 120

a sua própria tese: porque a língua portuguesa possui palavras com sentidos próprios, existe necessariamente uma realidade que lhe corresponde, diferente das outras línguas que albergam outras realidades. *Ser, estar e ficar* podem ser usados, algumas vezes como sinónimos, outras apresentando-se semanticamente diferenciadas, mas constituindo um modo particular de dizer o que pretende ser dito. Contudo, é conveniente salientar que *ficar*, não é utilizado por Flusser em toda a sua extensão mas apenas parcialmente. *Ficar* exprime, igualmente, “restar”, “sobrar”, além de “tornar”, sentidos estes que não são contemplados pelo autor checo. No entanto, reconhece à língua portuguesa uma riqueza semântica, apropriada para um dizer filosófico, sobretudo no respeitante a questões existenciais, o que me faz concluir que de, alguma forma atingiu “o espírito da língua”, ou “a tonalidade da mesma”. Não é, evidentemente, pelo facto de o seu pensamento não ser exaustivo que a sua reflexão não é original nem enriquecedora, demonstrando que uma avaliação e análise da língua serão um modo profícuo de penetrar a realidade (dimensão ontológica) e perceber as manifestações de ser dos habitantes de dada língua (dimensão existencial).

A análise sobre o ser da língua, no intuito de mostrar que ela é igualmente a língua do ser, concluído da isomorfia dos termos, leva-nos à assunção que nada é imutável: mesmo a mente, enquanto articulação linguística, é fluxo de pensamentos em constante renovação. O efeito direto desta mutabilidade incessante é o facto de não podermos falar de um *eu* enquanto individualidade demarcada, mas antes de um “nó” por onde perpassam, ocorrem pensamentos ¹⁸⁵ e se constroem frases. Em *A Dúvida*, os elementos constitutivos da realidade são identificados com os componentes das frases – o projeto que se estabelece entre sujeito e objeto de acordo com regras gramaticais e lógicas. A possibilidade de elaborar estruturas frásicas equivale a realizar modos de ser, ou seja, as frases/os pensamentos fenomenizam-se.

Evidencie-se que, pelo afirmado, *está sempre subjacente que a percepção do fenómeno é a percepção do fenómeno simbólico, que a realidade da qual se*

¹⁸⁵Assinale-se, a perspetiva diferenciada e crítica em relação ao *cogito* cartesiano, o que, aliás acontece na esteira da apreciação que o autor fará da dúvida metódica.

fala é a vivida logo simbólica, o que propõe a inseparabilidade do sujeito e do objeto.

A arquitetura das formas simbólicas, a sua organização é a Cultura: não é dela que resulta a Língua, mas antes é o inverso que se constitui como verdadeiro, como já afirmado no início deste capítulo.

Obviamente que ao perceber o vivido como e enquanto simbólico, está a atribuir-se uma outra significação (significância) à história e a questionar o historicismo: a intencionalidade – a aceitação das regras gramaticais, à qual o autor chama de «crença zero»¹⁸⁶, é o que permite, pensar (jogar significativamente), doar sentido, isto é, decifrar e construir códigos signícos e simbólicos, em suma, trata-se de compreender a história como um fenómeno.

O que se pretende significar é tão-somente que cada palavra, cada forma simbólica, uma vez analisada constitui um diálogo com a história. Esta não é mais que uma longa conversação sempre presente, crescendo em espiral:

Deste ponto de vista podemos delinear a conversação ocidental como tendo dois horizontes históricos: o platónico e o nietzscheano. No começo de cada fase o sábio platónico desce para a caverna; no fim de cada fase o sábio nietzscheano sobe à montanha. E a conversação continua, tecendo o seu comentário em redor do eternamente recorrente¹⁸⁷.

¹⁸⁶ FLUSSER V., “O repertório do pensamento” in *Itahumanidades*, 1969, p. 46

¹⁸⁷ *Op. citada*

CAPÍTULO IV

A FENOMENOLOGIA DA IMAGEM: IMAGINAÇÃO E PÓS-HISTÓRIA

Não uma imagem justa, mas justamente uma imagem.

Jean-Luc Godard

(...) Já está no terreno de quem pensa que tudo o que não é fotografado é perdido, que é como se não tivesse existido, e que então para viver de verdade é preciso fotografar o mais que se possa, e para fotografar o mais que se possa é preciso: ou viver de um modo o mais fotografável possível, ou então considerar fotografáveis todos os momentos da própria vida.

Ítalo Calvino

§ 18. PONTO PRÉVIO: A QUESTÃO DAS FASES NO PENSAMENTO DE FLUSSER

Em 1983 é publicado o livro de Vilém Flusser, *Für eine Philosophie der Fotografie* que uns anos mais tarde será traduzido pelo próprio autor para português (brasileiro) com nome de *Filosofia da Caixa Preta. Ensaio para uma Futura Filosofia da Fotografia*. Este ensaio é um conjunto de conferências e de aulas pronunciadas, pelos anos 80, sobretudo em França e na Alemanha.

O tema do livro foi alvo de amplas controvérsias e alguma polémica, pelo que, surgirá uma outra obra, que esclarecerá e dará continuidade à primeira, *Ins Universum der technischen Bilder (O Universo das imagens Técnicas Elogio da superficialidade)*.

No Prefácio de a *Filosofia da Caixa Preta*, lê-se:

Estas [as duas obras referidas] partem da hipótese segundo a qual seria possível observar duas revoluções fundamentais na estrutura cultural, tal como se apresenta, de sua origem até hoje. A primeira ocorreu aproximadamente em meados do segundo milénio a. C., pode ser captada sob o rótulo «invenção da escrita linear» e inaugura a História propriamente dita; a segunda, que ocorre atualmente, pode ser captada sob o rótulo «invenção das imagens técnicas» e inaugura um modo de ser ainda dificilmente definível.¹⁸⁸

E, na Advertência de *O Universo das Imagens Técnicas*:

¹⁸⁸ FLUSSER V., 1998, *Ensaio sobre a Fotografia*, p. 21

(...) [Este livro] apresenta uma continuação e um aprimoramento do argumento do nosso ensaio antecedente, *A Filosofia da Caixa Preta*¹⁸⁹

Será, essencialmente, com estas duas obra que se inaugurará, aquilo que para alguns comentadores corresponde à uma segunda fase na obra do autor, opinando haver uma inversão no seu pensamento ou pelo menos que a sua reflexão apresenta características, nesta fase, muito divergentes em relação ao designado período brasileiro (primeira fase).¹⁹⁰ Com efeito, a partir desta altura o autor checo passará a ser bastante conhecido e a ser figura de referência nos meios académicos pela sua teoria da comunicação, reflexão sobre uma sociedade telemática e todos os aparelhos/aparato (digitais) que fazem parte da quotidianidade, influenciando nos diversos contextos nos quais o homem habita. Com efeito, penso eu, faz todo o sentido fazer uma reflexão filosófica sobre a imagem, no autor em causa, não exclusivamente porque foi considerado como *O pensador dos média*, da teoria da informação e da teoria da comunicação mas, sobretudo, pela compreensão que o seu ponto de vista, sobre o ser e o poder da imagem constituem princípio, ponto de apoio, à maneira de uma alavanca, para a compreensão de uma nova visão do mundo.

Aliás, o ponto de vista dos (poucos) estudiosos do autor é facilmente compreensível, por haver um interesse muito maior por esta segunda parte do seu percurso do que pela primeira, que, ainda hoje está um tanto inexplorada.¹⁹¹ Infere-se, com alguma facilidade, que não concordo com a perspectiva que defende a cisão entre as duas fases. Os argumentos essenciais, deixando de fora os menos fortes, referem-se por um lado à generalização não precipitada nem abusiva de que, mesmo em tempos da chamada pós-modernidade, marcada pela fragmentação de saberes e narrativas bastantes vezes contrárias, *creio haver um fio condutor orientativo*

¹⁸⁹ FLUSSER V., 2008. *O Universo das imagens Técnicas Elogio da superficialidade*, p.13

¹⁹⁰ Em capítulos anteriores, esta questão foi, já, abordada. Fará, agora, sentido equacionar e aprofundar um pouco mais, na medida que neste capítulo da Tese, entramos no que, para alguns autores ao segundo período, cindindo do primeiro, relativo à obra do autor.

¹⁹¹ Abrindo exceção para Gustavo Bernardo (estudioso de Flusser a partir de parâmetros da literatura e da linguística) e de Eva Batlickova (no âmbito da Filosofia), sendo que ambos focalizam a sua atenção no chamado período brasileiro e nas questões da Língua. Ambos são mencionados na tese e, igualmente, na bibliografia desta dissertação.

do e no percurso do autor, o qual nunca será abandonado. A fundamentar esta generalização, que incorpora o ponto e vista que considero correto, penso existirem categorias, preocupações e convicções que perpassam toda a sua obra.

Penso que, na sua reflexão mais tardia, existem uma série de acontecimentos, eventos, desenvolvimentos e dados novos, dos quais o autor se apropria deliberadamente, integrando-os na sua reflexão sobre a contemporaneidade e, assim, outorgando-lhe uma maior consistência. Urge salvaguardar a ideia que o pensamento do autor é um todo coerente, e a consistência que as últimas reflexões possuem são herdeiras e devedoras de todo o pensamento precedente sobre a Língua/línguas e sobre o fenómeno da tradução. De alguma forma, o que parece haver é uma ampliação de interesses, observações consequentes com algumas mudanças necessárias, mas não inversão *dos ou nos* problemas. Tanto mais que, explícita ou implicitamente, penso que estes sempre estiveram presentes, mesmo quando aparentam ter substitutos. Concretizando, com a consideração, fruto da investigação e pesquisa feitas: a partir do fim da década de 70, o enfoque da reflexão flusseriana será na *imagem*, e, já não tão insistentemente na *palavra* como até aí, mas utilizando todos os instrumentos, categorias e argumentos que utilizou para o exame anterior sobre a língua.

Passa-se para segundo plano o ênfase dado na análise da língua, sobretudo, no que diz respeito à dimensão ontológica, mas não se perdem conceitos substanciais que com a reflexão sobre ela, brotaram: tradução, fenomenologia, história, problemas sobre a existência a liberdade, a morte, para citar alguns. Aparentemente, manteria o método, os processos de aproximação mas substituindo o objeto de estudo e de interesse: da palavra para a imagem. No entanto, não creio que tal possa ser entendido assim, de uma forma que considero, talvez, simples demais.

Vejamos:

Mais interessante ainda, e mais conclusivo, é que toda a reflexão posterior, ancorada na imagem e na técnica, surgirá por analogia com um uso determinado, da língua: a escrita. De assinalar, igualmente, que em 1987, o

autor publica *Die Schrift (A Escrita Há futuro para a escrita?*¹⁹²), o que só por si, mostra a importância desta objetivação pertencente ao universo linguístico, sendo que o autor analisa a escrita, interrogando o seu ser e o seu sentido. Ao considerar legítima a pesquisa, revela, pela análise que continua a fazer, a suspeita que há algo, ainda, por desencobrir em relação a este modo de ser da língua; não haverá nenhuma certidão de óbito a passar: a escrita ainda é um dos modos de ser do Homem. Basta atentar-se que a chamada imagem técnica, invenção dos nossos tempos, é uma síntese entre texto/conceito e imagem/imaginação, como nos é dito pelo próprio autor, logo quando define o que entende por imagem técnica, ou sintética, por ex., na *Filosofia da Caixa Preta*. É este jogo dinâmico entre conceito e imagem que constitui a Civilização Ocidental.

Muito há ainda a analisar, a refletir e a problematizar, lendo-se na introdução do livro referido:

A questão é a seguinte: o que há de específico no escrever? De que maneira ele distingue-se de outros gestos semelhantes do passado e do futuro - do pintar, do digitar? Há, em geral, algo de específico que seja comum a todas as formas do gesto de escrita – no cinzelar o mármore com letras latinas, no pintar a seda com ideogramas chineses, no rabiscar equações em placas, no datilografar um teclado de uma máquina de escrever? Todas essas e muitas outras questões deveriam naturalmente, ser dirigidas não apenas ao escrever em si, mas também ao ler o que foi escrito¹⁹³.

Saliente-se, primeiro, que a escrita é um gesto duplo: ele significa igualmente ler. Segundo, o ato que apelidamos de escrita poderá ser muito mais abrangente: digitar, pintar. Terceiro e último fator, esta intencionalidade enquanto gesto / ato e o resultado enquanto materialização do mesmo, criam e

¹⁹² Editada em português, apenas em 2010.

¹⁹³ FLUSSER, V., 2010, *A Escrita, Há futuro para a escrita?* p.18

produziram *obra, memória, passado e futuro, tradição, conhecimento (...)*, isto é, inscrevem-se no tempo que não poderá ser escamoteado, bem como o que nele ocorre, sendo que, até pelo exemplo anterior da imagem técnica (elemento segundo o qual agora se exerce o nosso novo modo de pensar: pensamento estrutural e sistêmico), enquanto “mescla” do texto e da imagem tradicional condicionará, necessariamente, o porvir.

Realmente, quando se fala da imagem técnica e do que narra o seu aparecimento, diz-se que “a imagem se infiltra no texto”, tende a ilustrá-lo, tornando-se mais concetual, sendo que, igualmente o texto se torna mais imagético. A tecno-imagem poderá, igualmente, ser chamada de imagem sintética, não só pelos motivos apresentados, mas porque, creio haver uma valorização relativamente a aspetos diferenciados nos modos de pensar: ao texto corresponde um pensamento discursivo, linear, possibilitador da análise, à imagem técnica equivale um pensamento estrutural, evidenciando o aspeto sintético do pensar.

A ideia central que pretendo transmitir, com base nos argumentos propostos, é que considero incorreto pensar em qualquer desfasamento, ou em fases estanques e rígidas na filosofia flusseriana; seria restrito e redutor formatar e constranger o seu pensamento a épocas e períodos bem demarcados, como se houvesse finalidades e objetivos diferentes, sendo que o que há, do meu ponto de vista, é o caminhar atento, com as alterações, obstáculos, dúvidas próprias de um pensar que evolui e que é autónomo.

Diz Norval Baitello Junior, com o qual concordo, no texto de abertura de *A Escrita*:

O presente livro é peça chave para a compreensão do pensamento de Vilém Flusser, quando não se pretende reduzi-lo a uma simples apologia da técnica e de novos horizontes abertos pelas cada vez mais surpreendentes inovações possibilitadas pelas tecno-imagens e suas máquinas. (...) [Flusser] dedicando-se com todas as suas forças para compreender a extensão e a eficácia de

uma ferramenta que mudou profundamente não só a face da terra como a maneira de seus mais belicosos ocupantes, os seres humanos. (...) Este artifício chama-se escrita. Não se trata de uma ferramenta arcaica e defasada ou em decadência apesar dos fenômenos tão atuais do neo-alfabetismo em todas as suas versões (perda progressiva da capacidade de ler, provocada pela crescente proliferação das imagens ou causada pela celeridade de processamento exigida pelos meios técnicos contemporâneos). Muito ao contrário como se trata de um artifício que transformou a cabeça dos seus criadores e lhes abriu perspectivas para um novo pensamento, abstrato e de horizontes impensados, a escrita é fundamental passo para se compreender o novo universo abstrato e imaterial dos avanços tecnológicos, sobre os quais Flusser tanto profetizou ¹⁹⁴.

Um último facto não essencial, mas relevante para corroborar o que até aqui se afirmou: *Les Gestes*, último livro publicado em vida do autor, e tal como o nome indica propõe uma análise fenomenológica, uma tipologia, aos/dos gestos humanos históricos e pós-históricos, estando neles inclusos, entre outros, o gesto de escrever e igualmente o gesto de falar: assinala-se, então que a palavra continua a ter uma valência própria, ainda que escrever e falar correspondam a gestos diferenciados, e a questão que aqui nos ocupa, se vincule à escrita. Corroborando o argumento principal, da persistência do código escrito imerso no código imagético pós-histórico, logo a não rotura no pensamento do autor, é sintomático e curioso, o uso do mesmo processo de abordagem: a metodologia fenomenológica. Com efeito, quer para a língua, para imagem e para os *média* será sempre, este o método utilizado em

¹⁹⁴ *Op. citada*, p.9

consonância funcional com o procedimento tradutório, o qual permitirá a itinerância entre os vários tipos de discursos e de códigos¹⁹⁵.

Em suma, a posição que se defende é que no percurso filosófico de Flusser não há quebras ou inflexões definitivas. O que existe é a explicitação progressiva de temas/problemas que se referem à comunicação, sendo que esta é entendida no seu sentido etimológico da “partilha”, do “pôr em comum”, da conversação, da cultura.

§19. A IMAGEM PÓS-HISTÓRICA (FOTOGRAFIA) EM PALAVRAS: ALGUMAS QUESTÕES.

Uma vez estabelecido que a escrita está adstrita à imagem técnica e, sendo este, o grande argumento para a consideração da continuidade e consistência do pensamento do autor, é relevante dedicar alguma atenção à questão da fotografia, o protótipo da imagem sintética. É a partir dela que se iniciará, no autor em causa, a reflexão sobre a tecno-imagem que, por seu turno, se ampliará a uma reflexão sobre a técnica e sobre o colapso da civilização e, igualmente, permitirá a perspetivação do que *virá-a-ser* induzida a partir das vivências da época de transição, na qual estamos a entrar.

A escolha da fotografia, como modelo da imagem não é ocasional. Por um lado, esta opção é ideal se a tomarmos enquanto lugar de cruzamento entre a sua dimensão semiótica e tecnológica. Interpretá-la a partir de dados da semiologia implica uma leitura em relação ao significado da imagem, problematizando-a enquanto um tipo de representação do mundo através de uma análise do seu conteúdo e da sua expressão, conferindo-lhe uma dimensão simbólica e comunicativa. Por outro lado, ver a imagem fotográfica enquanto produto de um aparelho é encontrar a possibilidade de dialogar sobre a técnica, adquirindo consciência do seu papel: automatização da (re)produção, propagação e consumo da informação com as respetivas consequências na organização social, política e económica que a banalização destas práticas impõe.

¹⁹⁵ Vide cap. VI e cap. conclusivo.

Reforçando a pertinência desta problemática para a contemporaneidade, a mesma questão, embora com outros matizes, aparece já tematizada em Walter Benjamin no ensaio *A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica*. Um dos propósitos de Benjamin foi o de interpelar o que confere autenticidade à obra de arte (*a aura, o aqui e o agora do original*), problema colocado, exatamente, na medida em que a sistematicidade da reprodução, pelo avanço da técnica, passa a ser um processo fácil e usual. O problema: *o que faz com que uma obra seja uma obra de arte*, terá uma outra configuração, visto haver mudança de enquadramento e novos dados a ter em conta.

Tal como Flusser¹⁹⁶, Benjamin refere-se à fotografia, por comparação *grosso modo*, com a pintura, de onde a primeira surgiu. Descreve o processo de reprodução desde os gregos (cunhagem e fundição de bronze), a xilogravura (artes gráficas), na Idade Média, e, posteriormente a escrita impressa já na Modernidade. No entanto é com a litografia (séc. XIX), que a reprodutibilidade adquire mais intensidade. Com efeito, a partir dela tornou-se possível a produção em massa, tornando-se mercadoria, com a característica de servir para ilustrar cenas do quotidiano. Mas é com a fotografia que a aceleração se manifestará veementemente:

Pela primeira vez, com a fotografia, a mão liberta-se das mais importantes obrigações artísticas no processo de reprodução de imagens, as quais a partir de então passam a caber unicamente ao olho que espreita por uma objetiva. Uma vez que o olho apreende mais depressa do que a mão desenha, o processo de reprodução de imagens foi tão extraordinariamente acelerado que pode colocar-se a par da fala. (...) No início do século XX a reprodução técnica tinha atingido um nível tal que começara a tornar objecto seu, não só a totalidade das obras de arte provenientes de épocas anteriores, e a submeter os seus efeitos às modificações mais profundas, como também a conquistar o seu próprio lugar entre os procedimentos artísticos¹⁹⁷.

¹⁹⁶ FLUSSER, V. *Les Gestes* ["le geste de photographer"]

¹⁹⁷ BENJAMIN, W. 1992 "A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica", in *Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, RELÓGIO D'ÁGUA p. 76-77

Acrescente-se que Benjamin, no prosseguimento da sua problematização, avalia, igualmente, o processo fotográfico como algo que ao estabelecer evidências acabará por ser a medida e, até, a determinação de ocorrências históricas o que levará, claramente, a repercussões na organização e significação política. Também, por aqui e, mais uma vez é possível estabelecer uma analogia entre os dois autores. Aliás, o próprio Flusser numa entrevista de 1988, reconhece a importância do pensamento de Walter Benjamin:

Walter Benjamin foi um dos primeiros pensadores que articulou isto [a necessidade de refletir sobre esta “nova” imagem], e, eu acredito que estamos todos nesta tradição¹⁹⁸.

Para Flusser, a fotografia devém caso exemplar, na medida que a partir dela e da respetiva análise interpretativa, encontrar-se-ão princípios básicos determinantes para a construção de todas as máquinas contemporâneas de produção de símbolos.

Desta forma, a fotografia é pensada enquanto resultado da máquina/aparelho fotográfico, que permitirá a análise de qualquer produção/produto tecnológico e não devém interessante ou significativa qualquer leitura perspectivada a partir de uma vertente artística da fotografia. Considerar algo como arte implica o compromisso do artista com a obra, com um tema, com o assunto, não com o utensílio que a produz.

No caso da fotografia, deste ponto de vista, tal não se verifica: o compromisso do fotógrafo ¹⁹⁹, a existir, de uma certa maneira, refere-se à máquina que produz a obra. Importante de assinalar, a definição que o autor dá de aparelho, aparelho fotográfico e fotografia:

¹⁹⁸ FLUSSER V., 1988 *European Media Art Festival* “On writing complexity and the technical revolutions”, Interview im Osnabrück

¹⁹⁹ “Fotógrafo: pessoa que procura inserir nas imagens informações imprevistas pelo aparelho fotográfico” in FLUSSER V., 1998, *Ensaio sobre a fotografia Para uma filosofia da técnica*, p.23

Aparelho: Brinquedo²⁰⁰ que simula um dado tipo de pensamento.

Aparelho fotográfico: brinquedo que traduz pensamento conceptual em fotografias.

Fotografia: imagem tipo-folheto produzida e distribuída por aparelho²⁰¹.

Como se infere, a reflexão de Flusser sobre a imagem fotográfica importa, sobretudo, enquanto uma reflexão sobre a tecnologia, na medida em que a partir dela(s) é produzida informação, que formata a visão do mundo e do real no qual habitamos. É, justamente, a reflexão sobre a fotografia, no contexto proposto, que nos permite buscar, a partir da filosofia enquanto um saber problematizante e radical, o sentido de uma sociedade centralizada na tecnologia e no consumo de informação: a preocupação é a que preside à inteligibilidade da contemporaneidade a qual será decifrada a partir de conceitos importados da cibernética, para a qual a fotografia (sobretudo a digital) será ponto de apoio primeiro:

Mas por trás da intenção do aparelho fotográfico há intenções de outros aparelhos. O aparelho fotográfico é produto do aparelho da indústria fotográfica, que é produto do aparelho do parque industrial, que é produto do aparelho socioeconómico e assim por diante²⁰².

A fotografia apresenta a dupla característica, no âmbito referido de, por um lado, poder ser manipulada, como qualquer objeto, se pensada com suporte material; por outro o que ela é, efetivamente, não é (só) o depositário, mas a informação que veicula. Estas duas dimensões, com efeito, não se confundem, e, isso parece muito evidente neste tipo de fenómeno.

²⁰⁰ “Brinquedo: objeto para jogar” in *Op. citada*, p.23

²⁰¹ *Op. citada* p.23

²⁰² *Op. citada* p.62

A pergunta a fazer seria então: *O que é uma fotografia? Que tipo de objeto é este a que chamamos de fotografia?*

É interessante, porque abre o leque da pesquisa, socorrer-me aqui de dois pontos de vista sobre o fenómeno fotográfico, o de Roland Barthes e Susan Sontag, incomparáveis porque as perspectivas a partir da qual o analisam são tão diferenciadas que parece estar-se a falar de fenómenos, também eles diversos, ainda que o referencial seja o mesmo. Mencioná-los, mesmo de passagem, advém adequado porque, de alguma forma, se centrarão em problemas que o autor checo problematizará ou aludirá, ainda que, amiúde, a resposta seja diversa. Digamos que a proposta flusseriana, poderia ser uma concatenação original destes dois autores: um diálogo a três vozes inexistente na realidade, mas existente enquanto possibilidade. Sabe-se, que o autor checo tinha alguma familiaridade com a obra do autor francês; em relação à autora norte-americana, bastante mais nova, não creio que tenha havido qualquer conhecimento de um relativamente ao outro.

Comecemos por esta última:

Em *On Photography*, Sontag examinará a fotografia a partir do papel que esta desempenha na sociedade. Poder-se-ia dizer que, aproximadamente, o percurso seria de cariz sociológico. A categoria que consubstancializa esta avaliação relativamente à fotografia é a do *poder* que a mesma constitui e afere. O percurso da autora parte da evidência que há fotografias (fotogramas) em torno de nós, que inundam a realidade, e que têm a virtualidade impactante de alterar, determinar e condicionar o nosso olhar sobre o mundo. Algumas passagens da obra são significativas:

Ensinando-nos um novo código visual, as fotografias alteraram e ampliaram a nossa noção do que merece (vale a pena) ser visto (olhado) e aquilo a que temos direito de observar²⁰³

²⁰³ “In teaching us a new visual code, photographs alter and enlarge our notion of what is worth looking at and what we have right to observe” SONTAG, S., 1997 *On Photograph*, London, Penguin books, p. 3

Lida «flusserianamente», Sontag propõe a imagem fotográfica como algo que enforma e informa o nosso olhar.

Um outro exemplo:

A fotografia fornece evidência. (...) Uma fotografia passa por uma prova incontroversa que uma dada coisa ocorreu. A imagem pode distorcer; mas há sempre a presunção que algo existe, ou existiu, como idêntico ao que está na imagem.²⁰⁴

Tal como em Flusser, ainda que este proponha uma outra maneira de abordar a questão: *a imagem fotográfica é o real? Encobre o real? É ponto de vista sobre ele? É o modo com ele aparece e se manifesta?*

Por último, já enveredando por outros temas, que são consequência e ampliam os primeiros:

As câmaras definem a realidade nas duas formas essenciais de funcionamento numa sociedade industrial avançada: como um espetáculo (para as massas) e como um objeto de vigilância/fiscalização (para os governantes). (...) A razão final para a necessidade de fotografar tudo (o que existe) reside na lógica do consumo ela mesma. Consumir significa queimar, servir-se – e, conseqüentemente, [surge] a necessidade de (nos sentirmos) repletos. À medida que fazemos imagens e as consumimos, precisamos ainda de mais imagens; e mais ainda. (...) Consumimos imagens em tal quantidade (rápida proporção), e como Balzac suspeitava, as máquinas/câmaras usadas como se fossem camadas do corpo, consomem a realidade. As câmaras são o antídoto e a doença, modos de nos apropriarmos (dominarmos a) da realidade e modos para a tornar obsoleta. Os poderes da fotografia têm o efeito de platonizar a nossa compreensão da realidade, tornando-a cada vez menos plausível para refletir sobre

²⁰⁴ “Photographs furnish evidence. (...) A photograph passes for incontrovertible proof that a given thing happened. The picture may distort; but there always a presumption that something exists, or did exist, which is like what’s in the picture”. *Op. citada*, p.5

a nossa experiência em concordância com a distinção entre imagens e coisas, entre cópias e originais²⁰⁵.

Todo o *Ensaio sobre a Fotografia* de Flusser é perpassado pelas questões-constatações que este excerto da Susan Sontag refere. Efetivamente, utilizando uma terminologia mais do agrado do autor checo, fala-se de “imagens como biombos” da realidade; da “omnipresença das fotografias”; do ser humano imerso e manipulado pelos programas dos aparelhos: “o funcionário”; a questão da alienação está igualmente presente, o domínio do homem pelos aparelhos que, concentricamente, vão progredindo e cada vez mais exercendo o seu poder, e a possibilidade escapar a este poder pela atuação do fotógrafo e pela reflexão filosófica sobre o fenómeno fotográfico.

O que é absolutamente diferente é a resposta à *platonização* da realidade: o problema não se porá, apenas, entre cópia e copiado, representação e referencial, embora se relacione com isto. Contudo, existe a introdução de um novo dado, que não sendo uma *mimésis* do real, não é coisa (no sentido do materialmente manipulável), mas que é o *inobjeto*²⁰⁶, a *não-coisa*. Este não é cópia, é antes uma outra classe de objetos, que não o sendo tal como os conhecíamos, se apresentam com o mesmo estatuto e com um papel bem definido. São objetos que se propõem como modelos do que o real é, sendo que tal modo de “leitura” é acompanhado por uma atitude que reconverte os termos da relação sujeito – objeto e inverte o modo de estamos no mundo. Um exemplo de Flusser: nunca afirmamos que os aviões voam

²⁰⁵ “Cameras define reality in the two ways essential to the workings of an advanced industrial society: as a spectacle (for masses) and as an object of surveillance (for rulers). (...) The final reason to photograph everything lies in the very logic of consumption itself. To consume means to burn, to use up – and therefore, to need to be replenished. As we make images and consume them, we need still more images; and still more. (...) We consume images at an ever faster rate and, as Balzac suspected cameras used up layers of the body, images consume reality. Cameras are the antidote and the disease, a means of appropriating reality and means of making it obsolete. The powers of photography have in effect deplatonized our understanding of reality, making it less and less plausible to reflect upon our experience according to the distinction between images and things, between copies and originals”. *Op. citada*, p. 178-179

²⁰⁶ Este conceito é muito importante no autor, e será desenvolvido, neste capítulo em articulação com outras noções que o explicitarão e contextualizarão.

como moscas, mas antes que estas voam como aviões. O modelo passa a ser real, a partir do qual a valorização e os juízos valorativos são realizados, assistindo-se, igualmente, à reconversão e reformulação da problemática entre a ficção e a realidade e até, à pertinência de assim colocar a questão. Marginal à pesquisa empreendida mas interessante, e permitindo uma percepção mais englobante, arte e ciência/técnica para o autor não provém de ordens diversas, mas antes deveriam ser um todo integrado. Perspetivá-lo, levar-nos-ia, então, à possibilidade de considerar a fotografia que, enquanto produto de teorias científicas, como uma forma de arte, por inerência.

Com *La Chambre Claire*, obra derradeira de Barthes, a meditação sobre a imagem fotográfica apresenta contornos que nos remetem para um ângulo bastante diverso do anterior. No entanto, existirão alguns ecos consonantes com Flusser, ainda que a dissonância seja muito maior. Aliás, os dois tipos de abordagem são completamente digressivos: basta pensar que num falamos da *câmara clara* e no outro de *caixa preta*. Se nos referirmos ao significado etimológico da palavra “fotografia” teríamos algo que se escreve (grava) a partir de ou com luz²⁰⁷; no entanto, se a referência for a sua definição, teremos de recorrer à câmara escura: sem ela (ou similar) não haverá imagem fotográfica. O claro (luz) e o escuro (ausência de luz) parecem ser as componentes essenciais para existir imagem fotográfica. A *caixa preta* de Flusser terá, no entanto um outro significado com maior amplitude, do qual se tirarão ilações que, como adiante veremos, superarão qualquer pesquisa sobre a arte fotográfica ou sobre as teorias científicas que a sustentam²⁰⁸.

Não é pela divergência que se manifesta interessante falar do autor francês, embora o possa ser, como um exemplo de uma outra abordagem em relação à fotografia. No entanto, a vantagem maior estriba-se no facto de, por caminhos reflexivos oblíquos, se encontrarem preocupações/intuições comuns, que no autor checo não estão, apenas, circunscritos ao universo da imagem fotográfica mas que se encontram, igualmente, noutras temáticas.

Barthes fará uma meditação sobre a fotografia em termos de uma semiótica visual: interessa-lhe a relação entre signos, a fotografia como uma

²⁰⁷ Foto (gr. *phos, photós*) – Luz ; Grafia (gr. *graphé, -es*) – Escrita, Registo

²⁰⁸ Este tema será mais adequadamente tratado no próximo parágrafo.

composição significativa, e pergunta-se, pelo procedimento de significação capaz de gerá-los. Mais claramente: ao falar-se de fotografia, por exemplo, pelo facto de falar *d'isso*, pressupõe-se de imediato a existência de um conjunto significativo “fotografia”. A sua significação supõe este conjunto, este contexto. A categoria da expressão (fotografia) “contém” a categoria de conteúdo (signos que se relacionam entre si: cor, profundidade de campo, ângulo, entre outros). Estes aspetos aparecem equacionados em “La message photographique”²⁰⁹ (1961), onde nos diz que se a fotografia pode ser lida, [“tudo é texto”], e onde se pode extrair a ideia de que imagem fotográfica é uma cópia da realidade, no sentido de ser uma analogia, um análogo.

No entanto, aqui, importa-nos *La Chambre Claire*, e, portanto ela será o referencial orientador: a sugestão, implicada no título, é o de esclarecer o mistério da câmara escura, partindo do princípio que, em contrapartida, a imagem fotográfica é uma presença límpida. *Para ele, a fotografia aparenta transparência, pode ser lida, diz algo, possui uma retórica própria. No ato de interpretação, o processo de des-coberta é processo de auto – descoberta, é encontrar-se a si na imagem que a fotografia projeta, encontrar o seu próprio olhar.*

Contudo, não é, apenas isso:

Um dia, há muito tempo, encontrei uma fotografia do irmão mais novo de Napoleão, Jérôme (1852). Disse então para comigo, com um espanto que, desde então, nunca consegui reduzir: «Vejo os olhos que viram o Imperador»²¹⁰

Este espelho cruzado, faz com que a fotografia apareça ao autor, como objeto de “desejo ontológico”: o que *é a fotografia em si mesma*, o que permite, pela retenção do tempo e de processos mnemónicos encontrar na imagem que ela realiza, um espaço de intersubjetividade?!

²⁰⁹ BARTHES, R., 1961, “Le message photographique”, *Revista Communications* nº1, Paris

²¹⁰ *Op. citada*, p.15

Também, para Barthes tal como para Flusser, a fotografia é um pretexto, mas de uma outra ordem: colocada assim a questão, não se poderá falar da Fotografia mas de uma ou outra específica, na sua singularidade, naquelas que por algum motivo são significativas para quem olha, explicitando fator de prazer e fruição que há na relação do sujeito com uma qualquer obra.

Simultaneamente, Barthes pretende descobrir uma “essência eidética” na fotografia. Encontrar o *eidos* da fotografia é assumir que o seu sentido é ser máscara, tal como esta funcionava nas antigas tragédias gregas. O coro não só dizia a «verdade» como ao enfatizá-la, provocava e modelava o pensamento. A máscara é representação pura, por isso desoculta. A fotografia (singular) mostra algo de um modo “puro”, “límpido”, através da representação que faz desse algo:



FIG. 2 - AVEDON

É o caso do retrato de William Casby, fotografado por Avedon: a essência da escravatura é aqui posta a nu; a máscara é o sentido, quando é absolutamente puro (como o era no teatro antigo)²¹¹

Ao olharmos para esta imagem fotográfica percebemos que ela é mediação de uma representação. O que nos é dado a ver é um rosto determinado (representação do «rosto real»). Esta a primeira camada a descodificar, o primeiro código a compreender. Mas o significado, o sentido, o “puro” da foto corresponde a encontrar um outro código que o “diga” ou “mostre”, para lá do imediato que se suspende – o rosto – para se encontrar a ideia da escravatura – o símbolo. Este supera o real, transfigura-o.

²¹¹ BARTHES, R. 1980 *A Câmara Clara*, Lisboa, Ed.70, p.57

A fotografia só pode conquistar a universalidade – a mensagem – (visto ser singular) usando uma máscara que, pelo dito, será um modelo, um protótipo – o que pelo e no singular *mostra* a generalidade.

Aqui se assinala uma similaridade entre os autores: *a fotografia como modelo e como símbolo*.

O universo fotográfico barthiano será percecionado a partir de um encadeamento entre o “afectivo” (*punctum*) e o “cultural” (*studium*)²¹²: os recursos referem-se tanto à semiologia, à psicanálise como à filosofia. A cultura que se traz ou tem, contribui para o tipo de olhar que se possui, assim como a preferência em relação à fotografia que se escolhe olhar, estará condicionada pelos mesmos fatores. Chama Barthes a esta escolha a *intenção*:

Nesta investigação sobre a Fotografia, a fenomenologia emprestava-me um pouco do seu projeto e um pouco da sua linguagem. Mas tratava-se de uma fenomenologia (...) [na qual eu] aceitava deformar ou esquivar os seus princípios consoante os caprichos da minha análise.²¹³

Este será um dos polos comuns mais interessantes dado as análises serem díspares: o uso da fenomenologia como processo adequado de análise para *dar sentido*, mesmo que cada um deles o adapte às suas características ou aos seus propósitos. Na fotografia de Avedon, não parecemos estar longe de um procedimento enraizado na fenomenologia – instalados na *redução fenomenológica*, e, vagamente, insinuando e sugerindo a *redução eidética*.

Outra semelhança: o reconhecimento de que a fotografia é um gesto novo, em termos históricos, e que necessariamente trará disrupções culturais:

²¹² *Studium* é o campo de interesse cultural, que pode ser codificado. O *punctum* não codificável é o que prende a atenção o que nos co-move para...

²¹³ *Op. citada*, p.38-39

É curioso que não se tenha pensado na perturbação (de civilização) que este ato novo [fotografia] traz. ²¹⁴

Para Barthes seria o significado de o homem se ver a si próprio, sem ser refletido num espelho, e aparecer a si mesmo como outro, como a consciência de uma dissociação identitária, que provocaria a transformação na cultura e nas mentalidades.

Claro que este não é o mundo flusseriano, em termos fotográficos, mas a intuição desta perturbação é premonitória em Barthes, sendo que o autor checo a substancializa com uma reflexão sobre a técnica, prevendo a transição para a nova era – a pós-história –, suportada pelo aparato, cujo antepassado é a imagem fotográfica.

Outro ponto de confluência refere-se ao reconhecimento de fazer uma purificação do olhar: Barthes afirma gostar “que existisse uma História dos Olhares” ²¹⁵ depurados (máscaras), objetivo reconhecido em Flusser, quando definindo a “sua fenomenologia” se refere ao papel único da *epoché*, matrimónio entre a *perspetiva* e o *esquecimento*



FIG. 3 – SEBASTIÃO SALGADO 1

Outros aspetos a referir que, pelo comum, não deixam de convocar alguma perplexidade: que a marca da imagem fotográfica, a sua coesão, advém dela se apresentar como uma *cena*; de ter o poder de deixar de ser representação, passando ser a coisa representada, de anular-se como

²¹⁴ *Op. citada*, p.28

²¹⁵ *Op. citada*, p.28

médium; que o modo de apreender a imagem fotográfica é um “varrer” do olhar sobre uma superfície. O que neste «comum terminológico e de significação» é o contexto de onde eles emergem, porque radicalmente diverso.

A Câmara Clara ultrapassa o âmbito estrito da semiologia, embora no fim da obra apareça com alguma ambiguidade de, a partir da análise sobre a fotografia, haver a possibilidade de encontrar regras estruturais para uma ciência do gosto, pelos conceitos de *punctum* e de *studium*, já aludidos.



FIG. 4- SEBASTIÃO SALGADO 2

Penso que ao superar a semiótica, a envolvimento será manifesta numa vertente existencial: questões entrelaçadas entre história, memória e passado, a pretexto da fotografia, originam uma meditação sobre a vida e a morte e sobre os tempos modernos (ou pós-modernos):

FIG. 5 – HENRI CARTIER-BRESSON



(...) não porque a imagem seja imoral, irreligiosa, ou diabólica (...) mas porque, generalizada ela desrealiza por completo o mundo humano dos conflitos e dos desejos, sob o pretexto de os ilustrar. O que caracteriza as sociedades ditas avançadas é o facto de essas sociedades consumirem hoje imagens e já não crenças (...) – coisa que nós traduzimos, na consciência corrente, pela confissão de uma sensação de aborrecimento nauseabundo, como se a imagem ao universalizar-se,

produzisse um mundo sem diferenças (indiferente) (...)
216.

Ora toda a reflexão de Flusser, e não só sobre a imagem, tem subjacente uma dimensão existencial. A interrogação flusseriana é a do sentido existencial: *qual a possibilidade de viver num clima absurdo, que desembocou na perda da liberdade do homem, pelo poder do aparelho?*

A fotografia não é um instrumento como a máquina, mas «brinquedo» como as cartas do baralho. No momento em que a fotografia passa a ser um modelo do pensamento, muda a própria estrutura da existência, do mundo e da sociedade²¹⁷.

No entanto, as diferenças entre ambos, neste entender da imagem fotográfica, anexam-se imediatamente à clareza das convicções de partida: Para Barthes a fotografia é indiscutivelmente uma forma de arte, para Flusser um paradigma técnico e mediático. O autor checo, relativamente a esta questão da imagem dirá do autor francês:

Roland Barthes parece-me muito importante e comecei [por investigar] o seu pensamento, embora o considere completamente errado.²¹⁸

Contudo, para ambos, a imagem, é uma linguagem, uma forma de comunicação e, enquanto tal, penetra a existência.

²¹⁶ *Op. citada*, p.163

²¹⁷ FLUSSER V., 1998, *Ensaio sobre a Fotografia*, p.93

²¹⁸ FLUSSER V., 1988 "On writing complexity and the technical revolutions", Interview im Osnabrück, *European Media Art Festival*

§20. IMAGEM TRADICIONAL E IMAGEM TÉCNICA

O advento e hegemonia da imagem técnica revela, para o autor, a falência de um tempo que já não existe e o aparecimento de uma nova era com a qual não conseguimos lidar: as nossas estruturas de compreensão e de representação não estão preparadas para penetrar na realidade vigente, são inadequadas para apreender de um modo competente.

Estamos numa época de transição: o capítulo da História está a ser encerrado, e com ele todos as linguagens estruturantes; estamos entrando na pós-história, a era da técnica, de novas linguagens e outros sistemas de representação do real. Digamos que nos encontramos no limite de uma era e no limiar de outra:

A revolução cultural [que vivemos] não foi suficientemente acentuada. (...), nomeadamente em relação ao facto da revolução linguística, ambas, a falada e a escrita, não serem capazes de transmitirem os pensamentos e os conceitos com os quais concebemos o mundo e estão a ser elaborados novos códigos (...) Se se quer descrever o mundo, não é suficiente descrevê-lo por palavras (...) ²¹⁹.

Dizer algo sobre esta época de transição é, logo à partida, ter a consciência que ainda se procura algo, que a posição do homem pensado existencialmente é insegura e arriscada. A análise reflexiva será, então, indispensável para dar uma resposta consentânea aos novos problemas que aparecem.

Ora, o que se vivencia, e na sequência do que já foi afirmado anteriormente, é que vivemos uma época onde as imagens inundam a realidade, submergindo-a, de tal modo, que parece não haver uma bússola definidora capaz de distinguir entre o real e a imagem.

²¹⁹ *Op. citada*

Investigar os acontecimentos é determinar aquilo que pode servir de apoio e que dará proficuidade à pesquisa: a nossa sociedade está marcada pela decadência dos textos e pela escalada dominante das imagens.

Legitimamente, é minha convicção que se poderia, ainda que com novos dados, reconvertendo os termos e reconhecendo consequências diferenciadas, encontrar uma afinidade estrutural com o que se afirmou anteriormente: *há identidade ontológica entre a imagem e a realidade, esta é, forma, propaga e cria a realidade.*²²⁰ Assim é necessário, pelo enunciado e consentaneamente com o que se tem vindo a expor, dar-se continuidade à análise proposta pela elucidação do conceito-problema, que agora se tornou fundamental examinar: *a noção de imagem*. Tal como nas análises anteriores, a metodologia utilizada inserir-se-á dentro de uma vertente da fenomenologia ou aproximadamente fenomenológica.

O conceito em causa remeter-nos-á para outros e não só pelo facto de assim obviar o seu esclarecimento mas, porque o contexto onde se move, a sua relação com outros conceitos farão as redes de significação necessárias à percepção do lugar, importância e relevância que ocupa no pensamento de Flusser.

Desta forma, tratar de uma possível fenomenologia da imagem, envia-nos necessariamente para duas categorias que, a meu ver, enquadram e permitem aprofundar este mesmo conceito e, como tal, explorá-lo, na sua relação com outros fenómenos. São estes: o conceito de imaginação/tecnologia em paralelo com pré e pós-história, com a finalidade de perceber as diferenças fundamentais entre a imagem tradicional e a imagem técnica.

Digamos que sem o *diálogo* entre a estrutura(s) que produz(em) a imagem tradicional e a imagem técnica, respetivamente, imaginação e tecnologia, e a(s) categoria(s) sociocultural(is) e epocal(is) que a(s) alberga(m), pré-história e pós-história, a fenomenologia da imagem limitar-se-ia a ser uma reflexão sobre os dois índices tipológicos da imagem, reduzindo a sua real relevância e efeitos civilizacionais.

²²⁰ Vide cap. III

Esclarecendo, brevemente, estas duas noções de imagem: (i) a imagem tradicional e a (ii) a imagem técnica. Na primeira, abstraem-se uma das três dimensões dos fenómenos, extraindo a consistência espaço-temporal, e fazendo permanecer as dimensões próprias de um plano, de uma superfície. Estas imagens apresentam-se como representações *diretas* dos fenómenos:

Imagem: Superfície significativa na qual as ideias se interrelacionam magicamente. As imagens são superfícies que pretendem representar algo. Na maioria dos casos, algo que se encontra lá fora no espaço e no tempo. (...) As imagens são códigos que traduzem eventos em situações, processos em cenas ²²¹.

No segundo caso, a tecno-imagem realiza aparentemente a mesma operação, mas desta feita com a colaboração indispensável de aparelhos, os quais são teorias científicas materializadas. Entre a imagem e o real representado existe, pelo menos o aspeto mediador do aparelho:

Imagem técnica: imagem produzida por aparelho. Os aparelhos são produto da técnica que, por sua vez, é um texto científico aplicado.²²²

Um outro aspeto diferenciador, que se infere do afirmado, refere-se ao lugar na ordem temporal que as mesmas ocupam: uma é representação pré-histórica, outra pós-histórica. Entre uma e outra existe uma rutura, à qual corresponde toda a duração do processo histórico; são, portanto, historicamente diferenciadas.

Há dois modos de enfrentar o mundo, ou a partir da representação imagética ou a partir da escrita. Quaisquer deles serão sempre possíveis pelo sair do homem da realidade na qual estava imerso para o nível da re-flexão. A imagem tradicional é realização da imaginação, capacidade de abstrair duas

²²¹ FLUSSER V., 1998, *Ensaio sobre a Fotografia*, p.24 e p.28

²²² *Op. citada*, p.24 e p. 33

dimensões do fenómeno para um plano que o representa, mas com a competência única de repor as duas dimensões anteriormente abstraídas. *A imaginação propõe assim a reprodução do real, quando realiza a imagem e a recriação do real quando a reconstitui.*

A imaginação é a capacidade de fazer e decifrar imagens.²²³

A imagem é simbólica, o seu significado reside numa dupla avaliação sintética: a intencionalidade de quem emite, a intencionalidade de quem recebe. Sujeitas à significação atribuída pelo emissor e pelo recetor, o seu sentido não é unívoco: elas não são símbolos denotativos mas antes conotativos, tem um *topos* interpretativo. Igualmente, o seu tempo é mágico-mítico, não só pela função modelar que representam na pré-história mas pelo sentido que é privilegiado: a visão, o olhar. As imagens, com o seu poder simbólico, que se propõe como substituto de algo (do real), onde existe sempre uma dinâmica presença-ausência, ensinam o olhar e a olhar. Olhar é deambular pela superfície do objeto imagético, cujo percurso é o critério da preferência de quem olha (conotação), i.e., o *antes* e o *depois* são reversíveis (foca-se um ponto, passa-se a outro, volta-se ao primeiro...) tornando o *tempo circular*, que se repete, *tempo mágico do eterno retorno*. Aprender a olhar para os fenómenos é aprender enquadramentos e contextos, é habitar um mundo que é intencionado a partir de relações de significação: os eventos tornam-se cenas, processos tornam-se situações. O sentido é, pois, dado pelo facto do mundo refletir imagens, e estas servirem de mediação entre o homem e o mundo. Sendo intermediárias (*média*) tendem a mostrá-lo, orientando o homem, e, paradoxalmente, tendem a ocultá-lo, alienando o homem.

