

2. Viagem ao passado

Este livro, por exemplo, que é viagem em direção do passado, é busca do futuro. E verifica que tanto passado quanto futuro estão presentes, porque o ato de escrever este livro não é movimento dentro do espaço. O tempo corre (em direção indefinível) dentro de um espaço imóvel.
(Vilém Flusser - *Bodenlos*)

Passado e futuro estão presentes no ato de escrever uma autobiografia, esse espaço imóvel de folhas datilografadas, esquecidas em uma máquina de escrever, gravadas com uma única verdade, a do que se quer ser. A autobiografia de Vilém Flusser tem sua própria história, que não é a mesma de seu autor. E ainda cria para ele uma nova história, pois não há arte capaz de recuperar o passado. Há apenas o ato de inscrição de uma vida, que nasce durante a escrita e que aí se fixa para o porvir.

A essa vida-escrita não se aplicam as mesmas regras daquela que lhe deu origem, pois ela é, antes de tudo, escrita. Sobre a trajetória concreta de Vilém Flusser, os feitos e fatos que lhe obrigaram a aportar nesses nossos trópicos tão fortemente iluminados a ponto de ofuscar todas as cores, como ele mesmo disse³, a entrar em contato com uma natureza que parecia convidá-lo a encontrar-se a si próprio dentro da vastidão do nada, sobre esse caminho me vi forçada a pesquisar. O sobrenome de Flusser foi o único que me ocorreu digitar na base de dados do memorial do Holocausto quando estive em Berlim no inverno europeu de 2010. Também me levou à Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro mais de uma vez, em busca de manchetes sobre sua morte e de informações que o ligassem à Hannah Arendt, outra filósofa que, como ele, não tinha pátria nem sistema filosófico e a quem realmente esteve ligado, só que pela amizade de Celso Lafer.

Em 1965, Celso Lafer vai aos Estados Unidos fazer sua pós-graduação e estuda diretamente com Hannah Arendt. Apresenta a obra desta filósofa a Flusser, que pede para que o rapaz lhe entregue um exemplar de um livro seu: *A Dúvida*.

³ “A natureza brasileira” in FLUSSER, 2007.

Estaria encantado com o fato de que, mesmo partindo de premissas diferentes, tenham chegado a conclusões parecidas.⁴ Até onde se sabe, o interesse de Hannah Arendt pela obra do filósofo tcheco não foi o suficiente para influenciar nenhuma reflexão mais profunda. Flusser, ao contrário, dialoga com as ideias de Arendt em pelo menos duas ocasiões. Apropria-se do conceito de “banalidade do mal” em um artigo publicado no *Estado de S. Paulo* no dia 26 de julho de 1969, onde inverte a ordem proposta pela autora. Não fala do mal provocado por pessoas insignificantes engajadas em instituições poderosas, como no caso de Eichmann, mas de como pessoas honestas e significativas corrompem-se em pequenos detalhes quando engrenadas em instituições insignificantes. Anos depois, em maio de 1975, envia uma carta a Celso Lafer onde propõe uma reformulação das categorias de labor, trabalho e ação, analisadas em *A condição humana*.

Vilém Flusser nasceu em 12 de maio de 1920, em Praga, no seio de uma família de intelectuais e artistas judeus. Era filho de uma cantora, Melitta, e seu pai, Gustav, era professor na Universidade Carolíngia, onde estudou Franz Kafka e onde lecionaram Albert Einstein e Edmund Husserl. Foi também onde o próprio Flusser iniciou seus estudos de filosofia, abandonados devido à invasão nazista que o forçou a migrar com a família da namorada, Edith. Primeiro para a Inglaterra, em 1939, e no ano seguinte para o Brasil. Sua família ficou em Praga, terminando exterminada em campos de concentração.

No Brasil, Flusser cria uma nova vida. Bem da verdade, cria várias vidas. Casa-se com a namorada e forma família. Vai viver em São Paulo, onde passa os primeiros anos trabalhando para uma empresa tcheca de exportação e importação. No correr dos anos 1950, aproxima-se do grupo de intelectuais que se reunia em torno do Instituto Brasileiro de Filosofia e timidamente começa a entrar na vida intelectual brasileira. Alfabetizado em duas línguas, tcheco e alemão, com conhecimentos avançados de inglês e francês, além de instrumentais de hebraico e espanhol, se entrega ao aprendizado do português de maneira obstinada. Torna-se

⁴ Neste livro, que só foi publicado em português em 1999, Flusser arrisca o passo que Descartes não deu: duvidar da dúvida e estabelecer esta atitude como fim. Descartes, e com ele todo o pensamento moderno, aceita a dúvida como indubitável. Ao rejeitar esta última certeza, Flusser não almeja o niilismo, mas impedir qualquer descanso para a reflexão. Colocando toda e qualquer certeza em xeque, desloca a atenção para o movimento da procura e do questionado, e não a busca por uma verdade. Arendt também fala do significado do advento da dúvida cartesiana, e a sua posição central no pensamento moderno no capítulo VI de *A condição humana*.

colaborador do *Suplemento literário* do jornal *O Estado de S. Paulo* após a publicação do ensaio *Praga, a cidade de Kafka*, em 1961, e em pouco tempo passa a dar aulas de Filosofia da Ciência na Universidade de São Paulo (USP) e palestras sobre Filosofia da Linguagem no Instituto Tecnológico de Aeronáutica (ITA). Também leciona História do Espetáculo Dramático e Teoria da Máscara na Escola de Artes Dramáticas (EAD), trabalha como assistente na Escola Politécnica e como professor na Faculdade de Comunicação da Função Armando Álvares Penteado (FAAP). No meio da década de 1960, Flusser já é personalidade importante no cenário intelectual brasileiro e começa a receber convites para fazer palestras em universidades estrangeiras.

Durante esse período, Flusser escreveu cinco livros, dois deles jamais publicados em vida. No final da década, porém, o regime militar recrudesce, cerceando e sufocando o ambiente intelectual brasileiro. Isso o frustra - mesmo ele, que chegou a ser nomeado como cônsul em projetos de colaboração cultural nos Estados Unidos e na Europa, em 1966 e 1967 - de tal maneira, que se vê obrigado a abandonar sua nova terra eleita e voltar à Europa.

Não retorna ao país de seus pais, então cerrado por trás da cortina de ferro que dividiu o continente europeu e, com ele, o mundo em dois. Opta primeiro pela Itália e finalmente pela França, onde, em 1973, começa a escrever sua história de vida.

