

ARTEFILOSOFIA

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFOP

ISSN: 2526-7892

ARTIGO

“VEJO ÉDIPO EM MINHA HORTA”: NATUREZA E CULTURA EM FLUSSER E BENJAMIN¹

*Erick Felinto*²

Resumo:

O objetivo deste trabalho é comparar as formas como a dualidade natureza-cultura é desconstruída e reelaborada nas obras de Walter Benjamin e Vilém Flusser. Nessa comparação, destacam-se certos elementos temáticos que apontam para uma convergência entre as visões dos dois autores, especialmente no que se refere ao tratamento do problema dos seres não-humanos e das potencialidades revolucionárias da noção de “história natural” (*Naturgeschichte*).

Palavras-chave: Benjamin; Flusser; História natural; Pós-humanismo; Subjetividade.

Abstract:

The goal of this article is to compare the different ways in which the dualism between nature and culture is deconstructed and re-elaborated in Walter Benjamin and Vilém Flusser's works. By means of this comparison, some elements are highlighted which indicate a convergence between the two author's perspectives, specially in regards to the treatment of non-human beings and the revolutionary potentialities of the notion of “natural history” (*Naturgeschichte*).

Keywords: Benjamin; Flusser; Natural history; Posthumanism; Subjectivity.

¹ “I see Oedipus in my Garden”: Nature and Culture in Flusser and Benjamin

² Erick Felinto é professor associado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UERJ e pesquisador do CNPq. Endereço de email: erickfelinto@gmail.com

Princípio da zoologia de Toussenel: “a ordem das espécies está em direta proporção a sua semelhança com o ser humano”. A. Toussenel, L’Esprit des bêtes (Paris, 1884), p.i. Comparar a epígrafe com a obra: “A melhor coisa sobre o homem é seu cachorro – Charlet” [Walter Benjamin, Passagenwerk, G12a, 1]

A história foi construída a partir de uma radical clivagem entre natureza e cultura. Seu tema são as aventuras e desventuras do homem como agente de transformação de um mundo silencioso e quase sempre passivo. A natureza e os outros seres que povoam o planeta não aparecem ali senão como coadjuvantes. De fato, ela oferece pouco mais que um belo pano de fundo sobre o qual se destacam as peripécias do ser humano e suas invenções culturais. Todavia, a exclusão desse vasto domínio da narrativa histórica parece nos oferecer um panorama bastante parcial e incompleto. Apenas raramente a geografia, o clima ou a geologia emergiram com algum protagonismo na novela da história. Foi necessário esperar muito tempo para que as “montanhas, animais e plantas” e mesmo as instituições sociais pudessem aparecer como verdadeiros agentes e “produtos de processos históricos específicos”³ (trad. minha). Mesmo assim, ainda pode causar alguma estranheza ler a proposição de que animais e plantas não são corporificações de “essências eternas”, mas sim “construções históricas”, como sugere Manuel de Landa, ao incitar o leitor para a necessidade de uma mudança fundamental: “nós devemos agora permitir que a física infiltre a história humana”⁴ (trad. minha).

Entretanto, seria injusto afirmar que tais teses carecem por completo de antecedentes. Se a leitura de “Mil anos de história não-linear” (1997) parece excitante e perturbadora, é mais pelo talento de seu autor que por seu radical ineditismo. A proposta de ampliar o território da história a domínios não-humanos não é, por certo, inteiramente nova. Em seu estudo sobre o “Trabalho das passagens” (*Passagen-werk*), Susan Buck-Morss identifica um curioso processo de cruzamento de chaves (*crossing the switches*) no pensamento de Walter Benjamin entre as categorias de história e natureza⁵ (trad. minha). Nesse processo, em que a tradicional clivagem entre natureza e cultura parece vacilar, signos e ideias que se referem costumeiramente ao primeiro domínio são aplicados ao segundo e vice-versa, de modo que noções como progresso ou mesmo a construção da ideia de “novo” são postas em cheque. Exemplo de um argumento fundado nessa técnica é oferecido pela autora:

Assim como existem locais nas rochas das eras do Mioceno ou Eoceno que trazem a impressão de monstruosas criaturas dessas épocas, as arcadas contemporâneas aparecem nas grandes cidades como cavernas contendo os restos fósseis de um

³ DE LANDA, Manuel. **A Thousand Years of Nonlinear History**. New York: Zone Books, 1997, p. 11.

⁴ Op. Cit., p. 15.

