

**Viso - Cadernos de estética aplicada**

Revista eletrônica de estética

ISSN 1981-4062

Nº 23, jul-dez/2018

<http://www.revistaviso.com.br/>

**OSIA.**

**Traduzir e meditar**

**Fernando Barros**

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Fortaleza, Brasil

## RESUMO

Traduzir e meditar

À luz da leitura que Rachel Cecília de Oliveira faz do pensamento de Vilém Flusser, o propósito do texto consiste em comentar o modo como a autora concebe aquilo que poderia ser legitimamente chamado de fenomenologia do *Bodenlos*. Ao examinar os pontos centrais de sua interpretação, torna-se possível repensar os limites do próprio método fenomenológico e avaliar a relação entre práticas aparentemente distantes entre si, tais como, por exemplo, meditação e tradução.

**Palavras-chave:** Flusser – Husserl – Nietzsche – meditação – tradução

## ABSTRACT

To Translate and to Meditate

In view of Rachel Cecília de Oliveira's reading of Vilém Flusser, the present text aims at making comments on the way she conceives what should be genuinely called *Bodenlos'* phenomenology. By examining the crucial points of her interpretation, it is possible to reconsider the very limits of the phenomenological method and evaluate the relationship between practices that are apparently distant to each other, like meditation and translation.

**Keywords:** Flusser – Husserl – Nietzsche – meditation – translation

BARROS, F. “Traduzir e meditar”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. XII, n. 23 (jul-dez/2018), pp. 189-200.

*DOI: 10.22409/1981-4062/v23i/260*

Aprovado: 28.08.2018. Publicado: 27.12.2018.

© 2018 Fernando Barros. Esse documento é distribuído nos termos da licença **Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional** (CC-BY-NC), que permite, exceto para fins comerciais, copiar e redistribuir o material em qualquer formato ou meio, bem como remixá-lo, transformá-lo ou criar a partir dele, desde que seja dado o devido crédito e indicada a licença sob a qual ele foi originalmente publicado.

Licença: [http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR)

Accepted: 28.08.2018. Published: 27.12.2018.

© 2018 Fernando Barros. This document is distributed under the terms of a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International** license (CC-BY-NC) which allows, except for commercial purposes, to copy and redistribute the material in any medium or format and to remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited and states its license.

License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Por ocasião da exposição *Os judeus em São Paulo: a história de uma imigração*, realizada pelo Arquivo Histórico Judaico Brasileiro e pela Secretaria Municipal de Cultura, em 1984, Décio de Almeida Prado, comentando a primeira contribuição de Anatol Rosenfeld ao então recém-criado Suplemento Literário do jornal *O estado de São Paulo*, fez o seguinte relato:

Naquele momento, estávamos escolhendo os primeiros colaboradores [...] Antonio Candido então sugeriu o nome de Anatol Rosenfeld [...] E, de fato, ele foi convidado, trouxe o seu primeiro artigo em português. [...] E eu comecei a corrigir o artigo de Anatol Rosenfeld. Ele me disse nessa ocasião: - Olha, eu sei que não escrevo bem o português, mas prometo que vou melhorar. E realmente eu assisti então a um fato extraordinário [...] Em pouco tempo, relativamente, já estava escrevendo bem, depois começou a escrever com elegância, começou a escrever com graça, como se praticamente o português fosse a língua dele.<sup>1</sup>