Flusser morre em 1991 em Praga, sua cidade natal, na primeira visita que faz desde a partida, 52 anos antes. Foi a convite do Instituto Goethe proferir uma palestra e conta-se que a emoção o fez trocar de língua sem perceber durante a apresentação. Começa a falar em português, a língua que adota como sua durante mais de 30 anos, a língua de seus filhos e de sua escolha. Se sua esposa não o tivesse alertado, ele provavelmente teria continuado sua exposição sob os olhos estupefatos da plateia. No dia seguinte, vai com Edith fazer um piquenique no bosque aonde costumavam ir quando crianças⁵ e, por ironia do destino, sofre um acidente de carro. Deixou folhas datilografadas numa máquina de escrever antiga. É enterrado no cemitério judaico de Praga e seu epitáfio está escrito em hebraico, tcheco e português.⁶

⁵ FLUSSER, 2007. p.10

⁶ “A gente de Flusser”. in: FLUSSER, 2007

Bodenlos, uma autobiografia filosófica, será publicada um ano após sua morte, em 1992, em alemão. A versão em português – porque Flusser traduzia a si mesmo para todas as línguas que conhecia e fazia disso um método de trabalho – permaneceu inacabada. E o último parágrafo, do capítulo traduzido por “Meu caminho de Praga”, fica como prenúncio fúnebre:

Que eu seja perdoado se reprimo o último trecho do caminho, o Smíchover, pois nesse lugar do percurso quero interromper meu caminho. O que inicialmente eu, como rapaz, corria com pressa e sem fôlego para poder chegar a tempo na aula de latim, e o que eu hoje, como pessoa de idade, percorro sem fôlego para reencontrar a mim mesmo, é a fatalidade inominável que o século 20 deixou acontecer no palco grandioso de Praga. Essa fatalidade da qual eu fui feito. Essa é a trilha que eu encontrei: a suntuosidade indescritível como palco da catástrofe indescritível. (FLUSSER, 2007. p. 245)

Nenhum desses detalhes ou datas (salvo a citação, evidentemente) foi escrito dessa forma em *Bodenlos*. Eles foram encontrados em outros artigos e livros, sobretudo no trabalho de outra tcheca, Eva Batlickova, que se dedicou a estudar o passado brasileiro de seu conterrâneo⁷, fazendo-se de certa forma sua contemporânea. Não contemporânea em datas, mas na escolha de um país para viver e de uma língua para expressar seus pensamentos. Nada disso, no entanto, contribuiu para “revelar” possíveis segredos ou descobrir “verdades” ocultas que explicassem, corroborassem ou invalidassem *Bodenlos*.

Nesse sentido, é necessário colocar em perspectiva o argumento de Phillipe Lejeune:

A promessa de dizer a verdade, a distinção entre verdade e mentira constituem a base de todas as relações sociais. Certamente é impossível atingir a verdade, em particular a verdade de uma vida humana, mas o desejo de alcançá-la define um campo discursivo e atos de conhecimento, um certo tipo de relações humanas que nada têm de ilusório. A autobiografia se inscreve no campo do conhecimento histórico (desejo de saber e compreender) e no campo da ação (promessa de oferecer essa verdade aos outros) tanto quanto no campo da criação artística. (LEJEUNE, 2008. p. 104)

Se, portanto, a autobiografia se insere no campo do conhecimento histórico, não é associando-se ao mito (já há muito abandonado pela própria

⁷ BATLICKOVA, 2010.

História enquanto ciência) da descoberta da verdade dos fatos, mas ao desejo de saber e compreender. E ainda em sua relação necessária com o passado, como narrativa retrospectiva de vida, o que pretendo explorar neste capítulo. O campo da ação e o da criação artística serão devidamente tratados nos capítulos seguintes. E para isso, cito Paul Ricoeur:

Hablando de autobiografía, tomo en cuenta las trampas y defectos inherentes al género. Una autobiografía es ante todo el relato de una vida; como toda obra narrativa es selectiva y, en tanto tal, inevitablemente sesgada. Una autobiografía es, además, en sentido preciso una obra literaria; en tanto tal, se basa en la distancia a veces benéfica, otras perjudicial, entre el punto de vista retrospectivo del acto de escribir, de inscribir lo vivido, y el desarrollo cotidiano de la vida; esta distancia distingue la autobiografía del diario. Una autobiografía, finalmente, se basa en la identidad, y por ende en la ausencia de distancia entre el personaje principal del relato, que es uno mismo, y el narrador que dice yo y escribe en primera persona del singular. (RICOEUR, 2007. p 13)

Para falar em autobiografia é necessário levar em consideração as armadilhas e defeitos do gênero. E a primeira armadilha é a questão da memória. Enquanto relato retrospectivo de uma vida, baseado em parâmetros de honestidade, a memória é da autobiografia um dos pilares fundamentais. Não a lembrança, recordação⁸ involuntária, talvez mais associada à imaginação do que à construção de significados. Tampouco de Mnemosyne, musa-mãe de todas as inspirações, que protege do esquecimento. Mas aquela memória-compromisso, que não é orientada a um passado apreensível através de uma narrativa, mas que tece um passado jamais recuperável, possível apenas em função de um futuro eternamente porvir. É a partir de um presente e na promessa de um futuro que o passado se constrói.

2.1 Memória e memórias

No livro *Memorias para Paul de Man*,⁹ Jacques Derrida usa o tema da memória como fio condutor para abordar o pensamento de Paul de Man. Falando em sua memória, “em memória de”, reflete sobre a memória como uma arte,

⁸ Doravante referir-me-ei à lembrança e à recordação como os sinônimos, que de fato são.

⁹ Cito o nome em espanhol, pois foi uma tradução feita nesta língua que tomei como base para as minhas reflexões.

diferenciando-a da simples recordação. Esta seria uma espécie de memória interiorizante, destinada à preservação da experiência e que não se organizaria em discurso. Dizê-la arte significa chamar atenção para seu caráter de construção, assim como para os antigos gregos a retórica era arte enquanto técnica do bem falar. E “el arte, como el pensamiento o la memoria pensante, está ligado al signo y no al símbolo.”¹⁰ Significa, portanto, reconhecer sua natureza de dar às coisas significado.

Para Paul de Man, que evoca de Hegel a oposição entre memória e lembrança, *Gedächtnis* e *Erinnerung*, a relação não seria dialética, mas ruptura ou disjunção.

