

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Maria Luiza Ghizi Assad

Bodenlos: desterro refletido

**Monografia apresentada à Graduação em História da PUC-Rio
como requisito parcial para obtenção
do título de bacharel em História**

Orientador: Prof. Dr. Maurício Barreto Alvarez Parada

Rio de Janeiro, novembro de 2010

Ao meu pai.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família: pais, irmão e avó, tias e tios, primas e primos. Ela compõe, de perto, boa parte de minha história, e sem seu apoio muito do que faço não seria possível. Agradeço por me ensinar, constantemente, o que significa solidariedade.

Agradeço, novamente, aos meus pais, que tanto esperaram por esse momento e que me apoiaram em todas as mudanças e decisões.

Ao meu orientador, Maurício Parada, por ter aceitado me conduzir, quando até eu acreditava já ser um caso perdido; também pelas sugestões que tornaram esse trabalho possível, pelas aulas e senso de humor.

À professora Flávia Eyler, não só por aceitar ser minha leitora crítica, mas pelo incentivo, pelas indicações que me ajudaram em caminhos diversos e por mostrar, através de sua presença viva, que o engajamento se faz *aqui e agora* e que o caminho ético continua mais do que uma opção.

A todo o corpo docente, bem como a todos os funcionários do departamento de História: pelo cuidado, pela solicitude e também pela motivação. Agradeço em especial aos professores Marcelo Jasmin e Ricardo Benzaquen, pela paciência de conversarem comigo, por tanto tempo, sobre idéias e temas de que, afinal, não tratei nessa escrita.

Aos meus colegas de turma, pela simples presença e estímulo. Em especial, agradeço à Alessandra, por ser a melhor companheira de pesquisa e por todo o apoio que me deu, agora e desde então. E à Bruna e Flora, pelas descobertas e tanto apoio nesse ritmo final.

Ao CNPq e ao professor Ilmar Rohloff de Mattos, pela oportunidade do programa PIBIC de Iniciação Científica.

Ao professor Ilmar, não só por ter me conduzido no início, mas por todo apoio, em diversos momentos. Mais do que isso, pelo exemplo do que significa ser professor e amor pelo que se faz.

Ao Lucas, pelo apoio, por seu próprio engajamento e por acreditar em mim, mesmo quando eu continuo duvidando.

RESUMO

Trabalho monográfico como parte dos requisitos para obtenção do grau de Bacharel em História que desenvolve reflexão sobre exílio e desterro como relatados por Vilém Flusser. O presente trabalho parte da hipótese que experimentando a realidade do exílio, devido aos eventos drásticos de meados do século XX, Flusser desenvolve em *Bodenlos*, sua autobiografia, percurso de desenraizamento de sua vida e pensamento, compondo espécie de desterro metafísico, mas culminando em uma filosofia do migrante e engajamento intelectual.

PALAVRAS-CHAVE

Vilém Flusser, exílio, desterro, autobiografia, engajamento.

SUMÁRIO

Introdução.....	p. 7
Do Deslocamento.....	p. 13
Falar de Si.....	p. 31
Do Engajamento.....	p. 54
Conclusão.....	p. 67
Bibliografia.....	p. 69

INTRODUÇÃO

Se uma monografia tem como ponto de partida a ideia de que deve girar em torno de um tema, este trabalho pode dar margem à impressão de tratar de, ao menos, dois tópicos, ou melhor, de uma condição e de um autor. Na verdade, busca-se jogar com ambos: o tópico do exílio e o escritor tcheco Vilém Flusser. A condição do exílio, da qual parte a proposta dessa monografia, é refletida pelo referido autor, ele mesmo sendo um exilado.

O exílio se mostra relevante na medida em que seria uma recorrência ao longo do século XX (e mesmo hoje), além de possivelmente constituir estranha base de onde foram erigidos discursos e obras, construídos pensamentos. Mas exílio é um termo que abriga também conotações díspares umas das outras e, por vezes, sua menção significa um tipo de deslocamento que não o de refugiados, sentimento de outra ordem. Isto pode ser vislumbrado a partir da própria figura de que buscamos tratar, quando notamos também que o tópico dá margem a uma reflexão sobre um tipo de deslocamento vivido que não se resume ao movimento de deixar o lugar de origem. A escolha da obra de Flusser deve sintetizar bem isso.

Se a reflexão de Vilém Flusser, comumente identificado à *teoria dos media* ou mesmo à “ficção filosófica”, parece constatar por um lado os limites implícitos na tradução da linguagem, de concepções e com os quais esbarra toda ação no mundo, por outro lado talvez se revele como manifestação de que, apesar dos limites reais e teóricos concernentes à linguagem, gestos e outros fenômenos que ocorrem entre os homens, o salto é feito, a ponte é realizada. Desta forma, adiantamos que o livro ao qual se vincula esse trabalho, *Bodenlos*, é uma autobiografia que sintetiza os sugeridos aspectos do desterro, não só pela construção acerca de uma experiência anterior do escritor enquanto exilado, que buscara fugir da perseguição nazista; trata-se, além disto, de uma *autobiografia filosófica*, que busca narrar parte do caminho pelo qual se formara o pensamento do autor – em suma, do deslocado que, em seu presente, se debruçava sobre a máquina de escrever. Ou ainda, parte de sua trajetória, pela qual justificaria seu pensamento e sua aversão a quaisquer tipos de fronteiras e enquadramentos. Dito isto, cabe discernir alguns aspectos de como é composta a fonte do trabalho,

inclusive porque tal descrição se mostra relevante para os capítulos dois e três.

Bodenlos, que significa “sem terra”, “sem chão”, “sem fundamento”, se organiza como junção de ensaios que constituem seus vários capítulos. Estes são estruturados em quatro partes intituladas em português: *Monólogo*, *Diálogo*, *Discurso* e *Reflexões* – títulos equivalentes à versão finalizada, em alemão. Notamos esse aspecto porque sabemos da relevância que tem o ato de traduzir para esse autor e sua obra. Para ele, traduzir equivale mesmo a pensar. Traduzindo e retraduzindo seus próprios textos, o próprio Flusser afirma como se via impelido para tal, sentindo habitar várias línguas, ou, o que nele é eloquente, *ser habitado* por essas várias línguas. O que se destaca é que seu trabalho de tradução não se orientava somente por uma fidelidade ao original, de forma que, sabendo da relevância desse processo para seu pensamento, notamos como a versão em francês seria publicada com as respectivas divisões mencionadas sob os títulos *Passivité*, *Disponibilité*, *Engagement*, *Dégagement*; De maneira que se revela espécie de justaposição à versão em português que, aliada à eventual elucidação do autor na própria obra, nos ajuda a entender o sentido conferido ao conjunto de ensaios em cada parte reunidos.

Em *Monólogo*, onde os ensaios-capítulos se seguem como que organizados por sucessão temporal, é onde nos encontramos mais próximos de uma autobiografia no sentido mais usual do termo; abarca desde seu caminho a partir de Praga ao momento em que deixa o Brasil. De certa forma, embora escrita em Robion, na França, por volta de 1973, vemos então como a obra parece girar em torno desses dois eixos, dessas duas partidas: Praga e São Paulo¹. Uma, que identificamos propriamente como exílio, outra, decisão de partir que se mostra menos impositiva e, nem por isso, menos dolorosa. No final dessa parte, encontramos argumento do autor para sua organização *cronológica*, ainda que não haja tantas referências explícitas e fidelidade a datas, sua narrativa indo e voltando ao longo do tempo. Argumentaria Flusser que assim escrevera por ser esse o curso de sua existência que é considerado, até certo ponto, passado afastado o suficiente

¹ Flusser deixa Praga em 1939, fugindo da invasão nazista para a Inglaterra, deixando sua família e prosseguindo com os Barth, núcleo de sua futura esposa Edith Barth. Com o agravamento da Segunda Guerra Mundial, segue com os Barth, partindo para o Brasil em 1940, chegando poucos meses depois no Rio de Janeiro, onde recebe a notícia de que seu pai morrera em campo de concentração. Sua mãe e irmã morreriam ainda em Auschwitz.

do seu presente para ser incluído no âmbito dos acontecimentos, que costuma ser medido por cronologias. De forma que, embora tenha grande peso no sentido de uma intensidade da experiência, se mostraria a seus olhos, ao longo dessa construção narrativa na França de 1973, até certo ponto desexistencializado (sic). Se apostamos que mesmo essa sua escrita indica a relevância de se pensar tal período para seu pensamento, o autor declara essa vivência como mais pertinente ao âmbito da “paixão”, em suma, da passividade, em contraposição ao peso dos diálogos que se desenrolam na segunda parte da obra.

Diálogo, portanto, é postulado como o que nele estaria ativo até então. “A vida a ser relatada agora interessa mais como conjunto de ações que como conjunto de paixões (embora o seu aspecto passional não deva ser obscurecido)”². É aquilo que até então continuava agindo dentro dos participantes e os influenciando a agir de uma forma ou de outra. São os diálogos que, mesmo começando naquele passado *desexistencializado*, se fariam ainda sentir em seu presente. Nesses ensaios, nada de ordem temporal, portanto. Apenas presença. Presença de amigos, talvez mais do que qualquer coisa, embora muitos, esclarece, não menos importantes, sequer sejam mencionados. É onde se fazem presentes, aos olhos do leitor, as imagens de Vicente (e Dora) Ferreira da Silva, Alex Bloch, Milton Vargas, Miguel Reale, Romy Fink, Samson Flexor, João Guimarães Rosa, Haroldo de Campos, Mira Schendel e José Bueno. Algumas figuras do que considera as “camadas decisivas da cultura brasileira”³. É presença das “conversações internas” com esses amigos e de motivos que atravessam a obra como um todo, ora mais, ora menos destacadas. Logo cabe esclarecer que não destrinchamos neste trabalho o diálogo com cada uma dessas presenças, mas que apenas são trazidos os motivos que parecem se destacar para um esqueleto montado a partir da primeira parte⁴: História, liberdade, responsabilidade, símbolos e sua relação com o concreto (e o transcendente); religiosidade e sua falta de fê em ideologias, desconfiança; teoria vivida e testada, *práxis*; pairar acima do bem e do mal e uma oscilação diante de tradição judaico-cristã; a

² Vilém Flusser, *Bodenlos*, pp. 92.

³ *Idem*, pp. 193.

⁴ Porque, em parte, o tempo impede; porque provavelmente só seria possível através de outros trabalhos e porque, verdade seja dita, parte desses ensaios apresentam motivos de diálogos que estão fora de minha alçada trabalhar...

condição de *judeu praguense*; o *ser-assim* e o se negar, se assumir para se superar. O próprio escrever e falar. São temas presentes ao longo da autobiografia como um todo e que nos vêm à mente, sob o nome do escritor.

Discurso, terceira e brevíssima parte da obra, é composta por dois capítulos-ensaios, sob o nome de *Teoria da Comunicação e Filosofia da Ciência*, além de uma não menos curta *Introdução*. Talvez seja o menos focado de toda obra nesse trabalho, porque o crucial é desenvolvido de forma indireta. Na verdade, é parte que se propõe a descrever o programa e intenção de dois cursos nos quais se engajou enquanto professor; esta sendo uma das atividades-engajamento do autor por excelência, daí a evidência daquele título em francês: *engagement*. É o apontamento explícito da forma pela qual se investiu contra o mundo.

Reflexões, última parte e talvez a mais evidentemente ensaística, é também trabalhada, mas sobretudo no último capítulo, considerando o ensaio *Habitar a casa na apatridade*. É *degagement*, como a versão francesa atesta, no sentido de ser composta em um período de distanciamento daquela realidade precedente, a sociedade brasileira, e de seu engajamento como professor e escritor na própria. Os curtos ensaios foram compostos em dois períodos, 1985 e 1991, sendo apenas o último, *Meu Caminho de Praga*, escrito durante seu retorno à Praga logo antes de sua morte, texto de 1991.

O que se faz importante esclarecer, após a apresentação de sua estrutura e expectativa de certa antecipação do matiz de *Bodenlos*, é que se a maior parte da obra foi traduzida para o português pelo próprio Flusser, a última, *Reflexões*, não o teria sido. Assim, o ensaio fundamental para o terceiro capítulo é considerado a partir da versão para o português presente na própria autobiografia, *Habitar a casa na apatridade*, e também de uma tradução para o inglês, presente como *The Challenge of the Migrant*, na compilação de ensaios *The Freedom of the Migrant*, nenhuma delas pelas mãos de Vilém Flusser.

Cabe anunciar a composição dos capítulos e a estrutura deste trabalho. No primeiro capítulo, *Deslocamento*, partimos da obra de Maria José de Queiroz, *Os males da ausência*, indicando as confusões por vezes realizadas quando evocamos a noção de exílio, buscando destacar tal noção daquelas de viagem, peregrinação,

às quais por vezes é associada. Para isso, reconhecemos não só como podem as experiências se mostrar embrenhadas, como, tomando também como base texto de Edward Said, *Reflexões sobre o exílio*, notamos como inclusive uma distinção entre refugiado, expatriado, exilado se esvai. Assim, esse capítulo é conduzido sobretudo a partir da reflexão do autor palestino, por uma relação entre desterro(s) e século XX, deslocamento e a dita modernidade.

No segundo capítulo, *Falar de si*, busca-se sintetizar e explicar simultaneamente a narrativa de Vilém Flusser que encontramos nas três partes iniciais de *Bodenlos*, tomando a autobiografia como eixo e fazendo talvez cansativa exposição, de forma a preservar alguma coerência, mas não sem antes realizarmos breve introdução sobre a problemática (auto)biográfica. Para isto, são tomados como referências os textos *Verdades de autobiografias e diários íntimos*, de Contardo Calligaris, como indicador da ligação entre autobiografia e Idade Moderna e do recorrente apelo à sinceridade, *A ilusão biográfica* de Pierre Bourdieu, em que se expressa a criação de coerência e fio condutor nas obras biográficas e no próprio *self* e, finalmente, o capítulo *Júbilos e misérias do pequeno eu*, de Luiz Costa Lima, onde se busca traçar os limites do gênero autobiográfico também a partir da noção nada atemporal de literatura e experiência do indivíduo enquanto tal. São textos dos quais aproveitamos apenas poucos traços gerais, visto que, do contrário, poderia exacerbar o aspecto demasiado longo que este capítulo facilmente assume.

No terceiro capítulo, *Do engajamento*, é feita breve excursão sobre o aspecto ensaístico, para o qual tomamos como referência indireta um capítulo de Leopoldo Waizbort acerca do ensaio⁵, assim como os textos de Anke Finger concernentes a Flusser. Mas nos concentramos fundamentalmente em um ensaio do autor tcheco, *Habitar a casa na apatridade*, comparando também com sua tradução do alemão para o inglês, *The Challenge of the Migrant*. Esse texto ganha destaque já que, escrito em 1985, parece ser o que melhor sintetiza sua *filosofia do migrante*, ela mesma possivelmente o auge de *Bodenlos* e sinal de engajamento intelectual.

A proposta que nos conduz em nosso percurso, em acordo com a ideia de

⁵ Interessante a ponto de não permitir ignorá-la, apesar de dizer respeito a uma obra sobre Georg Simmel. Ver Leopoldo Waizbort, “Ensaio”, em *As Aventuras de Georg Simmel*.

Manuel da Costa Pinto⁶, é a de que, partindo da fuga de Praga e experiência do exílio, Vilém Flusser cai em um desterro existencial e filosófico, ecoando com o que parecemos vislumbrar na relação entre deslocamento e século XX; e é a partir de sua experiência do absurdo, da *perda de fundamento*, e constante tensão e oscilação, sob o signo da dúvida, que o escritor tcheco constituiria um último momento de engajamento, a partir de sua posição de intelectual, a partir de sua escrita (autobiográfica).

⁶ Manuel da Costa Pinto, *Pensamento Apátrida*.

DO DESLOCAMENTO

Nesse capítulo inicial, busca-se refletir sobre a experiência do exilado, expatriado, banido ou relegado. A proposta não deve ser entendida no sentido de uma definição clara ou mesmo muito marcada do que é *exílio*, em contraposição a outras formas de “desterro”, tampouco uma espécie de história daquele enquanto conceito ou enquanto experiência, mas, considerando a dificuldade de se encontrar obras teóricas mais gerais sobre o tema, ao contrário da abundante literatura sobre exilados de determinado tipo⁷, enveredamos pelo caminho de uma exposição mais geral sobre esse estado de desenraizamento, na medida em que pode não só nos ajudar a entender algo do “fascínio” que o assunto exerce, como também a compreender a experiência de onde parte a narrativa de Vilém Flusser.