Sem pretender inventariar as assimetrias distintivas da relação entre Anatol Rosenfeld e Vilém Flusser, e tampouco apreciar os pontos de convergência entre os dois<sup>2</sup>, cumpre dizer que o comentário de Décio de Almeida Prado condensa e expõe um horizonte hermenêutico no qual nasce e cresce uma problemática comum a todo livre pensador que se vê fatalmente imigrado, ou, quando não, desenraizado, a saber: os limites da língua materna – e, com esta, da tomada de consciência do próprio sentir e pensar. E, no caso brasileiro, isso parece possuir uma qualidade ainda mais penetrante. Afinal, é lugar-comum dizer que o Brasil, *locus* tido como acolhedor e gentil, deve muito aos imigrantes, bem como àqueles que, órfãos de sua terra-mãe, terminaram por ser “adotados” pelo país. Na prática, porém, são outras as representações que tendem a cruzar e constituir essa experiência supostamente inclusiva. Tal como, por exemplo, a convicção de que os próprios imigrantes deveriam, digamos, começar “por baixo”, aderindo e dobrando-se à carreira aberta ao talento, de sorte a fazer jus, tanto quanto isso lhes for possível, à benquerença e aprovação do *status quo* atuante. Em que medida o fato de Anatol Rosenfeld, após aqui abarcar, em 1937, ter ido servir de mão-de-obra para a lavoura no interior de São Paulo – deixando atrás de si um doutorado em Berlim<sup>3</sup> - serve para atirar lenha à fogueira e fazer queimar esse ilusório lugar-comum, eis algo que não nos cabe aqui analisar. O que nos importa é, pois, a pregnância reflexiva dessa temática, reveladora do itinerário intelectual ousadamente percorrido por Vilém Flusser – que para cá imigra em 1940 e daqui se vai em 1973. Interessa-nos, em especial, a face teórico-especulativa mais profusa e multifacetada de tal vivência singular, que é atentamente explorada e sutilmente reconstituída por Rachel Cecília de Oliveira no ensaio que ora se nos oferece a leitura: “Ficção como fruto da falta de fundamento: a fenomenologia especulativa de Vilém Flusser”. Como o próprio título já deixa pressentir, o lugar de fala a ser levado em consideração texto adentro se pretende incomum, marcando, de saída, seu não pertencimento às rotinizadas maneiras de ler e escrever. Tanto é assim que, logo nas primeiras linhas, a autora escreve:

Vilém Flusser é um filósofo estranho. Esse adjetivo lhe cabe por dois motivos distintos: [...] estranho é aquele que é estrangeiro; ou aquele ou aquilo que se define pelo caráter

extraordinário, excêntrico [...] Porém, Flusser explorou tal condição para além dos limites da cidadania e tornou-se estrangeiro no mundo, por considerar o hábito como principal armadilha do pensamento.

Em termos de sua efetividade metodológica, essa postura de abertura, avessa à tepidez e cristalização do hábito, decerto acumula méritos relevantes. Afinal de contas, conhecer uma coisa apenas como ela *mesma* não cede tanto espaço, ao pensamento, quanto conhecê-la como sendo *análoga* à outra. Mas, tomar a pluralidade linguística como ideia reguladora comporta perigos e requer coragem. Quando despojada das articulações linguísticas que lhe são mais assimiláveis, a língua materna pode acabar abismando-se num fundo infixável; convertida numa superfície movediça de exibição, corre o risco de se dissolver no relativismo das múltiplas perspectivas de avaliação. Mais até. Aquele que, de bom grado, assume para si a ótica de uma existência autenticamente transmigratória, ainda que nem sempre transforme sua acessibilidade ao mundo numa refinada elaboração conceitual, termina invariavelmente por empreender uma desconcertante e disruptiva crítica sócio-linguística, colocando em questão seu próprio ideal formativo e desestabilizando, noutra trilha, os cânones que dormitam na língua que lhe é estrangeira. Não por acaso, nesse contexto, como bem ressalta Rachel Cecília de Oliveira, a tarefa do tradutor incide sobre o “núcleo duro, aquele aspecto intersubjetivo que, muitas vezes, ultrapassa os limites de uma língua”. Implicando romper com rígidas amarras antropológico-culturais e efetuar transferências que suplantam os aspectos estatutários da linguagem, a tradução constrói, por meio de mediações e vetores metalinguísticos, um tipo de exegese estruturalmente diverso, um “modo aproximado de compreender o que foi dito na língua de origem, sendo essa construção uma das possibilidades criativas do exercício do pensamento”.

Adquirindo lastro semântico e conteúdo pragmático a partir da forma de vida dos falantes e da efetiva prática dos jogos linguísticos, o ato de traduzir, no entanto, não se pretende pura e simplesmente mimético, qual um espelho a ser colocado diante de uma realidade objetivamente dada. E tampouco o “real” à base da língua vertida pelo tradutor seria um mero construto da linguagem de que ele se vale para traduzir. A bem dizer, a construção em questão faria intervir uma supraestrutura, que se coloca num plano *sui generis*, para além das visadas externalistas e internalistas. E aqui o melhor mesmo é conceder a palavra ao próprio Flusser, que, a esse respeito, dirá: “A ‘realidade’ foi eliminada pela nossa teoria, e substituída por uma estrutura que transcende as duas línguas entre as quais a tradução é feita”.<sup>4</sup> Mas, por isso mesmo, ao se fiar na construção ficcional de uma realidade sempre transferível e que cuida de si mesma, por assim dizer, a questão ganha contornos ontológicos até então insuspeitos, fazendo com que, do patamar reflexivo atinente à tradução, a análise termine por remeter a uma fenomenologia igualmente “estranha”, cuja excentricidade deriva do modo como o indivíduo se relaciona com um universo circundante que lhe é, *ab ovo*, exótico. Fenomenologia que parece extravagante, sobretudo, à luz da acepção fundante do termo, que “coloca em xeque”, como afirma Rachel Cecília de Oliveira, “os aspectos estruturantes da filosofia