Gedächtnis es tanto la memoria que piensa (y, más aun, que preserva en si misma, literalmente, mediante el eco de su nombre mismo, la memoria de Denken) y la memoria voluntaria, específicamente la facultad mecánica de memorización, mientras que *Erinnerung* es la memoria interiorizante, “el recuerdo como la reunión interior y preservación de la experiencia” (p. 771). Lo que interesa ante todo a Paul de Man, lo él subraya enfáticamente, es la extraña colusión, en la memoria como *Gedächtnis*, entre el pensamiento pensante y la *tekhne* en su aspecto más externo, lo que parecería la clase de inscripción más abstracta y especial. (DERRIDA, 1989. p. 63)

Acima falei de Mnemosyne, a mãe de todas as musas. Seu nome remete à mnemotécnica, o conjunto de técnicas de memorização a partir do qual os antigos gregos protegiam seus versos, seus mitos e seus nomes do esquecimento, antes de uma escrita que os pudesse gravar, marcar materialmente. É daí a inspiração de de Man quando pensa a relação entre a memória e a técnica. A técnica da memorização cedeu lugar à técnica da inscrição. Por isso irá chamar atenção para seu caráter de materialidade, para sua relação necessária com o que é tangível e espacial, com uma *tekhne*. Com a manifestação sensorial do pensamento como uma arte da escritura.¹¹

Ao organizar-se em discurso, fazer-se narrativa, a memória, como defende Derrida, obedece dele as regras e rompe com a espontaneidade da lembrança involuntária. Esta seria, por definição, desprovida de qualquer materialidade e associada ao símbolo. O discurso possui sua lógica própria, sua verdade reside no sentido. Pertence, assim, à ordem do signo, daquele que significa. A experiência

¹⁰ DERRIDA, 1989. p. 76

¹¹ Idem. p. 67

preservada interiormente precisa ser recriada, editada e significada para transformar-se em materialidade escrita. Pois, como discurso, a memória não apenas se assemelha à retórica, como possui uma retórica própria. É através dessa memória que se dá a relação necessária que a autobiografia possui com o passado, seja como modo de apreensão ou como narrativa retrospectiva que quer dar conta do passado. É também ela que, de certa forma, a colocaria entre a ficção e a realidade. Ao inventar-se um passado, cria para si uma história oficial, destinada a ficar registrada.

Essa é a retórica que Derrida chamou de retórica da temporalidade, pois lida com presente, passado e futuro. Todos os três, no entanto, possíveis apenas em coexistência e no presente. Passado e futuro só existem em função de um presente, afinal. E talvez seja a relação com o futuro de fato a mais importante para definir a memória, mas ela não será abordada aqui. Ela terá seu momento de destaque protagonizando o próximo capítulo. Porém, é importante tangenciar o assunto.

É Derrida quem diz que “la memoria se proyecta hacia el futuro, y constituye la presencia del presente.”¹² E ainda “... los presentes pasados que consisten en el presente de una promesa, cuya apertura hacia el presente por venir no es la de una expectativa o anticipación sino la del compromiso.”¹³

O fixar-se de uma vida em escrita, gravá-la em um papel, é em si uma promessa. Um compromisso com a construção de um futuro. É orientado por esse futuro, com os olhos pousados sobre um projeto, que se fita e se organiza as recordações e lembranças disformes e desprovidas de materialidade. Porque:

...el sí, que es un acto no activo, que no enuncia ni describe nada, que en sí mismo no manifiesta ni define ningún contenido, este sí solo compromete, antes y más allá de todo lo demás. Y para hacerlo, debe repetirse a sí mismo: sí, sí. Debe preservar la memoria; debe comprometerse a guardar su propia memoria; se debe prometer a sí mismo; debe vincularse a la memoria por la memoria, si algo ha de provenir alguna vez del porvenir. (DERRIDA, 1989, p. 32)

E esse futuro, esse *porvenir*, é impossível e só existe no presente. Só se realiza inteiramente na organização do passado, criando para a memória, retóricas. E é também a esse mesmo presente que está ligada a memória que, como na

¹² Idem. p. 68

¹³ Idem. p. 59

Antiguidade, volta a ser Memória, como uma força que corta, edita, transforma e vai preenchendo os inúmeros espaços em branco que deixam as lembranças descompromissadas e despreocupadas, enquanto seguem dançando sem ritmo e saltando as regras de espaço e tempo. E assim, elegendo promessas, acaba por ocultá-las, escondê-las. O mesmo passado que escolhe, esquece. Revela para revelar, no sentido de velar novamente.

Munida do desejo de significar e trabalhando em função de um eu que se quer contar e projetar, a memória autobiográfica, como sugerida por Ricoeur, está também associada à identidade. Associada a este si que não é ativo e que precisa contar-se e repetir-se para fazer sentido. Mas nem sempre essa identidade se mostra de maneira estável.

Ao que tudo indica, Vilém Flusser passa cerca de 20 anos escrevendo sua autobiografia, que nunca conclui. É sem dúvida um presente longo demais para ser imóvel, entretanto carrega uma marca suficientemente complexa para ordená-lo: o título *Bodenlos*. O termo tcheco carrega consigo o significa duplo de “sem chão” e “sem fundamento”. E é com um “Atestado de falta de fundamento” que Flusser abre o livro:

O termo “absurdo” significa originalmente “sem fundamento”, no sentido de “sem raízes”. (...) A tendência das flores sem raiz é o clima da falta de fundamento. O presente livro atestará tal clima.

[...]

O termo “absurdo” significa na maioria das vezes “sem fundamento” no sentido de “sem significado”. (...) A movimentação sem significado, tendo por nada o horizonte, é o clima da falta de fundamento. O presente livro atestará tal clima.

[...]

O termo “absurdo” significa também sem fundamento no sentido de “sem base razoável”. (...) A sensação de estar-se boiando é o clima da falta de fundamento. O presente livro atestará tal clima. (FLUSSER, 2007, p.19)

Ao abrir dessa forma sua autobiografia, funda-se, paradoxalmente, como alguém “sem fundamento”. E “a experiência de falta de fundamento não pode ser precipitada em literatura, filosofia e arte sem ser falsificada. Pode apenas ser circunscrita em tais formas para ser parcialmente captada.”¹⁴ Uma vez posta em palavras, organizada em frases lógicas, a falta de fundamento pode adquirir

¹⁴ FLUSSER, 2007, p.20

sentido e travestir-se de fundamento. Por isso, e para dar conta do absurdo que constitui essa trajetória sem cair na armadilha da intenção de representá-la, Flusser usa a imagem de um clima a ser captado no lugar de uma verdade a ser revelada. Esse esforço que o orienta marca a impossibilidade inerente a sua tarefa e ainda a todo exercício autobiográfico. Também por isso, a obra que torna expressa esta vida sem fundamento não poderia ser tradicional.