No entanto, com a consolidação e fortalecimento da representação imagética, esta deixa de ter um papel orientador das experiências e vivências

²²³ *Op. citada*, p.33

do homem mas, antes, torna-se a realidade concreta. Há uma inversão na relação entre a imaginação e a experiência, dando origem à *idolatria*²²⁴:

O mundo é apenas um pretexto²²⁵ [e] a imaginação torna-se alucinação e o homem torna-se incapaz de decifrar as imagens, de reconstituir as dimensões abstraídas²²⁶.

E como reencontrar o mundo? Como ver o real, distinguindo-o da sua representação?

Trata-se de buscar na memória do que se tinha já esquecido e construir o novo: este instala-se num superar da representação imagética tradicional, substituída pelo código alfanumérico (escrita), a fim de clarificar a confusão estabelecida entre a imagem e o próprio fenómeno que a mesma representa. A consciência mágico-mítica dá lugar à consciência histórica, o tempo circular passa a linear, as cenas passam a processos, as relações de significação tornam-se relações de causalidade e aparece (inventa-se) a escrita (linear), como princípio explicativo das imagens e remetendo-as para o Mundo.

Com a escrita, e a fim de a decifrar, surge a capacidade de conceptualização sendo que esta forma de pensamento é ainda mais abstrata do que a faculdade de imaginar, produtora e re-produtora de imagens.

A configuração do Mundo sofre alterações profunda e inexpectáveis, dado que a capacidade de conceptualizar é significar ideias e não o representar do mundo fenoménico. O poder de decifrar o texto é poder de decifrar a imagem, o poder de conceptualizar é o poder de decifrar cenas. O efeito desta coabitação é biunívoco: as imagens infiltram-se nos textos, ilustram os textos. Há um jogo

²²⁴ “Idolatria: incapacidade de decifrar os significados da ideia, não obstante a capacidade de a ler, portanto adoração da imagem” *op. citada*, p.24

²²⁵ FLUSSER V., 1990 *Television Image and Political Space in the light of Romanian*, Lecture, Budapeste

²²⁶ FLUSSER V., 1998, *Ensaio sobre a Fotografia*, p.29

dialético entre imagem e texto, sendo que cada um sai revigorado, pela oposição que entre si estabelecem:

Graças a esta dialética imaginação e conceptualização que mutuamente se negam, vão-se mutuamente reforçando. As imagens tornam-se cada vez mais conceptuais e os textos cada vez mais imagéticos. Atualmente, o maior poder conceptual reside em certas imagens e o maior poder imagético em determinados textos da ciência exata. Deste modo, a hierarquia dos códigos vai ser perturbada: embora os textos sejam meta código de imagens, determinadas imagens passam a ser meta código de textos²²⁷.

Com o advento da escrita e do discurso textual surge um duplo problema e a complexidade adensa-se: o texto, tal como a imagem, é mediação; ele é o meio entre o homem e a imagem e, tal como tinha acontecido com a idolatria a que se pretendia escapar, também os textos escondem a imagem que pretendiam esclarecer.

Ora, todo o tempo da escrita é tempo da História. Das imagens aos textos, num percurso de explicitação progressiva: imagens que intentam penetrar no Mundo e explicitá-lo, textos que se infiltram nas imagens para as tornar claras e, por intensificação exacerbada se afastam cada vez mais da vivência concreta, acabando por determinar o progresso como uma cisão e afastamento em relação ao mundo.

Com o brotar desta nova consciência, esvaziam-se os textos e declara-se a falência do processo histórico que é subsidiário da recodificação das imagens em conceitos. A resolução do impasse da crise dos textos e do colapso da história corresponde a uma requalificação da imagem, cujo ressurgimento se substancializou na fotografia, que é paradigma de toda a imagem produzida por aparelhos técnicos, a tecno-imagem.

²²⁷ *Op. citada* p.30 /31

Por seu turno o advento da imagem técnica tende a eliminar o risco da *textolatria*²²⁸ e a descomplexificar a escrita que, com o progresso lógico-científico se tornou mais ou menos impenetrável. Cada vez mais abstrata, “numa escalada de abstração”, fez-se cálculo, equação, algoritmo cujo propósito será o da manipulação exata do mundo que, através da teoria que se materializa na técnica (aparato) propicia/cria esta nova imagem, a partir da programação dos seus aparelhos.

A imagem tradicional, cuja intenção primeira seria a de significar e mostrar o mundo é distinta desta nova imagem que referindo-se a conceitos, não mostra mais o mundo mas o pensamento sobre o mesmo, isto é, mostra a gama de possibilidades do real. A imagem tradicional e a técnica apresentam-se ontologicamente distintas: a primeira, ao relacionar-se diretamente com o fenómeno concreto, abstrai duas dimensões para o representar. A imagem técnica, mais complexa, resulta e transforma a imagem tradicional em texto, lineariza-se, e posteriormente reconstitui-se como imagem, pela materialização de teorias científicas, que designamos por técnica. A primeira propõe-se como uma representação no plano onde se abstrai o volume, a última é uma superfície construída com e por pontos:

Parece haver aqui uma espécie de salto: primeiro, as imagens (...) foram analisadas [e convertida] em linhas pela escrita, depois estas linhas foram analisadas como pontos [questionadas] como cálculo, e agora estes pontos estão a ser re-sintetizado em imagens (...) ²²⁹.

Uma análise, mesmo breve, da imagem técnica reenvia-nos para uma categoria fundamental que permite compreender, mais detalhadamente, aquilo que, também, se designa por imagem sintética ou tecno-imagem: a noção de

²²⁸ “Textolatria: incapacidade de decifrar conceitos nos signos de um texto, não obstante a capacidade de os ler, portanto, saltar de um universo para outro.” *Op citada*, p.25

²²⁹ FLUSSER V., 2008 *O Universo das imagens Técnicas Elogio da superficialidade*, p.

*caixa preta*²³⁰, a qual se investe de particular interesse. Esta é um objeto impenetrável, do qual inferimos ocorrências no seu interior, pela introdução de *input(s)* e saída de *output(s)* subsequentes que se constituem como resposta aos primeiros. O que se passa no interior do dispositivo é inacessível. Em rigor, nada se sabe da caixa preta. No limite, é um termo que diz algo sobre o qual nada se sabe e/ou conhece mas que sendo passível de ser utilizado, ora como coisa mesma ora como nome evocativo do fenómeno que se ignora, parece levar a uma indubitabilidade compreensiva e explicativa (portanto a um poder), reveladora do seu ser (ou modo de ser), que, simplesmente não existe.

Por certo [nas imagens técnicas] há também um fator que se interpõe (entre elas e o seu significado): um aparelho e um agente humano que o manipula (...). Mas tal complexo aparelho-operador parece não interromper o elo entre a imagem e o seu significado. Isto porque o complexo aparelho-operador é demasiadamente complicado para que possa ser penetrado: é uma caixa negra e o que se vê é o *input* e o *output*. Quem vê o *input* e o *output* vê o canal e não o processo codificador que se passa no interior da caixa negra. Qualquer crítica da imagem técnica deve visar o branqueamento dessa caixa. Dada a dificuldade de tal tarefa somos por enquanto analfabetos em relação às imagens técnicas. Não sabemos como decifrá-las²³¹.

A caixa preta, deste ponto de vista transporta consigo um anátema essencial que é metáfora da sociedade técnica, pós-industrial e pós-histórica: existe uma ignorância, um não-saber ostensivo relativamente aos aparelhos tecnológicos, o que não inibe a sua utilização. Esta última propicia atividade, que dinamiza o tecido social agora determinado e definido a partir do *uso e função* dos atores que a constituem. Ora a fotografia e seus dispositivos foi

²³⁰ A noção de caixa preta não tem apenas o sentido cibernético aqui proposto. Para alguns autores, especialmente vindos das áreas da comunicação, este termo é vinculado à câmara escura fotográfica. Segundo o meu ponto de vista, para Flusser o primeiro uso adquire um significado mais consonante com a sua reflexão.

²³¹ FLUSSER V., 1998, *Ensaio sobre a Fotografia* p.35

disso o sinal primeiro, ao mostrar, inequivocamente, a contradição existente entre a facilidade do uso e a complexidade da sua técnica.

Mais uma vez, aqui se refere, a questão da técnica e os seus efeitos enquanto definidores civilizacionais, em relação aos quais a tecno-imagem pode ser considerada apocalíptica. Se o aparecimento do homem novo está em vias de acontecer, a sua possibilidade poderá direcionar-se de duas maneiras:

Partindo das imagens técnicas atuais, podemos reconhecer nelas duas tendências básicas diferentes. Uma indica o rumo da sociedade totalitária, centralmente programada, dos recetores da imagem e dos funcionários das imagens; a outra indica o rumo para a sociedade telemática dialogante dos criadores das imagens e dos colecionadores das imagens. As duas formas de sociedades parecem fantásticas para nós, embora a primeira utopia tenha características negativas, a segunda positivas. Hoje, sem dúvida, ainda temos liberdade de pôr em questão esta avaliação. Mas o que não podemos questionar mais é o domínio das imagens técnicas na sociedade futura. Como não deve ocorrer nenhuma catástrofe (...), então é quase certo que as imagens técnicas concentrarão os interesses existenciais dos homens futuros.²³²

§21. IMAGEM TÉCNICA E INOBJETO. IMAGINAÇÃO E IMAGINAÇÃO TÉCNICA.

A questão essencial, a interrogação primeva sobre *o ser da imagem*, na contemporaneidade, tem estado contagiada com o empírico, pelo uso e utilização a que a imagem tem estado sujeita, circunscrita a uma apreensão superficial, ou tomada em aspetos restritos em comparação com o papel que

²³² FLUSSER V., 2008 *O Universo das imagens Técnicas Elogio da superficialidade*, p. 14

efetivamente desempenha, senão mesmo adstrita à ignorância sobre o seu ser. Efetivamente, ao examinar o fenómeno *imagem/pictórico* abre-se uma visão determinada sobre a realidade, em que numa última instância, ela aparecerá como liberada da objetualidade e de alguns constrangimentos a ela presos. Enquanto falamos da velha imagem pré-histórica, tal não se verifica. Com efeito, existe uma relação firme entre objeto/coisa e a imagem (signo/símbolo) que a designa. Quando o referencial é a imagem técnica estamos num grau simbólico de terceiro grau (imagem tradicional/texto/imagem técnica com as transcodificações necessárias) que, paradoxalmente, visará constituir-se como um concreto efetivo, ao qual se tem de voltar. Atente-se que este “voltar ao concreto ele mesmo”, é voltar e penetrar numa outra realidade, a chamada pós-história, com configurações que se adivinham diversas, sendo que nos encontramos atualmente, ainda, numa fase de *passagem para*.

No entanto, a questão da imagem e da faculdade que a sustenta – imaginação – sempre se manifestou de difícil análise, oscilando entre o ser subsidiária da sensação e/ou do pensamento, pela colocação recorrente das interrogações: *Afinal que objetos são estes a que chamamos imagens? Como é que algo é uma imagem?*

Numa primeira apreciação o que está em causa é a questão da existência e respetivos planos/camadas ontológicas da existência: *O que significa ter existência como imagem e em que medida isso é diverso existir de facto, como coisa?*

A colocação da questão, nestes termos, que nos surge ao refletir com o pensamento do autor checo, está próximo da reflexão sartreana, no referente à sua pesquisa sobre a imaginação. Não é descabido mencioná-lo: por um lado pela vizinhança com a fenomenologia husserliana, da qual Flusser é herdeiro, por outro, pela influência que os autores existencialistas nele exerceram. Mesmo, não havendo menção expressa, poderia estabelecer-se o diálogo, pelo menos a nível de algumas determinações elementares, embora essenciais. O recurso a Sartre em *A imaginação* pode manifestar-se profícuo, pelo reconhecimento da dificuldade da questão e prevenir e relação aos aspetos sobre os quais será necessário exercer alguma contenção:

Com efeito a existência em imagem é um modo de ser muito difícil de captar. (...): é, sobretudo, necessário perder o hábito quase inelutável que temos de constituir todos os modos de existência sobre o tipo da existência física²³³.

Sartre examinará o problema da imagem e do seu ser, de algo existir de facto ou de existir como imagem, pondo a questão em termos de planos de existência. Por aí, crítica a metafísica ingénuo da imagem, que levará em última instância ao facto da imagem se constituir como coisa, sendo que a imagem da coisa passa ela mesma a ser uma segunda coisa existente no mesmo plano de existência. Ele dará como exemplo deste “coisismo ingénuo” a teoria dos ídolos dos epicuristas: as coisas emitem simulacros que tal como o nome indica, têm todas as propriedades dos objetos emissores assim como possuem existência “real”. Uma vez percecionados, formam-se as imagens. Note-se, no entanto, que as imagens, mesmo tomadas como coisas, são subsidiárias dos “objetos primeiros”, devem-lhe a sua existência, ainda que, posteriormente se autonomizem. Esta resposta do epicurismo resolvia um outro problema que seria, não só o da existência das imagens mas da perceção das mesmas.

Se abirmos um abismo de vinte e tal séculos, descobrimos a teoria dos simulacros de Baudrillard adaptada à híper/pós-modernidade. Esta resolve a questão da representação imagética a partir do conceito de simulação e da definição de simulacro: *tudo é simulacro*. Tal como o simulacro dos epicuristas, este não é irreal; embora diferentemente deles, é algo que nunca poderá reverter-se, tornar a ser real visto ser um conjunto de signos que se permutam entre si, sem referência, com o respetivo esvaziamento, e o conseqüente desaparecimento do real. Esta redução ao signo é o processo de simulação.

Diz-nos Baudrillard:

²³³ SARTRE J. P., (s/d.) *A Imaginação*, [1936*L'imagination*] trad. pt. M. J. Gomes Lisboa, Difel, p. 9

Assim é a simulação, naquilo que se opõe à representação. Esta parte do princípio de equivalência do signo e do real (mesmo se esta equivalência é utópica, é um axioma fundamental). A simulação parte, ao contrário da utopia, do princípio da equivalência, parte da negação radical do signo como valor, parte do signo como reversão e aniquilamento de toda a referência. Enquanto a representação tenta absorver a simulação, interpretando-a como falsa representação, a simulação envolve todo o próprio edifício da representação como simulacro. Seriam estas as fases sucessivas da imagem:

- ela é reflexo de uma realidade profunda
- ela mascara e deforma uma realidade profunda
- ela mascara a ausência da realidade profunda
- ela não tem relação com qualquer realidade: ela é o seu próprio simulacro puro²³⁴.

A sofisticada teoria da simulação/simulacros de Baudrillard parece estar suposta num enunciado bastante simples: atualmente, real e imagem confundem-se. A simulação produz os simulacros que se apresentam como substitutos do real. Efetivamente, o processo de simulação é, antes de tudo o mais, um processo de substituição, anulando e esvaziando o real, destruindo pontes, des-realizando qualquer modo de re-presentação, enquanto apresentação da realidade. Esta não é dissimulada, é des-presentificada, é substituída pelo puro simulacro.

Flusser vai para além disso, problematizará de uma forma mais radical, descentrando o cerne da questão: não é relevante, dentro do contexto, saber o que é o real ou o que não é, hoje em dia. O Mundo apresenta-se sob o signo da virtualidade, noção distinta do conceito de simulacro.

A propósito da realidade virtual, diz-nos Andreas Stroehl, em sintonia com o pensamento flusseriano:

²³⁴ BAUDRILLARD, J., 1981, *Simulacros e simulação*, [*Simulacres et simulation*,] trad. pt. M. João da Costa Pereira, Lisboa, RELÓGIO D'ÁGUA, p.13

Seja aquilo que for [a realidade virtual) – não é real? Algo que existe, não é real? E, claro, isto conduz-nos para a boa velha questão essencial da filosofia de que é impossível saber «o que é real e o que não o é»²³⁵

A comparação Flusser/Baudrillard, virtual/simulacro, propicia modelar mais precisamente o pensamento do primeiro, e, distanciá-lo da chamada pós-modernidade²³⁶, da qual Baudrillard é um dos representantes. Toda a reflexão flusseriana se encontra muito mais vinculada a Husserl e à fenomenologia, em diálogo com a tradição existencialista, à hermenêutica, e atento a um pensamento analítico, ainda que as ultrapasse.

Retornando ao processo de produção de imagens, tradicionais ou técnicas ainda que distintamente, creio que o autor comunga da herança da fenomenologia, considerando a imagem não como uma coisa mas como um modo de ser da consciência que estruturalmente permite captar algo ou evocar algo como imagem.

Imaginar é, portanto, um ato intencional da consciência. Aliás, se o propósito fosse aprofundar a questão husserliana teríamos de recorrer à distinção que o autor estabelece entre retenção e rememoração respetivamente, a capacidade de guardar o passado enquanto tal e a capacidade de presentificá-lo (trazer ao presente). A questão da memória e a da imaginação são problemas seminais que nos remetem para a determinação do que é a imagem e como aparece.

Corroboremos Sartre, na obra atrás mencionada, no penúltimo parágrafo:

Ela [imagem] só pode entrar na corrente da consciência se for ela própria síntese e não elemento. Não há, não pode haver, imagens dentro da consciência. Mas a imagem é um certo tipo de *consciência*. *A imagem é um acto e não uma coisa. A imagem é consciência de alguma coisa.*²³⁷

²³⁵ “Whatever that is – is not real? Does anything exist that is not real? And, of course, this is leads us back to the good old philosophical insight that is impossible to Know «what’s real and what is not»”, Stroehl A., 1995, *Image Box*, [ciclo de conferências] “Virtual Reality,” Macedónia (comunicação)

²³⁶ *Vide* cap. conclusivo.

²³⁷ SARTRE J. P., 1936 *A Imaginação*, Lisboa, Difel. P.132

Flusser poderia subscrever o excerto proposto, sobretudo quando examina, não só a imagem mas também o que a sustenta, a imaginação.

A contribuição inovadora de Flusser para este debate, na atualidade, surge com a imagem técnica e passa pela introdução de um novo conceito, dando novos contornos à questão. Para pensar a imagem técnica é necessário referimo-nos a uma nova categoria epistemo-ontológica: a *não-coisa*, o *inobjeto*. Trata-se de confrontar a questão a partir do ponto de vista do objeto, e não a partir da ideia de imagem, embora a um determinado nível seja irrelevante, pela sua indiscernibilidade. A nova imagem (técnica) confunde-se com esta nova categoria de objectos: a imagem adquire um estatuto objetual, da mesma forma que a não-coisa adquire um estatuto imagético. Uma e outra são ideias. Não se colocará a questão em termos de simulacros ou simulações: isso implicaria níveis ontológicos diferenciados (coisa e imagem técnica) que para Flusser não têm razão de ser. Com efeito, estamos perante o mesmo tipo de questão, mesmo com outros dados, que se colocava já com a identidade entre Língua e Realidade, e a problemática da representação, reiterando-se, comparativamente, a crítica que então foi feita por Flusser a Wittgenstein.

A existência desta nova categoria de “objetos”, as “não-coisas”, não sendo substitutos dos primeiros, (com tendência a fazê-lo, apenas, sob o ponto de vista funcional), tem uma outra natureza. O seu valor é perseverado pela informação que os constitui sob a forma de imagem técnica. Ora, o conceito de inobjeto proposto por Flusser, ainda que não elimine o problema do ser da imagem, supera-o, ou pelo menos contorna-o, e ao entrar com este dado novo leva à reformulação da pergunta e âmbito de abrangência do mesmo:

Inobjetos estão penetrando a circunstância e estão empurrando os objetos rumo ao horizonte. "Informações" é o nome de tais inobjetos (...) As informações atuais que penetram a nossa circunstância para desalojar os objetos são de tipo novo. As imagens eletrônicas nas telas de TV, os dados contidos em computadores, os microfilmes e hologramas e todos estes programas e modelos são a tal ponto "moles" (software) que escapam

entre os dedos. São "inconcebíveis" no significado literal do termo. É erro chamá-los "objetos". São inobjetos.²³⁸

São, efetivamente, estas não-coisas cujo suporte material é irrelevante, que “transmitem” imagens, as tecno-imagens: uma e outra acabam por ser indistinguíveis, sendo que refletem e in-formam toda uma cultura, que passará a ser pensada em termos informacionais. Todas as coisas contêm algum tipo, grau ou nível de informação, *mas o inobjeto é a informação*: existe uma diferença abissal entre ter e ser. Ter informação é afirmá-la como um atributo que a coisa tem e a informação é fornecida consoante a capacidade/competência que assiste ao homem para a decifrar. Objetos e informação veiculada são inconfundíveis: livro e conteúdo do livro, por exemplo ou, ainda, bandeira-coisa e bandeira-símbolo, usando uma situação menos evidente.

A objetividade (materialidade) está a desaparecer: as não- coisas são codificáveis e apreensíveis, apenas, enquanto tal. O inobjeto é espectral, sendo que é entre estas não-coisas que nos movemos e que desejamos: a sociedade de massas, a sociedade de consumo evoluiu para a apetência desenfreada e consequente produção/reprodução/distribuição de informação:

Todas as coisas perderão o seu valor, e todos os valores serão transferidos para as informações. “Transvaloração de todos os valores”. (...) O que está em marcha ante nossos olhos, esse deslocamento das coisas do nosso horizonte de interesses e a focalização dos interesses nas informações (...) ²³⁹.

Ou ainda:

²³⁸ FLUSSER V., 2006 “Do Inobjeto”, *ARS*, nº.8, vol. 4, São Paulo

²³⁹FLUSSER V., 2007, “A não-coisa 1” [1989, “ Das Undinge1”], R. Cardoso (org), trad.pt. Raquel Abi-Sâmara, *O Mundo Codificado*, S. Paulo. Cosac Naify, p.56

São não-coisas pelo fato de serem informações inconsumíveis. (...) Não estão ao alcance da mão (*vorhanden*) embora estejam disponíveis (*zuhanden*): são inesquecíveis²⁴⁰.

Claramente, no excerto transcrito encontram-se referências não explicitadas a Nietzsche, “transvaloração de todos os valores”, e a Heidegger, “não estão ao alcance da mão”: o diálogo com estes dois autores mostra o projeto flusseriano, bem como o seu enraizamento filosófico. Efetivamente, tal como em Nietzsche, os novos tempos anunciam uma inversão de valores, uma mudança de critério valorativo, de princípio de avaliação. Por detrás de todos os acontecimentos, da lógica de qualquer ocorrência existe uma valoração: a era da pós-história está a constituir-se, onde toda a focalização estará impressa na informação. Esta será, doravante, a norma configuradora que preside à constituição de uma nova tábua de valores. A época que vivemos é, ainda de transição, e como tal, a “transvaloração”, a transmutação encontra-se no desprendimento dos valores, até agora vigentes, isto é, naqueles que se anexavam às coisas, “que estavam ao alcance da mão”, reutilizando a expressão heideggeriana, encaminhando-se para a dis-posição, a presentificação de uma nova categoria de objetos não manuseáveis mas, igualmente, manipuláveis: os inobjetos. Estes constituirão a nova memória, “são inesquecíveis”: *o novo homem pós-histórico que produz imagens sintéticas.*

Ora, as imagens técnicas não são símbolos, à maneira de uma pintura de uma caverna, um mosaico ou um fresco – imagens pré-técnicas – que significam cenas. As imagens fotográficas, de vídeo, produzidas digitalmente, são indícios, sintomas das cenas /situações que significam.

Evidentemente que, “ao definir a capacidade (habilidade) para decifrar imagens (...), [como algo que] poderá ser chamada, aqui, de

²⁴⁰ FLUSSER V.,2007.” A não-coisa 2”, [1990 “Das Undinge2”] *Op. citada*

*Vorstellungskraft/imaginação*²⁴¹, surge de imediato a interpelação: *falamos da mesma capacidade ou melhor, do mesmo uso da imaginação se nos referimos a imagens tradicionais, ou se o objeto de reflexão forem as tecno-imagens?*

A imaginação tradicional, enquanto competência para (re)produzir o mundo imagetivamente, implica uma distanciação em relação ao mesmo mas exige, igualmente, que este recuo em relação ao exterior, reverta e seja acolhido pelo sujeito/consciência que o imagina. Flusser falará em “The New Imagination”²⁴² de um *não-lugar*: as configurações que a imaginação realiza sobre o mundo são (re) acolhidas neste *não-lugar*. Este *não-lugar* parece ser uma forma de consciência, consciência que se dirige ao mundo, *consciência intencional*.

O recuo perante o mundo, este retroceder *a-tópico*, não é alienante na medida que se trata de propiciar uma visão da totalidade do mundo, do contexto onde nos movemos e, assim pensar a imagem como algo de orientador, modelar, um mapa do mundo, para melhor “agarrá-lo”.

Imaginar constitui-se, no entanto, como algo mais: é, igualmente, *doar significado*. Tornar significativo é significar (codificar/descodificar, cifrar/decifrar) para o outro, poder de comunicar, que provem de um gesto codificador: qualquer imagem é signo e a imaginação é sempre arquivo mnemónico, abertura à intersubjetividade, a questões evidentemente existenciais.

O descrito como caracterizador da velha imaginação aparenta, em certa medida, ser válido para a nova imaginação, a tecno-imaginação, pelo menos, em termos de funcionalidade.

O diverso instalar-se-á na operação desta faculdade em fazer imagens a partir de cálculos e, portanto, ela não ser mais mapa do mundo, sendo que não será mais adequado falar-se de questões de relação entre o eu e o outro, de existência. Há, quer ontologicamente quer historicamente, um hiato entre a produção das imagens tradicionais e das imagens sintéticas. A invenção da

²⁴¹ FLUSSER V, 1980 “ Für eine Theorie der Techno- imagination”, MÜLLER-POHLE, A. (Ed), 1998, *Standpunkte:Texte zur Fotografie*, Göttingen, Edition Flusser, vol VIII, European Photography, p.198

²⁴² FLUSSER, V. 2002 *Writings*

escrita e a descoberta da história como um processo operaram uma disrupção de pontos de vista, da natureza das coisas e da noção e sentir do tempo (consciência histórica).

Convém não esquecer *que as imagens técnicas não são janelas para o Mundo*, como dizia pela afirmativa Aristóteles a propósito dos sentidos, mas sofreram a contaminação da escrita e procedimentos sucessivos de abstração. Isto equivale a dizer que estamos num novo mundo, ainda que não saibamos com rigor defini-lo:

A nova imaginação é a capacidade de fazer imagens a partir de cálculos. A maior parte de nós não tem experiência disto. Desse modo não podemos operar com conceitos elegantes como “existência” ou “subjetividade”, como fazíamos com a velha imaginação. Na falta da experiência concreta estes termos deixam de ter significado. Em vez disso, devemos descrever o que as pessoas, que possuem esta nova imaginação, fazem.²⁴³

Efetivamente, o cálculo re-sintetizou a linearidade da escrita, e um dos seus efeitos, foi a materialização das teorias em aparelhos técnicos que produzem imagens. Por via da tecnologia é possível rentabilizar *novos gestos* que nos dizem do modo de ser desta espécie de *tecno-consciência* (consciência pós-histórica) chamada de imaginação. Esta última, supera o âmbito exclusivamente humano, i.e., a dimensão da liberdade, para estar sujeita à *programação do aparato*: a imagem é produto do aparelho, composição de grãos e pontos que se organizam de acordo com o *programa* do aparelho técnico. A nova imaginação não é resultado da liberdade humana, como seria a velha imaginação, mas é antes sujeição ao programa, *imaginação programada*.

²⁴³ “The new imagination is the capacity to make pictures of calculations. Most of us do not have any experience with it. Therefore we cannot here operate with elegant concepts like “existence” and subjectivity”, as we did with the old imagination. In absence of concrete experience those become meaningless terms. Instead, we must describe what those people are doing who possess the new imagination” FLUSSER, V. 2002 *Writings*

Há, no entanto, a possibilidade de surgirem imagens inexpectáveis e essas são as que comportam potencialidades verdadeiramente informativas e, embora com um novo sentido, criativas. Este um aspeto interessante nesta nova forma de imaginar: *pode, agora, imaginar-se até o que não se prevê, o desconhecido, o improvável. Assim o real é o que pode ser, e, este poder ser, não implica previsão: há uma imensa gama de possibilidades e probabilidades surpreendentes.*

Entender a (nova) imaginação desta forma, juntamente com os seus produtos traz efeitos culturais/civilizacionais de monta, invertendo os anteriores que eram resultado da imaginação antiga, produtora das imagens tradicionais:

As antigas imagens são tábuas de orientação dentro do mundo: apontam para o mundo, mostram-no, significam-no. As novas são projeções de pensamento calculador [que calcula]: apontam para o pensamento, mostram-no, significam-no. Agora a pensar ele mesmo não significa o mundo tal como ele é, mas como pode ser. Por exemplo: uma imagem sintética de um aeroplano não mostra uma imagem «real», mas um aeroplano possível. É a representação de um plano pensado. O mesmo é verdade em relação a uma fotografia, a um filme ou a um vídeo, embora seja menos óbvio em relação a uma imagem sintética²⁴⁴.

Este excerto do autor checo é prolífero: a visão do mundo proposta visa a realização de virtualidades e, de alguma forma, o *Ser vai-se tornando virtual, porque o virtual é o real, e o real é o possível* e assim a realidade define-se em termos de virtualidade.

²⁴⁴ “The old pictures are tables of orientation within the world: They point at the world, they show it, they mean it. The new ones are projections of calculating thought: they point at thought, they show it, they mean it. Now thought itself does not mean the world as it is, but as it could be. For example: a synthetic picture of an aeroplane does not show a «real» but a «possible» aeroplane. It is the representation of a thought plane. The same is truth of a photo, a film or a video, but there is less obvious than in the synthesized picture”. *Op. citada*

Através da técnica o homem é ser capaz de realizar virtualidades; não faz, como tal, mais sentido falar de domínio do real mas antes de realização de possibilidades de ser.

Uma consequência importante do afirmado, sob o meu ponto de vista, refere-se às novas potencialidades do pensar, que permanecendo como instância capaz de dar significado, o dará em relação a duas ordens de realidade diferentes, malgrado ele próprio na sua essência tenha permanecido idêntico: por um lado, tem como referência o real em si mesmo, por outro o real possível que dinamicamente se vai realizando a partir de processos tecnológicos. Mais uma vez, surge a ideia de um novo homem, e novos parâmetros existenciais, cuja determinação continua a ser o pensamento, ainda que, em processo de transformação. De certa forma, a nova imaginação é criativa porque compõe e dispõe de conceitos (cálculos) para jogar livremente. A isto equivale um voltar ao concreto, *a um concreto a realizar, provável* prenhe de imprevisibilidades. As teorias explicativas do real abordam-no a partir da categoria da probabilidade: por exemplo, a Física newtoniana vs a Física quântica.

Falamos de um novo nível de existência na qual entra em jogo esta nova faculdade emergente, até aqui quase inativa, em estado de dormência, a imaginação, na sua competição com o intelecto: cada vez menos diferenciáveis, ambos operando conceptualmente.

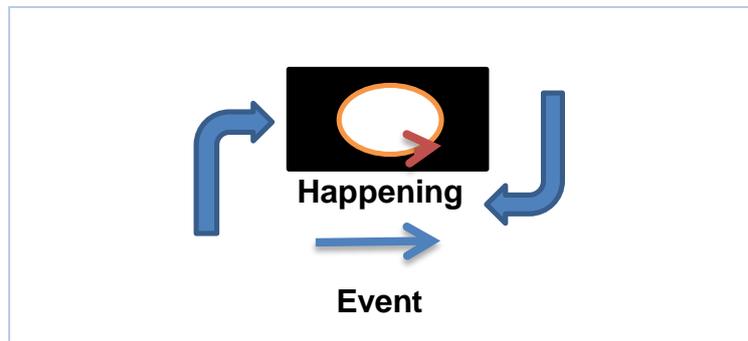
§ 22. PONTO CONCLUSIVO: FECHAR O CÍRCULO

A 7 de Abril de 1990, em Budapeste, o autor checo dará uma aula/palestra²⁴⁵ onde sistematiza os problemas que temos vindo a equacionar, neste esquema extremamente simples:

²⁴⁵ FLUSSER V. 1990 *Television Image and Political Space in the light of Romanian*, Lecture, Budapeste

Conceitos teóricos

QUADRO I



QUADRO II



QUADRO III

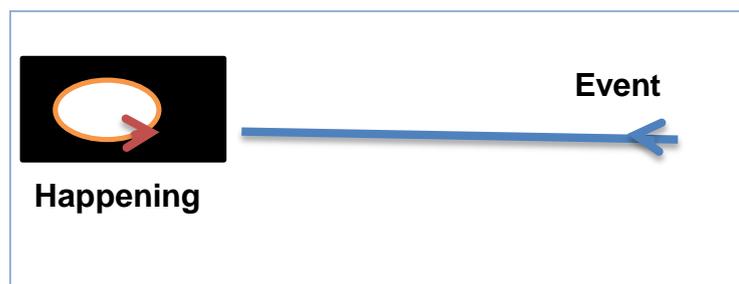


FIG.5 - ESQUEMA 2

SCENE ↔ PROCESS

O esquema propõe toda a História da Civilização Ocidental, segundo a perspectiva da comunicação/condição humana, portanto todo o desenvolvimento da natureza e da cultura em consonância com o aparecimento das linguagens que permitem representar a realidade, compreendê-la e habitá-la.

A rede comunicativa-cultural entretetece-se a partir da síntese explicativa seguinte, que pretende esclarecer o esquema, e possibilitar a compreensão dos conceitos, as relações entre eles e a configuração que os alberga:

(Um)A História da História

A situação humana é ser, ser *no mundo* e *do mundo*. Originalmente está nele mergulhado, sendo a sua consciência do real e de si próprio relativamente incipiente. Quando se descobre como ser *do mundo*, isto é, quando descobre em si capacidades reflexivas, tende a descrevê-lo, a representá-lo e a organizá-lo de uma forma inteligível: a realidade é *cena*, contexto onde se compõem as *imagens*, que relacionadas entre si dos mais diversos modos, têm caráter normativo e orientam o ser humano nas suas vivências mundanas. As imagens compõem narrativas *mágico-míticas* e o *tempo é experienciado circularmente, pela experiência do olhar*. Estas são *mediações* entre o homem e o mundo, *meio* segundo o qual o mundo é *desocultado*: a distância, condição necessária para *pensar sobre*, encontra o meio para se reaproximar do mundo. A imagem, assim como a capacidade de criá-la, apresenta o modo de ser do real, a partir de contornos que o oferecem, mas também, que o interpretam. *São linguagem e, enquanto tal, mostram o real ao mesmo tempo que o escondem, mostrando-se a si neste processo de mostraçãõ do mundo*. Com a proliferação e intensidade imagética, este mapeamento do mundo, é tomado como realidade concreta: fonte de *alienação* para o homem com a consequente atitude de *idolatria*, cujo resultado significativo é a perda do real.

O problema complexifica-se: em ordem para explicar o real ter-se-á de esclarecer a imagem para retornar à experiência e ao concreto. Desconstrói-se a *cena*, onde tudo é *acontecimento*, desenrola-se o fio circular do tempo, que passa a *linear*, onde tudo é *evento* e se articula processualmente, deterministicamente, pela *conexão entre causas e os respectivos efeitos*.

A *escrita* é inventada, o real é representado como *um processo* e explicado racionalmente a partir de *conceitos*. A *consciência mítica* é substituída pela *consciência política e histórica*. Todo o mundo do *acontecimento* ficou para trás antes da história, *pré-história*, e entra-se no *tempo linear da história*, do evento.

Durante um certo período, a imagem é enclausurada, o domínio é o da escrita e conseqüentemente da *razão*: o auge corresponde à época histórica da *Aufklärung* (séc. XVIII). Assiste-se, igualmente, com a escrita linear ao estabelecimento de limites perfeitamente delimitados entre o *espaço público* e a *área do privado*. *Escreve-se* em privado, para depois tornar público: o publicado era escrito em privado, e, procurado no público para retornar ao privado a fim de ser lido. A informação é procurada no âmbito do público (dinâmica da consciência política e histórica), no ir ao mundo, com o risco de perda do eu. É necessário, por isso, o retorno ao privado para reencontrar o eu, ainda que o perigo seja o de perder o mundo.

O desenvolvimento do pensamento histórico, racional, científico, político constitui-se como cada vez mais abstrato: a sua mensagem, ainda que concebível torna-se cada vez menos imaginável. A *informação* sobre o meio envolvente é veiculada através do *discurso*, do *texto*, da *escrita*. *É o império da concetualização: a textolatria. A escrita, forma ideal de representação que diz a imagem que imagina o mundo*, opaciza-se e, no seu esforço lógico e analítico de dizer mais, esvazia-se, formaliza-se.

As imagens aparecem, então, como apoio aos textos, ilustram-nos, invadem os textos: *a imagem, cada vez mais, é conceptual e o texto imagético*.

Esta inversão é, sobretudo, evidente, com o aparecimento do novo tipo de imagem, no séc. XIX, a *fotografia*. Ela tem a capacidade de tornar imagináveis os eventos, isto é, de transfigurá-los em acontecimentos: o evento é suspenso no tempo, sai da história e ao ser repostado, patenteando-se como acontecimento, *o seu estatuto é o de ser documento histórico, o seu papel é o de ser memória histórica*.

A fotografia escamoteia a subjetividade, parece representar o mundo tal qual ele é, persegue uma objetividade fictícia: presumivelmente parece alcançá-la na medida em que a mediação poderia considerar-se mais neutral e isenta, a partir do momento em que, para ela, contribui um *aparelho* com um *programa* a ser respeitado, e não depende exclusivamente das características humanas. Digamos que o sujeito é um *sujeito protésico*: sujeito «com» aparelho técnico. Estamos, pois, perante a *imagem técnica*, cujo paradigma é a fotografia que, por isso mesmo, pode exemplificar todas as outras imagens atuais, o vídeo, a televisão, a memória do computador: as não-coisas entre as quais vivemos.

O aparecimento da *imagem de síntese* impõe a percepção de que existem várias *perspetivas*, pontos de vista em relação ao mundo e às coisas. Desta forma, a nenhum deles se pode afixar o poder de ser o correto. A multiplicação de perspetivas, a fragmentação, o relativismo parece corresponder ao *términus de um pensamento político e ideológico*, cuja sustentação estaria na insistência de um único ponto de vista.

Com a hegemonia crescente da *tecno-imagem* e com as ocorrências pós-Segunda Guerra Mundial, a situação inverte-se: a *política acomoda-se à imagem que*, de certa forma, *a assimila*. A *imagem é critério*, a sua proliferação é acelerada e os eventos, os acontecimentos só o são, se a imagem que deles aparece for propagada, publicitada. O ser e o aparecer estão indelevelmente conectados, sendo que *o aparecer origina o ser*. Assiste-se a uma certa *transvaloração e inversão da causalidade*: o aparecer não é aparição/manifestação do ser, é antes a *causa* de ser. *O fenómeno imagético é quase terrorista*: constitui-se como a nossa vivência. O que está por trás da imagem não é válido, não é importante, *não é*. *Tudo está na imagem*.

A contemporaneidade assiste ao fim da história e à entrada na *pós-história*. Em relação a esta última ainda não há interrogações nem grande capacidade reflexiva: “não há, por enquanto, os filósofos da pós-história nem uma filosofia da imagem”²⁴⁶

²⁴⁶ FLUSSER V. 1990 *Television Image and Political Space in the light of Romanian*, Lecture, Budapeste

Em *O Universo da Imagens Técnicas*, Flusser, concederá alguma legitimidade à esperança num humano diferente, mas ainda assim humano, e num mundo habitável: a pós-história pode vir a representar o fim da «escalada da abstração» e o voltar ao concreto. Da *tridimensionalidade* ainda-não-representada-do-concreto para a *bidimensionalidade*, da imagem tradicional a caminho da *unidimensionalidade* da escrita desembocando na *zerodimensionalidade* (*nulodimensionalidade*) da imagem técnica: este o percurso da pré-história (imagem tradicional), passando pela história (escrita linear) e acabando na pós-história (imagem técnica).

Completamente nova, também, naquilo que o novo dialoga com a tradição, a pós-história inaugurará um novo modo de ver e estar no mundo (o mundo da superfície, a valorização da superficialidade), não necessariamente temível.

CAPÍTULO V

ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DO GESTO: O GESTO HISTÓRICO E O GESTO PÓS-HISTÓRICO

*Todos os gestos de um homem visam a
Humanidade.*

Teixeira de Pascoaes

*A verdade enfática do gesto nos grandes
momentos da vida...*

Charles Baudelaire

§23. O QUE É O GESTO.

Um gesto, qualquer gesto, deve ser entendido como:

Um movimento [que] é vivido como (...) livre, quer dizer como um «gesto» (...) [sendo] os gestos estes movimentos livres por definição (...)²⁴⁷.

O gesto é, então, um movimento do corpo ou o movimento de algo a ele unido, um instrumento por exemplo, mas experienciado enquanto um *fenómeno intencional*, que pode ser interpretado (comunicado e lido), e, portanto contextualizado dentro do âmbito convencional da codificação.

O gesto é, então, *um código, expressa uma intenção, e, é movimento corporal que indicia, dá a ver*. É numa dimensão de intencionalidade que deverá ser ponderado, de onde se infere que qualquer explicação causal não o explicará. Com efeito, refletir sobre a gestualidade não se porá em termos da problematização tradicional do determinismo *versus* livre-arbítrio, mas de uma outra questão, cujo núcleo de enfoque é completamente diverso: o que aqui importa é que, independentemente de saber ou não a causa de um movimento, qualquer que ele seja, é saber que esse *movimento é vivido como deliberado e livre*, portanto, como gesto, malgrado haja ou não condicionantes em relação ao mesmo. As condições e determinações dirão respeito a algo de diferente, não implicando com o que é examinado, a saber que a investigação sobre o gesto cai sobre a alçada de uma significação intencional e não da causal.

É significativo, julgo eu, que se fale de “gesto” e não de “ação”: há algo de distinto, embora por vezes ténue, entre os dois conceitos. Por um lado, o gesto humano não nos remete diretamente para nenhum ponto de vista que releve da axiologia, não está necessariamente vinculado a nenhuma valoração. Diz-se livre por definição, *porque e enquanto vivenciado dessa forma*. Por outro, na gestualidade não se interpela o objeto nem há vinculação obrigatória a um

²⁴⁷ “Un mouvement est vécu comme étant libre, c'est-à-dire comme «geste». (...) les gestes, ces mouvements libres par définition (...)”. FLUSSER, V 1999, *Les Gestes*, p.192

sujeito em particular. Dizer o gesto é descrevê-lo em si, não se impondo qualquer transitividade ou sujeição a um resultado específico, ainda que o vise. Acresce que, qualquer gesto transmite uma informação, pode constituir-se como “suplemento” de um ato e do fazer que o ato comporta: o seu contexto de compreensão dá-se ao nível dos códigos. Vejamos: ao observar o gesto π , “fazer a barba”, “fumar cachimbo” ou “ler um livro”, por exemplo, ou seja, ao observar os movimentos que se realizam, distintos em cada uma das situações porque animados de intencionalidades diversas, está a abolir-se, porque não pertinente, qualquer causa, motivação ou resultado: *é o gesto de que é questão*. Evidentemente, e como efeito incontornável, *o gesto π , faz-me interpelar π , tanto como o gesto que o mostra*. No entanto, ele não é o ato, visto o resultado ser marginal, embora possa ser caminho para o ato: é intencionalidade, e é-o, enquanto e durante a gesticulação. *O fazer do gesto é um fazendo, um realizando, um contínuo, uma dinâmica flexível, uma vinculação ao tempo e ao espaço, territórios do gesto*. Afirmo o autor checo a propósito da análise que faz de cada gesto:

Constatámos em cada gesto considerado que ele é vivido como deliberado, apesar do conhecimento em relação às causas que o determinam, mas que há movimentos que são vividos como determinados mesmo quando ignoramos as causas (por exemplo o gesto de trabalhar é vivido como um movimento livre, apesar do conhecimento das determinações económicas, psicológicas, sociais, fisiológicas, etc. Os movimentos dos músculos faciais numa expressão de medo são vividos como um movimento determinado, malgrado a ignorância em relação às suas causas).²⁴⁸

O gesto coloca, então, a questão da liberdade, eu diria de uma “liberdade em situação”, expressão cunhada por Sartre, em contexto efetivo e real que

²⁴⁸ “Nous avons constaté, dans chaque geste considéré, qu’il est vécu comme étant délibéré, malgré la connaissance des causes qui le déterminent, mais qu’il y a des mouvements qui sont vécus comme étant déterminés même quand on en ignore les causes (par exemple: le geste de travailler est vécu comme mouvement libre, malgré la connaissance des déterminations économiques, psychologiques, sociales, physiologiques, etc. Les mouvements des muscles faciaux dans l’expression de la peur sont vécus comme mouvement déterminé, malgré l’ignorance de leurs causes). “ *op. citada* p.191-192

não se instala, de todo, num enquadramento causal. Assim, levantar-se-ão, a partir da sua observação atenta, problemas de ordem existencial, ontológica e, epistemológica.

Tal como já se afirmou, ao longo da tese, *palavra (escrita) e imagem* são modos e manifestações de ser. Acrescente-se, agora, a dimensão da gestualidade, por maioria de razões. Podem ser vistos como camadas diferenciadas e constitutivas do real, as quais conforme o ponto de vista são, alternadamente, centro da pesquisa, devidamente enquadradas epocalmente: a palavra escrita pertence à História, a imagem técnica pertence à pós-História. *O gesto, por seu turno, acompanha cada uma das dimensões anteriores, dando-lhe ênfase*: o gesto de escrever, o gesto de fotografar, entre outros.

O gesto tem, por isso, um estatuto peculiar e específico: ele parece ser, não só algo *em si e por si*, mas, igualmente, a forma embrionária e, posteriormente, final *de e para* os dois anteriores²⁴⁹.

Examinados em conjunto a escrita, a imagem e o gesto, são formas comunicativas e expressivas complementares, isto é, são modos artificiais de ser, tal como é toda a comunicação e cultura; são fenómenos codificados:

A comunicação humana é um processo artificial.
Baseia-se em artifícios, descobertas, ferramentas e instrumentos, a saber, em símbolos organizados em códigos²⁵⁰.

Dois problemas se colocam relativamente à pesquisa que se poderá fazer em relação à gestualidade: *O primeiro prende-se com o de saber se a existência independente e autónoma dos gestos é em si mesmo e por si mesmo uma forma comunicativa? A outra questão, no seguimento da anterior, será a de examinar, até que ponto, uma imagem ou algo escrito poderá sê-lo*

²⁴⁹ A ideia agora proposta foi já anteriormente referida, no capítulo I desta dissertação.

²⁵⁰ FLUSSER, V. 2008, *O mundo codificado Por uma filosofia do design e da comunicação*, p.89

efetivamente, sem o gesto respetivo e apropriado à ação de criar uma imagem ou produzir um discurso escrito?