husserliana”. Ou ainda – de modo mais incisivo: “o filósofo vira a fenomenologia contra si mesma, aplicando-a de modo a garantir a permanência do humano no método, o que assegura o distanciamento do idealismo que caracteriza a filosofia de Edmund Husserl”.

Sem querer adentrar, aqui, nos intrincados e refinados recônditos da fenomenologia husserliana – tarefa de fôlego que, é claro, ultrapassaria de longe os limites de nosso breve comentário –, vale confirmar a marcante e inegável presença do método fenomenológico em tal contexto. Ocorre que, na tentativa de deixar o *Bodenlos* existir, os holofotes de Flusser são dirigidos sem pré-julgamentos às coisas, acolhendo-as na gratuidade de seu “aparecer”. Para tomar consciência do chão sem fundo em que escreve e cria, o filósofo é então levado a se irmanar aos objetos sem próteses cognitivas e manipuladoras, olhando para o mundo, digamos, como se o visse pela primeira vez. Por isso, como assevera a autora, também ele “requer a redução eidética, pois não há como deixar a coisa ser coisa sem suprimir todos os aspectos instrumentais relacionados a ela”. E, em se tratando de uma abordagem fenomenológica sobre a apreensão de um aspecto “fictício” da efetividade – cumpre frisar, uma vez mais, o título do ensaio aqui em tela: “Ficção como fruto da falta de fundamento” –, não é fora de propósito lembrar que o tema da ficção imagética não passou desapercibido pelo próprio Husserl. Assim é que, ponderando sobre uma obra específica de Albrecht Dürer, ele comenta:

Suponhamos que estamos a contemplar a gravura de Dürer, ‘O Cavaleiro, a Morte e o Diabo’. O que distinguiremos? Em primeiro lugar, a percepção normal, da qual o correlato é a coisa ‘placa gravada’, a placa que se acha, aqui, no quadro. Em segundo lugar, temos a consciência perceptiva na qual nos aparecem, em traços negros, as figuras incolores [...] somos dirigidos para as realidades que são representadas ‘em imagem’, mais exatamente, para as realidades ‘imagificadas’”.<sup>5</sup>

Porque a imagem externa e a correspondente consciência perceptiva têm uma matéria impressional idêntica, as linhas desenhadas servem tanto para constituir a imagem “cavaleiro” quanto para instituir a percepção de “traços negros sobre uma folha branca”. Trazendo consigo o caráter do não efetivo, a aparência do objeto imagético – que Husserl, por vezes, também denomina *Fiktum* – diferencia-se da percepção circundante que se estabelece mediante a moldura e a tela pintada, porque tal objeto pode ou não existir. A esse respeito, o fundador do método fenomenológico dirá alhures: “O objeto imagético é um *Fiktum*, um objeto perceptivo, porém ilusório”.<sup>6</sup> O característico de uma personagem efigiada num quadro não é o fato de ela não ser perceptível tal como a pessoa “real”, mas ser efetivamente perceptível a despeito de sua irrealdade.

Ainda que válidas e, até certo ponto, explicativas, tais aproximações devem entretanto ser feitas *cum grano salis*. Afinal, jactando-se em se tomar como uma ciência filosófica consagrada às estruturas fundamentais da consciência pura, mapeando e descrevendo, por meio da redução eidética, os modos de apresentação dos objetos, a orientação fenomenológica renuncia à missão – a seu ver, unilateral – de multiplicar as afirmações