⁵ BUCK-MORSS, Susan. **The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project**. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 59.

monstro desaparecido: o consumidor da era pré-imperial do capitalismo, o último dinossauro da Europa (trad. minha)⁶.

Benjamin dá prosseguimento a essa série de imagens naturais nas linhas seguintes, ao comparar as mercadorias vendidas nas arcadas com uma “flora imemorial” (*unvordenkliche Flora*) e um “tecido canceroso” (*Gewebe in Geschwüren*) (trad. minha).⁷ O poder dessas imagens reside em destacar vivamente o caráter arcaico das formas de consumo expressas pelas arcadas, já naquele momento progressivamente substituídas pelas grandes lojas de departamentos. Nessa estratégia crítica singular, Benjamin parece realmente antecipar certas formulações teóricas mais recentes, como a radical reestruturação do par sociedade/natureza operada por Bruno Latour. Como explica Kyle Mcgee, “a teoria ator-rede segue a disjunção de Natureza/Sociedade (ou mononaturalismo/multiculturalismo, ou fato/valor) tão longe quanto possível, chegando mesmo ao ponto de sua indistinção” (trad. minha).⁸

Meu objetivo aqui, porém, é traçar certas linhas de convergência entre Benjamin e um outro pensador que nos últimos anos vem recebendo renovada atenção da crítica precisamente em domínios que envolvem temas como o pós-humanismo, o pós-naturalismo e a revisão dos eixos estruturantes natureza e cultura, humano e não-humano. Após vários anos de relativa obscuridade, Vilém Flusser tem sido evocado com surpreendente frequência por autores dos mais diferentes campos, da filosofia à teoria cultural⁹. Esse renovado interesse pelo pensador deve-se, ao menos em parte, à grande quantidade de recentes traduções de suas obras para o

⁶ BUCK-MORSS, Susan. **The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project**. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 65. Talvez por um ato falho, talvez intencionalmente, Buck-Morss lê o termo “Untier” (monstro, besta) como “ur-animal” (ou seja, como *Urtier*, “animal primordial”). Nesse sentido, a tradução de Howard Eiland e Kevin McLaughlin parece mais fiel (ver: **The Arcades Project**. Trad.: Howard Eiland & Kevin McLaughlin. Cambridge: Harvard University Press, 2003).

De todo modo, o “equivoco” de modo algum invalida o argumento geral.

⁷ BENJAMIN, Walter. **Das Passagen-Werk (Gesammelte Werke Band V-2)**.

Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 670.

⁸ MCGEE, Kyle. **Bruno Latour: The Normativity of Networks**. Nova York:

Routledge, 2014, p. 44. Sobre alguns pontos de convergência interessantes entre Latour e Benjamin, ver FELINTO, Erick. “Meio, Mediação, Agência: a Descoberta dos Objetos em Walter Benjamin e Vilém Flusser”. In: **E-Compós**, vol. 16, n. 1., São Paulo: Compós, 2013.

⁹ Cf. MAOILEARCA, John Ó. **All Thoughts are Equal: Laruelle and Nonhuman Philosophy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015; PETERS, John Durham. **The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media**. Chicago: University of Chicago Press, 2015;

HAYLES, Katherine. “Speculative Aesthetics and Object-Oriented Inquiry (OOD)”. In: **Speculations: A Journal of Speculative Realism**, v. 5. Nova York: Punctun Books, 2014.

inglês (pelo menos 10 volumes, desde 2012). Entretanto, não se pode esquecer que Flusser tratara, já há várias décadas, de problemas e questões tornados particularmente pertinentes apenas no contexto dos anos 2000. Algumas dessas questões aparecem mesmo em momentos relativamente prematuros de seu pensamento. O fascínio por temas de cariz pós-humanista, por exemplo, pode ser encontrado de forma incipiente em sua série de textos intitulada “Bichos”, publicada na Folha de São Paulo nos anos 1970. Ali, Flusser já empreende certa desconstrução de hierarquias ontológicas ao afirmar que a escala evolutiva se altera a partir do ponto de vista particular de cada ser¹⁰. Os textos de Flusser são, portanto, pontilhados por plantas, animais e seres não-humanos dos mais diversos tipos, frequentemente desempenhando a função de desestabilizar pontos de vista tradicionais e questionar as fronteiras entre natureza e cultura.