Bodenlos não é uma narrativa cronológica e teleológica. O “Atestado de falta de fundamento” inaugura uma primeira parte chamada *Monólogo*, que dá sequência a outras três: *Diálogo*, *Discurso* e *Reflexões*. Entre elas, o *Monólogo* é o que mais se aproxima de uma autobiografia tradicional. O que essa parte obedece, no entanto, é a uma espécie de cronologia existencial, que não se inicia com o nascimento, tampouco na infância. Flusser nasce discursivamente na experiência do exílio, na consciência da perda de todas as bases razoáveis que davam sustentação a seu mundo, este centrado em Praga e apoiado em uma estrutura cultural na qual se reconhecia e se projetava.

Mas a mesma marca praguense que lhe conferia raízes, parecia destiná-lo à superação delas. Pois sua Praga era, sobretudo, clima existencial, civilização fruto de tensões múltiplas e violentas que garantiam sua riqueza. A simultaneidade do gótico, do barroco e do surrealista gerava uma atmosfera quase religiosa que convidava à filosofia. As duas línguas maternas (o tcheco nunca abandonado nas relações pessoais e o alemão como língua oficial, através da qual se debruçava sobre os estudos), e ainda o fato de ser judeu, tcheco e marxista, não eram vivenciadas como oposições, mas como complementos.

Era claro: não se era alemão como o é um camponês saxônico, nem tcheco como o é um camponês moravo. Tampouco se era um judeu como o era um habitante de uma cidadezinha polonesa ou de Frankfurt. (FLUSSER, 2007. p. 24)

Ser tcheco significava compartilhar de uma tradição cultural alemã, que tinha ainda uma contrapartida linguística. Ser judeu significava muito pouco como religião, uma vez que a via como conjunto decadente de mitos cujo valor era sobretudo estético. Para um judeu sem Deus, significava, sim, não ser cristão e jamais esquecer as perseguições movidas aos judeus em nome do cristianismo. Porém, ser marxista em Praga significava engajamento em prol de

supranacionalismo, uma vez que era judeu assimilado, e assimilado nessa Praga quase utópica, que tomava como centro do mundo e lugar especial de multiculturalismo.¹⁵ A base comum praguense explicava a todos – “o característico de Praga é que sua marca supera todas as diferenças nacionais, sociais e religiosas”¹⁶ - e, em retrospectiva, projetava-o quase naturalmente a uma vida sem fundamento.

Com a chegada do nazismo, tema do terceiro capítulo, a estrutura de sua realidade começa a tremer. De promissor membro da elite, vê-se elemento marginal inútil e sua perspectiva mais tangível passa a ser a morte iminente. Vive febrilmente para encobrir o absurdo que não pode aceitar, “... para evitar a visão de uma realidade mais fantástica que toda fantasia.”¹⁷ Consciente da proximidade da morte, decide finalmente fugir.

E aí veio uma sensação de todo inesperada. A sensação de libertação vertiginosa. Doravante não se pertencia mais a ninguém e a lugar nenhum, era-se independente. Tudo isso, a cidade e seus habitantes, os bárbaros que a ocupavam e a própria família, não passava de teatro de fantoches. A gente olhava tudo isto de cima. E tal visão abria horizontes de um céu infinito. Doravante tudo era possível. E para dentro de tal possibilidade sem limite a gente se precipitava, de coração sangrento, mas de espírito aberto. (FLUSSER, 2007. p. 33)

Ser judeu significa partilhar de um *ethos* transnacional, que liga uma pessoa à longa linhagem histórica, a um povo orientado por certos códigos e certos ritos. Segundo a tradição judaica, os filhos devem orar pela memória de seus pais nos onze meses que seguem a sua morte, e em todo shabat é costume rezar o Kadish pelos mortos que não podem mais fazê-lo. Na Idade Média acreditava-se que essa oração possuía um poder místico capaz de expiar os pecados e elevar a alma do morto. Recitá-la é uma obrigação que empurra o enlutado para fora do egoísmo e da solidão de sua dor e, sobretudo, mais um dos ritos que garante a continuidade do povo judeu. E é através da evocação do nome de Deus - em aramaico, a língua do povo, compreendida por todos -, é exaltando o nome por aquele que não pode chamá-lo, que o Kadish liberta a alma dos entes queridos. No memorial do Holocausto, em Berlim, há uma sala reservada a esse

¹⁵ Idem. p. 27

¹⁶ Idem. p. 23

¹⁷ Idem. p. 31

rito. Nomes de pessoas que não tiveram ninguém para orar em seu nome, nem pelo seu nome, são projetados em uma parede enquanto uma voz narra brevemente a história da sua vida. O povo do livro e suas estratégias “para jamais esquecer”.

Falar em memória de alguém é evocar seu nome quando a pessoa já não pode atender a seu chamado. O horizonte sem limite ao qual Flusser se jogou encontrou fim em São Paulo. Ao embarcar com a família de Edith para o Brasil, deixa para trás não apenas a pátria, mas sua própria família e todos os que conhece. Perde mais do que as raízes, perde sua história. Perde o fio de continuidade que o ligava à família, a possibilidade de ser chamado pelo nome em sua língua materna, por aqueles que lhe conferiram a vida. Não há mais pessoa no mundo com quem dividiu a infância, com quem possa trocar memórias ou que possa lembrá-lo das experiências por demais distantes para a lembrança fixar. Ou mesmo com quem possa falar “em memória” daqueles cuja memória deve guardar. Retirada de sua materialidade, de sua relação com o nome e com o discurso, a memória volta-se a si mesma, autoconsumindo-se, transformando-se em seu próprio fantasma.