sobre o mundo, bem como os tradicionais inventários psicológicos acerca dos desempenhos da percepção. Assim, embora as aquisições do fenomenólogo possam ser de grande valia ao psicólogo, resta que a fenomenologia, como dirá Sartre, aliás, a esse respeito, “é uma disciplina radicalmente diferente das ciências psicológicas, que estudam a consciência do ser humano, indissolivelmente ligada a um corpo e em face de um mundo”.<sup>7</sup> Contudo, e apesar disso, as estruturas fenomenológicas da consciência não deixam de existir, sem mais nem menos, em função de um legítimo e crescente interesse teórico pelas ditas coisas do mundo. Por mais idealizada que se queira a visada em questão, não há motivos para cancelar seus achados, em termos regulativos e heurísticos, depois de termos retirado as aspas da dita “atitude natural”. Se a descrição ontológico-existencial não opera mais no plano das essencialidades, nem por isso o método fenomenológico perde sua força normativa. Tanto é assim que, acerca de um possível e inovador uso instrumental de tal abordagem, Rachel Cecília de Oliveira afirma – em completude, no caso, ao aspecto vivencial do *Bodenlos*:

A filosofia flusseriana é uma tentativa de expressar esse “viver por fora” e a fenomenologia o modo como se digladia com a substância que constitui o dentro [...] A fenomenologia torna-se, assim, uma espécie de artifício para permitir a reflexão, para buscar um olhar outro, para passar por, mas não permanecer, na falta de fundamento.

É instigante observar, nesse plano, como Flusser parece dar primazia não imediatamente a modalidades reflexivas discursivas ou exercícios habituais de enunciação, senão que a práticas menos comuns no universo filosófico tradicional, tais como, por exemplo, o yoga e a meditação – técnicas poderosas de organização pessoal dos impulsos, mas que, não raro, são equivocada e apressadamente identificadas com uma espécie de relaxamento irrefletido, ou, quando não, com um estímulo rumo a um solipsismo desgarrado. Dirigindo a concentração em direção a formas não proposicionais de reflexão e autodomínio de si, tais atividades exigiriam, na contracorrente da racionalidade instrumental e cineticamente acelerada, um tipo de esforço para selecionar e cultivar modos mais pacientes de sentir e pensar. “É por isso que Flusser”, lemos, pois, nesse contexto,

compara a fenomenologia à yoga e à meditação. Todas exigem o esforço de lutar contra o pensamento [...] A ideia de parar o pensamento soa como necessária em um mundo onde suas várias camadas parecem mover-se na velocidade da luz. No entanto, é tarefa dificilmente exequível, pois o controle das várias camadas de pensamento nos escapa por entre os dedos.

Frutos de uma espiritualidade solícita e dadivosa, nascida “da paciência, da espera, do deixar aparecer”, tais práticas designariam uma apreensão passiva, porém penetrante; funcional, mas não utilitarista. E assim é que, por esse trilho, chegaríamos ao não *plus ultra* da postura fenomenológica flusseriana, a saber, ao silêncio mesmo: “O silêncio é situação final, o mais próximo que se pode chegar da vivência da falta de fundamento, do *Bodenlos*”.

No entanto, concedida a parte à sutileza de Rachel Cecília de Oliveira na exibição dos arcanos silenciosos do *Bodenlos*, não se pode negar que tais questões, ainda que intrinsecamente inquietantes, tendem a albergar alguns não-ditos e certos desafios interpretativos, engendrando, outrossim, perguntas ulteriores. Pois, se o caminho entrevisto por Flusser não se confunde com a idealidade habitualmente atribuída à consciência husserliana, como então diferenciar sua atitude meditativa de outros estados contemplativos clássicos, como, por exemplo, aquele que subjaz à contemplação estética kantiana, como abstração do fundamento material de determinação dos objetos? Tratar-se-ia, quiçá, de um sentimento simplesmente decorrente da “concordância do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida”?<sup>8</sup> E mais. Se o silêncio flusseriano não é apenas a dissolução do âmbito dialógico-racional por meio da suspensão da linguagem, como não entendê-lo, por exemplo, para nos mantermos no registro da filosofia transcendental, como a anulação da própria consciência empírica, a qual só se deixaria representar, em termos de sua grandeza intensiva, “mediante aproximação à negação = 0”?<sup>9</sup>

Se nos fosse dado ensaiar possíveis respostas a tais questões, sem tencionar aqui falar mais do que o necessário, talvez disséssemos que a reflexão meditativa à base da fenomenologia flusseriana, a título de uma operação intuitiva sensibilizante, faria as vezes de uma representação simbólica específica. O ato mesmo de simbolizar seria, no caso, constitutivo da efetividade interpretada como *Bodenlos*. O próprio Flusser, como bem lembra Rachel Cecília de Oliveira,

considera a compreensão dos símbolos como o problema central de seu pensamento, visto que o símbolo é um fenômeno que representa outro fenômeno, conferindo-lhe significado. A produção consciente de símbolos é atividade de dar significado ao mundo [...] ela permite a superação da alienação e é um mecanismo para dar sentido humano a um mundo absurdo, pois sem fundamento.