A definição de exílio certamente consta no dicionário e de certa forma mesmo nas obras dos autores que tomamos como interlocutores. Pode ser encontrado no *Houaiss*⁸, onde sua definição parece clara e ao mesmo tempo reveladora de outros sentidos, como a própria indicação de se manter afastado. Com essas tentativas de delimitações, esbarramos em uma dificuldade já desde o princípio (ou no fim). Mesmo em obra como a de Maria José de Queiroz⁹ se reconhece como os vocábulos relacionados a esse tema não o esclarecem propriamente, mas apenas “informam, de si e por si, sobre a instabilidade das leis e do Direito, sobre a violência política e sobre a ambiguidade dos sentimentos humanos”¹⁰; não ajudam tanto a definir sua relação com os homens e ideias ao longo do tempo, e mesmo nos é indicado que estaria a questão sempre matizada por uma série de clichês dos mais variados tipos¹¹. Assim já observamos desde o ponto de partida certa confusão entre literatura feita no exílio e a própria condição de exilado, bem como a recorrência da confusão entre viagens, peregrinações e

⁷ Na verdade, através das obras consultadas, sempre fomos remetidos a outras referências, algumas delas até mencionadas, e que por vezes pareciam ser de importância considerável, mas às quais não pudemos ter acesso a tempo, ou mesmo tempo de trabalhar.

⁸ Ver Antonio Houaiss, Mauro de Salles Villar, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, pp. 856: “(...) ato ou efeito de exilar (...) expatriação forçada ou por livre escolha; degredo (...)”, ou ainda, “mandar ao exílio ou impor-se voluntariamente o exílio; expatriar-se (...)”.

⁹ Maria José de Queiroz, *Os males da ausência: ou a literatura do exílio*.

¹⁰ *Idem*, pp. 40.

¹¹ *Idem*, pp. 20. Clichês “psicopatológicos, sociopolíticos e literários”.

exílio.

Além do uso de mitos para falar do mal do exílio, com frequência nos encontramos diante de formulações como a de que “O homem é peregrino no mundo. O seu domicílio na terra é transitório, é tenda”¹² para ilustrar o que seria essa condição. Também nos deparamos com outras abordagens que concebem, por exemplo, o movimento de ascese como espécie de retorno a um lar espiritual, tratando a vida na terra como exílio. Há ainda a constante referência à história bíblica judaica: o exílio sofrido pelos hebreus na Babilônia e suas inúmeras diásporas, quando se teria reconhecido o próprio termo.

Ao lermos elaborações desse tipo, pode nos ocorrer que não seria, afinal, sobre esse modelo de exílio que nos propomos a pensar. No entanto, algo desses exemplos, por mais divergentes que possam ser do pretendido, se tomados como analogias, permanece válido – se por exemplo, o que vemos em tais exemplos é uma ênfase na “dor da ausência”, da contrariedade em se romper com o lugar de origem ou com as relações habituais, tão marcante em outras digressões sobre o exílio, menos figurativas. Se concordamos em parte com Queiroz quando afirma que desde nossos mitos mais remotos encontramos esse problema do exílio, bem como nos deparamos assiduamente com alusões a peregrinações, devemos conferir certa atenção à própria noção de deslocamento de um modo mais geral. Podemos pensar que, quando nos são mencionadas obras de Homero, o *Gilgamesh*, o *Êxodo*, dentre outras, como aquelas de uma literatura no sentido mais estrito, não é exatamente o tema do exílio *stricto sensu* a ser colocado, ou, ao menos, não apenas, mas também espécie de mistura com outras formas de se deslocar ou ser deslocado.

Através de Queiroz¹³ nos são apontadas algumas formulações sobre como os homens deveriam permanecer ali onde nasceram. Ela começa por nos dar o exemplo a partir da obra de Montesquieu e a figura do persa criada por ele,

¹² Maria José de Queiroz, *idem*, pp. 23.

¹³ E também de Caren Kaplan, de quem se tira o exemplo de Elsa Triolet. Por não falar propriamente de exilados ou da experiência do exílio, mas realizar uma crítica ao tema do exílio nos modernistas – aliás, um tanto pertinente-, se optou aqui por não se valer dela como interlocutora, embora algumas poucas pontuações dessa autora tenham auxiliado a esclarecer um pouco mais o problema. Uma abordagem como a de Kaplan, por ora, só obscureceria o que já parece complicado apresentar. De qualquer modo, para essa e outras referências, ver Caren Kaplan, *Questions of Travel: postmodern discourses of displacement*.

Usbek. A personagem proclamaria que o homem deveria permanecer ali onde nasceu, caso contrário, arrancado de seu *habitat*, esqueceria o que seria o mais relevante em sua vida, seria como que afetado pelo outro meio, ao qual não estaria conformado, a ponto de poder se debilitar e morrer. A que autora, então, continua por comentar:

“Se bem que ingênuo, o comentário de Usbek tem raízes no bom senso e na tradição popular. A área de terra habitada pelo homem é o oikumene – o ecúmeno dos gregos. E está associado à ideia de espaço limitado, ocupado, o que implica fixação, estabilidade. Sentencia o *Kalevala*: 'O homem está melhor em seu país, maior em sua própria casa; (...) Não dizem os italianos – 'Cher stà bene non se muove' e não dizemos nós – 'Boa romaria faz quem em casa fica em paz?'.”¹⁴

Podemos nos deparar com uma afirmação tal qual a de Elsa Triolet sobre como deveria ser tomado como natural dos homens nascer e morrer em um mesmo lugar ou região; que todos deveriam ser como que parte orgânica do lugar que concebem como seu país, sua terra. Isso nos serve como emblema de concepções que possam idealizar a fixação, a estabilidade, o não movimento; idealizam espaços como a casa, a pátria, a terra natal, e também o hábito, o costumeiro e uma necessidade de pertencimento que porventura todos teríamos. Após um esboço como esse, Queiroz ainda realiza longo percurso introdutório pela história bíblica e as diásporas dos hebreus como exemplares do *mal do exílio*, dos sofrimentos do desterro, e discorrendo ainda sobre como isso seria tomado como que castigo e negação das promessas divinas de uma Terra Prometida etc, acaba por acrescentar que as palavras ouvidas por Abraão – “Deixa a tua terra, tua família e a casa do teu pai, e vai para a terra que eu te indicar” – não teriam sentido punitivo¹⁵.

As mencionadas digressões servem para apontar o problema do deslocamento e de como podemos encontrar confundidas as noções de viagem, peregrinação, busca e exílio, e servem igualmente para ilustrar a imagem negativa que se associa ao último, e por vezes mesmo ao movimento, ao não-habitual, sendo conferida certa positividade ao “lar”, para que vislumbremos um contraponto. Pois a partir de uma reflexão sobre viagem, notamos que esse tema do deslocamento parece fazer parte de nossa própria constituição, no sentido em

¹⁴ Maria José de Queiroz, *Op. Cit.*, pp. 19.

¹⁵ *Idem*, pp. 22.

que remonta aos mais diversos mitos de origem, nossa literatura mais antiga, ou mesmo a determinadas figuras de linguagem¹⁶. A própria *metáfora*, que etimológica e metaforicamente diria respeito à “mudança de lugar”, poderia ajudar a elucidar esse ponto: o fato de que o deslocamento, em suas diversas formas, seria como que *raiz*, *radical* de nossas existências. Que, em geral, na realidade da maioria das línguas, após aprendermos a *ser* e a *ter*, aprendemos a *ir*.

“O movimento da viagem, seja ele redentor ou uma repetição daquele deslocamento original [referência ao tema mítico da Queda], pertence ao círculo de experiências elementares com o 'nascimento, união e morte', como Eliot, o expatriado, deve ter sabido”¹⁷

Por outro lado, se o deslocamento é como que raiz da existência da maioria dos homens, o movimento de viagem propriamente [para não falarmos ainda de exílio!] pode ser indicado como tendo sido por muito tempo espécie de “atividade anômala”; ao menos, aquelas em que os viajantes atravessariam longas porções de terras e mares e experimentariam contato real com o exótico. Sabemos que, de certa maneira, essas experiências de contato com o outro em sua terra ou com o estrangeiro que chega na nossa fomentariam toda sorte de apreciações do tipo *nós* e *eles*; a mais clássica referência provavelmente sendo ao par antitético de *helenos* e *bárbaros*, em que os estrangeiros seriam típica e genericamente tomados como sujos, glutões, cruéis, covardes – em suma, quase sempre percebidos negativamente¹⁸. Na medida em que contribui para constituir critérios e uma dimensão de pertencimento, não é totalmente estranho ao tema do exílio, como também não o é o problema do estrangeiro, aquele que parece personificar o distante em sua proximidade, ou mesmo a figura de um elemento estranho, de bode expiatório, do não adaptado ou indesejado. Como insinuado pela menção do deslocamento como raiz, podemos aqui postular que as viagens sempre fizeram parte das atividades dos homens, por raras, difíceis ou arriscadas que fossem em dados momentos, e por mais que envolvessem toda sorte de imaginário.

Sabemos que o contato do viajante com outras terras ou povos teria

¹⁶ Ver Mary B. Campbell, *The Witness and the Other World: exotic european travel writing*.

¹⁷ Mary B. Campbell, *Idem*, pp. 1. A tradução não é exata; tomei a liberdade de alterar o que o original expressa: “The movement of travel, whether it redeems or merely repeats that original displacement, belongs in the circle of elemental experience with 'birth, copulation and death', as Eliot the expatriate should have known.”

¹⁸ Ver Reinhart Koselleck, “Os Conceitos Antitéticos Assimétricos”, em *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, embora não seja o foco do capítulo.

permitido não só variadas apreciações do outro, fosse como maravilhoso, monstruoso, anômalo, bárbaro, bizarro, retrógrado, primitivo, ou puro, natural, não-corrompido¹⁹. Nossa história é marcada por essas mudanças de lugar de tipos os mais diversos e, em geral, não tão demarcados uns dos outros, fossem peregrinações, viagens de descoberta, conquistas, explorações, viagens de naturalistas, missionários, funcionários a serviço do império, etnógrafos. E talvez se possa observar que em cada época haveria certa prevalência de um dado “modelo”, embora certamente não a substituição de uma forma por outra – peregrinações como o mais característico do contato com o exótico na alta Idade Média, o Renascimento como sendo marcado por explorações comerciais, viagens dos naturalistas no século XVIII etc²⁰

Tudo isso diz respeito a tipos de deslocamento que não parecem ter estreita relação com aquele de que propomos tratar. O tema da viagem, entretanto, em meio a esse problema mais geral do deslocamento, e até mesmo pela confusão frequente nas alusões e nas próprias histórias de exilados, já nos parece notável. A figura do viajante, concreta ou imaginada de diversas formas, não à toa deu margem a tanta mistificação: não só por trazer a seus conterrâneos a imagem do desconhecido, ainda que por confirmação de um imaginário, como pelo fato dos movimentos e mudanças realizados terem propiciado a construção de muito do que é mundo atual. Talvez seja válido notar que as *questões de viagem* ou *deslocamento* se articulariam cada vez mais ao aspecto da identidade, não só no sentido de constituições coletivas do tipo *nós – outros*, mas também a partir da emergência do indivíduo e crescente foco no *eu*.

Se antes a atividade da viagem era como que anômala ou por vezes tão arriscada que dava margem às mais diversas invenções, na época moderna, mas sobretudo no século XIX²¹, se tornaria cada vez mais viável não apenas viajar e “ver” outra realidade, como também estipular a própria identidade ou o processo de sua formação, o *eu* e sua *busca*, como um movimento desse tipo. Talvez caiba lembrar do papel do Romantismo no século XIX e, resumindo grosseiramente, como o lugar almejado pelos românticos sempre escaparia à sua própria realidade,

¹⁹ Susan Sontag, “Questões de Viagem”, em *Questão de Ênfase*.

²⁰ Mary B. Campbell, *op. cit.*

²¹ Susan Sontag, *op. cit.*, pp. 353-354.

os mesmos se tornando como que “fora do lugar”. Em suma, o que se destaca aqui é a busca de um lugar que ainda não existe ou já não mais existe, idealização de outro momento. De forma que esse se encontrar “fora do lugar” que vem com a modernidade cada vez mais é indicador de um desalento, bem como do desejo por outra realidade. O deslocamento se torna como que condição dessa existência moderna. A própria vida e narrativa de si passa a ser nessa modernidade marcada pelo tema da viagem; existência moderna, deslocamento, identidade e indivíduo se articulariam.

O relevante aqui e na discussão geral precedente é apontar certa mistificação dessa figura do viajante, assim já adiantando algo do que acomete a do exilado, ou mesmo a do estrangeiro; imagens válidas por incorporarem a relação com o distante, que se mostram como personificação do distante em figura próxima, e que apontam ainda ao tema do exílio, sobretudo se nos ocorrem as complicadas alusões ao exilado como “peregrino no mundo” ou se lembrarmos da menção aos clichês. Isso que nos parece idealização, apesar de justamente constituir mistificação, pode nos permitir entrever algo sobre uma condição a respeito da qual procuramos formular de maneira abrangente, mas que só poderia se apresentar através de existências concretas – e assim somos também obrigados a admitir que qualquer pensamento mais abrangente pode resvalar facilmente nessa idealização. Como mencionado, a reflexão sobre o exílio, de uma forma mais geral, não se mostra fácil. Aparentemente, sabemos o que é viagem e o que é exílio. Sabemos dos que teriam sido os exilados e quem teria sido viajante. E, no entanto, como já apontado, é usual uma menção de viajantes para falar do exílio ou a menção da situação de peregrinos como sendo a de exilados. A exemplo das viagens, para as quais o deslocamento é fundamental, mas insuficiente para sua compreensão, também essa experiência de ser deslocado é básica, crucial até, no exílio, mas talvez não o bastante para elucidá-lo.

Em geral, há um certo consenso quanto aos que teriam sido exilados ou os que são amiúde referidos como tais, como Ovídio, Dante Alighieri, Joseph Conrad, James Joyce, Vladimir Nabokov ou mesmo, se pensarmos no Brasil durante a ditadura militar, vem à mente nomes como os de Caetano Veloso e Chico Buarque. Porém, mesmo com esse possível consenso, dependendo da

concepção que se tenha de exílio, figuras como Joyce podem se tornar questionáveis, Ovídio passa a ser descrito como tendo sido “apenas” um relegado e descobrimos que em uma figura como a de Joseph Conrad, tomado como que *exilado por excelência* pela reflexão de Edward Said e outros, exílio e viagem como que se (con)fundem.

Distinguindo-se, no entanto, quanto às viagens e às peregrinações, o exílio, em uma abordagem em que prevalece o senso comum²², é normalmente vinculado a uma experiência de deslocamento sob *coerção*. Implicaria portanto coerção e alienação de uma pessoa com relação a seu local de origem²³. Na abordagem de Queiroz, encontramos a seguinte elucidação:

“Do lat. *exilium* (de *exsilium*, ii, deriv. de *exsilire* – *ex salire*, saltar fora) desterro, degredo. Raro até 1939, quando o adjetivo 'exilado' chega ao castelhano e ao português pelo fr. *Exilé*. (...) Do exílio resulta a necessidade e o direito de abrigo. A divindade do Asylon assegurava o dom da imunidade a toda pessoa perseguida injustamente, sobretudo no estrangeiro, a fim de resguardar-se de vingança. O direito de asilo não era universal. Somente certas instituições, vinculadas à tradição, prevaleciam-se de reconhecimento diplomático, ratificado por decreto. Os gregos foram os primeiros a formalizá-lo. (...) Atente-se que o direito de asilo nada tem a ver com emigração. Na época moderna esse uso se restringiu chegando a desaparecer em quase todos os países. No Direito Internacional, as embaixadas preservam, em certos Estados, as imunidades de exilados e perseguidos políticos. (...)”²⁴

O que podemos entrever por meio de tal menção é não apenas a dimensão da coerção, de perda, indicada pela necessidade de abrigo, de asilo, como igualmente certa relação do termo com tempos recentes e o aspecto político que muitas vezes assume esse deslocamento. Sabemos através da referida autora que o primeiro exílio de que se tem notícia teria se dado em 2000 a.C., com um egípcio que assim teria se expressado: “Ir para o exílio não estava escrito na minha mente nem no meu coração. Eu me arranquei por força do solo onde estava”²⁵. Essas menções se destinam, por um lado, a ilustrar a extensão que o problema do exílio abarca. Por outro, se é possível argumentar que não seria ainda exatamente *exílio*

²² Senso comum no sentido do que em geral é compartilhado e que se mostra plausível, e não no aspecto pejorativo atribuído à expressão. As menções a esses aspectos do exílio que seriam senso comum, bem como seu contraste (no “senso comum” pejorativo?) com o turismo são encontradas em Caren Kaplan, *op. cit.*, pp. 27. Aqui formulamos a partir de Kaplan, mas em divergência com relação à sua abordagem.

²³ Caren Kaplan, *op. cit.*, pp. 27.

²⁴ Maria José de Queiroz, *op. cit.*, pp. 21-22.

²⁵ Maria José de Queiroz, *idem*, pp. 20.

no sentido em que entendemos a experiência hoje, parece permanecer válido por remontar a práticas correlatas.

