

Cláudia Santana Martins

Há futuro para a tradução na sociedade pós-histórica?

Os estudiosos de Flusser se deparam com duas grandes fases aparentemente separadas. Na primeira fase, quando ainda no Brasil, Flusser desenvolveu a sua teoria da língua; na segunda fase, após a volta à Europa, a análise dos meios de comunicação e da sociedade pós-histórica. Embora Flusser tenha escrito muito pouco a respeito da relação entre a tradução e a sua teoria dos meios de comunicação, existem claros vínculos entre essas duas fases. A teoria da língua e a teoria da comunicação de Flusser se baseiam em uma mesma teoria do símbolo. Para Flusser, a língua é um sistema de símbolos, e a comunicação é também captada e vivenciada como simbolização (*Sinngebung*). A progressão de temas aconteceu de forma natural em Flusser, o que ele próprio explica com muita consciência: “De certa forma, o problema do símbolo sempre tem ocupado posição central no próprio pensamento. Se o interesse da gente se encaminhou cedo em direção à filosofia da linguagem, foi porque a linguagem foi captada e vivenciada como sistema simbólico, e se, mais tarde, tal interesse foi se ampliando e agora abrange o terreno da comunicação, foi porque a essência da comunicação, a ‘mediação’ está sendo captada e vivenciada como simbolização, isto é, como ‘*Sinngebung* = dar significado” (Flusser 2007a: 154-155, itálicos do autor).

No presente ensaio, pretendo examinar outras confluências entre as duas fases do pensamento de Flusser, e apontar para algumas possibilidades de aplicação da visão de língua e de tradução de Flusser à sua concepção de sociedade pós-histórica.¹

Os Paradoxos da Pós-Escrita e da Pós-Tradução

Uma questão primordial que se coloca ao discutirmos o papel da tradução na sociedade pós-histórica é: as previsões do “fim da escrita” se confirmarão? Não que o fim da escrita implique, necessariamente, o fim da tradução, se entendermos esse termo de um modo muito amplo. Lembremos que Roman Jakobson, em seu clássico ensaio “Os aspectos linguísticos da tradução” (1964: 79-80), distingue três tipos de tradução: a intralingual ou reformulação (dentro da *mesma*

¹ Este artigo foi adaptado e traduzido a partir do quarto capítulo de minha dissertação de mestrado, *Vilém Flusser: a tradução na sociedade pós-histórica*. São Paulo: Humanitas, 2011. Agradeço à minha orientadora, Lenita Esteves, por seus valiosos conselhos, e à CAPES e à FAPESP pelo apoio financeiro.

língua), a interlingual ou tradução propriamente dita (entre línguas diferentes) e a tradução intersemiótica ou transmutação (interpretação de signos linguísticos por meio de signos não linguísticos). Ainda assim, não há dúvida de que uma tradução baseada em imagens – mesmo que essas pressuponham um “texto”, como indica Flusser – seria algo totalmente diferente daquilo que hoje se entende como tradução (ou tradução “propriamente dita”).

Há uma contradição implícita nos diversos textos escritos que afirmam o fim da escrita, nos diversos livros que anunciam o fim do livro. Percebendo essa contradição, David J. Gunkel (2003: 299) observa que “o que uma nova tecnologia é e o que irá se tornar é em si um produto da mídia impressa que ela supostamente desafia e está em processo de substituir”². Um conceito como o de ciberespaço, por exemplo, não é algo que se encontre empiricamente em algum objeto existente no mundo, e sim algo que é “[...] continuamente fabricado, mediado e encorajado por uma rede complexa de significantes que incluem livros de ficção científica, programas de televisão, filmes, revistas, estudos acadêmicos, textos técnicos, conferências, feiras e exposições, revistas em quadrinhos, páginas da Web, discussões virtuais encadeadas, blogs e assim por diante”³. Tudo o que sabemos sobre as tecnologias da informação é mediado por outras formas de tecnologia da informação. Assim, o objeto de investigação já está implicado no método de sua investigação.

É preciso, então, reconhecer o paradoxo e prestar atenção ao movimento de circularidade que o constitui. É o que Flusser faz ao discutir o futuro da escrita. O livro que ele dedicou a essa questão, *A escrita* (2010: 17), principia com a incisiva declaração de que “Parece não haver quase ou absolutamente nenhum futuro para a escrita, no sentido de sequência de letras e de outros sinais gráficos”. Flusser (2010: 18) reconhece que a investigação dessa questão exigiria um “livro de grande envergadura”, e brinca: “O curioso [...] é que tal livro seria um livro”.

Em carta escrita em 1990 à amiga Maria Lília Leão (2000: 18), Flusser declara: “Há muito tempo estou com a idéia que o tratado filosófico (texto alfanumérico ‘sobre’) não mais se adequa à situação da cultura. [...] Mas como eu próprio sou prisioneiro do alfabeto [...], devo contentar-me em fazer textos que sejam pré-textos para imagens. A maneira de fazê-lo é escrever fábulas, porque o fabuloso é o limite do imaginável.”

Apesar de se considerar um “prisioneiro do alfabeto”, Flusser foi um pioneiro na tentativa de utilizar os novos meios digitais de forma dialógica. A fábula *Vampyrotheutis infernalis* é fruto de uma parceria de Flusser com o artista, biólogo e “zoosistemático” Louis Bec, que criou

² “[...] what a new technology is and what it will become is itself a product of the print media it is said to challenge and to be in the process of replacing.”