A posição que defendo, como resposta às interpelações anteriores será de assentimento: equacionar qualquer das interrogações postas precedentemente, só o será de uma forma rigorosa se, tomarmos o gesto como uma articulação de movimentos livres, com intencionalidade, sendo uma representação simbólica distinta da estritamente lógica. Há sempre um fundo afetivo em qualquer gesticulação, aspeto este, nunca desprezado por Flusser²⁵¹. O que é, no entanto, sintomático e revelador estronca no facto de não ser possível existir nenhum pensamento devidamente articulado a não ser através de um gesto, sem que uma coisa preceda a outra. O gesto é realização do pensamento, é pensamento em ato: sem ele pensar seria uma mera virtualidade. De alguma forma, o *pensar é gesto de pensar*, é exercício de pensamento. *Não é uma coisa, nem um enquadramento, é gesticulação.*

Com efeito, a reflexão de Flusser sobre os gestos deve ser entendida como uma análise fenomenológica sobre os mesmos, instalando-se, por isso, nos gestos do quotidiano, procurando a sua significação com o propósito de mostrar que são modos manifestos de existência e pelo aprofundamento desta convicção, discernir que qualquer transformação *do e no* gesto humano é sinal de mudança onto-existencial.

Os gestos são omnipresentes: o gesto de escrever é gesto omnipresente na história, o gesto de criar imagens é omnipresente na pós-história. Esta a sua tese e, simultaneamente, o ponto de partida para a explanação subsequente.

Saliente-se que o processo fenomenológico para o empreendimento em causa advém e, parece ser o adequado, na medida em que esta análise pressupõe o vivido, o vivencial, o concreto. Mais importante, ainda, é a possibilidade de que, pela análise dos gestos comuns que fazemos, se

²⁵¹ Em *Les Gestes*, existe um cap. onde se analisa o “gesto do amor”, que é para o autor a base de todo o gesto comunicativo, aquele em que, realmente, toda a solidão poderá ser ultrapassada : “Le geste de faire l’amour est la base de tout geste communicatif. Sans lui toute communication, donc tout essai de dépasser la solitude humaine, devient une erreur (...)” *Op. citada*, p. 132

desvelar o seu significado, pela *remoção das neblinas*²⁵² que a práxis utilitária do quotidiano impõe. Tal como em tudo, analisar o gesto é perguntar pela sua significação e enquanto tal, remover os obstáculos do óbvio rotineiro, que se apresentam como «ruído» para o exame proposto:

A maior parte dos nossos gestos devem invisíveis por equívoco do quotidiano e, quando os redescobrimos, eles surpreendem-nos pela novidade reconquistada (...)

²⁵³.

Digamos que, será, pois, necessário fazer uma *epoché* fenomenológica, com a finalidade de se consciencializar o sentido essencial que os gestos diários e mecanizados do quotidiano parecem ter. A ideia é a de deixar aparecer o *eidos* do gesto: isto é, o seu sentido ou sentidos que a partir deste primeiro se abrirão.

§ 24. SOBRE O GESTO: ENQUADRAMENTO ANTROPOLÓGICO

Na reflexão sobre o gesto e perseguindo a sua definição pode encarar-se a viabilidade proveitosa de encontrar alguma justificação antropológica em consonância com o que foi afirmado no parágrafo anterior. Tal é consubstancializado a partir dos estudos da paleontologia, e de um modo geral, da antropologia cultural no século XX, cujas conclusões nos conduzem, à evidência quase normativa, na qual a “mão liberta o cérebro” ou “a mão liberta a palavra”, propondo-nos uma abertura para o que aqui nos importa: a relação simbiótica do pensamento-linguagem-gesto.

²⁵² Expressão adaptada de uma outra utilizada pelo autor em *Natural:mente*: “(...) remover neblinas”. Num contexto diferente, mas ainda assim com objetivos comuns.

²⁵³ “ La plupart de nos gestes sont devenus invisibles par le mépris du quotidien et, quand nous le redécouvrons, ils ne surprennent par leur nouveauté reconquise (...)”. FLUSSER V., *Les Gestes*, p. 123

Em *O gesto e palavra*, quer no volume 1, *Técnica e Linguagem* quer no volume 2, *Memória e Ritmos*, A. Leroi-Gourhan, defende a tese que a evolução do Homem deve ser vinculada, de uma forma inequívoca, à possibilidade de vários tipos de movimento (em consequência do bipedismo e da verticalidade) que ao libertar a mão, liberta o gesto, e por aí o cérebro:

Poderíamos considerar a mobilidade como a característica significativa da evolução para o Homem. Os paleontologistas não o ignoraram, mas era mais espontâneo caracterizar o homem pela sua inteligência do que pela mobilidade e as teorias incidiram primeiramente sobre a proeminência do cérebro, (...). A conquista do ar livre, a libertação em relação à reptação e a ascensão à bipedia são temas muito bem estudados há mais de meio século (...)

Esta visão «cerebral» da evolução surge agora inexacta e parece que a documentação será suficiente para demonstrar que o cérebro aproveitou dos progressos da adaptação locomotora, em vez de o provocar.”²⁵⁴

Leroi-Gourhan perspetiva esta capacidade peculiar de movimento, específica do homem, ao domínio do espaço e do tempo. Por aí, o gesto de manipular, técnico, de criar instrumentos (*gestos que se destacam do braço*), tornando a “mão motor” e não utensílio, até ao aparecimento da mecânica, com particular incidência na relojoaria, pela materialização de uma imagem temporal, e, posteriormente, até à tecnologia de circuitos digitais, já, na contemporaneidade. Ainda em Leroi–Gourhan:

Já vimos atrás que, no caso do homem, a amovibilidade do utensílio e da linguagem determinava uma exteriorização dos programas operatórios ligados à sobrevivência do dispositivo colectivo: agora, trata-se pois de seguir as etapas que marcam uma libertação

²⁵⁴ LEROI-GOURHAN, A., (s/ d.) *O Gesto e a Palavra – 1Técnica e Linguagem*, [1964, *Le Gest et la Parole – Technique et Langue*], trad. pt. de Vítor Gonçalves, Lisboa, Ed. 70, p.32.

operatória, tão avançada nas sociedades actuais que acabou por atingir não só o utensílio, mas também o gesto, a memória das operações e a própria programação, na máquina, na mecânica automática e na aparelhagem electrónica, respetivamente²⁵⁵.

Curiosamente, ao debruçar-se sobre a história da humanidade, enquanto perspectivada a partir de um ponto de vista técnico, como história “da fabricação”, instaurada pelo e no gesto, Flusser utilizará uma terminologia interessante e próxima desta ideia de Leroi-Gouhran: em orientação crescente, encontramos primeiro, “o homem-mão”, “o homem- ferramenta”, “o homem-máquina”, e, finalmente “o homem- aparato”.

Enquanto “homem-mão”, o ser humano ainda se encontra em consonância com a natureza. Está *simpaticamente* no Mundo e conhece-o através de uma dimensão sensorial, sendo a manipulação tátil um modo de inserção fundamental no meio que o envolve. Pela aproximação sensível percebe-se a si mesmo como ser no mundo.

É com o advento do “homem-ferramenta” que se assiste ao que V. Flusser chamará da Primeira Revolução Industrial. Surgem as primeiras ferramentas que são utilizadas como extensões do indivíduo, como prolongamentos de si, como próteses. Rodeado de artefactos que são artificiais, e sendo artificiais são cultura (lanças, machados, flechas). Assiste-se, então, a uma primeira fase da distanciação, da alienação do sujeito em relação ao Mundo. Perde o sentimento de pertença à natureza mas está protegido pela cultura. O gesto comunicativo, a linguagem usada é a da representação imagética (imagem tradicional), cuja função, para além da expressão e da comunicação, apresenta funcionalidades mítico-rituais, isto é, de modelo normativo para os comportamentos individuais e de grupo.

Com o desenvolvimento da cultura, surge uma nova visão do mundo, um novo paradigma: o da substituição da noção de circularidade – a imagem

²⁵⁵ LEROI-GOURHAN, A., (s/ d.), *O Gesto e a Palavra – 2 Memória e Ritmos*, [1965, *Le Gest et la Parole – la memoire et les rytmes*], trad. pt. Emanuel Godinho, Lisboa, Ed. 70, p.31.

tradicional propõe a vivência do tempo em termos de circularidade, o eterno retorno, uma possibilidade de presentificação sistemática –, pela linearidade e a consequente noção de processo, onde o tempo é vivenciado como um contínuo, mas dividido em passado, presente e futuro. Na tentativa de se encontrar o mundo *encoberto* pelas imagens, surge um novo código simbólico: a escrita e a respetiva dinâmica conceptual, que doravante será o gesto privilegiado de comunicar. No auge desta etapa, dá-se a substituição das ferramentas pelas máquinas (“o homem-máquina”). Estas são instrumentos projetados a partir de teorias científicas. São mais eficazes e também mais onerosas. Instaure-se uma nova ordem económico-social, com as devidas transformações em termos existenciais. Por um lado, a criação da estrutura fabril (fábrica), e a mudança na organização do trabalho; por outro lado, a inversão da hierarquia valorativa entre o Homem e o instrumento. Se na época precedente o variável era a ferramenta, agora o invariável é a máquina, sendo que o indivíduo é o dispensável. O ser humano está a sair *da sua* cultura, como antes, saiu da natureza. Esta, a segunda Revolução Industrial.

Na era da terceira Revolução industrial ou pós-industrial, na qual nos situamos e em relação à qual, ainda, ignoramos os acontecimentos subsequentes, as máquinas foram trocadas por aparelhos eletrónicos (“homem-aparelho”). Estes são máquinas de uma outra geração: além de serem construídas de acordo com teorias científicas (física e química predominantemente), são dispositivos produzidos a partir da concordância de teorias/hipóteses científicas mas do âmbito das ciências neurofisiológicas e biológicas. E o gesto que diz o mundo será o da tecno-imagem ou imagem técnica.

A cada um dos momentos históricos e de tipificação antropológica corresponde evidentemente uma alteração dos gestos, de atitude e comportamentos do homem e da consequente visão do mundo: a mudança de utensílios, de instituições, de estruturas sociais, em suma, a mudança da organização mundana é transfiguração e metamorfose da organização gestual, o que, evidentemente, corresponde a mutações significativas no âmbito da própria humanidade. Apoiar esta ideia, buscando alicerces na antropologia cultural e nas teorias da filogénese, é defender a tese flusseriana na qual a

observação e a análise do gesto humano, a sua exteriorização e objetivação consubstancializada, também, nos hábitos do dia-a-dia e nas rotinas sociais, possibilita entender a realidade em que se está e para onde a mesma se encaminha, para além das formas próprias do existir/estar humano.

Neste capítulo proponho-me a analisar, como modelos, três gestos exemplares: o *gesto de escrever*, correspondente a uma visão do mundo linear, processual e histórica, um gesto tradicional; o *gesto de fotografar*, típico da criação imagética, produto do complexo sujeito-aparelho, da pós-história, um gesto novo; e finalmente o *gesto de procurar*, fundamento de todos os gestos, mas alterado em função *do que se procura e de como se procura*.

§ 25. O GESTO DE ESCREVER

A relevância, no pensamento de Flusser, da escrita aparece disseminada e abordada, segundo várias perspectivas, na quase totalidade da sua obra. Sistematizada, no entanto, apenas num capítulo de *Les Gestes*, dedicado ao gesto de escrever e em *Die Schrift*, um dos últimos escritos do autor.

Neste último, é visível o esforço para entender o futuro escrita, este artifício, este instrumento que marcou a história da cultura ocidental e que possibilitou, creio eu, uma abertura necessária à compreensão do mundo abstrato e imaterial da tecnologia, para o qual nos encaminhamos, se é que nele não vivemos já. Digamos que só o exercício continuado de uma mentalidade que se instala no abstrato, atividade propiciada pela escrita, permite aceder a um universo programado, à transmutação do pensamento humano para a *zerodimensionalidade*, para os inobjetos, para as imagens sintéticas. De certa forma, é a *unidimensionalidade* do traço e da linha, substância da escrita, que permitirá, diria eu, o conjunto organizado de pontos que, por seu turno, são os elementos constitutivos da imagem sintética.

Explicitando: a escrita tem o poder de dizer imagens, dizendo-as linearmente, “desenrolando-as”, tornando-as linhas. Estas são conjuntos de

pontos, tal como as imagens técnicas/sintéticas; as últimas surgem pelo que já estava escrito, o pré-escrito, o pré-inscrito. Surge, assim um problema: *podem as imagens sintéticas ser uma outra forma de escrita?*

Responder à interrogação colocada remete-nos para o paradoxo que esta reflexão comporta. Seja qual for a solução encontrada, será encontrada a partir do escrito/lido. Mesmo que não se preveja nenhum futuro para a escrita é pela escrita que o diremos. De alguma forma, somos prisioneiros da questão. O modo de superar (ou não) o problema é tomar a escrita como objeto de estudo, como fenómeno a ser analisado, percebendo o que nela é o essencial, e o que significa o gesto de escrever.

O que é escrever?

Escrever é, antes de tudo o mais, *um gesto penetrante*²⁵⁶; conclusão à qual se chega removendo a aparência de pensá-lo como uma construção de figuras, formas ou letras. É um gesto “penetrante” numa dupla perspetiva. Em primeiro lugar, no concreto (material): desde sempre se vinculou ao gravar (gr.*graphein*) ou riscar (lat.*scribere*) com um estilete numa superfície, facto que surge se se dialogar com a tradição e remontar à sua origem na Mesopotâmia; em segundo lugar, no abstrato (imaterial), se atentarmos à sua relação com o pensamento. Alinhar caracteres gráficos é organizar o pensar: os primeiros são sinais de pensamento e estes objetivam-se graficamente. Senão vejamos, já anteriormente em *A Dúvida* tinha Flusser identificado *conceito* e *palavra* visto que,

(...) Não há palavras sem conceitos, nem conceitos sem palavras, e que em consequência, “conceito” e “palavra” são sinónimos no sentido lógico. (...) O pensamento é portanto uma organização de palavras²⁵⁷.

²⁵⁶ FLUSSER V., *Les Gestes*, p.17

²⁵⁷ FLUSSER V., 1999, *A Dúvida*, p. 42

O mesmo se passa agora, mas com o detalhe, que terá consequências relevantes, da referência ser a *palavra escrita*. A importância maior anexa-se à consideração de realçar a escrita como orientação do pensar, tornando-o mais abrangente, e, igualmente a evidência da co-implicação da palavra escrita com a palavra lida. Escrever é dirigir-se ao outro, encontrar o outro. O gesto de ler é geminal do gesto de escrever.

Enquanto *articulador* de pensamentos, escrever é um gesto reflexivo, que se volta para o escrevente; enquanto gesto de leitura é expressivo e comunicativo, exterioriza-se, envia-se para o outro (organizando também o pensamento). Desta forma o gesto de escrever é intencional, ganhando sentido, também, porque encontra o outro, o leitor. Assim sendo, é gesto político: a memória escrita é sustentáculo de uma cultura, da Civilização Ocidental. A “consciência gráfica”, alternada e simultaneamente nos seus aspetos privado e público, é “consciência histórica.” Atente-se que o que se pretende dizer é *que o fundamento da consciência histórica advém da escrita e, por conseguinte, da consciência gráfica, e não o inverso*. A questão da sequencialidade da escrita que a mesma apresenta torna-se a figuração do real e da percepção temporal. A ideia de progresso, de processo, de pensar a partir do escrito em forma de linha produz saber, ciência, filosofia, modos de comunicar e cultura: o dinamismo histórico é definido como tal. A ocorrência (o que é vivido intuitivamente sem percepção da temporalidade para lá do contingente) torna-se acontecimento (algo marcado e limitado no espaço e no tempo). A invenção da escrita presidiu à invenção da história:

Somente com a invenção da escrita com a emersão da consciência histórica, os acontecimentos tornaram-se possíveis. Quando mencionamos os factos pré-históricos estamos escrevendo história *a posteriori* e praticando anacronismos. Só mesmo quando nos referimos a história natural, produzimos historicismos. A história é uma função do escrever e da consciência que se expressa no escrever²⁵⁸.

²⁵⁸ FLUSSER, V., 2010, *A escrita. Há futuro para a escrita?*, p.22

Se regressarmos a uma análise, mais atenta, do fenómeno de escrever, do gesto em si mesmo, nada do que foi afirmado é direta e imediatamente apreensível.

Com efeito, este gesto é habitual, sendo que corresponde a uma capacidade operatória cuja morada genética se encontra no cérebro do ser humano. Embora, facto irrefutável, não é esse o aspeto determinante do que agora se examina: a escrita é uma aptidão, algo próprio da humanidade, tal como existem outras habilidades próprias do resto dos animais, os quais *compulsivamente* as cumprem; não fazê-lo, porque vindo exclusivamente de uma memória genética, corresponde a qualquer eventual defeito ou acidente genético.

Na escrita fala-se de um gesto, o que supera a dimensão física-biológica, e inserimo-nos no âmbito cultural, próprio do homem. Um gesto não é um reflexo condicionado e involuntário; é, por definição, livre, na medida que o contexto é o cultural.

Ao analisar este gesto fenomenologicamente, encontramos uma variedade de fatores que para ele concorrem, e nesta complexidade podemos encontrar várias camadas. Numa primeira camada, que permite a materialização da escrita, necessita-se de *usar* uma superfície na qual algo será escrito através de um utensílio adequado. Na camada seguinte, é necessário incorporar neste gesto, pelo menos, uma dimensão cognitiva: *conhecer* os signos e o sistema de significação, a gramática e a ortografia, o código convencionado e a mensagem, a semântica e a sintaxe. Ainda que não seja desenvolvido mas apenas aludido, por Flusser, penso que se deveria incluir aqui uma dimensão lúdica e afetiva, que permite a composição que o gesto de escrever supõe sem desvirtuar o aspeto cognitivo:

[quando há a decisão de escrever] diversas ordens se impõem. A ordem lógica (...). Em seguida a ordem da gramática (...). Depois a ordem da ortografia (...)

A virtualidade a ser expressa realiza-se neste jogo: o jogo realiza-a²⁵⁹.

Este gesto cumprido é realização de uma virtualidade, pela articulação e equilíbrio entre as várias ordens, pelo jogo que se realiza observando todas as regras dessas áreas diferenciadas. O texto surge, assim, expresso como resultado de uma dialética entre a palavra e o que o sujeito pretende, com ela, significar.

E, por isso, creio eu, estará igualmente, neste cômputo, uma vertente pragmática: quem escreve e quem recebe o que é escrito modifica o gesto de escrever. Importa reforçar que o gesto de escrever não se esgota na realização do que é escrito: além da leitura suposta, que por polissemia interpretativa transforma de um certo modo o escrito, importa aqui continuar a perspetivar o gesto como o que possibilita e realiza o ato de escrever. O texto que se escreve, mesmo pensando nele, à maneira de U. Eco, como uma *obra aberta*, pode ver-se como relativamente acabado, no sentido que é resultado de um ato em que algo foi produzido. Assim, o ato α produz a obra β , esgotando-se mutuamente, ganhando uma identidade própria que não poderá ser outra. Ora, em relação ao gesto, não é do mesmo procedimento que se trata: a sua identidade não se vincula à particularidade do gesto G, que proporcionou o ato A que se constituiu no texto T. A identidade do gesto refere-se a uma singularidade e não se move no particular. O gesto de escrever é um singular, o gesto de fotografar é outro singular, o gesto de falar será um outro ainda. Esta singularidade tem implícita, portanto, uma dimensão universalizável.

Embora, aquilo que tenha acabado de dizer seja uma leitura pessoal, parece-me que se poderá encontrar alguma justificação na relação já aludida entre o pensamento e a palavra escrita, ou melhor ainda, com o gesto de escrever, cuja objetivação é o texto:

²⁵⁹ “[...] Divers ordres s’imposent. L’ordre logique (...), Ensuite l’ordre de la grammaire (...). Ensuite l’ordre de l’orthographe. (...) La virtualité à être exprime se réalise dans ce jeu: le jeu la réalise.” FLUSSER, V. 1999, *Les Gestes*, p.24

É falso dizer que a escrita fixa o pensamento. Escrever é uma maneira de pensar. Não há pensamento que não seja articulado por um gesto. O pensamento, antes da articulação não é mais que uma virtualidade, logo [não é] nada. Ele realiza-se pelo gesto. Rigorosamente, não se pensa antes de gesticular. O gesto de escrever é um gesto de trabalho graças ao qual os pensamentos são realizados em forma de textos²⁶⁰.

Identificar gesto com o pensar é fornecer-lhe universalidade, especificar o gesto como o de escrever é dar-lhe singularidade.

Ao aprofundar um pouco esta linha de argumentação poderá destacar-se a existência de uma relação de privilégio entre o pensamento e o gesto específico de escrever, dado o que há de comum, o que se instala na palavra. No entanto, há que acautelar que não é da palavra falada que aqui se trata. Esta não apresenta as mesmas características que a escrita, nem tampouco estabelece com o escrevente o mesmo tipo de relação. Escrever não é transcrever e registar o que se diz alto: a fonética e a escrita têm regras diferentes, são jogos diversos e, evidentemente, gestos distintos.

O campo de referência em que nos movemos diz respeito à palavra escrita segundo os critérios das Línguas Flexionais²⁶¹, próprios da Cultura Ocidental as quais possuem uma organização frásica/proposicional, lógico-sintática “sujeito – verbo- predicado”.

Mais uma vez, centramo-nos no aspeto da linearidade, observável quando se escreve: o gesto desenrola-se do canto superior esquerdo para o canto superior direito, fazendo uma composição linear, que se se recomeça e se repete sempre desta forma, saltando de uma linha para outra. Este traçado accidental, ocasional ou convencional, marca uma gestualidade própria do Ocidente, uma gestualidade que expressa uma consciência histórica, tal como foi previamente afirmado. Diz-nos o autor, em *Les Gestes*:

²⁶⁰ “Il est faux de dire que l’écriture fixe la pensée. Écrire c’est une manière de penser. Il n’y a pas de pensée qui ne soit pas articulée para un geste. La pensée avant l’articulation n’est qu’une virtualité, donc rien. Elle se réalise par le geste. À la rigueur, on ne pense pas avant de gesticuler. Le geste d’écrire est un geste de travail grâce auquel des pensées sont réalisées en forme de textes. FLUSSER, V 1999, *Les Gestes*, p.24

²⁶¹ Tratar-se-á mais pormenorizadamente das línguas flexionais no Cap. desta tese concernente ao tema da “Tradução”. Ver, igualmente, anexo 1

Vemos, com este tipo de “acidentalidade”, que se trata, na estrutura do nosso gesto, de escritura: uma estrutura imposta ao gesto por fatores acidentais tal como a resistência da argila em relação à vara (pau, bastão), a convenção do alfabeto latino e o corte do papel em folhas. Não obstante, é esta estrutura que informa toda uma dimensão do nosso estar no mundo. Eis-nos [a ser enquanto] forma histórica, lógica, científica, progressiva, irreversível graças ao caráter linear específico do nosso gesto de escrever. Mudar apenas um aspeto que fosse, desta estrutura acidental, por exemplo, propormo-nos a escrever de uma maneira reversível como era o caso na Grécia [arcaica], seria mudar o nosso modo de estar no mundo²⁶².

Por aqui se justifica, mais uma vez, o argumento flusseriano de que a consciência gráfica é condição, senão suficiente pelo menos necessária, para a consciência histórica.

A história, toda a história, é memória e toda a memória está povoada de palavras: prová-lo é, tão-somente, apelar para a experiência que qualquer ser humano tem, e para a consciencialização de que cada um de nós é herdeiro de uma memória histórico-cultural. Esta começa, estritamente, a partir da escrita, isto é, a sociedade ocidental desenvolveu-se como “a sociedade que pensa por escrito”²⁶³: no período anterior, falar-se de história é fazer história a *posteriori*.

Sendo este um tema recorrente do pensamento de Flusser, ainda que com enfoques distintos, conservar a memória histórica tem sido e é trabalho

²⁶² “On voit avec ce type de “accidentalité” qu’il s’agit, dans la structure de notre geste, d’écriture: une structure impose au geste par des facteurs accidentels comme la résistance de l’argile au bâton, la convention de l’alphabet latin et la coupure du papier en feuilles. Néanmoins, c’est cette structure qui informe toute une dimension de notre être dans le monde. Nous y sommes en forme historique, logique, scientifique, progressive, irréversible grâce au caractère linéaire spécifique de notre geste d’écrire. Changer un seul aspect de cette structure accidentelle, par exemple proposer d’écrire d’une façon réversible comme c’était les cas en Grèce, serait changer notre manière d’être dans le monde.” FLUSSER, V 1999, *Les Gestes*, p.19

²⁶³FLUSSER, V., 2010, *A escrita Há futuro para a escrita?*

sistemático da cultura ocidental dando-lhe continuidade e preservando-a através do armazenamento de informações cada vez em maior quantidade. Para o autor, a memória, sem especificar se individual ou coletiva, é definida como “celeiro de informações”²⁶⁴.

Utilizando a expressão de Flusser, em *A pós-história*, “faz parte do programa do Ocidente” esta forma de desenvolvimento e realização: a novidade é que, neste momento, poderíamos falar numa história da gesticulação gráfica para designar a História e a Civilização Ocidental. Ao fazê-lo, estar-se-ia a mostrar o nível de importância que o gesto de escrever tem, e as consequências que daí advém. Outras civilizações terão, certamente, outro tipo de memórias, consoante a grafia que utilizam, e / ou língua que são, isto é, a realidade em que habitam.

Estando a analisar o gesto da escrita, é conveniente estabelecer a “ponte”, conceito caro a Flusser, entre esta forma de gesticulação que produz textos e o ato de traduzir. Em conexão com as ideias anteriores, será necessário, pelo menos, fazer referência ao *gesto de escrever como uma negação e, por aí, no plano existencial propô-lo como luta contra a morte*.

O gesto de escrever surge pelo estilhaçar das imagens tradicionais, isto é, posiciona-se defrontando objetos, indiretamente dados pela imagem dos mesmos, da mesma forma que as imagens pré-históricas se confrontaram diretamente com os objetos. Esta situação surge pelo facto do ser humano ser um ser que nega, isto é, um ser que se autonomiza do mundo enfrentando-o, recusando a sua condição de nele estar lançado. O gesto de escrever é, pois, fundamentalmente um gesto que nega, e neste sentido, como já foi afirmado, isto a que chamamos gesto é exclusivamente humano, cuja definição se coloca em termos de liberdade. Como nos diz o autor:

O inscrever (o escrever em geral) é iconoclástico. (...) Por isso, qualquer escrita é terrível, por natureza: ela nos destitui das representações por imagens anteriores à escrita, ela nos arranca do universo das imagens que,

²⁶⁴ FLUSSER, V., 1998, *Ensaio sobre a Fotografia*, p.24

em nossa consciência anterior à escrita, deu sentido ao mundo e a nós²⁶⁵.

Pela escrita, ele *traduz* a imagens num código unidimensional na tentativa de as explicar, de as esclarecer, isto é, transforma-as em conceitos. As imagens são, assim, dilaceradas pela escrita, cujo essencial da linearização se escora e centraliza no in-formar, no re-formar. A escrita tende a dominar o objeto: a informação a produzir e a tornar perene constitui memória que propicia a continuidade da espécie. No plano subjetivo-existencial, trata-se da luta contra morte, uma tentativa de permanência.

De uma forma ou outra, memória coletiva ou individual, ou seja, quer propondo a questão ontológica quer apresentando a existencial, a categoria operatória que apresenta particular relevância é a da *tradução*.

No âmbito específico do gesto de escrever, a tradução é sugerida a dois níveis, ambos contrariando a inevitável mortalidade do Homem. Num ponto de vista, sobretudo em *Les Gestes*, revisita-se a identidade entre língua e realidade: a memória tem a possibilidade de ser poliglota, contém palavras de diversas línguas, isto é, de diversos universos, na medida que a cada língua equivale uma realidade própria. Sendo assim, poder-se-á escolher a língua a usar: o processo tradutório possibilita-o. Contudo, a simplicidade é apenas aparente porque as palavras não são equivalentes, não são absolutamente correspondentes entre si, quando comparadas interlinguisticamente. De certa forma, são os universos linguísticos que escolhem o escrevente pelo facto de se apresentarem como realidades distintas, provocando tessituras de palavras e pensamentos diversos. É constatável, então, que o fundamento e a radicalidade do gesto de escrever se devem a este *pontificado* entre línguas e universos e à possibilidade de transitar entre eles, obra da tradução.

Num outro ponto de vista, este mais presente em *Die Schrift*, a tradução é encarada como uma transcodificação e, se inerente ao gesto de escrever, fala-se da passagem do bidimensional para o unidimensional, do condensado para

²⁶⁵ FLUSSER, V., 2010, *A escrita Há futuro para a escrita?* p. 28-29

a linha, de imagens para conceitos, de cenas para processos: a tradução entre modos, visões e representações do mundo, segundo códigos distintos, paradigmáticos e modelares.

De uma maneira ou de outra, a *tradução* é categoria decisiva para quaisquer das dinâmicas, e autoriza a inserir o gesto de escrever dentro de um contexto mais alargado, com ramificações de índole ontológica, existencial e até mesmo epistemológicas-hermenêuticas.²⁶⁶

§ 26. O GESTO DE FOTOGRAFAR

De que abriremos mão quando substituirmos o código escrito por outro mais eficiente? Com certeza de toda uma antropologia (...) [que] é provavelmente a antropologia de que nós, ocidentais, dispomos²⁶⁷.

Esta é a problemática na qual se deve enquadrar a passagem do gesto de escrever para o gesto de produzir imagens (fotografar), do gesto e da consciência histórica para o gesto e consciência pós-histórica. Esta corresponde ao início de uma nova fase da Civilização Ocidental, e como em todas as outras épocas assente em parâmetros discriminados de meios e modos comunicativos implicando, evidentemente, uma nova postura antropológica-existencial.

O gesto de fotografar que agora se analisa, à maneira da fenomenologia, comporta em si, logo à partida, uma estranheza: já antes se afirmou que o *gesto de*, qualquer gesto é definido como um movimento livre e, em consequência deste primeiro fator dado, será inteligível na medida que é estruturado a partir de determinações enquadradas culturalmente. O que há de peculiar neste gesto de produção de imagens fotográficas releva de uma atitude, que preside à sua realização, e que é a de *saltar para fora da cultura de onde emerge*.

²⁶⁶ Vide cap. sobre a tradução.

²⁶⁷ FLUSSER, V., 2010, *A escrita Há futuro para a escrita?* p. 30

Fazer uma descrição deste tipo de gesticulação é, pois, desde logo, reconhecer que tudo o que se tende a interpretar e decifrar terá, primariamente, de superar os obstáculos existentes. Ao fazê-lo, está a contrariar-se a cultura à qual se pertence, atestar a sua falência, suspender as intenções culturais e declarar o fracasso dos valores tradicionais, sendo que é a partir deles, curiosamente, que se estabelece a ponte para o porvir. Pelo menos, poder-se-á afirmar que a partir deles se marca um outro tipo de percurso, seja por negação ou continuidade em relação ao primeiro.

Desta forma, o gesto de fotografar e o seu resultado, isto é, a imagem dele proveniente, provocam uma cadeia de questionamentos invasivos em várias aceções: por ele é propício interpelar o papel e a função da técnica; pelo seu exame é legítimo ponderar a relatividade de todos os pontos de vista sobre o real e as conseqüentes condições da verdade; redefinir o estatuto do sujeito na sua relação com o objeto, e, até mesmo tornar in-significante, porque irrelevante, a velha oposição entre empirismo e racionalismo.

Em alguns aspetos, assistimos a uma revolução tão marcante quanto a kantiana, mesmo numa situação completamente desviante desta última. Como se sabe, a designada «revolução copernicana», que ao assentar na filosofia crítica, da qual é subsidiária, tem como consequência o pensar-se a possibilidade do conhecimento a partir das estruturas cognoscitivas do sujeito e da existência do conhecimento *a priori*.

Ora, em *O Ensaio sobre a Fotografia*, Flusser tem esta declaração aparentemente inusitada ou pelo menos enigmática, visto que nenhuma explicitação é dada:

Em fenomenologia fotográfica, Kant é inevitável²⁶⁸

A «revolução» de Flusser, não se dá como corolário da racionalidade, ideal da *Aufklärung*, como acontece na filosofia crítica kantiana. Na *Crítica da Razão Pura* limita-se a razão em termos epistémicos, recuperando-se o incondicionado a nível da Ética (razão pura prática), constituindo-se esta como

²⁶⁸ FLUSSER, V. 1998, *Ensaio sobre a Fotografia*, p.50

fundamento da Metafísica. Claramente, nada do afirmado é finalidade ou intenção do pensamento do autor checo-brasileiro. No entanto, creio que a comparação é pertinente e poderá representar uma abertura para outra época, que chamarei de *após-modernidade* que, com os devidos ajustes, seria refletida como um símil da filosofia transcendental kantiana pelo aproveitamento relativo do tipo de raciocínio e, igualmente, da operacionalidade dos seus conceitos. Explicitando: com efeito, o sujeito do gesto de fotografar é um “duplo”, o fotógrafo e o seu aparelho; o objeto, por outro lado, é definido enquanto conjunto de possibilidades do que é fotografável. Desta forma, aparece como inesgotável. Sendo aparelho e fotógrafo um todo, a sua existência é interdependente: o primeiro, a partir do seu programa, apresenta a dinâmica das formas puras kantianas. Assim, o programa da máquina de fotografar é condição de possibilidade de produzir uma imagem, fenómeno fotografável. Este aparece, é construído a partir das categorias inerentes ao aparelho: dado algo passível de ser captado, trata-se, numa primeira síntese, de submetê-lo a parâmetros espaço-temporais, *formas a priori* provenientes da máquina. Tal como no kantismo, o espaço e o tempo, sem os quais as coisas não nos são dadas, não são propriedade das mesmas mas do sujeito que tem a capacidade de captá-las: estas não surgem da experiência, são antes condição inevitável de todas as experiências:

O que são o espaço e o tempo? São seres reais? São apenas determinações ou mesmo relações entre as coisas, mas relações de tal natureza que não deixariam de subsistir entre as coisas mesmas que não fossem intuídas? Ou então são de tal modo que dizem unicamente respeito à forma da intuição e por conseguinte à condição subjectiva do nosso espírito sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a nenhuma coisa. (...) O espaço é uma representação necessária *a priori* que serve de fundamento a todas as intuições exteriores (...) É considerado como a condição de possibilidade dos fenómenos, e não como uma determinação que deles dependa, e é uma representação *a priori* que serve de fundamento, de uma maneira necessária, aos fenómenos exteriores. (...) O tempo é uma representação necessária que serve de

fundamento a todas as intuições (...) O tempo é pois dado *a priori*.²⁶⁹.

Neste caso, a temporalidade e a espacialidade são multifacetadas porque proveniente de um novo sujeito epistémico (homem e aparelho técnico): o fenómeno aqui proposto é fruto de um ponto de vista, de uma perspectiva determinada, e sendo que o objeto é nuclear (a referência é sempre função do real), a sua apreensão é plural conforme o campo e ângulo de visão que o mostra, na medida em que as categorias do aparelho são finitas face a um objeto que pode ser infinito.

Sendo assim, a ligação de todos os pontos de vista articulados, constituem o mosaico cultural, condição de existência/aparição do fenómeno mesmo. A captação deste último, segundo uma perspectiva específica, é opção do fotógrafo, que perante as alternativas programáticas do aparelho, determina, consoante a sua deliberação, quais os modos segundo os quais o fenómeno se manifesta.

Se por um lado, no seguimento desta descrição é evidente a herança kantiana, por outro lado, a escolha lúdica que o fotógrafo realiza com a máquina da qual surgirá uma imagem é resultado da sua “intenção”, onde a terminologia husserliana é patente. Desta maneira, e no prosseguimento do que foi dito, coloca-se a questão do livre-arbítrio do fotógrafo, afirmando a sua liberdade, ainda que obrigado aos “mandamentos” programáticos, mesmo salientando o facto de a imagem ser fenómeno intencional. Por outro lado, a intencionalidade e a liberdade do fotógrafo são supostas e cumpridas apenas na medida em que as mesmas estão gravadas no programa do aparelho: o sujeito é competente para as manipular, fazendo-o em função da máquina. O programa, ser da máquina, exhibe-se com as características do que antes era a capacidade estritamente humana de construir imagens – a imaginação – mas que, agora, são resultado de *um gesto que é técnico/tecnológico*. Poder-se-ia, então, falar de uma imaginação que constrói sínteses, imagens sintéticas, a

²⁶⁹ KANT, 1976, *Critique de la Raison Pure*, [1781/1787 *Kritik der Reinen Vernunft*,] trad. Fr. J. Barni, Paris, Garnier-Flammarion, III, 47/IV, 27, p. 83-90

partir dos seus próprios esquemas técnicos, isto é uma *imaginação técnica ou de uma tecno-imaginação*.

O gesto de fotografar é, desta forma, um gesto técnico. Reforça-se, o explicitado, ao saber-se que a imagem produzida sendo técnica, é definida como uma imagem de conceitos, o que em Flusser é sinal de possuir um passado (escrita), e que se dá pela transformação de processos em cenas, isto é, como produto conceptual (ideia). Transcrevendo:

Por exemplo: [o fotógrafo] ao recorrer a critérios estéticos, políticos, epistemológicos, a sua intenção será a de produzir imagens belas, ou politicamente comprometidas ou que tragam conhecimentos. Na realidade, tais critérios estão, eles também, programados no aparelho. Da seguinte maneira: para fotografar, o fotógrafo precisa, antes de mais nada, de conceber a sua intenção estética, política, etc.; porque necessita de saber o que está a fazer (...). A manipulação do aparelho é um gesto técnico, isto é um gesto que articula conceitos. O aparelho obriga o fotógrafo a transcodificar a sua intenção em conceitos, antes de poder transcodificá-las em imagens²⁷⁰.

A continuar-se o paralelismo com a filosofia kantiana, estaríamos a nível da aplicação categorial do entendimento onde, finalmente, se encontra o fenómeno, o real para o sujeito.

Neste ponto, duas questões terão de ser obrigatoriamente (re)equacionadas: o problema da verdade, dada a descoberta de inúmeros pontos de vista, e a superação do racionalismo e do empirismo.

Relativamente à segunda, colocar a questão em termos alternativos é já de si induzir a incorreções, porque será pô-la de uma forma que falseia a própria interrogação. Efetivamente, tomando a invenção da fotografia e a sua

²⁷⁰ FLUSSER, V. 1998, *Ensaio sobre a Fotografia*, p.52

dissemelhança com a pintura, a superação das duas teorias é imediatamente dada. Em *Les Gestes*, Flusser é perentório:

Na pintura, somos nós próprios que formamos uma ideia com a finalidade de apreender uma imagem numa superfície. Na fotografia é o fenómeno que gera a sua própria ideia para nós sobre uma superfície. De facto: a invenção da fotografia é uma solução técnica retardada da querela teórica que existia entre o idealismo racionalista e o idealismo empírico.

Os empiristas ingleses do século XVII acreditavam que as ideias se imprimiam em nós à maneira da fotografia, enquanto os seus contemporâneos racionalistas acreditavam que as ideias eram projetadas por nós como pinturas. A invenção do método fotográfico permitiu fazer prova que as ideias funcionam nos dois sentidos.²⁷¹

No respeitante à questão da verdade, pela proliferação de pontos de vista, poder-se-ia apontar para uma equivalência epistémica entre eles, o que levaria à relatividade de todas as perspetivas. Não extraíndo explicitamente esta consequência, Flusser posiciona-se na multiplicidade que é, no entanto, virtual e, uma vez atualizada, a proposta sugere critérios quantitativos e não qualitativos. Dito de outro modo, o que importa, visto as possibilidades serem infinitas, é resgatar infinitos pontos de vista na medida em que se verifica a incontornabilidade de tudo ser fotografável e, por isso, igualmente acessível. Se esta posição pode ser contestada, ainda que se trate de uma descrição constativa, segundo o dizer do autor, tem a vantagem e o benefício de colocar o problema da objetividade, o qual é sempre anexado ao problema da verdade, e de lhe responder dentro do âmbito do código fotográfico. A imagem é a

²⁷¹ “ Dans la peinture c’est nous-mêmes qui formons une idée afin de saisir le phénomène sur une surface. Dans la photographie, c’est le phénomène qui génère sa propre idée pour nous dans une surface. En fait: l’invention de la photographie est une solution technique retardée de la querelle théorique que existait entre l’idéalisme rationaliste et l’idélisme empirique. Les empiristes anglais du XVII^e siècle croyaient que les idées s’imprimaient en nous à la manière de photographies, alors que les contemporains rationalistes croyaient que l’idées étaient projetées par nous comme des peintures. L’invention de la méthode photographique a permis d’administrer la preuve que l’idées fonctionnent dans les deux senses”, FLUSSER, V 1999, *Les Gestes*, p. 82

realidade, funciona como o real, não é significado mas significante: *o real é a fotografia*, o produto, não é nem o aparelho nem o que ocorre no mundo.

Esta inversão do vetor da significação caracteriza o mundo pós-industrial e todo o seu funcionamento²⁷².

A questão da objetividade, penso eu, poderia remeter-nos mais uma vez para Kant, com a respetiva diferenciação entre *fenómeno* e *noumeno*: a subjetividade protésica, o sujeito, fotógrafo-e-aparelho, dão ao fenómeno, que aqui é a imagem fotográfica, realidade objetiva. A objetividade enquanto problema, dentro do universo da fotografia encerra e assinala, ainda, a correlação entre a mesma e a questão da técnica: como artifício, utensílio, a partir do qual se objetivam teorias científicas, a fotografia é ou parece ser, pela razão apontada, objetiva ou meio para atingir a objetividade.

Numa primeira abordagem nós inventamos a fotografia como utensílio de uma visão objetiva. (...) A dominação opressiva que o utensílio exerce sobre o nosso pensamento exerce-se a muitos níveis, e alguns entre eles menos evidentes que outros. (...) No caso presente, dever-se-á olhar o gesto de fotografar, não como se o fotografássemos, mas como se não conhecêssemos nada sobre o mesmo, e como se o víssemos candidamente pela primeira vez, se queremos ver o que “realmente” se passa²⁷³.

²⁷² FLUSSER, V. 1998, *Ensaio sobre a Fotografia* p. 53

²⁷³ “Tout d’abord, nous inventons la photographie comme l’outil d’une vision objective. (...) La domination oppressante que l’outil exerce sur notre pensée s’exerce sur beaucoup de niveaux, et certains d’entre eux sont moins évidents que d’autres. (...) Dans le cas présent, nous devons essayer de regarder le geste de photographier, non pas comme si nous le photographions, mais comme si nous n’y connaissions rien et comme si nous le voyons candidement pour la première fois, si nous voulons voir ce qui se passe “réellement”.” FLUSSER, V., 1999, *Les Gestes*, p.84

O gesto de fotografar deve ser analisado sem pressupostos, esquecendo tudo o que sabe ou julga saber sobre o tema em causa: aplicar o *esquecimento para fenomenológico flusseriano, a visão inocente, purificada, de quem olha pela primeira vez*. Ora, quem olha pela primeira vez, como um observador exterior, apercebe-se de imediato que a imagem resultante de uma fotografia não é objetiva, tomado como pura descrição do real em si mesmo; pelo contrário, há uma dependência indubitável entre o sujeito que fotografa, o ponto de focagem, o ângulo de visão que escolhe e o objeto fotografado, dos quais resultam a imagem.

Saliente-se que o ponto de vista do sujeito é resultado da sua procura, sendo que intervém na imagem produzida, cuja apreensão é decorrente, também, das categorias do aparelho. Fotografa-se o que é possível fotografar, tal como em Kant se conhece o que é possível conhecer. A revolução copernicana, negando as teses ptolomaicas é, afinal a metamorfose de um ponto de vista; ponto de vista que alterou todo o modelo de ver e estar no mundo tal como as imagens sintéticas (técnicas) o estão a fazer agora.

O gesto fotográfico é gesto técnico e gesto pós-histórico, mas é igualmente um gesto humano:

O Homem com o aparelho é um homem, o que quer dizer que ele não está apenas, simplesmente na situação, mas está nela, também pela reflexão²⁷⁴.

É a reflexão que nos permite saber que estamos a falar de um ser humano: tão simplesmente porque nos reconhecemos no mesmo, porque esta também é a nossa forma de estar no mundo, do nosso ser no mundo. Eventualmente, não é já muito correto falar de objetividade (num sentido lato) mas sim, de intersubjetividade.

²⁷⁴ “L’homme avec l’appareil est un homme, ce qui veut dire, qu’il nés pas seulement, simplement dans la situation, mais qu’il est aussi par réflexion dans elle.” *Op. citada*, p.87

Apesar de tal juízo de valor ser pertinente, não é o principal. Com efeito, o que é essencial é o fato de a partir do gesto (de fotografar) haver a possibilidade de nos reconhecermos no outro, o que valida a importância de uma reflexão filosófica sobre os gestos, inclusive o de fotografar. Aliás, este último parece ser um gesto tipicamente filosófico, uma vez que revela a potencialidade de ser descrito em termos reflexivos. Acrescente-se que será a fotografia, e a imagem sintética em geral, o modo de reflexão privilegiada da pós-história.

A fotografia e o gesto que lhe está incluso mostram-se como algo de novo: pode-se refletir a partir da imagem e não só a partir das palavras. A inovação, para além da apontada, cumpre o enraizamento que lhe confere solidez: o diálogo com a tradição, a sua reapreciação, encontrando nela o apoio para justificar o tempo presente. Não há nada de novo que não tenha sido previamente esquecido, não há originalidade que não corresponda a uma reinterpretação, a um ver de outro modo em relação a algo que ocorreu. A prová-lo, o argumento encontrado a partir do qual é sustentada *a vocação filosófica da fotografia*:

A razão é que o gesto fotográfico é um gesto de visão (contemplação), aquilo que os Antigos chamavam *theoria* do qual resulta uma imagem que os Antigos chamavam *eideia*. (...) A fotografia é o resultado de um olhar sobre o mundo, mas também uma transformação do mundo: uma coisa nova²⁷⁵.

O que se pretende mostrar, é que o gesto fotográfico é o sucedâneo “natural” da filosofia na era industrial e sua transição para a época pós-industrial: de onde que este gesto novo, é-o pela possibilidade estatutária de ocupar o lugar da filosofia. De uma forma, ainda mais radical, a fotografia é

²⁷⁵“La raison en est que le geste de photographier est un geste de vision, de ce que les Anciens appelaient *theoria* et il résulte en une image que les Anciens appelaient *eideia* (...) La photographie est le résultat d’un regard sur le monde, mas aussi une transformation du monde: une chose nouvelle.” *Op. citada*, p.88

uma outra forma de fazer filosofia. Esta não está moribunda mas é vivificada por uma nova forma reflexiva, que subsiste porque análoga à atividade filosófica “tradicional”, mesmo constituindo-se como proveniente de um gesto novo.

Continuando nesta linha, parece assim provar-se que a imagem técnica é devedora da escrita, tal como tem sido a posição defendida ao longo desta dissertação, embora mais evidente neste capítulo assim como no anterior.

Segundo o autor o gesto de fotografar é complexo mesmo menosprezando, para esta análise, os processos químicos, mecânicos e eletromagnéticos do aparelho. Poder-se-ia descrever essa complexidade numa configuração triádica e sempre em analogia com a atividade filosófica, que é sua herança:

O primeiro aspeto diz respeito à procura, pelo fotógrafo, de um ponto de vista, que é modo de olhar a situação/cena. Em filosofia, também a procura de um ponto de vista, pressuposto que se pretende demonstrar, é fator determinante para a subsequente reflexão.