Talvez mais próximos à experiência que temos em mente, somos remetidos à emigração, expatriação, ao próprio banimento – prática sob a qual, nos é apontado, se daria o surgimento do exílio. Se mesmo Edward Said, que realiza espécie de demarcação entre exilado, emigrado, expatriado, refugiado, e se preocupa com a confusão entre a experiência e a literatura de exílio que poderia banalizá-la, acaba por se conformar a uma referência um pouco mais geral, se mesmo Said acaba por não se restringir aos propriamente banidos ou aos que sofreram perseguições políticas, tomamos alguma liberdade para aqui realizar semelhante trajetória²⁶. Afinal, parece haver uma convergência de que o ponto chave para se pensar essa condição é a de que muitos daqueles que foram forçados a deixar seu local de origem e impedidos de retornar à casa seriam exilados – o que nos traz diante do traço de *descontinuidade*. E se é por vezes mencionada a impossibilidade de retorno, é porque em dado momento a casa não apenas fora deixada, como se indica o ponto em que mais se articularia *exílio* e o aspecto de *coerção*. Isso pode se dar por banimento, por dimensão política, mas também devido a uma situação de perseguição de outra ordem, outra condição. Pode ser explicitamente e externamente colocado, ou pode se dar a escolha pelo exílio; buscar sair de um lugar onde se corre risco de morte ou perseguição, ou mesmo outra situação em que se tome como ameaçada sua dignidade, por muitos ainda é tomado como uma escolha, por mais terrível que a perspectiva possa nos parecer²⁷.

Edward Said abre suas *Reflexões sobre o Exílio* postulando que essa condição é a de um corte entre uma pessoa e seu lugar de origem, “entre o eu e seu verdadeiro lar”²⁸. Se sabemos pelas constantes alusões a obras de exilados como Ovídio, Dante, Conrad, que a noção de exílio parece remeter a um tipo de

²⁶ O conflito entre literatura de exílio e a “terrível experiência do exílio” pode ser encarada não tanto no sentido de um desterro mais ou menos *real* – por uma contraposição fato x ficção –, mas no sentido do problema que passa a ser uma grande valorização da primeira, de uma abordagem estética do exílio a ponto de dar margem ao esquecimento da condição em que se dera sua criação, ou tomá-la como benéfica para toda a cultura, devido ao que possibilitou.

²⁷ Nos vemos forçados a conceder algum espaço a esta dimensão se optamos por não fazer uma distinção tão *preto e branco* entre banimento, expatriação e exílio e por pior que seja colocar essa noção, quando o próprio Said formula o exílio como algo a que não se tem escolha.

²⁸ Edward Said, *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, pp. 46.

deslocamento que perpassaria a história, lembramos que há algo que chama a atenção para uma relação entre modernidade e exílio, ou modernidade e deslocamento, bem como isso parece se dar em mais de um sentido, o que talvez seja demonstrado pela própria autobiografia a ser trabalhada. Se vemos como muito pode ser abrigado sob o termo *exílio*, constatamos que também experiências e noções correlatas aparecem sob outras designações²⁹. Por isso, falamos vagamente em deslocamento e exílio, apenas enfatizando o que já parece evidente: não se trata de um movimento por prazer. E sugerimos que o mais relevante para esse trabalho deve ser pensado com relação ao século XX.

Em certa medida, o que desponta inicialmente quando aqui pensamos em modernidade, sobretudo no século XX, é a dimensão da escala. Se é possível notar já relevante ocorrência de deslocamentos físicos em geral ao longo do século XIX, postulado como emblemático de uma *era dos impérios*, de formação vigorosa de uma economia global e de um colonialismo, parece ser superado pelo que ocorreria no século seguinte. Nada parece ter envolvido as populações civis na mesma escala em que os eventos do século XX envolveriam, amiúde fazendo-as sair do lugar. Afinal, marcado por duas guerras mundiais, governos totalitários e suas perseguições, políticas de limpeza étnica, colonização e descolonização, lutas por libertação nacional, revoluções políticas e econômicas, talvez possamos, com Said, identificar este século como “a era do refugiado, do deslocado, da migração em massa”³⁰, ainda despontando conflitos territoriais e relativos à identidade, propiciadores de levas de refugiados.

Muitos dos que se deslocam no mundo o fazem por se verem ameaçados devido a conflitos territoriais, por regimes políticos dos quais divergem, ou mesmo pela procura de trabalho e sobrevivência³¹. Eis do que, em suma, muitas vezes se trata: movimento em prol da *sobrevivência*. Algo que não estranhemos mesmo ao pensarmos em Flusser. E, nesse sentido, podemos entender como Edward Said pensa o exílio como condição imposta e como que visando afetar a dignidade daqueles que atinge. É por isso que também em seu ensaio nos é

²⁹ Também consideramos que o termo esconde sob esse significante alusão a situações dispares, o que dificulta qualquer pretensão de universalidade ou aspecto de eternidade, apesar do problema do deslocamento parecer algo constante, através de distintas configurações.

³⁰ Edward Said, *op. cit.*, pp. 27.

³¹ Caren Kaplan, *op. cit.*, pp. 5.

indicado que devemos pensar não só em figuras como Joyce e Nabokov, frequentemente associados à imagem do exílio, mas naquelas massas de refugiados, para que possamos assim entender algo dessa condição de ruptura com a terra natal, a maioria das antigas relações, o passado, nisso que aqui identificamos vagamente como modernidade. O autor propõe que vejamos a imagem de camponeses sem qualquer perspectiva quanto ao retorno à casa, providos apenas de cartão de suprimentos e número de agência da Organização das Nações Unidas (se tanto).

“Paris pode ser a capital famosa dos cosmopolitas, mas é também uma cidade em que homens e mulheres passaram anos de solidão miserável: vietnamitas, argelinos, cambojanos, libaneses, senegaleses, peruanos. (...) À medida que nos afastamos do mundo do Atlântico, a cena se torna mais terrível e lastimável: multidões sem esperança, a miséria das 'pessoas sem documentos', subitamente perdidas, sem uma história para contar. Para refletir sobre muçulmanos exilados na Índia, haitianos nos Estados Unidos, habitantes de Bikini na Oceania, ou palestinos em todo mundo árabe, é preciso deixar o modesto refúgio proporcionado pela subjetividade e apelar para a abstração da política de massas. Negociações, guerras de libertação nacional, *gente arrancada de suas casas e levadas às cutucadas, de ônibus ou a pé, para enclaves em outras regiões: o que essas experiências significam? Não são elas, quase que por essência, irrecuperáveis?*”³²

Esse trecho visa sugerir a proporção que tomam tais desterramentos; fala-se em multidão, pessoas sem documentos, o que muitas vezes se equipara a uma confusão quanto à identidade ou mesmo recusa de dada identidade a muitos. Remete à ruptura com toda uma vida que esses eventos geram e, por isso, seu aspecto abrupto e irrecuperável. O central seria notar o anonimato sugerido por uma escala como essa e por eventos como os mencionados, como a própria menção aos cartões dos refugiados poderia indicar, pois se esses cartões parecem remeter à impessoalidade, sabemos como o século XX, desde a Primeira Guerra Mundial, seria marcado pela presença de passaportes e cartões de identificação, técnicas de controle que se estendem sobre as identidades e mesmo ajudam a constituí-las – e que propiciariam o “expurgo” daqueles tidos como não desejáveis.

Se trazemos à tona esse aspecto da modernidade relativo a um controle de

³² Edward Said, *op. cit.*, pp. 49. Grifo meu. Vale notar como Said se utiliza da expressão “exilados” nesse trecho, ainda que realize no mesmo ensaio uma diferenciação entre refugiados, exilados, dentre outros.

identidades, é não só pela escala e o anonimato que teria marcado o exílio como fenômeno no século XX, mas por nos remeter ao problema do Estado e à própria relação que Said explicita entre desterro e nacionalismo. Esse autor entende que “O nacionalismo é uma declaração de pertencer a um lugar, a um povo, a uma herança cultural. Ele afirma uma pátria criada por uma comunidade de língua, cultura e costumes (...)”³³, mas também parece equiparar a própria formação da pátria a “exílios”, assemelhando a experiência às guerras de libertação nacional. Esse pensamento de Said se mostra estranho, mais do que complicado, pois parece ser a consideração de nações somente a partir de ex-colônias. Ou melhor, sua própria formulação de como se dá a formação de nações nos parece algo irreal e parece aludir quase que exclusivamente a guerras de libertação nacional e afins, e não a quaisquer processos de longa duração ou delimitações graduais.

Embora possamos relacionar esse viés nacionalista e a ocorrência de exílios, na medida em que aquele marca os Estados no século XX e a nação concebida naqueles termos mais gerais de imaginação de um *nós* em contraposição a *outro(s)*, externo(s) e interno(s), uma necessária relação entre ambos se torna complicada, sobretudo se pensada em termos universais. Ao pensarmos na experiência do exílio ao longo da modernidade, somos remetidos à ascensão dos nacionalismos e à formação dos Estados-nação, mas não só; poderíamos supor que aquela “terra” da qual o exilado foi afastado, as raízes das quais se viu cortado, remete a uma *comunidade imaginada* que não necessariamente do tipo nacional, ainda que em nosso pensamento sobre a realidade histórica do século XX seja a essa a que mais relacionemos³⁴.

Supomos aqui que é possível a ligação a um *ethos* coletivo, tal como formula Said ao apresentar a questão do nacionalismo, que sentida por um aspecto diferente; isto é, a privação sentida pelo exilado, separado do lugar em que habitava e uma série de relações, talvez dê margem a um tipo de identificação diversa da nacional. Possivelmente é isso o que pode ser vislumbrado no caso do autor em que ainda nos concentraremos: não é a antiga Tchecoslováquia que

³³ Edward Said, *Idem*, pp. 49.

³⁴ Parece que mesmo Benedict Anderson postula isso e, em seu capítulo “Patriotismo e Racismo”, também faz alusão a debate com Tom Nairn, por não entender que perseguições e fugas pelo fascismo possam ser reduzidas e entendidas basicamente a partir de uma consideração dos nacionalismos.

Vilém Flusser parece sentir perder, mas Praga, que em seu discurso não é tomada tanto como a capital que representa todo um povo, mas um tipo de cidade e *vivência* que se contrapõe mesmo à figura do camponês moravo. Zygmunt Bauman, em uma reflexão sobre identidade, mesmo após apontar como não conseguimos mais pensar nesse tema sem considerarmos o aspecto nacional, remete aos que, em um censo, não conseguiram se identificar por esse viés ou sequer puderam compreendê-lo, apenas afirmando, reiteradamente, serem “dali”, “daquele lugar”³⁵. Já o intelectual palestino postula algo que parece nos dar a chave para entendermos a questão:

“E logo adiante da fronteira entre o 'nós' e os 'outros' está o perigoso território do não pertencer, para o qual, em tempos primitivos, as pessoas eram banidas e onde, na era moderna, imensos agregados da humanidade permanecem como refugiados e pessoas deslocadas.”³⁶

O ponto que perpassa toda a questão, arriscamos afirmar, é que essa noção de *pertencimento* e a de um *nós* se definindo em relação a *outros* poderia ser tomada de outra forma que não em termos fundamentalmente nacionais. Se, por um lado, somos levados a esse aspecto ao pensarmos exílio no século XX e, principalmente, a dimensão que assume sua escala, por outro, se essa experiência do exílio nos é indicada como algo por vezes até irre recuperável e, de qualquer forma, terrível para aqueles que a sofrem, é possível entender algo do estímulo que o tema exerce ou porque compele tantos a ponderá-lo ou imaginá-lo. Pois essa época, de um modo geral, aparenta remeter a um deslocamento não apenas no sentido concreto, mas também a uma *ausência de chão*, de *fundamento*, no plano da vivência e mesmo do pensamento. Assim, a condição dos exilados parece tocante não apenas porque a eles seria muitas vezes creditada, por exemplo, toda uma série de realizações de esfera intelectual e artística, mas igualmente porque servem como que de emblema para algo que o próprio século constitui.

Georg Steiner teria discorrido sobre como a literatura ocidental do séc. XX em geral seria extraterritorial, “feita por exilados e sobre exilados, símbolo da era do refugiado”³⁷. Muitas das próprias metrópoles ocidentais mostrariam em seus constantes “rearranjos” o resultado de tantas guerras, perseguições políticas e

³⁵ Zygmunt Bauman, *Identidade*, pp. 23-24.

³⁶ Edward Said, *op. cit.*, pp. 50.

³⁷ Edward Said, *op. cit.*, pp. 47.

impactos semelhantes: Nova York, Estocolmo, Londres, Paris e Berlim seriam como que marcadas, não só em sua vida intelectual e acadêmica, como em suas vizinhanças, por essas levas de refugiados, exilados e expatriados. O próprio Said menciona isso para ilustrar essa cultura moderna como obra de deslocados, sobretudo em decorrência do “fascismo, comunismo e outros regimes dados a oprimir e expulsar os dissidentes”³⁸

Esse autor, que nos coloca a questão da contribuição dos deslocados para uma cultura moderna, também indica que, por maiores e heróicas que pareçam vidas e obras de exilados, tudo isso seria sempre como que resultado de reiterado esforço em busca de superação de um corte mutilador. Suas próprias realizações pareceriam “permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre”³⁹. Seguindo essa linha, o crucial é entender que, uma vez considerada a situação do exílio, sua fratura com terra natal, passado e raízes, um contorno nem sempre seria possível. O autor se mostra propenso a afirmar que, ao contrário, isso se mostra com frequência muito difícil. Há os que recebem a anistia, quando é o caso, e que podem retornar ao território do qual se viram afastados; há os exilados que são repatriados; estamos familiarizados com artistas, intelectuais, que voltam a seu país após um exílio durante algum momento de ditadura militar; há mesmo os migrantes que reconstróem suas vidas em outro lugar, tendo em mira e, como anseio, sempre o regresso para a antiga casa.

Aquilo com que mais nos deparamos, porém, é que o sentimento de “estar em casa” nem sempre é possível, e isto se considerarmos que algum dia o fora. E aqui desponta algo da atração que o tema do exílio, assim como o dos viajantes, exerce: mesmo para os que nunca se viram expatriados, afastados concretamente, pode se dar essa sensação de se estar desarraigado. Modernidade e deslocamento parecem um tanto atrelados. E, no entanto, devemos admitir que, por mais emblemático que pareça esse tipo de elucubração, nos é igualmente colocado que é um tanto distinto ver a realização alcançada a partir do exílio e a figura real do próprio exilado, com sua dor. Almejamos abordar ambos os movimentos: por um lado, a questão mais geral do deslocamento, em sentido figurado inclusive, e o tipo de realização que lhe é creditada; por outro, o vislumbre de sua própria

³⁸ Edward Said, *idem*, pp. 46.

³⁹ Edward Said, *ibidem*.

vivência absurda através de Vilém Flusser, a qual, entretanto, só nos pode ser indicada a partir de sua própria narrativa.

O exílio enquanto experiência pode ser perda radical e, igualmente, um tema estimulante para outros na medida em que a própria modernidade se afigura muitas vezes sob esse signo do deslocamento, conferindo atenção à alienação, falta de chão, solidez ou bases firmes. Temas como estranhamento, distanciamento, ser estrangeiro em sua própria terra e mesmo estrangeiro para si próprio são constantes. Aquele que tomamos neste capítulo como nosso principal interlocutor pretende discorrer acerca da experiência do exílio e se acha como que enredado em tais figuras. Esse mesmo autor que já na abertura de seu ensaio evoca dois dos mestres da suspeita: Nietzsche, com o aspecto da desconfiança em relação à tradição, e Freud, que teria assinalado nossa vida doméstica como palco de desconfianças e lutas veladas, e, poderíamos acrescentar, apontado mesmo nosso eu como marcado por esse estranhamento, pelo ser estrangeiro em sua terra ou, no mínimo, algo bem diverso então do ser *senhor em sua própria morada*.

Mas Edward Said, ao longo de suas reflexões, se pede por vezes para que o leitor deixe de lado as figuras mais individuais de exilados, acaba por se focar nas mesmas, e notavelmente; sobretudo naquelas que, a seu ver, conseguiram realizações que conferiram dignidade a uma condição que teria sido instaurada para negá-la. Se parece haver uma boa razão para não se excluir a literatura de exílio de uma consideração mais geral, bem como o caráter mais individual da vivência do exílio, talvez seja esta de conferir dignidade e até identidade, ou mesmo um engajamento, através dessas realizações. Assim, seria possível compreender também traço da proposta de Queiroz e ver como muito da condição dos exilados seria respondida através de suas obras.

O problemático seria tomarmos o dilema do exílio por um viés estético, já que para uma situação que se mostraria muitas vezes como irrecuperável, ainda que Queiroz a declare como nem sempre aniquiladora, a literatura de exílio ou a grande ênfase em aspecto criativo e “benéfico para nós, os não-exilados”, poderia banalizar a experiência. Ou ainda, talvez não seja tão problemática uma literatura de exílio, algo que, bem ou mal, confere voz, mas determinadas visões do exílio através da mesma que obscureceriam uma experiência marcada pela dor. Afinal,

depois de mencionarmos a presença de viagens e exílio em mitos e tradições religiosas, somos constantemente lembrados por Said de que se trata de uma condição secular, histórica, destacando como é realizado contra seres humanos por outros seres humanos⁴⁰.