Segundo Derrida, “No podemos separar el nombre de la “memoria” ni la “memoria” del nombre; no podemos separar nombre y memoria. Y ello no es así por la simple razón de que la palabra “memoria” sea ella misma un nombre”.¹⁸ E ainda:

Pero cuando decimos que el nombre es “en memoria de”, hablamos de todos los nombres, sean nombre propio o nombre común? Y la expresión “en memoria de” significa que el nombre está “en” nuestra memoria, presuntamente una capacidad viviente para evocar imágenes o signos del pasado, etc? O que el nombre es en sí mismo, en alguna parte allá afuera, como un signo o símbolo, un monumento, epitáfio, estela o tumba, un memorando, ayudamemoria, un recordatorio, un auxiliar externo configurado “en memoria de”? Ambas cosas, sin duda; y aquí reside la ambigüedad de la memoria, la contaminación que nos perturba, perturba la memoria y el significado de “memoria”: la muerte revela que el nombre propio siempre podría prestarse a la repetición en ausencia de su portador, convirtiéndose así en un nombre común singular, tan común como el pronombre “yo”, que oculta su singularidad aun al designarla, que seja caer en la más común y accesible exterioridad lo que no obstante significa la relación con la interioridad misma. (DERRIDA, 1989. p. 61-62)

¹⁸ DERRIDA, 1989. p. 61

Ao perder sua terra, sua família e seu passado, Flusser perde sua relação com vários nomes. O nome de família, os nomes da família, o nome da terra, o chamado de seu nome na língua materna. Flusser perde a língua e com ela seu futuro: a vocação de escritor, o estudo da filosofia. E essa perda, por sua vez, abarca todas as outras e poderia ela mesma significar a perda da relação com o nome.

Mencionei acima que Flusser fazia da autotradução um método de trabalho e que se traduzia para todas as línguas que dominava. Não escrevia, porém, em tcheco. Sua língua materna permanece intocada, funcionando quem sabe, como o relicário das recordações, onde não cabe o discurso, o espaço do que não se quer macular. Ou talvez o epitáfio do futuro nunca realizado, da vida e das memórias abortadas, ao qual não se quer nem voltar. Daquilo que precisa ser esquecido para ceder lugar a uma nova vida, criada precisamente na escrita do livro do qual estou aqui para falar.

Ter perdido a pátria, a família e a posição não bastava, aparentemente, para destruir o fundamento. Era preciso também ter perdido o estudo da filosofia, a possibilidade de seguir a vocação de escritor e a fé no marxismo. Só quando as duas componentes se juntam é que o fundamento cede. E quando isso se dá, é preciso que se esconda o novo entusiasmo que isto cria. O entusiasmo da observação distanciada. Não a desvalorização dos valores, nem muito menos a transvalorização dos valores, mas a indiferença dos valores. Tudo é indiferente, portanto tudo tem o mesmo valor para ser observado. (FLUSSER, 2007. p. 37)

Em sua nova vida, o estudo da filosofia cede lugar à preocupação com a sobrevivência e a conseqüente entrega ao trabalho, qualquer tipo de trabalho. A libertação vertiginosa o prendeu ao mundo do cotidiano. Como animal laborans, para usar uma das categorias de Hannah Arendt¹⁹, apressou-se assim em jogar-se nos negócios fáceis para esquecer a perda da dignidade que a fuga lhe causava. A fuga, salvação do corpo, lhe inspira nojo, sentimento que o trabalho sufocava e que a filosofia fazia emergir. Por isso precisava calar a filosofia, e ainda cortar contato com outros exilados de guerra que proliferavam no Brasil da época. O contato com eles não se traduzia em alianças, mas em isolamento. Eles funcionam como o espelho que não queria mirar, lucrando com a guerra que os havia expulsado e entendendo o exílio como etapa transitória da volta para casa. Eles

¹⁹ No livro *A condição humana*, Hannah Arendt divide em labor, trabalho e ação as três atividades fundamentais da *vida activa*.

não compreendiam sua situação de falta de fundamento, muito menos compartilhavam dela. Não compreendiam que não havia mais casa, que não havia mais passado e que era necessário criar outro fundamento para reerguer a vida.

Mantendo-se como observador distanciado da vida que levava, Flusser passa 20 anos flertando com o suicídio. “A agonia de Praga coincide com a puberdade em São Paulo: choque de dois tempos”.²⁰ Sentia-se, assim, fora do tempo, dividido entre agonia e nascimento como duas faces de uma mesma moeda.

Tal consciência patologicamente clara significava: fazer negócios de dia e filosofar de noite. Ambas as coisas com distância, e ambas com nojo. Negócios com distância: porque não se visava nem lucro, nem muito menos progresso social, mas jogo. E negócios com nojo: porque com consciência da indignidade daquilo que se estava fazendo. Filosofia com distância: porque não se filosofava como em Praga, visando absorver para mudar de vida, mas para brincar com pensamentos. E filosofia com nojo: porque com consciência da indignidade daquilo que se estava fazendo. (FLUSSER, 2007. p. 40)

Não tendo jamais conseguido calar a filosofia, que fazia emergir os sentimentos de nojo, mantinha com ela uma relação marginal à qual se dedicava durante as noites. Como uma paixão obscura que alimentava seus desejos apenas para desaparecer ao raiar do dia, deixando-o na aridez do cotidiano. E quanto mais se entregava a esse prazer furtivo, mais se furtava à realidade.

De modo que a realidade brasileira continuava no além do horizonte existencial, e não entrava na filosofia. A gente estava no Brasil como se estivesse em Marte, e contemplava, a partir de tal falta de fundamento, a cena dos vários sistemas filosóficos como se fossem formigas. (FLUSSER, 2007. p. 44)

O jogo duplo dos negócios e da filosofia projetava uma vida sem fundamento, que retroalimentava a ânsia do suicídio num ciclo no qual início e fim se mesclavam e se confundiam apenas para manter essa aporia. E se essa vida sem fundamento é o tema de *Bodenlos*, a busca de algum fundamento é o *telos* desse *Monólogo*.

Aqui é preciso confessar um fato curioso. Aqui e agora (isto é, na França de 1973), o ‘lá’ e o ‘então’ que estão ressurgindo da memória (isto é, São Paulo de 1945) aparecem como objeto de contemplação distanciado. O ‘eu’ do aqui e do

²⁰ FLUSSER, 2007. p. 39

agora está pois distanciado do ‘eu’ de São Paulo em 1945, e vê tal ‘eu’ em contradição distanciada com um terceiro ‘eu’, inserido no contexto paulista do pós-guerra. De maneira que aqui e agora a gente vê o problema de então em contexto muito mais amplo. (FLUSSER, 2007. p. 55-56)

O contexto amplo que só pode ser visto do “aqui e agora” é o problema do engajamento. Criada durante 20 anos, nascida *post-mortem* e motivada pelo signo do iminente suicídio, a vida-escrita chamada *Bodenlos* foi fundada por um “Atestado de falta de fundamento” e se encerra em “A língua brasileira”. Este é o caminho percorrido pelo *Monólogo* flusseriano. Após o capítulo dedicado à descoberta do português, não enquanto forma de comunicação – pois esta, ao que conta, não foi difícil nem tomou tempo – mas enquanto prática de vida, o livro se abre aos Diálogos e a uma outra estrutura narrativa. Ao longo de toda a obra, Flusser sequer menciona sua mulher Edith, com quem atravessou o oceano em busca de solo firme que lhe pudesse devolver a base perdida. E que foi talvez sua única terra – certamente o único contato com a terra que deixou. A única capaz de chegar ao silêncio da língua esquecida. Tampouco fala de como estabeleceu família, ou toca no nome dos filhos, porém dedica 11 capítulos a pessoas que lhe marcaram a vida no Brasil. Pois a vida vivida na escrita tem outro norte como direção.