A segunda fase refere-se à manipulação da cena, (escolha da profundidade do campo, da luz direta ou indireta, filtros, ângulo de visão), de modo que a mesma se apresente em consonância com o ponto de vista escolhido, pretendido. Adequadamente, poder-se-ia, aqui repor o problema da objetividade, já atrás aludido, e reafirmar um certo tipo de objetividade da imagem fotográfica (em sentido estrito), cuja questão se coloca de um modo distinto do conceito tradicional de objetividade, e que encontra os pressupostos na Física Contemporânea (o observador intervém sempre no que está a observar):

A objetividade de uma imagem (de uma ideia) não pode ser outra coisa que o resultado de uma manipulação (uma observação) de uma situação qualquer. Toda a ideia é falsa no sentido que manipula o que concebe, e neste sentido ela é “arte”, quer dizer ficção. Apesar

disso, num outro sentido, há ideias verdadeiras se elas concebem verdadeiramente o que olham²⁷⁶.

No discurso filosófico, ou nas ficções filosóficas como diz o autor, ainda que nem sempre admitido, os diferentes argumentos são resultado do que se considera e/ou omite para a defesa de uma tese determinada, isto é, trata-se de procurar e “encontrar ideias verdadeiras” para a posição que se pretende defender.

Finalmente, quer na fotografia quer na filosofia, existe sempre um momento de recuo – reflexivo – que propõe a avaliação do que foi realizado.

Ao atentar na descrição precedente, imediatamente, se percebe que o momento que dirige a procura e o que estabelece o critério para avaliar correspondem ao cerne da questão. Falamos do segundo momento: o problema da perspectiva. Neste, é-se interpelado se a perspectiva eleita é a melhor, e como tal, se a mesma corresponde à finalidade que se possui. Esta abordagem cria um conflito entre perspectivas sobre a situação e a situação em si mesma: toda a interrogação sobre o gesto fotográfico é uma postura onde se desenrola a dúvida, metódica no sentido em que se focalizam sistematicamente os diversos pontos de vista sobre a realidade fenomenológica (“dúvida fenomenológica”), e, visto supor-se a construção intencional do próprio fenómeno (a situação a descrever).

Curioso que, em *A Dúvida*, obra dedicada exclusivamente à Língua, o autor proponha o ato de duvidar como um ato de pensar: ele é motor do pensamento. Ora, ao examinar o gesto do fotógrafo, surge efetivamente a mesma ideia, pela aproximação entre o conceito filosófico-linguístico (palavra que diz a imagem que diz o real) e o conceito fotográfico-imagético (imagem que diz o conceito que diz a imagem que diz o real): a escolha/procura de uma perspectiva em fotografia é uma dinâmica que corresponde ao percurso da

²⁷⁶ “L’objectivité d’une image (d’une idée) ne peut pas être autre chose que le résultat de une manipulations (une observation) d’une situation quelconque. Toute idée est fausse dans le sens où manipule ce qu’elle conçoit et dans ce autre sens, elle est “art”, c’est- à-dire fiction. Néanmoins, dans un autre sens, il y a des idées vrais si elles le conçoivent vraiment ce qu’elles regardent.” *Op.citada*, p.97

dúvida e, portanto teórica, tal como é entendido filosoficamente. Este exercício da dúvida, no caso do gesto do fotógrafo supõe uma práxis (nova), porque se trata do sujeito novo, o fotógrafo e o seu aparelho, absolutamente indiscerníveis. No entanto, poder-se-á continuar a estabelecer um paralelo adequado entre os dois gestos, fazer filosofia e fazer fotografia. O aparelho fotográfico com o seu programa equivale ao sistema categorial filosófico, como já se tinha enunciado acima, pela proposta comparativa com as estruturas *a priori* kantianas. A finalidade é idêntica: quer-se pensar, perceber e dizer o mundo a partir de conceitos/imagens distintas e claras. Indo um pouco mais longe:

De facto, a procura de um ponto de vista [sobre o mundo] faz parte da procura sobre si mesmo e a manipulação da situação faz parte da manipulação de si mesmo. E vice-versa. O que é verdadeiro para a fotografia é verdadeiro para a filosofia e, para a vida, simplesmente²⁷⁷.

Uma última questão, que dado o contexto se desdobra: *O que se quer significar quando se fala em procurar? Como equacionar a procura de si mesmo, sem a presença do outro?*

§ 27. O GESTO DE PROCURAR

Procurar é uma noção complexa: exige transitividade. Buscar algo é dirigimo-nos a, livre e intencionalmente tender para. A gestualidade, por seu turno, implica movimento que sendo livre, até por definição, sugere uma intenção que a anima. Ao conectar o conceito de procura e o significado da

²⁷⁷ “ En fait, la recherche d'un point de vue fait partie de la recherche de soi-même et la manipulation de la situation fait partie de la manipulation de soi-même. Et vice-versa. Ce qui est vrai de la philosophie est vrai de la philosophie, et de la vie tout court. *Op. citada*, p.100

gesticulação encontramos a expressão *gesto de procurar*, que não sendo de todo redundante, nos mostra que o significado de cada termo pode ser hetero-remissível, reforçando-se mutuamente, cuja relação implica uma similitude quase siamesa. Ora, o comum que os homogeneíza instaura-se no atributo da liberdade mas, sobretudo, na característica da intencionalidade. A determinação do que é o gesto de procurar, numa primeira aproximação, e que se apresenta com maior justeza, seria a de um movimento dirigido a algo, isto é, intencional.

A investigação sobre os gestos em Flusser é, indubitavelmente, original: o que são, o que nos dizem, o que nos mostram, manifestando, mais uma vez, a influência da qual o autor checo é devedor no que concerne à fenomenologia, em particular a Husserl.

Tal como já afirmado em capítulos anteriores, a noção de intencionalidade é incontornável quando se fala de fenomenologia. Relembremos Husserl, propondo como apoio a ideia, acima avançada, de que o gesto de procurar é transitivo que é deliberado e consciente, o que equivalerá a pensar numa consciência, em termos fenomenológicos, que gesticula: *o gesto é fenómeno que se denuncia a si próprio, anunciando uma consciência intencional que o suporta. Se como foi afirmado a consciência é gesticulação*, ou como nos diz Flusser, “admitimos que somos gesticulação”²⁷⁸, *o gesto é um dos modos segundo os quais a consciência se manifesta, isto é mostra o seu ser intencional, decorrendo a característica de que toda a gesticulação é intencional, como se tem vindo a defender. “A palavra «intencional»”, como nos diz Husserl nas *Meditações*, não expressa nada, a não ser atributo essencial da “consciência enquanto consciência de”. Fechando o círculo, agora, apontando para a identidade analógica entre *gesto de* e *procura*, *gesto de procurar*, então, será este que verdadeiramente nos proporciona a consciência do gesto e o gesto da consciência, i.e., que funda toda a consciência da possibilidade de existirem outros gestos, igualmente, intencionais.*

²⁷⁸ (...) nous admettons que “nous sommes gesticulation” *Op. citada*, p.78

Inserindo numa outra tradição, encontramos John Searle, que define a intencionalidade como direccionalidade, dando-nos a noção de que algo é intencional, só e só se, se dirigir ou for acerca de algo, aproximando-se da fenomenologia e, igualmente, da questão que o gesto de procurar como transitivo, propõe:

(...) A intencionalidade é a propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual eles são dirigidos para ou acerca de objectos e estados de coisas no mundo. (...) Na minha avaliação se um estado E é intencional então tem de haver uma resposta para perguntas como «E é acerca de quê?», «Em que consiste E?», «O que é um E tal que?»²⁷⁹.

Ora, o gesto de procurar é um *metagesto*. Na esteira do que foi defendido, ele é fundamento de todos os outros gestos, e enquanto tal princípio de inteligibilidade da questão da gestualidade ela mesma. Considero, com efeito, que a compreensão da diversidade de todos os outros gestos radica no facto de que qualquer deles se torna acessível pelo comum, pela dimensão de *procura* que lhes subjaz. *Procurar* apresenta-se com carácter universal: a partir dele todos os gestos se constituem como tal, na sua singularidade. Nesta medida, há a presença inequívoca do gesto de procurar em todos os outros. Da mesma maneira, qualquer gesto específico que se examine, dar-nos-á uma estrutura permanente, para lá das diferenças que o configuram.

Assim sendo, e levando ao limite esta ideia, propondo a Civilização Ocidental enquanto a “história de uma gesticulação”, como um conjunto de todos os gestos, é possível descortinar os seus aspetos essenciais pelo percurso desta procura, materializada nos mais diversos gestos que a compõem. Fazê-lo é-nos permitido a partir do percurso do autor checo: ao descrever os gestos que fazem parte dos hábitos do quotidiano, gestos imediatos e espontâneos, permite-nos encontrar as alterações substanciais que os mesmos foram sofrendo; igualmente, se constata que penetraram novos

²⁷⁹ SEARLE, J.R. 1983, *Intencionalidade um ensaio de filosofia da mente*, [Intentionality – An essay in the philosophy of mind], trad. pt. Madalena Poole da Costa, Lisboa Relógio D'Água, p.21-22

gestos no nosso estar diário, até aqui inexistentes. Eles mostram-nos que, para lá da sua trivialidade aparente, existe algo mais que os forma/formou tal como eles são. Os gestos do dia-a-dia constituem uma realidade residual, uma camada superficial correspondente a um modo específico de abordar o mundo, de ordená-lo e conseqüentemente de explicá-lo e compreendê-lo: fatores que, na maior parte das vezes, se vinculam ao saber científico. Ao analisar este conjunto de gestos deparamo-nos com um sistema de saberes que se vulgarizou e, que ao banalizar-se abandonou o seu potencial explicativo, projetando-se num nível de conhecimento com cariz meramente utilitário.

No entanto, é, também, pela observação dos mesmos que se deteta existirem gestos novos que não são consentâneos com as explicações antigas. Indagar a razão desta mudança é valorizar todos os gestos: estes assinalam as alterações, propondo perplexidades, sendo que por aí se justifica a tese proposta de que o fundamento de toda e qualquer gestualidade se anexa a um gesto específico, ao gesto de procurar.

Assim sendo, ganha consistência, propondo-se ele mesmo como o possibilitador de uma análise, cuja incidência se dá na transformação que a pesquisa e a investigação científicas sofreram. O gesto de procurar é, então, conceito-chave para a compreensão, não só, de todos os outros gestos, mas para a percepção que o mundo está em mudança, e a atitude que viabiliza a sua consciencialização depende *do como e do quê* da procura.

Desta forma, se infere que o gesto de procurar tem como depositário, isto é, se aplica à ciência, enquanto modo privilegiado de abordagem do real sendo que, simultaneamente, se assume a posição de que a atividade científica estrutura e estruturou todos os nossos gestos, modos de ser e de pensar. Esta a tese de Flusser:

A tese que aqui se avança postula que todos os nossos gestos (...) são estruturados pelo gesto da pesquisa

científica, e que se os nossos gestos mudam é porque o gesto de procurar está a mudar²⁸⁰.

Ora será, igualmente, a partir daqui que se retorna e coloca, mais uma vez, a questão da técnica (produto de teorias científicas): é visível que a manipulação técnica intervém e participa nas práticas do quotidiano. É evidente, igualmente, que a ela corresponde um nível funcional de “ignorância”, e é de certa forma responsável pelo emergir de uma nova paisagem mundana, cuja constituição nos mostra uma outra classe de objetos determinantes para as atitudes do ser humano – “os inobjetos” - que chegam até nós como aparato técnico:

Estes monstros²⁸¹, entre as coisas do meio que me envolve podem ser reagrupados sob o termo genérico de “aparelhos”. Deles fazem parte, para mencionar só alguns, a televisão, o automóvel, o gravador – e, também para evocar uma outra variedade, a carta de condução e a caderneta de cheques. Todavia, o aspeto monstruoso destas coisas – ou noutros termos, ainda mais inquietante, pouco fiável – está encoberto, em camadas densas, pela sua banalidade, pelo hábito com o qual as tomamos; a maior parte do tempo não vem à luz, a não ser que nos esforcemos por retirar estas camadas”²⁸².

²⁸⁰ “La thèse ici avancée postule que tous nos gestes (...) sont structurés par le geste de la recherche scientifique, et que nos gestes changent c’est parce que le geste de chercher est en train de changer” FLUSSER, V 1999, *Les Gestes*, p.61

²⁸¹ Interessante, que esta noção de monstro, carregada de simbolismo, poderia ser comparada, em termos exclusivamente funcionais, à explanação que José Gil, em *Monstros*, 2006, Lisboa Relógio d’Água, faz do conceito em causa. Este parte da convicção, a qual configurará toda a reflexão, de que os monstros só surgem quando é necessário pensar ou repensar a humanidade do homem. Também o pensamento flusseriano instaurado na distinção entre coisas e não-coisas tem os mesmos contornos: os inobjetos servem para pensar as características do Homem Novo (o Homem pós-histórico), cuja definição se busca no meio dos novos objetos (as não-coisas), no qual vivemos.

²⁸² “Ces monstres parmi les choses de mon environnement peuvent être regroupées sous le terme générique “d’appareils”. En font partie, pour n’en mentionner que quelques-uns, la télévision, l’automobile, le magnétophone – et aussi, pour évoquer une autre variété, le permis de conduire et le carnet des chèques. Toutefois, l’aspect monstrueux de ces choses – ou, en termes plus inquiétants, encore leur caractère peu fiable – est recouvert, en d’épaisses couches, par leur banalité, par l’habitude qu’on en a prise; et la plupart du temps, il ne vient au jour que si l’on s’efforce d’ôter ces couches.” FLUSSER, V., 1996, *Choses et non-choses*, p.5

Já no parágrafo anterior, dedicado ao gesto de fotografar, foi oportuno falar de alguns aspetos relativos à questão da técnica, mas a partir de um outro ponto de vista. Contudo o que, agora, importa acrescentar e salientar é que este gesto de procurar é bastante mais abrangente, interferindo com o modo de ser/estar dos sujeitos. A época industrial e a viragem para a época pós-industrial e respetivos modelos e paradigmas científicos (teorias, métodos de pesquisa), e atualmente, do mecanicismo para a cibernética, corresponde a uma vivência que se apresenta centralizada e formatada a partir dos aparelhos/aparato técnico. Toda a estrutura social, económica e política é configurada através da tecnologia: são aparelhos dentro de aparelhos que se auto-alimentam.

Se por um lado, se continua a pensar de alguma forma na excelência do gesto de procurar, tal como foi defendido, por outro, ao vinculá-lo ao modelo científico, é-se levado à negação do mérito da primeira aceção, pelos efeitos do segundo, o que, aparentemente seria contraditório. Diz-nos, Flusser em *Les Gestes*:

Porque o gesto de procurar não pode ser um modelo para os outros gestos. Ele não procura uma coisa perdida. Ele procura não interessa o quê. Ele não tem finalidade, não tem “valor”. Ele não pode ser uma “autoridade”. Ele tornou-se menos que nada. O lugar ocupado pela pesquisa científica na nossa sociedade está em contradição com a procura ela mesma²⁸³.

Como se constata pelo excerto, a contradição é inexistente: o que não se pode é vincular o gesto de procurar ao modelo da ciência importada da Época Moderna, sob pena de desvirtuar o significado profundo e fundamental que a noção de procura impõe.

²⁸³ “ Car le geste de chercher ne peut être un modèle des autres gestes. Il ne cherche pas une chose perdue. Il cherche n’importe quoi, Il n’a pas de but, de “valeur”. Il ne peut pas être une “autorité”. Il est devenu Néanmoins. La place occupée par la recherche scientifique dans notre société est en contradiction avec la recherché elle-même. FLUSSER, V 1999, p.62

Flusser justifica esta tese apoiando-se na evolução da Ciência que teve lugar a partir da Idade Moderna, afirmando que aquela substituiu a dimensão religiosa própria da Medievalidade. A crença religiosa será substituída pela crença na Ciência: o processo de secularização, para o autor, não definiu com paridade as dimensões antropológicas, axiológicas, epistémicas e ontológicas, antes permutou o objeto de crença, ignorando outros interesses próprios do ser humano:

(...) O homem é como um deus. (...) Neste conhecimento [conhecimento objetivo] O homem ocupa o lugar de Deus²⁸⁴.

Saliente-se que se é possível, por um lado, interpretar a sucessão destas épocas em termos paradigmáticos e, enquanto tal, como realidades em rutura, por outro lado, há que ter em conta, a existência de uma certa continuidade.

Ainda assim, na Modernidade fala-se do domínio do Homem em relação à natureza, e dessa forma a curiosidade aparece relacionada com a dimensão dos fenómenos físicos: procurar é manipular, criar utensílios que proporcionem um domínio maior. Tratar fisicamente os fenómenos é matematizar o mundo. Em termos da ciência, a matematização do real proporcionará, juntamente com o método, a crença na objetividade do real, e o homem enquanto sujeito epistémico, transcende esse real.

O gesto do humanismo é a proposta do homem como protagonista, pela sua vontade e a sua capacidade de domínio em relação ao real. O Homem colocou-se numa situação de oposição ao Mundo. Aquele é “sujeito”, este é “objeto”, e a sua relação é de enfrentamento mútuo.

Este, o movimento que propiciou e coincidiu com o nascimento da ciência moderna, e ao encontrar as suas raízes no cartesianismo perfila-se o estado de

²⁸⁴ “(...) l’homme est comme un dieu.(...) Dans cette connaissance l’homme occupe la place de Dieu” *Op. citada* p.64

espírito característico da Modernidade no qual se indicia o engrandecimento do sujeito que duvida a desfavor do objeto sobre o qual se duvida: a cisão entre a subjetividade e a objetividade, postulando-se com o primado do sujeito a abertura do caminho para o suposto absoluto que é domínio do Homem face à Natureza. Este novo saber, a ciência moderna, através do cálculo, da abstração, e da medida crê penetrar na lei que ordena todos os fenómenos, realizando as condições necessárias para legitimar o poder do Homem e, instituir-se como uma nova crença. Efetivamente, foi a dúvida cartesiana e o método que a tem como fundante, a responsável por uma razão científica e técnica. A razão científica que reivindica para si a descoberta da imutabilidade – as Leis Imutáveis da Natureza. Assim, a ciência persegue a imutabilidade, a qual uma vez alcançada, permite-se ignorar o Novo. Com a ciência moderna o critério para a cognoscibilidade advém do método que submete e subjuga a coisa. Esta é conhecida com toda a certeza se estruturada e pensada através do pensamento metódico. Já Heidegger nos tinha dito o mesmo, explicitando a afirmação de Nietzsche na qual se afirma que o que é característico do século XIX é a vitória do método sobre a ciência:

O que se entende aqui por “método”? O que se entende por “triunfo do método”? (...) Método significa, antes, o modo e a maneira como a correspondente área dos objetos de investigação é de antemão delimitada na sua objectualidade. O método é o projeto antecipativo do mundo, que fixa o rumo exclusivo da sua investigação possível. E qual é? Resposta: o total da calculabilidade de tudo o que é acessível e comprovável mediante experimentação. (...) Só é comprovável cientificamente, isto é, o que é calculável pode valer de verdade como efectivamente real. A calculabilidade faz do mundo algo que, em qualquer lado e em qualquer momento, é dominável pelo homem. O método é um desafio triunfante ao mundo, para que se ponha absolutamente à disposição do homem. O triunfo do método sobre a ciência iniciou o seu caminho no século XVII, na Europa

– e em nenhum outro lugar da Terra – com Galileu e com Newton.²⁸⁵

Esta ideia aparece, igualmente, em Gadamer, aliás com uma nítida influência do filósofo alemão:

É o pensamento do método e do primado do método sobre a coisa: as condições de cognoscibilidade metódica definem o objeto da ciência.²⁸⁶

De certa forma, a ciência moderna inventa-se, então, como uma fé: mesmo propondo a existência de Deus, tendo como exemplo a filosofia de Descartes, o seu papel é reduzido e o seu estatuto fragilizado. Digamos que é uma hipótese dispensável. Pelo contrário, a coincidência entre o pensar e o mundo é incontornável. Esta coincidência será realizada em esforço pela imposição dos quadros mentais do sujeito relativamente à realidade circundante, perseguindo o ideal da objetividade: sujeito e objeto são distintos, relacionando-se no ato de conhecer, sendo que o sujeito conhece *objetivamente* o mundo.

A consequência aparenta alguma equívocidade: o que se pretende livre de todo o pré-conceito é, efetivamente a pressuposição ela mesma.

Retornando ao exame sobre o gesto de procurar, que suscitou toda esta reflexão, é demonstrado pela análise mesma do significado de procurar, tal como hoje é entendido, que as duas instâncias do conhecimento (sujeito e objeto) são uma para a outra, se entrelaçam e se modificam²⁸⁷. Assim, diz-nos Flusser:

²⁸⁵ HEIDEGGER MARTIN, “A proveniência da Arte e a determinação do Pensar” (Conferência de Atenas, 1967) trad. pt. de Irene Borges-Duarte, p. 7 in <http://www.martin-heidegger.net/Textos/Textos.htm>

²⁸⁶ GADAMER, 2001, *Elogio da Teoria*, [Lob der Theorie,] trad. pt. J. T. Proença, Lisboa, Ed. 70, p. 54

²⁸⁷ Este aspeto da epistemologia, a partir de pressupostos fenomenológicos, foi objeto de ponderação no cap.II desta Dissertação.

Connosco a idade Moderna alcançou a sua meta (...)
Nesse sentido somos a superação da Idade Moderna:
connosco a Idade Moderna se reduz ao absurdo²⁸⁸.

Ora, nesta perspetiva, mantendo a convicção que o gesto de procurar se configura e projeta em todos os outros, se estes se alteram, então também aquele se manifestará diferentemente: facto que é patente nos gestos que compõem o nosso quotidiano, conforme já referido.

A finalidade do autor com esta reflexão sobre o(s) gesto(s) é a de reequacionar toda esta problemática epistemo-ontológica, pela inserção do carácter existencial que a investigação pode e deve supor e/ou ter e, assim redefinir o próprio conceito em causa :

Não se pode procurar sem igualmente desejar, sofrer.
Sem ter “valores”. O conhecimento é, também, passional
e a paixão é uma espécie de conhecimento. Tudo isto
passa-se na plenitude da vida humana, no seu “ser-no-
mundo”²⁸⁹

Conduzir a pesquisa sobre o gesto de procurar para um contexto existencial terá como efeito, negar a alienação que se está sujeito, quando o propomos estruturado a partir de pressupostos científicos importados da Modernidade. Acresce ainda, a questão, bem mais importante, de dispensar a ideia de que procurar e manipular serão dois aspetos de um mesmo gesto: o que está em causa não é tão-somente a manipulação dos objetos inanimados, mas, através deles a instrumentalização do ser humano, pela objetivação de toda a sociedade.

A crítica aqui proposta implica perceber até que ponto o método da ciência produziu a “alucinação “ da objetividade que, reforçada com os progressos da técnica se refletiu ideologicamente propondo a tecnocracia

²⁸⁸ FLUSSER V., 1999, *A Dúvida*, p 21

²⁸⁹ “On ne peut pas chercher sans aussi désirer, souffrir. Sans avoir des “valeurs”. La connaissance est passionnelle aussi, et la passion c’est une espèce de connaissance. Tout cela se passe dans la plénitude de la vie humaine, dans son “être-dans-le-monde”. FLUSSER, V 1999, *Les Gestes*, p.67-68

(literalmente o *poder da técnica*). Fortalecendo e potenciando os perigos desta ideia, pelo facto inegável e empiricamente constatável, de que este sistema funciona.

A interpelação a surgir coloca-se em termos, não de fracasso funcional, mas antes, o de saber se o estado de coisas descrito é o que verdadeiramente importa para a existência do ser humano enquanto tal? E, igualmente, se esta objetividade, que pela oposição entre sujeito e objeto é estabelecida, não implica de alguma forma a perda do mundo?

Estas interrogações ultrapassam, no sentido estrito, a epistemologia, questionam o modelo científico ao qual o gesto de procurar tem estado apenso, interrogando por aí, o processo histórico e a história como processo.

O problema adensa-se, mesmo saindo do “quase” quadro sociológico, para o contexto conceptual da gestualidade, e a resposta encontra-se pela rememoração de que o gesto é, em Flusser, apresentado como fenómeno intencional e livre: *não se gesticula apenas, é-se gesticulação.*

O gesto de procurar relaciona-se com uma dimensão, onde não se está constringido a um método nem anexado a uma cisão entre sujeito e objeto ou conectado com o critério da objetividade, mas antes envolvido numa experiência concreta, vivência *do e no* mundo. Ele é “a nossa circunstância”, e o nosso ponto de partida é dele ter uma experiência vital, isto é, estética (ao modo da *aisthesis* grega): o que valida que o gesto de procurar adquire toda uma outra significação, assim como o homem que procura, o novo homem adquire um outro papel e outro estatuto. A categoria de procurar, acompanhada do respetivo gesto e de quem procura, não é somente contemplação, ou processo metódico, é antes, modo de viver. A reavaliação do conceito de procurar está implícita ao interiorizar a liberdade absoluta do gesto: *cabe ao homem encontrar a medida do seu interesse enquanto ser humano, do seu ser-e-estar-no-mundo, e, dialogicamente resignificar os seus critérios.*

Procurar é encontrar o outro e, como tal, é procurar pelo outro: “a circunstância” devém relacional e intersubjetiva:

A pesquisa devem um diálogo, cujo objetivo utópico é o conhecimento cada vez mais intersubjetivo da nossa circunstância (...) o resultado utópico da pesquisa é a transformação otimizada da circunstância rumo a uma vida com os outros. Não há, no entanto, um progresso linear para tal pesquisa. O progresso é, antes de mais, oscilatório e em profundidade²⁹⁰.

Com isto, o modelo que tutelava a nossa existência apresenta-se completamente diverso, a progressão do tempo e do espaço são vivenciados de uma forma nova: aquele é uma espiral cujo eixo é o presente, onde nos situamos. Em torno de nós estão todas as possibilidades do porvir. O que eram categorias meramente temporais, divisões do tempo são agora categorias espaço-temporais: estou situada no presente, que inclui o passado como memória, e é o ponto de partida para o futuro no qual me projeto. Aplicar critérios às possibilidades é escolher, e toda esta é a dinâmica da liberdade – a escolha, qualquer escolha, é projeção no futuro.

Duas implicações imediatas se podem indicar: o gesto de procurar, assim perspectivado, não é um gesto histórico e o ser humano não é o sujeito do gesto, mas antes um projeto do gesto²⁹¹, sendo este o indício da superação do paradigma da história. Esta a explicitação do afirmado anteriormente, de *nos constituirmos como gesticulação, ou seja, como o novo homem*.

Diz-nos Flusser:

Não é mais o passado que nós projetamos em direção ao futuro, somos nós mesmos que nos projetamos. Esta a melhor característica que estrutura o gesto de procurar: é uma projeção de si mesmo rumo ao futuro que se

²⁹⁰ “La recherche devient un dialogue dont le but utopique est la connaissance de plus en plus intersubjective de notre circonstance. (...) Le résultat utopique de la recherché est la transformation optimale de la circonstance pour une vie avec les autres. Il n’y a donc pas un progrès linéaire pour une telle recherche. Le progrès est plutôt oscillatoire e en profondeur”. *Op. citada*, p.76

²⁹¹ FLUSSER, “Man as subject or project”, Manuscrito entregue na PRO Conference em Roterdão (29 de Setembro de 1989 a 2 de Outubro de 1989). Foi publicada pela 1ª vez em “PRO”, em V. Sichtung (ed), “Constructivism: Man versus Environment, ”, Dordrecht: Sichtung (original não paginado em Inglês), *Philosophy of Photography*, Vol 2, number 2, Intellect Limited, 2011, pp 239-243

aproxima de todos os lados. O gesto de procurar tornou-se humano²⁹².

§28. A IMPORTÂNCIA DO GESTO: UM BREVE PONTO FINAL

Ao concluir este capítulo urge destacar que a reflexão sobre a qual o mesmo incide é parte de um todo, onde estão presentes preocupações de índole ontológica, epistémica e existencial, como creio, ser perceptível. A finalidade de refletir com o autor sobre os gestos, para além da originalidade que tal reflexão propõe, mostra um quadro mais lato, que é o contexto mesmo desta tese, e pretende ser um outro ponto de vista, que reforça os anteriores.

A análise sobre os gestos constitui-se, numa primeira instância, como a afirmação de que os mesmos são modos de manifestação que revelam o mundo, a visão sobre ele e o modo de estar do ser humano perante o mesmo; numa segunda instância, e, como efeito da primeira, o despontar da consciência de que estão a surgir gestos novos, nunca antes observados e, como tal apercebermo-nos, através da gestualidade, que o real está em transformação.

Ao “surpreender os fenómenos”, é possível apercebermo-nos da “crise existencial” pela qual passamos: gestos antigos e gestos novos propiciam descrições diferenciadas sobre a realidade, na qual estamos inseridos.

Assim, examinar os gestos de “fumar cachimbo”, “de escrever”, “de falar”, “de fazer a barba”, “de fotografar”, “com o vídeo”, “de procurar” (...) é retirar inferências e extrair conclusões, cuja focalização se colocará na problemática da liberdade do Homem e de uma determinada visão dialética sobre o real.

Relativamente ao segundo aspeto, esta perspetivação dialética da realidade não remonta, exclusivamente, ao fim da Modernidade mas é antes típico de uma tradição que se organiza, segundo uma perspetiva dualista:

²⁹² “Ce n’est plus le passé que nous projetons vers le futur, c’est nous-mêmes qui nous projetons. Et cela caractérise le mieux la nouvelle structure du geste de chercher: c’est une projection de soi-même vers le futur qui s’approche de tous les côtés. Le geste de chercher est donc devenu humain.” FLUSSER, V., *Les Gestes*, p.78

corpo/alma; ação/paixão; espírito/matéria (...), cujos problemas ou uma boa parte deles, surgiram para resolver e compreender a interação entre estas duas ordens do real. Outro fator que contribuiu, eventualmente, para esta visão dual consubstancializa-se no facto do pensamento se estruturar a partir das línguas que falamos: a gramática e a sintaxe obrigam-nos a inteligir o mundo a partir deste desdobramento, impedindo-nos de o habitarmos de outra forma. Claramente, poderíamos pôr o problema pelo inverso (o dualismo condicionar a realidade linguística), mas ainda assim só reforçaríamos a ideia de que a articulação dialética é conveniente para refletir e esclarecer a realidade.

Um dos obstáculos a considerar corroborando o que foi dito, é o da limitação das estruturas sintáticas das línguas; estas podem ser insuficientes para dizer, decodificar os gestos. Dai a existência de novas linguagens, novos códigos, onde estas limitações podem ser superadas: o código fílmico, por ex., que pode dar conta da “imagem em movimento”.

Assim, pela análise de um gesto, qualquer que ele seja, a crença de que leitura dialética da realidade pode ser profícua é destruída. Um exemplo modelar usado pelo autor: a (in)dependência eu /corpo. Com efeito, quando se observa um gesto, um movimento é efetuado, faz-se um movimento: tal não significa que o “eu” ordene ao “corpo” que se mova. Isso seria equivalente ao movimento das marionetes. O que se “vê” é um movimento ou um conjunto de movimentos significativos, com uma finalidade que pode ser “decifrada”, “descodificada”, “interpretada”. A única prescrição é que se conheça o código em causa.

Note-se que cada gesto singular corresponde a movimentos diferenciados: *o que se move no gesto de fotografar? O que se move no gesto de escrever?*

A resposta supõe uma cadeia causal infinita, sendo que dar o “eu” como resposta obriga à paragem desse fluxo e, aparentemente, fá-lo de uma maneira cómoda e eficiente. No entanto, não responde à questão específica: o “eu” ou o “corpo” são realidades abstratas que não correspondem ao gesto específico que se quer descrever, antes apontam para uma generalidade mais ou menos vazia.

Não indicando qualquer resposta, algo de importante foi descoberto, a saber que o gesto, seja ele qual for, permite pôr em causa o modelo da realidade vigente: dá a consciência que este modo de explicar a realidade está falido e é insustentável.

Muitos outros pontos de vista não dialéticos, segundo o autor, propiciam um conhecimento mais adequado: a fenomenologia, a cibernética, o existencialismo, o estruturalismo, entre outros, com conceitos novos e mais eficazes – *gestalt, sistema, estrutura*. Evidencie-se que a *consciência intencional tem, necessariamente de acompanhar esta dinâmica e encontrar em si mesma modos de gesticulação significativos para decifrar a realidade que vivemos*.

A observação aturada do gesto mostrou-nos, desvendou-nos a situação, incidindo numa das configurações da crise em que vivemos:

A análise de cada gesto o mostrou. É “fácil” de compreender que os conceitos dialéticos são produto de uma “ideologia dualista”, e que as palavras “eu” e “corpo” não denotam realidades e é quase impossível traduzir esta compreensão em algo vivido”²⁹³.

O segundo problema que a gestualidade nos obriga a refletir concerne a questão do livre-arbítrio. *Como explicar um gesto novo, de uma forma diferente da explicação que se deu anteriormente?*

A resposta que se encara, perguntando pela causa, submersa no determinismo, é entrar num universo em que imediatamente se exclui a liberdade do que se queria explicar: mesmo que teoricamente possível, ao expor a necessidade do movimento z ou y, manifesta-se a ausência de liberdade.

²⁹³ “L’analyse de chaque geste nous l’a montré. Il est facile, bien sûr, de “comprendre” que les concepts dialectiques sont produits d’une “idéologie” dualiste, et que les mots “je” et corps ne dénotent des réalités, mais qu’il est quasiment impossible de traduire une telle compréhension en chose vécu.” *Op citada*. p.190-191

A questão da liberdade não se coloca em termos causais, mas vivenciais. É irrelevante admitir a determinação causal ou não em relação ao Mundo: posso crer na lei da causalidade e viver livremente, e, posso negar as determinações causais e viver condicionado. A liberdade não é um assunto da natureza nem das leis que a regem.

Uma comparação viável é a desta concepção do gesto, segundo Flusser, com o debate sobre a compatibilidade/incompatibilidade entre a convicção da existência do livre arbítrio e as teorias científicas sobre a matéria, na proposta de John Searle, ainda que este fale de ação e não de gesto. Salvaguardando esta diferença que, embora, importante não é relevante neste contexto. Com efeito, segundo o filósofo da linguagem e da mente, este problema apresenta-se como um dilema: quer a física clássica (mecanicista), quer a física contemporânea (quântica), cujos apoios são respetivamente, a teoria da causalidade e a teoria das probabilidades, os quais impossibilitam a admissão da liberdade humana. Todavia, é igualmente inadmissível que ela não exista: é facto da experiência que, no comportamento humano existe diversas alternativas às ações que realizamos; com efeito, vivenciamos que, embora tivéssemos feito algo, poderíamos ter feito outra coisa. Searle diz-nos, então, que estamos perante duas ordens de comportamentos diferenciados. As leis da natureza e as atitudes dos seres humanos não são previsíveis do mesmo modo; as características da mente (consciência) que determinam o agir não são idênticas às que determinam as funções do corpo. Embora, curiosamente, se perpetue o dualismo mente/corpo, aspeto que, como foi visto acima, por outras razões é amplamente criticado pelo autor praguense.

Afirmando a ignorância e desconhecimento no que concerne às razões para tal acontecer, tanto mais que há alguma sinonímia entre mente e cérebro (corpo), Searle é incisivo e perentório na afirmação da existência real da liberdade humana, pelo facto incontornável e indesmentível da experiência que temos dela. A liberdade está fundamentalmente ligada a uma consciência específica dos seres humanos, capacidade de autoconsciência e a relação entre si e o outro/mundo, isto é consciência intencional.

Neste sentido a liberdade é um facto: ao agir, compreendemos que ela é resultado da nossa decisão, e que poderíamos ter agido de muitos outros modos. Diz-nos Searle:

Reflectamos com todo o cuidado no carácter das experiências que temos, (...). Veremos a possibilidade de cursos alternativos de acção incrustados nessas experiências. (...) a sensação que «faço isto acontecer» traz consigo a sensação de que «poderia fazer alguma coisa mais» (...) Assim, a experiência da liberdade é uma componente essencial de qualquer caso do agir com uma intenção.²⁹⁴

A problemática da ação livre ou do gesto livre, seja em Searle ou em Flusser respetivamente, foge a qualquer explanação científica, pelo menos a qualquer explicitação válida que seja comum à natureza e ao Homem, no que concerne a questões que se prendam com a liberdade.

Em Flusser, a questão da liberdade deve ser contextualizada a partir dos códigos (expressivos e comunicativos). A análise fenomenológica dos gestos a isso compeliu:

Um movimento é vivido como sendo livre, isto é como «gesto», se for codificado, isto é, se a sua significação tiver sido convencionalizada. É no contexto da codificação, da intersubjetividade que se deve pôr a questão da liberdade, e os gestos estes movimentos livres, são a prova. (...) Somos realmente livres, porque a realidade na qual vivemos não é o universo das ciências, nem o «nosso universo íntimo», mas o contexto codificado das relações intersubjetivas²⁹⁵.

²⁹⁴ SEARLE, 1984 *Mente, Cérebro e Ciência*, p.116-117

²⁹⁵ «Un mouvement est vécu comme étant libre, c'est-à-dire comme «geste», s'il est codifié, c'est-à-dire si sa signification a été conventionnée. C'est dans le contexte de la convention, de l'intersubjectivité, qu'il faut poser la question de la liberté, et les gestes, ces

Os gestos propõem-nos uma reflexão sobre a condição humana e a identidade entre existir e ser livre. A liberdade é o nosso estar-com-outro e, tal é possível pela dimensão significativa, com significado. Na verdade, um gesto é livre quando significa qualquer coisa, sendo que a sua significação depende do outro (escrever, por exemplo, tem sentido na medida que significa algo para o outro.) O existir é uma adição qualitativa de gestos livres, realizados em contexto significativo, isto é, num enquadramento intersubjetivo: a existência da liberdade dá-se no codificado/codificável, no comunicativo/comunicável, ou seja, na cultura:

A existência não se explica, ela decifra-se, porque o clima da existência é a liberdade, quer dizer a convenção de significações. Nós não existimos no contexto objetivo da necessidade, do acaso, ou da estatística, nem no contexto subjetivo das motivações, dos projetos ou dos sonhos, mas no contexto intersubjetivo dos códigos. (...) porque ela se coloca na existência²⁹⁶.

mouvements libres par définition, en sont la preuve. (...) Nous sommes réellement libres, car la réalité dans laquelle nous vivons n'est ni l'univers des sciences, ni notre «univers intime», mais le contexte codifié des relations intersubjectives." *Op. citada*, p.192

²⁹⁶ L'existence ne s'explique pas, elle se déchiffre, car le climat de l'existence est la liberté, c'est-à-dire la convention des significations. Nous n'existons pas dans le contexte objectif de la nécessité, du hasard ou de la statistique, ni dans le contexte subjectif des motivations, des projets ou des rêves, mais dans le contexte intersubjectif des codes. (...) car elle se pose dans l'existence. "*Op. citada*, p.193-194

CAPÍTULO VI

ESTATUTO E FECUNDIDADE DO CONCEITO DE TRADUÇÃO

A Torre de Babel teria sido consentida se tivesse sido possível construí-la sem a escalar.

Franz Kafka

São filhos de muitos homens as palavras.

João Miguel Fernandes

§ 29. PONTO PRÉVIO: DA TRADUÇÃO E RESPETIVO ENQUADRAMENTO

O capítulo precedente encerrou com uma citação do autor checo: o excerto em causa²⁹⁷ é adequado para iniciar um novo ângulo exploratório, que se conectará com uma outra categoria fundamental para compreender o pensamento do autor no seu contexto geral e para debater, em particular, o tema desta dissertação. Refiro-me ao conceito de tradução.

Diz-nos Flusser, no texto citado, que a existência humana não é objeto de explicação, não é do âmbito constrangedor da necessidade mas que pertence ao campo da liberdade, sendo que esta, enquanto o próprio da condição humana, existe no contexto das convenções, dos códigos; portanto, dentro de um campo comunicativo, entendido como propiciador da intersubjetividade.

Ora, é nestes moldes que se deve, igualmente, colocar a questão da tradução: uma prática comunicativa por excelência, i.e., uma atividade cujo âmbito promove a comunicação individual, coletiva, virtual ou em presença, entre os seres humanos.

A teoria da tradução de Vilém Flusser não é um corpo organizado de técnicas de tradução ou um sistema classificativo de modos possíveis de traduzir. É, antes de tudo o mais, uma reflexão sobre a importância da mesma, a afirmação de que, no seu âmago, é atividade essencialmente filosófica, que o seu estatuto *sui generis*, nos dirige a um pensar que se pensa a si mesmo como “singular-plural”, para citar Helena Varela²⁹⁸, e releva de expressões como “fazer a travessia”, “construir pontes”, “fronteiras e limiares”, sintomáticas e marcantes *no e do* pensamento do autor. Desta forma, este *movimento de transladação, de transporte e translocação* indica-nos, desde logo, que o mesmo se insere numa área de cariz onto-existencial.

O problema da tradução deve ser considerado como um complexo que, em si mesmo, propõe uma série das configurações perspetivantes de percursos filosófico-existenciais trilhados pelo autor. Como tal, o conceito em

²⁹⁷ *Op. citada*, p.193-194

²⁹⁸ VARELA, M. Helena 2002, *Conjunções Filosóficas Luso- Brasileiras*, Lisboa, Fundação Lusíada

causa mostrará e salientará uma característica constante da sua reflexão: a *dinâmica de um intelecto sempre em aberto em busca de todas as possibilidades*. Com efeito, *traduzir é, se filosoficamente entendido, um modo de procura da realidade e de novas realidades, constituindo-se como um movimento sempre a fluir e, de alguma forma, reflexivo*.

O processo tradutório, pela sua expansão, permitirá uma *Weltanschauung* original em que os constituintes se articulam à maneira de um mosaico, o qual se vai construindo de tal modo que cada peça mostra o que ainda está imerso num *poder vir a ser*, num projeto de possíveis. Os novos percursos revelam-se pela interconexão diferenciada dos poucos conceitos nucleares que integram o pensamento flusseriano. Estes vão sendo organizados de diferentes formas, propondo novas interpretações e novos contextos, novas significações e áreas de aplicação inovadoras, novos desdobramentos e novas perspectivas. Tal é propiciado pelo exercício de tradução e de tradução continuada, bem como, pela prática da retradução, proposta de novos recomeços. Ora, esta atualização de possibilidades, a abertura e realização de/a novas cartografias, é propiciada pela atividade de tradução/retradução, na medida em que esta ao procurar novos caminhos para percorrer constitui-se como uma instância compreensiva e interpretativa, elemento hermenêutico privilegiado.

Saliente-se, ainda, a concertação entre processo tradutório e o fenomenológico: o primeiro está acoplado ao método fenomenológico, em parte é um aspeto original do mesmo, e será método de trabalho do autor que o utilizará para ramificar e abrir o seu próprio pensamento. De alguma forma, poder-se-ia, creio eu, pensar a tradução enquanto movimento de transferência e de transposição, como uma espécie de “suspensão fenomenológica”, onde se coloca entre parêntesis o que se pretende traduzir, propondo uma distância em relação à língua original, até encontrar, intencionalmente, o sentido do mesmo mas agora, revelado a partir de uma outra realidade linguística.

A tradução permitirá, pela sua eficiência operatória-empírica, explanar, sobretudo, os princípios e articulações de uma onto-linguística, desvelando cruzamentos entre a lógica/gramática e a poesia, bem como configurar o âmbito da existência humana, centrada na relação entre o *eu* e o *outro*, isto é,

apontando para a superação da mera objetividade ou subjetividade, para a intersubjetividade.

A referência, relevância e desenvolvimento do conceito de tradução encontra-se disseminado pelos vários livros de Flusser, sobretudo aqueles que constituem a chamada “época brasileira”, dos quais são exemplos significativos: *Língua e Realidade*, *Da Religiosidade*, *A Fenomenologia do Brasileiro*, *A Dúvida*, entre outros.

De uma forma mais clara e concisa, a ideia em causa, é exposta nas palestras IV e V, de um conjunto de dez, versando a *Filosofia da Linguagem*, realizadas em 1965²⁹⁹.

No entanto, mesmo não explicitado, este conceito e respetiva operatividade, nunca estará ausente de qualquer dos seus escritos, ainda que nem sempre tematicamente equacionado. Uma exceção, em *Les Gestes*, no capítulo sobre o gesto de escrever, onde há um parágrafo dedicado ao assunto. Evidencie-se que esta obra é já de uma fase madura do seu pensamento: a última a ser editada em vida do autor. De facto, e em defesa da transversalidade que a tradução possui na sua obra, parece ser prova suficiente, o facto de toda a teoria da comunicação e dos *média* ser elaborada em termos de saltos “tradutórios” que permitirão a passagem entre as várias realidades comunicativas.

A importância que o autor checo dava à problemática da traduzibilidade está expressa em dois ensaios incompletos, “Problemas da Tradução” e “Reflexões sobre a Traduzibilidade,” nunca editados, que pretendiam ser um estudo exaustivo sobre o tema. Diz-nos Rainer Guldin, estudioso deste assunto no autor praguense:

²⁹⁹ Estas palestras foram posteriormente publicadas em 1966, na *Revista do Departamento de Humanidades, ITA, Vol.2, S. José dos Campos*.

No final dos anos 60 e início dos 70, Flusser experimentou por duas vezes escrever um longo estudo sobre este tema, mas desistiu nas duas situações. Os ensaios incompletos se chamavam “Problemas da Tradução” e “Reflexões sobre a traduzibilidade”³⁰⁰.

Provavelmente, influenciado pelo Wittgenstein das *Investigações*, Flusser considera que uma teoria geral sobre a tradução seria ineficaz e insuficiente, na medida em que cada caso tem peculiaridades que só podem ser respondidas no singular. A comparação com o filósofo vienense pode ser sustentada a partir da sua “teoria dos jogos de linguagem”: o significado linguístico é definido em termos do contexto no qual se dá a sua ocorrência e, evidentemente, tendo em conta as funções que desempenha. Existem tantos contextos/jogos, quantas as possibilidades em que as palavras são usadas para comunicar algo, sabendo de antemão que uma linguagem assim analisada possibilita uma série de “jogos de linguagem”, atos linguísticos ou decorrentes da linguagem, que enquanto tal, são formas de vida.

Sobressai, aqui, a ideia que toda a linguagem é um grande jogo³⁰¹, constituído por unidades contextuais que, em si mesmas são, igualmente, “jogos de linguagem”. No § 7, de as *investigações Filosóficas* é afirmado por Wittgenstein:

Também podemos conceber que todo o uso de palavras (...) seja um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem a sua língua natal. A estes jogos quero chamar jogos de linguagem e falarei por vezes de uma linguagem primitiva como sendo um jogo de linguagem. E poder-se-ia chamar aos processos de nomear as pedras e repetir as palavras também jogos de linguagem. (...) Chamarei também ao todo formado pela linguagem com as

²⁹⁹GULDIN R. 2008 “Tradução e Escrita Multilinguística”, in Bernardo G. (org.), *Vilém Flusser uma introdução*, S. Paulo Annablume, p.60

³⁰¹ Remete-se para o cap. III desta dissertação, onde existe um parágrafo sobre a importância deste conceito.

actividades com as quais ela está entrelaçada o «jogo da linguagem»³⁰²

Acrescentando, no § 23:

A expressão jogo de linguagem deve aqui realçar o facto de que falar uma língua é uma parte de uma actividade ou de uma forma de vida. Visualiza a multiplicidade dos jogos de linguagem nestes exemplos e em outros: dar ordens e agir de acordo com elas. Descrever um objecto a partir do seu aspecto ou das suas medidas. Construir um objecto a partir de uma descrição (desenho). Relatar um acontecimento. Fazer conjecturas sobre um acontecimento. Formar e examinar uma hipótese. (...) Traduzir de uma língua para outra. Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.³⁰³

Efetivamente, anexada a esta problemática está toda uma dimensão comunicativa e não meramente representativa, salientando-se a tentativa de determinação, a partir de algumas questões que se prendem, a meu ver, com o problema da incomunicabilidade humana ou, no mínimo, com a ausência de uma comunicação absoluta e completa. Dito de outra forma, partindo do princípio que existe uma área de indizibilidade / incomunicabilidade, já proposta *no Tractatus*, torna-se esta a condição de possibilidade de comunicar ou de encontrar outros pontos de vista que permitam fazê-lo.