³ “[...] continually manufactured, mediated, and supported by a complex network of signifiers that includes science fiction novels, television programs, films, magazines, academic studies, technical papers, conferences, trade shows, comic books, websites, threaded discussions, blogs, and so on.”

imagens em computador para o livro. Mais do que simples ilustrações do texto, essas imagens, mescla de criação artística e classificação zoológica, estabelecem um diálogo com o hibridismo do próprio texto. Em *Angenommen: eine Szenenfolge*, livro publicado apenas na Alemanha, Flusser descreve vinte cenários futurísticos, ficções filosóficas planejadas como roteiros de vídeo, em uma tentativa de expandir seu trabalho para a área audiovisual. Ele se lançava à “caça de talentos”, desafiando os leitores a transcodificar os roteiros propostos em imagens de vídeo e entrar em contato com a sua editora, a *Immatrrix Publications*. A primeira edição (alemã) do livro *A escrita (Die Schrift)*, anunciado como o primeiro “não mais livro” (“Nicht-mehr-Buch”), incluía um disquete, no intuito de estabelecer um diálogo com o leitor, que era convidado a comentar ou reescrever o texto, enviando os resultados ao autor.

Em *A escrita*, Flusser faz uma fenomenologia e uma arqueologia da escrita, discutindo o que há de específico no gesto de escrever e qual o papel desse gesto na formação da cultura e da consciência histórica. Ele retoma sua análise, desenvolvida em livros anteriores, da escrita como linearização do pensamento e explicação da imagem, acrescentando um elemento dialógico ao dizer que o que é escrito orienta os pensamentos em direção ao receptor. “Dirigir-se ao outro” seria a intenção oculta da escrita (Flusser 2010: 21).

Há um forte contraste entre *A escrita* e o primeiro livro publicado de Flusser, *Língua e realidade*. Em *Língua e realidade*, Flusser analisa a vinculação do pensamento à língua; em *A escrita*, Flusser aponta a necessidade de abandonarmos esse modelo, pois o pensamento está se desligando da língua e se aproximando do cálculo e da imagem. Em seus primeiros textos, Flusser já fazia a crítica da linearização do pensamento decorrente do predomínio da escrita na cultura “ocidental”. Em *A escrita*, Flusser (2011: 31) sugere que “Talvez a ligação do pensamento às línguas tenha atrofiado nossas extraordinárias capacidades para a abstração, de maneira que essas capacidades somente puderam se desenvolver na área da matemática e naquela da lógica simbólica. Talvez, a superação do alfabeto abra novos campos de desenvolvimento a essas capacidades, como o campo, por exemplo, das imagens sintéticas.”

Por outro lado, o entusiasmo de Flusser (2010: 78-81) pela língua continua evidente – “A linguagem é indubitavelmente a maior realização do espírito, e as línguas que estão à nossa disposição pertencem aos nossos mais preciosos tesouros” –, o que justifica o seu pessimismo diante das mudanças prefiguradas: “Se o futuro [...] deve trazer consigo um novo modo de pensamento cada vez menos fundamentado no código linguístico e cada vez mais, no código dos cálculos e da computação, se a torrente linguística, que inundará tudo, será apenas um ruído de fundo para esse novo modo de pensamento, então devemos temer a perda dessa herança preciosa que nos foi dada, a ‘língua’.”

A provável sobrevivência da língua falada não atenua essa perda, visto que, depois da superação do alfabeto pelos códigos de computador, sem o apoio da escrita, a tendência será o empobrecimento da língua falada, que estaria condenada a servir aos novos códigos e a se transformar em “ruído de fundo” (2010: 82).

Quanto ao pensamento, está deixando de ser um processo discursivo contínuo, vinculando-se à imagem e “quantitizando-se”. A estrutura quântica dos novos códigos simula o tipo de construção de nosso sistema nervoso – o ligar e desligar mecânico e químico entre sinapses nervosas (2010: 159).

Um dos fatores do fim do reinado da escrita é a crise da ciência. Quando a ciência se revela como uma entre outras ficções, não há mais sentido em se distinguir entre ficcional e não ficcional, e concluímos que a realidade é aquilo em que cremos. Esta é uma crença que não pode ser criticada, pois, para criticá-la, seria preciso usarmos uma outra crença que não se pudesse criticar: “Toda leitura crítica tem de partir de uma outra que não se pode criticar. Sem ela, nada pode ser criticado, nada pode ser lido” (2010: 96). Flusser (2010: 97) afirma, em tom irônico, que “[...] o Iluminismo venceu absolutamente, e não há mais nada que deva ser de alguma forma criticado e esclarecido. Tudo tornou-se claro, principalmente o fato de que todos os critérios, valores e medidas são ‘ideológicos’, e que por trás do que pode ser lido (as aparências) não existe nada.”

Não havendo mais necessidade de ler e criticar, “a consciência totalmente esclarecida” pode se dedicar à criação, à “atribuição de sentido”, à cibernética. Essa nova consciência é cibernética e lúdica.

Em *Filosofia da caixa preta*, Flusser (2002: 10) destacara o aspecto dialético da luta entre imagem e texto: “A relação texto-imagem é fundamental para a compreensão da história do Ocidente. Na Idade Média, assume a forma da luta entre o cristianismo textual e o paganismo imagético; na Idade Moderna, luta entre a ciência textual e as ideologias imagéticas. A luta, porém, é dialética. À medida que o cristianismo vai combatendo o paganismo, ele próprio absorve imagens e se ideologiza. [...] Graças a tal dialética, imaginação e conceituação, que mutuamente se negam, vão mutuamente se reforçando. Atualmente o maior poder conceitual reside em certas imagens, e o maior poder imaginativo, em determinados textos da ciência exata.”

Já em *A escrita*, Flusser (2010: 164) afirma que a mudança do código alfabético para digital não pode ser compreendida por meio da dialética, e sim por meio do conceito de “mudança de paradigma” de Kuhn. Seria um salto repentino de um nível a outro, e não uma síntese de oposições. Se a mudança de códigos fosse dialética, seria possível a preservação da escrita, pois na dialética o que é ultrapassado não é apagado, mas sim superado. Não é esse o caso: os novos códigos se opõem ao alfabeto de forma radical. Trata-se da “emergência de uma nova experiência

espaço-temporal e, por conseguinte, de um novo conceito de espaço-tempo, em que as antigas experiências e os antigos conceitos não podem ser mantidos”.