Muito provavelmente, tanto história quanto biografia são processos nos quais períodos sistólicos de náusea se alternam com períodos diastólicos de renascimento. [...] Nem história nem biografia têm fundamento ou meta imanente. Na época que agora é o objeto de investigação isto significava que nem história nem biografia têm meta ou fundamento, e que o problema de um possível engajamento renascido se dava em tal clima de absurdo. (FLUSSER, 2007. p. 56)

A vida tolhida do projeto que tinha elaborado para si em Praga não tinha meta ou fundamento e o caminho que Flusser cria na primeira parte de sua autobiografia é precisamente aquele que leva ao engajamento. A saída para o suicídio, causada pela situação da falta de fundamento e mantenedora desta mesma situação, era engajar-se na cultura brasileira.

Acima comentei que Flusser reconhecia-se como tcheco, judeu e marxista, sobre base praguense que definia e superava todos. E ser marxista em Praga significava ser supranacional, mas não apenas isso.

Era-se marxista espontaneamente, e estudava-se a literatura marxista. Havia muitas razões para isso. Era-se jovem e acreditava-se que o marxismo podia mudar o mundo cientificamente na direção de um novo homem. Era-se praguense e acreditava-se que o marxismo pode resultar em síntese cultural da qual Praga era desde já exemplo em miniatura. Era-se judeu e acreditava-se que o marxismo elevava o messianismo judeu a um nível universal cientificamente fundado. Era-se religiosamente faminto e acreditava-se que o marxismo representava sistema no qual os problemas religiosos (e principalmente o problema do engajamento existencial) estavam resolvidos. (FLUSSER, 2007. p. 26)

Flusser conta sua luta interna contra o suicídio num capítulo chamado “O jogo do suicídio e do Oriente”. Tinha Kafka como irmão e reconhecia em Wittgenstein um companheiro. Se este dizia que era preciso calar quando se trata de “fatos” e que pensar era fuga rumo ao nada, o outro opunha pensamento a uma realidade que se mostrava trituradora em sua estupidez impensável. O imperativo wittgensteiniano era de matar-se ou matar o pensamento e Kafka dizia ter passado a vida combatendo a vontade de acabar com ela. Flusser conta como flerta com o budismo e a filosofia da yoga buscando a substituição da teoria pelos modos de emprego para, assim, calar os pensamentos e agir na práxis. Este jogo o tinha feito mergulhar nos espaços interiores e noturnos. A náusea provocada pelo processo o empurra para os espaços exteriores, o que significava lançar-se ao interior do país, reconhecer sua natureza e, especialmente, observar-se inserido no contexto brasileiro.

Este tal contexto era compreendido de várias formas. Primeiro, inserido no contexto internacional. A guerra acabava com a explosão das bombas, fabricadas por judeus emigrados da Alemanha e da Itália, fugindo, portanto, das mortes cientificamente calculadas nos campos de concentração. Mas as bombas não tinham sido usadas em nenhum desses países, mas no Japão, “De maneira que a história mostrou uma contradição latente entre teoria e práxis”²¹, o que gerava crises ainda maiores de ausência de fundamento. Pois o jogo do suicídio e a luta contra o fantasma das lembranças tinham ainda essa base: a culpa (judaica?) por eximir-se da práxis, enquanto teorizava o absurdo de uma situação real. Em última instância, sentia nojo de si pois tinha fugido, coisa que sua família recusara fazer. Faltara com os seus tanto quanto faltara consigo mesmo, indo contra suas próprias crenças e ideais. Contra o que era sua religião. Pois seu marxismo significava

²¹ Idem. p. 57

engajamento sobretudo existencial, engajamento enquanto ideal. E ainda se mantinha no mesmo processo, repetindo simbólica e cotidianamente esse padrão de quebra, ao dedicar-se ao trabalho prático cujo único objetivo era garantir recursos à sobrevivência deixando à filosofia, sua teoria, o espaço marginal do isolamento que não se revertia em nenhuma ação. Neste novo quadro, porém, o mundo que conhecia tinha definitivamente acabado e não havia retorno possível. Os ideais quebrados que lhe assombravam, mostravam-se agora vazios. Era absolutamente imperativo construir uma nova base.

Enquanto isso, no Brasil vivia-se numa espécie de realidade paralela na qual se brincava de construir um futuro ignorando o absurdo do desfecho dessa guerra e, sobretudo, da força e da influência que o país sofria dos Estados Unidos. E assim Flusser se fechava à realidade brasileira abrindo-se à natureza brasileira, na qual, em contrapartida, nada encontrava.

Procurar integrar-se na natureza brasileira significava, na época, tentar botar raízes em realidade não-histórica, portanto, não-humana (...). Tratava-se de manter distanciamento da história, da cultura, das “coisas humanas”, e de alcançar uma “realidade mais estável”, a das coisas da natureza. Era uma busca da solidão, sem dúvida, e neste sentido era fuga. (FLUSSER, 2007. p. 61)

A vastidão na natureza brasileira sufocava-o e passou a compreender a cultura brasileira como luta contra essa vastidão desumana, e ainda luta contra a própria natureza humana. A vastidão da natureza brasileira era convite a encontrar-se, a mergulhar na própria subjetividade.