Digamos que se trata de debater e tentar resolver a questão da equívocidade, da polissemia das palavras, do seu aspeto denotativo e conotativo, visto que nos encontramos no campo da linguagem natural, próprio de toda a comunicação que, sem desvirtuar considerações estritamente lógicas, as ultrapassa. Estes fatores aparecem explicitamente, no autor checo, nos seus ensaios sobre o processo tradutório e a questões da intraduzibilidade, assim como, implicitamente, em toda a sua obra. Será, aliás, com base na

³⁰² WITTGENSTEIN, L. 1987, *Tratado Lógico – Filosófico e Investigações Filosóficas*, §7, p.177

³⁰³ *Op. citada*, § 23, p.189-190

problematicidade que a denotação e a conotação levantam que Flusser defenderá uma determinada forma de tradução e a respetiva práxis. A mesma passará, não só, por uma tradução direta, mas por mediações várias, a partir das diferentes línguas, propondo traduções indiretas e retraduições sistemáticas.

E aí reside o problema, cuja resposta derivará numa epistemologia; existem, nas várias línguas, muitas palavras que se atribuem às coisas e que o fazem de uma forma adequada.

*Mas será que as palavras das várias línguas se ajustam umas às outras?
Qual será a melhor palavra?*

O procedimento tradutório passa, por isso, pela correspondência entre as palavras diferenciadas, das várias línguas, com a finalidade de permitir uma melhor adequação à coisa que se pretende dizer. Diz-nos o autor que ao colocar assim o problema se está simultaneamente a pensá-lo, dos pontos de vista ontológico, epistemológico com prevalência para o vetor existencial:

Amo tal jogo de palavras, porque permite a coisa revelar várias das suas facetas. E odeio tal jogo, porque fascina ao ponto de encobrir a coisa. (...) De modo, que dar as palavras às coisas é empresa não tanto epistemológica quanto existencial: o que procuro conhecer não são tanto as coisas quanto o meu próprio estar no mundo³⁰⁴.

A tradução é possível e deixa-se formalizar no ato mesmo que a realiza: mediante o cruzamento e, às vezes, sobreposição de sintaxes várias e concertações lexicais relativas aos distintos mundos linguísticos mas com estrutura similar. Sem enviesar a questão, e, apenas num apontamento marginal, mais uma vez Wittgenstein está presente: também não há possibilidade de reconverter as palavras de um jogo de linguagem num outro, a não ser pela similitude do jogo em que as mesmas ocorrem. O mesmo se

³⁰⁴ FLUSSER, V. (s/ data), “Retradução enquanto método de trabalho”, Vilém_Flusser_Archiv, hospedado na Universität der Künste Berlin p. 2 – Manuscrito inédito

passa com as tipologias linguísticas/âmbitos ontológicos, segundo o autor checo: traduzíveis, apenas, as que apresentam características parentais.

Colocar assim a questão é abordá-la sob um duplo aspeto: por um lado, a tradução esbarra sempre no intraduzível, sendo que paradoxalmente, este é condição para traduzir e, simultaneamente, anúncio da necessidade da retradução; por outro lado, qualquer tradução dá sempre uma outra *forma* (*deforma e transforma*) ao original. É exatamente por esta presumível duplicidade do processo tradutório que, ao examinar-se segundo um outro prisma, se assume como processo de explicitação, expansão e criação – empreendimento em aberto num vaivém entre as novas possibilidades (tradução) e retorno à origem (retradução), isto é, processo crítico, feito de recuos e avanços, “método de verificação de pensamentos”, na expressão do autor.

Como o processo é sucessivo, a tradução é sempre retradução; cada língua com a qual se trabalha será metalíngua para outra. Esta proposta flusseriana que desenha os princípios configuradores da tradução/retradução é método para conquistar o rigor, “dar a palavra às coisas”, realizável pelo confronto do *espírito das línguas* entre si, o qual embora indefinível, é inequivocamente existente. O argumento que defende a existência do *espírito da língua*, o qual parece ser uma modalidade do seu ser, do real e do povo que o alberga, é-nos explicitado no exemplo subsequente:

Se o “espírito” da língua alemã leva a mente a mergulhar, e se o de língua francesa o leva a fazer piruetas, o “espírito” da língua portuguesa leva a mente a partir tangencialmente do assunto. O português é a língua das digressões, das associações ditas “livres” (...) De modo que a língua portuguesa convida a mente a formulações rigorosas que a obrigam a conhecer-se (...) Pois é tal vai e vem entre espíritos díspares e complementares que constitui o meu método de aproximar-se da coisa. E será somente na medida em que conseguir sintetizar tais “espíritos” em minha mente, que terei dado palavra à coisa.³⁰⁵

³⁰⁵ *Op. citada*, p.3-4

De certa forma, trata-se, pela prática, de perseguir a “palavra absoluta”, da que *ao dizer é, e, ao ser se diz* – a sobreposição e a unidade identitária completa entre ser e língua, com o respetivo processo de inteligibilidade e realização: ideal que, à partida, sinaliza o seu fracasso ou inacabamento.

Saliente-se mais uma vez que a noção de “língua” se ampliou, na proporção em que o pensamento do autor foi agregando novos dados e integrando novas dimensões e perspetivas. Aliás, a própria categoria de perspetiva, que assume um estatuto de excelência, é fruto da introdução de novas ocorrências e modos de ver. “Língua” é semelhante a comunicar e expressar: palavra dita ou escrita, imagem ou gesto.

Na verdade, *traduzir é transferir, transpor e em algumas situações recombina e integrar, colocar e deslocar*. A tradução, com a sua raiz hermenêutica, assim como a fenomenologia e mais tarde, ainda que de uma forma pontual, a cibernética, são meios para habitar a(s) realidade(s) e conquistar a intersubjetividade.

Contudo, ao propor a influência de Wittgenstein em relação a Flusser, no respeitante às questões da traduzibilidade a partir da noção de comunicação inferida da *teoria dos jogos de linguagem*, e apontando para a tradução como instância preponderante no domínio comunicativo, o que se constitui como pertinente é a perceção da dificuldade de encontrar um conjunto de normas que se constituam como uma teoria geral da tradução, projeto teórico que o autor abandonará, ainda que o labor tradutório permaneça como (sua) prática sistemática.

Eventualmente, pela consciencialização da dificuldade, Flusser optará pelo uso constante do traduzir e retraduzir-se a si próprio, num trabalho metódico de busca de rigor e, assumindo vivencialmente o caráter que imputa à tradução e que se delineia na virtualidade de habitar várias realidades, aquelas que as línguas que domina lhe permitirem.

Nos próximos parágrafos pensar-se-á (com o autor) a problemática da tradução, na sua plasticidade, enquadrando-a nos âmbitos ontológico, epistemológico-hermenêutico e existencial.

§ 30. SIGNIFICADO ONTOLÓGICO DA TRADUÇÃO

Neste parágrafo, para melhor expor / explorar a categoria da tradução e o seu estatuto ontológico³⁰⁶, centrar-me-ei nas primeiras obras do autor, isto é, focando, fundamentalmente, questões referentes à Língua. Considera-se esta opção mais adequada porque corresponde à fase do seu pensamento, onde o problema da tradução é equacionado, aparecendo como preponderante e, igualmente, onde o pendor ontológico da sua reflexão é mais evidente.

No entanto, continua-se a defender a ideia de que o pensamento de Flusser se desenvolve sem desvirtuar os problemas iniciais, antes os integra e alarga. Por isso, se a tradução permite abrir caminho e sustentar a dinâmica de uma ontologia, a que chamaremos da palavra, ela é, também, o enfoque que permitirá chegar a uma teoria da comunicação e dos *média*, contextualizada pela leitura interpretativa do processo da História/Pós- História, o qual pode ser visto como um conjunto de sucessivos saltos tradutórios.

Poder-se-ia afirmar, aprofundando um pouco mais esta questão da ontologia e, corroborar a tese do autor praguense, em que se assiste a uma articulação *em rede* do pensamento *como uma totalidade onde os conceitos são sistematicamente recombina*dos, e, *consoante a tessitura e respetiva problemática, emergem ou submergem*. Assim se passa, igualmente, com as noções que nos permitem estar hospedado ou apenas visitar os problemas de índole ontológica.

³⁰⁶ No cap. III da dissertação esta questão foi referida.

Milton Pelegreni atesta e fortifica este ponto de vista, referindo-se ao apelidado “período europeu” de Flusser, portanto à última parte da sua reflexão, nomeando-a de “ontologia comunicacional”³⁰⁷:

A questão central que ocupa o pensamento de Flusser para as imagens técnicas é de natureza ontológica, pois oscila entre a apreensão do real e a realidade da apreensão”³⁰⁸.

No que se refere à primeira parte da obra de Flusser, o problema da tradução está diretamente conectado com tese da identidade língua/realidade³⁰⁹, sendo visível portanto, a dimensão ontológica que esta assume: de certa forma, subsidia uma *ontologia da palavra* e é, igualmente, subsidiária da mesma. Efetivamente, a tese segundo a qual, *a língua é, propaga e cria realidade*, implica uma análise sobre a (s) Língua (s) na sua pluralidade, a sua função, limites e potencialidades, assim como pondera da possibilidade de passagem, transferência e transposição entre mundos linguísticos diversos e/ou em relação ao mesmo, nas suas diferentes camadas/planos de língua.

Assim, a tradução começa por ser modalidade de funcionamento da Língua, reflexão sobre a mesma e, mais relevante o facto de que se trata da Língua a refletir sobre si mesma, a expandir-se e a realizar-se. Este cumprimento da Língua está ligado às competências de um intelecto que é agente – “aspecto interno da Língua” –, e que ao reconhecer-se como limitado, se abre para uma outra realidade, intuitiva e *poiética*, do nomear, do dizer. Enquanto crítico, torna este dizer, conversa, a partir da descrição/explicação/mostração (fenomenológica) do nome:

³⁰⁷ PELEGRINI, M., 2010, “Uma teoria dos média brasileira: o conceito de «tecnoidagem» de Vilém Flusser”, Jardelino da Costa, Murilo (Coord.), *A Festa da Língua VILÉM FLUSSER*, S. Paulo, Fundação Memorial da América Latina, p.51

³⁰⁸ *Op. citada* p.45

³⁰⁹ O tema, focalizado a partir desta questão surge, igualmente no Cap. III desta Dissertação

Direi que o campo do intelecto se expande pelo aparecimento de novos nomes próprios e de novas regras gramaticais da língua da qual o intelecto faz parte. E chamarei essa expansão, doravante de conhecimento³¹⁰.

Ora, dentro dos limites da lógica-gramática, o procedimento organizador do intelecto é o de transformar (*traduzir*) o nome próprio – palavra pura – em palavras secundárias, isto é, *conversáveis*, de onde se segue, para que tal possa acontecer, uma inevitável estruturação do contexto frásico. O nome decompõe-se, metamorfoseia-se e transfere-se (*translada-se*) para a estrutura, a frase, que pode torná-lo eficaz e competente para que a conversação se desenrole. Sem prescindir da sua singularidade, torna-se sujeito predicável, capaz de ser inserido numa determinada classe, a qual o definirá pelo menos parcialmente. Trata-se de desdobrar o nome próprio num número infinito de significações, o que produzirá, pelo menos, teoricamente um igual número infinito de discursos, i. e, de conversas.

Numa dinâmica criativa e organizadora, o intelecto dispõe, pelo seu abrir-se, da proclamação e invocação do nome próprio pela Poesia, vinda do Caos, do Nada. Esta atitude de procura incessante do *eu* (determinado como um dos aspetos da Língua), perante o que lhe é estranho, é a tentativa de absorver o *tudo de diferente*, o que paradoxalmente e no limite, levaria à negação de si próprio.

O *eu*, campo onde ocorrem pensamentos, é uma instância essencialmente negativa, sendo que o intelecto é o âmbito de ocorrência da dúvida: duvidar e pensar são sinónimos, sendo que traduzir e compreender também parecem ser conceitos análogos. Em certa medida, fala-se do mesmo quando se fala da tradução e da dúvida: a primeira está para a Língua como a segunda está para o intelecto. Cada uma delas é, simultaneamente, perspetivação e reiteração do mesmo: a identidade Língua/Realidade, sendo que ambas são meios para mostrar a isomorfia dos termos.

³¹⁰ FLUSSER, V., 1966, *Revista do Departamento de Humanidades*, p.144.

Pela vinculação Língua/Realidade, sendo que a primeira instaura a segunda, e ao descrever o modo como tal ocorre, Flusser afirmará por um lado, uma unidade, uma singularidade dos dois termos, a nível teórico e abstrato, sendo que por outro, no concreto, constata a pluralidade das línguas e reconhece a diversidade de realidades que as mesmas propõem. *Não só, o Dizer é modo de dizer, como mudar de língua implica mudar de realidade.*

Desta forma, Flusser propõe uma tipologia de línguas³¹¹ proveniente de uma exploração sintática–semântica que ao serem caracterizadas segundo os seus aspetos gramaticais próprios irão corresponder a realidades distintas e, de certa forma, impenetráveis umas em relação às outras. O critério, baseado na análise linguística, levará a três tipos de línguas: as isolantes, as aglutinantes e as flexionais. Nas primeiras incluir-se-ia o que é próprio da cultura Oriental, nas segundas falar-se-á, por exemplo, do Esquimó, do Lapão e do Finlandês, enquanto as línguas flexionais relevam e revelam (d)a Cultura Ocidental. Cada uma das línguas que integra cada uma das famílias apresenta parentescos óbvios e algumas similaridades, comungando de uma mesma estrutura sintática-linguística. Por aqui se estabelecerá uma das utilidades e interesse da tradução, a sua complexidade e os seus limites.

Um primeiro postulado a assinalar: a possibilidade de tradução coloca-se apenas nas línguas que estruturalmente se assemelhem, na medida em que há pelo menos a hipótese de compreender e, talvez de vivenciar, a realidade por elas produzida. Neste sentido, e, pelo dinamismo definidor de toda e qualquer Língua, a possibilidade de migrar para uma outra língua abre um campo multilingue e multicultural, rompendo “fronteiras” de cada uma das línguas específicas, que, embora permanecendo como tal, permitem construir “pontes” em direção a uma outra realidade onto-linguística.

Um outro axioma: sendo qualquer língua composta por várias camadas, há a possibilidade de caminhar entre esses vários planos, fazer uma “travessia” de uns para outros. Explicitar este percurso é, não só, voltar à origem da língua e à sua originalidade, mas igualmente explicitar toda a cultura assente, de

³¹¹ Vide anexo 1

alguma forma, em pressupostos comunicativos que esta categoria de tradução necessariamente acarreta e implica.³¹²

Poder-se-á, assim, falar de uma tradução horizontal – da frase de uma língua para a frase de outra língua – e duma vertical – dentro de uma mesma língua, entre os vários planos da mesma. A primeira opera no âmbito espacial, da classificação da palavra à sua declinação e no âmbito temporal, pela sua conjugação.

Dentro da frase, que dá sentido a toda a conversação, as palavras enquadram-se a partir do modelo paradigmático, *sujeito, predicado, objeto* (nas línguas flexionais). As traduções horizontais fundam-se em ajustes recíprocos entre estruturas de línguas nas camadas correspondentes. O sucesso depende da similitude entre o esqueleto das línguas, a sua organização sintática e, igualmente da pobreza semântica que evita a polissemia significativa. Flusser afirmá-lo-á, taxativamente:

Traduções horizontais são adequações mútuas entre duas estruturas de línguas em camadas correspondentes. Serão tanto mais bem-sucedidas quanto mais semelhantes forem as estruturas e mais pobres forem em significado³¹³.

Efetivamente, o procedimento tradutório é complexo na medida em que qualquer língua comporta termos denotativos, mas igualmente conotativos. Como tal, a responsabilidade e “tarefa do tradutor”, na expressão de Benjamin, é, também, determinar quais são uns e quais são outros. Claramente, ainda que não tematizado, estão aqui questões várias e polémicas que se prendem ao ato de traduzir. Com efeito, a partir daqui, poder-se-ia abrir o debate, por exemplo, sobre a originalidade da tradução, a negação da mesma como cópia do original, e, mesmo a complexidade do estatuto que uma tradução pode ou não auferir. Ao encontro de Flusser, diz Berman o qual, inadvertidamente, exhibe a originalidade do autor checo e patenteia o carácter vanguardista do seu

³¹² Vide anexo 2

³¹³ FLUSSER, V. 1966 *Revista do Departamento de Humanidades*, p.160

pensamento pela antecipação de respostas que, só muito recentemente, aparecem nesta problemática sobre a tradução:

Não é, pois, uma tradução palavra a palavra, “servil” (...) Julgo ser este o trabalho sobre a letra: nem cópia, nem reprodução (problemática), mas uma atenção virada para os jogos de significados³¹⁴

Imediatamente se infere que a tradução se reveste de uma vertente interpretativa: ela é interpretação. Este será um dos sentidos em que se poderá falar de uma hermenêutica, e por aí, apesar a epistemologia³¹⁵, a partir de questões favorecidas pela análise da tradução ou em consequência do modo como as mesmas são ponderadas pelo autor.

Vejamos: a tradução horizontal não é mais que “caso complicado de traduções verticais sucessivas”³¹⁶: o problema terá de ser formulado, primeiro que tudo, entre camadas de uma mesma Língua, portanto, refletindo-se na tradução vertical. Realmente a tradução, idêntica à dúvida e ao pensar, caracteriza-se por um movimento sistemático de autoaperfeiçoamento. Esquematisando o processo:

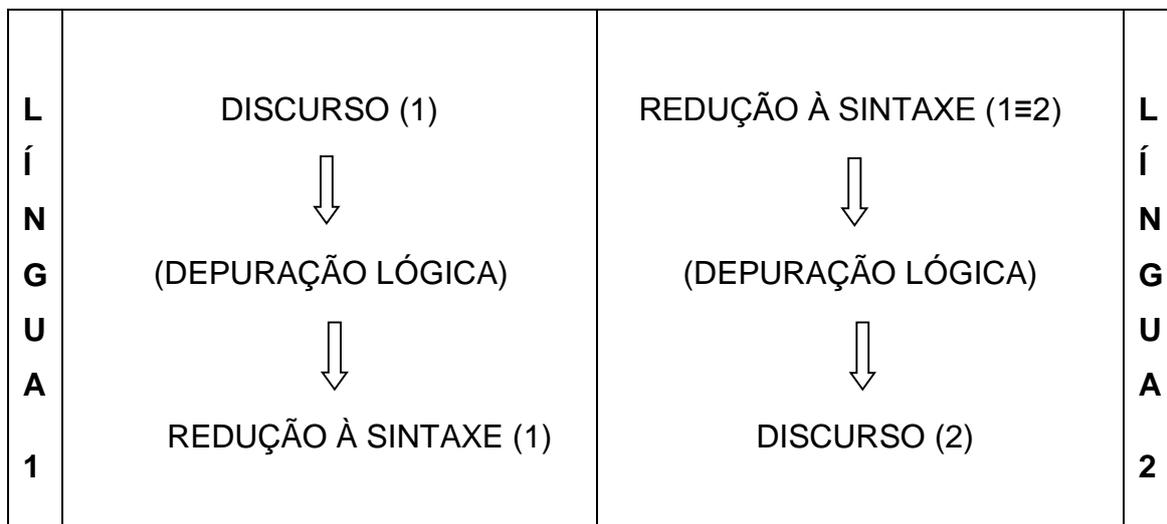


FIG.6 - ESQUEMA 3

³¹⁴ Berman, Antoine, 1997 “A Tradução e a Letra ou a Pousada do Longínquo”, (Coord) G. Jorge, *O Tradutor Dilacerado, Reflexões de Autores Franceses Contemporâneos sobre a Tradução*, Lisboa, Ed. Colibri

³¹⁵ Assunto tratado no próximo parágrafo deste cap.

³¹⁶ FLUSSER, V. 1966 *Revista do Departamento de Humanidades*, p.161

Como é patente, antes de traduzir interlinguisticamente é necessário traduzir intralinguisticamente e, é igualmente evidente que só é possível a ocorrência da tradução entre duas línguas cuja estrutura linguística seja semelhante. A organização sintática é o que é partilhado (comunicado/comungado inequivocamente), e o obstáculo reside a nível do semântico: apenas aproximado, e embora possível pode originar uma comunicação equívoca. Daí a necessidade de traduções e de retraduições sucessivas.

Assim, e reiterando o que foi previamente referido, o nível de facilidade ou dificuldade da tradução relaciona-se diretamente com a questão do significado: os nomes próprios, “palavras puras” pela sua completude e densidade significativa, só podem ser articulados pela poesia (proclamados, chamados, evocados) e explicitá-los é possível pela conversação/discurso, pela predicação que o contextualiza, encontrando o seu *topos sintático*. Quanto mais próxima a conversação está da poesia mais complexa a traduzibilidade, porque mais rica a significação. Saliente-se, no entanto, que quando mais a conversação utiliza e reutiliza as palavras, quando mais sujeitas estão a conversas sucessivas, mais in-significantes elas se tornam e mais facilmente se traduzem, isto é mais facilmente o *nome* se metamorfoseia em *sujeito de qualquer discurso*. O exemplo mais acabado é o da linguagem formalizada da Lógica. Desta forma, quer o discurso filosófico quer o científico são desenvolvimentos lógicos de clarificação e definição de nomes, numa tentativa de lhes subtrair a riqueza significativa, exaurir-lhes o significado. Por isso, *a finalidade de toda a conversação é, na verdade, o silêncio definitivo: ao desfazer o enigma que o nome em si próprio é, cumprir-se-ia o desígnio último (inalcançável) da realidade plenamente realizada*. Este processo é, apenas, pensável como meta. Torna-se concebível porque a tradução, sendo eficaz, é representativa da dinâmica própria do pensar e do intelecto; curiosamente, o horizonte a obter é o da dispensabilidade de qualquer tradução, porque devém desnecessária³¹⁷.

³¹⁷ Neste aspeto, Flusser manifesta que foi um leitor atento de Benjamin: o horizonte inalcançável da tradução, a palavra absoluta e indizível de Deus, no escrito *in* “A Tarefa do Tradutor”.

Nas antípodas *do discurso lógico* encontra-se o *dizer poético*, repleto de significado, porque *poético*: cria realidade. Digamos que, a rigor, este último nem seria traduzível, mesmo no que se refere a estruturas onto-linguísticas semelhantes, porque cai na alçada da liberdade típica do verso (arte) e não da necessidade típica da conversa (lógica).

Frases plenas de significado, como versos não são traduzíveis nem entre línguas de estrutura muito semelhante, porque o circuito é muito longo. É este fato que a minha definição da tradução horizontal articula.³¹⁸

Claramente, ter-se-á de perceber que a abordagem à teoria da tradução, agora em causa, se desenrola a partir de duas entradas e se perspetiva a partir de dois horizontes, aparentemente dicotómicos, mas que se suportam entre si: por um lado, o da sua possibilidade, e, por outro, o seu oposto, sem que nenhum seja preterido em relação ao outro, mas antes se entrelacem.

A sua possibilidade, não só, deriva diretamente da prática, mas consubstancializa-se na noção de “aproximadamente correspondente”, que a legitima pelo ajustamento de estruturas entre línguas ou de camadas na mesma língua, e assim, encontrar-se significados mais ou menos idênticos. Atentemos, mais uma vez, que não podemos perder de vista os contornos essenciais do problema: a cada camada de língua correspondem camadas de realidade e de compreensão/conhecimento em relação à mesma. A importância deste facto é pertinente e determinante quer para a tradução vertical quer para a horizontal: *ele é justificativo da possibilidade da tradução, de língua para língua, na medida em que se afirma que a mesma só pode ser feita em línguas cuja sintaxe seja análoga, uma vez que o salto tradutório é realizado entre os planos da língua correspondentes; dentro da mesma realidade linguística os caminhos de plano a plano que a tradução vertical*

³¹⁸ *op.citada*, p. 161

realiza, são o projeto de toda uma mesma cultura, em todas as suas manifestações.

No entanto, se entendida, a tradução, a partir de um outro ângulo, aponta-se para a sua impossibilidade: a identidade ontológica e linguística impede a traduzibilidade na medida que qualquer língua propõe situações, experiências e vivências de realidade diferenciadas inconvertíveis e, de alguma forma, irreduzíveis. *É neste sentido, e por influência heideggeriana³¹⁹, que se afirma que toda a traduzibilidade é possível pelo jogo com o que, em definição, a nega: a intraduzibilidade.*

Vejamos: a tradução vertical ocorre entre os vários níveis discursivos de uma mesma língua, mas, sobretudo no circuito poesia/conversação e conversação/poesia. No primeiro caso: do verso para a prosa, o esforço instaura-se na economia de termos, na rejeição da plurivocidade da palavra, no estreitamento da polissemia, numa realidade mais constrangida e menos abrangente. A tradução vertical ascendente verte o verso para o discurso, converte-o, predicando. Ao contrário, da elaboração prosaica para a elaboração poética, tradução vertical descendente, ocorre uma reversão: é uma “tradução invertida”. Embora tal possa acontecer, as probabilidades são bastante menores. A complexidade da tradução vertical é tanto mais acentuada e agudizada quanto maior a distância entre as camadas de Língua.

Esta situação remete-nos para uma novo modo de formular os parâmetros da própria tradução, sem que com isso se propunha nenhuma desvalorização relativamente ao que foi previamente enunciado. Tomemos como exemplo, a linguagem geométrica e sua conversão para a linguagem mística. Evidentemente que, quer a tradução horizontal quer a vertical, por si só, não servem para responder ao nível de radicalidade que esta questão coloca: a segunda é, eventualmente, um pleno de toda significação possível, sendo que a primeira seria uma totalidade estrutural sem significado. *Como traduzir, então, entre níveis de Língua distantes entre si, onde a comunicação parece ser irrealizável, onde encontrar aproximações sensatas parece*

³¹⁹ Ainda neste parágrafo se aludirá a esta questão, em conjunto com a noção do “traduzir originário” heideggeriano.

impossível e a adequação entre as realidades representativas de cada uma das camadas de língua aparece como inexecutável?

A resposta terá de ser procurada na origem das duas conversas, no que identifica a Língua (verso/poesia) e Ontologia (mito)³²⁰, Os *mitos são versos antigos*³²¹, e os grandes mitos prefiguram o projeto da poesia entendida sob o ponto de vista histórico, origem histórica da língua, ou seja ontológico. Dito de outra forma, trata-se do que a Tradição sempre chamou de *busca de fundamentos*, sendo que esta indagação é, segundo o autor, tarefa da “tradução concêntrica”.

A tradução concêntrica, como o nome indica é uma tradução convergente e invertida, já aludida mas não nomeada: digamos que se trata de um recolhimento: o nome que volta a si próprio e sobre si próprio, em posse de si, recompondo-se num pleno de significação, pós-circuito classificativo que a predicação propõe. Citando Flusser:

Esse tipo de tradução convergente, cujo discurso invertido predica nomes de classes em direção ao nome próprio contido no verso, chama-se filosofia. A filosofia por ser um discurso invertido e reflexivo procura traduzir todas as camadas da conversação sobre si mesma no seu reverter para o verso. Pode, nesse momento abarcador, englobar misticismo e geometria plana na forma de frases que predicam nomes de classe em direção de nomes próprios contidos em versos. Esse é o papel da filosofia como crítica da Língua³²².

Desta forma, a tradução concêntrica é atividade filosófica, se não a filosofia ela mesma., visto que o *cerne da questão é o conceito de reflexividade inerente ao saber filosófico*. No fundo, esta constitui-se como a possibilidade de

³²⁰ Ver cap. III

³²¹ *Op. citada* p.176

³²² *Op. citada* p.163

realização do intelecto no seu aspeto reflexivo, que se manifesta no traduzir descendente, i.e., da prosa para o verso.

Esta ideia remete-nos para o “traduzir originário” do qual nos fala M. Heidegger: o lugar onde a língua encontra os seus limites e, se reconhece na sua essência, i.e., com a capacidade de se autoproduzir; o mesmo é dizer que, “A tradução é a geração das línguas”³²³. Ora, isto implica afirmar que o ser próprio da língua se dá no diálogo lúdico entre a traduzibilidade e a intraduzibilidade, já mencionado:

(...) Uma língua intraduzível não seria uma língua, mas uma língua inteiramente traduzível, não seria, igualmente uma língua³²⁴

Outro fator a evidenciar, no seguimento do anterior: a diferença, estabelecida por Heidegger, entre *língua* e *idioma*. Digamos que o *idioma* é o intraduzível da língua, o que lhe pertence e que, sendo irreduzível, mostra a identidade da mesma, o que lhe é próprio, o revelador da sua essência: o equivalente, penso eu, ao que Flusser chama de *espírito da língua*.

Por outro lado, o ser da língua dá-se no seu confrontar-se (colocar-se perante) com/uma outra língua, portanto no traduzível, sem o qual não seria língua. O que parece ser de relevar é o facto de a tradução, instalando-se nesta duplicidade e ambivalência (traduzibilidade/não traduzibilidade), instaurar a dimensão do que numa língua é dinâmico, porque é passível de ser substituído e permeável a uma outra língua, e o que é impermeável, porque sem transferência / substituição possível:

³²³ “La traduction est la génération des langues” ESCOUBAS, Eliane, 1989, “De la Traduction comme «origine» des Langues: Heidegger et Benjamin”, *Les temps modernes* n° 514-515, p. 98

³²⁴ “(...) Une langue intraduisible ne serait pas une langue, mais une langue entièrement traductible ne serait pas non plus une langue”, *Op. citada*, p. 98

Assim, *idiomaticidade* e *ekstatividade* constituem inseparavelmente a essência da língua: o paradoxo da essência - língua ³²⁵.

Ora, a essência-língua é constitutivamente este paradoxo revelado pelo ato tradutório. A tradução é atividade complexa: por um lado, revela o enigma do real e, ao fazê-lo, porque este é língua, mantém-no: a língua des-cobre e en-cobre o real.

O traduzir *primeiro*, o traduzir *originário* é um encontrar, no ato tradutório, a palavra única e peculiar de um pensador. Encontrá-la é, então a possibilidade de traduzir como um *transporte para uma outra verdade*, para o domínio da experiência e, sobretudo pela inserção no “modo da experiência em que a palavra original foi dita”.³²⁶

A conclusão é facilmente inferida, a saber, a identidade entre língua e história, sendo que esta é penetrável pelo processo tradutório: o que permite, igualmente aproximar as categorias de verdade e tradução.

Traduzir é, então, balizado quer pela experiência quer pela reflexão num vaivém constitutivamente paradoxal entre a traduzibilidade e a intraduzibilidade, o qual possibilita desvendar a essência da Língua. A tradução propicia a possibilidade da língua refletir sobre si própria. Ela não é, fundamentalmente, algo relativo à filologia, à linguística ou uma atividade técnica, mas consiste, inegavelmente, num exercício ontológico, atividade por excelência que cai sobre a alçada da filosofia.

Desta forma, a necessidade da “tradução concêntrica” radica na emergência de ir à origem, de buscar fundamentos para a realidade. Fazê-lo é, realmente, afirmar que tudo é linguagem, que não há *um fora* da linguagem, que não há uma realidade extralinguística, e, um dos propósitos da análise sobre a tradução parece ser este, o da confirmação ontológica da língua. A tradução, entendida deste modo, é realmente filosofia, ou pelo menos,

³²⁵ “Ainsi, *idiomaticité et ekstativité* constituent inséparablement l’essence-langue: le paradoxe de l’essence-langue”, *Op. citada* p. 107

³²⁶ HEIDEGGER M., 2005 *Gesamtausgabe, Bd 54 Parménides*, Trad Másmele.Carlos, *Parménides*, Madrid, Ediciones Akal S.A.,

analisada a partir dela: o âmbito em que nos movemos é o da filosofia da linguagem, ou filosofia da língua, como Flusser prefere dizer.

Não se traduz de uma língua para outra porque ambas se referem, representam ou designam uma realidade aquém ou além da língua, mas pura e simplesmente porque têm estruturas linguísticas semelhantes. A tradução tem uma finalidade ontológica, facto que se tem sobejamente afirmado, e a partir dela ultrapassa-se “o estado de coisas”³²⁷, o (*sacheverhalt*) wittgensteiniano, a quem urgia dar resposta, no dizer do autor checo.

§31. EPISTEMOLOGIA-HERMENÊUTICA E TRADUÇÃO: UMA RELAÇÃO DE DEPENDÊNCIA

A temática da tradução, na sequência da aproximação ontológica proposta no parágrafo anterior, faz sobressair a importância da hermenêutica, desvendando-a como uma das possibilidades de abordagem a uma teoria do conhecimento que permite desvelar a captação da Língua por si própria, no seu realizar-se.

Com efeito, a hermenêutica no duplo significado de *hermeneuein* e *hermeneia*, tal como é explicitado por Palmer, é o processo de tornar algo compreensível a partir das suas três vertentes: *dizer; explicar; traduzir*, às quais corresponde a noção de *interpretar* nos seus diversos sentidos:

A tarefa da interpretação deverá ser tornar algo que é pouco familiar, distante e obscuro em algo real, próximo e inteligível³²⁸

³²⁷ O estado de coisas não é só conexão entre objetos mas conexão possível entre eles. A possibilidade está nos próprios objetos. Dessa forma trata-se de pensar como o Mundo pode ou deve estar estruturado para poder ser representado pela Linguagem. A Linguagem é expressão do Mundo, o que pressupõe a existência de um Mundo não linguístico.

³²⁸ PALMER E. R. 1989, *Hermenêutica*, [*Hermeneutics – Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*,] trad. pt. M. Luisa R. Ferreira, Lisboa, Ed. 70, p.25

A tradução, entendida como transporte, transladação é conceito operatório e eficiente estabelecendo uma teoria do conhecimento que ao reclamar-se da hermenêutica demonstra a relevância e a inteligibilidade da onto-epistemologia: *o sucesso lógico é êxito ontológico*.

A propósito desta relação de interdependência, diz-nos o autor checo, estabelecendo *o conhecimento enquanto processo de decifração e de compreensão de significado* que, aliás tal como nos diz o excerto anterior, é eixo nuclear da hermenêutica:

E este conhecimento e reconhecimento, que é compreensão em conversação, é a meta da realização predicativa dos nomes próprios que é o intelecto. E esta é também a síntese daquilo que chamaria a «minha teoria do conhecimento»³²⁹

Este pequeno texto contém em si o poder de apresentar as configurações do Universo que nos serve de enquadramento. Claramente, é apontado o caminho a seguir: trata-se de acompanhar e compreender o acontecer da Língua nos seus vários aspetos, nas suas potencialidades criadoras e eventuais virtualidades que se constituirão como um *vir-a-ser* possível. Compreendê-la é, de facto, conhecer; o modo de fazê-lo equivale a indagar pelo fundamento do nome próprio e pelo seu horizonte de realização. Esta é a finalidade do intelecto, que a concretizar-se, terá como consequência a sua aniquilação, pela perda de dinamismo e funcionalidade que o caracterizam.

Não é possível entender a perspetiva do autor, sobre a temática epistemológica, sem que se tenha constantemente presente a absoluta homologia entre Língua e Realidade, sabendo de antemão que o progressivo desenrolar dos discursos e a descrição/explicação dos nomes que originam as conversações correspondem ao que é, e enquanto tal, é cognoscível. A teoria do conhecimento responde, assim, a questões que derivam de um único fundamento, o qual se consubstancializará no problema, de todos o primeiro:

³²⁹ Flusser, V. 1966 *Revista do Departamento de Humanidades*, p.146

De onde surgem os nomes próprios? E, posteriormente, Como aparecem os nomes próprios no intelecto?

O modo de colocar as questões, a sua formulação, e, evidentemente, pelo teor constante na(s) pergunta(s), somos reenviados para um contexto que realça o alcance ontológico, a partir da qual se desenrolará a possibilidade gnosiológica. Afirma-nos Flusser, numa primeira abordagem que os nomes próprios são anteriores ao intelecto e ao mundo exterior, acrescentando, em consonância com o que foi referido, que se deve pensar que,

(...) O nome próprio como a fonte de onde brota a Língua e portanto a fonte de onde brota o intelecto e o mundo externo³³⁰.

Deverão ser destacados os aspetos subseqüentes, na medida que a partir da sua articulação, poder-se-á, a meu ver, ter uma compreensão mais aprofundada do assunto, uma vez que a organização proposta permitirá mais claramente entender a perspectiva epistemológica flusseriana. Os pontos que considero pertinente evidenciar são:

Primeiro – O nome é embrião da Língua, origem da mesma, sendo que é, igualmente, parte integrante dela. Decifrar o nome é tarefa da epistemologia que é uma hermenêutica sendo, como tal, uma proposta que implica um ato tradutório-interpretativo, no sentido da metamorfose por transporte e reformulação.³³¹

Segundo – É necessário que, surjam, sistematicamente, nomes próprios para que a Língua permaneça dinâmica e viva, i.e., se faça natureza e cultura, visto que entre elas apenas existe uma diferença de grau ontológico. Estas explicitam-se por saltos tradutórios: o desenvolvimento de toda a história não é mais que um processo de traduções sucessivas – por transferência, por

³³⁰ *Op. citada* p.148

³³¹ Nos dois sentidos que advém do latim: por um lado, *Translatio* – mudança, transformação, transporte, transferência, transladação – por outro, *traducere* - conduzir para além de.

reformulação ou por reinterpretação³³². O mesmo é dizer que uma língua está sempre num processo de tradução (hetero e/ou auto). *Traduzir é produzir língua. A língua produz língua: ela é movimento e processo histórico.*

Terceiro - O âmago do intelecto e do mundo exterior é o nome próprio.

Quarto - O intelecto e o mundo externo não são algo de exterior à língua, são antes, aspetos, manifestações da língua. Diríamos que são perspetivas diferentes de abordar o mesmo, sendo o percurso da compreensão/conhecimento, o desdobramento do nome próprio no seu caminhar pelas camadas de uma língua (tradução vertical) como condição de possibilidade de abertura a uma outra língua (tradução horizontal).

Quinto – Deste ponto de vista, o conhecimento em si mesmo é anterior ao cognoscente e ao cognoscível³³³. Estes últimos são, respetivamente, o intelecto e o mundo externo, que se colocam, enquanto modos de ser da Língua, como finalidades do próprio conhecimento, i. e., desvelando-se e realizando-se, explicitam o Ser da Língua.

Sexto – Conhecer é conhecer o nome próprio como Princípio (ontológico) e o seu desenrolar, por sucessivas traduções, em direção a nomes de classes, o que permitirá a produção de todo e qualquer discurso/conversaçoão.

Ao articular os seis pontos explanados, assinalam-se, claramente, as possíveis ligações e correlações entre as dimensões epistémica-hermenêutica e especificidade que a categoria de tradução assume.

Uma chamada de atenção é aqui da maior relevância, apontando as respostas aos problemas previamente colocados e dos quais resultaram os itens referenciados: (i) que o nome próprio é enigma pleno; (ii) que o conhecimento visa desfazer este enigma (este o seu horizonte), analisando-o e, portanto decompondo-o e interpretando-o; (iii) que a um nível ontológico-existencial, o nome irrompe do Nada e, como tal, o seu dizer originário será o

³³² Os termos usados assemelham-se, porque parecem ser adequados, por inferência, ao pensamento do autor em causa, às formas/figuras da tradução segundo M. Heidegger, na articulação e comentário de Escoubas Eliane 1989, "De la Traduction comme «origine» des Langues: Heidegger et Benjamin" in *Les temps modernes*.

³³³ Ver cap. I, § 2.

poético; e finalmente (iv) que, historicamente, alguns nomes próprios – Mitos – ao terem sido desvelados de uma certa forma criaram a grande conversação que é a História da Civilização Ocidental.

Convém precisar que os nomes próprios referidos são os grandes mitos, orientadores da nossa Cultura. Para Flusser, esses mitos porque pre-figuram um projeto Poético, são o mito prometaico, o sábio do mito da caverna platónico, Moisés e o Zaratustra nietzschiano.

Apenas como referência: penso haver aqui, um entendimento do mito a partir da sua definição contextual como uma história que ao tornar-se rito se faz palavra³³⁴ e, que pela sua divulgação faz e propaga Cultura. Neste sentido, a palavra que se torna evento, o nome, é originário do Mito e toda a linguagem tem nele a sua origem. Parece aqui, haver uma leitura atenta, por parte de Flusser, de Ernst Cassirer. Exemplificando:

Este vínculo originário, entre a consciência linguística e a mítico-religiosa, expressa-se sobretudo no facto de todas as estruturas verbais aparecerem também como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos, e de que a Palavra se converte, de facto, numa espécie de potência primária donde procede todo o ser e acontecer. Em todas as cosmogonias míticas, por mais que recuemos na história, sempre poderemos constatar esta posição de supremacia da palavra³³⁵.

Voltando ao teor fundamental do assunto: *conhecer é explicitar e ordenar*. Dando a palavra ao autor:

O nome próprio tem uma infinidade de significados. Ou como diz a filosofia tradicional, o existente tem uma infinidade de atributos. O discurso explicita

³³⁴ "No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus, e a Palavra é Deus" *João 1:1*, frase muitas vezes citada pelo autor, usando-a de diversas formas para reiterar a identidade entre língua e a realidade. Ver por exemplo, *A História do Diabo e/ou Língua e Realidade*, as dois primeiros livros do autor.

³³⁵ CASSIRER Ernst, 1976, *Linguagem, Mito e Religião [Sprache und Mythos]*, trad. pt. Rui Reininho, Porto Ed. Rés, p. 80

progressivamente os significados implícitos no nome próprio e o declive do discurso é portanto a explicitação do significado ³³⁶.

Trata-se, pois, de explicitar o nome propondo-lhe determinações possíveis, ordenando-o e integrando-o num grupo de nomes de classes às quais pode pertencer, i. e, predicar. De certa maneira, trata-se de encontrar uma forma que torne o nome inteligível e sujeito de um discurso, ou seja, encontrar a possibilidade de definir e classificar, com o objetivo de se criarem e desenvolverem conversações.

Ora, sabendo que se encontram ressonâncias da corrente analítica da filosofia no autor checo, com especial incidência na sua vertente lógica-linguística, e que Flusser foi leitor de Bertrand Russell, segundo fontes fidedignas, Guldin, Batlickova, Ströhl por exemplo, existe a hipótese de se compararem determinados aspetos. Mesmo não tendo sido particularmente influenciado pelo filósofo britânico, creio haver possibilidade de detetar, que por oposição e desacordo relativamente ao *parti-pris*, o filósofo checo fará uma miscigenação, entre as teorias do “nome próprio” e das “descrições definidas” russellianas, com o propósito de esclarecer a sua própria noção de “nome”.

Pelo que foi dito até aqui o “nome”, para Flusser, não tem referência a nada de exterior (Língua=Realidade), sendo que conhecer é realizá-lo, descrevê-lo, predicá-lo, inserindo-o no conjunto correspondente. Ora para Russell, existindo a convicção que os acontecimentos do mundo têm um correlato linguístico (o “atomismo lógico”), mas são coisas distintas, o “nome logicamente próprio” define-se como:

(...) Um nome que é um símbolo simples, que designa directamente um individuo, que constitui o seu significado, e que possui este significado por direito

³⁸ FLUSSER, V. 1966, *Revista do Departamento de Humanidades*, p. 150

próprio, independentemente dos significados das demais palavras.³³⁷

Em Russell é, pois necessário convocar uma declaração de existência das coisas para as representar. Mais ainda:

Podemos ir mais longe e afirmar que: em todo o conhecimento que pode ser expresso através de palavras – com exceção de “isto” ou “aquilo” e mais um pequeno número de palavras cujos significados variam em diferentes circunstâncias – não ocorrem nenhuns nomes (...), mas sim, o que parecem ser nomes são, na verdade, descrições³³⁸

Ora, a “descrição definida” não refere nenhum objeto³³⁹, não depende do mesmo e o seu sentido reside na sua função, i. e., está dependente das propriedades que lhe são imputadas e do contexto em que acontece: não é “nome logicamente próprio”. Esta, a “descrição definida”, serve para tornar claro o que estava escondido ou o que aparentava ser. Pelo contrário, o nome é cognoscível por acesso direto (*sense data*), conhecimento por contato (*acquaintance*), a descrição, por outro lado, visa uma camada epistémica, que é semântica.

O que é interessante é que ao colocar-se a interrogação, *o que é, visto que é?*, em Russell, a resposta entroncaria na representação dos dados dos sentidos, sendo que no limite, seria uma definição do “isto” ou “aquilo”, onde provavelmente, o gesto de apontar seria imprescindível.

Para Flusser, que nos dá uma noção de nome que se realiza, por descrição, para que a partir dele se crie conversação, que se predica para se

³³⁷ RUSSELL B., 2007, *Introdução à Filosofia Matemática*, [1919, *Introduction to Mathematical Philosophy*,] trad. pt. Adriana Silva Graça, Lisboa, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, p.253

³³⁸ *Op. citada* p.259

³³⁹ A descrição definida pode referir um objeto, sobretudo, quando para facilitar a comunicação, a tomamos como um nome próprio (*mas não logicamente próprio*), donde essa não é a sua função essencial.

encontrar a si (da poesia para a lógica e desta para a poesia), não havendo um *fora da língua*, o que obstaculizaria, nestes termos, até o gesto de apontar, a distinção russelliana não teria qualquer razão de ser. Encontra-se, assim, em Flusser, revestida por características provenientes da tradição vinculada à hermenêutica, *uma espécie de sobreposição da teoria dos nomes próprios e das descrições definidas*, sempre pensados a partir de um universo epistemo-ontológico e não apenas de análise lógica como no filósofo inglês. O que é, é nome que se revela descrevendo-se para se definir e realizar, ou estaria ensimesmado, prisioneiro de si, negação de toda a cultura, natureza e comunicação.

Evidentemente que, tal só é possível, pela tese identitária entre língua e realidade: mesmo correlato, como ocorre em Russell, esta ideia nunca poderia ser sustentada, pelo intervalo ontológico.

Todo o processo epistêmico, em Flusser, é trabalho tradutório/interpretativo: o nome, na sua dimensão conotativa apresenta vários significados; explicitá-lo é inseri-lo num enquadramento, num *jogo de linguagem*, onde se esclareça o significado ajustado. Curioso, que a distância em relação a Russell seja a proximidade em relação ao Wittgenstein das *Investigações*, tal como foi sobejamente afirmado.

Consequência imediata será a da constatação de que todos juízos de conhecimento são analíticos, visto que o que se procura é uma identidade, que permite transparência, não sendo, no entanto, tautológica.

De uma forma subtil, creio ser, aqui, visível uma crítica à epistemologia kantiana pela não consideração de que os juízos sintéticos seriam os juízos de conhecimento por excelência. Contrariando a analítica transcendental kantiana, as proposições analíticas, para Flusser, são consideradas progressivas: progridem pela predicação exaustiva, ordenação em conjuntos, e pela relação sintética de nomes próprios entre si, propondo um conjunto único de todos os conjuntos. Qualquer das possibilidades a concretizar-se plenamente teria como efeito o estilhaçar do enigma que o nome próprio comporta e, a acontecer, estar-se-ia perante o silêncio absoluto:

Surge a linguagem perfeita. E como esta é reduzível a zero, é a linguagem perfeita também o silêncio perfeito isento de ruído (...) A Língua é, para recorrermos a uma imagem perfeita de Wittgenstein, uma escada para alcançar a meta do silêncio (...) ³⁴⁰ .