Se é possível, portanto, relacionar de alguma forma modernidade e deslocamento, exílio como experiência e signo, bem como a amplitude que assume então, há também outro traço, espécie de *páthos* que marca o tema, mencionado de maneira reiterada não apenas por Edward Said, mas também por Maria de Queiroz. Pensando exílio se é levado não apenas aos aspectos de falta de chão e o problema concernente à identidade, como possivelmente nostalgia, melancolia e, sobretudo, o traço da solidão. A própria melancolia, o *humor negro* com vasta gama de sintomas, é com frequência associada ao lugar fronteiro, à ambivalência e oscilação entre pontos contraditórios, às personalidades de exceção, principalmente às figuras de intelectuais e artistas⁴¹. Já a solidão não se deixa desvelar apenas pela solidão miserável daquela multidão anônima em Paris, ou mesmo pela imagem do isolamento em contraposição ao sentimento de pertença a um grupo. Parece haver algo de plausível na afirmação de que a noção de exílio ou exilado traz consigo certa imagem de solidão⁴². Para ilustrar *esse páthos*, poderíamos recorrer não à toa à literatura, já que o reiterado exemplo a partir de Joseph Conrad parece algo sintomático, estando presente como referência nas obras acerca do exílio consultadas, fosse como exilado, fosse como peregrino, fosse como viajante. A conclusão acaba sendo: como um deslocado que fez de sua sina inspiração evidente para sua escrita.

Ambos os interlocutores aqui privilegiados, ainda que mencionando a vida de Conrad em geral, seus frequentes deslocamentos, bem como suas obras, vêm a obra *Amy Foster* como possivelmente a mais reveladora de sua condição errante⁴³. E os traços de dor e sobretudo solidão parecem ser os que mais se fazem

⁴⁰ Edward Said, *op. cit.*, pp. 47.

⁴¹ Susana Kampff Lages, “Melancolia e tradução”, In: *Walter Benjamin: tradução e melancolia*.

⁴² Edward Said, *op. cit.*, pp. 40: “(...) o termo exilado, creio eu, traz em si um toque de solidão e espiritualidade”.

⁴³ Vale também notar como, ao se referir ao exemplo dessa obra, Said claramente toma exilado e o “estrangeiro perdido” de Conrad pela mesma coisa. Ainda mais interessante é observar como aponta a personagem principal em meio à sua discussão: “De que modo a literatura do exílio assumiu seu lugar como topos da experiência humana, ao lado da aventura, da educação ou da descoberta? Trata-se do mesmo exílio que *mata literalmente Yanko Goorall* e engendra a

presentes em ambas as reflexões. Se há na literatura realizada por esse escritor um ar geral de deslocamento, instabilidade e estranheza, a criação de um mundo com uma quase impossibilidade de comunicação e compreensão também seria uma marca. O que encontramos na referência a essa obra ficcional por ambos os autores para exemplificar o mal do exílio, portanto, é o tema da solidão, do isolamento, do ser estranho, deslocado, elemento alheio e, por isso, incompreendido, mesmo aos que aparentemente são próximos. É ser observado com indiferença ou medo. Isso pode levar àquela formulação do intelectual palestino, concernente a como muitas das realizações dos exilados são fruto de seus esforços para superação de uma ruptura e mesmo como muitos deles acabam por se destacar pela construção de um novo mundo, que poderiam governar⁴⁴.

Algo interessante aqui, sobretudo se considerarmos os que efetivamente tem tal atividade criativa em uma esfera intelectual, é a questão da língua: de dominar outra língua a ponto de se criar nela outro mundo, ou realizar através dela espécie de afronta ao que não se pode retornar. Ou mesmo, através da escrita e de sua atividade criadora, a possibilidade de um viés de compromisso, também sendo suscitada a indagação quanto a se em tais realizações o desterrado poderia encontrar, ainda que provisoriamente, uma morada. Apesar disso ser apontado como viável, são frequentes os golpes:

“Em seu texto’, diz Adorno, ‘o escritor ergue uma casa [...] Para um homem que não tem mais uma terra natal, escrever torna-se um lugar para viver [...] No final, o escritor não tem permissão nem para viver em sua escrita’. Conseguimos, no máximo, uma satisfação provisória, que logo é atacada de emboscada pela dúvida, e uma necessidade de reescrever e refazer que torna o texto inabitável.”⁴⁵

O estado do exílio não poderia se mostrar como satisfatório, seguro, plácido, segundo nos propõe o autor palestino; esses aspectos sempre se mostrariam como ideais que, por mais próximos e mesmo vislumbrados em dado momento, se mostrariam inatingíveis. *Exílio* parece se contrapor, portanto, ao

relação custosa e amiúde desumanizadora entre o exilado do século XX e o nacionalismo? Ou se trata de uma variedade mais benigna?”, em Edward Said, *op. cit.*, pp. 56. Grifo meu. A literatura do exílio é contraposta à morte literal de...uma personagem fictícia.

⁴⁴ Ver Edward Said, *idem*, pp. 54: “Grande parte da vida de um exilado é ocupada em compensar a perda desorientadora, criando um novo mundo para governar. Não surpreende que tantos exilados sejam romancistas, jogadores de xadrez, ativistas políticos e intelectuais”.

⁴⁵ Edward Said, *Reflexões sobre o exílio*, pp. 305.

hábito; indicaria, nessa concepção, a desestabilização por excelência, ou o descentramento – embora nada seja regra ou padrão certo. Não parece ser assim o espaço da dúvida? Ou melhor, o emblema da dúvida?

Nas reflexões sobre o exílio, parece despontar a noção de que o exilado não raramente estaria consciente de ao menos duas línguas, duas realidades distintas, como que forçado a um descentramento. Essa figura, portanto, é referida como marcada pela possibilidade de uma “originalidade de visão”. É corrente se atribuir ao exilado, ao estrangeiro, ao *outsider*, uma visão crítica com relação aos que “estão no lugar”, no habitual, se encontram inseridos, aos que pertencem, em suma. Said inclusive enfatiza que, tendo a percepção pela própria experiência do quão provisórias seriam moradas e pátrias, fronteiras e barreiras, também poderia o deslocado contrapô-las, atravessá-las, superá-las no âmbito do pensamento, algo que ele vincula ao papel do próprio intelectual. E é, por vezes, atribuído o papel contestatário e desagradável a tais figuras.

Assim, o exilado nos é apresentado como potencialmente atravessado por maior perspectiva crítica e desestabilizadora, ainda que, por outro lado, em sua provável necessidade de (re)construir uma identidade, possa ser enredado por novos vínculos que atrapalhariam tal papel⁴⁶. Nesse sentido, parece haver certa idealização do papel do exílio mesmo por aquele que a critica. Afinal, cumpre que afirmemos que distanciamento nem sempre é desapego, desapego nem sempre leva à crítica, exílio não leva necessariamente a compromisso ou atividade intelectual. Mas pode-se postular inclusive que a grande ênfase nesse viés se dá por ter algo de plausível, e não só: também porque se dera com muitos desterrados. De alguma forma, a dimensão do engajamento é, ao menos, uma constante possibilidade nessa (re)construção de vida, de identidade, ou mesmo esse aspecto se dá por construção de identidade que ocorre no exílio⁴⁷.

⁴⁶ Na verdade, parece que Said idealiza um pouco ambas as figuras do exilado e do intelectual. Não seria ele mesmo claramente comprometido com uma filiação, uma causa? E não somos em geral atravessados por algum tipo de compromisso ou preferência, seja de ordem ética, estética etc? E não aqui tomamos a posição de que vínculos impeçam uma postura crítica.

⁴⁷ Concordamos com Kaplan quando insiste que exílio *não implica* distanciamento, criatividade ou ganho intelectual, e que nem todos os traços frequentemente relacionados à imagem do exílio, algo que se tentou levantar de modo geral nesse capítulo, se fazem presentes nas díspares experiências concretas. Assim, apesar de tudo o que escrevemos para apresentar o tema de forma geral e sucinta e do que ainda desenvolveremos, temos de concordar com a autora quanto à idealização relacionada a essa experiência e uma pretensa ligação com visão original e crítica.

O exílio, portanto, é fenômeno não exclusivo de uma só época, um só lugar, mas que se desdobra diversamente em incontáveis experiências. É tido como experiência reafirmada como terrível, mas que com frequência seduz ao debate. Fenômeno que parece impelir à dúvida, contraposição, possibilidade de crítica e talvez até engajamento. Que parece também impelir a dada construção de identidade, ainda que não pretenda “fazer barulho”, mas anseie anonimamente por um retorno, sendo este inalcançável ou não. Tema associado à solidão, melancolia, degredo e outros estados semelhantes, remete igualmente a uma série de situações que arriscamos colocar sob um mesmo “guarda-chuva”. Algo que ganha considerável dimensão a partir do século passado, sendo como que ímpar na modernidade, além de situação através da qual muito da vida intelectual daquele mesmo século se dá – basta pensarmos em muitos dos que migram devido a perseguições fascistas, punições políticas, guerras, e os que fazem “pensamento fora do lugar”.

Deslocamento poderia ser tomado como espécie de emblema em nossa concepção da própria modernidade e mesmo de uma condição existencial. Ou ainda, como o próprio título da obra de que em seguida trataremos, não estaríamos, muitos de nós, sem chão, sem fundamento, ainda que nem sempre *sem terra*? Sem sentido que nos seja dado, que não tenha de ser construído cada vez mais individualmente e sempre a muito custo. Afinal, como postularia e enfatizaria Vilém Flusser, e como seria demonstrado pela narrativa de sua própria vida, a maior parte das questões que se colocam como “problemas da vida” parecem ser, de certa forma, existenciais. E não é, por fim, o século XX reconhecido como o da “morte da metafísica” por excelência, por mais que a “morte de Deus” fosse anunciada já em Nietzsche? É atravessada pela dúvida e pelo ceticismo, em contraposição a um cinismo e niilismo, pelo engajamento e desencajamento, que encontraremos a construção de dada existência, dada identidade, a partir da experiência do exílio, rumo à sua elaboração de uma filosofia do migrante.

FALAR DE SI

Discorreremos portanto sobre um Vilém Flusser – e falar assim é reconhecer que haveria mais de uma faceta. Aquela pela qual nos deixamos cativar e tomamos para a realização desse trabalho é a do exilado, deslocado, como o primeiro capítulo poderia adiantar, na medida em que o autor propõe testemunho de sua vivência intensa, vivência sem fundamento. Pensar nesse Flusser, portanto, é pensar também no discurso sobre si; é pensar em autobiografia, mas que se quer filosófica e se mostra ensaística. E pensar em seu “falar de si” é pensar no deslocamento e na presença do outro. Mas para se discorrer sobre sua obra, *Bodenlos*, parece antes necessário certo preâmbulo. Uma reflexão sobre autobiografia segue aqui por dois caminhos: o primeiro sendo aquele que discorre sobre a autobiografia como gênero⁴⁸, sua relevância para a História; outro sendo aquele que reconhece o problema de qualquer fala de si não tanto pelo aspecto do dizer, mas pela própria desconfiança quanto à noção de “si”. Afinal, hoje parece também como que lugar comum remeter ao que nos é frequentemente apontado sobre o problema de se falar de um *eu*, como se este fosse coeso.

Pensamos então nos limites históricos da autobiografia, o que, esperamos, talvez esclareça um pouco seus limites com relação à história e à ficção. Luiz Costa Lima se utiliza de uma reflexão sobre o indivíduo e o surgimento de maior possibilidade de escolhas de condutas diante de modelos (religiosos, políticos), relações de poder, ou mesmo *escolhas acima desses modelos, por conta de sua dissolução em dado momento histórico*, assim como sobre o tipo de ênfase no eu e a própria condição histórica da categoria *literatura*, para postular certo lugar para autobiografias. A partir de uma reflexão sobre a forma de apreensão do eu e o quão atrelado ou não estaria aos modelos mencionados, aos quais Contardo Calligaris se refere como cosmologias, comunidade, tradição etc, o teórico busca mostrar onde não se pode falar de autobiografia. E seu esforço se dá na medida

⁴⁸ Ver Luiz Costa Lima, *Sociedade e discurso ficcional*, pp. 247: “Gênero não significa outra coisa senão uma forma historicamente reconhecida de comunicação, seja literária ou não literária, seja escrita ou oral, seja presente em discursos claramente configurados, seja em discursos difusos, como o do cotidiano. (...) Neste sentido, a categoria 'gênero' deve ser associada e subordinada à ideia de discurso. (...) são molduras (frames) menores, que se integram a cada discurso, como modalidades de manifestação deste.”

em que se mantém ainda para alguns a concepção de que o indivíduo teria experiência de si *como tal* em todas as épocas, possibilitando de certa forma nelas esperar a presença de autobiografia.

O esforço de Costa Lima é por mostrar como dificilmente se poderia falar de uma experiência da individualidade naquilo que de anterior à Idade Moderna nos chega, devido aos vínculos estreitos com os mencionados modelos. Seria necessário um movimento de uma secularização do pensamento e, a partir disso, o estabelecimento um outro tipo de introspecção até então não vivenciada, que não aquela meditativa: a de um *auto-exame*. Tipo de introspecção este que permitiria “exame de motivos que presidem ações pessoais”⁴⁹; que passaria a se voltar para “suas próprias entranhas”, e não apenas para questões ontológicas ou teológicas.

Em sua abordagem, parece residir algo essencial para nossa reflexão, pela explicitação mesma das possibilidades sócio-culturais, historicamente datadas, de uma escrita autobiográfica, passando sempre pela não atemporalidade do indivíduo ou mesmo do “homem psicológico”. Esse autor mostra como a autobiografia está relacionada à época moderna e à dita modernidade. Mas explicitar tais condições ou mesmo o mais paradigmático dos autobiógrafos (Jean-Jacques Rousseau) não é afirmar que os elementos desenvolvidos farão parte de qualquer autobiografia elaborada posteriormente.

É interessante notar, entretanto, que se Contardo Calligaris pensa que podemos estender “autobiografia” à época anterior à moderna ao não nos restringirmos a um sentido mais estrito do termo ou aos modelos do diário íntimo (mais psicológico), isso nos ajuda a corroborar uma visão como a de Costa Lima, bem como a pensar a relação da ficção com autobiografia. Afinal, é esse o problema que parece se colocar aos historiadores, pois para aquele teórico mencionado, a autobiografia não é, em si, documento histórico, mas apenas *a visão de si por um sujeito*. Aponta, entretanto, como isso tampouco serve para qualificá-la como ficção. Apesar da flexibilidade nas fronteiras entre história, autobiografia e ficção que Costa Lima nota, o que os diferencia é justamente o compromisso com uma “verdade”⁵⁰ por parte dos historiadores e a liberdade de

⁴⁹ Luiz Costa Lima, *idem*, pp. 266.

⁵⁰ *Idem*, pp. 302: “(...) o historiador tem e deve ter a pretensão de oferecer a 'verdade' sobre seu

inventar dos ficcionistas. Onde se encontraria o autobiógrafo? No âmbito do dizer com *boa fé*, da sinceridade, que certamente não é o mesmo compromisso com aquela “verdade”, na medida em que se limitaria à postulação sincera de algo que “assim pareceu a mim”; e nota bem Calligaris que, a despeito da valorização do indivíduo e sua sinceridade na modernidade, sabemos poder expressar sincera e autenticamente algo que outros percebem não ser “verdade”⁵¹. Mas esse âmbito do falar com “boa fé” tampouco resvala no ficcional, já que, nota Costa Lima, a ênfase no eu é distinta nos campos da autobiografia e da ficção: nesta, a ênfase é no *eu* sobretudo como fonte de invenção, naquela, sobretudo como “fonte de experiência cuja intenção é transmitir”⁵², não se podendo simples e livremente inventar.

Calligaris nota que talvez o constante *falar de si* dos homens da época moderna e, sobretudo, da modernidade, que se daria como resposta, como construção, diante dessa dissolução de modelos cosmológicos e comunitários, seria forma de lidar com o vazio deixado “ao redor e dentro de si” dos homens modernos. Ora, o interessante é notar que se para Costa Lima a autobiografia no molde mais paradigmático surge quando da queda daqueles modelos de condutas e emergência do indivíduo, para Contardo, há também relação explícita com os próprios romances e repertórios literários, a partir do século XVIII, servindo como que de modelos para esses homens modernos. E coloca as autobiografias (ao lado da ficção autobiográfica) como espécie de fio condutor nos momentos em que se vêem reduzidos aqueles modelos de conduta.