Flusser trata dessas questões relativas ao contexto brasileiro em um capítulo chamado “A natureza brasileira”, que antecede “A língua brasileira”. Esse caminho leva a crer que Flusser teria encontrado na própria subjetividade o que quer que indizível seja para engajar-se na cultura brasileira. Porém não dá nunca respostas concretas e sempre deixa pistas de algo mais. Sua escrita é autorreflexiva e constantemente introduz pausas para colocar-se em outro lugar, ou lançar luz diversa sobre o que está falando. Retomarei isso no final deste capítulo, mas vale destacar o que o autor fala neste momento em relação à natureza e à subjetividade:

Tal identificação [da cultura brasileira com a natureza], a princípio inteiramente inconsciente, foi se concretizando progressivamente, e finalmente ficou claro que todo engajamento em cultura que a gente assumia não passava de uma espécie de suicídio novamente. Quando esse fato ficou inteiramente consciente, não apenas o engajamento em cultura brasileira, mas todo engajamento em não importa que cultura entrou em crise. (FLUSSER, 2007. p. 62)

Apesar disso, Flusser prossegue no capítulo seguinte:

Nos últimos anos da década de 40 a gente passava, pois, a tomar o primeiro contato autêntico com a cultura brasileira. É preciso salientar, logo no início dessa aventura que ia marcar decisivamente o curso da vida futura, que a atitude com a qual a gente se aproximava de tal cultura era atitude que visava engajamento. Isto é, a gente visava aprender a compreender a cultura o mais profundamente possível, não apenas a fim de absorvê-la e assimilá-la à nossa própria, mas também a fim de agir dentro dela, pois tal atitude marca a vivência que a cultura provoca na gente. (FLUSSER, 2007. p. 67)

A atitude com a qual Flusser se aproxima da cultura brasileira é, então, de engajamento, leia-se de ação para modificação. Porém é importante alertar para que não se caia na armadilha de pensar em engajamento no sentido mais estrito de participação política. Embora orientado à ação, o engajamento de Vilém Flusser não é político. Trata-se, como ele mesmo diz em citação que usei acima, de engajamento existencial. “A decisão em prol de um engajamento na cultura brasileira era, fundamentalmente, decisão em prol do engajamento na língua brasileira”.²²

Em outros termos: o português brasileiro não era vivenciado como a língua falada no Brasil, mas como matéria prima que a gente ia trabalhar para realizar a vida. A língua era vivenciada como desafio e como tarefa da vida. Estabelecia-se, destarte, desde o início, aquela dialética característica para a relação entre o sujeito que visa informar a matéria e a matéria a ser trabalhada. [...] Resumindo tal dialética: a gente procurava ser dominada pelo português a fim de dominá-lo, e engajar-se nele a fim de utilizá-lo no engajamento em prol da sociedade brasileira. A síntese de tal dialética, a meta do engajamento, era tornar-se escritor brasileiro. (FLUSSER, 2007. p. 71)

Ao deixar-se dominar pelo português, Flusser fazia essa língua encontrar outras tantas. À formação bilinguística somavam-se sólidos conhecimentos da estrutura latina e familiaridade com a estrutura grega. A partir da leitura de Ortega y Gasset, interessou-se pelo espanhol, mas identificando-o sempre ao estilo que

²² Idem. p. 71

considerava simples, econômico e penetrante deste filósofo. À época da invasão nazista, flertou com o sionismo e dedicou-se ao estudo do hebraico. A passagem pela Inglaterra abriu-lhe os horizontes para a língua inglesa, na qual realizava a maior parte de suas leituras, e que se lhe parecia por vezes simples e pobre, no nível literário e filosófico se mostrava inalcançável e no poético, insuportavelmente bela. Além disso, tinha então noções mais ou menos superficiais de francês (língua à qual se dedicaria no futuro e que impregna boa parte da sua escrita neste livro, onde conta dedicar-se a “não importa que tipo de trabalho” ou fala da psicologia como “não importa que outra ciência”) e de italiano.

Em Praga, pois, o engajamento no escrever tinha nítidas coordenadas: escrever em alemão a fim de enriquecê-lo com estruturas tchecas, e assim combater sua barbarização pelos nazistas: escrever para salvar o alemão graças a injeções praguenses.” (FLUSSER, 2007. p. 72)

Era essa sua política existencial de engajamento, quando foi obrigado a abandonar sua cultura. Acreditava que o nazismo com todas as suas políticas estetizantes estava destruindo o alemão que conhecia, seu alemão da filosofia. Mas em termos de língua, o português lhe parecia a mais difícil de todas. “Muito mais consistente que a alemã, muito mais complexa que a inglesa, a sua sintaxe desafia o manipulador, mas se quebra com grande facilidade”.²³ E seu engajamento, já transcendida a cultura praguense e a ameaça nazista, não tinha o mesmo teor.

Eis, pois, a situação na qual a gente se abria ao português, em resumo: ia ser a língua que devia ser absorvida para ser manipulada pelo alemão invadido pelo tcheco, latim, grego e hebraico, e pelo inglês, tendo Ortega por modelo. Tarefa, novamente, para toda uma vida. A vida recomeçava. (FLUSSER, 2007. p. 75)

Conquanto o teor não fosse o mesmo, a preocupação em associar escrita à prática continuou sempre a norteá-lo. É no jornal e para o jornal que escreve seus primeiros artigos. Para esse meio de comunicação efêmero cotidiano, que perde atualidade tão logo é publicado e que é destinado à leitura dinâmica para logo depois ser abandonado ao lixo. Meio que tem a função prática de informar. A escrita de Flusser é prática ainda por outros motivos. Ela não será jamais

²³ Idem. p. 76

concebida separada da atividade de docência, ambas parte de um projeto maior: criar uma filosofia brasileira. Isso também será explorado no próximo capítulo.

E é assim que Flusser renasce, na escrita e para a escrita. Esse judeu sem Deus, que usou o marxismo para superar qualquer religião e que direcionava sua práxis ao engajamento cultural a partir da escrita, renasce exatamente no que não deixa de ser uma ética judaica. “De um certo judaísmo como nascimento e paixão da escritura”,²⁴ como diz Derrida em *A escritura e a diferença* acerca de Edmond Jabès.

Paixão da escritura, amor e sofrimento da letra, acerca da qual não se poderia dizer se o sujeito é o judeu ou a própria Letra. Talvez raiz comum de um povo e da escritura. Em todo o caso destino incomensurável, que insere a história de uma “raça saída do livro...” na origem radical do sentido como letra, isto é, na própria historicidade. (DERRIDA, 2009. p. 91 – 92)

A terra eleita e prometida de Flusser não é Israel, certamente, mas tampouco é Praga, São Paulo, ou a aldeia provençal que abrigou os últimos anos de sua vida. É a própria escrita, que se faz sujeito de si, da mesma forma que *Bodenlos* é de certa maneira sujeito de um certo Flusser, filósofo e exilado, do qual falarei no capítulo 2. Porque o si não é nada em si mesmo e precisa ser enunciado para que venha à luz, “debe repetir-se a si mesmo: sí, si”.²⁵ Por isso a escrita, sob o signo de instrumento para tornar-se um “escritor brasileiro” é a superação da ausência de Praga, mas ainda da ausência de identidade.