O intelecto e o mundo exterior, enquanto aspetos da Língua, permitem então, o conhecimento: o intelecto permite-nos aceder à estrutura da Língua (dá a modalidade, o *como*), o mundo exterior desvenda o significado da Língua, sendo que o processo descrito corresponde ao acontecer de frases. As frases são o alvo do conhecimento e da compreensão e, ao mesmo tempo, revelam o próprio ato de compreender. Desta maneira, resultado e processo acontecem simultânea e reciprocamente. A articulação das frases entre si é a criação de uma nova *Gestalt*, de uma nova forma de dizer: por elas e a partir delas, realizam-se intelectos e criam-se situações de realidade (Mundo externo):

O mundo fenomenal tem, qual tapete, dois lados e duas faces. A natureza é uma das dessas faces. A mente é a outra. Tudo o que foi dito da natureza aplica-se igualmente à mente. (...) Os fenómenos do mundo da natureza têm réplicas no mundo da mente e vice-versa. (...) Direi apenas que a natureza é um conjunto de frases articuladas em linguagem pictórica, a mente em linguagem semântica, e que há uma correspondência entre as duas linguagens ³⁴¹ .

Todo o processo de conhecimento dá-se no acompanhar do percurso de produção e autoprodução da Língua: perceber os passos desse processo só é possível mediante a compreensão de que este caminho é o da reflexão da

³⁴⁰ FLUSSER, V. 2008, *A História do Diabo*, S. Paulo, Annablume, p.195

³⁴¹ *Op. citada* p 171

língua sobre si própria, sobre o seu processo geracional e sobre a sua própria expansão.

Inevitavelmente, se impõe a conclusão de que o conhecimento pode ser entendido como uma análise da tessitura do discurso, do encadeado de frases que a forma, e o seu valor epistémico reside exatamente no desdobramento de si, no seu valor autorreferencial: os Universos Linguísticos.

É, no entanto, de assinalar, penso eu, que a consequência imediata desta perspectiva epistemológica poderia ser pretexto para identificar, em Flusser, um certo tipo de relativismo no respeitante ao valor do conhecimento. Com efeito, estamos, de certo modo, todos encerrados dentro de uma cosmovisão, na medida em que somos incompetentes para pensar o mundo de uma outra forma, ainda que com aberturas e incursões a outras mundividências. A realidade que experienciamos é equivalente ao nosso intelecto e este é a estrutura da língua. No entanto, não penso que este assunto, colocado como ele o faz, aponte para qualquer relativismo: falamos de universos que se abrem entre si, pela tradução, e se enriquecem, se transformam e assimilam.

Convém, igualmente, salientar que validade e verdade do conhecimento não são equivalentes, ainda que, quer uma quer outra, sejam variáveis consoante os contextos histórico-linguísticos a que se referem.

A habitação da verdade é a Poesia e só a este nível ela será equacionada, embora pouco se possa dizer sobre ela. Para usar as palavras do autor:

[é a situação, a *Befindlichkeit* da poesia,] esse ponto que separa a conversação do inarticulado, o intelecto da loucura, o cosmos do caos³⁴².

Este, o ponto de acordo, de consonância com o “totalmente diferente”. A experiência mesma da origem da Língua é a Verdade, sendo a Poesia, como

³⁴² Flusser, V. 1966 *Revista do Departamento de Humanidades*, p.173

parte do intelecto, garantia e critério da distinção entre os pensamentos adequados e os que não o são. A verdade é, efetivamente, o ato criativo por excelência, *poiético*, o ato de produzir realidade:

Conhecendo produzo e produzindo, conheço. Isto é poesia.³⁴³

A verdade é, pois, esta «vibração» *poiética*. Ela pertence ao âmbito da Arte, não ao âmbito da Ciência. A verdade não é, pois, um problema meramente epistemológico, as questões do conhecimento que dela derivam é que se constituem enquanto tal. Trata-se de pensar a verdade como *desvelamento*, como *desocultação*, *alétheia*. Mais uma vez, os ecos heideggerianos estão presentes. Diz-nos Heidegger:

O velamento nega a *alétheia* a desocultação (...) Pensado [o velamento], a partir da verdade como desvelamento é, então não-velamento, e, por isso, a não-verdade mais própria e mais autêntica da essência da verdade³⁴⁴.

Dizendo «flusserianamente», *o conhecimento permite a explicitação da verdade, por procedimentos tradutórios, que uma vez conseguida recolherá a si. Este recolhimento, sendo atividade reflexiva, é filosofia.*

Qual, então, o problema fundamental que pode inferir-se, a partir desta conceção de verdade, tendo como referência a importância do processo tradutório?

Numa primeira aproximação, e corroborando algo já afirmado no parágrafo precedente, o facto de só se poderem traduzir línguas cuja estrutura

³⁴³ *Op. citada*, p.175

³⁴⁴ HEIDEGGER M., 1995, *Vom Wesen Der Wahrheit* trad. Carlos Morujão *Sobre a Essência da Verdade*, Porto, Porto Editora

linguística (e intelectual) seja similar é agora intensificado. A Poesia, a partir da qual surgem mundos, supõe verdades diferentes que são intraduzíveis. A origem *poiética* da verdade - o desenrolar do seu mito em conversação - é abissalmente distinto entre realidades/línguas, o critério de verdade escora-se em vibrações *poiéticas* impermeáveis.

Por outro lado, existem dois considerandos significativos: o primeiro, evidente e decorrente do que foi dito atrás, há a possibilidade de traduzir interlinguisticamente línguas da mesma família (tradução horizontal); o segundo, e talvez mais importante para o tema, é que,

A tradução vertical mais não é que um especto global da predicação de nomes próprios em direção a nomes de classes³⁴⁵.

Ao atentarmos no que foi dito, encontramos a ideia que a tradução (vertical) se dá no predicar, que este esforço de predicação é um esforço de rigor e clareza lógica, isto é, que o ato de predicar é definir. Consequentemente, a *tradução é esforço de definição*, dentro da própria língua ou por transferência para qualquer outra, na medida, tal como mencionado anteriormente, em que a tradução horizontal supõe, inevitavelmente, a “sucessão de traduções verticais”.

O vínculo entre tradução e conhecimento não poderia ser mais evidente, desde que a orientação proposta tenha como postulado a tese da identidade Língua e Realidade e, que se esteja instalado num universo hermenêutico: cada um deles é apreciado exclusiva e relativamente às línguas nas quais se habita ou que, pelo menos, se pode penetrar pelo parentesco sintático-lógico.

O processo epistémico é um processo tradutório: pode conhecer-se transferindo, fazendo equivalências dentro dos níveis da mesma realidade, percorrendo camadas de Língua, num procedimento de explicitação progressivo do nome próprio, integrando-o em frases que articuladas se organizam discursivamente. Por outro lado, de língua para língua, o facto de a

³⁴⁵ *Op. citada*, p. 162

tradução ser efetivada é a prova de uma teoria de conhecimento que encontra nela a sua legitimidade e a sua testabilidade. A tradução não se identifica com o conhecimento, embora seja procedimento indispensável para a explicitação do nome próprio, no qual consiste, efetivamente, o conhecimento. Poder-se-á, talvez afirmar que a tradução é condição de possibilidade de conhecer, i e., da Língua ocorrer em situações de realidade pela predicação discursiva e constituição da conversação, realizando-se e, ao fazê-lo, acontecer conhecimento. Sendo a língua tudo e tudo ser língua e a tradução ser parte da mesma, esta última garante o dinamismo e a plasticidade da primeira, propondo-se simultaneamente, como critério de consistência e progresso do discurso, logo do real.

Reiterando mais uma vez o que já foi afirmado, toda a questão da traduzibilidade, mas agora, igualmente, da possibilidade de conhecimento se joga em torno da duplicidade: traduzível/ intraduzível. Ora, é necessário que haja um elo entre o que é traduzível e o que não é: esse nó revela o paradoxo da língua, paradoxo que a vivifica.

Tal como foi declarado no parágrafo precedente, não há, apenas, uma língua mas sim, uma pluralidade e deve ser possível, mesmo que seja em alguns casos, transitar de uma para outra. Mas o facto de a língua ser plural diz-nos igualmente que ela só se pode definir relativamente à alteridade, i e., em relação a outra língua, ainda que, mantenha algo que lhe é próprio que remanesce intraduzível, a *apropriação do significado* de uma língua (o *idioma heideggeriano e espírito da língua flusseriano*). Esta irreduzibilidade presente nas línguas e, também, o que pode ser redutível traçam o ser próprio da Língua, e portanto a possibilidade de se falar dela como uma unidade.

A ambivalência descrita constitui o núcleo de problematidade da questão e da dificuldade da prática tradutória que se reflete, igualmente, a nível da teoria do conhecimento, levando Flusser a afirmar que o poliglottismo é um problema importante do âmbito do conhecer. A própria noção, estatuto e papel que a tradução assume em termos epistémico-ontológicos o evidencia. Ser poliglota é mudar de realidade, é, efetivamente, estar em processo contínuo de tradução. A este traduzir-se faz-se corresponder a *ideia de restauração*, para

usar o termo de Steiner³⁴⁶. Ora, a noção de tradução inclui nas suas determinações uma interpretação, ou não relevasse e se constituísse como uma tarefa de análise hermenêutica. Mas está nela incluída, igualmente, uma abertura existencial: o tradutor ao interpretar está também a (re)construir-se, a (re) projetar-se, a (re)interpretar-se sistematicamente.³⁴⁷

Tal como no § 29 se falou do uso da redução fenomenológica no processo tradutório, poder-se-ia afirmar, da mesma forma, a sua congruência também a nível existencial, e não onto-epistémico, como precedentemente. Se no último é a língua que está em causa, no primeiro é a atitude do tradutor. Com efeito, considero que se dá uma espécie de “deslocalização”, de *atopia*, da *époque husserliana*: é o tradutor que “está/fica/é entre parêntesis”, encontra-se *sem solo* (*Bodenlos*), num caminho entre línguas, suspenso no Nada, pelo desapossamento de uma língua e ainda sem a posse de uma outra. Aqui, o tradutor/ser humano assume a sua condição de apátrida, de exilado, de estrangeiro, de nómada, cujo compromisso se refere a um projeto de vida que se cumpre, comprometendo-se com o labor da tradução e retradução sistemáticas. Este ponto de vista surge, inequivocamente, como paralelo reflexivo da vida do filósofo checo: Flusser, na sua *Biografia Filosófica* (1973), chegará a falar da teoria da tradução como a totalidade do seu próprio trabalho, sendo a tradução linguística a sua Pátria, e, a sua filosofia, nómada.

Traduzir, é, primeiro que tudo, a compreensão do sistema interno de uma Língua, mas também a vivência da própria realidade que a língua alberga:

Nele [ato tradutório) está em jogo a natureza da própria linguagem.

Ou

³⁴⁶ STEINER, G. 2002, *After Babel – Aspects of Language and Translation*, Trad. Portuguesa de Miguel Serras Pereira, *Depois de Babel – Aspetos da Linguagem e Tradução*, Lisboa, Relógio D'Água.

³⁴⁷ Ver cap. II . Mais uma vez, poder-se-á remeter para a interessante analogia entre a heteronomia pessoana e o poliglotismo flusseriano.

Estudar a tradução é estudar a linguagem ³⁴⁸.

Deduz-se que a tradução intralinguística parece ser condição essencial para os outros tipos de operações tradutórias, revelando a flexibilidade e o dinamismo de uma língua pela sua possibilidade de reformulação constante. Permutar signos e códigos dentro do mesmo sistema linguístico, ou exportar-importar para outro, significando o mesmo ou *quase* o mesmo. A tradução entre línguas será exequível, a partir de uma familiaridade reflexiva com a Língua própria, aquela que responde ao questionamento, quiçá, existencialmente, mais radical:

Em que língua sou “eu”, (...) no fundo de mim próprio?³⁴⁹

§32. A DIMENSÃO EXISTENCIAL DA TRADUÇÃO

Simultânea à corroboração da posição onto-epistemológica, defendida por Flusser, que o estatuto atribuído à tradução satisfaz, acresce ainda o peso existencial que este conceito contém, reforçando-se, igualmente deste modo, a afirmação da sobreposição unitária entre Língua e Realidade.

A análise da noção de existência, segundo a perspectiva de Vilém Flusser encontra pontos de apoio, quer na crítica à filosofia cartesiana, quer constituindo-se como devedora de conceitos impregnados das teorias vindas do existencialismo (filosofias da existência de um modo geral), ainda que assumindo, por vezes, outras significações nem que seja pelo lugar que assumem na configuração do pensamento do autor checo.

Percebe-se, igualmente influências de um certo ambiente, reflexão epocal e geográfica patente num dado contexto cultural: muito influenciado por autores como Kafka e Rilke, pelo ambiente cultural brasileiro, nomeadamente pelo

³⁴⁸ FLUSSER, V., 1966 *Revista do Departamento de Humanidades*, p.33 e p.76

³⁴⁹ *Op. citada* p.150

chamado Grupo de S. Paulo, com o qual estabeleceu contato, através de Vicente Ferreira da Silva, Dora Ferreira da Siva, Miguel Reale, entre outros. Diz-nos Constança Marcondes César:

Com esta denominação [o grupo de S. Paulo], António Braz Teixeira e António Paim designam os mestres fundadores do atual pensamento brasileiro, Vicente Ferreira da Silva, Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Miguel Reale, «que mantiveram entre si fecundo diálogo espiritual»,³⁵⁰

Sendo que a pertença do autor checo, a este grupo é testemunhada diretamente por António Braz Teixeira:

O círculo residencial era o mais identificado entre si, e se não com todas as ideias, ao menos com o estilo intelectual romântico (à falta de outra palavra), introduzido por Vicente entre os seus próximos.

Compunham o círculo residencial, (...)

Vilém Flusser, ex-residente em Praga, onde ele ou a sua família conheceram Franz Kafka. Intelectual provocador, instável, mantendo polémicas intermináveis com Vicente, que gostava de discutir com ele para «afiar suas armas», como disse certa feita.³⁵¹

Muito atento ao acontecimentos políticos e sociais, do século XX, irrevogavelmente marcado pela II Guerra Mundial, cujo terror e miséria terão como consequência a inviabilização de pensar a realidade e o futuro do ser humano como até à data. Aliás, esta atmosfera é sustentáculo reflexivo para caracterização da pós-história e do homem pós-histórico, i.e, o *homo ludens*.

³⁵⁰ CÉSAR, Constança Marcondes, 2000, *O Grupo de S. Paulo*, Lisboa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, p. 9

³⁵¹ TEIXEIRA António Braz, “Haverá uma «Escola de S. Paulo», CÉSAR, Constança Marcondes, 2000, *O Grupo de S. Paulo*, Lisboa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, p.241- 243

Tal como foi afirmado anteriormente, para perceber com uma certa acuidade a questão da existência e a sua vinculação ao problema da traduzibilidade ter-se-á de remontar à filosofia cartesiana. Este pode ser ponto de apoio à abordagem pretendida.

O objeto privilegiado de crítica, na filosofia de Descartes pelo autor checo, instala-se logo, no início do percurso metafísico cartesiano, que o estatuto e papel da dúvida³⁵² e respetivo itinerário assumem, e, nas consequências que tal entendimento acabará por vir a ter. Como se sabe, é através desta perspetiva metódica modelada no conceito de uma procura radical e hiperbólica, como se de uma dúvida cética se tratasse, que surge um *eu* substancial e inquestionável na sua afirmação existencial e anterioridade ontológica. Assim, a noção de *eu*, importada da Tradição e marcada pela filosofia cartesiana, com a força de certeza absoluta e critério de verdade, assinala o paradigma que atravessará toda Modernidade e, que para o autor checo, deverá ser destituída.

A discordância de Flusser será veemente quer no respeitante à função da dúvida quer no que concerne determinações e definição de o *eu*, visto as duas instâncias serem hetero-remissíveis, embora haja uma convergência de pontos de vista na identidade entre o exercício da dúvida e a atividade de pensar. No entanto, o acordo termina assim que se trata de demandar sobre o valor da questionação. A resposta é esclarecedora: «duvida-se para ter certezas, para acabar com todas as dúvidas», dirá Descartes. Afirmará Flusser, «a dúvida dá-se, imediatamente como uma crença, mantê-la é a única possibilidade de perseverar o pensar». A argumentação que Flusser utilizará para questionar o pensamento de Descartes servir-lhe-á para fundamentar o seu ponto de vista em relação à existência, confrontando o cogito cartesiano, não só a partir das suas condições de sustentabilidade internas, como opondo-lhe uma conceção radicalmente diferente.

³⁵² A análise desta questão encontra-se sobretudo *in* FLUSSER V, 1999, *A Dúvida*, e FLUSSER, V., 2002, *Da Religiosidade, A literatura e o senso de realidade*, S. Paulo, Escrituras Editora. A questão da dúvida foi, pelo menos, objeto da alusão no primeiro cap. desta Dissertação

Na sua obra *La Recherche de la Verité par les Lumières Naturelles*³⁵³, Descartes, através de *Eudoxe*, mostra-nos uma sequência lógica de co-implicações que justificarão a indubitabilidade do *penso, logo existo*: estou a duvidar, se estou a duvidar é porque estou a pensar, se estou a pensar é porque existe um *eu* que está pensando, sendo a conclusão final das condicionais sucessivas, evidente: *penso, logo existo*. Conclusão aparentemente irrepreensível dentro dos parâmetros da lógica, mas com algumas inconsistências relativamente às características que antes o próprio Descartes tinha atribuído à dúvida e, igualmente periclitante se se pensar em termos de implicações existenciais.

Subjacente à primeira evidência cartesiana, haverá a admissão de que *duvidar é pensar*, sem a qual a evidência do *cogito* cairia por terra.

Dirá então Flusser, que o pensar, como algo que ocorre, que se desenvolve e articula só é possível pela dúvida anexada a um pensamento prévio que permite, porque atividade transformadora, estruturar um pensamento posterior, nascido pela interpelação do primeiro: a dúvida é abertura à ocorrência de novas possibilidades.

«Penso, portanto sou.» Penso: sou uma corrente de pensamentos. Um pensamento segue outro, portanto sou. Um pensamento segue outro porquê? Porque o primeiro pensamento não se basta a si mesmo, se exige outro pensamento. Exige outro para certificar-se de si mesmo. Um pensamento segue outro porque o segundo dúvida do primeiro, e porque o primeiro dúvida de si mesmo³⁵⁴.

Hiperbolizando as consequências da dúvida cartesiana na proposta flusseriana, estaremos perante uma situação circular: penso, logo duvido, logo sou enquanto cadeia de pensamentos que duvidam, logo duvido que duvido, logo penso, logo sou...

³⁵³ DESCARTES, R. 1949 "A la recherche de la vérité" in *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard - Bibliothèque de la Pleiade, p. 667-690.

³⁵⁴ FLUSSER V., 1999, *A Dúvida*, p. 19.

Mais simplesmente, visto de uma outra perspectiva mas com um resultado idêntico: interpelar a razão da dúvida que possuo equivale a afirmar inegavelmente a minha existência enquanto ser que duvida. Logo tenho necessariamente de duvidar que duvido (...).

Desfaz-se o argumento e o respetivo equívoco se se definir o intelecto como a *área*, o *campo* onde se dão, acontecem pensamentos. Partindo deste princípio poder-se-ia traduzir o *penso* pelo enunciado *pensamentos ocorrem*. Ora, fazê-lo desvirtua a inclusão do *Eu* no *penso*, visto aquele não se seguir necessariamente deste. O método cartesiano, estribado na dúvida, demonstra a existência do pensar, de que acontecem pensamentos, não de um *eu* que pensa reformulando-se, deste modo, a questão. De alguma forma, Descartes parece ter invertido os termos: não é o ato de duvidar que me permite inferir a existência de um eu. É, antes, pelo facto de haver uma existência, mesmo indefinível, que me é possível ter a vivência da dúvida e, conseqüentemente do pensar.

Para o filósofo francês o *Eu* é ser em si e por isso, dele não se pode duvidar.

Para o pensador checo, o *Eu*, apenas como ser pensante não tem consistência, nem significado. Este não se esgota pensando: é igualmente vontade, por exemplo, sendo que esta não tem motivo nem fundamento, à maneira de Schopenhauer. Nem sequer é, para já, algo de definível e/ ou determinável. Ele é um *onde*, um campo de ação. Prefere, por isso, Flusser, falar de intelecto que é *lugar* de pensamentos que acontecem aos indivíduos. Ao colocar o problema desta maneira, a única coisa que nos é permitido clara e distintamente dizer, é: *pensa-se, portanto algo existe*. Está fora do nosso domínio dizer sobre o *que* se pensa ou *quem* pensa. A rigor, a única certeza infalível é a de que pensamentos ocorrem. Nada mais se pode afirmar.

Ora, o cogito cartesiano é Ser, indubitável e fundamento de todas as certezas subsequentes: o pecado cartesiano consistiu não na afirmação de *que*, de certa forma, *o mundo só existe para a consciência, mas no facto de não ter percebido que a consciência é porque está no mundo*.

É exatamente aqui, que a análise do *eu* empreendida por Flusser encontra outro eixo orientador ganhando contornos que advém das chamadas filosofias da existência enquanto análise do modo de estar do homem no

mundo, e também da fenomenologia, cujo polo de concentração advém do carácter intencional da consciência.

O encontro do *eu* consigo mesmo é realizado em situação, i. e., como ser no mundo e entre as coisas do mundo. O modo do *eu ser* é o de um *estar aqui/aí-Ser*³⁵⁵ – *Dasein* –, diferente do *ser das coisas*. Ele é ser que habita, o *aqui/aí*, (d)o mundo. Este revela-se ao ser humano, segundo as estruturas que constituem os modos de ser do próprio homem, isto é, a partir da categoria de *modalidade e possibilidade*. *O ser no mundo humano é possibilidade de se transcender. Entende-se a si mesmo como uma modalidade, como os modos possíveis de se relacionar com o mundo.*

Desta forma, ele define-se como *projeto (entwurf)*, um fazer-se, ao enfrentar o mundo das coisas, e aperceber-se da possibilidade de se apropriar delas, compreendê-las, instrumentalizá-las e por aí libertar-se delas.

As coisas do mundo são *por excesso*, completas, plenas; o ser humano é *por defeito*, abertura, possibilidade: neste sentido a relação do homem com o mundo, que reverterá a seu favor, é problemática e não há qualquer garantia de sucesso infalível. Por isso, ela é acompanhada pelo sentimento de *nojo*, de *paralisia*, de *insegurança*.

Estamos em *O Processo* kafkiano, numa ameaça indeterminada, numa condenação eminente, desfeita pela inevitabilidade da morte; estamos em *O Castelo*, perseguindo uma realidade estável que permanentemente nos escapa; estamos em *A Metamorfose*, onde a trivialidade paralisante do quotidiano, nos torna insignificantes, des-humanos; Estamos no Sísifo camusiano, dilacerados pela infinitude das expetativas e a finitude das possibilidades; estamos em *A Náusea* sartriana, que se expressa na estranheza da relação entre o modo de ser do homem e das coisas mundo:

De mais: era a única relação que eu podia estabelecer entre aquelas árvores, aquelas grades, aquelas pedras³⁵⁶

³⁵⁵ Tradução proveniente de IRENE BORGES-DUARTE, para o conceito de *Dasein*, na terminologia heideggeriana.

³⁵⁶ SARTRE, J-P, (s/d.), *A Náusea*, [*La Nausée*,] trad. pt. António Coimbra Martins, Mira-Sintra EA p. 161

Pelo precedente, é permitido afirmar com Sartre que “a existência precede a essência”³⁵⁷. Todavia, contrariamente à existência humana, o ser das coisas é ser pleno: o seu carácter utilitário, a sua serventia confunde-se com a sua finalidade, sendo que a mesma está dada à partida. Efetivamente, neste caso, a sua essência é anterior à sua existência.

O ser humano, inversamente, e mais uma vez parafraseando o existencialista francês, apresenta-se como um ser, que “será antes de mais o que tiver projetado ser”.³⁵⁸

Neste sentido, constitutivamente o ser humano é Nada: conhecendo o pensamento de Flusser, pode concluir-se que para o mesmo, não há natureza humana, apenas condição humana. Esta é realizada na medida do seu *fazer-se*, no seu *ir fazendo-se*. Diz-nos ele:

O homem é um ser fundamentado pelo nada. O nada é o nitrato de prata que faz do homem o que ele é: espelho³⁵⁹

Ou ainda,

Somos animais que negam, e isto é a nossa dignidade (...) A existência humana (“ek-sistere”) não é posição, mas negação, a saber, negação de si mesmo e da circunstância que condiciona ³⁶⁰.

O *eu* flusseriano é projeto existencial: consciência de si próprio como projeto e intenção, possibilitada pelo confronto com as coisas do mundo que se apresentam como essencialmente distintas, define o seu ser mesmo como uma carência, uma vacuidade, uma fluidez que é determinação da própria noção de projeto. Afirma-nos o autor checo-brasileiro:

³⁵⁷ SARTRE, J-Paul, (s/d.) *O Existencialismo é um Humanismo, L'Existentialisme est un Humanisme*, trad. pt. de Vergílio Ferreira, Lisboa, Ed. Presença, p. 213

³⁵⁸ *Op. citada* p.217

³⁵⁹ FLUSSER V. 1998 *Ficções Filosóficas*, p. 6

³⁵⁹ FLUSSER, V. 2007, *Bodenlos*,p.237

Algo que se ejeta em direção a, um projétil, [que necessita afirmar-se neste movimento de ser contra, de ser passagem.] O estar contra, o lançar-se contra a origem, [distanciar-se dela, é a realização do nosso projeto existencial. Somos seres que estão aqui para a morte,] seres invadidos pelo Nada³⁶¹.

Projetarmo-nos é negarmos a nossa condição de mortais, é recusarmos o nada que nos assola.

O nada flusseriano é dinâmico e o *eu* não se perde nele visto assumir a sua condição de sem fundamento (*Bodenlos*), de abertura a possibilidades e modos de ser, i.e., de se apropriar de si mesmo, sabendo-se pura negatividade. Curioso até, que seja através da fenda que o Homem é, que se encontre a possibilidade de ver as coisas que nele se recortam, pregnantas, ver o mundo e a situação envolvente.

Efetivamente o *eu flusseriano* não tem carácter substancial, e porque é essencialmente *topos* onde o nada reside pode pensar-se e realizar-se a muitos níveis. Ele é transcendência para o mundo, estrutura relacional, faz do mundo um projeto para a sua ação e seu estar. De alguma forma o mundo para o homem é projeção de si, visto ser palco de realização do projeto que o homem é.

Em 1989, numa palestra sobre o construtivismo, Flusser, retoma e desenvolve estes aspetos fundadores do seu pensamento para, por um lado, ultrapassar a dicotomia entre sujeito/objeto epistémicos (objetividade/subjetividade), e por outro lado, (re)afirmar o homem como projeto e não como sujeito. Evidencie-se que, aqui estamos no último período do pensamento do autor: estamos perante o “novo” homem e uma visão da realidade pós-industrial e a-histórica. Encontramos, no entanto, o que já estava proposto previamente na sua reflexão:

(...) que a nova antropologia (e a ontologia que a mesma envolve) leva o homem a ser um construtor virtual dele próprio e dos seus mundos. Se o termo “construtivismo”

³⁶¹ FLUSSER, V. 1966 *Revista do Departamento de Humanidades*, p. 165

tem de ter algum sentido para o futuro, creio que é exatamente como sentido/referência (meaning): que somos projetos para a construção de nós mesmos e de mundos alternativos³⁶².

“Cruzamento”, “nó”, “tessitura” são possibilidades de predicar o eu: sitio onde ocorrem pensamentos, que por sua vez acontecem em conversação – *a essência do eu é ser um nó* de frases de uma língua, passagem de frases para essa Língua. O *eu* é o mensageiro, o intérprete, o tradutor – *Hermes* – é um campo dentro da conversação (cultura e comunicação) onde se entrelaçam os pensamentos:

[a conversação é] tecido de frases unidas em elos, chamados argumentos. É um tecido fluido em expansão contínua e progressiva. Em certos lugares (melhor seria dizer «momentos») desse tecido, os fios dos argumentos se cruzam, reagrupam e reformulam³⁶³.

De alguma forma, não se possui pensamentos, é-se possuído por eles. O que é próprio do homem é ser um especto da grande conversação: é o *como*, à sua maneira essencial, é o *modo como* ela se processa. Adquire realidade enquanto ser/estar da e na Língua, de uma língua. Assim, *ser à maneira de um projeto*, marca da condição humana, é sair do inarticulado (origem, fundamento, nada) e empenhar-se no discurso, isto é projetar-se enquanto sujeito em direção a um objeto.

Realizar um projeto é na verdade predicar. Ora, predicar apresenta-se sob dois pontos de vista diferenciados. Por um lado, no seu sentido epistémico-lógico é sinónimo de explicitação do nome próprio, classificando-o e definindo-o

³⁶²(...) that this new anthropology (and the ontology it involves) take man to be a virtual constructor of himself and his worlds. If the term “constructivism” has to have any meaning in the future, I believe that it will be precisely as meaning: we are projects for the construction of ourselves and of alternative worlds”, FLUSSER, V.1989 “Man as subject or project”, PRO Conference in Rotterdam (manuscrito). Posteriormente publicada in “PRO”, Ed. V. Stichting, *Constructivism; Man versus Environment*, Dordrecht: Stiching (sem paginação)

³⁶³FLUSSER, V. 1966 *Revista do Departamento de Humanidades*, ITA, p. 167

segundo nomes de classes, isto é ordenar; por outro, no sentido existencial, em que nega o nome próprio pelo afastamento/distanciação do que o fundamenta (o inarticulado). *Dizer, seja qual o meio de o fazer é desvelar e velar e, neste vaivém cria-se o novo a partir do antigo: existir é assim realizar discursos, no sentido mais amplo, e estabelecer situações de realidade.*

A dimensão existencial (e ontológica) sobressai, de imediato, assim que se profere um qualquer enunciado. Com efeito, ao fazê-lo, afirma-se que se está integrado numa dada realidade, aquela a que corresponde a língua/conversação na qual a expressão satisfaz. O *eu* é um ente que se define, como tudo o resto, pela dinâmica da Língua.

A «privação/negação» de ser, que ser *do nada* necessariamente comporta, assumindo-se enquanto projeto, o qual determina a existência do ser humano e define a sua condição, reflete-se na procura e no dar sentido, *Sinngaben*, o que é revelado em *situações-limite*, em *situações de fronteira*, sendo que a tradução, a prática tradutória é uma delas.

No contexto da tradução, no ato de traduzir, o eu aliena-se, dilui-se, encontra-se *entre realidades*, entre os horizontes ontológicos de duas Línguas.

A interrogação torna-se, então, imperativa: *Quem sou eu, quando e enquanto traduzo? Se sou ser (estar) no mundo, quem sou agora?* ³⁶⁴

Traduzir é um tornar-se outro, um alhear-se de si deliberado, através duma nadificação que o ato de traduzir propõe e revela. Tal como foi descrito no § 30, o movimento tradutório implica um despojamento do significado da Língua de origem, a sua formalização e simbolização, para depois se dar o revestimento, a reposição de significado através da língua a que se chega.

Em termos existenciais, o que se passará está próximo da perda da existência, para a recuperar *a posteriori*. No entanto, o que se recupera é já diferente, está impregnado de uma outra realidade: o *eu* é igualmente

³⁶⁴ Aparentemente, apenas, nos referimos à tradução horizontal. No entanto, convém atentar que esta forma de traduzir é viabilizada pela tradução vertical, que sob o meu ponto de vista, é um ato tradutório muito mais puro e mais autêntico. Seria o ato de traduzir por excelência, de primeira grandeza. A tradução horizontal, ainda que genuína, é já um ato segundo que, comportando o primeiro, o atualiza, sendo que este possibilita o outro.

nó/cruzamento entre realidades, entre línguas cujo fundamento é comum. Regressará a si, quando integrado na nova língua onde encontrará novas realidades que se lhe adequem.

Com efeito, traduzir para a língua x é abandonar a y, sem, no entanto, construir uma terceira. É antes, descobrir novas composições e novas configurações de, por se *ser Nada ter-se o poder de assumir e escolher o seu ir sendo*, i. e., de se comprometer com a Língua, realizando-a, repetindo o primeiro gesto que originou o primeiro nome. Por isso, existir é insistir e persistir em traduções e retraduções sucessivas e sistemáticas. Tal só é permitido porque o homem é projeto, “ser para a morte”, isto é capaz de, intencionalmente se aniquilar para se colocar na *dis-posição* de renascimentos sucessivos. Artifício humano, para se realizar e contornar o irrevogável da sua mortalidade, sabendo de antemão que viver para a morte é a compreensão da impossibilidade da existência enquanto tal.

Enquanto “ser para a morte”, o homem tenta escapar-lhe, pela produção do discurso e da conversação, e concomitantemente, pela criação de realidade. Esta serve-lhe de *capa projetiva* que o aparta da morte, afastando-o da sua origem – o nada, a «nulidade essencial».

Ora, o ato tradutório apresenta e representa este paradoxo do ser humano: ser “ser para a morte”, negatividade, que é condição de possibilidade do projeto/ar-se, que por seu turno se consubstancia na negação da sua origem, na negação da sua negatividade e na aspiração de conquistar a imortalidade.

A terminologia utilizada não é ocasional e é, indubitavelmente, sinal da influência que Flusser sofreu da filosofia de Martin Heidegger. Com efeito, o facto da existência humana se instalar nas possibilidades a realizar, que estas são realizáveis na medida em que o homem se projeta e projeta o mundo sendo que ao fazê-lo existe nele, parece estar próximo de parte da filosofia de Heidegger, mais propriamente da sua analítica existencial. Com efeito, em Heidegger, o homem como “ser para a morte” cumpre radicalmente, *não uma entre outras, mas a possibilidade autêntica, insuperável*, ao reconhecer-se enquanto tal, e esta a sua visão antecipadora torna-o transparente para si.

Sabe que a morte é a possibilidade em si mesmo, incondicionada e inultrapassável. É, revisitando Heidegger,

Enquanto fim do Dasein, a possibilidade do Dasein que é mais propriamente incondicionada, certa e, como tal, indeterminada e impensável³⁶⁵.

E assim sendo,

A morte enquanto possibilidade não deixa nada ao homem para realizar³⁶⁶.

O que se pretende significar é a asseveração de que a existência é radicalmente impossível: ser para a morte é instalar-se na “possibilidade da impossibilidade” da existência. Compreender esta impossibilidade, acompanhado do sentimento de angústia que permitirá o reconhecimento desta impossibilidade, é fugir à contradição que o enunciado envolve: existir para a morte é estar consciente desta situação impossível. Dito de outro modo, trata-se do reconhecimento da sua finitude e o significado de se projetar e transcender, o que em termos heideggerianos corresponde a uma vida em sentido próprio, autêntica. A morte é, então para Heidegger, um limiar inalcançável, enquanto experiência, e desta forma uma fronteira insuperável.

Para Flusser existe uma forma de ultrapassá-la, de conseguir vivenciar essa *vertigem ontológica do nada* trazendo-a para o Universo dos códigos, da simbolização, isto é, através do exercício da tradução/retradução. Esta supõe as duas vertentes e concretiza o projeto que somos: por um lado, a vontade de aniquilação, o morrer deliberado, que é afastarmo-nos de uma determinada língua em direção a uma outra; por outro, proporcionará um novo nascimento, uma hipótese de conquistar a imortalidade, pela superação da experiência do exercício da tradução, que estar entre realidades, acarretou. Efetivamente, ao

³⁶⁵ HEIDEGGER M. *Being and Time* 1978 [1927, *Sein und Zeit*,] trad. Ing. J. Macquarrie e E. Robinson, , Willy - Blackwell, § 52

³⁶⁶ *Op. citada*, §35

saltar de uma língua para outra há um jogo de decomposição do eu: na saída de uma língua para posteriormente o recompor na entrada da outra. O eu que se divide é visto, ainda que metaforicamente, como a possibilidade de superar a morte a partir da experiência da mesma, vinculada à prática tradutória: a sua vivência é simbólica, mas permite suplantá-la, de alguma forma é assustador.

A dimensão existencial da tradução afiança, assim, o encontrar de um novo sentido para a realidade. Esta aspiração é legítima e exequível visto o *eu flusseriano* não se definir como substância, atributo do cogito cartesiano. Com efeito, o “Eu sou enquanto penso cartesiano”, desdobramento “do eu penso, eu sou”, que sem a certeza de Deus como garantia nos remeteria para o solipsismo absoluto, é substituído, em Flusser, por um *eu fluído (nó)* que se realiza a partir da alteridade: compõe-se e decompõe-se, assimila e transforma, *traduz*, e cria sentido, projetando e projetando-se no diferente. *Eu sou enquanto converso*, mostra o eu como relação ao outros, do eu que se encontra a si mesmo através do *estar com, do diálogo com*.

Somos seres da conversação e pela conversação: ela é o espaço da realidade ao qual pertencemos e realizamos, cumprindo-nos enquanto seres projetivos. É, portanto, descobrirmo-nos como seres temporais: estar lançado no mundo implica, realmente, avançar via futuro; escapar da morte é, por atualizações sistemáticas, permanecer como projeto, mesmo que seja numa dimensão temporal que nos condena. Traduzir é uma possibilidade de ultrapassar essa inevitabilidade, na medida que redimensiona a morte do eu, emprestando à temporalidade humana uma outra interpretação. A tradução, enquanto jogo de decomposição/composição da e na Língua, revela a presença do eu a si próprio e um reconhecimento do outro em si e do em si nos outros. A composição é sempre de-composição: dimensão da *egoidade* que, em definitivo, o é por esta *travessia* constante. Este *atravessar para ir mais além* é a marca da autenticidade e o compromisso de cada existência humana, e também, aqui a questão da temporalidade e da morte continua em causa: *o eu imortaliza-se no outro e o outro imortaliza-se no eu* – esta a verdadeira *ars moriendi*. No limite dá-se a transfiguração da morte individual para a imortalidade da espécie. Declara Flusser:

A conversação como soma de eus é a própria imortalidade³⁶⁷.

A integridade, a consistência do *eu* deriva da chamada tradução vertical, intralinguística, pela pertença a uma determinada língua, a uma realidade. No entanto, sendo o *eu* definido, igualmente, como um *projetar-se*, um nó pelo qual as línguas se podem aproximar, dialogar, encontrar o comum interlinguístico (tradução horizontal) assume o papel preponderante de ser por ele e pela capacidade de se reinventar em novos contextos, que as várias realidades se unem e comunicam, produzindo memórias e criando cultura.

Saliente-se que, esta explicitação tem articulações e entrelaçamentos que incorrem numa teoria do conhecimento. Da mesma forma a vertente existencial, revelada pela atividade tradutória aponta para a dimensão ontológica e do sentido da realidade. O propósito será sempre o de justificar a mesmidade da Língua/Realidade:

Redefino portanto o eu: o eu é aquele nó de frases, na conversação, que está aberto para o nada; por esta abertura pode irromper a poesia para enriquecer a conversação e dar-lhe um impulso para realizações futuras. E é pela mesma vacuidade que irrompeu, «*in illo tempore*» a língua como primeiro encontro do seu ser consigo mesmo³⁶⁸.

Traduzir é de alguma forma criar tradições pelo alargamento de visão do Mundo que o ato pressupõe e proporciona. E, qualquer Tradição se torna enquanto tal, porque se perpetua no tempo. Tal só é possível através de processos comunicativos.

³⁶⁷ FLUSSER, V., 1966 *Revista do Departamento de Humanidades*, p.171

³⁶⁸ *Op. citada*, p. 179

CAPÍTULO CONCLUSIVO

DA TRANSVERSALIDADE DA TRADUÇÃO AO PARADIGMA DA COMUNICAÇÃO

O original não é fiel à tradução.

Jorge Luís Borges

(...) Ao ouvirmos um Chinês, tendemos a tomar o seu modo de falar como um gargarejar inarticulado. Alguém que compreenda chinês reconhecerá nesses sons a língua. É assim que eu posso não reconhecer o ser humano no ser humano.

L. Wittgenstein

A comunicação humana [é] um fenómeno de liberdade.

Vilém Flusser

O homem é um zoon politikon, não porque ele é um animal social mas sim porque é animal solitário que não pode viver sozinho.

Vilém Flusser

A tradução e a problemática que a mesma levanta e para a qual nos conduz é fulcral na filosofia e no pensamento do autor. Ao longo de toda a dissertação tal foi afirmado frequentemente ou, pelo menos, sugerida a sua relevância: todas as partes desta dissertação referem, abordam ou aludem, consentaneamente com o específico que no momento se está a expor, os conceitos de *tradução* enquanto dinâmica que permite a travessia entre temáticas e articulações respetivas, de *fenomenologia* enquanto método de desenvolvimento de cada uma delas, conduzindo e reconduzindo o enfoque para uma *teoria da comunicação* que possui pressupostos filosóficos.

Diz-nos, Michael M. Hanke³⁶⁹, explorando a finalidade essencial da comunicação para o autor em causa:

Filosoficamente, o conceito é de carácter existencialista, influenciado por Heidegger e Sartre, formulado de uma forma dramática, segundo o qual o homem é um “ser condenado à morte”. Ou seja, só o homem é um bicho que sabe que vai morrer. Porque não aguenta essa solidão fundamental, ele busca a comunicação. Em outros termos – heideggerianos – a *Geworfenheit* – somos “jogados”, ou colocados no mundo de certa forma que nossa *condition humaine* nos determina sermos seres sociais, que só sobrevivem se comunicando. Sem comunicação, a vida humana não seria viável; sequer o ser humano não poderia ser pensado. Nosso *Lebenswelt* – mundo da vida – é composto por língua, relações sociais, cultura, redes simbólicas, etc. Sem ele não haveria possibilidade de se ser homem³⁷⁰.

Esta é a tese que tem vindo a ser defendida e mostrada ao longo da dissertação, a *da comunicação como o paradigma instaurador da humanidade*,

³⁶⁹ Michael Hanke é um dos estudiosos de Flusser, sobretudo em relação à teoria da comunicação. Em 2003, apresenta na *Intercom 2003 – XXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, Belo Horizonte, um artigo “A Comunicologia segundo Vilém Flusser”, onde expõe as características essenciais desta teoria na proposta flusseriana.

³⁷⁰ HANKE M. Agosto de 2012, “Flusser foi um pioneiro, mas chegou antes da hora”, in *Revista IHU*, Ed. 399, São Leopoldo, p.9 (<http://www.ihu.unisinos.br>.)

sendo que cada um dos seus capítulos representa perspectivas possíveis de desenvolver esta asserção.

Ora a tradução é propiciadora de partilha, de permutas comunicativas e, dessa forma poderá ser considerada como instância comunicacional. Com efeito, ela é transversal a toda a obra do autor, dimensão sempre presente, em interseção com a metodologia fenomenológica, surgindo nos contextos mais surpreendentes, pela interpretação inclusiva, aberta e dinâmica que Flusser tem do conceito. O âmbito em relação ao qual ela incide é diversificado, assumindo áreas múltiplas: pode falar-se de tradução interlinguística, a qual corresponde ao *intercâmbio* de universos de significação; de tradução intralinguística, *comutando* discursos da mesma língua, quer num sentido estrito, reflexão sobre as formas elementares/fundantes (discurso e diálogo), quer entre os vários tipos de discursos e manifestações dos mesmos (científico, artístico, filosófico); culminando num enfoque bastante alargado, semiótico, interpretação esta possibilitada pelo estatuto imputado à categoria de código(s), constituinte(s) dos modelos comunicacionais, históricos e culturais (imagem tradicional, escrita, imagem sintética). As várias modalidades de codificação apresentam-se como possibilidade do ato comunicacional pela decifração e retenção destes mesmos códigos pelos usuários.

Desta forma, o modo ampliado de pensar as várias transposições e transformações da língua/linguagens permitem, ao autor, fazer o percurso da pré-história, passando pela história, até à pós-história; dão ensejo a uma reflexão antropológica-cultural, onde a filogénese é igualmente uma ontogénese; proporcionam uma análise sobre o poder da técnica, da sociedade telemática e cibernética; facultam a hipótese de encontrar os pressupostos existenciais do ser humano como projeto; autorizam a reformular questões de índole epistemológica, e, concedem a hipótese de construir uma teoria da comunicação englobante – *a comunicologia* ³⁷¹

³⁷¹ A comunicologia aparece como um saber tangencial que abarca a comunicação, em todas as suas manifestações, entendendo-a como o lugar onde operam e se imbricam as vertentes tecnológicas, económica-sociais, estéticas, etc., da contemporaneidade. Como tal, o ser, o fazer, o sentir da humanidade revelam novos modos de ser. Será esta ideia que levará Flusser, a falar dela como ciência humana. Mais uma vez, digamos que a reflexão do autor

A base desta teoria global, inter e transdisciplinar assenta na convicção de que a mesma é ciência humana. Declara Flusser:

A comunicação humana é um processo artificial. Baseia-se em artifícios descobertos, ferramentas e instrumentos, a saber, em símbolos organizados em códigos. Os homens comunicam-se uns com os outros de uma maneira não “natural”: na fala não produzimos sons naturais como, por exemplo, o canto dos pássaros, e a escrita não é um gesto natural como a dança das abelhas. Por isso a teoria da comunicação não é uma ciência natural, mas pertence àquelas disciplinas relacionadas com os aspetos não naturais do homem, já conhecida como “ciências do espírito”³⁷².

O seu *valor é intrínseco* na medida que facilita a interpessoalidade, objetivo último de todo o gesto comunicativo.

Há, pois, que refletir sobre as transformações fundamentais da comunicação: a aceleração das novas tecnologias, o poder dos *mass média*, a revolução informacionais, por exemplo, são fatores que modificam o mundo e o nosso estar nele. Assim, interpelá-lo é fazê-lo em termos de “comunicação”, “sociedade da informação”, “crise da linearidade”, “cultura mediatizada”, “hegemonia das imagens”, isto é, em termos de códigos. Afirmo o autor checo:

Esse propósito busca alcançar a comunicação, na medida em que estabelece um mundo codificado, ou seja, um mundo construído a partir de símbolos ordenados, no qual se represam as informações adquiridas. (...). Essa questão deve ser formulada da seguinte maneira: como os homens decidem produzir informações e como elas devem ser preservadas?³⁷³

checo foi antecipadora da corrente da chamada pós-modernidade ou do pós-estruturalismo, onde se integram, entre outros, Baudrillard, Lyotard, Virillo, Debray.

³⁷² FLUSSER, V., 2007 “ O que é a Comunicação?” (cap. de *Kommunicologie* , 1970), *O Mundo Codificado*, p.89

³⁷³ *Op. citada*, p.96

De uma forma clara, Flusser dá a resposta, propondo os modos alicerçantes da dinâmica comunicativa – diálogo e discurso:

Esquemáticamente pode-se dar a essa questão a seguinte resposta: para produzir informação, os homens trocam diferentes informações disponíveis na esperança de sintetizar uma nova informação. Essa é a forma de comunicação dialógica. Para preservar, manter a informação, os homens compartilham informações existentes na esperança de que elas, assim compartilhadas, possam resistir melhor ao efeito entrópico da natureza. Essa é a forma da comunicação discursiva.³⁷⁴

Ou numa carta escrita a Rouanet, onde está patente que a questão da comunicação é, sobretudo, importante pela remissão a questões de índole existenciais:

Discurso' é método para transmitir informação, não para criá-la. É o diálogo que cria informação, se fôr bem sucedido. E o diálogo é, antes de mais nada, auto-reconhecimento no outro. E tal reconhecimento mútuo da própria alienação, (mortalidade), no outro permite que surja informação nova por síntese de informações pré-existentes nos vários participantes do diálogo. Tais informações estão armazenadas nos participantes graças a discursos previamente recebidos. De modo que a dinâmica da cultura, essa alienação que se quer superar, é o oscilar entre discurso transmissor e diálogo formador de informação adquirida. A cultura é negativamente entrópica, precisamente por ser alienada, (anti-natural). Mas recai para o concreto (absurdo) devido ao esquecimento, (a morte). O diálogo cria informação contra o absurdo, e o discurso a preserva; mas trata-se de empresa desesperada: a informação

³⁷⁴ *Op. citada* p.96-97

acabará esquecida. O problema fundamental não é a ‘verdade’, (*a-letheia, des-esquecimento*), mas *lethe*, esquecimento. O problema fundamental é a morte ³⁷⁵.