Esse mundo de seres estranhos, anjos, plantas e animais foi explorado tanto por Flusser como por Benjamin de forma provocante e inovadora. Se em Benjamin, por exemplo, a obsessão com a figura dos anjos pode expressar uma imagem bastante heterodoxa – a de um anjo canibal (*menschenfresserischer Engel*) e ladrão, que prefere libertar os homens subtraindo-lhes algo do que fazê-los felizes por meio da concessão de alguma dádiva¹¹ –, em Flusser, o anjo é símbolo de uma liberdade que se manifesta no voo dos pássaros: “para nossos antepassados, o pássaro era elo entre animal e anjo”. Na perspectiva flusseriana, o anjo é *pássaro extraterreno*, dado que seu interesse está localizado muito mais no espaço do que na terra. Mais que isso, o anjo é “ente que apreende, compreende, concebe e modifica”¹². O anjo de Flusser parece, assim, muito mais domesticado e inofensivo que o rilkeano anjo de Benjamin.¹³ Este último, como encarnação do *Unmensch* (inumano), se distingue por sua pulsão canibalística, que anuncia “um novo tipo de experiência, a da incorporação”¹⁴ (trad. minha). Termo polemicamente apropriado do vocabulário nazista, o *Unmensch* de Benjamin se torna signo de uma entidade que se “solidarizou com o lado destrutivo da natureza”¹⁵ (trad. minha). A potência dessa nova criatura, diferentemente das anteriores, estribadas no amor, é a voracidade, o barbarismo. A destruição aparece aqui, portanto, como momento necessário da recriação para a ultrapassagem do modelo humanista do homem.

¹⁰ SANTAELLA, Lucia & FELINTO, Erick. **O Explorador de Abismos: Vilém Flusser e o Pós-Humanismo**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 118.

¹¹ BENJAMIN, Walter. **Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Werke Band II-3)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 1106.

¹² FLUSSER, Vilém. **Natural:Mente: vários acessos ao significado da natureza**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979, p. 31-32.

¹³ Lembremos da célebre frase de Rilke nas “Elegias de Duíno”: “Ein jeder Engel ist schrecklich” (“todo anjo é terrível”). Ver: RILKE, Rainer Maria. **Rilke Werke (Band II)**. Frankfurt am Main: Insel, 1982, p. 441.

¹⁴ HANSEN, Beatrice. **Walter Benjamin’s Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels**. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 119.

¹⁵ BENJAMIN, Walter. **Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Werke Band II-3)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 1106.

Todavia, além dos pássaros, existem outros animais extraterrenos em Flusser nos quais o canibalismo expressa igualmente um tipo especial de liberdade. Em sua fábula filosófica sobre o Vampyrotheuthis Infernalis, a “lula-vampiro do inferno”, Flusser afirma que, para esse curioso ser, a liberdade é canibalismo: “poder devorar seu irmão”¹⁶ (trad. minha). Enquanto que nós, humanos, superamos nossa animalidade (nosso estado natural) ao demonstrar amor pelo próximo, Vampyrotheuthis supera a sua quando aprende a odiar. Como em Benjamin, o canibalismo tem aqui um sentido político. Entretanto, o Vampyrotheuthis é como “o outro lado” de nosso próprio espírito. Em cada um de nós se esconde um Vampyrotheuthis, assim como em cada uma das lulas-vampiro repousa oculto um espírito humano. É por isso que quando encaramos o Vampyrotheuthis, enxergamos nossos próprios trejeitos políticos (*politische Fratze*). Se em Benjamin o anjo devorador traz um novo barbarismo revolucionário, em Flusser a dimensão canibal de Vampyrotheuthis parece ser encarada, ao mesmo tempo, com fascínio e desconfiança.

Para Benjamin, a figura do inumano é o correlato de uma noção de história “não mais puramente antropocêntrica em essência ou ancorada unicamente nas preocupações de um sujeito humano”¹⁷ (trad. minha). Em outras palavras, uma história na qual os animais, as coisas e outros agentes não-humanos possuem decidido protagonismo. Benjamin vai buscar tal noção na antiga ideia da história natural (*Naturgeschichte*). De fato, Antoine Faivre identifica as raízes dessa ideia já na *Naturphilosophie* do século XVIII. Ela se funda na premissa de que “a natureza tem uma história e essa história é de caráter mítico”¹⁸ (trad. minha). Se a história fosse unicamente um empreendimento humano, distinto, pois, do domínio da temporalidade meramente cíclica da natureza, não seria possível falar em uma “história natural”. Como muitas outras de suas construções conceituais, Benjamin vai buscar sua proposição de uma história natural no pensamento dos teósofos, dos místicos e dos românticos alemães. Winfried Menninghaus demonstra exaustivamente a importância dos teoremas místicos da Cabala e de teósofos como Jacob Boehme e Franz von Baader¹⁹ para a formação da filosofia da linguagem de Benjamin. O livro sobre o drama barroco alemão, no qual se desenvolve a maior