Isso, por sua vez, pode nos dizer algo da notoriedade da noção de *histórias de vida* criticada por Pierre Bourdieu em seu clássico e amplamente citado *A ilusão biográfica*, que também nos possibilita discorrer algo acerca do problema do *si* no *falar de si*. É interessante notar sua observação de que, no senso comum, muitas vezes se encontra a noção de que a vida é um caminho, uma viagem, uma estrada, trajeto, *cursus*, passagem e que seria inclusive dotada de *princípio*, no

objeto (as aspas significam que a verdade não se encontra, mas se constrói, i.e., que é sempre dependente da posição do investigador)”.
⁵¹ Há um descolamento entre “verdade” e sinceridade e, segundo o psicanalista, maior valorização da última, o que não deixa de fazer sentido se notamos o quão complicado é falar hoje no primeiro termo. Ver Contardo Calligaris, “Verdades de Autobiografias e Diários Íntimos”, In: *Revista de Estudos Históricos*, V. 21, pp. 45.

⁵² Luiz Costa Lima, *op. cit.*, pp. 300.

duplo sentido de um *início* e uma *razão de ser*, bem como desenvolvimento e *fim*, também no duplo sentido de *término* e *finalidade*. Entendemos então a crítica de Bourdieu às concepções em que a vida de um indivíduo apareceria como um todo coerente e orientado que poderia ser apreendido como expressão de qualquer intenção ou projeto. Isto constituiria uma ilusão biográfica. E ele observa como nas (auto)biografias despontam frequentemente noções tais quais “desde então”, “já”, “desde pequeno”, incluindo a “causalidade psíquica” notada por Costa Lima na sua abordagem acerca de Rousseau, e que se faz presente em quaisquer abordagens que busquem apontar vocação ou origem por traços psicológicos, ou que reiterem uma identidade consigo mesma.

Aqui poderíamos fazer uma breve observação de que tal lógica pode por vezes interferir mesmo na abordagem de quem não intenta fazê-lo: é o caso do autor de que tratamos, Vilém Flusser, que afirma que desde sua chegada ao Brasil se entusiasmou por um engajamento na composição de uma pátria (*heimat*) e busca de uma identidade brasileira, quando sabemos que, ao chegar, estivera algo diverso de entusiasmado. Se o olhar retrospectivo, em vários momentos, reinterpreta e altera a concepção e o relato dos eventos, notamos traço que a essa altura também faz parte de um senso comum, isto é, a noção de que a autobiografia mascara, esconde certo número de coisas, privilegiando outras. Elemento que toda narrativa em certa medida talvez faça, mas que aqui talvez seja mais revelador da diferenciação que Costa Lima emprega acerca da “boa fé” e a construção de outro tipo de verdade, pelo historiador.

Retomando o curso que Pierre Bourdieu nos propõe, notamos seu desconforto com a concepção de *história de vida*, indicando como frequentemente a cronologia através da qual tende a ser construída esse tipo de narrativa acaba por conferir espécie de ordem lógica. Aponta também Bourdieu a seleção do que seria mais significativo e uma ligação entre esses eventos que conferiria coerência à própria vida do biografado. Em suma, o que este autor mais faz ao longo de seu curto texto é apontar essa *criação artificial de sentido*; algo que talvez caiba questionar até que ponto seria diferente de uma escrita historiográfica, por maior que seja o compromisso com uma “verdade” e com o apontamento de que o “real é descontínuo”.

Podemos concordar com Bourdieu, mas cabe questionar se, apesar de boa parte das autobiografias acabarem constituindo um sentido, poderíamos colocá-las sob essa perspectiva de *conjunto coerente*, com *propósito*, *razão de ser*, *finalidade*, ou mesmo se elas formulam claramente uma continuidade e identidade entre diversos momentos e papéis sociais. Mas, concluindo esse preâmbulo por onde começamos, notamos que é ao *si* do *falar de si* a que no fundo Bourdieu parece querer desferir seu golpe, algo notável sobretudo a partir de sua observação sobre o *designador rígido* que é a *instituição social do nome próprio*, o qual segura, totaliza, reúne sob si elementos díspares: momentos díspares de uma individualidade biológica, a qual nem mesmo em seu corpo teria unidade inegável, ou seus diferentes papéis sociais e apresentações como agentes distintos em diferentes campos. No fim, ficamos com a sensação de que a leitura de Pierre Bourdieu por vezes resvala para uma visão algo *humeana* ou *nietzscheana* da identidade – parecendo que, à parte pela função de certas instituições sociais, sequer caberia ou teria sentido falar de um *eu*, um *self*. Esse seria também o grande equívoco ou a grande ilusão criada por histórias de vida. Como sabemos que o debate acerca da unidade na diversidade ou de alguma identidade na mudança se encontra longe de ser colocada como definida ou definitiva, contornaremos nesse ponto e nos voltaremos enfim ao discurso de si elaborado por Vilém Flusser, ele mesmo um autobiógrafo que não crê ser uma identidade coesa ao longo do tempo.

De acordo com todo esse longo preâmbulo, arriscamos postular que a autobiografia de Vilém Flusser não se deixa adequar tão facilmente ao sentido mais usual ou talvez esperado do gênero. Não seria uma história de vida em modelo tão rousseauiano das *Confessions*. Não faz apelo à “causalidade psíquica”, emotividade, ou mesmo a uma suposta transparência completa. Afinal, o autor explicitamente afirma não discorrer sobre muitas pessoas e aspectos importantes. Muito se expõe, mas não parece haver qualquer pretensão de se expressar “toda” uma vida. Não são descritas peripécias de infância, mas traços do ambiente em que sabemos ter passado a juventude. Também muito do que sabemos ter sido essencial em sua trajetória, e mesmo para sua obra, como seu diálogo com a então esposa e companheira desde juventude, Edith Barth, não

aparece na narrativa⁵³. Não há apelo a sentimentalismo ou expressão exacerbada de uma alma incompreendida. O texto é seco e, se toda a leitura de seu percurso de desenraizamento, bem como de seu retorno a Praga nos últimos capítulos, poderia ser apontada como tocante, desconfiarmos que é a despeito da vontade do autor. Tudo isso não equivale a dizer que é uma autobiografia isenta de problemas do gênero. Apenas anunciamos que talvez não se proponha uma história de vida no modelo tão esperado (e criticado), mas espécie de composição para elucidar a formação de um pensamento, que acreditamos culminar em um dos últimos capítulos.

Não encontramos tanto a discussão de uma vida no sentido mais pessoal, íntimo ou psicológico do termo, embora certa pessoalidade perpassasse e pareça mesmo quase que inevitável na autobiografia. Talvez o afastamento se dê por conta de certa barreira que o próprio autor alega ter percebido quando de sua escrita, isto é, sua decadência social decorrente da perseguição nazista: o fato de, saído de uma elite tradicional (e intelectual) de Praga, e de posição social elevada em termos de hierarquia cultural, se encontrar posteriormente em sociedade organizada fundamentalmente por hierarquia econômica, na qual se encontrava em posição mais baixa – o que declara ser menos importante do que o fato de não poder cumprir, a princípio, o papel social que o nascimento parecia lhe ter reservado⁵⁴. A despeito dessa reflexão do autor do que pode ter representado ou não barreira na narrativa, notamos, com Gustavo Bernardo, o caráter da voz na obra. Afinal, é autobiografia que, em sua maior parte, não se dá através de um *eu*, mas da expressão *a gente*, a qual gera efeito de pessoalização e impessoalização simultânea, distanciamento devido à impessoalidade e aproximação em decorrência do aspecto coloquial⁵⁵.

Bodenlos, como adiantamos, se organiza como junção de ensaios que constituem seus vários capítulos. Após a descrição da estrutura sob a qual são

⁵³ Ver Anke Finger, “As Redes de Flusser”, In: *Vilém Flusser: uma introdução*, pp. 30. Colocamos como relevante não por uma questão sentimental, ainda que o aspecto não seja desprezível, mas porque foi a própria esposa que o incitou a escrever a autobiografia.

⁵⁴ É interessante ver como o próprio autor questiona se seu engajamento posterior, nas décadas de 1950s e 60s, não mostraria a vontade de voltar à posição de uma elite intelectual. Acaba por concluir que, ao menos conscientemente, não parece ser essa a razão. O que não deixa de ser notável por conta de certo ar confessional ou mesmo de justificativa.

⁵⁵ O tom muda no capítulo do diálogo com Romy Fink, a partir do qual o autor escreveria seus ensaios sob a voz do *eu*.

organizados e o sentido que assumem, e na expectativa de não caricaturar esta obra de Flusser, arriscamos seguir a organização de sua primeira parte para nos conduzirmos nesse capítulo.

Começamos então por Praga. Não Praga que propicie descrição da mais tenra infância, embora esta também se dê no entre-guerras. É referência ao próprio clima praguense, clima que Flusser entende ser o de ponte entre povos, entre nações, línguas, Oriente e Ocidente europeus. Nos declara: “Praga é clima existencial”⁵⁶. Clima que antecipa série de observações que notamos preocupá-lo ao longo da autobiografia, mas que não parece constituir o denunciado por Bourdieu. Suspeitamos de que é propiciado não apenas por um olhar retrospectivo do autor, mas o do próprio leitor, obrigado a organizar e relatar o que apreendeu. Além disso, na própria concepção de Flusser, autobiografia significa *análise introspectiva*, nos lembrando da necessidade de auto-exame que Costa Lima anuncia.

A abertura de sua trajetória se dá com a evocação da pequena cidade imperial, grandioso berço de civilização, de vida urbana, em contraposição à sua inusitada concepção de cultura, ligada à *colheita*, ao centro em torno do qual se organiza o campo. É portanto uma das poucas cidades, a seu ver, que conseguiu o salto para ser centro de civilização. Cidades estas que só poderiam ser amadas ou odiadas por aqueles que as visitam, mas que sempre se imporiam aos que nelas nasceram: imporiam sua presença, sua marca, ainda que aqueles posteriormente se encontrem em outra parte do mundo. É *praguense*, afirma então. E vemos como aqui não só anuncia, mas que até o fim de sua obra luta com tal condição. Mesmo após toda declaração de *Bodenlos*, perda de fundamento, discorre sobre a percepção desse núcleo em si, essa condição que procura superar. Pois só se poderia superar algo após assumi-lo. Sua autobiografia então é também exercício de admissão. Nos deparamos com esse ponto através da dialética que para o autor se faz necessária entre o *ser-assim*, o que se é, assumir suas condições, e o *dever-ser*, aquilo pelo que se dirige e que possibilitaria a superação de dada condição. Movimento que é evocado como frustrado em sua vivência, mas não menos relevante.

⁵⁶ Vilém Flusser, *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*, pp. 23.

Nascido em Praga, um daqueles *berços de civilização*, a tomaria como centro do mundo. Praga começa por ser entendida assim. É nesse palco em que se dá o embate e entredevoramento, síntese nova, a seus olhos, de basicamente três culturas, a saber, a judia, a alemã e a tcheca, que surge a figura do intelectual. É essa sua primeira referência, ainda que impessoal, a um lugar do *si*. Proveniente de família abastada e intelectual, se deparando com tamanha riqueza de ideias dessa cidade-ponte imaginada, é como *intelectual* que se identifica e que aqui começa por estabelecer o destino (sentido como) inicialmente impedido pelo desterro:

“Mas as tensões são múltiplas e violentas. Só elas explicam a riqueza incrível da civilização praguense. Entre as guerras Praga foi centro de cultura tcheca nova (inspirada por Masaryk), da vida cultural judaica européia, e de uma tendência da cultura alemã que fez florescer a tradição da monarquia dos Habsburgos. As três culturas se fertilizavam mutuamente por lutas e colaborações, e isto provocou tremenda riqueza de ideias. Basta pensar no Círculo de Praga, em Kafka, em Rilke, no teatro experimental de Capek, na fenomenologia, em Einstein na Universidade, na psicanálise com suas várias escolas. Crescer-se em tal ambiente, sentir-se tal tensão no seu íntimo, era coisa óbvia para *um filho de intelectuais judeus*, e revelou-se *situação privilegiada* apenas muito mais tarde”⁵⁷

Mais tarde, quando perdida, é o que nos irá expor em sua obra. Quando o solo, fundamento Praga, cede sob o impacto nazista e, assim, também a filosofia. Pois se evocamos o que postula como esse “clima existencial”, vemos como é retratado esse embate-síntese das três culturas mencionadas, e outros elementos que, se para os demais (os não-praguenses) talvez fossem vistos como aspectos irreconciliáveis, no modo de ser praguense supostamente se imbricavam e eram complementares; o que valeria para a dimensão das línguas: o tcheco e o alemão, pois seria “destino natural” ser bilíngue. Valeria também para a dimensão das três culturas mencionadas e, sobretudo, para sua afirmação de que esse modo de ser praguense era *já ter superado* nacionalidades. Ser praguense é ser ponte entre povos. É ser “internacionalista nato”, notando o ridículo de qualquer identificação nacional, postula⁵⁸. Mas o que logo viemos a aprender ao longo de sua escrita é que talvez essa fosse de fato Praga tal como vivenciada por ele, desejada por ele, já que, com a ameaça nazista, essas influências, enquanto partes que não se querem conciliar, se fazem sentir através de olhares traiçoeiros de antigos amigos,

⁵⁷ Vilém Flusser, *idem*, pp. 24. Grifos meus.

⁵⁸ *Idem*, pp. 25.

ou mesmo antes, se atentarmos para o que notara Anke Finger⁵⁹. De qualquer forma, o peso atribuído à cidade de Praga é o de sua marca, ainda que em pequena escala, de um modo de ser “supranacional”. O dito clima existencial praguense, clima ponte, clima dialético, também se estenderia à sua mística, à sua dita “religiosidade”, pois o autor aponta como tudo nela evocaria tal dimensão. Deus e diabo, “fé fervorosa e intelecto agudo”⁶⁰. Essa vivência praguense, aos olhos do autor, seria próprio convite à filosofia. Filosofia que também pretenderia conciliar o que não se tentava então conciliar, constituindo tarefa para o resto de sua vida – tarefa abortada pela presença nazista, pelo deixar Praga, pela guerra.

Ora, o que parece crucial nessa parte inicial da obra, reflexão de um intelectual em sua maturidade e a partir de fase de distanciamento da “ação no mundo”, é que isso parece fundamentar o seu pensamento. Assim, embora não encontremos propriamente os artifícios de uma “causalidade psíquica” no sentido mais clássico, encontramos o que poderia ser reconhecido como certa justificação. Supomos que não seria possível aproximação de um horizonte em que teria se formado a partir de outro horizonte (atual) que se mostre de fato isento, sem preconceitos. Portanto, o olhar no início de sua autobiografia incide sobre o clima em que se formou, seu projeto de formação em filosofia e mesmo as perspectivas intelectuais e de engajamento que se abriam então, por uma preocupação com tais questões em seu presente. E que aponta os elementos que teriam atravessado sua trajetória, retornando em seu discurso: o marxismo, o judaísmo, a religiosidade, o ser (judeu) praguense, engajamento-distanciamento, a filosofia. Elementos estes que de fato não negamos estarem presentes desde então, como poderia atestar a voz de sua esposa, mas que supomos serem ainda mais enfatizados pelo peso que assumiriam para o autor, mesmo em 1973, quando da escrita da maioria dos capítulos. Nesse sentido, se mantém a consciência ao longo de toda a reflexão sobre o encobrimento e a seleção operados por (auto)biografias.

O peso sendo atribuído à formação do seu pensamento e forma de conceber o mundo, logo nos deparamos com o discurso sobre sua adesão (quando jovem) ao marxismo. Apontada como falsa, porque adesão devido a razões talvez

⁵⁹ Anke Finger, *op. cit.*, pp. 15. Finger evoca a difícil história política de Praga, pouco anterior do nascimento do autor.

⁶⁰ Vilém Flusser, *op. cit.*, pp. 27.

estranhas ao marxismo, já que não tinha qualquer relação com horror à opressão capitalista. Pois, acredita ele no momento da escrita, sequer parecia fazer sentido na situação de Praga. Pois se era elite (intelectual) e o marxismo era forma de *engajamento existencial*, possibilidade de estender ao mundo a “supranacionalidade” que acreditava encontrar em Praga em pequena escala, que talvez pudesse elevar aquele messianismo judaico a um nível global e não só: meio científico de mudar o mundo. Revela sua crença na possibilidade de gerar um *novo homem*, em suma. E apesar de apontado como falso, teria sido esse papel do comunismo que o fez resistir a um engajamento no sionismo, sobretudo quando do posterior avanço da ameaça nazista.

Ora, o fundamental quando de sua alusão ao sionismo e à questão judaica parece ser a reflexão de como, sob aquela ameaça, Praga teria ficado irreconhecível, antes mesmo da entrada de tanques de guerra. Na verdade, sua exposição retrata todo um clima de medo e horror que seguiria. Desconfiança e a *irrealidade* que começaria a se instaurar. Isso pelo que se referira também como “máscaras sorridentes” dos que tentavam prosseguir, ex-amigos e outros alemães que se afirmavam contrários aos nazistas, mas que a seu ver não podiam negar as vantagens que obtinham com seu avanço, bem como os tchecos que, em seu desespero, contribuíam ainda mais para o clima irreal. Formula então como, em meio a tais condições, se viu reduzido à *condição de ser judeu praguense*, ele que antes de tudo se identificava como *praguense* (Praga ponte-entre-povos). Tudo isso, assim como a possibilidade de engajamento no sionismo, parecia ir de encontro a uma situação que seu “núcleo praguense” já teria superado, o de um nacionalismo fechado ou a imposição de uma identidade étnica, religiosa, ideológica etc. Mas o problema principal era ter de deixar Praga, o solo da realidade, o fundamento que não poderia ser perdido. E que, nos mostra, se perdeu.