Apesar do pessimismo em relação à possibilidade de preservação da escrita, Flusser (2010: 168-169) especula a respeito das possibilidades de transcodificação ou tradução do mundo alfabético para o digital: “Provavelmente não poderemos começar a transcodificar antes de termos elaborado uma teoria e uma filosofia da tradução. Disso, estamos muito longe. Mas podemos observar como a transcodificação já foi introduzida em todos os lugares”. Ele se refere, por exemplo, a transcodificações de textos em filmes, gravações, programas de televisão e imagens de computador, que permitem que o pensamento científico (lógico e matemático) seja transformado em imagens móveis e coloridas, um processo que foi realizado sem que houvesse uma teoria dessa mesma transcodificação. A elaboração de uma teoria e uma filosofia da tradução possibilitaria que a transição da cultura alfabética para a digital se tornasse “uma transposição das condições de vida e de pensamento”. Caso ela não se realize, existe um forte risco de cairmos na “barbárie analfabética”, com a extinção da língua escrita e consequente degradação da língua falada, relegada ao papel de mera serviçal dos novos códigos.

No ensaio “Depois da escrita”, escrito para um seminário ocorrido em Hessen, Falkenstein, Flusser (1987) admitiu haver tentado, em *A escrita*, projetar uma única tendência atual rumo a um futuro previsível: a tendência da passagem da escrita linear para a digital. Ele tem consciência de que está fazendo “caricaturas”, exagerando um único traço e desprezando os demais, mas não vê isso necessariamente como desvantagem, já que “caricaturas permitem ver o que caracteriza a cena visualizada”. Acrescenta que a consciência “imaterial” emergente a partir dessa tendência não é tão nova. Ela teria origem nas pesquisas sobre o cálculo elaboradas por Pascal, Newton e Leibniz, que se refletiram em vários campos: na filosofia (Husserl), na psicologia (Freud e Jung), na semântica (Saussure), na tecnologia (Lévi-Strauss) e na própria física (Planck e Einstein). Nesse texto, Flusser afirma não crer que a nova consciência vá abolir a precedente: “A digitalização não eliminará a escrita, como a escrita não eliminou as imagens e a fala. A nova consciência constituirá, por muito tempo, camada fina, precariamente sustentada, e assentada sobre grossas camadas de consciência histórica, mágica, mítica (e talvez ainda mais profunda).”

Flusser atenua, assim, algumas das declarações de *A escrita*, e volta a introduzir certa dialética no processo de mudança dos códigos, inclusive citando, resumidamente, a passagem de *Filosofia da caixa preta* a respeito da dialética entre texto e imagem que mencionamos acima. A afirmação de que a passagem do código alfabético para digital é uma mudança de paradigma (e não uma dialética) parece contradizer-se com a admissão da possibilidade de que os dois tipos de código possam coexistir. De qualquer forma, Flusser se contradiz ao admitir, nesse seminário, a

possibilidade de coexistência entre os dois códigos quando, em *A escrita*, ele declarou que isso seria “impensável” (2010: 164).

Muito provavelmente, apesar da tendência à dominância das imagens técnicas, o texto continuará existindo, assim como, durante a fase de predomínio textual, as imagens míticas não deixaram de existir e de ser cultuadas por muitos. Em um ensaio sobre o fim do livro, Gunkel (2003: 278) cita o romance *Notre Dame de Paris*, de Victor Hugo, em que o arqui-diácono D. Cláudio Frollo sentencia, com uma das mãos posta sobre um livro e a outra apontando para a monumental catedral de Paris: “*Ceci tuera cela*” (“Isto destruirá aquilo”). Na verdade, segundo Gunkel, o livro não destruiu a catedral gótica, mas apenas a substituiu como principal modo de expressão e como arquivo da memória da humanidade. Da mesma forma, o computador não significa o fim absoluto da escrita e dos livros, mas a substituição da escrita em seu papel determinante na organização, apresentação e armazenamento do conhecimento – papel que a escrita vem ocupando há mais de cinco séculos.

Em qualquer dos cenários – quer o pensamento digital “apague” o pensamento alfabético, quer venhamos a presenciar uma coexistência dos dois pensamentos –, vale o alerta de Flusser quanto à urgência da elaboração de uma teoria e uma filosofia da tradução do pensamento alfabético para o digital.

É preciso também muito cuidado para não cairmos na ilusão propagada por alguns teóricos, como McLuhan, de que os códigos de computador existam de forma independente da língua. Essa concepção se baseia em uma visão linguística essencialista, que foi desconstruída por Derrida e pelo próprio Flusser, entre outros pensadores. Refletindo sobre essa questão, Gunkel (1999: 62-63) insere o computador em uma tradição de busca de compreensão universal. O computador não deixa de ser uma máquina linguística, cujo poder fundamental reside na capacidade de manipular símbolos linguísticos. A origem dos computadores estaria nos filósofos racionalistas do século XVII (Cave Beck, Athanasius Kircher, Francis Lodwick, Comenius, George Dalgarno, John Wilkins e, o mais importante de todos, Gottfried Wilhelm von Leibniz) e seus esforços de criar uma língua universal – tão bem descritos por Umberto Eco em seu livro *A busca da língua perfeita na cultura europeia* (2001). A filosofia de Leibniz centrava-se em dois conceitos que ele via como inter-relacionados: o do simbolismo universal e o do cálculo do raciocínio. Ele queria criar uma língua artificial, filosófica, que constituiria um protocolo racional para resolver todos os debates e controvérsias por meio do cálculo, e que estabeleceria uma escrita universal, aceitável por todas as nações e culturas. O cálculo racional de Leibniz restabeleceria a unidade linguística existente antes de Babel. Para Gunkel, a língua universal constitui a própria estrutura genética e o programa fundamental da tecnologia cibernética. Nada mais natural, então, que se tente utilizar o computador em projetos de busca de uma língua universal. Entre os projetos