¹⁶ FLUSSER, Vilém. **Vampyrotheuthis Infernalis: Eine Abhandlung samt Bafund des Insitut Scientifique de Recherche Paranaturaliste**. Göttingen: European Photography. 2002, p. 58.

¹⁷ HANSEN, Beatrice. **Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels**. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 48.

¹⁸ FAIVRE, Antoine. **Philosophie de la nature: physique sacrée et théosophie XVIII-XIX siècle**. Paris: Albin Michel, 1996, p. 16.

¹⁹ Supõe-se que Benjamin possuía um “conhecimento apenas periférico” da filosofia da linguagem de Franz von Baader. Todavia, Benjamin recebera de seu amigo Scholem, grande especialista na mística judaica, uma edição das obras completas do autor. Ver: MENNINGHAUS, Winfried. **Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 191. De todo modo, Baader foi apenas um dos muitos teósofos com cujo pensamento Benjamin teve contato. Sobre a importância de Baader para a *Naturphilosophie*, ver os vários capítulos dedicados a ele no trabalho de Faivre a respeito da filosofia da natureza. Ver: FAIVRE, Antoine. **Philosophie de la nature: physique sacrée et théosophie XVIII-XIX siècle**. Paris: Albin Michel, 1996.

parte dos filosofemas sobre a história natural, constitui um momento fundamental dessa reflexão sobre a magia da linguagem (*Sprachmagie*) em Benjamin.

Esse interesse de Benjamin pela mística como campo de apropriação conceitual, mesmo que estetizada – uma “apropriação secularizada” (*säkularisierende Aneignung*), nas palavras de Menninghaus²⁰ – frequentemente embarçou seus intérpretes. Importa observar, todavia, que essa mesma estratégia foi utilizada extensivamente por Flusser. Suas reflexões sobre o tema da liberdade e da relação com o outro estão entremeadas de motivos teológicos. Veja-se, por exemplo, esta passagem de *Kommunikologie weiter denken*:

Deus criou o mundo com o objetivo de pô-lo à disposição do homem. Sobre ele reina o homem como imagem e semelhança de Deus. De modo que o homem possa reinar, Deus foi compelido a dar-lhe a liberdade. Liberdade significa a possibilidade de pecar. O homem traz ao mundo a possibilidade de pecar. Talvez essa não seja uma interpretação muito ortodoxa. O homem é feito da terra. *Adama* significa terra, *Adam* significa homem. Após Deus ter modelado a terra à sua imagem, inspirou nela o espírito, *ruach*. Essa é a origem da escritura. Barro, barro mesopotâmico, foi de algum modo modelado em um tijolo. E nele o homem inscreveu o espírito na forma de escritura cuneiforme. Adão é uma tábua de escritura cuneiforme. Ali está, portanto, essa imagem e semelhança de Deus, que tem em si o hálito, *ruach*, *pneuma*, *spiritus*, e é livre para pecar ou não. Para a surpresa de todos envolvidos, ele peca quando diferencia. Daí deve ele pecar. Ele não pode senão pecar, depois de ter se decidido. Diferenciar (*unterscheiden*) contém decidir (*entscheiden*). Adão e Eva consideram e entram então no estado do *dever-pecar*. Com isso, toda a criação é questionada. Pois para que terá Deus criado o mundo? Para inscrever sua imagem ali e deixá-lo em estado do “não-poder-senão-pecar” (*Nichts-als-Sündigen-Könnens*)? Desse modo, deve Deus, desafortunadamente (*leider Gottes*), fazer-se a si próprio homem. Ao se tornar homem, libera Deus os homens do pecado, mas também os priva da liberdade. A liberdade aparece, então, como um perigo ameaçador. O crente que crê em Cristo está liberado do decidir, do diferenciar e do pecado. Ele é absolutamente condicionado (*unfrei*: “não-livre”). Ele não pode mais pecar, *pecare non posset*. Essa é uma forma estranha, e nem sempre presente, de experimentar a liberdade. Mas nós a possuímos em nosso interior. Nós ainda temos a sensação de que a liberdade tem um sabor amargo²¹ (trad. minha).