Silêncio e meditação seriam, sob tal ótica, atividades produtoras de significado e engendradoras de sentido, mas não propriamente numa acepção semiótica, no sentido de funcionarem sempre como indícios ou signos de algo, isto é, de alguma outra “coisa” para além de sua significação pragmática. Se parte da tradição filosófica acreditou existir uma proximidade de berço entre as palavras e as coisas, sedimentando a crença numa identidade estrutural entre mundo e linguagem, agora silenciar e fechar os olhos serviria, a contrapelo, para desonerar as palavras de sua carga semântica denotativa, nelas gravada supostamente desde sempre. Livre da tirania da representação, o pensamento haurido da ponderação meditativa não se nos ofereceria como um texto ideal à espera, digamos, de uma soletração mediante signos ou esquematismos que lhe fossem adequados, mas como um tipo curioso e vital de revelação de algo “novo”, como se nos fosse facultado abarcar as coisas à luz de um aspecto que até então nos era desconhecido. “A fenomenologia”, dir-se-á sob tal ângulo, “é a reconquista do espanto, o estabelecimento de uma espécie de segunda ingenuidade que permita à coisa ser coisa”.



Que essa reconquista é, também ela, mutável e passível de constantes ressignificações, deixando-se redimensionar conforme o caráter processual ínsito aos psiquismos e às sociedades, eis algo que surge como condição de compreensibilidade de tal disposição. Até porque, do contrário, como frisa Rachel Cecília de Oliveira, a fenomenologia mesma seria “uma espécie de ideal inatingível”. A própria *epoché* pressuposta e levada a cabo pela orientação fenomenológica deveria, em rigor, ser colocada em questão. Afinal, como indaga a autora, se “as crenças articuladoras da estrutura da realidade foram questionadas desde o ocaso do projeto moderno, então o que impede de a dúvida ser, ela também, duvidada?” Ora, nada. E é justamente por isso que, segundo Flusser, o sentimento de *Bodenlos* impera de forma particularmente veemente e corrosiva na sociedade contemporânea. Algo que o comentário irá igualmente ressaltar, mas, é bem verdade, com um adendo que talvez merecesse ser mais calibrado: “No entanto, apesar do *Bodenlos* ter sabor de niilismo nietzschiano, ele não é apenas negativo, muito pelo contrário”. Acarretando explicitar um diagnóstico assaz criativo e um movimento crítico consideravelmente amplo, que leva em consideração a perda da força eficiente e a crise de juízos de valor que adquirem contornos bastante variados a depender das formações históricas em que se dão a conhecer – seja como versões laicizadas do cristianismo estatutário, seja como puro exaurimento da economia pulsional humana –, o niilismo nietzschiano assume sentidos distintos, não se deixando imantar a uma fachada univocamente negativa. Além do assim chamado niilismo incompleto, que vai do platonismo até a crise dos valores ético-morais cristãos na modernidade, Nietzsche também detecta, como acertadamente nos lembra Clademir Araldi, outra

forma de niilismo [...] Trata-se do *niilismo completo*, que se manifesta de dois modos: o *niilismo passivo*, que expressa o esgotamento da potência que o espírito atingiu, através da predominância dos sentimentos de compaixão e de desprezo. O *niilismo ativo*, por sua vez, significa a intensificação da potência do espírito humano, nos seus aspectos destrutivos, enquanto “budismo europeu da ação”. A intensificação dos impulsos de destruição e autodestruição, da vontade de nada, conduz ao *niilismo extremo*, sendo também condição para ir além do mundo esvaziado de valores.<sup>10</sup>

Acreditamos, de nossa parte, que a aludida menção ao niilismo nietzschiano teria muito a ganhar, em clareza e força argumentativa, se pudesse ser caracterizada à luz de tais distinções.