orientados por essa visão linguística estão o da tradução automática, ao menos em sua fase inicial, e outros projetos mais recentes de “comunicação pós-linguística” ou mesmo “pós-simbólica”. Na visão de McLuhan (1969: 99), com a ajuda dos computadores seria possível contornar⁴ a tradução: “Hoje os computadores parecem prometer os meios de se poder traduzir qualquer língua em qualquer outra, qualquer código em outro código – e instantaneamente. Em suma, o computador, pela tecnologia, anuncia o advento de uma condição pentecostal de compreensão e unidade universais. O próximo passo lógico seria, não mais traduzir, mas superar as línguas através de uma consciência cósmica geral, muito semelhante ao inconsciente coletivo sonhado por Bergson.”

Um exemplo da chamada “comunicação pós-linguística” seria a comunicação mental ou interação neurológica mediada por computador, empregando tecnologias de Interface Cérebro-Computador (ICC), como o monitoramento de eletroencefalogramas (EEG) e o implante de eletrodos. Entretanto, o que as experiências com esse tipo de tecnologia têm revelado é que é extremamente difícil *interpretar*, a partir das ondas cerebrais, os pensamentos e mesmo as intenções dos indivíduos. No fim das contas, essas tecnologias não conseguem contornar o problema da língua, da interpretação ou da tradução, mas apenas o transferem da fala para as ondas cerebrais. (Gunkel 1999: 77-79).

Entre as experiências de “comunicação pós-simbólica”, encontra-se o projeto de Realidade Virtual, de Jaron Lanier. De acordo com os pressupostos da Realidade Virtual, não haveria mais a necessidade de tradução, pois seria possível criar e mostrar modelos das “coisas”, ou mesmo de ações. A Realidade Virtual levaria a um tipo de comunicação interpessoal estabelecida não pela manipulação de símbolos que se referem a coisas, mas pela manipulação direta e imediata das próprias coisas. (Gunkel 1999: 80-83). No entanto, mais uma vez, estamos diante de uma concepção de língua platônico-aristotélica, segundo a qual as palavras são signos arbitrários que se referem a coisas – concepção esta contestada por vários pensadores, entre os quais Flusser, para quem a tradução não se baseia na existência de uma “coisa em si”. Além disso, mesmo que pudessemos aceitar essa concepção de língua essencialista, continuaria sendo duvidosa a possibilidade de uma “comunicação pós-simbólica”. Como indica Gunkel (1999: 83), citando um ensaio de Simon Penny, "Virtual Reality as the Completion of the Enlightenment Project", a Realidade Virtual não pode ser divorciada da ordem do simbólico, pois o objeto simulado virtualmente não é idêntico ao objeto “em si”. Uma xícara virtual não é igual a uma xícara “real”. Não se pode beber chá em uma xícara virtual. Ela é uma representação, uma imagem estereográfica, produzida pelo computador a partir de *descrições*. E essas descrições são

⁴ *By-pass*, no original (McLuhan, 1964). Décio Pignatari, o tradutor do livro para o português, traduziu o termo como “superar”, como se pode ver na citação a seguir.

feitas a partir de símbolos. A Realidade Virtual, portanto, está muito longe de escapar das limitações da descrição simbólica: ela é produzida por ela.

Todos esses projetos lidam com a diversidade de línguas como um problema a ser superado. A técnica de escrita de Flusser, que recorre à autotradução e retradução (Guldin 2001), baseia-se em uma visão oposta, valendo-se da diversidade como ferramenta de criação. No ensaio “Problemas em tradução”, Flusser rejeita as tentativas teóricas de Platão, Descartes, Kant e Marx de negar a multiplicidade linguística. Flusser não vê Babel como uma catástrofe a ser reparada, e sim como um mito que reflete o próprio funcionamento do pensamento e da língua humana. De forma similar, George Steiner, em *Depois de Babel* (2005: 252) considera que “[...] a qualidade humana madura da linguagem, sua indispensável força conservadora e criativa, encontra-se na extraordinária diversidade de línguas reais, na desconcertante profusão e excentricidade (embora não haja um centro) de seus modos de ser. A necessidade psíquica de particularidade, de ‘inclusão’ e invenção é tão intensa que ela, durante boa parte do início da história humana, foi mais decisiva do que as enormes vantagens materiais da compreensão mútua e da unidade linguística. Nesse sentido, o mito de Babel é mais uma vez um caso de inversão simbólica: a humanidade não foi destruída mas, ao contrário, manteve-se viva e criativa por ter sido dispersada em muitas línguas.”

Para Kanavillil Rajagopalan (1998: 39), “todas as línguas já revelam em sua própria constituição [...] uma tendência para a dispersão ilimitada e para a hibridização”. Além disso, como Flusser já observara, não há sentido em se falar em uma língua primeva, da qual as múltiplas línguas se originariam. Se é verdade que há aspectos em que a diversidade linguística constitui uma desvantagem, por outro lado, a inovação e a variação são movimentos inerentes à língua e conferem a ela a sua riqueza. As forças centrípetas e centrífugas, na conceituação de Bakhtin, estão em constante embate dentro da língua.

Dialogismo e Multiculturalismo

[...] encontro-me a mim mesmo como um problema de tradução, isto é, como uma multiplicidade de sistemas a serem traduzidos entre si e para um metassistema.

(Flusser 1998b: 95).