²⁰ MENNINGHAUS, Winfried. **Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 7.

²¹ FLUSSER, Vilém. **Kommunikologie weiter denken: Die Bochumer Vorlesungen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, p. 228.

Na verdade, a ideia da capacidade de diferenciar como pecado é curiosamente próxima da proposição benjaminiana do pecado original como ingresso na “magia do juízo” (*Magie des Urteils*), expressa no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” (1916). Se antes da Queda, o homem falava a pura linguagem do nome, na qual língua e conhecimento ainda são unas, após esse acontecimento trágico entramos na dimensão da linguagem humana, na qual encontramos a pluralidade e *diferenciação* entre as línguas. É nessa magia do julgamento que os elementos *abstratos* da linguagem encontram suas raízes. Abandona-se a “imediatidade na comunicação do concreto, isto é, o nome” e cai-se no abismo “mediado de toda comunicação, da palavra como meio”.²² No juízo, encontramos a “separação originária” (*Ur-teil*) fundada na diferenciação entre o bem e o mal. Julgar não é, essencialmente, diferenciar? Todavia, se em Benjamin a magia do juízo aparenta ser menor em comparação com a magia pura do nome, do conhecimento imediato, em Flusser, o pecado simboliza a liberdade possível do homem – e, claro, essa não é, de fato, uma “interpretação muito ortodoxa” do texto bíblico.

Por certo: no projeto da diferenciação, repousa também o perigo de uma clareza excessiva, de um desejo de purificação que nega a natureza complexa e híbrida do mundo. No que diz respeito à complexidade das relações entre natureza e cultura, como afirma Flusser, poderíamos pensar dois tipos diferentes desta última: a primeira visa a fazer resplandecer a essência da natureza (como se ela pudesse ser algo puro); a segunda, busca destacar a ideia da natureza como modificada pelo espírito humano. Cada uma delas teria sua “arte” particular. Mas o fato é que “provavelmente, os dois tipos de cultura e arte não existem, nem jamais existiram, em estado puro [...] o que torna extremamente problemático não apenas querer distinguir, ontologicamente, entre várias culturas, mas também querer estabelecer rigorosa dialética entre cultura e natureza”²³. Na maioria das vezes (talvez na totalidade das vezes, para radicalizar Flusser), o espírito humano não consegue impor-se de todo sobre a natureza. Interpretamos, construímos projetos, tentamos diferenciar. Entretanto, é sempre numa complexa relação que os determinantes naturais que efetivamos nossa existência. Nesse sentido, segundo Flusser, como locais de passagem das águas, os vales são domínios de perspectivismo e limite. Não é possível aos homens “habitar” neles, somente “passar” por eles. Para Flusser, eles são lugares “quase sobrenaturais, quase teóricos, quase perspectivistas”.

Nesse sentido, os vales são, para Flusser, locais semelhantes àqueles que aparecem na “ciência dos limiares” (*Schwellenkunde*) de Benjamin. Em sua leitura das “Afinidades eletivas” de Goethe, Benjamin utiliza essa ciência para avaliar os

²² Utilizo aqui a excelente tradução de Ernani Chaves e Susana Kampf-Lages: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Trad.: Ernani Chaves e Susana Kampf Lages. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2011, p. 68-69.

²³ FLUSSER, Vilém. **Natural:Mente: vários acessos ao significado da natureza**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979, p. 15.

poderes míticos tanto dos limiares espaciais (como o da superfície do oceano ou o cemitério) quanto dos limiares temporais (como os ritos de passagem). O limiar é um locus de ambiguidade (*Zweideutigkeit*), um entrelugar (*Zwischenbereich*). As arcadas ou passagens são domínios liminares por excelência, marcando o limite complexo entre as ruas e as lojas individuais. Aqui encontramos um paradoxo interessante: “a forma espacial mítica do limiar figura, pois, também como um elemento da utopia anti-mítica de Benjamin”²⁴ (trad. minha). Trata-se não de simplesmente destruir o mito, mas antes de redimi-lo – ou seja, de uma “salvação de formas míticas” (*Rettung mythischen Formen*), nas palavras de Menninghaus. Isso porque no antigo repousam forças revolucionárias que ainda aguardam o seu despertar.