E, aproveitando o ensejo, à guisa de conclusão, ousamos dizer que Nietzsche também poderia fornecer um poderoso fermento à ponderação flusseriana no que tange à ideia de tradução. Assim é que, acerca desta última, o autor de *Além de bem e mal* escreve:

O que menos se presta à tradução, numa língua, é o *tempo* do seu estilo: o qual tem origem [...] no *tempo* médio do seu “metabolismo”. Existem traduções honestas que resultam quase em falsificações, sendo vulgarizações involuntárias do original, apenas porque não se pôde traduzir seu *tempo* ousado e alegre.<sup>11</sup>

Não é acidental o fato de o filósofo alemão conceber o exercício de tradução como uma forma de troca metabólica elementar, haja vista que, nesse caso, seriam as próprias vivências de outrem a serem sintetizadas e assimiladas. Aqui, talvez mais do que em qualquer outro registro, não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros: “é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro”.<sup>12</sup> Ora, sob esse espectro, uma boa tradução estaria aí para indicar que, em face da mesma ordem de estados internos de tensão, incluindo o *tempo* desses estados, palavras de diferentes línguas poderiam remeter a vivências em comum. Experiências de pensamento levadas à escrita por um espírito livre seriam traduzíveis a partir de práticas e condições vitais afins. O que equivaleria a dizer, em termos estilísticos, que um *presto*, por exemplo, só poderia ser autenticamente vertido por um espírito capaz de mover-se com rapidez, livre de pesadas amarras discursivas e travas conceituais. Daí o mordaz comentário: “O alemão é praticamente incapaz do *presto* em sua língua: portanto, pode-se razoavelmente concluir, é também incapaz de muitas das nuances mais temerárias e deliciosas do pensamento livre, próprio de espíritos livres”.<sup>13</sup>

Um dos pressupostos dessa crítica consiste não somente na transposição que se dá no nível figurativo da representação individuada e verbalmente organizada, onde a imagem mental é, segundo o autor de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, arbitrariamente “remodelada num som”<sup>14</sup>, senão que no processo infraconsciente que se desenrola num âmbito sensitivo mais telúrico e recuado, onde, deixando-se sublimar e refinar a partir de um conjunto intensivo de forças e impulsos, o estímulo nervoso é “transposto em uma imagem”.<sup>15</sup> É justamente embalado pelas implicações linguísticas desse escalonamento de teor fisiopsicológico, apto a descerrar instâncias somáticas e não-figurativas, que, mais tarde, num apontamento póstumo, Nietzsche descreverá aquilo que, a seu ver, acha-se efetivamente em jogo quando nos colocamos a falar:

Na verdade, o que há de mais compreensível na linguagem não é a palavra mesma, mas o som, a força, a modulação, o tempo com os quais uma sequência de palavras é dita – enfim, a música por detrás das palavras, a afetividade por detrás desta música, a pessoa por detrás de tal afetividade: tudo aquilo que, portanto, não pode ser *escrito*.<sup>16</sup>

A tradução deve ser viva porque o pensamento por ela parido e transferido continua a viver nela, e, na medida em que o pensar vem envolto e ensombrecido por uma multidão de sentimentos, ou, como dirá Nietzsche, por “uma multiplicidade de pessoas”, vive na tradução também esta multiplicidade e aquela multidão. A tradução, no sentido flusseriano, talvez pudesse ser considerada como uma ampliação e transfiguração de tal multidão de vozes. Afinal, entre outras coisas, traduzir implica saber que não estamos sozinhos e encapsulados no mundo, que diferentes formas de vida se sobrepõem e confluem aqui e acolá, relacionando-se condicionalmente entre si. Tal aceite não seria apenas um ato intencional individual, mas efetivamente trans-subjetivo, na medida em que sua teia é urdida por relações simbólicas hauridas de apropriações pulsionais comuns – cuja expressividade coletiva decorreria, na prática, da congruência entre