Perda que ocorre antes da chegada concreta dos nazistas, por medo e desconfiança. Toque crescente de irrealidade com as notícias que chegavam do destino que tomava Viena. Pesadelos que pareciam menos temíveis que as expectativas de vigília. E, posteriormente, olhares e sorrisos das máscaras traiçoeiras, daqueles que porventura lhe pareciam temer ainda mais os nazistas,

porque vislumbravam saída, “Chacais dos lobos nazistas”⁶¹. O solo da realidade, Flusser nos expõe, assim vai cedendo aos poucos, e não de forma abrupta como sua imaginação pintara que seria com a chegada nazista. Praga teria se tornado, aos seus olhos, irreconhecível. Já não parecia mais aquela cidade que o abrigara e a toda uma tradição judaica por tanto tempo, mas se tornava espectro.

Sua autobiografia, embora não preocupada em explicar o que se passava com o mundo, tampouco em realizar qualquer mergulho na depressão que teria sentido, não deixa de fazer referência a essa realidade histórica, entendida como externa, que se abate sobre ele, por vezes com mais força, a ponto de ser confundida (sob sua própria perspectiva) com sua realidade introspectiva. Não é o foco que mais enfatiza, de forma que talvez possamos endossar a postulação de Costa Lima e afirmar que estaria mais para um “tal foram as coisas, assim como me pareceram”. Podemos perceber que, a despeito do papel fundamental que exerceram o nazismo e a Segunda Guerra Mundial em sua trajetória não há qualquer preocupação com análise de cunho mais sociológico ou histórico de ambos. A presença se faz notar pelo que provoca e as únicas referências ao nazismo aludem ao mesmo como fenômeno massificador, “idiotização totalizadora” ou irrupção do irracionalismo, que talvez tivesse alguma relação com forças reprimidas que poderiam ter seguido caminho diferente⁶². Mas são referências que se detêm aí. Isso remete à própria postura do autor diante do que considera história ou diacronia: prefere não olhar para trás e superar o universo histórico.

Podemos ver assim, portanto, a primeira construção de *Bodenlos*, da perda da terra. Perda de Praga, que não é apenas cidade de pertencimento, mas todas as suas relações, as quais constituem também o lugar. Cidade, relações, posição social de pertencer a uma elite intelectual. É a primeira vivência de cultura, tal como formula: aquela em meio à qual nascemos e que nos parece dada, sendo vivenciada como “cultura *tout court* pela enorme maioria”⁶³. Tal forma de se viver uma cultura não excluiria informações acerca de outras, ele aponta. Mas as outras seriam sempre tomadas como problemas dentro daquele horizonte, e não vividas

⁶¹ Vilém Flusser, *op. cit.*, pp. 31.

⁶² *Idem*, pp. 102-103. Quando admite, em certo grau, o pensamento de Milton Vargas.

⁶³ *Idem*, pp. 67.

realmente como alternativas. Praga “solo da realidade”, “centro do universo” e, como nos diz, seu núcleo, aquilo que identificava com sua própria personalidade. Essa é a primeira formulação da perda de fundamento: o ter de deixar Praga, com todas as dimensões que isso abarcava. Note-se: Praga “idílica” anterior aos primeiros anúncios da Segunda Guerra Mundial e daqueles “dois açoites de Deus – o nazismo e o stalinismo – e das cicatrizes abertas por suas chibatadas”⁶⁴

O momento mesmo de decisão de fuga para o Ocidente marcaria o solo cedendo sob seus pés. A decisão de sobreviver, deixando assim a família que havia decidido ficar, os amigos e as ruas pelas quais passava. Perda de fundamento que é então morrer para aquele universo, isso que por ele é identificado como perda de dignidade. Afinal, ao decidir fugir, sobreviver, o até aquele momento estudante de filosofia que segundo o Flusser da maturidade alega, se envolvia então com esses estudos, absorvendo-os, para agir sobre o mundo, se decidiu pela sobrevivência, pelo simples processo vital em contraste a tudo o mais. Isso porque não teria conseguido, enquanto “animal acochado” pela ameaça nazista, mas que seria ainda “animal metafísico, não obstante”, encontrar justificativa para nada do que acontecia na filosofia ou moral⁶⁵. Afirmar saber, no momento em que compõe sua narrativa, ter então visto “o rosto do Mal”⁶⁶. É seu encontro com o absurdo da existência e que nenhuma reflexão parecia capaz de superar. E tanto pior para a tentativa de justificar sua fuga e preservação do corpo, já que significava se ver reduzido ao biológico, nível dos próprios nazistas, em sua visão. Era sobrevivência do “corpo nojento” e perda de dignidade, perda do viés mais humano a seu ver.

“Procurava-se descobrir um significado profundo em tudo isto (...) 'qual a minha tarefa em situação tão grotesca?' 'Salvar a vida' não era resposta, porque se dava ao nível dos próprios nazistas. Era necessário encontrar-se resposta mais digna. (...) A resposta não vinha. Todos os ideais e esperanças. Não vinham. Os destroços da fé no transcendente adormecida. Não vinham (...) Veio então a decisão de fugir-se para o Ocidente (...) equivalia ao sacrifício da dignidade em prol da sobrevivência do corpo.”⁶⁷

E assim é que não apenas a perda da cidade, das relações e da posição

⁶⁴ *Idem*, pp. 244.

⁶⁵ *Idem*, pp. 32.

⁶⁶ *Idem*, pp. 31.

⁶⁷ *Idem*, pp. 32.

social, mas mesmo a perda de ideais, significado, da filosofia neste momento, enquanto projeto e perspectiva de formação remetem ao seu desterro. A ausência de fundamento com que nos confronta é não só perda da terra, mas do estudo da filosofia, da fé no marxismo, no *novo homem*, e caminho que entendia ser o de sua vocação intelectual. E é então, em meio a essa opção de fuga, morte de Praga, perda da terra e do chão da realidade, que revela o autor ter sido acometido por surpreendente sensação, em seus últimos dias nas antigas ruas, uma grande sensação de libertação, de não pertencer mais a ninguém e a lugar algum. Atesta o sofrimento, mas declara então sua abertura. Tudo lhe parecia possível. E se a perda do solo da realidade se iniciara com a perda de suas expectativas, ideais e quebra de um destino que lhe parecia reservado, o jogo do absurdo a partir daquela vivência intensa se daria, sob sua perspectiva, quando de sua estada na Inglaterra.

A partir de então, se desenrola o *jogo* da falta de fundamento. O que significa dizer que o autor apresenta seu olhar sobre a realidade (porque crê vê-la como que de cima) sob o prisma do olhar mais crítico e distanciado, sob o qual tudo pareceria então equivalente. Nazistas, formigas, física nuclear, Idade Média inglesa, parapsicologia e seu próprio futuro⁶⁸. Declara que então tudo teria a mesma importância ou importância alguma. Era momento de olhar lúdico ou indiferença. Flusser declara em sua narrativa que desde a fuga estaria morto para si. Nessas condições, tudo parecia holograma, teatro sensacionalista, irreabilidade da vida. Narra que naquele momento já não poderia entender como pôde um dia se importar com o curso da Guerra Civil Espanhola, do marxismo, os quais se desenrolavam através de acordos contrários a tudo o que esperava, no rumo que o mundo tomava. Indica que seria o momento de seu desprezo pelo engajamento ou qualquer fé.

Seguindo tal linha e ainda optando pela sobrevivência do corpo, nos conduz a seu motivo de caminho de fuga para o Brasil, com o avanço da Segunda Guerra. Se vemos, entretanto, a partir de Edith Barth⁶⁹ a questão das poucas opções que se mostravam então disponíveis para a fuga de toda a família e de dificuldade mesmo com relação ao Brasil, encontramos nessa voz de Flusser a

⁶⁸ *Idem*, pp. 37.

⁶⁹ Anke Finger, *op. cit.*, pp. 22.

alegação de que sua escolha fazia parte da necessidade de emigrar para território fantástico, “fora da realidade”⁷⁰. E o Brasil, com América Latina em geral, junto da África e da Ásia, em mais de um momento é apontado como algo fora de toda a estrutura ocidental e, assim, como que *fora do mundo*.

É como território tomado pelo fantástico que descreve sua percepção do Brasil. Esta, embora não tão enfatizada ao longo da obra e mesmo problemática à nossa leitura, se faz ainda interessante pelo espaço de tempo que o autor habitou São Paulo e mesmo buscou transformar a sociedade brasileira; a qual seria também sem fundamento, mas porque nunca teria tido, ao contrário dele, que, nos alega, teria perdido suas raízes. Ou ainda, é sempre enfatizada como sociedade que vivia em clima irreal durante boa parte das décadas de 1940 e 1950, em que se falava da construção de futuro, ao passo que a seus olhos se realizava verdadeiro jogo de “esconde-esconde” de uma realidade não comentada, não assumida: ser palco de decisões alheias; não ser sujeito da própria história, mas objeto da história alheia. Algo que alega ter sido encarado como jogo desonesto a princípio e no qual não poderia querer se engajar. Mas que perceberia como seu papel, enquanto exilado, o de revelar esses aspectos àquelas “camadas decisivas” da cultura brasileira com que conviveria – mas apenas mais tarde. Assim recria alguns dos motivos de sua inicial distância com relação à “burguesia brasileira”, mas também para com outros imigrantes, supostamente repudiados por não se identificar com eles e, novamente, por uma desonestidade que vinculava aos mesmos: tentariam reconstruir suas vidas no país, contribuindo para o que seria sua usurpação e, acreditando contribuir para seu progresso, mas apenas visando seu retorno à terra natal e fomentando a mesma guerra que lamentavam.

O interessante é notar como em sua construção sobre a vivência de sua primeira década em São Paulo, a de 1940, faz valer o pensamento do jogo da falta de fundamento. Jogo este no qual Praga e São Paulo, que pareciam emanar climas diferentes, como se em tempos diferentes sob um mesmo céu de guerra, seriam de certa maneira intercambiáveis. Praga, afinal, seria todo um mundo que desabava sob o impacto da Segunda Guerra. São Paulo seria vivida como tempo de desabrochar e florescimento, com seu início de uma industrialização e discurso

⁷⁰ Vilém Flusser, *op. cit.*, pp. 38.

sobre construção de futuro. Mas, ressalta Flusser, isso seria possível devido à guerra. A “puberdade” de São Paulo se fazia a partir da agonia do mundo europeu, assim como de uma antiga vivência, ele crê, da vida brasileira. Ao passo que Praga, agonizante, cederia por isso lugar a um tempo novo. É através dessa comparação que o autobiógrafo aponta o que viria depois, que sabemos por volta dos anos 50:

“(...) a gente descobriu o seguinte: Praga parecera dialética mística, mas tinha se revelado amontoado de serpentes mesquinhas. São Paulo se apresentava como amontoado de alienação fantástica, para se revelar como lugar de decência humana. Mas tal descoberta veio muito mais tarde, e provocou amor infeliz por São Paulo, *engajamento infeliz, meta deste livro*.”⁷¹

Mais tarde. Pois então e, se confiarmos nas indicações de sua narrativa e mesmo no levantado por Finger⁷², mesmo nos primeiros anos que se seguiram ao fim da guerra, Flusser se encontrava contrário a qualquer engajamento, avesso à qualquer ideologia ou fé. Imperava ainda a sua indiferença de valores. Fase de “negócios de dia, filosofia à noite (...) com distância e nojo”⁷³, porque se por comércio jamais tivera interesse, na filosofia então se deixava absorver não mais por desejo de agir e alterar o mundo, mas para brincar com pensamentos de outros. Estaria indiferente diante do mundo e do que se desenrolava: o desfecho da guerra, vitória sobre os nazistas, início da disputa entre Estados Unidos e União Soviética. Não era possível impacto, afinal, se encontrava deslocado no mundo; no Brasil, periferia daquele curso de acontecimentos, daquele jogo do mundo. E periferia também existencial, já que não acreditava que qualquer engajamento apontasse caminho para aquele um dia esperado *novo homem*. Nada daquilo lhe abalaria, já que não pretendia mais transformar o mundo. Ora, o interessante em tais formulações é notar como Flusser cada vez mais revela seu espanto diante do mundo, o qual não cessa, portanto, diante daquela visão do horror nazista, mas continua e que vai construindo ao longo de toda a sua autobiografia a noção do absurdo da História⁷⁴. Absurdo da existência e também o

⁷¹ Vilém Flusser, *op. cit.*, pp. 42. Grifo meu.

⁷² Anke Finger, *op. cit.*, pp. 24.

⁷³ Vilém Flusser, *op. cit.*, pp. 40.

⁷⁴ Apesar da obra ter como pretensão atestar esse clima de falta de fundamento, parece relevante não negligenciar aspectos como a expectativa de um “novo homem” que são por vezes apontados. Expectativa anterior decepcionada, mas não menos presente.

de querer interferir no curso do mundo – ponto sobre o qual oscila, sobretudo em seus diálogos. É, de certa forma, como aparece o problema da historicidade, liberdade e responsabilidade, que o ensaísta alega só fazer sentido enquanto resposta por vivência concreta. Sabemos que, ao menos quando da fase de sua construção narrativa, o autor declara saber do absurdo da história e ser por isso simpático às tendências que procuram superá-la, declarando entretanto que sua superação não equivaleria a um olhar que ignorasse uma tradição.

Se podemos, de certa forma, arriscar a falar de espécie de segundo momento nessa autobiografia, é aquele que se daria em São Paulo, somente a partir de 1950 e na década de 1960 – o do engajamento na cultura brasileira visando transformar a sociedade. Espécie de “segundo ato” que, embora intenso e algo relatado, o é na medida em que se apontam as ideias que expusera nos cursos, ou a forma como pretendia fazê-lo através da língua portuguesa. Se faz presente na autobiografia, mas sob nossa perspectiva, não é o seu tom que a marca, sendo este principalmente o do “segundo distanciamento”, a partir do qual efetivamente escreve: momento em que anuncia relativa desistência e desengajamento. O autor se revela consciente do indicado e afirma que pouco discorre sobre suas investidas em direção ao mundo por serem sua marca mais conhecida. Afinal, embora não sejamos agora o mesmo público para o qual escrevia, sabemos de alguma notoriedade que alcançara ao longo da década de 1960. Há, portanto, a ênfase consciente não só no exílio, mas na trajetória desenraizada e não-comprometida. É sua saída de Praga que tomamos propriamente como exílio. E é na perda de fundamento experimentada nos anos subsequentes⁷⁵ que esse olhar do autor se concentra. Há, entretanto, aqueles para os quais sua saída do Brasil representaria espécie de exílio no sentido inverso. Talvez o seja, mas de forma bem distinta da perda de chão anterior. Afinal, mesmo em seu breve relato da fase de engajamento, constrói o intelectual tcheco imagem em que mantém suas reservas, dúvidas e desconfianças diante da realidade. O engajamento de quem uma vez já perdera as crenças e ideologias não poderia ser como o de quem nunca as viu minadas ou mesmo nunca as teve: é essa a reflexão que parece nos colocar. É esse tipo de visão que parece ser uma das mensagens da

⁷⁵ Década de 1940.

falta de fundamento, também distinto daquela indiferença de valores apresentada. E, no entanto, exílio ou não, sua saída do Brasil apresenta paralelo interessante por também marcar outra decepção, outro distanciamento da ação. E é a partir disso que escreve. Talvez nos deparemos então com sua autobiografia como espécie de justificativa, por olhar retrospectivo, de seu afastamento. Em dado ponto iria inclusive indicar que, voltando o olhar para trás e vendo o que se dera no mundo desde o pós-guerra até seu presente, acredita ter sido seu julgamento da época anterior o mais correto. De qualquer forma, o que nos parece fundamental é notar como se vai dando passagem, nesse trecho da obra, de uma vivência do exílio mais concreto a um desterro metafísico.

Talvez relevante, por ser mais explícito, para o último ponto é notar como o autor em sua narrativa constrói uma imagem dos anos 1940 em que não apenas perpetrava sua indiferença de valores, o lúdico diante do curso dos acontecimentos do mundo, o brincar com a filosofia no qual não entrava qualquer traço da sua vida em meio à realidade brasileira, como nos conduz para uma intensificação dessa falta de fundamento que esbarraria na questão mesma do suicídio e do Oriente. Em meio a suas brincadeiras filosóficas, expõe, teria se detido em Wittgenstein e seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, que, como Franz Kafka, parecia demandar resposta. Isso porque (para resumirmos bastante) lhe impunha a questão de como o pensamento parecia girar em torno de si mesmo, sendo percebido como talvez espécie de fuga rumo ao nada. Como que separado da experiência, dos fatos, do viver. O confronto com essas reflexões parecia conferir apenas duas alternativas: matar o pensamento (e viver novamente) ou o suicídio.