O mito é marcado pela ambiguidade, um território de passagem, no qual, juntamente com as imagens de sonho, deve ser buscada a fisionomia de uma época. Não à toa, Flusser lembra a ideia segundo a qual os mitos são *provocadores da história*. Desse modo, “se uma das teses básicas do marxismo é que os sonhos são mortos ao realizarem-se, o lado dialético de tal tese é esquecido: sonhos mortos persistem”²⁵. Para Benjamin, a mitologia materialista ilumina o mundo dos sonhos de modo a conduzi-los ao limiar do despertar. A ciência dos limiares é ciência dos mitos e sonhos. Como explica Buck-Morss, “paradoxalmente, a imaginação coletiva mobiliza seus poderes para uma ruptura revolucionária com o passado recente ao evocar um reservatório de memória cultural de mitos e símbolos utópicos de um *ur-passado* mais distante”²⁶ (trad. minha).

É aqui que enfrentamos o perigo do fetichismo, quando as tecnologias nas quais depositamos sonhos utópicos do passado são tomadas como suas realizações em lugar de meios possíveis para realizá-los. O que se faz necessário, portanto, é um despertar capaz de redimir os mitos. Em Flusser, os mitos e sonhos apresentam uma função constitutiva. Eles podem ser a forma de materialização das utopias (que ele classifica em positivas e negativas). Eles existem para permitir a construção de mundos alternativos. No universo das tecnologias digitais, mais que nunca, penetramos num terreno de projeção, ficcionalização. Os projetos de futuros possíveis são “sonhos que clamam por outros sonhadores, de modo que possam agregar-se e assim se tornar mais possíveis”²⁷ (trad. minha). Em sua estratégia de usar os sonhos, as ficções e os mitos para multiplicar pontos de vista e devires humanos, Flusser frequentemente aproxima signos da natureza aos signos da cultura. É o que faz, por exemplo, quando usa a bioluminescência ou a pele metamorfoseante de *Vampyroteuthis* para refletir sobre nossos meios eletrônicos contemporâneos. Nesse movimento, os limiares entre natureza e cultura são postos

²⁴ MENNINGHAUS, Winfried. **Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 52.

²⁵ FLUSSER, Vilém. **Natural:Mente: vários acessos ao significado da natureza**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979, p. 29.

²⁶ BUCK-MORSS, Susan. **The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project**. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 116.

²⁷ FLUSSER, Vilém. **Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung**. Frankfurt am Main: Fischer, 1994, p. 42.

em questão. Vampyrotheuthis, como o ser humano, possui “arte” e “cultura”, apenas os efetiva de modos diversos aos nossos. Usando um termo bastante benjaminiano – “essência espiritual” (*geistiges Wesen*) –, Flusser aproxima a lula-vampiro do homem²⁸. Mais que isso, ela possui história, é um “*historisches Wesen*”²⁹. Mas se a história humana é basicamente um processo de armazenamento de informação adquirida em objetos, a de Vampyrotheuthis se dá de forma verdadeiramente intersubjetiva, por meio de suas glândulas secretoras.

Como nas obras de John Heartfield, que Benjamin tanto apreciava, a narrativa de “Vampyrotheuthis Infernalis” é um modo de produzir curto-circuitos entre os signos de natureza e cultura. De acordo com Susan Buck-Morss,

a fusão ideológica de natureza e história, quando reproduzida por Heartfield através de um uso alegórico da fotomontagem, permite que a lacuna entre signo e referente permaneça visível, permitindo a ele, assim, representar sua identidade na forma de uma crítica³⁰ (trad. minha).

Benjamin procedia de modo idêntico, mas através de uma montagem de imagens verbais em vez de fotográficas – como acontece, por exemplo, em “Rua de mão única”. Em alguma medida, Flusser combina as duas técnicas em Vampyrotheuthis, reunindo o texto de sua fábula filosófica com as instigantes imagens desenhadas por Louis Bec para o livro. Bec afirma que cada uma das pranchas representa atitudes ou traços de caráter “vampiromórfico” em Flusser³¹, todavia elas bem poderiam ser lidas com muitos diferentes sentidos, filosóficos, políticos e sociais. Sinto-me tentado a associar, por exemplo, a subespécie “Lumanter Phusagrimon” – caracterizada por sua “atitude de destruição sistemática de todas as formas vivas que atravessam seu espaço *biomo-ideológico*”³² (trad. minha) – ao capitalismo extrativista contemporâneo, em sua sede de apropriação e consumo de ecossistemas inteiros. Afinal, Stacy Alaimo sugere que o Vampyrotheuthis de Flusser é como um tratado ecológico que “se desvia (*veers away*) dos modos padronizados da objetividade científica” em direção a uma “ciência íntima e uma política apaixonada”³³ (trad. minha). Desse modo, por que não o ler como fábula filosófica

²⁸ FLUSSER, Vilém. **Vampyrotheuthis Infernalis: Eine Abhandlung samt Bafund des Insitut Scientifique de Recherche Paranaturaliste**. Göttingen: European Photography. 2002, p. 27.