Considerando-se as questões levantadas presentemente pela globalização e o chamado multiculturalismo, a percepção de Flusser da vida como “um problema de tradução” revela-se de

grande atualidade e importância. Viver entre línguas, etnicidades e culturas é, hoje em dia, uma experiência bastante comum, e a vivência multilíngue se transforma em uma necessidade. Como lidar com tantas narrativas, identidades, experiências e línguas diferentes?

Rajagopalan (1998: 40-42) observa que “A identidade individual como algo total e estável não tem nenhuma utilidade prática num mundo marcado pela crescente migração de massas e pela entremesclagem cultural, religiosa e étnica, numa escala sem precedentes”. Em uma formulação que se aplica muito bem tanto à teoria quanto à vivência flusseriana da tradução, Rajagopalan propõe que a construção da identidade só pode ocorrer “na língua e através dela”, o que implica que a própria língua é uma atividade em transformação. “Em outras palavras, as identidades da língua e do indivíduo têm implicações mútuas. Isso significa que as identidades em questão estão sempre num estado de fluxo.”

Stuart Hall (2002: 88, *itálicos do autor*), por sua vez, verifica que “Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais, e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado.”

À “Tradição”, que engloba os esforços para recuperar a unidade, a certeza e a “pureza” perdidas, Hall contrapõe a “Tradução” como entendida por Kevin Robins e Homi Bhabha, como o reconhecimento de que as identidades estão sujeitas às mudanças da história, da política, da representação. Hall (2002: 87-89) não aceita que a identidade na globalização esteja fadada a terminar por um retorno às raízes ou pela assimilação e homogeneização; de forma similar, Flusser rejeita tanto o retorno às raízes quanto a assimilação e homogeneização. E, assim como Flusser via no processo de criação de informações novas por meio do diálogo o antídoto para a homogeneização e a massificação, Hall vê na “Tradução” e nos “homens traduzidos”, que “devem aprender a habitar no mínimo duas identidades”, uma outra possibilidade de futuro, potencialmente mais criativa.

Há certas afinidades entre o dialogismo de Flusser e a busca que pensadores como Homi Bhabha (1990) e Edward Soja (1996) empreendem por um “Terceiro Espaço” de articulação entre o Eu e o Outro, o nativo e o estrangeiro, o global e o local – um espaço que não se caracterize nem pelo multiculturalismo globalizante simplificador, que neutraliza diferenças e promove um suposto consenso enquanto aniquila culturas ditas minoritárias, nem pelo localismo chauvinista.

Em um interessante artigo sobre Flusser, Christopher Larkosh (2008: 6) destaca exatamente a questão das interpenetrações culturais: “Nesse prisma transcultural disperso de regiões globais de fronteiras muitas vezes contrastantes, pode-se vir a entender que talvez o

perigo mais sério para a diversidade cultural seja a percepção limitada de que exista uma única fronteira principal no horizonte, ou de que uma pessoa esteja sempre de um lado dela ou de outro.”⁵

Flusser se referiu a essa questão em *Bodenlos* (2007a: p. 68): “Uma vez transcendida a própria cultura (isto é, na situação da falta de fundamento), a gente passa a pairar por cima de um conjunto complexo de várias culturas, e a gente se vê a si própria assim pairando. Isto implica problemas de vária ordem. Por exemplo: a gente vê interpenetrações culturais, e abismos entre culturas, e a gente vê os vários dinamismos que fazem com que culturas se interpenetrem, se distanciem e se entredveorem.”

Nesse universo dinâmico, de relações complexas entre línguas e culturas, a tradução se torna, para Flusser, o antídoto ao aparelho, ao autoritarismo baseado na exclusão do outro. Nas palavras de Seligmann-Silva (2009b: 157), Flusser “cultiva a plurilíngua como resposta ao choque da monolíngua exterminacionista”. A resposta de Flusser ao mundo aparelhizado, fascista, é o diálogo, o transitar entre diferentes modelos, o nomadismo no sentido mais amplo: ele era um nômade transitando entre diferentes países, línguas, culturas, modelos de pensamento. A visão de Flusser da vida como tradução, da vida entre múltiplas línguas, pode nos auxiliar a compreender melhor as complexidades do mundo atual. Pode nos ajudar a nos orientarmos melhor dentro dele, traçando cartografias alternativas, mais adequadas aos diversos contrastes e sobreposições.

Tradução como Transcendência de Modelos

Em “Da tradução”, um artigo publicado na revista *Cadernos brasileiros*, Flusser (1968a: 74) observa que os problemas linguísticos ocupam um lugar central no pensamento filosófico atual, a tal ponto que é isso o que caracteriza, de certo modo, a nossa época. Esse lugar de destaque que a língua ocupa na filosofia atual se deve ao fato de que “é na forma da língua que intuimos o nosso mundo, é na forma da língua que lhe damos significado, e a língua é o modelo dentro do qual agimos sobre o mundo”. Trata-se de uma formulação condensada das ideias desenvolvidas por Flusser em *Língua e realidade*, mas que enfatiza a ligação entre “língua” e “modelo”. A existência de diversas línguas implica que “o nosso pensamento se mostra de diversas formas. Intuímos o mundo de diversas formas. O mundo tem para nós diversas formas do significado. Agimos sobre o mundo a partir de diversos modelos” (Flusser 1968a: 76).

⁵ “In this dispersed transcultural prism of often contrasting global border regions, one might come to the realization that perhaps the most serious danger to cultural diversity is the limited perception that only a single, primary border lies on the horizon, or that one is always on one side of it or the other.”