Com a leitura da obra como um todo, notamos o peso que ganha essa questão e como aqui ela não é apresentada apenas para mostrar o jogo com o suicídio que o permitia viver o dia seguinte, mas também a preocupação, que vemos em seus diálogos, com a relação entre *língua e realidade*⁷⁶. É na capacidade de dar significado ao mundo que o autor crê se encontrar a dignidade

⁷⁶ Título conferido ao primeiro livro do autor, publicado em português, em 1963; e tema que atravessa o texto acerca do diálogo com Dora Ferreira da Silva, presente em *Bodenlos*, girando em torno da capacidade de simbolização dos homens e seus aspecto encobridor e revelador do concreto (e do transcendente).

humana. O autor, afinal, e talvez até surpreendentemente, vai construindo em seus diálogos sua posição como calcada num *anti-anti-humanismo* – por ter experimentado a perseguição, o medo do *concreto* da guerra, e não apenas um nazismo e a guerra generalizados, sob forma de conceitos abstratos, como denuncia em Vicente Ferreira da Silva. É, se declara, um racionalista (frustrado), tendo se formado em década na qual a razão mostrara sua fragilidade⁷⁷, e vendo sua mentalidade dirigida, pelo caminho dos acontecimentos, para onde imperava o irracional, para onde se matava a filosofia ou o significado. Seria portanto por aquela capacidade dos homens conferirem significados às coisas que teria se interessado pela filosofia da linguagem. Discorrendo sobre seu pendor para o poder criador que teria cada língua sobre o mundo, indica seu ponto de aproximação com Guimarães Rosa. E aponta como em espécie de dialética entre reconhecimento de suas condições para superação das mesmas é que se revelaria a dignidade humana:

“Somos animais que negam, e isto é nossa dignidade (...) A existência humana (...) é (...) negação de si mesmo e da circunstância que condiciona. (...) Com efeito: somos animais que opõem ao ser-assim o dever-ser, que negam o real pelos valores. A existência humana é a tentativa (frustrada) de valorar o real e realizar valores, e, ao tentar fazê-lo, modificar-se.”⁷⁸

Assim, entendemos o peso que ganha tal construção narrativa para a apresentação do que aqui tomamos a formação do seu pensamento, e não só a elucidação de um desterro filosófico, mas sua tentativa de superá-lo.

“Falta de fundamento' parecia ser perda dos modelos de vivência, do conhecimento e dos valores de Praga. Agora parece ser perda, também, da estrutura que ordena tais modelos, portanto da estrutura do Ocidente”⁷⁹

Se, por um lado, cada vez mais via o “Ocidente historicizado” como irreal e afastado do fundamental da existência humana, e se pretendia retomada da realidade, começa o olhar para as técnicas sem (suas respectivas) ideologias do dito Oriente para matar o pensamento, em certo aspecto a distinção entre *Ser* e *Não-Ser*. Seu breve mergulho no orientalismo, que sabemos apenas ser anterior à década de 1960, é enfatizado como distinto da onda que acometeria as gerações posteriores. Tentativa de se tornar sujeito e não objeto de seu pensamento, mas

⁷⁷ Se refere à década de 1930.

⁷⁸ Vilém Flusser, *op. cit.*, pp. 237.

⁷⁹ *Idem*, pp. 50.

que logo perceberia não ser o adequado para ele. Não se matando e não admitindo mais esse jogo de matar o pensamento, era preciso um recomeço e descoberta de outra forma de viver.

Se em sua narrativa realiza espécie de construção de todo um momento, identificado com quase toda a primeira década em São Paulo⁸⁰, em que o autor estaria indiferente diante do curso da Segunda Guerra e do pós-guerra, entretido com o brincar com filosofia, com o jogo do suicídio e mesmo Oriente, voltado para si ao ponto da náusea, constrói como contraste a resposta que viria a isso. É assim que também elabora a noção de que a biografia (e mesmo a História) seria marcada por alternâncias entre períodos de fechamento e abertura; estipulação que vem apesar da formulação de que ambas não teriam qualquer meta imanente, de ser da condição humana, da existência humana, como bem expressaria através do diálogo com o falecido Guimarães Rosa, o *ser lançado ao sertão-mundo*, em viagem, *em busca de metas*⁸¹.

Se o autor formula que as biografias parecem ser atravessadas por tais alternâncias, não espanta que construa o prosseguimento da sua em menção a outras, apresentando e justificando eventualmente seu engajamento na cultura brasileira. Mas antes, o que parece interessante estabelecer é o olhar que, em sua abertura para o mundo e busca violenta de encontro com este após período de reclusão, reitera todo o aspecto de seu absurdo e da irrealidade. Afinal, não é a vitória sobre os nazistas que é ressaltada, mas as questões suscitadas pelas bombas que atingem Hiroshima e Nagasaki. É o *espanto* não só pelo próprio horror já realizado no mundo, como pela carência de sua discussão.

A marca da bomba, para Vilém Flusser, é sinalizada como indicativa do choque entre *teoria* e *prática*, do deslocamento do centro do mundo (que claramente já não era a Europa, como antes concebia) e também pelo fato de que, se a primeira bomba ainda parecia ter uma “lógica”, a segunda se revelava incompreensível. Era a própria percepção da capacidade humana para o suicídio coletivo, além de outra dimensão filosófica suscitada pelo aspecto material das

⁸⁰ Período da década de 1940, o mais enfatizado como passividade e perda de fundamento, talvez. É onde todas essas questões de jogo com a filosofia, com o suicídio, com o Oriente, são situadas.

⁸¹ Vilém Flusser, *op. cit.*, pp. 132.

bombas⁸². Em suma, a História continuava se revelando “fantástica” mesmo após sua perda de fundamento devido ao exílio de Praga. É assinalada como âmbito da *irrealidade*, que se vê acentuada, diante do absurdo que era manifestado pelo pensamento dos outros diante do curso dos acontecimentos, quando, em sua perspectiva, pareciam mais interessados em discutir o Plano Marshall e afins.

“Acreditava, em outros termos, que a ilusoriedade do mundo material e precariedade da história passariam a ser base da consciência do futuro. A gente subestimava, ridiculamente, a capacidade humana para desconversar e fazer esquecer o Nada e a Morte”⁸³

É nesse viés que talvez encontremos uma consonância entre Flusser e as vozes de outros intelectuais ao longo do século XX quanto à sensação de perder o solo da realidade, tendo sofrido o exílio concreto ou não. Assim, o olhar do autor aos eventos de então pode ser revelador do que tentamos trazer nesse trabalho:

“Em consequência a gente olhava os acontecimentos em torno como outras tantas loucuras: a reconstrução da Europa, a guerra fria entre Rússia e Estados Unidos, as convulsões asiáticas, a pseudo-libertação africana. Como então: todo mundo fazia como se a bomba não existisse? Como se a história pudesse retomar seu ritmo idioticamente interrompido por Hitler? Ou tratava-se de um 'pôr entre aspas' coletivo da bomba? De modo que todo engajamento político não passava de um fazer de contas? E que dizer do progresso científico que continuava? Sabia que se dirigia rumo à morte e suspendia tal conhecimento? (...)”⁸⁴

Embora sempre haja uma desconfiança quanto a tudo o que parece arrumado demais, como sua proposta de alternantes reclusões e movimentos em direção ao mundo, somos frequentemente colocados diante da questão de não podermos simplesmente negar um relato do autobiógrafo. Não há evidência de que suas experiências tenham de fato se dado dessa forma alternada; parece mesmo improvável. Mas por ora nos contentamos com a noção de que é dessa maneira que seu pensamento realizou concebê-las, organizá-las. Logo, essa alusão à outra mudança na sua relação com o mundo nos leva a pensar seu engajamento com a cultura brasileira, aquele segundo momento mencionado e que o próprio Flusser se justifica por não aprofundar.

O autor nos expõe uma corrida em direção à cultura brasileira que se faria sobretudo a partir de seu olhar sobre a língua portuguesa. E engajamento na

⁸² *Idem*, pp. 58. A matéria estaria em contradição consigo mesma?

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

cultura brasileira seria o próprio engajamento pela alteração da sociedade brasileira. O aspecto fundamental de uma cultura sendo, afirma, sua língua, deveria então absorvê-la e tentar modificá-la de “dentro” e, assim, à cultura. Mas isso também implicaria ser modificado por ela. Se o português era, como a filosofia em sua perspectiva praguense primeira se mostrara, como que tarefa para toda a vida, nesse sentido, sua vida poderia recomeçar.

Tudo isso parece ecoar nessa sua obra: *língua e realidade, símbolo e concreto, pensamento e experiência, teoria e práxis*. Se Flusser se declara incapaz de seguir um viver que se expresse por si, não sendo capaz de abdicar de sua *teoria*, não é porque sua confessada inclinação e mesmo paixão pelo falar e escrever, pelo duvidar e pensar, vetem o caminho da experiência. Ao contrário, se algo fica evidente ao longo de seus diálogos e pelo seu próprio desassossego diante de Kafka e Wittgenstein, é que Flusser busca escapar de demarcações e fronteiras bem definidas, e não apenas as geográficas ou do âmbito do pensamento, mas mesmo entre este e a vivência. Se é fascinado pelo plano do pensamento, aponta como “maldade” a pura generalização ou abstração. Se mostra ávido por testar as teorias pela sua vivência e revelar assim qualquer mistificação; o autor declara as testar no concreto, embora seja incapaz de viver apenas em prol do último. É possivelmente de tal ponte que surge sua filosofia do migrante. E não “apenas” essa ponte. Vemos, através da exposição do diálogo com Vicente Ferreira da Silva, que o exilado, embora ainda se deparando com o absurdo e falta de fundamento, declara descobrir certo núcleo e espanto diante de algumas questões. Se com Milton Vargas reconhece que haveria ainda valores pelos quais viver ou até morrer⁸⁵, com Ferreira da Silva abre-se novamente caminho para a tradição “judaico-cristã”. Tal o peso do(s) diálogo(s) para seu engajamento nos anos 50 e 60.

“Todos esses poderes instauradores dos quais Vicente falava, todas essas entidades vastas que projetavam a minha ação (...) Efetivamente puxam as cordas nas quais estou suspenso. Mas representam apenas o meu lado infernal, inferior, subumano. (...) há outras cordas, puxadas por outras forças, e tais forças, como o são a decência humana, a solidariedade humana, o amor pelo próximo, o amor por ideias e ideais, em suma, as forças superiores, me determinam igualmente (...) eu me alterarei a mim próprio graças a tais forças. Por ter mostrado à gente

⁸⁵ Vilém Flusser, *idem*, pp. 104. Indica que é basicamente Milton Vargas o mobilizador de todo o seu engajamento na realidade brasileira. Apenas para encontrar nova decepção.

teoricamente o inferno, Vicente abriu para a gente o caminho para a busca (frustrada, mas não obstante indispensável) do céu.”⁸⁶

Seu engajamento nos remete não só aos convites recebidos a partir desses diálogos e amizades travadas, como, por exemplo, suas contribuições para a *Revista Brasileira de Filosofia*, do Instituto Brasileiro de Filosofia, sua “cooptação” para lecionar na Universidade de São Paulo, na Fundação Armando Alvares Penteado, como às suas contribuições também ao *Suplemento Literário* do *Estado de São Paulo*, bem como a *Folha de S. Paulo*. Se relativamente bem sucedido no que pretendia, à luz de seu segundo distanciamento, expressa ainda decepção. E para essa, na realidade, encontramos alguns pontos, como a decepção com a própria facilidade para publicar e alcançar grandes extensões a partir do *Suplemento Literário* e perceber que havia pouco retorno de fato⁸⁷, bem como aspectos que em geral se colocavam através de suas amizades, em seus diálogos, como, por exemplo, uma desconfiança diante da fama a partir do exemplo de João Guimarães Rosa. Mas o grande destaque é sua descrença quanto à função de professor. Seu engajamento através desse papel social, antes e alguns anos depois do golpe de 1964, lhe teria colocado em situação quase sem saída. Pois se via como professor e líder de uma juventude acadêmica, parte da qual frequentava reuniões em sua casa. Afirma que, com os avanços da ditadura, sumiço de muitos jovens e conformação de outros, percebendo que a situação talvez não fosse tão breve quanto acreditava que seria, se encontrara em um impasse, em meio a ter de admitir que se encontrava impotente face à situação e ao fingimento de que acreditava ver saída, cessando portanto sua atuação como professor. “Abandonei os jovens com o coração pesado. Do ponto de vista deles, os trai”⁸⁸

Esse e outros movimentos em sua autobiografia poderiam apontar na direção daquela justificativa quase “rousseaniana”, embora sem seus exageros. Justificativa para a posição que assume diante da ditadura, para a indiferença perante a guerra anterior. De não ter seguido este ou aquele caminho. Talvez a autobiografia aqui sirva como tipo de exercício de auto-justificação. Apesar de

⁸⁶ *Idem*, pp. 116-117.

⁸⁷ *Idem*, pp. 85. “(...) o efeito da publicação (seu feedback) era rápido, relativamente amplo, e muito superficial, de forma que não correspondia à intensidade do esforço do próprio engajamento.”

⁸⁸ *Idem*, pp. 197.

não apelar à emotividade, como exemplo do gênero autobiográfico não se vê livre da proposta de sinceridade e “boa fé”. Por vezes, podemos ter a impressão de que, ao discorrer sobre Praga, o autor antecipa muito do que seria essencial à sua filosofia do migrante ou do atestado posterior de falta de fundamento: aspectos como um internacionalismo nato, supranacionalidade, habitar e ser habitado por várias línguas e tradições. E embora isso possa apontar algum traço de *princípio* norteador como que desde o início, seguir por tal noção se mostraria um equívoco: não só assinala Praga como uma primeira vivência de cultura, que, como quaisquer enquadramentos, a despeito de geográficos ou não, assevera como limitadores, como na verdade talvez não seja efetivamente Vilém Flusser a indicar sementes em Praga para filosofia do migrante, mas apenas um movimento do leitor, a partir de leitura englobante. Talvez a partir daquele argumento precedente de alternância fique ainda mais claro o que Bourdieu denunciava como a *criação artificial de sentido* por uma biografia. Talvez mesmo fuja à intenção de Flusser fazê-lo, mas parece ser esta também a armadilha da composição de uma narrativa. A tal ponto que se poderia quase vislumbrar a criação de um sentido de *falta de fundamento*.

A experiência vivida não se apresenta em blocos ou organizada e, na realidade, ao longo da obra, nos parece que Vilém Flusser também está ciente disso. Ciente mesmo de como seu instante presente, a realidade dos últimos minutos, parece se estender e abarcar décadas anteriores. O que se mostra fundamental, a despeito de todas as críticas que possamos dirigir à construção perpetrada por uma autobiografia, é que essa narrativa ainda revela algo de um olhar decepcionado com o curso da história em meados dos anos 70 e um pensar que dará margem a um compromisso, a partir dessa experiência do exílio e de um desterro metafísico. De qualquer forma, arriscamos a formular que a experiência do exílio, concreto e filosófico, está presente nessa narrativa, ajudando a constituí-la, enquanto alusão a um passado, e sendo constituída por ela. Mais do que isso: essa autobiografia é *desterro refletido*. E o que parece notável nessa presença do exílio na autobiografia é também relativo à necessidade de dar margem a algo novo, para não ser vítima ou digno de pena, aspecto do qual Vilém Flusser pretende escapar.

DO ENGAJAMENTO

Não é fácil falar da visão de um autor como sendo única e mesmo acabada, principalmente quando ele a realiza sem proposta tão sistemática ou completa de seu pensamento. Ou quando se mostra avesso a quaisquer modelos, mesmo na elaboração de sua autobiografia. Não surpreende tanto que encontremos diversas contradições, como aliás, poderia ser o esperado de um outro modelo de “história de vida”, sem menor apelo à sinceridade. E como poderia ser o esperado de uma autobiografia que se constitui dessa forma, através de união de diversos ensaios, de ao menos três períodos de escrita. Na discussão anterior, nos centramos basicamente na narrativa que teria construído por volta de meados da década de 1970. De agora em diante, nos centraremos em sua filosofia do migrante.

Ao falarmos disso, adentramos no que é a proposta deste último capítulo: a discussão de seu engajamento. Pode parecer estranho, após anunciarmos que ao compor sua autobiografia o autor declara se encontrar em seu segundo afastamento, em fase de desengajamento, portanto; como, aliás, atesta o título que recebe a parte na qual se insere o principal ensaio para nossa discussão de sua filosofia do migrante, que parece ser o ápice de *Bodenlos*. Pode parecer contraditório e, todavia, não antecipamos aquela citação referente à “meta deste livro” à toa⁸⁹. O que aqui propomos é que, a despeito de sua declaração de afastamento e a partir de toda tensão engajamento-distanciamento que encontramos na obra, Vilém Flusser constitui com a escrita autobiográfica espécie de último compromisso. Compromisso em alterar a si mesmo através da linguagem, compromisso em alterar os leitores através de sua escrita. É engajamento, portanto, através do ensaio. Mais do que uma autobiografia estruturada em ensaios, talvez, engajamento através de uma vida-ensaio, de um viver ensaisticamente; essa escrita que já aponta para o movimento, o deslocamento e, sobretudo, para as incertezas. Pois o ensaio parece combinar melhor com proposta do plausível, não de afirmações absolutas de verdade. Ensaio remeteria à busca, ainda que limitada por número de páginas.