²⁹ Op. Cit., p. 47.

³⁰ BUCK-MORSS, Susan. **The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project**. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 62.

³¹ BEC, Louis. “Vampyrotheuthis Infernalis: Postscriptum”. In: **Flusser Studies**, n. 4 (online), maio 2007. Disponível em <http://www.flusserstudies.net/pag/04/bec_vampyrotheuthis.pdf>. Acesso em: junho de 2019, p. 1.

³² FLUSSER, Vilém. **Vampyrotheuthis Infernalis: Eine Abhandlung samt Bafund des Insitut Scientifique de Recherche Paranaturaliste**. Göttingen: European Photography. 2002, página sem numeração.

³³ ALAIMO, Stacy. “Unmoor”. In: Cohen, Jeffrey Jerome & Duckert, Lowell (orgs.). **Veer Ecology: a Companion for Environmental Thinking**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. 413-414.

que trata não somente dos dilemas tecnológicos do homem, mas também das nossas relações com o meio-ambiente e os seres não-humanos? Mais ainda, por que não o ler como uma reflexão sobre a *vida dos objetos*, essas coisas que muito frequentemente resistem, com sua astúcia (*Tücke*), a nossas tentativas de *informá-los e dominá-los*?³⁴

Talvez seja essa a perspectiva mais instigante do encontro entre os projetos de Flusser e Benjamin. Ambos operam com conceitos de vida e história que se estendem às coisas³⁵. Flusser afirma sem nenhum pudor que “montanhas são coisas que têm história, ou, mais exatamente, biografia”³⁶. No mesmo diapasão, Benjamin propõe: “é somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida encontra sua legitimação”³⁷. É por essa razão que não se deve entender os termos “sobrevivência” (*Überleben*) e “pervivência” (*Fortleben*), usados em “A tarefa do tradutor”, em sentido metafórico, mas sim objetivo. Através dessa perspectiva, encontramos um mundo imensamente mais rico que aquele no qual tradicionalmente nos movemos. Nele encontramos uma multiplicidade de olhares e agenciamentos nos quais o humano aparece como apenas mais um componente. De fato, poderíamos dizer que não se trata apenas de *um* mundo, senão de vários; não *uma* natureza, senão muitas.

Não vivemos, pois, em *uma*, mas em muitas naturezas. Na natureza captável pelas categorias de nossa ciência da natureza. Na “*physis*” aristotélica, na natureza cheia de deuses, na natureza criada por Deus. Todas essas naturezas estão lá, fora da janela, mas também cá dentro. Interferem, “realmente”, uma na outra³⁸.

Referindo-se a Flusser e sua fábula sobre o *Vampyroteuthis*, van den Eijnden sugere que se use o termo “*alien natures*”. Não apenas os seres octopodais de Flusser, senão também os anjos e pedras de Benjamin podem compor parte dessa “natureza que é desconhecida, porém imaginável, uma natureza que é um *outro lugar* (*elsenhere*) e, todavia, presente de algum modo em um *aquí*”³⁹ (trad. minha). Esses espaços alienígenas são locais de um encontro com o *outro* em toda sua radicalidade; de um

³⁴ FLUSSER, Vilém. **Vampyroteuthis Infernalis: Eine Abhandlung samt Bafund des Insitut Scientifique de Recherche Paranaturaliste**. Göttingen: European Photography. 2002, p. 61.

³⁵ HANSEN, Beatrice. **Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels**. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 33.

³⁶ FLUSSER, Vilém. **Natural:Mente: vários acessos ao significado da natureza**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979, p. 82.

³⁷ BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Trad.: Ernani Chaves e Susana Kampf Lages. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2011, p. 105.

³⁸ FLUSSER, Vilém. **Natural:Mente: vários acessos ao significado da natureza**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979, p. 93.