Esse fato, aparentemente óbvio, só veio a ser percebido no contexto da atual filosofia. Toda a filosofia clássica se apegava à ideia de “*uma* razão humana” e “*uma* realidade”. Esperava-se que todos os homens pensassem da mesma forma. Entre todas as religiões, haveria *uma* verdadeira, entre todas as culturas *uma* universal, entre todos os conhecimentos *um* definitivo, entre todos os valores *um* supremo. “O preconceito monístico perdurava, a despeito da evidência óbvia contrária, porque é sumamente incômodo abandoná-lo. Se admito a diversidade das formas do pensamento, a diversidade das intuições e dos modelos, e se lhes admito a equivalência, estou admitindo que, de certa maneira, as diferenças entre mim e meus semelhantes são insuperáveis. Não estou admitindo, (notem bem), que nenhuma religião é verdadeira, mas que todas podem ser verdadeiras no seu contexto. Não que nenhuma cultura é universal, mas que todas têm a aspiração justificada para a universalidade. Não que nenhum conhecimento é válido, mas que todo tipo de conhecimento tem a sua validade dentro do seu modelo. Não que não há valor, mas que todos os valores valem para as suas respectivas estruturas.” (Flusser 1968a: 76-77).

Flusser (1968a: 78, **negrito do autor**) indaga como é possível termos consciência de que estamos presos a um modelo, e afirma que “A admissão da diversidade e equivalência das línguas se dá, de certa maneira, no além de todas as línguas. Dá-se naquele terreno entre as línguas e no além das línguas que o termo **tradução** significa. O problema da tradução é pois o problema da transcendência, do abandono da prisão, do estar no além de todos os modelos. Em outras palavras: é o problema da liberdade.”

A tradução é, portanto, a transcendência dos modelos da realidade. Essa transcendência não é absoluta; ela é limitada, de certa forma, pela língua materna: “Sou prisioneiro de um modelo da realidade, (de uma língua). O modelo impõe sobre mim as formas da minha intuição, as categorias do meu conhecimento, os meus valores, e modela as minhas ações e meus sofrimentos. Mas, pela tradução, posso transcender o meu modelo e contemplá-lo de fora. A possibilidade da tradução é minha liberdade. A limitação da possibilidade de tradução é meu condicionamento. Sou livre na medida em que posso traduzir, e determinado na medida na qual não posso fazê-lo. Na tradução estou no além de vários modelos, e posso escolher entre eles: estou livre. Mas na tradução estou dentro de um modelo, (embora mais amplo), e posso escolher apenas entre um número limitado de modelos: estou determinado.” (Flusser 1968a: 79-80).

A partir da transcendência limitada proporcionada pela tradução, é possível voltar ao modelo inicial e atuar sobre ele, modificar-lhe a estrutura. Pela tradução, a língua continua sendo um cárcere, mas um cárcere maleável, que pode ser modificado. As modificações que introduzimos em nosso cárcere são testemunhos de nossa passagem por ele, e permitem uma forma de imortalidade, na medida em que nos habilitam a participar das “conversações futuras”. (Flusser 1968a: 80-81).

Flusser (1968a: 81) conclui o artigo sintetizando, de forma lapidar, a sua visão sobre a importância histórica, ontológica e epistemológica da tradução: “Em resumo: esta é a razão por que a contemplação da tradução caracteriza a época na qual nos encontramos: Evidencia a 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 modelos tornados transparentes.”

O problema da transcendência de modelos como ligado à tradução é novamente focado por Flusser mais de vinte anos depois, no ensaio “Pontificar”, publicado no Brasil pela EDUSP, na coletânea de ensaios *Ficções filosóficas*, em 1998, com uma nota de rodapé assinalando tratar-se de artigo inédito, escrito em janeiro de 1990. Seria, portanto, um texto da última fase de Flusser. Nesse ensaio, Flusser trata do conceito de tradução de uma forma bastante ampla, abarcando tanto a tradução propriamente dita quanto a tradução intersemiótica, na classificação de Jakobson.

Flusser inicia o ensaio perguntando com que direito traduzimos *há* por *there is*, ou *il y a*, ou *es gibt*, e onde estamos ao fazê-lo. Ele admite que existem intersecções entre as línguas, mas reafirma que seus diversos núcleos são separados entre si por abismos. O que autoriza os saltos?

Trata-se de uma pergunta crucial no mundo atual, em que estamos enfrentando o problema da acentuada especialização de cada ramo científico. O modelo newtoniano, unificado, que fornecia a explicação para o nosso mundo até o século XIX, dissolveu-se, dando origem a três universos distintos: “[...] o *universo do grande*, no qual valem as regras do discurso einsteiniano e no qual passeiam os astronautas; o *universo do médio*, no qual continuam valendo as regras newtonianas e no qual nascemos e morremos; e o *universo do pequeno*, no qual valem as regras do discurso planckiano e no qual explodem usinas nucleares”. (Flusser 1998b: 198, itálicos do autor)

Os conceitos pertencentes a cada um desses universos são dificilmente traduzíveis nos demais. E esse exemplo é apenas um entre muitos a ilustrar os abismos criados pela especialização dos conhecimentos: há abismos entre o discurso verbal e o imagético, entre os algoritmos das teorias científicas (ou mesmo as composições musicais) e as línguas “nacionais”, e assim por diante. A tradução, diz Flusser (1998b: 197), “está voltando a ser problema epistemológico e existencial de primeira grandeza”. Os tradutores, definidos por Flusser como “pontífices”, da palavra latina *pontifex*, ou seja, “construtores de pontes” (*pons + facere*), são especialistas em dar “saltos entre abismos”.