determinadas vivências singulares. Traduzir um texto, nesse sentido, não equivaleria apenas a reconstitui-lo semafórica e lexicalmente a partir de outras significações, mas a relacionar-se abertamente com aquilo que ele traz de arbitrário, com a afetividade que o atravessa e constitui. Criada para atender à necessidade prática de conservação e forjada a partir da transposição de esferas originalmente heterogêneas, a comunicação humana nasce e cresce de um processo fundamentalmente artificial, eivado de artigos de fé e convenções desnaturadas. Mas se esse traço distintivo nem sempre nos é consciente ou se quase nunca nos lembramos da artificialidade dos signos de que nos servimos, talvez isso tenha a ver, mais propriamente, com o fato de que o objetivo mesmo da linguagem seja esconder a natureza inteiramente sem significado e aleatória da “realidade” por ela representada. E o propósito de ler e escrever poderia muito bem ser esse mesmo, qual seja: dissimular nossa insignificância e desviar nossa atenção das águas caóticas sobre as quais, à deriva, temos fatalmente de boiar. Ou, como dirá Flusser, em *O que é comunicação?*, comunicamo-nos precisamente para “esquecer desse mundo em que ocupamos uma cela solitária e em que somos condenados à morte”.<sup>17</sup> Mas isso já nos levaria a explorar outras paragens, mais angustiosas e infectadas, provavelmente, por imagens extra-mundanas. Por ora, o melhor mesmo é meditar e traduzir afetos – de preferência, tonificantes.

---

\* **Fernando Barros é professor do Departamento de Filosofia da UFC.**

<sup>1</sup> PRADO, D. de A. “O *clerc* perfeito”. In: GUINSBURG, J.; MARTINS FILHO, P. (orgs.). *Sobre Anatol Rosenfeld*. São Paulo: Com Arte, 1995, pp. 73-74.

<sup>2</sup> Sobre o sentido e o alcance da aludida relação de “amizade-inimizade”, cf. o rico ensaio de Márcio Seligmann-Silva, onde, entre outras coisas, torna-se patente que as diferenças entre os dois intelectuais “não impediram a admiração mútua, apenas tornaram esta admiração mais interessante e temperada” SELIGMANN-SILVA, M. “Para uma filosofia do exílio: A. Rosenfeld e V. Flusser sobre as vantagens de não se ter uma pátria” In: *Revista Eletrônica do NIEJ/UFRJ*, v. I, n. 3 (2010), p. 39.

<sup>3</sup> Acerca dos primeiros tempos de Anatol Rosenfeld no Brasil, cf. o comentário de Roberto Schwarz a propósito: “Quando chegou ao Brasil, em 1937, a orientação aqui era de aproveitar o braço estrangeiro na lavoura. Meu pai, que aportou em Santos no início de 1939, recebeu os mesmos conselhos, que não seguiu. Mas Rosenfeld, que tinha 25 anos e, chocado pelo nazismo, queria de fato mudar de vida, foi ser camarada numa fazenda no interior do Estado de São Paulo. Deixava quase feito em Berlim um doutorado sobre romantismo alemão, e agora limpava uma plantação de eucalipto novo. Conforme contava ele mesmo, foi preciso os companheiros ajudarem, pois não distinguia entre praga e a planta que devia cuidar”. SCHWARZ, R. “Os primeiros tempos de Anatol Rosenfeld no Brasil”. In: GUINSBURG, J.; MARTINS FILHO, P. (org.). *Op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>4</sup> FLUSSER, V. “Da tradução”. In: *Cadernos brasileiros*, v. X, n. 49 (Out., 1968), p. 79.

<sup>5</sup> HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tradução de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950, p. 373.

<sup>6</sup> Idem. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. In: *Husserliana*. Boston/Londres: The Hague, 1980, v. XXIII, p. 54.

<sup>7</sup> SARTRE, J.-P. *A imaginação*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p.104.

<sup>8</sup> KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 15.

<sup>9</sup> Idem. *Crítica da razão pura*. Tradução de Udo Baldur Moosburger e Valerio Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 118.

<sup>10</sup> ARALDI, C. “Nihilismo (*Nihilismus*)”. In: MARTON, S. (org.) *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 327-328.

<sup>11</sup> NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005, §28, p. 33.

<sup>12</sup> Ibidem, § 268, p. 165.

<sup>13</sup> Ibidem, §28, p. 33.

<sup>14</sup> Idem. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, p. 32.

<sup>15</sup> Idem, p. 32.

<sup>16</sup> Idem. “Fragmento póstumo do verão/outono de 1882, n° 3 [1] 296”. In: COLLI, G.; MONTINARI, M. (orgs.). *Kritische Studienausgabe*. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, 1999, v. 10, p. 89.

<sup>17</sup> FLUSSER, V. “O que é comunicação?”. In: *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Tradução Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Ubu, 2017, p. 86.