³⁹ VAN DEN EIJNDEN, Tamalone. “How to Think Posthumanly with Nature? Octopodal Creatures as Conceptual Persona of an Alien Nature”. In: **Junctions: Graduate Journal of the Humanities**, Utrecht, v. 4, n. 1, pp. 43-57, 2019, p. 45.

diálogo interespecies por meio do qual o homem pode aprender, de modos inusitados, a respeito de si e do mundo que o cerca. Nesses espaços cessa de existir a dicotomia natureza/cultura, de modo que ali encontramos todos os seres como um aglomerado de realidades multidimensionais. É por essa razão que Flusser consegue ver Édipo em sua horta⁴⁰. É por essa razão, ainda, que Benjamin consegue ver uma teoria biológica da moda em zebras e cavalos⁴¹. Em época de profunda crise ecológica, essa outra história e esse outro modo de pensar podem nos oferecer ferramentas valiosas para imaginar futuros diferentes. Futuros menos sombrios, desérticos e solitários; futuros alimentados pela esperança de uma nova humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAIMO, Stacy. “Unmoor”. In: Cohen, Jeffrey Jerome & Duckert, Lowell (orgs.). **Veer Ecology: a Companion for Environmental Thinking**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- BEC, Louis. “Vampyroteuthis Infernalis: Postscriptum”. In: **Flusser Studies**, n. 4 (online), maio 2007. Disponível em <http://www.flusserstudies.net/pag/04/bec_vampyroteuthis.pdf>. Acesso em: junho de 2019.
- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Trad.: Ernani Chaves e Susana Kampf Lages. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2011.
- _____. **The Arcades Project**. Trad.: Howard Eiland & Kevin McLuaghlin. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- _____. **Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Werke Band II-1)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. **Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Werke Band II-3)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. **Das Passagen-Werk (Gesammelte Werke Band V-1)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- _____. **Das Passagen-Werk (Gesammelte Werke Band V-2)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- BUCK-MORSS, Susan. **The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project**. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- DE LANDA, Manuel. **A Thousand Years of Nonlinear History**. New York: Zone Books, 1997.

⁴⁰ FLUSSER, Vilém. **Natural:Mente: vários acessos ao significado da natureza**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979, p. 121.

⁴¹ _____. **Das Passagen-Werk (Gesammelte Werke Band V-2)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 123.

- FAIVRE, Antoine. **Philosophie de la nature: physique sacrée et théosophie XVIII-XIX siècle**. Paris: Albin Michel, 1996.
- FELINTO, Erick. “Meio, Mediação, Agência: a Descoberta dos Objetos em Walter Benjamin e Vilém Flusser”. In: **E-Compós**, vol. 16, n. 1. São Paulo: Compós, 2013.
- SANTAELLA, Lucia & FELINTO, Erick. **O Explorador de Abismos: Vilém Flusser e o Pós-Humanismo**. São Paulo: Paulus, 2012.
- FLUSSER, Vilém. **Kommunikologie weiter denken: Die Bochumer Vorlesungen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- _____. **Vampyrotheuthis Infernalis: Eine Abhandlung samt Bafund des Insitut Scientifique de Recherche Paranaturaliste**. Göttingen: European Photography. 2002.
- _____. **Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung**. Frankfurt am Main: Fischer, 1994.
- _____. **Natural:Mente: vários acessos ao significado da natureza**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.
- HANSEN, Beatrice. **Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels**. Berkeley: University of California Press, 1998.
- HAYLES, Katherine. “Speculative Aesthetics and Object-Oriented Inquiry (OOI)”. In: **Speculations: A Journal of Speculative Realism**, v. 5. Nova York: Punctun Books, 2014.
- MAOILEARCA, John Ó. **All Thoughts are Equal: Laruelle and Nonhuman Philosophy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- MCGEE, Kyle. **Bruno Latour: The Normativity of Networks**. Nova York: Routledge, 2014.
- MENNINGHAUS, Winfried. **Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- _____. **Schwellenkunde: Walter Benjamins Passage des Mythos**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- PETERS, John Durham. **The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- RILKE, Rainer Maria. **Rilke Werke (Band II)**. Frankfurt am Main: Insel, 1982.
- VAN DEN EIJNDEN, Tamalone. “How to Think Posthumanly with Nature? Octopodal Creatures as Conceptual Persona of an Alien Nature”. In: **Junctions: Graduate Journal of the Humanities**, Utrecht, v. 4, n. 1, pp. 43-57, 2019.