Flusser discute, então, a possibilidade de construção de aparelhos que traduzam automaticamente imagens em palavras – como os *electronic intermixes*, que “transcodificam imagens em sons e vice-versa”, ou “inteligências artificiais” que traduzam objetos em algoritmos. O problema é: onde, em que universo, se localizariam esses aparelhos? A resposta de que esses

aparelhos se situariam em um “meta-universo que abrange todos os universos” não é satisfatória, o que Flusser justifica com base em sua concepção de língua e tradução. Não é possível, em primeiro lugar, porque “todo universo a partir do qual traduzo é meta-universo daquele para o qual traduzo: se traduzo *há* por *there is*, o universo português é meta-universo do inglês, inclui tal universo (prova do imperialismo de todos os universos)”. Flusser (1963: 138) já o havia dito em seu primeiro livro, *Língua e realidade*: “Cada língua inclui em seu mundo todas as demais línguas pelo método da tradução”. A segunda razão pela qual os “aparelhos-pontífices” não poderiam se situar em um meta-universo que abrangesse todos os universos é que “tal meta-universo deveria ser composto por situações do tipo *há* implica *there is*, implica *il y a*, implica *es gibt* e vice-versa”. Não seria, portanto, um universo “discursivo” e, assim, não serviria para aparelhos discursivos.

Outro tipo de pontífice se faz necessário. Mas “como pontificar, quando a relação entre universos é tão confusa?”, pergunta Flusser. Desistir não é uma opção, porque “pensar e traduzir são sinônimos”. Portanto, observa Flusser (1998b: 200) em seu estilo poético e paradoxal, “embora pontificar seja talvez impossível, é imprescindível”.

Flusser resolve a aporia citando a máxima escolar, de que traduções devem ser “tão fiéis quanto possível e tão livres quanto necessário”. A competência de cada língua limita a fidelidade (a “fé”) e impõe liberdade. É isso o que permite a Flusser (1998b: 200) especificar “o lugar ôntico dos pontífices do futuro”: eles estarão sentados “no extremo limite da fé, lá onde liberdade e necessidade se coimplicam”. Em outras palavras, os futuros pontífices estarão sentados no limite entre a ordem e o caos.

Flusser (1998b: 200) conclui o ensaio referindo-se ao mistério do “sacro”, que muitas ideologias associam à língua. O cabalismo judaico, em especial, considera que o exílio do espírito (*galut lebekehiná*) é dispersão de palavras. Atualmente, como “somos obrigatoriamente políglotas, o ‘sacro’ está no abismo entre as palavras. Naquele silêncio gritante que nos chama para o pontificado. [...] Pontífices urgem”.

(Pós)-Utopias Neguentrópicas

Pairando por sobre línguas e modelos, Flusser vê o mundo de um não lugar privilegiado, uma espécie de Aleph borgiano, um ponto focal que só existe por ser a junção de todas as redes que passam por ele e que constituem o seu “eu”. Utopicamente, Flusser projeta um mundo em que todos sejam *Bodenlos* e parem, como ele, por sobre as línguas e os modelos.

Em seus últimos trabalhos, publicados após a morte de Flusser, Haroldo de Campos, reconhecendo que vivemos hoje um momento de perda da perspectiva utópica e do sentido dos

movimentos de vanguarda, ressaltava a substituição dos projetos utópicos totalizadores por uma “pluralização de poéticas possíveis”: “Frente à pretensão monológica da palavra única e da última palavra, frente ao absolutismo de um ‘interpretante final’ que estanque a ‘semiose infinita’ dos processos sógnicos e se hipostasie no porvir messiânico, o presente não conhece senão sínteses provisórias, e o único resíduo utópico que nele pode e deve permanecer é a dimensão crítica e dialógica que inere à utopia”. (Campos 1997: 269).

Nesse momento pós-utópico, a tradução tornou-se “um dispositivo crítico indispensável”. Campos (1997: 269) lembra o *Jetztzeit*, ou “agoridade”, de Benjamin, ao afirmar que “A tradução – vista como prática de leitura reflexiva da tradição – permite recombinação a pluralidade dos passados possíveis e presentificá-la, como diferença, na unicidade *hic et nunc* do poema pós-utópico”.

Na pós-história visualizada por Flusser (2010: 164), as imagens produzidas pelos códigos digitais estão simultaneamente presentes em todos os lugares e podem ser ativadas e se tornar presentes a qualquer momento, mesmo “em um futuro longínquo inimaginável”. O mundo não é mais vivenciado enquanto sequência linear de eventos, mas como contexto de realizações de virtualidades. Em decorrência, estamos vivenciando uma inversão da passagem do tempo, que não mais transcorre do passado para o futuro, mas sim do futuro ao encontro do presente. Essa visão de um futuro que “vira um leque multidimensional de possibilidades que se abrem para fora, no impossível, e se realiza para dentro, como imagem presente” e de um espaço que “nada mais é do que a topologia desse leque”, difere do *Jetztzeit* benjaminiano, mas sem dúvida é semelhante em sua quebra radical e vertiginosa do “*continuum* da história” em fragmentos múltiplos que se oferecem para a livre combinação do novo *Homo ludens*.

Em seu ensaio “*Double-Bind: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica*”, Seligmann-Silva (1999a: 57, itálicos do autor) aplica, com brilhantismo, a análise de Benjamin da questão da reprodutibilidade da obra de arte à tradução na sociedade atual, e extrai conclusões muito interessantes: “Com as possibilidades da reprodução e, mais do que isso, de *sinetização de espaços virtuais*, a revolução iniciada pela reprodutibilidade técnica aumentou o seu alcance numa proporção que também pode ser compreendida em termos de uma teoria expandida da tradução: mais do que nunca as noções de unicidade das obras e de pertença à tradição foram postas em questão. [...] Não há mais espaço para um limite da reprodução: tradução e original são apenas dois elos numa cadeia de novas traduções e de outros ‘originais’. [...] hoje mais do que nunca a noção tradicional de representação encontra-se abalada. A poli-tradução parece ter atingido um estágio tal que *o próprio paradigma da tradução aos poucos deixa de ter sentido*. O desejo que Benjamin detectou nas massas de aproximar tudo de si (GS VII: 355) atingiu, graças à televisão, aos anúncios eletrônicos onipresentes, à internet, etc, um ponto que a

própria noção de *passagem*, de transição de um ponto para o outro, de *oscilar*, que marcava a visão do ser como *Über-Setzung*, aos poucos deixa de imperar. *A tradução só existe no reino da diferença; melhor dizendo: no espaço do contínuo diferenciar*. A circulação elevada ao extremo e a sintetização das realidades virtuais no *pixel* da tela do computador e da televisão eliminam o tráfico rejuvenescedor das diferenças.”