Pois na época que agora é objeto de análise, o engajamento na cultura resultava não apenas em reorientação da sociedade por critérios culturais reminiscentes de Praga, mas na reinserção da gente em níveis correspondentes ao ocupado em Praga. A gente passava, graças a tal engajamento, a reassumir aproximadamente o mesmo papel social que o nascimento nos tinha reservado. Embora a honestidade exija que se analise se tal retorno à posição original não foi um dos motivos do engajamento, a resposta parece ser nítida: não foi; jamais pelo menos em níveis conscientes, a gente visava projetar-se na sociedade. Apenas para o método do escrever deste livro, deve se constatar que a partir deste ponto em diante a memória não mais recalca problemas relativos à posição social que a gente ocupava. Mas está surgindo um novo tipo de resistência, que exige nova estratégia. Trata-se, em suma, do fato de que a memória tende a minimizar a importância do papel que a gente desempenhava (e até certo ponto continua desempenhando) no contexto da cultura brasileira, seja por um novo tipo de

²⁴ DERRIDA, 2009. p. 91

²⁵ DERRIDA, 1989. p. 32

podor, seja para minimizar a responsabilidade assumida pela gente. (FLUSSER, 2007. p. 64)

Não que com a escrita de *Bodenlos* Flusser afirme uma identidade, não é isso que quero dizer aqui. Mas quando se fala em autobiografia, a mãe das escritas de si, não se pode ignorar, como afirmou Ricoeur, a relação necessária com a uma construção de identidade. As retóricas da memória não são inocentes. Mas o caso de Flusser é um pouco mais complexo no que se refere a essa questão. Ele não afirma uma identidade, mas as múltiplas possibilidades de não ter fundamento. E afirma pela negação.

Conta sua história de busca de fundamento, apenas declará-la “engajamento infeliz, meta deste livro”. Pois se a vida padece para converter-se em ciência, como diz Derrida em outra ocasião, ao falar da autobiografia de Nietzsche no livro *Otobiografías*, teria sido impossível contar essa história infeliz se ela não tivesse sido superada. Ou ainda, o próprio contar da história faz dela algo superado. Mas, o mais importante, conta-se para superar. É preciso matar a vida para fazê-la escrita e escrevê-la para matá-la.

É portanto simultaneamente verdade que as coisas chegam à existência e perdem existência ao serem nomeadas. Sacrifício da existência à palavra, como dizia Hegel, mas também consagração da existência pela palavra. Aliás, não basta ser escrito, é preciso escrever para ter um nome. É preciso chamar-se. (DERRIDA, 2009. p. 99)

Chamar significa identificar, para assim identificar-se como superação. O percurso do engajamento existencial do Monólogo de *Bodenlos* é separação dessa história que se quis contar e, ao mesmo tempo, a abertura para a construção de algo novo. Nomeia o passado para dele se separar. Por isso a memória é sempre projetada a um futuro. E, não se pode jamais esquecer, contada sempre a partir de um presente. Presente este que, no caso de *Bondelos*, durante todo texto se faz escrita, se coloca para se questionar, se acusar e se contemporizar.

Neste ponto do presente livro é preciso confessar o seguinte: a viagem rumo ao passado encontra sempre resistência da memória, que dificulta o progresso. A memória se recusa a entregar tudo que esconde, e muitas vezes cala. Pois tal resistência pode ser vencida pelo esforço da honestidade. Mas no presente caso a resistência da memória é outra: não se cala, mas dá resposta ambivalente. (FLUSSER, 2007. p. 48)

Flusser antecipa o fracasso de sua empreitada diversas vezes, nos reproduz as respostas ambivalentes que diz receber da memória. Faz assim uma escrita em palimpsesto, na qual transmite a história de um engajamento revelando em realidade a história de um fracasso. Revela re-velando, como o bicho da seda de Derrida²⁶, cobrindo uma história com outra, mas deixando-a transparecer a todo instante. O que não deixa de ser também um velar de uma história, uma cerimônia de morte, de adeus e separação.

Retomando mais uma vez a fala de Ricoeur, a autobiografia se baseia na distância entre o que se conta e o momento da fala. Essa distância dita o tom retrospectivo do gênero. O que dizer, porém, de uma autobiografia que não segue essa regra básica? A resposta ambivalente que a memória de Flusser dá traduz-se numa forma ainda mais ambivalente, a estrutura de *Bodenlos*.

Afirmar que a obra era dividida em partes e que apenas a primeira percorre caminho mais ou menos cronológico. E que essa parte termina exatamente no engajamento na cultura brasileira, através da escrita. Neste ponto o livro toma outro rumo, abrindo-se ao Diálogo. É como se aí esbarrasse sua necessidade de construção retrospectiva. Pensando em Hannah Arendt que, no livro também póstumo *A vida do espírito*, diz que a memória carrega consigo uma promessa de reconciliação, fica a sugestão de que neste ponto, Flusser se resolve consigo mesmo. Afinal, passa a ocupar lugar social próximo ao que ocupava antes do exílio. Mas é ele mesmo que diz que o que surge é um outro tipo de resistência, o que pede outra estratégia discursiva.

Até aqui, o presente livro tem seguido linha aproximadamente cronológica, embora tal linha esteja aberta a sérias dúvidas de vária ordem. A cronologia, para qual o tempo é um fluxo que parte do passado rumo ao futuro ao longo de regra métrica marcada com intervalos uniformes (anos, horas, minutos), é método falsificador da memória, para qual o tempo é um fluxo que parte do presente rumo ao passado ao longo de régua aproximadamente logarítmica na qual os primeiros minutos ocupam espaço maior que os últimos anos. [...] O presente livro recorreu a uma cronologia aproximada, não obstante, por duas razões diversas. Uma é o fato de que até aqui a vida da gente tinha sido mais passividade de paixão que atividade e ação, e que portanto tal vida se inseria no contexto geral dos acontecimentos e tal contexto é ainda universalmente medido por cronologias. (FLUSSER, 2009. Pg. 92)

²⁶ Ver *Velos*