De uma maneira simples, poder-se-á abordar a comunicação a partir da sua origem (de onde aparecem os códigos – convenção – e por aí colocar a questão do símbolo), a partir da sua estrutura (lineares, circulares, diacrónicos) e, relativamente à sua dinâmica (diálogo e discurso).³⁷⁶

Em “On Theory of Communication” ³⁷⁷, o autor diz-nos que a comunicação deve ser entendida, quer no sentido lato quer no estrito, como um processo que se transforma num outro. No segundo aspeto, põe-se como condição o facto de, no fim do processo, haver um acréscimo informativo relativamente à informação que se possuía no começo do mesmo. É, no entanto, no sentido mais amplo que se dá a “comunicação cultural”, isto é, o processo comunicativo que tende a compensar a entropia (segunda lei da termodinâmica), a qual constitui a “comunicação natural”. Negar a entropia, é portanto, simbolicamente contrariar a morte: a intenção comunicativa do ser homem é negentrópica, *negativamente entrópica*³⁷⁸, se quisermos falar em termos fundamentados a partir de dados científicos, ou de outro modo, tem uma finalidade existencial, afirmando a liberdade humana, dentro de um universo codificado, comunicológico e filosófico. Efetivamente, o que importa

³⁷⁵ FLUSSER V., 24-09-1980 “Carta a Sérgio Paulo Rouanet”, MENDES R. 2005, *Diagnóstico sobre a correspondência com Sérgio Rouanet*

³⁷⁶ Qualquer destes aspetos está disseminado pelos vários capítulos da tese, consoante se ia explorando a aplicação do processo fenomenológico aos vários sistemas simbólicos, (língua/palavra, imagem, escrita e gesto) isto é, relativamente aos vários contextos comunicativos. No cap. específico sobre a tradução, perseguindo a sua determinação/definição, no autor, acresce a colocação do problema dos “saltos” tradutórios dos sistemas entre si.

³⁷⁷ FLUSSER V. 1986-1987 “On Theory of Communication”, *Writings*,. 8/20.

³⁷⁸ No final do século XIX, Clausius refere pela primeira vez a chamada “lei da entropia”. A “entropia” foi definida como uma grandeza termodinâmica que permite medir o grau de desordem de um sistema: quanto maior a desordem maior a entropia. Irreversivelmente, tudo o que é processo natural e espontâneo no Universo tende a ser positivamente entrópico. Usando esta definição, Flusser, perspetiva o ser humano como negativamente entrópico: como ser capaz de negar a morte, através da comunicação e dos processos de tradução. Interessante que se use o mesmo termo, “entropia”, como medida de perda de informação, em relação a uma mensagem ou sinal transmitido. Este último sentido, enquadra-se muito bem no pensamento do autor checo.

não é a causa, a explicação pela causa (comunicação “natural”) mas a explicação a partir das intenções (comunicação “cultural”)

Considerando a comunicação humana do ponto de vista da existência (...) ou então considerando-a do ponto de vista formal (...), fica parecendo que ela (...) é uma tentativa de negar a natureza, na verdade tanto a “natureza” lá fora quanto a natureza do homem ³⁷⁹.

De certa forma, consegue-se através desta diferenciação esculpir o fenómeno comunicativo na dupla dimensão micro e macroscópica, individual e coletiva, construindo um elo entre os duas, permitindo entendê-la enquanto *tradução de informações e processo significativo sujeito a interpretações*: a existência de um individuo contém em si a existência de todos; narrar a história do último homem do Universo seria narrar a história de todos homens e a história do próprio Universo. A comunicação é fundamento de toda a cultura e, enquanto tal, negação de uma qualquer natureza humana, na medida em que este se determina a partir da sua condição de negatividade, isto é, instala-se na recusa e negação de qualquer natureza dada. *Homo Faber, Homo Symbolicum e Homo Ludens* – competências técnicas, simbólicas e organizativas/criativas são artificiais, constituindo o “mundo codificado”.

Ora, cada código possui uma estrutura que determina as formas de pensar, que interfere na percepção do espaço e do tempo, definindo a atuação do sujeito no mundo. O “mundo codificado”, expressão amplamente utilizada pelo autor, representa a emergência de perspetivar a condição humana dependente da produção e armazenamento de informação: as questões da memória (acumulação de informação) e da criatividade humanas (assimilação e transformação de informação) tornam-se essenciais e a sua análise advém da compreensão da pluralidade dos códigos em que a mesma é expressa e que se tem como referencial de transmissibilidade.

³⁷⁹ FLUSSER, V., 2007 “ O que é a Comunicação?” (cap. de *Kommunicologie*, 1970), *O Mundo Codificado*, p. 94

Dialogar e discursar, modalidades da comunicação, imbricando-se mutuamente são práticas que em si mesmo organizam a comunicação, flexibilizando-a: a primeira gera informações novas a segunda conserva-as. Evidentemente, há, no entanto, que saber decifrar os códigos estruturantes desta dinâmica.

Ora, cada época tem um código próprio, que subsume os outros, sem os eliminar, sendo que se apresenta, ao conhecer o significado dos mesmos, a hipótese de os reverter, “traduzir” / “transladar” uns nos/para outros: *a imagem pré-histórica está “dentro” da escrita histórica, a qual é interior à imagem técnica, pós-histórica, isto é, a sua mensagem é transcodificável.*

De modo semelhante podem pensar-se os períodos históricos, distinguindo-se as suas características epocais através de uma maior ou menor predominância do diálogo e/ou do discurso. Um exemplo fornecido pelo autor: no *Romantismo* com os seus oradores e noção diacrónica de progresso assistia-se à supremacia do discurso; pelo contrário, o modelo dialógico é preeminente no *Ancien Régimen*, com as suas assembleias constitucionais e mesas redondas. Saliente-se que ao afirmar a preponderância de quaisquer deles não se está anular o outro, havendo, para além da coexistência, a possibilidade de reconversões mútuas ³⁸⁰.

Pelo afirmado até agora, pode concluir-se que, *embora distintas, a noção de comunicação e de tradução permanecem unidas.* A tradução é este vaivém, este movimento entre linguagens (modos e estruturas comunicacionais), propiciando a transformação de realidades noutras realidades. *Comunicação e tradução revelam a essência da condição humana, na medida que a partir delas se constrói a sua existência projetiva.*

³⁸⁰ Evidencie-se, igualmente, que no interior de cada um dos modelos – dialógico ou discursivo – podem existir dissemelhanças relevantes, cujo critério decisório se prende, igualmente, com a mensagem. Um discurso em que se narre uma história de encantar não pode ser avaliado da mesma maneira que se ajuíza uma palestra filosófica. A sintaxe e a semântica co-respondem-se, interpenetram-se e condicionam-se. Diz Flusser, ironicamente e numa clara crítica a McLuhan: “O meio não tem necessariamente de ser a mensagem” op. citada, p.100

Uma e outra são exercícios de *pontificar*, de defender o *nomadismo* e a condição de *apatricidade*, mostram a excelência do *desenraizamento* (*Bodenlos*) e do *doar sentido* (*Sinngeben*):

Estou sem terra natal, porque tem terras natais demais em mim, (...) Estou em casa, pelo menos em quatro línguas.³⁸¹

Desta forma, como diz Guldin:

A tradução, como Flusser a entendia, não quer produzir uma cópia exata do original. Traduzir significa abrir-se a novas situações, sabendo que apesar de ser necessária a tradução é fundamentalmente impossível. (...) Quando renunciamos conscientemente a esse ideal e nos concentramos no que acontece no processo de tradução para descobrir novas perspectivas, o intraduzível deixa de ser um problema e se torna uma inspiração a seguir ³⁸².

Assim, o procedimento tradutório pelo jogo entre a tradução/retraduções sucessivas e a intraduzibilidade inalcançável constitui-se como uma reflexão sobre o que separa os homens e, igualmente o que pode aproximá-los, isto é, a competência comunicativa, marca da natureza humana.

Patentear a importância da tradução é, assim, pensá-la como processo constante, um trabalho inacabado, sendo que a ponderação se torna mais profícua ao conectá-la com a noção de retradução, por um lado, e, por outro, com algo que aparentemente a negaria, a noção de intraduzibilidade.³⁸³ Com

³⁸¹ FLUSSER V. 2007, *Bodenlos, uma autobiografia filosófica*, p.82

³⁸²GULDIN R. Agosto de 2012, "Flusser e a Filosofia da pluralidade, do encontro e do diálogo", *in Revista IHU*, p.23

³⁸³ Guldin considera que esta importância do conceito de *intraduzibilidade* pode ter sido influenciada por Quine com o "seu" conceito de *indeterminabilidade da tradução*. ("Tradução e escrita multilíngua?", BERNARDO, FINGER, GULDIN, 2008, *Vilém Flusser uma introdução*, S. Paulo, Annablume). Outra referência relevante seria a de Benjamin: a essência da Língua reside na tradução visto esta conceder a hipótese encontrar a palavra

efeito, o procedimento tradutório é ininterrupto e visa perseguir o horizonte da intraduzibilidade, o qual estimula e orienta o primeiro. Em Flusser, a tradução assume quer uma dimensão teórica, enquanto reflexão sobre, quer uma dimensão prática, enquanto método de trabalho que o autor utilizava para aprofundar as suas próprias investigações.

Com efeito, a (re)tradução sistemática apresenta uma peculiaridade: simultaneamente *é processo linear e circular, de uma circularidade que cresce em espiral*: a tradução é essencialmente linear enquanto a retradução introduz a dimensão circular. A língua original é traduzida para outra, que por seu turno se torna original, visto estar sujeita a uma nova tradução e, assim até a uma última retradução, que se dá pelo retorno à primeira Língua. *Evidentemente que, esta sendo a mesma já não é a mesma porque incorporou e se enriqueceu com as traduções sucessivas, isto é, acolheu em si novas realidades. A Língua original à qual se volta é, no fim do processo, a Língua-objeto.* Diz-nos, Irene Borges-Duarte a propósito de Heidegger, mas que, certamente, se harmoniza com Flusser:

Traduzir supõe, pois, *transportar* o dito a um novo ciclo linguístico, que parte da mesma fonte, (se) desliza pelo mesmo leito e termina na mesma foz, mas que seria ilusório considerar o mesmo, pois não é idêntico nem o caudal, nem o fluxo, nem as margens que definem o caminho andado ³⁸⁴.

Ou ainda,

Traduzir (...), é dizer de novo, (...) o já dito ³⁸⁵.

original, aquela que é intraduzível e incomunicável. (Die Aufgabe des Übersetzers”, trad. de Filomena Molder “A tarefa do tradutor”, in *Sprache und Geschichte. Philosophische Essay*

³⁸⁴ BORGES-DUARTE I. “ A tradução como fenomenologia: o caso Heidegger”, in Borges-Duarte e.a. (coord.) *Heidegger, Linguagem e tradução*, p. 449

³⁸⁵ *Op. Citada*, p. 458

Qualquer Língua, sujeita ao processo (re)tradutório pode ser, simultaneamente, língua e metalíngua; algumas vezes a metalíngua é, apenas língua de transferência, meio que permite ir da língua a traduzir para a língua-alvo.

Em Flusser, e esta uma das suas originalidades, ao falar-se de tradução fala-se *sempre* de retradução, prática que, aliás, utilizava nos seus escritos, “traduzir pode ser um diálogo íntimo”, corroborando a expressão de Heidegger. A retradução é noção essencial, porque a “autêntica tradução”, é necessário, “quando algo resiste a ser dito”³⁸⁶, como nos diz, mais uma vez Irene Borges-Duarte no mesmo escrito, apontando-nos o caminho para uma reflexão sobre o processo tradutório, no qual se inclui necessariamente a intraduzibilidade enquanto vertente deste mesmo gesto de traduzir.

A tradução enquanto ato compreensivo e interpretativo constitui-se, assim, como uma luta contra a não-comunicação. Traduzir/retraduzir é atividade hermenêutica e crítica: supõe avanços e recuos, evoluções e involuções, assim como propõe a alternância entre a língua original e a língua alvo, criando jogos de línguas, sem que nenhuma possa ser considerada a *referência*.³⁸⁷ Estes jogos linguísticos são jogos culturais, visto que se supõe a assimilação recíproca, permutas entre as realidades, que acabam por ser reversíveis e enquadradas a partir da noção de perspectiva.

Mesmo usando o exemplo estrito da língua, é minha convicção que o procedimento tradutório é eficiente e necessário a todos os níveis do pensamento do autor. A sua reflexão principia com a língua e com a leitura estritamente linguística do real, que progressivamente se vai alargando e ampliando rumo à teoria da informação, à teoria dos gestos, à teoria da comunicação.

³⁸⁶ *Op. citada*, p. 450

³⁸⁷ A tradução pode ser entendida enquanto atividade que, por um lado perpetua a tradição, aceitando, ao mesmo nível a língua materna e a língua estrangeira; por outro, contém a exigência de aceitar-se a perda da (sobre)valorização da Língua materna, como referência única. Paul Ricoeur chama a atenção para este aspeto, sempre presente na tradução, servindo-se das noções freudianas de *trabalho de memória* e de *trabalho de luto*, respectivamente. in RICOEUR, Paul, 2005, *Sobre a Tradução [Sur la Traduction]* trad. pt. de M.J. Vilar de Figueiredo, Lisboa, Ed. Cotovia Lda,

O que foi dito constitui-se, a meu ver, como mais um argumento para a defesa da posição de que existem vínculos claros e uma articulação indestrutível entre as chamadas duas fases do pensamento flusseriano, comumente divididas em língua/comunicação e pós-história. Esta convicção permite falar de “Língua”, no sentido amplo de comunicação, ou forma comunicativa que se manifesta de vários modos. O novo enfoque, que permite um reforço conclusivo do argumento proposto: o ponto de partida e de análise fundante é, efetivamente, a mesma teoria, estatuto e função do símbolo, elemento-base de todos os códigos.

Desta forma, a tradução é, pois, *rosto da comunicação humana*: a língua é sistema de símbolos e a comunicação é captada como processo de simbolização, de sentido, de doação de significado, que ao construir-se e decifrar-se (vivenciar-se) realiza cultura. Efetivamente, para Flusser, o mundo é o resultado de um processo complexo de produção simbólica. Na sua *Autobiografia Filosófica*, diz o autor:

De certa forma, o problema do símbolo sempre tem ocupado posição central no próprio pensamento. Se o interesse da gente se encaminhou cedo em direção à filosofia da linguagem, foi porque a linguagem foi captada e vivenciada como sistema simbólico, e, se mais tarde, tal interesse foi-se ampliando e agora abrange o terreno da comunicação, foi porque a essência da comunicação, a “mediação” está sendo captada e vivenciada como simbolização, isto é, como *Sinngebung*.³⁸⁸

A comunicação é, em si mesmo, um conjunto de manifestações, de modos, meios e mediações que perfazem a cultura como um todo, o que lhe permitirá justificar a teoria da comunicação como ciência humana. Como afirma, César Baio:

³⁸⁸FLUSSER V., 2007, *Bodenlos, uma autobiografia filosófica*, Annablume, S. Paulo, p. 155 - 156

Para Flusser, os estudos de comunicação de massa não devem ficar restritos às *mídias*, pelo menos não no sentido restrito deste termo, quando entendido unicamente como meios de comunicação de massa, redes informacionais ou as chamadas novas *mídias*. A comunicação, segundo ele, deve considerar também a comunicação face a face, assim como os objetos, espaços e situações que experienciamos. Para o autor, o corpo, uma sala de aula, um jogo de futebol, um objeto de *design* são *mídias* tanto como o vídeo, o cinema ou a internet.³⁸⁹

Penso que algumas metáforas servem, com excelência, para ilustrar a obra de Flusser: a da *matrioska* com o encaixe de todas as bonequinhas, sempre o mesmo nas suas manifestações do diferente; a do *tapete*, sempre o mesmo, mas consoante o sítio por onde se levanta, apresenta visões e perspectivas distintas; finalmente, a do *palimpsesto*, onde se escreve e rescreve, tornando mais abrangente o que se vai integrando pela modificação do anterior e integração de novos elementos. Esta ideia propõe a uma obra que é pluritemática, como a do autor em causa, uma consistência inegável.

É de sublinhar que o gesto de traduzir e retraduzir, transmutado em gesto de comunicar, supõe a inovação (diálogo) e a conservação (discurso) com/da tradição, ancorando-se numa dança contínua entre a renovação e a repetição. É possível encontrar aqui a abertura necessária, para aquilo que no pós-Flusser, será um modelo possível de comunicação intercultural, eventualmente pela transversalidade do método extraído da tradução e respetivas consequências, nomeadamente a de entender a tradução como procedimento interpretativo e significativo, não-mimético.

A tradução é processo de reconversão de formas culturais noutras, de interpenetração entre si, condição possibilitante, pelo diálogo entre culturas que propõe, de criar informações novas, viver o multiculturalismo mantendo as diferenças e conseguindo uma reaproximação autêntica entre realidades, sem xenofobias culturais.

³⁸⁹ BAIO C. Agosto de 2012, "Guru ou pessimista em relação à sociedade informacional?", in *Revista IHU*, p.29

Sinto-me autorizada a concluir que, a permuta entre culturas significa a realização de novas cartografias, novos modelos de pensar pela afirmação da diversidade e equivalência possível entre as línguas. A tradução aponta para um extravasar da realidade, para o transcender dos modelos que o real impõe: a possibilidade de traduzir (=transitar entre realidades) é uma questão da liberdade humana. Da mesma forma, os limites da tradução obrigam ao reconhecimento de limiares entre as realidades/línguas, o que implica condicionamentos. Poder-se-ia dizer que traduzir, na terminologia flusseriana permite uma transcendência limitada. Provavelmente, a consentida ao ser humano na sua luta contra a entropia e a morte. A tradução faz pontes entre saberes, concorre para a interdisciplinaridade, isto é, para a não disciplinaridade. Manter os discursos isolados e separados, seria legitimar a incomunicabilidade: por isso, a tradução é problema existencial de vulto.

Não há negação da pluralidade de instâncias e âmbitos na época em que vivemos: a excelência da tradução está no exercício reflexivo com a tradição e na possibilidade de dialogicamente recombina a multiplicidade da(s) realidade(s)/língua(s).

Como exemplo, em *Jude Sein. Essays, Briefe, Fiktionen*³⁹⁰, que cito através de Rainer Guldin, visto o texto original se encontrar indisponível, Flusser estabelecerá um paralelo entre este seu procedimento de aprofundar a sua própria reflexão – e o *Pilpul*, método de estudo rabínico do Talmude que combina a circularidade com a linearidade, a tradição e a inovação:

O *pilpul*, segundo Flusser, declara a contradição insolúvel, como um símbolo de limitação do pensamento humano. Trata-se de um jogo consciente, desde o início do seu fracasso. Sendo um método de pensamento que «burla» o processo discursivo linear, o *pilpul* se revela surpreendentemente pós-histórico. A dança infinita dos talmudistas em torno do núcleo significante se assemelha, em

³⁹⁰ FLUSSER, V. 1995 *Jude Sein. Essays, Briefe, Fiktionen*. S. Bollmann, E. Flusser, (Hg.), Düsseldorf, Bensheim: Bollmann. Outra edição: 2000 *Jude Sein. Essays, Briefe, Fiktionen*, Philo Verlags, (texto indisponível)

estrutura, ao método fenomenológico de Husserl no seu constante movimento de aproximação e afastamento do objeto.³⁹¹

A partir deste excerto torna-se visível, tal como previamente se afirmou, a proximidade entre a *fenomenologia da fenomenologia* e o *binómio traduzibilidade/intraduzibilidade* praticadas por Flusser. Em relação a este aspeto poder-se-ia reencontrar a influência de Wittgenstein e os seus jogos de linguagem, já aludido no capítulo respetivo, mas sobretudo, a novidade da pergunta pelo sentido do fundamento e da origem: não a pergunta “simples” sobre o passado mas antes, ao presentificá-lo, encontrar a possibilidade de o e se projetar (n)o futuro. Efetivamente, a partir deste pequeno texto é possível reforçar o já afirmado: o nível de relevância do processo tradutório que se constitui como processo comunicativo, daí o facto necessário de ser recorrente. O acréscimo refere-se a compreendê-lo, creio que pela dimensão retradutória, como um procedimento de síntese entre o linear e o circular. Ora este último aspeto, destaca o emparelhamento tradução-comunicação, exemplificado pelas características, função e lugar da comunicação escrita (modelo linear/diacrónico) e da comunicação imagética, (modelo circular/sincrónico) e pela inferência da sua importância na transição da história para a pós-história.

Este último aspeto não se apresenta como imediatamente evidente, mas parece relevante, pelo menos, perceber o entrelaçamento e a proximidade de “caminhos” que atravessam a temporalidade: o *pilpul*, a fenomenologia, a tradução (passado e presente) como adequados à pós-história (futuro) e aos processos comunicativos, a coexistência entre o persistir da escrita (pensamento linear) e a hegemonia da imagem (pensamento circular) que a aglutina, progredindo em espiral.

Inequívoca, reitera-se, é a importância da tradução. A mostrá-lo o excerto que agora se transcreve, o qual é uma síntese lapidar da relevância histórica, ontológica e epistemológica da tradução:

³⁹¹ GULDEN R., “A autotradução como método de reflexão em Flusser”, Jardelino da Costa, Murilo (Coord.), 2010, *A Festa da Língua VILÉM FLUSSER*, p.164.

Em resumo, esta é a razão por que a contemplação da tradução caracteriza a época na qual nos encontramos: evidencia a problematidade da realidade, realça a relatividade de todos os modelos que procuram captá-la, torna esses modelos transparentes, e define a liberdade como escolha entre os modelos tornados transparentes³⁹²

Alguns autores, entre os quais Eva Batlickova³⁹³, vinculam o problema, assim colocado por Flusser, como um sintoma ou indício de uma atitude típica da pós-modernidade, entendida filosoficamente, enquanto época fragmentada, com narrativas equivalentes e estruturais, onde todos os valores são relativos e igualmente válidos.

Não creio que, pelo menos de uma forma radical, seja isto que o autor pretende. Por um lado, ao reivindicar e eleger a fenomenologia como processo privilegiado de penetrar e pensar a realidade e o ser humano apontará para uma dimensão descritiva, onde a intencionalidade e o sentido serão categorias indispensáveis: trata-se de fazer um diagnóstico entroncado na fenomenologia, para contrariar a pulverização dos saberes e a especialização dos mesmos. Com efeito, e isso é mostrado pela tradução e comunicação, o objetivo flusseriano seria o de combater essa tendência. Não é de pós-modernidade que se fala, mas de pós-história, que será, indubitavelmente, uma superação da modernidade mas cujas características são completamente diferentes do chamado pós-modernismo. Efetivamente, prefiro a leitura de Erik Felinto de Oliveira:

Existiu em Flusser um certo impulso barroco; uma vontade de unificar aquilo que foi separado pela modernidade, como arte, ciência, religião, de quebrar as barreiras dos campos que foram fraturados pelo pensamento moderno.³⁹⁴

³⁹² FLUSSER, V., 1968 "Da Tradução", *Cadernos Brasileiros*, X (5/49), p.81

³⁹³ Nomeadamente, no prefácio de FLUSSER V. 2008, *A História do Diabo*.

³⁹⁴ OLIVEIRA E. F. Agosto de 2012, "Um teórico barroco?", *op. citada* p.17

Ora, o afirmado remete-nos para um princípio da filosofia flusseriana: o da necessidade de multiplicar as perspectivas mas com a finalidade de uma maior aproximação do real pela visão de conjunto que a pluralidade das perspectivas concede.

A questão da tradução implica, portanto, considerações a vários níveis, sabendo-se de antemão que esta é *logos spermatikós*, e como nos diz Guldin:

Sempre que ocorre uma transformação estamos diante de uma forma de tradução ³⁹⁵.

Tal circunstância torna-se particularmente decisiva, na medida em que por esta noção é possível viver a realidade como um *projeto* coletivo, em contínua permuta intersubjetiva, consensual e criativa, sendo este um dos núcleos flusserianos em relação à vivência numa sociedade telemática.

A consequência é, então, a de um novo modelo de vida social, o do diálogo coletivo, um novo modo de existir, surgido de assimilações sucessivas: a organização do pensar já não se faz predominantemente através da escrita que subsiste no novo código, o das tecno-imagens que a subsumiu. Este, por sua vez, realiza programas que criarão novos mundos, mundos alternativos, pela combinação e recombinação de informações, dentro de um contexto dialógico comunitário. A arte³⁹⁶, a ciência e a filosofia são discursos plurais: não há autores singulares.

O processo histórico encontra-se estilhaçado, entendido enquanto resultado de uma consciência linear, mas cada fragmento é organizado livremente pela consciência imagética (tecno-imaginação): a imagem tem a

³⁹⁵GULDIN R. Agosto de 2012, “Flusser e a Filosofia da pluralidade, do encontro e do diálogo”, *in op. citada*, p.26

³⁹⁶ Todo o trabalho relativo à estética digital se baseia neste princípio. A ilustrá-lo, o trabalho desenvolvido nesta área por Cláudia Giannetti conhecido por *media art* e exposto na sua obra *Estética Digital – a arte como meio de informação* como o modo de expandir a experiência concreta – princípio que encontramos em Flusser, nomeadamente em “L’art, le beau et le joli” (escrito não publicado), informação veiculada por Rainer Guldin.

vantagem de ser omnipresente, existente em qualquer lugar do espaço e do tempo.

O mundo é realização de virtualidades, é leque de possibilidades e dessa forma o tempo, a temporalidade e espaço são outros: a referência é o futuro. Vive-se o presente em função do futuro, invertendo o caminho. Assim o ser humano não é sujeito da história mas projeto para: o *eu* é confluência e cruzamento de redes, é ponto focal, é perspectiva.

Esta a grande novidade penso eu, que deriva quer da fenomenologia quer da prática tradutória e da sua relação com a comunicação: as coisas podem ser vistas mediante várias perspectivas, enfoques de abordagem ou pontos de vista, porque o sujeito, ele próprio, é ponto focal.

A comunicação é possível porque é possível transmitir o sentido, pela perspectiva que se escolhe. De uma forma muito simples, a comunicação tem como elementos o emissor, a mensagem/meio e o recetor; na tradução mesmo entendida restritamente, tem-se, em paralelo, a língua-original, o texto, a língua-alvo. *O êxito do processo (comunicativo e tradutório) reside na aceitação da perspectiva, do enfoque, que nos dá a relação entre o sentido original e o decifrado.*

Ao colocar o problema em termos de aceitação e consenso, então ele não é objetivo nem subjetivo, mas intersubjetivo: o que contornará o problema da incomunicabilidade e por inerência o da intraduzibilidade, ainda que os afirme como existentes, como horizontes a negar e paradoxalmente a alcançar.

O ponto de vista defendido encontra auxílio na convicção que o Logos flusseriano tem uma “natureza” comunicacional. A questão da comunicação deve ser analisada através de uma dupla abordagem: interpretar a questão da comunicação alicerçada na abertura do eu ao outro, no diálogo de intelectos e enquanto propiciadora da realização e da conservação de memórias coletivas, i.e., trata-se de tematizar a transmissão e transformação de cultura e saberes. Em qualquer dos casos, estamos a falar de práticas tradutórias e processos comunicacionais, visto que a significação do conceito, conforme foi mostrado, ultrapassa em muito a sua interpretação vulgar e estrita. Ele é abertura ao

acontecer, permitindo desta forma, o projetar-se prospectivamente, através de um diálogo constante com a Tradição e com a Metafísica Ocidental.

ESCLARECIMENTO FINAL

Este capítulo conclusivo que agora se termina teve como propósito, não o de apresentar uma síntese da dissertação, mas antes conceder uma visão de conjunto, eventualmente não explanada segundo uma perspectiva canónica.

Em primeiro lugar, a não padronização foi intencional: segue-se necessariamente da obra do autor e da minha leitura sobre ela. Trata-se, portanto de respeitar um modo de dizer que em si mesmo se constitui como uma forma de pensamento determinado. Depois, porque a interpretação que tenho do pensamento do autor, o que me levou a defender esta tese e não qualquer outra, se sustenta na convicção de que o aparentemente fragmentado, os muitos temas problematizados, têm uma consistência interna, a mesma que dá tema a esta dissertação: *a comunicação como o modelo da humanidade*. Assim, esta conclusão, sendo o corolário de um trabalho desenvolvido, evidencia e articula as duas categorias, tradução e comunicação, enquanto princípios orientadores e imanentes do/ao pensamento de Flusser.

Em segundo lugar, ao mostrar a consentaneidade dos dois conceitos, permitiu conectar os temas, as problemáticas especificamente expostas em cada uma das partes, segundo uma nova perspectiva ampliada pela recombinação de conceitos e ideias que se remetem uns para os outros. Assim, cada uma das sub-teses, argumentos necessários para mostrar a relevância e fundamento da tese final, constituem-se como momentos temáticos que conduzirão ao pretendido: a língua, a imagem, a escrita e o gesto analisados fenomenologicamente são códigos comunicativos, fundamento de uma cultura que se faz em conversação. Desta forma, perceber os códigos é perceber a anexação a épocas históricas que por eles são caracterizadas. A própria noção de fenomenologia, eleita como método

privilegiado, é indispensável para perceber o objetivo último do autor que com as modificações por ele impostas, indicia a sua preocupação última: compreender as coisas do mundo, os outros e o porvir.

Outra posição aqui defendida, o terceiro ponto, prende-se com a questão da continuidade/descontinuidade inerentes ao pensamento do filósofo: não há um período brasileiro cindido da época europeia, no que concerne aos temas tratados. Na verdade, eles estão imbricados, remetem-se uns para os outros, sem que isso, evidentemente negue a evolução da sua obra. A ideia destes dois períodos, parece-me ter raiz, no facto de o sucesso do autor estar vinculado à última parte da sua vida e obra, onde o tema *dos média*, da sociedade informacional, está em destaque.

Provavelmente, a tendência foi a de ignorar de um modo geral, todo o trabalho desenvolvido no Brasil, que sendo desconhecido tornou-se omissos e, como tal, tomado como irrelevante. Pode imputar-se o facto a questões relativas à recepção do autor, nos vários países, nomeadamente na Alemanha, a partir da década de 80 com *A Filosofia da Caixa Preta*, vinculando-o exclusivamente a um pensador sobre *os média*. Por outro lado, o motivo poderá relacionar-se com as consequências da reflexão, análise e previsão das propostas flusserianas, uma vez que estes assuntos são mais impactantes de imediato para a contemporaneidade. Eventualmente, também pelo exposto, a propensão foi a de esquecê-lo como o “filósofo da língua”.

Uma das finalidades desta tese foi a de contrariar esta ideia e mostrar que a inversa, a não cisão entre períodos, é mais sólida.

Em quarto lugar, esta conclusão é paradoxalmente uma não conclusão, não só porque algo fica sempre de fora, mas também, e este o fator pertinente, porque a filosofia de Flusser é intersticial, propõe um limiar onde seja possível eliminar limites, fronteiras, comparar realidades, pô-las em comunicação, ligar, fundir com. É um pensamento do estar *entre*, que combina e recombina discursos de áreas diferenciadas. Digamos que a tese pode estar concluída, no sentido de ter cumprido os seus propósitos e, daí apresentar-se uma conclusão mas o pensamento que a sustenta, procura uma continuidade.

Finalmente, a construção de um capítulo conclusivo, a partir das categorias da tradução e comunicação pareceu-me adequado para o proposto por permitir englobar os temas necessários que atravessam toda a meditação flusseriana. Quaisquer dessas temáticas, por aspetos de semelhança entre si, e, juntamente com a fenomenologia, conduzem e orientam toda a dissertação: concedem o dinamismo, a fluidez e a homogeneidade requeridas.

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

CRITÉRIOS DE ORGANIZAÇÃO E EXPOSIÇÃO BIBLIOGRÁFICOS

Com a finalidade de facilitar a leitura e a inteligibilidade relativamente às referências bibliográficas, apresentam-se alguns critérios e outros tantos esclarecimentos:

1. Bibliografia Primária:

- a) Organizada cronologicamente, por ordem de publicação dos originais.
- b) Está dividida em três apartados: livros (publicados em vida do autor ou postumamente); artigos e comunicações (publicados em vida do autor); inéditos (artigos e comunicações dactilografados, manuscritos ou todos os que foram publicados postumamente: alguns foram fornecidos por estudiosos dos autores, outros encontrados em sites considerados fidedignos)
- c) Em alguns casos, aparecem versões diversas do mesmo escrito: o autor traduziu (e retraduziu) muitas das suas obras, pelo que se encontra mais do que um original. Existem situações em que a obra sujeita à (re)tradução, sendo mais completa, é considerada a de referência (por exemplo, o caso da *Filosofia da Caixa Preta*, traduzida por Flusser, do Alemão em 1993 para o português em 1995,)
- d) Entre parêntesis encontram-se as edições consultadas. No caso de não serem originais encontram-se as respetivas traduções devidamente datadas.
- e) No caso de não haver informação suficiente ou disponível, visto não haver edições de referência, são indicadas as referências da consulta.
- f) Quando não há certeza da data, por informações diferentes e igualmente dignas de consideração, indicam-se as duas.

2. Bibliografia Secundária

- a) Organizada por ordem alfabética, respeitando a cronologia da edição consultada.
- b) Nesta, encontram-se, quer livros, artigos e/ou comunicações, quer obras conjuntas.

3. Bibliografia Complementar

- a) Organizada por ordem (alfabética) de nome de autor
- b) As obras originais encontram-se entre parêntesis, no caso de não coincidirem com as consultadas.

4. Sites Consultados

- a) Indicação dos *sites* consultados: artigos do ou sobre o autor, maioritariamente. Surgem, igualmente, um ou outro artigo relevante para o tema da tese, mesmo que não diretamente relacionado com Flusser.

5. Siglas Usadas.

Siglas	Utilizadas
Tradução	trad.
Versão	vs
Sem data	s/d.
Coordenação	coord.
Organização	org.
Edição	ed.
Português(a)	pt
Espanhol(a)	esp.
Francês(a)	fr.
Inglês(a)	ing.
Brasileiro(a)	br.

I - BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

OBRAS DE VILÉM FLUSSER:

1. Livros

- 1963, *Língua e Realidade*, S. Paulo, Herder, [ed. consultada: *Língua e Realidade*, S. Paulo, Annablume, 2007, 228 p.]
- 1965, *A História do Diabo*, S. Paulo, Martin, [ed. consultada: *A História do Diabo* S. Paulo, Annablume, 2008, 214 p.]
- 1967, *Da Religiosidade, A literatura e o senso de realidade*, S.Paulo, Comissão Estadual de Cultura [ed. Consultada: *Da Religiosidade, A literatura e o senso de realidade*, S.Paulo Escrituras Editora, 2002.]
- 1972, *Le Monde Codifié*, Paris, Institut de l'Environnement
- 1972/73, *La Force du Quotidien*, Paris, Maison, Mame [ed. consultada: *La Force du Quotidien*, Paris, Maison, Mame, 1989.]
- 1977, *Two approaches to the Phenomenon Television*, Cambridge, The New Television, MIT Press, MA, (out of print)
- 1979, *Natural:mente. Vários Acessos ao Significado de Natureza*, S.Paulo, Livraria Duas Cidades, 148 p.
- 1983, *Pós-História. Vinte instantâneos e um modo de usar*, S. Paulo, Livraria duas Cidades, 168 p.
- 1983/84, *Für eine Philosophie der Fotografie*, Göttingen, European Photographie [Eds consultadas: vs br., *Filosofia da Caixa Preta Ensaios para uma futura filosofia da fotografia*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002, 82 p. & vs pt, *Ensaio sobre a Fotografia, Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, Relógio D'Água, 1998, 96 p.]
- 1985, *Ins Universum der Technischen Bilder*, Göttingen, European Photographie [ed. consultada: trad. pt., *O Universo das Imagens Técnicas, Elogio da superficialidade*, Annablume, S. Paulo, 2009,150 p.]
- 1987, *Vampyroteuthis infernalis*. Eine Abhandlung samt Befund des Institut Scientifique de Recherche Paranaturalist, Com Louis Bec, Göttingen, Imatrix Publications [ed. consultada: trad. pt. *Vampyroteuthis infernalis*, S.Paulo, Annablumme, 2012, 154 p.]

- 1987, *Die Schrift*, Göttingen, Imatrix Publications [ed. consultada: trad pt J. Murilo de Costa, *A escrita Há Futuro para a escrita?* S.Paulo, Annablume, 2010, 178 p.]
- 1988, *Krise der Linearität*, Bern, Benteli
- 1989, *Angenommen: eine Szernenfolge*, Göttingen, Imatrix Publications
- 1990, *Nachgeschichten Essays*, Vorträge, Glossen Düsseldorf, Bollmann
- 1991, *Gesten: Versuch einer Phänomenologie* [ed. consultada, trad. fr. M. Partouche *Les Gestes*, Cergy – Paris, HC-D'ARTS, 1999, 212 p.]
- 1992, *Bodenlos: eine Philosophische Autobiographie*, Düsseldorf Bollmann, [ed. consultada: trad. pt. *Bodenlos, uma autobiografia filosófica*, Annablume, S. Paulo, 2007, 245 p.]
- 1992, *Ende der Geschichte, Ende einer Stadt?*, Wien, Picus Verlag
- 1993, *Dinge und Undinge, phänomenologische Skizzen*, München, C. Hanser [ed. Consultada: trad. fr. J. Mouchard, *Choses et non - choses, esquisses phenomenologiques*, Nimes, éd. Jacqueline Chambon, 1996,172 p.]
- 1993, *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien*, Vilém Flusser *Schriften*, Bd I. ed. S. Bollman und E. Flusser, Mannheim, Bollmann
- 1993, *Medienkultur*. [ed. consultada trad. fr. C. Maillard, *La Civilisation des Médias*, Belval, Circé, 2006, 227 p.]
- 1993, *Vom Stand der Dinge: eine kleine Philosophie des Design*, Göttingen, Steidl Verlag [eds. consultadas trad. esp. P. Marinas, *Filosofía del diseño*, Madrid, Ed. Sintesis, 2002,171 p. e trad. pt S. Escobar *Uma Filosofia do Design A Forma das Coisas*, Lisboa, Relógio D'Água, 2010,144 p.]
- 1993, *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung*, (org.) von Stefan Bollmann und Edith Flusser, Bensheim und Düsseldorf Bollmann
- 1994, *Von der Freiheit des Migranten: Einsprüche gegen den Nationalismus*, hrsg. von Stefan Bollmann, Bensheim, Bollmann [ed. consultada trad. ing. K. Kronenberg, *The Freedom of the Migrant. Objections to Nationalism*, U.S.A., University of Illinois Press Urbana and Chicago, 2003, 106 p.]
- 1994, *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*. S. Bollmann, und E. Flusser (Org.), Mannheim, Bollmann, 284 p.
- 1994, *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen: Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*, Bensheim, Bollmann [ed.

consultada, trad. pt. *Fenomenologia do Brasileiro: em busca do novo homem*, Rio de Janeiro, Edurj, 1998, 173 p.]

- 1995, *Die Revolution der Bilder. Der Flusser-Reader*. Düsseldorf Bollmann.
- 1995, *Jude Sein. Essays, Briefe, Fiktionen*. S. Bollmann und E. Flusser (org.), Düsseldorf, Bensheim: Bollmann. *Outra edição: 2000 Jude Sein. Essays, Briefe, Fiktionen*, Philo Verlags, (texto indisponível)
- 1996, *Zwiegespräche: Interviews 1967-1991*, European Photography.
- 1996, *Chaos und Ordnung: Wissenschaft, Technik, Kunst*. Köln, Bollmann
- 1996, *Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese*. Köln, Bollmann
- 1998, *Das Märchen von der Wahrheit. Glossen und Fiktionen*. Köln, Bollmann
- 1998, *Ficções Filosóficas*, S. Paulo, Edusp 204 p.
- 1998, *Standpunkte: texte zur Fotografie*, Göttingam, European Photography, 225 p.
- 1998, *Kommunikologie*, S. Bollmann und. E. Flusser (org.), Frankfurt: Fisher, 355 p.
- 1999, *A Dúvida*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 98 p.
- 1999, *Dialogische Existenz. Über andere und über sich selbst*. Köln, Bollmann
- 2000, *Briefe on Alex Bloch*, Göttingam, European Photography
- 2002, *Writings* Ed. A. Ströhl, Trad. Erik Eisel (alguns ensaios) Minneapolis/ London, University of Minnesota Press, 229 p.
- 2003, *Absolute Vilém Flusser* N. Röller und S. Wagnermaier (org.), Freiburg, Orange Press, 224 p.
- 2008, *O Mundo Codificado*, Rafael Cardoso (Org.), trad. pt R. Abi - Sâmara S. Paulo, Cosac Naify, 222 p.

2. Artigos e Comunicações

- 26.05.1962, "Da tradução (e da morte) ", S. Paulo, *O estado de S. Paulo*.
- Abril de 1963, "Esperando por Kafka", *Comentário*.
- 29/06/1963, "Do Empate", S. Paulo, *Suplemento Literário do Centro Interdisciplinar OESP*.
- 04.09.1965, "Da Bienal", S. Paulo, *O Estado de São Paulo*, Suplemento Literário.
- 3.04.66, "Barroco Mineiro visto de Praga", Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*.
- 06.08.66, "Do espelho", S. Paulo, *O Estado de S. Paulo*.
- 26.08.1966, "Da Ficção", S. Paulo, *Diário de Ribeirão Preto*.
- 22.10.66, " ?" , S. Paulo, *O Estado de São Paulo*.
- 09.12.67, "Jogos", S. Paulo, *Suplemento Literário do Centro Interdisciplinar OESP*.
- 02.12.1967, "Bienal e fenomenologia", S. Paulo, *O Estado de São Paulo*.
- 27.09.1969, "As bienais de São Paulo e a vida contemplativa", S. Paulo, *O Estado de São Paulo*.
- 03.01.1971, "O espírito do tempo nas artes plásticas" S. Paulo, *O Estado de São Paulo*.
- Outubro/Novembro/Dezembro 1969, "Breve relato de um encontro em Platão" *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol. XIX, Fasc.76.
- 1969, "O repertório do pensamento" *Itahumanidades*, Centro Interdisciplinar de semiótica da Cultura e da Mídia [CISC] – grupo de estudos em Vilém Flusser.
- 20.06.70, "Sobre a Ponte de Avignon", S. Paulo, *Estado de S.Paulo*.
- 1970, "O espírito do tempo nas artes plásticas" *in Revista Brasileira de Filosofia*, 80, p. 487-495.
- Nov.1970, " A alma vendida", *Cavalo Azul*, Centro Interdisciplinar de semiótica da Cultura e da Mídia [CISC] – grupo de estudos em Vilém Flusser.
- 16.02.72, "Máscaras", S.Paulo, *Folha de S. Paulo*.
- 24.03.72, "Unicórnios", S.Paulo, *Folha de S. Paulo*.

Maio/Jun.1972, “Da responsabilidade do intelectual”.*Convivium*, XI, v.16,Centro Interdisciplinar de semiótica da Cultura e da Mídia [CISC] – grupo de estudos em Vilém Flusser.

1972, “Indiferença”, S. Paulo, *Folha de S. Paulo*

Abr./Jun.1979, “A crise das ciências, a proximidade e o desejável.” *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol. XXX Centro Interdisciplinar de semiótica da Cultura e da Mídia [CISC] – grupo de estudos em Vilém Flusser.

26.03.82, “Criação Científica e Artística”, Conferência na Maison de la Culture, Chalon S/ Saone

Agosto de 1982, “O instrumento do fotógrafo ou o fotógrafo do instrumento” *Íris*.

1983, “Três níveis da consciência brasileira” *Revista Brasileira de Psicanálise*, Centro Interdisciplinar de semiótica da Cultura e da Mídia [CISC] – grupo de estudos em Vilém Flusser.

Março de 1983, “O futuro e a cultura das imagens”, *Íris*

Mar/Abr. 1986, “Sujeito e objeto: está em xeque a Cultura Ocidental”, *Pau brasil*, Centro Interdisciplinar de semiótica da Cultura e da Mídia [CISC] – grupo de estudos em Vilém Flusser

Janeiro de 1986, “As relações futuras do homem com a máquina” *Íris*.

1987, “On Edmund Husserl” New York, *Review of the Society for the History of Czechoslovak Jews*, Vol. I.

Dezembro, 1990, “Arts and Politics”, *Curie’s Children*, Artforum, nº4

1991, “Entre o provável e o impossível” *RESGATE*, Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia [CISC] – grupo de estudos em Vilém Flusser,

3. Inéditos

Década 60 (65/66), “Ciclo de Conferências sobre arte Grega”, Proposta de cinco Conferências – Professor Miguel Reale – Original dactilografado (fotocópias)

1965, “Palestras sobre Filosofia da Linguagem” – Original dactilografado (fotocópias)

1965, “Influência do Pensamento existencial sobre a atualidade” – Curso de extensão cultural e especialização filosófica – Original dactilografado (fotocópias)

1989, “Man as subject or project”, Manuscrito entregue na PRO Conference em Roterdão (29 de Setembro de 1989 a 2 de Outubro de 1989). Foi publicada pela 1ª vez em “PRO”, em V. Sichting (ed), *Contuctivism: Man versus Environnement*, Drodrecht: Sichting (original não paginado em Inglês) [Philosophy of Photography, Vol 2, number 2, Intellectd Limited, 2011, pp 239-243]

1990, “Pontificar” – Original fotocopiado

1994, “Fotografieren als Definieren/To Photograph is to Define”, publicado simultaneamente em Alemão/Inglês in Andreas Müller- Pohle (ed) European Photography 55, pp 49-50 (escrito em 1985) [Philosophy of Photography, Vol 2, number 2 Intellectd Limited, 2011, pp 49-50]

1997, “A Economia do Pensamento”, *La Recherche Photographique*, nº20,

1998, “Für eine Theorie der Techno-Imagination” in Andreas Müller- Pohle (ed), *Stanpundpunkte: Texte zur Fotografie*, vol. VIII, Göttingen: European Photography, (escrito em 1980) [*Philosophy of Photography*, Vol 2, number 2 Intellectd Limited, 2011, pp 195-201]

18.06.2003 “Da Diversão” *Suplemento Literário do Centro Interdisciplinar OESP*, S.Paulo,

Junho de 2009, “Fred Forest ou a destruição dos pontos de vista estabelecidos”, *Ars*, vol.7, S. Paulo.

2010, “ Da Migração dos Povos”, *Cultura ENTRE Culturas*, Lisboa, nº 1, 100-102 p.

2011, “How should photographs be deciphered?” , Vilém Flusser Archive at the University of Arts, Berlin, No. 2743 – Original em Inglês. (Manuscrito não publicado) [*Philosophy of Photography*, Vol 2, number 2, Intellectd Limited, p. 210-214]

2012, “ Modelos do Corpo Humano”, *Revista IHU*, Ed. 399, São Leopoldo, p.39-40 (s./ d.) “ Do inobjecto” - Original dactilografado – encontrado nos Flusser Archiv na Kunsthochschule für Medien Köln

(s/d.), “On Edmond Husserl”, Vilém Flusser Archive at the University of Arts, Berlin, No. 723 – Original em Inglês. (Manuscrito não publicado)

(s./d.) “Immaterialism”, Vilém Flusser Archive at the University of Arts, Berlin, No. 2748 – Original em Inglês. (Manuscrito não publicado)

(s/d), “Retradução enquanto método de trabalho” (disponível no _Vilém_Flusser_Arquivo, hospedado na Universität der Künste Berlín)

(s/d.), Excerto de “Para uma Teoria da Tradução” disponível no _Vilém_Flusser_Arquivo, hospedado na Universität der Künste Berlín)

(s/d), “Seres de um outro Mundo”, Numeração 2400-X no arquivo Flusser, trad.pt E. Felinto, incluído em 2012, *O Explorador de Abismos. Vilém Flusser e o pós humanismo*.