Podemos encontrar em Flusser uma resposta otimista para esse problema. A questão da entropia sempre foi uma de suas maiores preocupações, ligando-se ao dialogismo e à tradução. Uma das saídas neguentrópicas propostas por Flusser é buscar recolher momentos de extrema improbabilidade e, por meio do diálogo, colecioná-los. A entropia e o conseqüente fim da tradução são quase certezas, mas o dialogismo abre outras possibilidades. Visto que a língua é constituída tanto por impulsos centrípetos como centrífugos, o diálogo é capaz de manter viva a pluralidade. A visão de Douglas Robinson (1991: 106) da heteroglossia de Bakhtin como uma “Babel internalizada” e do tradutor como alguém “polifonizado somaticamente” e depois treinado “na arte do demônio de Maxwell, ordenando as moléculas misturadas, quentes e frias, em dois vasos”⁶, ou seja, alguém capaz não só de sentir a riqueza da heteroglossia, mas também de ordenar as palavras e frases misturadas em línguas distintas, pode ser estendida às redes telemáticas de Flusser – se percebermos a tarefa do tradutor como a de um “guardião” da materialidade, individualidade e originalidade de cada língua, e entendermos tradução como crítica. Teríamos, então, um tradutor-imaginador, situado no mais extremo limite alcançado pela abstração, no universo sem dimensões, lutando contra a entropia.

Referências Bibliográficas

- Bhabha, Homi K. (1990). The third space. Interview with Homi Bhabha. In: Rutherford, Jonathan (Ed.). Identity: community, culture, difference. London: Lawrence and Wishart: 207-221.
- Campos, Haroldo de (1997). O arco-íris branco. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago.
- Eco, Umberto. (2001) A busca da língua perfeita na cultura europeia. Bauru: EDUSC.
- Flusser, Vilém (1963). Língua e realidade. São Paulo: Herder.
- Flusser, Vilém (1968). Da tradução. In: Cadernos Brasileiros, X (5/49): 74-81.
- Flusser, Vilém (1987). Depois da escrita. Disponível em:
 <<http://www.flusserbrasil.com/art4.html>>. Acesso em 5 jan. 2015.
- Flusser, Vilém (1998). Pontificar. In: Ficções filosóficas. São Paulo: EDUSP.

⁶ “In the art of Maxwell’s Demon, sorting mixed molecules into two jars, hot and cold.” É curioso que Robinson tenha utilizado uma das imagens recorrentes em Flusser, a do demônio de Maxwell combatendo a entropia, para se referir à tradução.

- Flusser, Vilém (2002). *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará (reedição da edição da Hucitec, São Paulo: 1985).
- Flusser, Vilém (2007). *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume.
- Flusser, Vilém (2010). *A escrita: há futuro para a escrita?* Tradução de Murilo Jardelino da Costa. São Paulo: Annablume.
- Guldin, Rainer (2001). *Traduzir-se e retraduzir-se: a prática da escrita de Vilém Flusser*. Tradução de Gustavo Bernardo e Gisele de Carvalho. In: KRAUSE, Gustavo Bernardo. *As margens da tradução*. Rio de Janeiro: Caetés.
- Gunkel, David J. (1999). *Lingua ex machina: computer-mediated communication and the Tower of Babel*. In: *Configurations*, n. 7.1: 61-89.
- Gunkel, David J. (2003.) *What's the matter with books?* In: *Configurations*, v. 11.3: 277-303.
- Hall, Stuart (1992). *The Question of Cultural Identity*. In: Hall, Held and McGrew (ed.), *Modernity and its Futures*. Cambridge: Open University Press.
- Jakobson, Roman (1964). *Aspects linguistiques de la traduction*. In: *Essais de linguistique générale*. Paris: Les Éditions de Minuit: 78-86.
- Larkosh, Christopher (2008). *Translating multilingual life*. *Flusser Studies* 7. Disponível em: <<http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/larkosh-translating-multilingual-life.pdf>>. Acesso em 5 jan. 2015.
- Leão, Maria Lília (2000). *Pessoa-Pensamento no Brasil*. In: Krause, G. B.; Mendes, R. (Orgs.). *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 11-32.
- McLuhan, Marshall (1964). *Understanding Media: The Extensions of Men*. New York: McGraw Hill.
- McLuhan, Marshall (1969). *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Tradução de Décio Pignatari. São Paulo. Editora Cultrix. 1969.
- Rajagopalan, Kanavillil (1998). *O conceito de identidade linguística: é chegada a hora para uma reconsideração radical?* Tradução de Almiro Pisetta. In: Signorini, Inês (Org.). *Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas: Mercado de Letras.
- Robinson, Douglas (1991). *The translator's turn*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Seligmann-Silva, Márcio. (1999). *Double bind: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica*. In: Seligmann-Silva, M. (Org.) *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Annablume/FAPESP: 15-46.
- Seligmann-Silva, Márcio. (2009) *Construir pontes para fora da Heimat: Vilém Flusser e as marcas de seu exílio*. In: Almeida, S., Cury, M. e Walty, I. (Orgs.), *Mobilidades culturais: agentes e processos*. Belo Horizonte: Veredas & Cenários: 155-173.
- Soja, Edward (1996). *Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Cambridge: Blackwell.
- Steiner, George (2005). *Depois de Babel: questões de linguagem e tradução*. Tradução de Carlos Alberto Faraco. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná.