



ARTIGOS TRADUZIDOS

TRADUÇÃO COMO ATO DE LIBERDADE: FILOSOFIA DA TRADUÇÃO EM VILÉM FLUSSER³⁴

De Clemens van Loyen, Ludwig-Maximilians-Universität, Alemanha

Tradução de Sergio Oliveira

Universidade do Estado do Amapá (UEAP), Brasil
serge.rk@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.26512/caleidoscopio.v5i1.37287>

Recebido em: 04/04/2021

Aceito em: 01/07/2021

Publicado em novembro de 2021

RESUMO: Nesse texto, quero definir a noção de tradução de Flusser. A base para meu ensaio são seus escritos sobre língua e tradução. Focalizando o poder e a força da língua, relacionarei estes escritos ao livro de Ernst Jünger *Lob der Vokale*, que Flusser menciona na bibliografia de *Língua e realidade*. Na primeira parte do meu texto, lido com os aspectos de dominação e submissão linguística que surgem quando Flusser usa uma língua específica. Eles são dois lados da mesma medalha. Na segunda parte, discuto mais precisamente os métodos de tradução de Flusser. Neste ponto, vou retomar seu conceito de “fragrância”, que aponta na mesma direção do “modo de significar”, de Walter Benjamin (*Art des Meinens*). Finalmente, defendo que as atividades de tradução de Flusser devem ser entendidas dentro de seu conceito dialógico de liberdade como uma abertura para o outro.

Palavras-chave: Língua. Fragrância. Ernst Jünger. Walter Benjamin.

TRANSLATION AS AN ACT OF FREEDOM: VILÉM FLUSSER'S PHILOSOPHY OF TRANSLATION

ABSTRACT: In this text I want to define Flusser's notion of translation. The basis for my essay are his writings on language and translation. Focussing on the power and strength of language I will relate these writings to Ernst Jünger's book *Lob der Vokale* which Flusser mentions in the bibliography of *Língua e realidade*. In the first part of my text I deal with the aspects of linguistic domination and submission that arise when Flusser uses a specific language. They are two sides of the same medal. In the second part I discuss Flusser's methods of translation more precisely. At this

³⁴ (n. t.) Ensaio publicado no periódico *Flusser Studies*, vol. 22 (*Special Three Part Issue*); December, 2016. Disponível em: <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/van-loyen-translation-as-an-act-freedom.pdf>. A tradução e a respectiva publicação do ensaio foram cordialmente concedidas pelo autor (cvanloyen@yahoo.com), que é também membro do comitê editorial da *Flusser Studies*.



point I will take up his concept of ‘fragrancy’ (*fragrância*) which points in the same direction as Walter Benjamin’s ‘way of meaning’ (*Art des Meinens*). Lastly I argue that Flusser’s translation activities have to be understood within his dialogical concept of freedom as an opening towards the other.

Keywords: Language. Fragrance. Ernst Jünger. Walter Benjamin.

Introdução

Este ensaio estabelece como ponto de partida os primeiros textos de Flusser sobre língua e tradução. A língua é refletida através do existencialismo, do simbolismo lógico, da filosofia da linguagem e da fenomenologia. Desse modo, torna-se um objeto de traduções verticais para campos distintos de conhecimento. Entretanto, a questão crucial relativa à tradução para outra língua é como os enunciados linguísticos, inscritos em diferentes estruturas gramaticais, podem ser comunicados com êxito. Isto direciona Flusser ao problema da tradução e, finalmente à questão da liberdade. Sua teoria da tradução surge de uma visão existencialista de seu ambiente mais próximo – no sentido das “circunstâncias” de Ortega –, que é trazida à tona apenas por meio da língua. Isso ecoa sua própria experiência descrita por ele como abismal ou “sem fundamento” (*bodenlos*).

A expressão “falta de fundamento”³⁵ caracteriza toda sua obra e é, além do mais, o título de seu livro autobiográfico *Bodenlos*³⁶. Em um modo existencial, ele atesta exatamente o que expressa: estar sem chão sob os pés, isto é, não ter subsistência, nem apoio. Trata-se de uma negação da existência, o “ser lançado” (*Geworfensein*) em novos contextos. Para Flusser, isso representa o colapso da civilização ocorrido com Auschwitz. Assim, novas perspectivas são desenvolvidas. Hábitos são postos de lado, a falta de fundamento se torna liberdade, a qual obtém um quadro positivo através do conceito de Heidegger (Heidegger, 2006: 178). O exílio se torna a condição da possibilidade de se escrever em quatro línguas. No que se refere à teoria da comunicação, a migração e o exílio representam uma situação de novas informações, enquanto a redundância prevalece em casa. No Brasil, Flusser descobre através do contato com artistas, tais como Haroldo de Campos, Décio Pignatari e Guimarães Rosa, a poesia e a força da imaginação da língua portuguesa

³⁵ (n. t.) *Bodenlosigkeit*, vertido ainda por “sem fundamento” ou “sem chão”.

³⁶ (n. t.) Cf. Flusser, 2017.



anunciando um novo começo e uma oportunidade para a autorrealização. A falta de fundamento enquanto uma experiência cognitiva e prática está vinculada ao campo religioso, sem estar limitada a nenhuma forma específica de fé ou religião. Além disso, segue relacionada a um abismo, como na noção de “absurdo” em Camus³⁷. A tradução é, portanto, interpretada como um salto no abismo da vacuidade, no qual a língua se silencia para se religar ao divino. Esse momento sagrado alegoriza o recomeço de Flusser no Brasil, onde teve de superar dez anos de silêncio e, antes de mais, teve de aprender português para participar da vida intelectual.

Na primeira parte deste ensaio, remonto-me aos pensamentos de Flusser sobre a força e o poder da língua, e os relaciono com o livro de Ernst Jünger *Geheimnisse der Sprache*, um livro que está incluído na bibliografia de *Língua e realidade*. Entretanto, o texto de Jünger não foi, até agora, tema de comparação intertextual³⁸. A base de meu ensaio são os primeiros textos de Flusser dos anos 1950; o texto datilografado *Das Zwanzigste Jahrhundert* ainda não publicado; seu primeiro livro *Língua e realidade*, publicado no Brasil em 1963; além dos ensaios de *A dúvida* e de seus textos sobre o ato de escrever dos anos 1970 e 1980. O foco recai sobre a tensa relação entre dominação e ser dominado pela língua que ele sente no momento da tradução, e que se origina de sua tradução baseada em palavras.

Na segunda parte, também no quadro da noção da falta de fundamento, lido com o método de tradução de Flusser. Para ele, há sempre a possibilidade da tradução como uma aproximação a partir do texto original para a língua alvo, limitada pela respectiva tipologia da língua. Se uma tradução é possível ou não depende das categorias epistemológicas de cada língua, as quais, por sua vez, estruturam o arranjo do cosmo linguístico. Enfim, vai da “fragrância” da língua que se cheira, quando fenomenologicamente vai se livrando do estoque de conhecimento³⁹. A essa altura, remeto-me tanto a Ernst Jünger quanto à noção de

³⁷ O engajamento brasileiro de Flusser tem de ser entendido no contexto dessa noção. Como observado em Camus em *Le Mythe de Sisyphe*, o “homem absurdo” nunca desiste e seus esforços não cessam, não obstante as barreiras que aquele homem enfrenta. Cf. Camus, 2013: 145. O abismo também é emblemático para o desejo de Flusser de traduzir e retraduzir seus textos, na busca de compreensão nos dois lados do Atlântico.

³⁸ *Geheimnisse der Sprache* de Jünger é composto de dois textos: *Lob der Vokale*, cuja primeira edição é de 1934, e *Sprache und Körperbau*, publicado em 1947. A edição utilizada aqui é a de Vittorio Klostermann, de 1963.

³⁹ Um bom exemplo para este método pode ser encontrado no ensaio “Schach” em *Dinge und Undinge: Phänomenologische Skizzen*.



“modo de significar”⁴⁰ (*Art des Meinens*) em Walter Benjamin. Para além do procedimento estrutural da tradução, abordarei o aspecto sagrado dessa mudança que permanece na tradição do *pilpul* judaico, tal como descrito em Rainer Guldin e em Irmgard Zepf (Zepf, 2004; Guldin, 2004). Por fim, afirmo que após a perda da língua como uma consequência da Shoah⁴¹, a sistemática atividade de tradução e retradução de Flusser é uma saída para conquistar a liberdade, ao participar e abrir-se para o outro, e que é exatamente nesse movimento que vai desde uma negação ou privação auto-imposta da língua alemã à positividade, isto é, à liberdade, que reconheço a constante do pensamento flusseriano.

Parte 1

Já em seus primeiros escritos, notadamente no texto datilografado não publicado *Das Zwanzigste Jahrhundert*, Flusser lida com a noção de língua. Todo pensamento que não pode ser expresso em palavras parece muito suspeito para ele. Até mesmo o fato da multiplicidade das línguas ele articula cuidadosamente, ao afirmar que os pensamentos se formam de modos diferentes na mente quando se falam línguas diferentes (Flusser, 1957: 58). Ainda, ele formula suas ideias de maneira muito simplista e não científica, atestando certa prioridade às línguas estruturadas pelo sujeito, pelo objeto e pelo predicado, enquanto aquelas que diferem do modelo denominado seriam simplesmente chamadas de “chinesas”. Entretanto, é notável ver que Flusser encontrou seu futuro tema, língua e comunicação, durante a escrita de *Das Zwanzigste Jahrhundert*. Neste, ele ainda fornece uma orientação sobre o caráter e a origem das traduções. Primeiramente, seguindo a narrativa da Torre de Babel do Velho Testamento, as traduções são uma consequência da confusão babilônica. Somos forçados a reconhecer a relatividade de nossas categorias epistemológicas. Em *Língua e realidade*, lemos: “A multiplicidade das línguas revela a relatividade ‘das categorias do conhecimento’” (Flusser, 1963b: 39). Porém nossas categorias não são válidas para todas as línguas e realidades. E, portanto, estaremos tão desamparados quanto mais saltarmos de um mundo para outro.

⁴⁰ (n. t.) Também “modo de intenção” ou “intencionalidade”.

⁴¹ (n. t.) Holocausto.



Mas o processo de tradução não pode ser entendido sem o procedimento da escrita. Um olhar mais atento aos ensaios de Flusser sobre a escrita pode ser de grande valia⁴². Nestes, ele explica o motivo de a escrita ser existencialmente necessária, lançando mão do aforismo latino: “*Scribere necesse est, vivere non est*”, que abre seu livro *Die Schrift: Hat Schreiben Zukunft?*⁴³, seguido do comentário: “*Frei nach Heinrich dem Seefahrer*” – na verdade esta máxima vem da de Plutarco: “*Navigare necesse est, vivere non est necesse*”, um aforismo que encontrou sua proliferação no imaginário lusófono, desde Fernando Pessoa, passando por Caetano Veloso, até Ulysses Guimarães. As conexões interdiscursivas devem ser descobertas e produtivamente adotadas nesta citação. Dessa maneira, Flusser poderia compreender essa frase como uma libertação existencial, enquanto, ao mesmo tempo, aponta a tragédia da escrita, uma vez que esse gesto é extremamente ameaçado de extinção e de ser substituído no futuro por outras formas e gestos de informação, por exemplo, fotografias, vídeos e computadores. Em que pese ao suposto absurdo de se escrever em nossa época, é necessário para aqueles que têm algo a dizer. Em muitos de seus ensaios, ele enfatiza a conexão entre escrita e história, uma vez que a história começa quando a humanidade começa a escrever. A escrita se torna uma propriedade genuína do ser humano e, conseqüentemente, uma premissa antropológica de qualquer ser histórico. O pensamento histórico é um pré-requisito básico para o procedimento de escrita de nosso incansável ensaísta e, aqui, ele se vê – como ele próprio disse – confrontado com uma “dialética da liberdade”. Por um lado, ele é condenado a escrever *qua conditio humana* – ele o expressa “comunicologicamente” ao dizer que é programado⁴⁴ –, por outro lado, ele faz o que deseja fazer: “fazer o que devo fazer e, portanto, fazer o que desejo fazer é a dialética da liberdade” (Flusser, xxxe: 8). Em um discurso intitulado “Die Geste des Schreibens” para a Universidade de St. Gallen, em 1981, ele justifica essa dialética de outra forma, distinguindo um processo de escrita visível de outro invisível. O

⁴² Por exemplo: “Die Geste des Schreibens”; “Writing”; “Is there a future to writing?”.

⁴³ A versão em língua inglesa foi traduzida por Nancy Ann Roth com o título: *Does writing have a future?*

⁴⁴ Este termo confirma o desejo interior de Flusser de continuar escrevendo. Ao mesmo tempo, ele anuncia o fim do código alfabeto e a origem dos códigos digitais e multidimensionais. Flusser é otimista e tem mente aberta frente aos novos códigos. Mas quanto à sua própria produção intelectual, a mudança vem muito tarde, já que ele pertence a um tipo de “existência arcaica” para a qual a escrita dá sentido à vida.



visível é apenas o processo de escrita; o invisível são os pensamentos norteadores, sendo limitados pelas regras da gramática. Na edição alemã do livro *Gesten* ele enfatiza mais um aspecto da liberdade que está se manifestando na escrita. Na medida em que a diferenciação entre natureza e cultura se torna evidente, a escrita é, para Flusser, uma habilidade inata; não se trata de um reflexo incontrolado, mas um gesto que temos a liberdade de realizar (Flusser, 1994b: 32, 33). No ato de traduzir, um componente limitador da liberdade vem à tona. Desse modo, constrói-se uma tensão entre a potência das palavras traduzidas e a consciência. Diz Flusser: “Na minha memória, há palavras de diferentes línguas. Elas não são sinônimas. Cada língua tem sua própria atmosfera e, conseqüentemente, representa um universo à parte. É impreciso dizer que eu domino as línguas armazenadas na minha memória. Certamente posso traduzir e, neste sentido, eu as transcendo. [...] Mas em outro sentido é a língua que me domina, me programa, transcende, porque cada uma delas me lança em seu universo. Não posso escrever sem reconhecer a potência das palavras e das línguas sobre mim” (ibid.: 37). A esta altura, torna-se evidente como Flusser se atém a uma tradução clássica do tipo palavra por palavra, enquanto, ao mesmo tempo, tenta expandir e aprofundar o sentido do pensamento original, conforme Rainer Guldin demonstra em seu ensaio “Translating philosophy: Vilém Flusser’s practice of multiple self-translation” (Guldin, 2013). Conseqüentemente, trata-se mais de uma tradução filosófica do que literária.

Ao destacar a respectiva atmosfera da língua e a correlata predominância de palavras singulares, a leitura de *Geheimnisse der Sprache* de Ernst Jünger transparece. Desta maneira, Jünger escreve sobre “o poder mágico dos sons antigos que combina o significado de todas as línguas maternas em si mesmo” (Jünger, 1963: 22). O poder das palavras fica ainda mais evidente em outro trecho de “Die Geste des Schreibens” de Flusser: “As palavras são unidades que vibram e têm vida própria. Elas têm seu ritmo, suas harmonias e seus tons. Nas suas raízes, elas mantêm a sabedoria antiga de toda a história, cujo herdeiro eu sou” (Flusser, 1994b: 36). Jünger inicia classificando as línguas no nível fonético dos sons, enquanto Flusser, morfológicamente, no nível da palavra. No entanto, ambos os autores compartilham uma visão similar da origem da língua. Para Jünger, os sons pertencem “à matéria primordial (*Urstoff*) do mundo como o solo no qual estão



arraigados” (Jünger, 1963: 33). Aqui nos deparamos com campos lexicais muito próximos, como, por exemplo, aqueles formados pelo “primordial” (*Ur*) nas palavras compostas “matéria primordial” e “antigo” (*uralt*), bem como o topos do “arraigamento” (*Verwurzelung*). Flusser considera que as palavras estão enraizadas na história, enquanto, para Jünger, os sons se baseiam em uma dimensão anterior à história, notadamente “para além do cômputo do tempo” (ibid.), correspondendo ao termo “não-história” (*Ungeschichte*) na terminologia flusseriana. Ambos os filólogos amadores concordam em mais um aspecto relativo à concepção linguística, isto é, à convicção de que a língua é cultivada “pelo inefável” (ibid.: 56) e, portanto, sua origem e seu destino residem no “indizível”, no nada. No diagrama linguístico de Flusser, isso seria demarcado como a “camada da oração”, onde a língua resvala no vazio: “A camada da oração está tão afastada da região da conversação que quase não parece ser mais língua. Parece ser a tentativa de articular o inarticulável, de pensar o impensável” (Flusser, 1963b: 183). Estar em oração significa ter uma conversa com o inefável, o divino. Para Flusser, isso ocorre quando o intelecto supera a língua e se esvai. Tudo o que resta é o silêncio.

Desta maneira, isto é proposto em seu artigo de 1966, escrito para o *Jornal do Comércio*, onde expõe sua interpretação de Wittgenstein na época: “O silêncio é o fundamento e a meta da língua” (Flusser, 1966). A abordagem de Jünger do inefável é, à primeira vista, menos devota⁴⁵, mas idêntica quanto ao contexto. Seu livro *Das Abenteuerliche Herz* não trata do silêncio das palavras, mas do achatamento e o fim das vozes, em última instância, dos sons. Diz Jünger: “Com o conteúdo da verdade e da validade, as vozes tornaram-se mais profundas e, na mesma medida, intensificou-se o sentimento de prazer. Em cada estágio, as conclusões tornaram-se mais essenciais e significativas, ainda mais simples. Por fim, restou uma única voz nessa queda, na fonte do conhecimento, um murmúrio soturno que pareceu acercar-se do ponto absoluto, a zona das palavras primordiais. E como não havia nada mais a ser pensado, a voz calou-se também. Permaneceu quieta; o último desejo e a última percepção travada no âmbito da inconsciência” (Jünger, 2013: 47).

⁴⁵ Para uma noção desse tipo de devoção, ler a seguinte passagem de *A dúvida*: “É Moisés que volta do Monte Sinai para o vale da conversação, tendo arrancado as tábuas ao inarticulado. É Prometeu que volta do Olimpo para o vale da conversação, tendo arrancado o fogo do inarticulado” (Flusser, 2011: 80).



Consequentemente, há um reenquadramento positivo da queda heideggeriana, na qual se imerge, após um momento de reflexão, na “sensação de pensar” (*Sensation des Denkens*) (ibid.), em lugar de cair na “banalidade do homem” (*Alltäglichkeit des Man*) (Heidegger, 2006: 127).

A base de sua escrita, incluindo-se sua prática tradutória, é o homem sem fundamento existencial de Flusser, relativamente ao fato de que transcendeu sua cultura ancestral na direção de outra completamente nova, para ele, a brasileira. Em vários textos ele apresenta sua produção tradutória como natural, que ele, por assim dizer, aprendera do berço, quando de sua formação bilíngue – alemão/tcheco – em Praga (Flusser, 1992: 79), e que também estará fundada na necessidade de publicar-se no exílio, mais tarde. Uma indicação de seu estilo de escrita e seu caso de amor ambivalente com as línguas em que ele escreve encontra-se no manuscrito alemão não datado “Eine Sprachpraxis”⁴⁶. Lá, ele descreve seu trabalho linguístico diário como uma luta que trava com ele mesmo e a língua na qual pensa naquele exato momento. Tudo ocorre em categorias existenciais e emocionais de resignação/submissão e controle/mudança. Ou ele se rende à língua, submete-se a suas regras, ou tenta modificá-las. Por um lado, a língua está refletida na tradição de Wilhelm von Humboldt como *energeia*, e consequentemente como um instrumento e uma ferramenta, enquanto, ao mesmo tempo, uma atração surge disto, que pode ser espantosa, dominante e até amorosa. Em ambos os aspectos da língua, no seu caráter instrumental, assim como no erótico, o poder da língua sobre seu falante é revelado.

Em *Bochumer Vorlesungen* de 1991, Flusser resume sua luta diária com as línguas, proclamando-a em uma maneira um tanto profética e sagrada: “Entre mim e meu texto existem as línguas. [...] Atravesso a língua no interior do texto. Por que faço isto? Ouvi o chamado da língua. [...] A língua fala comigo, ela me chama, e se harmoniza dentro de mim. [...] Pelo menos quatro línguas estão fazendo isto. Elas

⁴⁶ Provavelmente, este ensaio foi escrito pouco tempo depois do retorno de Flusser à Europa em 1972, e serviu como um modelo para “Die brasilianische Sprache” em sua autobiografia *Bodenlos*. De acordo com uma carta endereçada em 2 de dezembro de 1972 a Hans Paeschke, editor-chefe de *Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* – tudo indica que Flusser havia submetido o texto a *Merkur* como uma apresentação de si mesmo. Paeschke se recusa a publicar “Eine Sprachpraxis” (carta de 12/12/1974), uma vez que não era suficientemente objetivo e muito subjetivo. Além disso, nunca ouvira falar de um tradutor de distinção que se traduzisse.



me pedem para intervir e alterá-las. [...] Uma queixa possível: há uma vontade de poder para tornar-se mestre da língua; e assim para tornar-se mestre daquele que me lê, assim tomando algum poder político” (Flusser, 2009: 146-148). Explorar a língua para fins políticos ou outros e exercer poder mental ou físico sobre as pessoas soa estranho à personalidade de Flusser, e, assim, ele responde prontamente: “Não quero nada. Quero viver. E apenas posso fazê-lo quando escrevo” (ibid.: 148). A esta altura, sua vocação religiosa e espiritual para com a língua externa-se claramente, assim como a importante ideia *post-mortem* judaica por meio da qual deveríamos sobreviver na memória dos outros. E, seguramente, tal sobrevivência é facilitada quando os registros escritos estão disponíveis, porque podem servir à posteridade. No artigo “Da língua portuguesa” submetido ao *Instituto Brasileiro de Filosofia*, de 01/01/1960, pouco mais de trinta anos antes das aulas de Bochum, Flusser vai se haver com o outro lado do poder linguístico: o erotismo. No início deste pequeno texto, mesmo antes de *Língua e realidade*, escreve a epígrafe latina “*Gratias tibi ago, Domine, vidi rem novam*”. Isso enfatiza não apenas a dimensão divina que ele atribui à língua, mas também associa sua descoberta linguística ao contexto histórico da descoberta da América por Cristóvão Colombo. Dessa forma, Flusser eleva duplamente sua experiência individual com a língua portuguesa, transcrevendo-a com um mito de Criador e um mito descobridor do *Mundus Novus*. Naturalmente, a descoberta não era garantida e o novo terreno teve de ser conquistado gradativamente com esforços impressionantes. Consequentemente, após sentir-se como um “selvagem nu perdido no asfalto”⁴⁷, Flusser descreve a língua como uma transformação de “engrenagem” e “máquina” em um “organismo vivo e belo”, seguido da transformação da antipatia linguística em simpatia (Flusser, 1960: 1). Valendo-se dessa gradual antropomorfização da língua, a relação de Flusser com esta não se funda apenas no prazer estético, mas também no amor, sobretudo quando a língua se torna parte de nós mesmos: “quando queremos ser abraçados

⁴⁷ Digno de nota aqui é a *contradictio in adjecto* nesta citação. O selvagem que geralmente imaginamos na floresta, de repente muda seu habitat e passa a viver na metrópole. Uma alusão também pode ser feita ao livro modernista de Mário de Andrade, *Macunaíma*, no qual o protagonista se encontra inesperadamente no mundo urbano e enfrenta estupefato a maquinaria de São Paulo. A comparação com o subtítulo do livro, “um herói sem caráter”, ganha solidez ao recordar-se que a palavra “caráter” carrega o significado “letra” em português, referenciando o fato de que Flusser teve primeiro de aprender a nova língua para tornar-se um respeitado homem de letras. Ver também Bolle, 1994: 277-280.



por ela, quando a desejamos e queremos possuí-la” (ibid.). O ato amoroso é descrito em detalhes: “Queremos penetrar a língua, queremos misturar-nos com ela, queremos inspirar-lhe o nosso espírito e ser inspirados pelo seu espírito, para que, deste ato criador, nasça um novo ser” (ibid.). Ao mesmo tempo, com esse novo amor, sua mãe, isto é, a língua mãe, começa a protestar, assim como as outras amantes traídas invejosas de seu recente caso com o português.

Em 1960, vinte anos após sua chegada ao Brasil, o português já havia se tornado objeto de sua interpretação — não apenas significa o mundo; passa a constituir seu mundo dali em diante. Capturado nesse sentimento esperançoso, ele repete a máxima de Goethe, que havia formulado antes em *Das Zwanzigste Jahrhundert*: “Vivemos tantas vezes, quantas línguas falamos” (ibid.: 2). Ao longo do ensaio, Flusser retrata seu amor pelo português em contraste com a língua alemã. Esta última trouxe monstros verbais, tais como os termos heideggerianos “presença” (*Vorhandensein*), “ser-à-mão” (*Zuhandensein*) e “ser” (*Wesenheit*), enquanto o português podia expressar em sua ontologia a trindade do verbo “ser” (*sein*) através dos verbos sólidos, calmos e autênticos *ser*, *estar* e *ficar*, pelo que qualquer pessoa que domine o português se tornaria automaticamente um existencialista: “Os filósofos podem escrever tratados e ensaios profundos [...] sobre uma axiologia antimetafísica [...], porém nunca chegarão à simplicidade definitiva e concludente do ‘está bem’, pronunciado por uma menina. Podem pesquisar os aspectos ontológicos do tempo e do espaço, mas nunca encontrarão uma fórmula tão convincente como: ‘Fica na rua Direita’”⁴⁸ (ibid., p. 3). Além do verbo “ser”, ele apresentava outras palavras pelas quais estava fascinado na nova língua: o verbo *deixar* e o substantivo *graça*. Porém Flusser está aí concentrado em traduções de palavras isoladas, em lugar de estruturas ou textos.

Seguindo suas investigações linguísticas, no texto “Ensaio para um estudo do significado ontológico da língua” de 1962, ele está preocupado com uma visão integral da realidade, porque a fragmentação moderna em disciplinas especiais, como ciências, ética e estética, contribui para o fato de que perderíamos a realidade e clinicamente resvalaríamos para a loucura, filosoficamente ao nojo e teologicamente ao inferno. Todos aqueles que trabalham contra essa tendência

⁴⁸ A “rua Direita” é uma rua do centro da cidade de São Paulo, e não indica uma direção.



formam a vanguarda de uma filosofia integral da língua. De acordo com Flusser, a filosofia é primordialmente uma filosofia da língua. Logo, uma nova filosofia da língua tem de surgir para configurar todos os temas filosóficos sob o primado da língua. Somente assim podem a ciência, as artes e a religião ser completamente restauradas. Porém a mente moderna segue a direção de sua desintegração provocada pelas práticas nefastas do conhecimento especializado (Flusser, 1962a: 70). Flusser busca estabelecer uma unidade das ciências, por um método que não separa os problemas, mas os concebe em um único arcabouço conceitual. Esse sistema é a língua. Embora a realidade não seja um *a priori* no interior da língua, ela aparece para nós exclusivamente na forma de língua. Então língua significa realidade. Tudo o que nossos sentidos internos e externos nos informam deve estar revestido em língua para ser assimilado e compreendido. A origem dessa ideia pode ser encontrada nas escrituras de várias religiões: do judaísmo, cristianismo e hinduísmo – todas elas utilizam um sinônimo para a palavra Deus: *logos*, *namarupa*, *hachem hacadoch*, ou seja, “palavra”. Sem se ater a nenhuma religião, ele muitas vezes enfatiza que a língua é a sua forma especial de religiosidade. No ensaio “Em busca de significado”, escreve: “Ela [a língua] é minha forma de religiosidade” (Flusser, 1969a: 499). Em *Língua e realidade*, Flusser explica seu compromisso com a língua por meio da busca pela restauração de uma ordem que se perdeu no “caos” – querendo significar a desagregação em muitas abordagens epistemológicas em virtude da diferenciação científica. O “caos” representa um estado de incompreensão, que poderia ser transformado em um “cosmos” através da estrutura e da hierarquia. Portanto, a língua defende a unidade do cosmos (Flusser, 1963: 16)⁴⁹.

Embora os termos “caos” e “cosmos” não tenham sido usados no precursor intelectual de *Língua e realidade*, o raciocínio segue o mesmo. Opino que o primeiro livro publicado de Flusser é estruturado, em conteúdo e forma, com base em *Process and reality: an essay in cosmology* de Alfred North Whitehead. Whitehead está a ponto de projetar um sistema que combina todas as abordagens epistemológicas existentes e contribui para uma metafísica unificada. Aqui, as ciências naturais e as humanidades não seriam separadas de modo categorial, na medida em que ambas

⁴⁹ O conceito de língua de Flusser também inclui a matemática e a poesia.



são igualmente consideradas como acesso à realidade e ao ser. Além do mais, Flusser adota a estrutura e organização do livro de Whitehead em cinco partes, todas não lineares, mas que iluminam o tema muito rapidamente e a partir de diferentes perspectivas, resultando em uma circularidade inevitável e em uma repetição de ideias. Flusser permanece fiel a essa estrutura em *A dúvida*, escrito quase ao mesmo tempo em que *Língua e realidade*. Também consiste em cinco partes e examina o tema linguístico, a saber, “o conhecimento real”, ao elaborar a dúvida cartesiana, na qual ele designa o problema de todos os tipos de conhecimento como um problema de tradução⁵⁰. Ele está ciente de que a humanidade está sempre em busca da trindade sagrada: conhecimento, realidade e verdade, e pode ser considerada “viva” apenas nesse sentido. Porque, segundo Flusser, se não temos mais perguntas, se não estamos mais procurando o significado – e esse é o título programático que ele deu ao ensaio “Em busca de significado”, escrito para os autorretratos publicados no livro filosófico organizado por Stanislaus Ladusans, “*Rumos da filosofia atual no Brasil*”, em 1976 – então, já estamos mortos. Disso ele sabia muito bem.

Iniciando com a premissa de que é a língua que captura a realidade, ele se pergunta se há tantas línguas quanto realidades (Flusser, xxxa: 3). Entretanto, filosófica e praticamente isso implica que, supondo que houvesse tantas realidades, não se pode mais distinguir entre o que é verdadeiro ou falso em nosso conhecimento. Mas não é esse o ponto crucial, uma vez que ponderações como “verdadeiro” e “falso” têm sua validade apenas no interior de certas categorias que algumas línguas nem sequer têm. Consequentemente, nosso filósofo-linguista adentra as profundezas da língua e inspeciona suas densidades e vazamentos epistemológicos e ontológicos. Ele sabe que isso guarda algumas surpresas, então não deixa de escrever com um festivo toque de ironia: “Se Kant tivesse declarado que suas categorias não são de forma alguma qualificadores primordiais (*Urbedingungen*) do espírito humano, mas apenas pré-requisitos daqueles espíritos que pensavam no dialeto leste prussiano, sua piedade teria sofrido” (ibid.: 4). A ideia segundo a qual a realidade é concebida relativamente às categorias formadas linguisticamente não vem de Flusser. O princípio da relatividade linguística, que em

⁵⁰ Em *A dúvida*, ele escreve: “O conhecimento global, então, seria o resultado da tradução de todos os níveis de abstração para um nível neutro, por exemplo, o nível da linguagem filosófica” (Flusser, 2011: 86).



suas palavras de 1951 resulta em uma “relativização da realidade e do conhecimento” (ibid.) segue um caminho de Sapir/Whorf a Wilhelm von Humboldt. Considerando a bibliografia ao fim de *Língua e realidade*, Flusser recorre ao livro de Leo Weisgerber *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, publicado em 1950. Isso é bem interessante, porque a teoria da língua de Weisgerber foi acusada de ter privilegiado unilateralmente a língua alemã, razão pela qual o autor foi colocado no grupo dos linguistas (*völkisch*) nacionais⁵¹.

Parte 2

Como a questão da tradução aparece aqui? Para abordá-la, considere novamente o ensaio de Flusser sobre o significado ontológico da língua. O primeiro problema desse estudo é que a língua é um mediador entre a mente e a realidade e, ao mesmo tempo, um objeto de estudo. Portanto, é preciso dar um passo atrás em relação a ela para investigá-la objetivamente. Essa distância pode ser obtida através da comparação com outras línguas. O conteúdo ontológico de uma língua será então questionado tão logo se comece a denotar uma coisa com duas palavras diferentes de duas línguas; por exemplo, *porta* e “door”⁵². Parece que se está perdendo a realidade. Entretanto, quando a nova língua aprendida realmente encontrou seu caminho no espírito do aprendiz da língua, então aí a mente pula de uma língua para outra e traduz com autenticidade (Flusser, 1962a: 72). A mente que traduz começa a executar um tipo de acrobacia quando um pé ainda está sobre o terreno de uma língua, enquanto o outro já alcançou o terreno da outra língua. Imediatamente, Flusser dá um exemplo desse método: “A frase portuguesa: ‘estou com medo da consulta que vou fazer ao dentista amanhã’”, traduzida para o alemão coloquial daria em “ich fürchte mich vor der morgigen Untersuchung beim Zahnarzt”, o que, segundo ele, corresponderia em português a “*Eu receio-me diante da amanhaesca*

⁵¹ Por outro lado, isso também pode ilustrar a leitura de *Unsere Sprache im Lichte der Christus-Offenbarung* (1951) de Friso Melzer. Melzer, na verdade, demonstrava grande interesse na cultura indiana, dado que atuou como missionário na Índia de 1935 a 1940. Embora não haja nenhuma evidência direta de que Flusser tivesse lido o livro de Melzer, não parece infundado que ele soubesse de sua existência, pois se preocupava com temas como a religião cristã e oriental no início dos anos 1950.

⁵² (n. t.) Foi mantida a expressão em inglês “door” para que o leitor em língua portuguesa possa se dar conta da comparação mobilizada.



pesquisa perto do dentomédico” (Flusser, 1963b: 50). Em *Língua e realidade* ele chama esse tipo de tradução de “significativa”, embora grotesca, o que se torna evidente quando o exemplo inicial é retraduzido lexicalmente (ao pé da letra) para o alemão: “da bin mit Furcht der Anfrage was ich gehe machen dem Zahner morgen”, frase que seria traduzida como “*existência da primeira pessoa singular presente junto com o medo pertencente à consulta o que eu estou andando a fazer para o dentista amanhã*” (ibid.). Ambas as retraduições representariam um aglomerado de ruídos gramaticais, complicando seu entendimento por completo. Isso resulta em duas conclusões: primeira, duas frases representam a mesma realidade, mas elas articulam de diferentes maneiras; segundo, duas frases representam duas realidades similares, mas diferentes. Flusser decide-se pela segunda opção, parafraseando a sentença com referência a uma lógica dedutiva, como segue: o *x* representa o sujeito; o *y*, o objeto; o *f*, o verbo. Em suas palavras, ele produz uma tradução vertical ao usar o simbolismo lógico, e correlaciona os resultados em um *continuum* entre o grau de aproximação e de distância da tradução referida na língua de origem: “uma tradução será tanto mais próxima, quanto mais abstrata a camada da língua, e será tanto mais distante, quanto mais densa a camada. Uma tradução de uma obra matemática será, portanto, muito mais fiel que uma tradução de um poema lírico” (Flusser, 1962a: 73). Todavia, ainda permanece aberto que tipo de critério poderia ser aplicado a uma tradução aproximada. Para investigar essa questão, Flusser empreende uma série de supostos testes de tradução. O primeiro compara o sistema de referências entre as duas línguas. A realidade significa um sistema de referências que informa sobre tudo o que é pensado e falado na língua correspondente. No ato da tradução, este sistema de referências implícito torna-se explícito na língua alvo, ainda que às vezes de uma maneira grotesca, conforme Flusser tem de admitir com respeito ao exemplo da consulta com o dentista. Esse teste ocorre apenas com palavras isoladas, e não envolve nenhuma estrutura sintática. O teste de tradução falha para as línguas que se baseiam em diferentes sistemas de referências, distantes daquele escolhido por Flusser. Inicialmente, ele escolhe o alemão, que ele imagina próximo ao português. A falha se daria no caso, por exemplo, do chinês ou do banto, cuja realidade é tão diferente que mesmo as traduções dos termos isolados, tais como “causa” e “objeto”, não são possíveis. Nada



satisfeito com a expressividade do sistema de referências da língua, ele passa ao segundo método de verificação. Em suma, as traduções têm de trabalhar em si mesmas através das categorias epistemológicas da língua. A presença das categorias está restrita à alocação da língua no interior de uma dada tipologia linguística. Seus precursores conceituais foram August Wilhelm Schlegel e Wilhelm von Humboldt, que classificaram as línguas como sintéticas e analíticas. Flusser lista tais categorias pelas quais a realidade seria concebida a partir de três tipos de língua: a de inflexão, a de aglutinação e a de isolamento. Em *Língua e realidade*, escreve ele em termos apodícticos: “existem basicamente apenas três tipos de línguas: as flexionais, as aglutinantes e as isolantes. Existem, portanto, apenas três tipos de mundo, dentro dos quais o intelecto humano vive” (Flusser, 1963b: 51).

Embora esse método, que analisa os compromissos ontológicos das línguas e pondera se a tradução é possível ou não, seja um fundamento para a teoria da tradução de Flusser, ainda há algo que é de certa maneira transversal ao aspecto formal de uma classificação linguística por categorias ou tipos, algo que se aproxima do que Walter Benjamin chama de “modo de significar” (*Art des Meinens*) em “Die Aufgabe des Übersetzers” (Benjamin, 1972: 14). Nesse ensaio ele usa a palavra alemã *Brot*, “pão”, como um exemplo que corresponde ao *pain* francês. Entretanto, seu significado não é o mesmo, o que é apontado pelo jurista e filósofo Tercio Sampaio Ferraz Jr. em seu texto “Interpretação jurídica: interpretação que comunica ou comunicação que se interpreta?”, afirmando que essas duas palavras até se excluíam a si próprias (Sampaio Ferraz Jr., 2009: 27). O episódio é o seguinte: soldados franceses, após terem pedido um *pain* aos fazendeiros alemães, obtiveram um pão escuro ao mesmo tempo em que fitavam um cavalo chamado “Níquel” e, assim, concluíram: “*ça c’est pain pour Niquel*”. Daí o nome do pão ser *Pumpernickel*. É esse tipo de pão que reverbera no imaginário francês sobre o pão alemão, que não pode ser equiparado à palavra francesa *pain*. Embora na qualidade de palavras, enquanto pura tradução, ambas signifiquem o mesmo, o “modo de significar” é diferente. Em última instância, isso envolve imaginários culturais que são certamente difíceis de ser expressos em uma tradução. As palavras têm outros contextos referenciais, para além dos puramente linguísticos, e estão sujeitas ao horizonte de significado e experiência de cada comunidade discursiva. Nesse



particular, Flusser fala da “fragrância”⁵³ que deveria ser retomada no aqui e agora, dada a racionalidade que atravessa tantas traduções: “É preciso inclinar o ouvido pacientemente e sem preconceitos criados pelas ciências, para escutar e auscultar as palavras, tais quais brotam do nosso íntimo, em toda sua tremenda riqueza de ‘double-entendre’, de ligações inconscientes com outras palavras; é preciso deixar a palavra ser ela mesma” (Flusser, 1962a: 81). Para obter o *aistheton* da língua, sua verdadeira experiência, ele lança mão da redução fenomenológica⁵⁴, pela qual o interior da língua deveria tornar-se visível. Trata-se de um conhecimento anterior à verbalização perceptível dos sentidos, algo “primordial” no dizer de Jünger, uma matéria primordial sobre a qual já falamos, ou o que Benjamin chama de “dissolução das muitas línguas em uma única, na qual os últimos segredos que todo pensamento busca, são mantidos sob conforto e em silêncio [...]” (Benjamin, 1972: 16). Nessa citação de Benjamin, tanto Flusser quanto Jünger desejam retornar ao status monolíngue antes que a *confusio linguarum* seja refletida. Em outras palavras, o status imaginado é tomado como um fundamento para a investigação linguística, uma vez que Benjamin não almeja um retorno ao estado primal linguístico perdido há tempos, mas uma redenção projetada no futuro que se origine “da língua pura, que não significa nada e não expressa nada, mas constitui-se, como a palavra criativa e inexpressiva, o significado universal [...]” (ibid.:19). Disso Benjamin deduz a liberdade da tradução, dado que ela serve criativamente à “língua pura”, que solicita do original a máxima liberdade para formar “seu modo de significar na própria língua” (ibid.: 18).

A aceitação do multilinguismo, assim como da tradução, finalmente chega a Flusser a partir da negação do monolinguismo, que a rigor não existe, uma vez que nenhuma língua é coerente em si mesma, mas que apresenta sempre diferentes registros, dialetos e socioletos. O princípio guia é novamente o de que uma

⁵³ O termo “fragrância” enfatiza mais uma vez a relação apaixonada que Flusser mantém com a língua, mencionado em relação ao português na Parte 1. Por meio da “fragrância”, o contato íntimo com o que é “amado” é garantido. Quanto à prática de tradução de Flusser, ela apresenta uma abordagem antissimbólica para o significado das palavras, porque a “fragrância” é absorvida pelos sentidos, e não pelo pensamento lógico.

⁵⁴ Com este método fenomenológico o real significado da palavra é abandonado. Não perguntamos o que significa. Antes, a palavra se abre perante nós. Toma posse de nossa mente e torna-se uma com ela. A comparação com a música aparece nesse ponto. Na música toda dialética fica suspensa, uma vez que é a mais soberba e pura forma de linguagem. Cf. Flusser, 2008: 164.



circunstância supostamente negativa se transforme em algo profícuo, que poderia ser entendido através da expressão “positividade da negatividade”. A mudança é também induzida biograficamente. Baseia-se na desterritorialização linguística, espiritual e física, por meio da qual ela pôde ganhar constantemente em criatividade e perspectivas (Flusser, 1994a: nota 103). Quanto a lidar com a língua, duas possibilidades foram manifestadas. Por um lado, há a suspensão da diversidade linguística em uma única língua, conforme discutido no texto “Língua única” de 1962, escrito para o *Suplemento Literário do Estado de São Paulo*. Em última instância, isso desembocaria em um tipo de tradução, por exemplo, em uma língua fundada na lógica formal ou em uma forma de Esperanto. Na melhor das hipóteses, uma hierarquia linguística seria estabelecida, promovendo uma arbitrariedade linguística nacional que deve ser rejeitada. A outra possibilidade reside na aceitação da diversidade linguística e na diferença epistemológica. Ambas as posições são adotadas simultaneamente por Flusser nos anos 1950. Seguramente, há abordagens para uma teoria da tradução nos primeiros textos de Flusser. Uma delas se baseia na linguística histórica e comparativa da tradição de Franz Bopp, que coloca o método supramencionado de comparação e distanciamento linguístico no primeiro plano – conforme discutido na parte final do texto “Wirklichkeit in der Sprache?”: “procurar pelo mesmo problema em duas línguas muito próximas, para depois compará-la com uma mais distante” (Flusser, xxxa: 8). Essa comparação linguística implica um tipo de tradução, ainda que não limitada a nenhum método específico. É um pré-requisito, que é visível nas diretrizes de tradução de Flusser descritas em “Para uma teoria da tradução”⁵⁵. Na seção 4.1, declara: “Tome-se um texto de uma dada língua. Verifique-se o seu repertório. Compare-se esse repertório com o repertório correspondente de uma outra língua dada. [...] Verifique-se a sua estrutura. Compare-se essa estrutura com a estrutura correspondente de outra língua dada. [...] Se o repertório e a estrutura das duas línguas coincidirem, terá surgido um texto na segunda língua. Esse texto é a tradução do primeiro texto” (Flusser, 1969a: 2). No fim, todos os textos de Flusser sobre língua e tradução são variações que lidam com o tópos da confusão linguística a partir de várias perspectivas. Em minha visão, não há salto qualitativo entre seus primeiros e últimos textos quanto à

⁵⁵ Publicado na *Revista Brasileira de Filosofia* (01/01/1969).



relevância da tradução. Trata-se mais de uma mudança gradual em uma mesma composição da língua como um meio para o diálogo e para a abertura ao outro. O fato de que essa composição destaca novos aspectos linguísticos ao longo do exílio no Brasil, e mais tarde na França, está diretamente ligado à necessidade de aprender a língua de forma a ser ouvido e ser capaz de publicar. Além do alemão, há o português, e mais tarde o francês e, sempre, o inglês de maneira intermitente. O ponto de partida é a situação na qual alguém se encontra, o momento existencial do mentor filosófico de Flusser, Ortega y Gasset – “sou eu mesmo e minha circunstância” –, que cria ao mesmo tempo uma liberdade negativa, uma fronteira inelutável, que se baseia no fato de não ser capaz de voltar para o aquém das palavras da língua, dado que a língua é a única forma de mediação da realidade fornecida pela “conversação”. Essa conversação constitui o que Flusser chama de mundo, ou em outros textos, “cosmos”: “Quando me vejo, estou em uma situação estruturada, em uma situação estruturada pela conversação na qual estou. Vejo-me, graças à conversação na qual estou, em um cosmos. [...] Mas conheço outros cosmos. Vejo-me em mais de uma conversação. Cada cosmos é uma realização de possibilidades de uma conversação” (Flusser, 1967: 350, 351).

A autodependência de um cosmos surge da síntese flusseriana da episteme ocidental com a indiana. Enquanto o mundo ocidental procede do ego e duvida do mundo externo, o pensamento indiano vai na direção oposta, da totalidade para o indivíduo (Flusser, 1963a). Na conexão do ego com o mundo, no reconhecimento da relação entre o ego como um reservatório de fios da língua e o mundo, os limites da própria língua e a conseqüente necessidade da tradução são estabelecidos: “Eu não sou um algo, mas um como. Eu sou frases que ocorrem. O eu, quando se encontra a si mesmo, encontra-se em situação que sempre inclui outros” (ibid.: 4). Em um modo existencial, ultrapassar os próprios limites linguísticos, ou seja, pular o abismo entre a língua de origem e a língua meta, representa a sobrevivência (*Nachleben*) do eu em outras pessoas, o que já foi explanado no âmbito da religiosidade de Flusser: “Por ser eu uma forma da conversação, sou imortal, porque existem os outros. Os outros se imortalizam em mim, e eu me imortalizo nos outros” (ibid.). O conhecimento dos outros cosmos, linguística e realidades culturais estrangeiras, abre uma positiva liberdade dupla, a saber, a liberdade transcendente para sobreviver no outro e, em



segundo lugar, a oportunidade de traduzir, que é especialmente dada quando os cosmos têm similaridades estruturais. Para Flusser, isso é mais o caso das línguas flexionais europeias do que o das línguas isolantes da Ásia, que têm pouco em comum com o nosso atual cosmos. Na época da escrita da versão brasileira de *A história do diabo*, ele nos lembra de reconhecer a relatividade das línguas e das realidades, para abrir-nos às “pontes duvidosas” das traduções (Flusser, 2009: 91), não obstante a origem estrutural da língua. A tradução brasileira do livro do diabo em 1965 é significativamente diferente da primeira versão alemã de 1957, porque incorpora os conceitos e a terminologia de *Língua e realidade* e *A dúvida*. O livro acompanha periféricamente sua orientação teórica sobre língua a partir da tradução e oferece ele próprio um paradigma de seu trabalho como tradutor, envolvendo a experiência do novo contexto, ao qual se abre cada vez mais após ter escrito os primeiros ensaios brasileiros no fim dos anos 1950.

Com o livro do diabo, termino as considerações sobre língua e tradução em Flusser, porque é perfeitamente adequado para fechar o grande arco deste texto e retornar ao silêncio flusseriano, ao inefável. Em *A história do diabo* ele de certa forma vincula a língua ao diabo. Porque em sua terminologia a língua é o aspecto do tempo linear e discursivo, que compete com a eternidade de Deus. Mas tão logo a língua se silencie e retorne ao inefável, algo de novo pode surgir. Somente por essa via seria possível escapar ao eterno retorno do mesmo de Nietzsche e à noção heideggeriana de *conversa fiada*.

REFERÊNCIAS

Benjamin, Walter. “Die Aufgabe des Übersetzers” In: Benjamin, Walter. ***Gesammelte Schriften Vol. IV/1***. Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1923] 1972: 09-21.

Bolle, Willi. ***Physiognomik der modernen Metropole. Geschichtsdarstellung bei Walter Benjamin***. Wien: Böhlau, 1994.

Camus, Albert. ***Der Mythos des Sisyphos***. Hamburg: Rowohlt Verlag, [1942] 2013.

Flusser, Vilém. “Wirklichkeit der Sprache?” (manuscrito não publicado), xxxa.

Flusser, Vilém. “Eine Sprachpraxis” (manuscrito não publicado), xxxb.



- Flusser, Vilém. "Writing" (manuscrito não publicado), xxxc.
- Flusser, Vilém. "Is there a future to writing?" (manuscrito não publicado), xxxd.
- Flusser, Vilém. "The Gesture of writing" (manuscrito não publicado), xxxe.
- Flusser, Vilém. *Das Zwanzigste Jahrhundert* (manuscrito não publicado), 1957.
- Flusser, Vilém. "Da língua portuguesa" In: **Revista Brasileira de Filosofia (Salvador)**, 1960.
- Flusser, Vilém. "Ensaio para um estudo do significado ontológico da língua" In: **Revista Brasileira de Filosofia (Salvador)**, 1962a.
- Flusser, Vilém. "Língua única" In: **O Estado de São Paulo (São Paulo)**, 1962b.
- Flusser, Vilém. "A tradução como conhecimento" (manuscrito não publicado), 1963a.
- Flusser, Vilém. **Língua e realidade**. São Paulo: Herder, 1963b.
- Flusser, Vilém. "Falar e escrever" In: **Jornal do Comércio (Rio de Janeiro)**, 1966.
- Flusser, Vilém. "Für eine Feldtheorie der Übersetzung. (Von Brasilien aus gesehen)", In: Höllerer, Walter (Org.). **Sprache im technischen Zeitalter**. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1967: 347-355.
- Flusser, Vilém. "Para uma teoria da tradução" In: **Revista Brasileira de Filosofia (Salvador)**, 1969a.
- Flusser, Vilém. "Em busca de significado" In: Ladusans, Stanislaus (Org.). **Rumos da filosofia atual no Brasil**. São Paulo: Loyola, [1969b] 1976: 493-506.
- Flusser, Vilém. "Die Geste des Schreibens" (manuscrito não publicado), 1981.
- Flusser, Vilém. **Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft?** Göttingen: European Photography, 1987.
- Flusser, Vilém. **Bodenlos**. Bensheim: Bollmann, 1992.
- Flusser, Vilém. "Schach" In: **Dinge und Undinge**. München: Carl Hanser Verlag, 1993: 53-63.
- Flusser, Vilém. "Exil und Kreativität" In: **Von der Freiheit des Migranten**. Bensheim: Bollmann, 1994a: 103-109.
- Flusser, Vilém. **Gesten: Versuch einer Phänomenologie**. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1994b.



Flusser, Vilém. *A história do diabo*. São Paulo: Annablume, 2008.

Flusser, Vilém. *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Fischer, 2009.

Flusser, Vilém. *A dúvida*. São Paulo: Annablume, 2011.

Flusser, Vilém. *Groundless*. Metaflux Publishing, 2017.

Guldin, Rainer. "Translation, Self-Translation, Retranslation. Exploring Vilém Flusser's Multilingual Writing Practice" In: Guldin, Rainer (Org.). *Das Spiel mit der Übersetzung. Figuren der Mehrsprachigkeit im Werk Vilém Flussers*. Tübingen e Basel: A. Francke Verlag, 2004: 99-118.

Guldin, Rainer. "Translating philosophy: Vilém Flusser's practice of multiple self-translation", In: Cordingley, Anthony (Org.). *Self-Translation: Brokering Originality in Hybrid Culture*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury Academic, 2013: 95-109.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, [1927] 2006.

Jünger, Ernst. *Geheimnisse der Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, [1934] 1963.

Jünger, Ernst. *Das Abenteuerliche Herz. Erste Fassung*. Stuttgart: Klett-Cotta, [1929] 2013.

Sampaio Ferraz Jr., Tercio. "Interpretação jurídica: interpretação que comunica ou comunicação que se interpreta?" In: Haret, Florence; Carneiro, Jerson (Orgs.). *Vilém Flusser e Juristas*, São Paulo: Noeses, 2009: 15-49.

Whitehead, Alfred North. *Process and reality: an essay in cosmology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1929.

Zepf, Irmgard. "Vilém Flusser lesen und verstehen. Unterschiedliche Zugänge zu seinem Werk" In: Guldin, Rainer (Org.). *Das Spiel mit der Übersetzung. Figuren der Mehrsprachigkeit im Werk Vilém Flussers*. Tübingen e Basel: A. Francke Verlag, 2004: 47-74.

Biografia do autor

Clemens van Loyen formou-se em Filosofia em 2008 pela *Hochschule für Philosophie SJ* em Munique. Em 2010, obteve seu mestrado em Filologia Românica, Ciência Política e Sociologia na *Ludwig-Maximilians-Universität* em Munique (LMU). Estudou literatura brasileira durante um ano na Universidade de Espírito Santo (UFES). Como bolsista (DAAD e CAPES), foi professor de alemão na *Universidade Federal Fluminense* (UFF) e na *Universidade Federal do Vale do São Francisco*



(UNIVASF). É doutor em História Americana (ProAmHist) na *LMU*. Recentemente esteve em São Paulo para estudar a conexão entre Flusser e Alice Brill em nome do Projeto Arquivo Global do Deutsches Literaturarchiv Marbach.

Biografia do tradutor

Sergio Ricardo Oliveira é graduado em Letras (2008) pela *Universidade Federal Fluminense* (UFF) e mestre em Educação (2011) pela mesma universidade, tendo se doutorado em Serviço Social pela *Universidade Federal do Rio de Janeiro* (UFRJ, 2017). Mantém estudos acerca da conceituação em tradução, da temporalidade social e narrativa, bem como de uma teoria social da educação e da relação educação-literatura. Foi professor substituto da *Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro* (UFRRJ) entre 2013 e 2015, e professor assistente da *Universidade Candido Mendes* (2012-2017), lugares onde lecionou disciplinas em fundamentos da educação, ensino de língua estrangeira, literatura e tradução. Atualmente é professor substituto do Colegiado de Filosofia da *Universidade do Estado do Amapá* (UEAP).