Originais dactilografados fornecidos pelo “Vilém Flusser Archiv”:

1973-1974, “Was ist kommunikation?” [“O que é a comunicação?”]. Incluído em 2008, *O Mundo codificado*

1973-1974, “Line and Surface”, [“Linha e superfície”] Incluído em 2008, *O Mundo codificado*

1978, “Die Kodifizierte Welt”, [“O Mundo Codificado”] Incluído em 2008, *O Mundo codificado*

1983-84, “The Future of Writing”, [“O futuro da escrita”] Incluído em 2008, *O Mundo codificado*

1989, “Bilder in der neuen Medien” [“Imagens nos Novos Meios”] Incluído em 2008, *O Mundo codificado*

1990, “Eine neue Einbildungskraft” [“Uma nova imaginação”] Incluído em 2008, *O Mundo codificado*

II – BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

- BATLICKOVÁ Eva, 2010, *A época Brasileira de Vilém Flusser*, S.Paulo, Annablume, 151 p.
- BECKER C., 2013, “Image/Thinking” in *Philosophy of Photography*, vol.2, number 2, Intellect Limited
- BERNARDO G. & MENDES R., 2000, (Org), *Vilém Flusser no Brasil*, Bernardo Gustavo e Mendes Ricardo, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 242 p.
- BERNARDO Gustavo, 2002, *A dúvida de Flusser. Filosofia e literatura*, S. Paulo, Ed. Globo, 316 p.
- BERNARDO G., FINGER A., GULDIN R., 2008, *Vilém Flusser uma introdução*, S. Paulo, Annablume, 151 p
- BERNARDO G. (org.), 2011, *A filosofia da ficção de Vilém Flusser*, S. Paulo, Annablume, 465 p.
- BOZZI Paola 2007, *Dal soggetto al progetto: libertà e cultura dei média*, Turim, UTET Università, 222 p.
- CARNEIRO, J. e HARET, F. (coord), 2009, *Vilém Flusser e juristas, Comemorações dos 25 anos do grupo de estudos do Paulo de Barros Carvalho*, S. Paulo, Ed. Noeses LTDA, 731 p.
- COSTA, Murilo Jardelino da (coord.), 2010, *A Festa da Língua VILÉM FLUSSER*, S. Paulo, Fundação Memorial da America Latina, 184 p.
- DUARTE R., 2013, *A pós-história*, S. Paulo, Annablume
- FRAGA Cláudia, Julho/Dezembro 2006, “Filosofia da Caixa Preta”, in *Academos – Revista Electrónica FIA*, Vol. II, nº 2
- FELINTO, E. e SANTAELLA, L., 2012, *O Explorador de Abismos. Vilém Flusser e o pós-humanismo*, S. Paulo, PAULUS, 192 p.
- GIANETTI C., 2002, *Vilém Flusser und Brasilien*, Köln, Verlag der Buchhandlung Walter König
- GULDIN R., 2010, *Pensar entre línguas. Teoria de tradução de Vilém Flusser*, S. Paulo, Annablume, 282 p. (esgotado)
- HANKE Michael, 2003, “A comunicologia segundo Vilém Flusser” in *XXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, INTERCOM (Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação).

- JAIME Jorge, 2001, *História da Filosofia (volume 3)*, S. Paulo, Editora Vozes
- LEÃO, Maria Lília 1985, “Flusser e a Liberdade de Pensar ou Flusser e uma certa Geração de 70” (Este ensaio é um desenvolvimento do posfácio do livro 1985 *A Filosofia da Caixa Preta* e é prefácio dos livros 1992 *ÜberFlusser* e 1994 *Freiheit der Migranten* de Vilém Flusser)
- MACHADO Arlindo, “Janeiro/ Fevereiro de 1997, “Repensando Flusser e as Imagens Técnicas”, in Cláudia Gianetti (Org.), *Arte en la era electrónica – Perspectivas de una nueva estética*, Barcelona, Centro de Cultura Contemporania de Barcelona.
- MARTINS, S. C., 2010, “Vilém Flusser: a dimensão crítica e dialógica da tradução” in *Tradução & Comunicação – Revista Brasileira de Tradutores*, nº21.
- MARTINS, S. C., 2011, *A tradução na sociedade pós-histórica*, S. Paulo, Humanitas
- MELO FERREIRA, C. 2004, *A poética do cinema, a Poética da Terra e os Rumos na Ordem do Fílmico*, Porto, Afrontamento.
- MENDES Ricardo, 2000, *Vilém Flusser: uma história do Diabo* - Dissertação de Mestrado, ECA-USP, S. Paulo.
- MENDES Ricardo, 2000, “Flusser: uma história dos diabos” in *Vilém Flusser: uma história do Diabo*.
- MENDES Ricardo, 2000, “Flusser: uma cronologia certificada” in *Vilém Flusser: uma história do Diabo*.
- MENDES Ricardo, 2004, “Apontamentos para uma leitura sobre fotografia e filosofia na obra de Vilém Flusser”, in *Seminário de textos seminais para a Fotografia no Brasil: Benjamin, Barthes, Sontag, Flusser e Machado*, S. Paulo, CCSP.
- MENDES R., 22.09.2004, “Lendo a vaca, de Vilém Flusser, como uma peça de ficção”, in *Investigações céticas, ciclo de conferências Literatura e Ceticismo*, Rio de Janeiro, UERJ.
- MENDES R., Setembro de 2005, “Bodenlos: uma autobiografia como programa de ação cultural” in *Simpósio Internacional Escrever a Vida. Novas Abordagens de uma Teoria de Autobiografia*, USP (Universidade de S. Paulo),
- MENDES, R., 2005 “Cartas Flusserianas – Diagnóstico sobre a correspondência com Sérgio Paulo Rouanet (1980 – 1981).
- MENDES Ricardo, (s./d.) “Bienal de S. Paulo 1973 – Flusser como curador: uma experiência inconclusa”, *Colóquio A Terceira Margem: Vilém Flusser e o Brasil*

MENEZES José Eugénio de O., Junho de 2010, “Para ler Vilém Flusser” in *Líbero- S. Paulo* – vol. 13, nº25, S. Paulo.

NESWALD Elisabeth, 1998, *Medien – theologie: das werk Vilem Flussers (Literature, Kultur, Geschlecht)*, Bohlau Verlag, 194 p.

NUCHTERN Klaus, 1991, *Vilém Flusser Ein Gespräch*, Göttingam.European Photography, 52 p.

OSTHOFF S., 2007, “Philosophizing in Translation: Vilém Flusser’s Brazilian Writings of the 1960’s”, comunicação apresentada in *Second International Conference of the Histories of Média / Art, Science and Technology*, Berlin, Germany,

PADRE LEPARGNEUR H., 4 de Dezembro de 1991,” *In Memoriam Vilém Flusser*”, S. Paulo.

PAULO Viviane de Santana, Outubro de 2003, “ O Brasil, o Óbvio e o Obtuso na Vida do Filósofo Vilém Flusser – Uma Aproximação com Stefan Zweig e Roland Barthes”, in *Agulha- Revista de Cultura* nº 36, S. Paulo.

SELIGMANN-SILVA M., Junho/Julho/Agosto 2007, “Um judeu que militou contra as pátrias: Vilém Flusser e as Marcas do Exílio” in *Dossiê Especial*, nº20.

STROEHL Andreas 1995, “Virtual Reality: The Gates of Eden Revisited”, comunicação apresentada in *Image Box’94*, Museum of Contemporary Arts Skopje, Macedónia,

VARELA M. Helena, 2001, “Vilém Flusser e a fenomenologia do pensamento brasileiro”, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.LI, Out./Dez., Instituto Brasileiro de Filosofia de S. Paulo.

VARELA Maria Helena, 2002, *Conjunções Filosóficas Luso - Brasileiras*, Lisboa, Fundação Lusíada.

ZIELINSKI S., 2013, “The Vilém Flusser Archive: a Heterotopia”, trad. A. Wojtachno in *Philosophy of Photography*, vol.2, number 2, Intellect Limite

III - BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

AMAR Jean-Pierre, 2007, *História da Fotografia, [Histoire de la photographie]*, trad. pt. V. Silva Lisboa, Ed. 70, 132 p.

ALVES Pedro, 2002, “ Para uma fenomenologia da comunicação”, in Borges-Duarte e.a. (coord.) *Heidegger, Linguagem e Tradução.*, p. 27 – 44

BLANCHOT M., 1971, *L'amitié*, Paris, Gallimard, p. 69-73

BAUDRILLARD J.:

1991, *Simulacros e Simulação, [Simulacres et Simulation]*, trad. pt. M. J. da Costa Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 201 p.

2001, *Palavras de Ordem, [Mots de passe]*, trad. pt S. Ferreira, Porto, Campo das Letras, 69 p.

BARTHES Roland:

1981 *A Câmara Clara, [La Chambre Claire (Note sur la photographie)]*, trad. pt. M. Torres, Lisboa, Ed. 70, 176 p.

1982, “L'obvie et l'obtus”, *Essais Critiques III*, Paris, Seuil, 382 p.

BENJAMIN Walter:

1992, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, trad. pt. M. L. Moita, Lisboa, Relógio D'Água,

1992, “A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica” [“Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”], trad.pt. M. L. Moita in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio D'Água, 93-114

1992, “O Autor enquanto Produtor”, [“Der Autor als Produzent”], trad. pt M. L. Moita in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política (antologia de textos do autor)*, Lisboa, Relógio D'Água, p. 137 – 156

1992, “Pequena História da Fotografia” [“Kleine Geschichte der Photographie”], trad. pt. M. L. Moita, in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política (antologia de textos do autor)*, Lisboa, Relógio D'Água, 115 – 136

1992, “Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem Humana” [“Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen”], trad. pt. M. L. Moita, in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política (antologia de textos do autor)*, Lisboa, Relógio D'Água, p. 177- 196

1992, “A Tarefa do Tradutor” [“Die Aufgabe des Übersetzers”, in *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays.*], Stuttgart, Reclam, trad. pt. (privada) Maria Filomena Molder, 9 p.

BERMAN A. 1997 “ A Tradução da Letra. Tradução do Sentido” in G. Jorge (coord) *Tradutor Dilacerado. Reflexões de Autores Franceses Contemporâneos sobre a Tradução*, Lisboa, Edições Colibri, p. 15-63

BORGES-DUARTE, HENRIQUES F. e MATOS DIAS I. (org.), 2000, *Texto Leitura e escrita, Antologia*, Porto, Porto Editora, 247 p

BORGES-DUARTE, HENRIQUES F., MATOS DIAS, I. (coord), 2002, *Heidegger, Linguagem e tradução*, Lisboa Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

BORGES-DUARTE, Irene:

1989, “Heidegger: a arte como Epifania” in *FILOSOFIA*, Publicação periódica da Sociedade portuguesa de Filosofia (vol. III / N°1/2), p. 67 – 107

1998 “Descartes e a Modernidade na Hermenêutica Heideggeriana” in Leonel Ribeiro dos Santos, a.e. (coord.) in *Descartes, Leibniz e a Modernidade* Lisboa, Ed. Colibri, p. 507-524

2002, “A Tradução como fenomenologia: o caso Heidegger” in: Borges- Duarte e.a. (coord) *Heidegger, Linguagem e Tradução*, p.447 – 459

BORRADORI Giovanna, *Filosofia em Tempo de Terror, Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida [Philosophy a Time of Terror]* in trad. pt J. Pinho, Porto, Campo das Letras Editores S.A., 2004, 271 p.

CAMUS, A.:

1943, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 235 p.

1951, *L'Homme Revolté*, Paris, Gallimard, 388 p.

CAYRON C., 1997 “Explorar para traduzir” in G. Jorge (coord.) *Tradutor Dilacerado. Reflexões de Autores Franceses Contemporâneos sobre a Tradução*, Lisboa, Edições Colibri, p. 79-93

CASSIRER Ernst:

1976, *Linguagem, Mito e Religião*, [*Sprache und Mythos*,] trad. pt. de Rui Reininho, Porto, Rés Ed., 164 p.

1995, *Ensaio sobre o Homem [An Essay on Man]*, trad.pt. C. Branco, Lisboa Guimarães Ed.190 p

2000, CÉSAR Constança Marcondes, *O Grupo de S. Paulo*, Lisboa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 254 p.

DEBRAY, R.:

1992, *Vie et mort de l'image*, Gallimard, 526 p.

2004, *Introdução à mediologia, [Introduction à la médiologie]* trad. pt. A. M. Lopes Rodrigues, Lisboa, Livros Horizonte, 172 p.

DESCARTES, R.:

1976, *Meditações sobre a Filosofia Primeira, [Meditationes de prima filosofia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur]* Trad. pt. G.Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, 225 p.

1986, *Discurso do Método – As Paixões da Alma [Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences]* trad pt. N. Macedo, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 197 p.

1989, *Regras para a Direcção do Espírito, [Regulae ad Directionem Ingenii]* trad. pt. de J Gama, Lisboa, Ed.70, 123 p.

1949, “A la recherche de la vérité” in *Oeuvres et lettres, Paris*, Gallimard - Bibliothèque de la Pleiade, p. 667-690.

DUPUY M., 1987, *A Filosofia Alemã [La Philosophie Allemande]*, trad. pt. R. Carreira, Lisboa, Edições 70, p.89 – 117

ECO Umberto, 2005, *Dizer quase a mesma coisa. Sobre a tradução [Dire quasi la stessa cosa Esperienze di traduzione]*, trad. pt. J. Colaço Barreiros, Lisboa, Difel, 407 p.

ENGEL P., 2000, “L’espace des raisons est-il sans limites?”, in VÁRIOS, *Un siècle de Philosophie 1900-2000*. Conférences Publiques au Centre Pompidou p. 231-273

ESCOUBAS Eliane, 1989, “De la Traduction comme «origine» des Langues: Heidegger et Benjamin” in *Les temps modernes n° 514-515*, p.97-142

FINURAS Paulo, 2010, *Humanus Pessoas iguais, culturas diferentes*, Lisboa, Edições Sílabo, 359 p.

GADAMER, H.-G.:

1999, *Verdade e Método*, [Warheit und Method] Petrópolis trad. pt, Ed. Vozes, 365 p.

2001, *Elogio da Teoria* [Lob der Theorie.] trad. pt J. T. Proença, Lisboa, Ed.70, 131 p.

GIL, J. 2006, *Monstros*, [sem título na ed. original] trad. pt. J. I. Luna, Lisboa Relógio d'Água, 161 p.

GIANNETTI C., 2004, “El espectador como interactor. Mitos e perspetivas da Interaccion – Conferência – Centro Gallego de Arte Contemporânea de Santiago de Compostela, CGAC.

GUENANCIA, P. 2000, “L’immédiat et son reste”, VÁRIOS *Un siècle de Philosophie 1900-2000*. Conférences Publiques au Centre Pompidou p. 277 - 331

HABERMAS, J., 2000, Philosophies “Herméneutiques et Analytique, Deux variantes complémentaires du tournant linguistique”, trad. fr. Rainer Rochlitz, in VÁRIOS *Un siècle de Philosophie 1900-2000*. Conférences Publiques au Centre Pompidou p. 177- 230

HEIDEGGER, M.:

1975, *Sobre a Essência da Verdade*, [Vom Wesen der Wahrheit] trad. pt. C. Morujão, Porto, Porto Editora, 76 p.

1978, *Being and Time* [Sein und Zeit,] trad. Ing. J. Macquarrie e E. Robinson, Willy - Blackwell, § 35 & § 52

1989, “Já só um Deus nos pode ainda salvar” – Entrevista concedida a Der Spiegel, in *FILOSOFIA*, Publicação periódica da Sociedade portuguesa de Filosofia (vol. III / Nº1/2), trad. e anotações de Irene Borges Duarte, p 109- 184

1993, “ La proveniência del arte y la determinación del pensamento” [Athaener Vortrag] – “Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens”] trad. I. Borges-Duarte in *ER – Revista de Filosofia*, Ed. Intervención Cultural, nº 15, p.171-187

1996, “Língua de tradição e língua técnica”, [Überlieferte Sprache und Technische Sprache] trad pt M. Botas, Lisboa, Vega, Passagens, 72 p.

1999 Excerto inicial: "Anúncio da situação hermenêutica"[*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutische Situation*] trad. pt. de I. Borges-Duarte, in "A recepção de Heidegger em Portugal. Investigação bibliográfica preliminar", *Philosophica, Lisboa*, 13, 151-167.

2005, *Parménides*, [Gesamtausgabe, Bd 54 Parménides,] trad. esp. C. Másmele, Madrid, Ediciones Akal S.A.

2006, “La question de la Technique” in *Essais et Conférences* [Vorträge und Aufsätze] trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, p. 9 – 48

2008, *Lógica. A pergunta pela essência da linguagem*, [Logik als die Frage nach dem Wessen der Sprache,] trad. pt A. Pacheco e H. Quadrado, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 262 p.

2008, *A caminho da linguagem* [Unterwegs zur Sprache] trad. pt, M. Schuback S.Paulo, Ed. Universitária S. Francisco e Ed. Vozes, 219 p.

HORROCKS C., 2004 *Marshall McLuhan y la realid virtual* [Marshall McLuhan and Virtuality], trad. esp. C. Font, Barcelona, Encuentros Contemporáneos, 97 p.

HUSSERL, E.:

1965, *A Filosofia como Ciência de Rigor*, [Philosophie als Strenge Wissenschaft,] trad. pt. Albin Beau, Coimbra Atlântida, 73p

2008, *A Ideia de Fenomenologia* [Die Idee der Phänomenologie – Band II Husserliana], trad. pt. A. Morão, Lisboa, Ed.70, 129 p.

(s/d.), *Meditações Cartesianas Conferências de Paris*, [Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana, Band I,] trad. pt. P. M. S. Alves, Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 219 p.

HUIZINGA JOHAN, 2003, *Homo Ludens* [Homo Ludens,], trad. pt V. Antunes, Lisboa, Ed. 70, 237 p.

ISRAEL F., 1997 “Tradução Literária e Teoria do Sentido” in G. Jorge (coord) *Tradutor Dilacerado. Reflexões de Autores Franceses Contemporâneos sobre a Tradução*, Lisboa, Edições Colibri, p. 69-78

JORGE G., (coord.), 1997 *Tradutor Dilacerado. Reflexões de Autores Franceses Contemporâneos sobre a Tradução*, Lisboa, Edições Colibri, 144 p.

JOLY M., 2005, *A Imagem e os Signos* [L’Image et les Signes], trad. pt. P. Bernardo, Lisboa Ed. 70, 250 p.

KAFKA F.:

1963, *O Processo [Der Prozess]*, trad. pt. G. Álvaro, Lisboa, Livros do Brasil, 285 p.

1996, *A Metamorfose [Die Verwandlung]*, trad. pt. H. Topa, Lisboa, Presença, 79 p.

2004, *Descrição de uma Luta, [Beschreibung eines Kampfes/Hochzeitsvorbereitungen auf dem Landem,]* trad. pt. I. Risques e A. Sofia Nobre, Almargem do Bispo, Coisas de ler, 117 p.

2004, *Os Contos*, vol.I, [Sem título original. Textos publicados em vida do autor, conforme o texto da Edição Crítica organizada por Hans – Gerd Koch, Wolf Kittler e Gerhard Neumann,] trad. pt. Á. Gonçalves, J. M. V. Mendes e M. Resende, Lisboa, Assírio e Alvim, 348p.

2006, *O Castelo [Das Schloß,]* trad. pt. I. Castro Silva, Lisboa, Relógio D'Água, 339 p.

2007, *Carta ao Pai* [Sem título original], trad. pt. A. Nereu, Almargem do Bispo, Coisas de Ler, 101 p.

2008, *Aforismos* (escritos na localidade histórica de Zürau), [Sem título original. Escritos conforme a versão manuscrita do texto da Edição Crítica alemã organizada por Jost Schillemeit], trad. pt. Á. Gonçalves, Lisboa, Assírio e Alvim, 133 p.

2010, *O Abutre*, [Sem título original. Textos apresentados e selecionados por Jorge Luís Borges], trad. pt. J. Bouza da Costa, Lisboa, Presença, 106p.

KANT I., 1976, *Critique de la Raison Pure, [Kritik der reinen Vernunft]*, trad. fr. J. Barni, Paris, Garnier Flammarion, 720 p.

KIERKGAARD S., 2003, *É Preciso Duvidar de Tudo [Johannes Climacus eller De Omnibus Dubitandum Est]*, trad. pt. S. S. Sampaio e Á. L. M. Valls, S. Paulo, Martins Fontes, 126 p.

LARBAUD V., 1946, *De la traduction*, Paris, Gallimard, p.21-30

LEROI-GOUHRAN A:

(s/ d.), *O gesto e a palavra. 1 – Técnica e Linguagem [Le gest et la parole – Technique et Langage]*, trad. pt. V. Gonçalves, Lisboa, Ed.70, 237 p.

(s/ d.) *O gesto e a palavra. 2 – Memória e ritmos [Le gest et la parole – La memoire et rythmes]* trad. pt. E. Godinho, Lisboa, Ed.70, 247 p.

- LYOTARD Jean-François, 1954 *La Phénoménologie* Paris, P.U.F., 149 p.
- LUCCHESI I. “ Walter Benjamin e as questões da arte sob o olhar da hipermodernidade”, in *Comum*, V, nº 25, Rio de Janeiro, p.57-91
- MAFFESOLI M., 1998 “Phénoménologie” in (V), *Eloge de la raison sensible* (essai), Paris, Edition Grasset et Fasquelle, p.149 - 211
- MATOS DIAS I., 2002, “Tradução: palimpsestos e metamorfoses” in Borges-Duarte e.a. (coord.), *Heidegger, Linguagem e Tradução*, p. 97-105
- MCLUHAN M., 1977, *A Galáxia de Gutenberg, a formação do homem tipográfico* [*The Gutenberg Galaxy, the making of typographic man*], trad. pt. L. G. de Carvalho e A. Teixeira, S. Paulo, Companhia Editora Nacional, 390 p.
- MOLDER M. F. 2002, “A interrupção catastrófica da tradução: a Torre de Babel” in Borges-Duarte e.a (coord.), *Heidegger, Linguagem e Tradução*, p. 147 – 167
- MUELLER-VOLLMER K. (Ed.), 1986: *The Hermeneutics Reader*, UK K., Blackwell
- MULLIGAN K., 2000, “ C’était quoi la philosophie dites «continentale»?”, trad. fr. C. Fournier, VÁRIOS *Un siècle de Philosophie 1900-2000*. Conférences Publiques au Centre Pompidou p. 332-363
- ORTEGA Y GASSET J., 2004, *Meditación de la Técnica y Otros Ensayos sobre Ciencia y Filosofía*, Madrid Alianza Ed., 170 p., [vs. pt. *Meditação sobre a Técnica*. trad. p.t M. Amoedo de: Lisboa, Fim de Século, 2009,133 p.]
- PALMER E. R., 1989, *Hermenêutica* [*Hermeneutics – Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*], trad. pt. M. L. R. Ferreira, Lisboa, Ed. 70, 284 p.
- PESSOA F.:
- 1997, *A Língua Portuguesa*, L. Medeiros (Ed.) Lisboa, Assírio & Alvim,198 p.
- (s/d.), “Ulisses” in *Obras Completas de Fernando Pessoa*, V, *Mensagem*, Lisboa, Ática p. 25
- PLUTARCO, 2008, “Sobre a Tagarelice” in *Sobre a Tagarelice e outros textos*, [*Moralia*], trad. pt. M. N. R. Echalar, S. Paulo, Landy Editores, p. 9 – 44
- RÉCANATI F., 2000, “Du langage à l’esprit”, VÁRIOS, *Un siècle de Philosophie 1900-2000*. Conférences Publiques au Centre Pompidou p. 383-401
- RIBEIRO SANTOS L., ALVES P., CARDOSO A. (Coord) *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Lisboa, Ed. Colibri, 595p.

RUSSELL B., 2007, *Introdução à Filosofia da Matemática [Introduction to Mathematical Philosophy]*, trad. pt Adriana Silva Graça, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 309 p.

RICOEUR Paul, 2005, *Sobre a Tradução [Sur la Traduction,]*, trad. pt. M.. Vilar de Figueiredo, Lisboa, Ed. Cotovia, 70 p.

ROSA Guimarães *Grande Sertão: Veredas*, 2007, Rio de Janeiro, Edições Nova Fronteira, 608 p.

SARTRE J-P:

(s/ d.), *A Náusea, [La Nausée]*, trad. pt. A. C. Martins, Mira-Sintra, 222 p.

(s/d.), *O Existencialismo é um Humanismo [L'Existentialisme est un Humanisme]*, trad. pt. Vergílio Ferreira, Lisboa, Ed. Presença, 307 p.

1936, *L'imagination*, Paris, Presses Universitaires de France, 132 p.

SEARLE J. R.:

1984, *Mente, Cérebro e Ciência, [Minds Brains and Science,]* trad. pt. .A. Morão, Lisboa, ed.70, 125 p.

1983, *Intencionalidade – Um ensaio de filosofia da mente [Intentionality - An essay in the philosophy of mind]*, trad pt. M. P. da Costa, Lisboa, Relógio D'Água, 346 p.

2000, “ Langage ou esprit?”, Trad. de Valérie Picaudé, VÁRIOS, *Un siècle de Philosophie 1900-2000*. Conférences Publiques au Centre Pompidou p. 367-382

SLOTERDIJK P. 2002, *Regras para o Parque Humano [Regeln für den Menschenpark]*, trad. pt. M. Resende, Coimbra, Angelus Novus Ed.75 p.

SOARES Bernardo 1982, *Livro do Desassossego*, vol. I e II, recolha e transcrição dos textos por M. Aliete Galhoz e T. Sobral da Cunha, Lisboa, Ática, 321 p. e 285 p.

SONTAG S.:

2002, *On Photography*, London, Penguin Books, 207 p.

2004, *Contra a Interpretação e outros ensaios [Against the Interpretations and others essays]*, trad. pt. J. Lima, Lisboa, Gótica, 367 p.

SPLINGER O., 1993 *O Homem e a Técnica [Der Mensch und die Technik]*, trad. pt. J. Botelho, Lisboa, Guimarães Ed. 119 p.

STEINER G. 2002, *Depois de Babel – Aspectos da Linguagem e Tradução*, [After Babel – Aspects of Language and Translation], trad. pt. M. Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 552 p.

VÁRIOS 2000, *Un siècle de Philosophie 1900-2000*. Conférences Publiques au Centre Pompidou, Paris, Gallimard/ Centre Pompidou:

VON HERRMANN F.- W., 2003 “A Ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl – Fenomenologia Hermenêutica do aí-ser e Fenomenologia reflexiva da Consciência”, in *Phainomenon – Revista De Filosofia*, nº 7, trad. pt. I. Borges-Duarte Lisboa, CFUL, p. 157-194

WATZLAWICK P., HELMICK BEAVIN J., JACKSON D., 1972, *Une logique de la communication*, [Pragmatics of Human Communication. A study of International Patterns, athologies, and Paradoxes], trad. fr. J. Morche, Paris, Éditions du Seuil, 280 p.

WITTGENSTEIN L., 1987, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, [Tractatus Lógico-Philosophicus e Philosophical Investigations] trad. pt. M.S. Lourenço. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 611

IV – SITES CONSULTADOS

<http://www.flusser-archive.org/archive/projects/lecturesdetails/lecture/25> [*Vilém Flusser_ Archive*, hospedado na Universität der Künste Berlin]

<http://www.flusserstudies.net/pag/editorial.htm>: [Estudos sobre Flusser: Editores: Rainer Guldin, Anke Finger, Gustavo Bernardo Krause, Simone Osthoff, e Dirk Michael Hennrich. Colaboradores: Norval Baitello Jr, Eva Batlicková, Louis Bec, Rodrigo A. P, Michael Hanke, Andreas Müller-Pohle, Siegfried Zielinski, entre outros]

<http://www.flusserestudios.cl/> [site documental sobre Vilém Flusser – artigos, informação bibliográfica, material do Vilém_ Flusser_ Archive]

<http://www.fotoplus.com/flusser/index.html> [site organizado por Ricardo Mendes]

<http://www.dubitoergosum.xpg.com.br>[site organizado por Gustavo Bernardo]

<http://www.ihu.unisinos.br/> [Revista on-line do Instituto Humanitas Unisinos – ed. de agosto 2012- “Vilém Flusser: Um comunicólogo transdisciplinar”]

<http://vilem-flusser.blogspot.com/> [Maio, 2010, Colóquio Internacional “Do Diabólico ao Simbólico, Lisboa, F.L.U.L.,]

www.scribd.com/doc/269560/Vitalidad-desbordada-el-index-en-el-arte-sonoro-y-la-fotografia [Pérez Fernández J. R. “Vitalidad desbordada: el índice en el arte sonoro y la fotografía]

<http://www.revista.cisc.org.br/ghrebh/index.php/ghrebh/issue/view/11/showToc> [Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia]

http://www.compos.org.br/data/biblioteca_655.pdf [HANKE M., “Epistemologia na Teoria da Comunicação de VilémFlusser”]

<http://www.scribd.com/doc/7153874/Alem-Da-Escrita-Com-a-Luz> [Bernardo G. “A arte de escrever com luz”]

www.studium.iar.unicamp.br/22/flusser/flusser_apontamentos.pdf [Mendes, R. “Apontamentos para uma leitura sobre fotografia e filosofia na obra de Vilém Flusser”]

<http://www.animal-friends-home.com/the-neon-squid-vampyrotheutis> [documentário B.B.C. – Vampyrotheutis de V.F.]

[http://flusser.khm.de/stories/storyreaders\\$101](http://flusser.khm.de/stories/storyreaders$101) [Referência de Gustavo Bernardo]

<http://www.martin-heidegger.net/Textos/Textos.htm> [Borges-Duarte I., (coord.)
Projecto Heidegger em Português]

<http://plato.stanford.edu> [Stanford Encyclopédia of Philosophy]

<http://popups.ulg.ac.be/bap.htm> [*Le bulletin d'analyse phenomenologique*
(BAP) - revue électronique publiée par l'unité de recherche "Phénoménologies"
de l'Université de Liège]

www.bocc.ubi.pt [biblioteca *on-line* de ciências e comunicação]

ANEXOS

ANEXO 1 – MAPA DE LÍNGUAS

Línguas índias				
Línguas africanas	Indo-europeias	Suda Bantu	Germânico Céltico Latim Grego	
		Kemtum	Eslavo Armênio Persa Indiano	
		Satem	Beber Arabe Hebraico	
Línguas Flexionais	Hamito-semitas	Hamitas	Semitas	
Indonésio, Malaio, Papuano, Dravidico, etc				
Línguas Aglutinantes	Fino-Ungro		Finlandês Húngaro Lapão	
	Samoiedo		Samoiedo Esquimó	
	Altaico		Turco Anatólico Tártaro Tunguz Mongólico	
		Este Asiático		Coreano ←
		Japonês (?)		Japonês ←
Australiano, Melanésio, Ainu, etc				
Línguas Isolantes	Tibeto-Burmês		Tibetano Burmês Assâmico	
	Siamo-Chinês		Thai Anamico Chinês	
Línguas índias				

FIG. 6 – in LINGUA E REALIDADE

ANEXO 2 – CAMADAS DA LÍNGUA



FIG. 7 – in LÍNGUA E REALIDADE

FIG 8 – IN BODENLOS



Biografia e autobiografia

UMA LEITURA DE *BODENLOS*. UMA AUTOBIOGRAFIA FILOSÓFICA

Nasci em Praga e meus antepassados parecem ter habitado a Cidade Dourada por mais de mil anos. Sou judeu e a sentença “o ano vindouro em Jerusalém” acompanhou toda a minha mocidade. Sinto-me abrigado por, pelo menos quatro línguas, e isto se reflete no meu trabalho: traduzo e retraduzo constantemente. Eis uma das razões pelas quais me interesso pelos fenômenos da comunicação humana. Reflito sobre os abismos que separam os homens e as pontes que atravessam tais abismos, porque flutuo, eu próprio, por cima deles. De modo que a transcendência das pátrias é minha vivência concreta, meu trabalho cotidiano e o tema das reflexões teóricas às quais me dedico”.

Vilém Flusser

(...) A cronologia (...) é um método falsificador da memória.

Vilém Flusser

CONSIDERAÇÕES AVULSAS I: A IMPORTÂNCIA DE UMA BIOGRAFIA

Uma biografia remete-nos, quase sempre, para uma descrição de acontecimentos e ocorrências, mais ao menos comentadas, sobre o percurso de vida de um sujeito determinado.

De uma forma geral, numa biografia é o olhar de um outro, que não o do biografado, que nos é dado. Efetivamente, o biógrafo narra algo sobre alguém que sendo uma subjetividade, um dinamismo é, de certa forma, “dogmatizado” para que possa ser contado. Num mesmo ato, surgem-nos dois compassos em desequilíbrio: o sujeito, cuja vida, o feixe de atitudes, ações e comportamentos são significativos, torna-se objeto, assunto a partir do qual serão dadas perspectivas cristalizadas que, presumivelmente, resumem uma vida ou parte dela. Por outro lado, o olhar de quem narra é parte integrante do processo e, quanto mais empenhado se encontrar, quanto maior for a envolvimento, tanto mais transforma, altera e deforma o seu tema, onde não raramente mascarada, se defende uma tese. Realizam-se juízos valorativos, predicam-se realidades, atribuem-se significações a partir de um olhar outro. Na verdade, o termo *biografia* tende a evidenciar uma dimensão puramente descritiva, o que parece ser uma impossibilidade, um artifício. Com efeito, uma biografia é, antes de tudo o mais, uma conversa, uma conversação; é, sempre, um gesto construtivo, melhor, reconstrutivo: quem escreve, *altera porque cria uma alteridade*, mistura do seu olhar e da sua escuta – outro do outro em articulação com o outro de si.

A origem da biografia é, no entanto, ato destrutivo – deforma, dilacera a forma primitiva para a recriar posteriormente, numa nova forma que supera a primeira: transforma, articulando e renovando.

Uma biografia é um triângulo nunca equilátero: os lados vão assumindo proporções diferenciadas conforme as perspectivas e os gestos que daí resultam. Mas não é um triângulo plasmado num plano, adquire volume, possui corpo, na medida em que as variações se vão multiplicando.

Algumas possibilidades:

Do lado do leitor: Leitor – sujeito; biógrafo – instrumento; biografado – objeto (na medida em que se confunde com o tema). *Primeira recriação. A perspectiva interessante é o assunto.*

Do lado do biógrafo: biógrafo – sujeito; biografado – objeto; leitor – fim. *Segunda recriação. A perspectiva interessante submete-se à finalidade.*

Do lado do biografado: biografado – sujeito (e tema); biógrafo – instrumento; leitor - finalidade. *Terceira recriação. A perspectiva interessante é a da fidelidade – equivalência entre a narração e os acontecimentos que a despoletaram.*

CONSIDERAÇÕES AVULSAS II - A IMPORTÂNCIA DE UMA AUTOBIOGRAFIA

Quando falamos de uma autobiografia, a situação devém, naturalmente, mais complexa mas, igualmente, se pressente um maior grau de completude. Esta é horizonte e abertura para todas as possibilidades dirigidas para um fim, sentido procurado e simultaneamente sempre presente.

A inevitável e natural inexatidão que preside a qualquer organização biográfica consubstancializada no par, *eu-outro*, deixa de envolver dois sujeitos que, em alternância se manifestam enquanto tal, para se desviar e centrar num único que devém sujeito e objeto e cuja distanciação é artificial e fictícia. *Biógrafo e biografado são o mesmo*: por aqui se cruza toda uma perspectiva que necessariamente é devedora de um método fenomenológico e que igualmente se integra numa hermenêutica, prevenindo algumas imprecisões, eventualmente, evitáveis.

Efetivamente, o especto mais ou menos estanque de uma biografia não se evidencia com a mesma veemência numa autobiografia, assim como se assume toda a valoração sem que se pressinta qualquer esforço para se centrar no descritivo: as duas vertentes tornam-se unas e inseparáveis.

Outra dimensão fundamental relaciona-se com o tempo em que biografia e autobiografia se dão: o tempo-referencial da biografia é o passado presentificado; o tempo-referência da autobiografia é o passado interpretado

segundo as categorias do presente mas sempre numa projeção futura. O tempo faz-se instante e a memória é nómada.

Uma autobiografia é um autorretrato: ao leitor é dado o modo como o autor se vê a si mesmo. Tal como qualquer autorretrato é a imagem ao espelho que é fornecida. E o autor, que é biógrafo e biografado a um tempo, dá o olhar sobre si mesmo que é, igualmente, o olhar do outro que o vai construindo³⁹⁷, filtrado pela autocontemplação e autorreflexão. *Ela é autópsia, autoexpressão, autoanálise, autoavaliação e autógrafo. É obra de autor que é a autoridade no tema. De uma certa forma, uma autobiografia é uma obra de ficção e, também, especulativa:*

Todo aquele que reflete está interessado no espelho. O espelho é por definição um instrumento que reflete, que especula (de *speculum* = espelho) ³⁹⁸.

Assim, para o autor se entende a especulação enquanto processo filosófico por excelência, que reivindica o exercício de uma subjetividade em construção e que é, por isso, e com toda a dignidade, ficção.

Por aqui se entende que a autobiografia de Vilém Flusser só possa ser uma *autobiografia filosófica*.

BODENLOS AUTOBIOGRAFIA FILOSÓFICA

“*Quem Sou Eu?*”

Esta a interpelação e a procura que este livro enceta. Por isso, é autobiográfico e filosófico: [deve-se] “entender a vida como uma decisão filosófica”³⁹⁹, ideia que perpassa e atravessa todo o *Bodenlos*

O estilo é o do ensaio.

³⁹⁷ Ao outro que nos altera e que nos constrói, chamava Flusser de os *meus outros*.

³⁹⁸ FLUSSER 1998 *Ficções Filosóficas*, S. Paulo, Edusp, p. 6

³⁹⁹ FLUSSER, 1998, *A Fenomenologia do Brasileiro*, Rio de Janeiro, Eduerj, p.15

A escolha não parece ser ingénua. Não só, a maior parte dos seus escritos se relevam deste género literário, como também, escrever ensaisticamente mostra uma postura intelectual determinada: abordar um tema desta forma é explorar, mostrar a complexidade do mesmo e abri-lo a outros campos de investigação. Um ensaio revela algo de vivido, quase uma experimentação e enquanto tal, autobiográfico, problematizador, numa palavra com cariz filosófico.

Flusser repete nas suas obras, quase sistematicamente, que o seu desejo maior, em relação ao que pesquisa, é o de suscitar e convocar para o debate, para a discussão, advertindo para o carácter inacabado e não definitivo dos argumentos que defende.

Pois isto é o característico do ensaio: ser imperfeito, mas ser a tentativa de aproximar-se da perfeição no próximo ensaio⁴⁰⁰

Este género literário é indagante, onde o sujeito está sempre em questão, se vai perscrutando e, onde assumidamente, se expõe um ponto de vista que é sempre pessoal. Por aqui, se assume a responsabilidade que pode ser imputada a qualquer ensaio: o de “ser fonte de informação”⁴⁰¹

O ensaio é, a um tempo monólogo e diálogo: um monólogo que procura resposta.

A linguagem é coloquial, permitindo um encontro e até mesmo, uma intersecção entre o dizer e o escrever, entre o pessoal e o impessoal⁴⁰², compondo bem mais questões do que respostas. Não inventa vocábulos novos, inventa novos modos de dizer.

Bodenlos “é um auto-retrato escrito”: a sua forma é um mapa possível da filosofia em ato de Vilém Flusser.

O livro contém quatro partes nucleares, que sendo totalidades, interagem umas com as outras:

⁴⁰⁰ FLUSSER, 2007, *Bodenlos*, p 97

⁴⁰¹ FLUSSER, 1998, *A Fenomenologia do Brasileiro*, p.34

⁴⁰² Patente no vocábulo “a gente”, por exemplo.

1ª Parte – Monólogo:

Era necessário distinguir as dimensões individuais das sociais. Ter perdido a pátria, a família e a posição não bastava, aparentemente, para destruir o fundamento. Era preciso, também, ter perdido o estudo da filosofia, a possibilidade de seguir a vocação de escritor, e a fé no marxismo. Só quando as duas componentes se juntam é que o fundamento cede.⁴⁰³

A gente virou titânica, mas, absurdamente, por fuga, não por opção positiva. A falta de fundamento tinha-se iniciado⁴⁰⁴.

2ª Parte – Diálogo:

Dado tal caráter do diálogo, há clima existencial específico para os que nele se engajam (...). São pessoas que estão de posse de informações duvidosas e duvidadas, e que dedicam a sua atividade à submissão de suas informações à prova a fim de alcançarem informação «válida», isto é, «valores»⁴⁰⁵

O terraço é elo orgânico entre jardim subtropical e uma série de salas abertas. (...) No terraço dá de caras com os amigos empenhados em diálogo violento que formam círculo grande ou vários pequenos. Quem são os amigos e quem é o visitante? A retrospectiva focaliza um número de figuras que é excessivo (...) As figuras até aqui evocadas devem representar as demais, e representar, também uma das camadas decisivas da cultura brasileira. Representam, com as suas contradições, esperanças, decepções e atividades, uma cultura em busca de identidade e que começa a perder a esperança de encontrar-se consigo mesma⁴⁰⁶.

3ª Parte – Discurso:

As nossas tendências visavam manipular a comunicação no sentido de libertar o recetor da teoria dos canais, e o sistema visava manipulá-las no sentido de submeter o recetor sempre mais perfeitamente⁴⁰⁷

⁴⁰³ *Op. citada* p. 37

⁴⁰⁴ FLUSSER, 2007, *Bodenlos.*, p. 32

⁴⁰⁵ *Op. citada* p. 90

⁴⁰⁶ *Op. citada* p. 193

⁴⁰⁷ *Op. citada* p. 209

A filosofia pode mostrar que a técnica enquanto manipulação da realidade não tem interesse, já que não manipula a «realidade» mas fenómenos *ad hoc* concebidos. A função da técnica é modificar o homem que a possui. (...) A filosofia pode humanizar a técnica e evitar a tecnologização do homem⁴⁰⁸.

4ª e última parte – Reflexões:

(...) Pois «pátria» para mim são os homens pelos quais tenho responsabilidade. (...) Pode-se mudar de pátria ou então simplesmente não tê-la, mas é sempre preciso morar, não importa onde (...) pois sem moradia literalmente morre-se. (...) Sem habitação, sem proteção para o habitual e o costumaz, tudo o que chega até nós é ruído, nada é informação, e em mundo sem informações, no caos, não se pode nem sentir, nem pensar, nem agir⁴⁰⁹.

ALGUNS DADOS BIOGRÁFICOS:

No dia 5 de Maio de 1920, Vilém Flusser nasce em Praga, no seio de uma família privilegiada social, económica e culturalmente. Em 1939, inicia os estudos de filosofia na Universidade de Praga. No mesmo ano e, em plena II Guerra Mundial, com o advento culminante do nazismo que assola a República Checa, foge de Praga com Edith Barth, que virá a ser a sua mulher.

Primeiramente, ruma a Inglaterra onde ficará cerca de um ano. É nessa altura que toma conhecimento que toda a sua família pereceu nos campos de concentração. Em Praga começam as primeiras deportações maciças.

Irá, então, para o Brasil (1940), estabelecendo-se em S. Paulo, onde permanecerá até 1973. Em 1941 casa-se com Edith, no Rio de Janeiro, e terá o seu primeiro filho em 1943, já em S. Paulo. Os outros dois filhos do casal nascerão em 1951.

⁴⁰⁸ *Op. citada* p. 217/218

⁴⁰⁹ *Op citada* p. 232

Em 1950 naturaliza-se brasileiro, o que se revelará significativo e corresponderá a uma nova fase na sua vida em consonância com uma postura intelectual que se vai transformando e construindo: por estes anos trabalha como administrativo na empresa do sogro e dedica-se, informalmente, a estudar filosofia (fim da década de 50, princípio da década de 60). É, então, no Brasil que iniciará uma intensa produção cultural-filosófica. Em 1959, exercerá o cargo de professor de Filosofia da Ciência na USP. No princípio de 60, inicia uma duradoura colaboração no Jornal *O Estado de S. Paulo*, (Suplemento Literário) Nos primeiros anos da década de 60, no Departamento de Humanidades do Instituto Tecnológico da Aeronáutica, em S. José dos Campos, lecionará a disciplina de filosofia da linguagem. Entre 60 e 71, colabora regularmente na *Revista Brasileira de Filosofia*, e em 62 será aceite como membro titular do Instituto Brasileiro de Filosofia, sendo coeditor da revista do Instituto a partir de 64. Até à sua morte manter-se-á como seu colaborador efetivo, mesmo fora do Brasil.

O seu primeiro livro a ser editado foi, em 1963, *Língua e Realidade* embora tenha sido *A História do Diabo* o primeiro a ser escrito, ainda que editado posteriormente, em 1965. De 1963 a 1966 será docente da Escola de Arte Dramática onde lecionará *Teoria da máscara*.

Em 66 e 67, exercerá o cargo de emissário do governo brasileiro nos Estados Unidos e na Europa para projetos de cooperação, no âmbito cultural. A partir desta altura será com alguma frequência convidado a proferir palestras em várias universidades quer europeias quer americanas. Em 67-68 será docente em comunicação na Escola Superior de cinema. Em 72, terá uma coluna, *Posto Zero*, no jornal *As Folhas de S. Paulo*.

No fim do ano de 1972, retorna à Europa, estabelecendo-se em França (Robion), depois de ter permanecido em Itália durante um ano. Começará a ser editado no continente europeu, sobretudo na Alemanha. Data de 1975 a sua colaboração com a École d'Art d'Aix-en-Provence, onde facultava conferências e ministrava seminários. A década de 80 será fértil em produção de palestras, continuando, no entanto, a deslocar-se ao Brasil com bastante frequência.

Entra, então, numa outra fase da sua vida, onde será reconhecido como o *filósofo dos novos-média*, o que se deve, sobretudo à publicação (1983/84) da *Für eine Philosophie der Fotografie [Filosofia da Caixa Preta]* seguido em 1985 por um ensaio que dá continuidade ao primeiro, *Ins Universum der technischen Bilder [O Universo das imagens técnicas]*. De 1986 a 1991, inicia colaboração regular com a revista norte-americana *Artforum*, com a coluna *Curie´s Children*. Em 1991 detém o cargo de Professor convidado na Ruhr – Universität Bochum na Alemanha.

No mesmo ano, Vilém Flusser volta a Praga, pela primeira vez desde o exílio para dar uma Conferência, no Goethe Institut. Quando deambulava, revisitando a cidade com a sua mulher, sofre um acidente de viação, do qual resulta na sua morte. É enterrado no cemitério judeu de Praga, onde na sua lápide existem três inscrições: uma em checo, outra em português e, a terceira em hebraico. As duas primeiras Línguas eram as que o autor reivindicava como maternas: eram a sua realidade



Fig. 9 – in BODENLOS .



Contactos:

Universidade de Évora
Instituto de Investigação e Formação Avançada - IIFA
Palácio do Vimioso | Largo Marquês de Marialva, Apart. 94
7002-554 Évora | Portugal
Tel: (+351) 266 706 581
Fax: (+351) 266 744 677
email: iifa@uevora.pt