⁸⁹ *Idem*, pp. 42: “(...) São Paulo se apresentava como amontoado de alienação fantástica, para se revelar como lugar de decência humana. Mas tal descoberta veio muito mais tarde, e provocou amor infeliz por São Paulo, engajamento infeliz, meta deste livro.”

Sabemos que há um tipo de contraposição entre ensaio e tratado, algo que é realizado inclusive pela abordagem de Flusser. Distinção geral em que o tratado aparece ligado ao mais sistemático, a uma verdade que se pretende fixa, conclusões, seriedade. Através do tratado se almejaria esgotar os objetos, ao passo que o ensaio é apresentado como infundável, podendo abordá-los sempre por outras perspectivas. Não se pretenderia a última palavra, e sim busca. Espécie de aventura, porque implicaria um risco. Haveria nele qualquer marca de um ceticismo e por isso também mais do plausível do que definições precisas. Remeteria ao momento, ainda que fixado pela escrita. Ainda, nos é indicado como forma descontínua que tem relação privilegiada com a própria vida, com a experiência, remetendo ao fragmentário, ao imprevisto, ao movimento e ao fugidío⁹⁰. E mais: ao próprio aspecto de relação, pois é entendido como mais pertinente ao âmbito da pergunta do que da resposta certa; assim, envolve além da pergunta uma abertura que convida à resposta.

Ora, se discorremos desse modo sobre o caráter comumente atribuído ao ensaio é porque nos remete à própria construção textual do autor, não apenas na forma, como nos temas que lhe são caros. Pois para o próprio o ensaio tem peso como um discurso que se abre à resposta. É monólogo que se abre ao diálogo. Vemos ainda a própria relevância desse lugar da dúvida para o pensamento de Flusser. O flerte com as incertezas e o lugar de oscilação. Sua própria definição do caráter imperfeito do ensaio, o qual então só poderia se lançar em busca da perfeição – sempre em um próximo ensaio, isso também sendo sua “justificativa” para um impulso de publicar – nos leva a isso. Como tentamos antecipar na introdução, a noção de diálogo tem enorme peso em seu pensamento; seria mesmo o princípio norteador de sua visão e aquilo que encontramos como proposta de compromisso no tipo de texto privilegiado. Em suma, se evocamos essa imagem do ensaio é porque ela se vê confirmada na sua própria elucidação quanto à sua escolha:

“(...) 'se eu decido pelo ensaio, e portanto por implicar a mim mesmo no meu tema, eu corro um risco. Trata-se de um risco dialético: de perder a mim mesmo no tema, e de perder o tema. (...) Este é o perigo do ensaio – mas também sua

⁹⁰ Leopoldo Waizbort, “Ensaio”, em *As Aventuras de Georg Simmel*. Embora proveniente de uma reflexão sobre Georg Simmel, tomamos o capítulo sobre a forma ensaística em geral de Waizbort como base, já que percebemos pontos em comum com nossa leitura de Vilém Flusser.

beleza. O ensaio não é meramente a articulação de um pensamento, mas de um pensamento como ponto de partida de uma existência comprometida com esse pensamento. O ensaio vibra com a tensão da luta entre pensamento e vida, e entre vida e morte, aquilo a que Unamuno chamava 'agonia'. Por causa disso o ensaio não dá conta do seu tema como faz o tratado. Ele não esclarece bem a seus leitores. Pelo contrário, o ensaio transforma seu tema em um enigma. Ele implica a si mesmo no tema e no seu leitor. É isso que o torna atraente'.⁹¹

Isso, por si, já pode ser tomado como um indício do entrelaçamento que se daria entre essa forma de escrever e a escolha pelo envolvimento. Certamente não se trata da figura de um intelectual engajado, como o exemplo de Jean-Paul Sartre, mas propomos que se revela um engajamento intelectual – e crença de que esse engajamento intelectual diz respeito à busca de transformação do mundo da vida. Interessante também é lembrar como a forma em questão pode ser associada aqueles que não se viram aceitos nos moldes acadêmicos; este não deixa de ser o caso do autor, ainda que tenha ministrado na USP. Algo que a sua tentativa de ser aceito para ensinar em alguma universidade americana, na década de 1960, justo quando de seu maior envolvimento na cultura brasileira, talvez possa nos atestar bem⁹². Tomamos então essa escrita como igualmente fronteira e como que deslocada; e vemos na própria citação do autor sua ligação entre pensamento e experiência, algo tão caro para o mesmo. Algo com que talvez esbarremos em outra alusão sua ao ensaio:

“O ensaio, essa forma híbrida entre a poesia e a prosa, entre filosofia e jornalismo, entre aforismo e discurso, entre tratado acadêmico e vulgarização, entre crítica e criticado, constitui um universo que é habitat apropriado para o 'exilado nos picos do coração' (...). Quem tem sua práxis, quem vive ensaisticamente (isto é, não quem apenas escreve ensaios, mas aquele para o qual a própria vida é ensaio para escrever ensaios), sabe que, a rigor, o problema do tema a ser escrito nunca se coloca (...) tudo é tema, e o problema é escolher entre tal embaraço de tremenda riqueza. (...) Mas dado o ritmo, todos os temas têm sido e continuarão a ser variações de um único: o problema do engajamento a partir de uma situação sem fundamento. Isso é assim porque a própria vida da gente (vida-ensaio) é variação desse único tema, o qual pode aforisticamente ser formulado como: 'busca de fê na desgraça'. ”⁹³

Se nos parece que os trechos mencionados sintetizam bem o sentido criado por sua narrativa, embora não o sentido de uma vida (algo que nem mesmo

⁹¹ Vilém Flusser apud. Anke Finger, *Vilém Flusser: uma introdução*, pp. 24.

⁹² Vilém Flusser, *The Freedom of the Migrant*, pp. xvii-xviii. Nos é apontado pela introdução de Anke Finger e sua transcrição de duas cartas do autor em questão.

⁹³ Vilém Flusser, *Bodenlos*, pp. 83.

Flusser pensava existir), podemos dizer que seu engajamento ensaístico parece se revelar também como atingindo o ápice em sua filosofia do migrante. Assim como fazemos uma leitura de sua vida-ensaio e escrita de ensaios como reafirmação de oposição a enquadramentos.

Habitar a casa na apatridade (Pátria e mistério – habitação e hábito), como já anunciamos, fora escrito posteriormente, em 1985, e no entanto, ou talvez mesmo devido a um olhar retrospectivo, nos parece ser o ensaio síntese de sua obra. Mostra não apenas o engajamento na proposta da filosofia apátrida, ensaio como comprometimento e mesmo sua concepção sobre o tema da responsabilidade, mas também a dor de ter sido exilado, para além da liberdade instaurada e da noção de crítica e criação a partir do exílio. Podemos começar então por falar da ênfase no termo *heimat*, o qual nos indica que a contraposição ao deslocamento não se dá apenas no sentido de nacionalismo. Se tentamos declarar isso ao apresentarmos e nos distanciarmos nesse ponto de Edward Said, assim reiteramos pelo fato de no ensaio ser este o termo recorrente e não o de *vaterland*⁹⁴. *Heimat* diria então respeito à cidade, região, comunidade em que alguém se vê lançado pelo nascimento ou em que se vê envolvido em sua formação, ou ainda, lugar em que alguém sente estar em casa, o que nos remete assim àquela ideia de pertencimento, identidade e até de conforto. *Heimat* é um termo imbuído de significado afetivo e surge como que acompanhado de certa nostalgia e até mito⁹⁵. Tudo isso em distinção a *vaterland*, termo que Flusser neste ensaio emprega uma vez e que remeteria, mais que *heimat*, ao país natal, nação e sentido mais civil ou patriótico.

Devido ao emprego de um termo tão impregnado por conotação afetiva, já podemos imaginar que o tom do ensaio, embora sóbrio, parte da própria sensação de perda do autor; este começa por narrar seu corte, mas não somente aquele que entendemos como o exílio propriamente dito de Praga. É o corte com essa cidade na qual nasceu e que o remete à vida de seus ancestrais, bem como a relevância de ser judeu, tendo ouvido desde a mais tenra infância alusões a Jerusalém. Corte

⁹⁴ Nesse sentido, temos uma preferência para a tradução para a língua inglesa, já que na do português *heimat* é traduzida, como *vaterland*, como pátria, dentre outros termos, propiciando por vezes confusão, inclusive por assumir outros sentidos no texto.

⁹⁵ Vilém Flusser, *The Freedom of the Migrant*, pp. 1.

também em relação à cultura alemã na qual fora formado e que declara só ter retomado poucos anos antes, assim como também é ruptura com relação ao Brasil, lugar no qual se engajara na cultura e busca por uma identidade. É então que declara não ter *heimat*, porém apenas na medida em que tudo aquilo permanece dentro de si. Não há um local que se sobreponha aos outros, nem mesmo aquele de onde se expressaria, a aldeia de Robion, na França. E alega que é o fato de tal composição interior que o impulsiona a seu método de trabalho de traduzir e retraduzir tudo o que escreve, já que todas as línguas referentes àqueles lugares parecem nele habitar. O autor neste ensaio discorre a partir de sua vivência sem fundamento, ainda que sem aquele matiz do desterro filosófico e seu pessimismo: “Sou praguense, paulistano, robionense e judeu, e pertenço ao círculo de cultura chamado alemão, e eu não nego isso, mas sim o acentuo para poder negá-lo”⁹⁶. Tal como a dialética que apresenta em outras partes da autobiografia, é o jogo entre o ser-assim e o dever-ser, ou mais propriamente, o assumir para superar, bem como a oscilação entre um desterro existencial e um desterro que pode ser criador.

Se isso norteia o início do curto ensaio, podemos apontar como formula neste texto um jogo entre ter (ou não) *heimat* e habitar. O crucial é que, para Vilém Flusser, ter *heimat* não é algo de uma ordem natural. Não seria algo que acompanharia a própria condição humana ao longo de toda a história, embora nesse sentido não pareça aludir à qualidade de pertencimento à qual também evoca o termo, mas mais ao de pátria ou nação. Em contraposição a *heimat* estaria o próprio movimento de se estabelecer e residir, morar. Pois seria possível não se ter uma pátria ou uma nacionalidade, ou não se sentir pertencer a uma dada comunidade, mas ainda assim, morar em algum lugar continuaria necessário. Ou melhor, o autor postula que geralmente as pessoas pensam em pátria como algo permanente, fixo, e na casa como temporário e passível de mudança. Se podemos entender tal concepção, aponta que na verdade se daria o oposto: é possível mudar de pátria ou sequer ter uma, ou não se sentir mais como pertencente a uma, após o corte, após o deslocamento, e, no entanto, habitar algum lugar parece imprescindível – seja habitar debaixo de pontes como os *clochards* parisienses, as caravanas dos ciganos, lugares sem condições em que vivem muitos trabalhadores

⁹⁶ Vilém Flusser, *Bodenlos*, pp. 226.

e mesmo o apontamento (espantoso) de que “por mais horrível que isso possa soar, morou-se também em Auschwitz”⁹⁷. Seria possível viver sem pertencer a um lugar ou comunidade de origem, portanto, e mesmo “viver em trânsito”, porém se pereceria sem um lugar para morar, sem a proteção de uma habitação ou do habitual. Antes de discorrermos sobre sua necessidade, devemos abordar a crítica de Flusser a *heimat*, que toca nesse aspecto do hábito.

É notável como há nesse ensaio constante alusão ao afetivo e, sobretudo, ao inconsciente. Alusão esta bem distinta da freudiana, a qual diria respeito ao recalçado. Flusser, esse crítico da psicologia como forma de tentar conceder resposta (sempre insuficiente) diante dos problemas da vida, os quais seriam sempre existenciais⁹⁸, não se referiria a esse tipo de inconsciente. Todavia, isso não impede que haja constantes referências no ensaio ao que poderia se estender mesmo à vida intra-uterina ou até ao transpessoal. Em todo caso, o que vale afirmar é que se trata do quase não-articulado ou do não-articulável. É nesse sentido que se refere ao hábito, já que para o autor seria próprio deste se dar de modo não consciente. Isso é relevante para sua exposição acerca da imagem de pátria, já que a apresenta impregnada do misterioso. De hábitos, de uma série de costumes e códigos que são inconscientes para aqueles que a ela pertencem. De forma que identifica *heimat* também a enredamento, emaranhado, que clama melhor serem cortados, rompidos. *Heimat* envolveria enraizamento misterioso, porque também envolveria aqueles que nela se encontram em muitos laços, muitas ligações fora da ordem do racional ou mesmo do perceptível. Seriam laços velados, invisíveis, que circundariam o indivíduo e que, entretanto, se fazem sentir em seu próprio corpo. São as impressões de conforto e de nostalgia causadas mesmo por coisas e, por isso, Flusser alude a algo que se dá por vezes mesmo no “infantil”, no fetal, nas regiões transpessoais da psique.

É o efeito de um prato da terra natal sobre dada pessoa, como indica bem por seu exemplo, algo que ele declara parecer melhor definido pelo termo *saudade*. Assim, envolve afeto e apego, ele deixa claro, enfatizando com isso o caráter “obscurecedor”, identificando *heimat*, devido a tais aspectos, como raiz de todos os preconceitos. A pátria, assim como qualquer lugar estabelecido, se revela

⁹⁷ *Idem*, pp. 232.

⁹⁸ Na verdade, pelas palavras do autor, “religiosos”, no sentido de religiosidade, e não de religião.

local de emergência de preconceitos e, dessa maneira, ele indica que é de sua “natureza” cegar aos que ali pertencem, ainda que cada “pátria” cegue de maneira particular. De tal forma que postula se tratar de um nó górdio a ser rompido e que é função do deslocado, expatriado, exilado, em suma, daquele que teve de deixar suas raízes, analisar a realidade do lugar e mostrá-la aos demais. Se foi impelido a ver a realidade limitadora e de enquadramento, instiladora de aversões e ódios, de pátrias e identidades em geral, deve revelar, de algum modo, tais aspectos aos habitantes da nova realidade em que posteriormente se vê lançado. Teria por obrigação revelar a mistificação de hábitos, costumes, coisas e pessoas na medida em que as enxerga. Trata-se de uma dessacralização do usual a ser operada.

É nesse sentido que Flusser nos aponta que, em meio a todo aquele cenário de deslocamento do século XX, os diversos migrantes seriam figuras de vanguarda, exemplos a serem a partir de então seguidos, e não mais reduzidos a vítimas. Constitui também um apelo a que trabalhadores estrangeiros, intelectuais que viajam de país a país, exilados, refugiados etc se concebam e lidem com suas errâncias de forma a poder gerar criação, e não a lamentar sua expulsão e movimento. No entanto, o deslocamento, por mais criativo que possa se revelar e que assim ele propõe que seja, se vê atrelado ao sofrimento. O autor deixa claro que mesmo que esses deslocados devam ser vistos como modelos a seguirmos, isso de forma alguma deixa de ser doloroso e não haveria, assim, espaço para justificar um corte propiciado por outros.

“Nós, os inúmeros milhares de migrantes (sejam trabalhadores estrangeiros, expatriados, fugitivos ou intelectuais em visitas frequentes a seminários) nos reconhecemos então não como marginais mas sim como vanguarda do futuro. Os vietnamitas na Califórnia, os turcos na Alemanha, os palestinos nos países do Golfo Pérsico e os cientistas russos em Harvard surgem não como vítimas dignas de compaixão que devem receber ajuda para retornar à pátria perdida, mas sim como modelos a serem seguidos por sua suficiente ousadia. Pensamentos desse tipo, no entanto, são admissíveis apenas a expatriados e migrantes, não aos agentes da expatriação ou àqueles que ficam. Pois a migração é uma atividade criativa, mas também, um sofrimento.”⁹⁹

⁹⁹ Vilém Flusser, *Bodenlos*, pp. 223. Vale comparar também com a tradução para o inglês, presente em Vilém Flusser, *The Freedom of the Migrant*, pp. 3: “In this image we, the countless millions of migrants (whether guest workers, exiles, refugees, or intellectuals shuttling between one Granary Seminar and the next) recognize ourselves not as outsiders but as vanguards of the future. The Vietnamese in California, the Turks in Germany, the Palestinians in the Gulf states, and Russian scientists at Harvard – they are no longer pitiable victims whom we need help to regain their lost heimats but rather models whom we should emulate, if we have the requisite courage. Of course, such thoughts are appropriate only in the minds of expellees, the migrants,

O que se propõe é que da dor do exílio se crie; enquanto a expulsão continua sem justificativa. Se Flusser afirma que o lugar de origem não é e não deve ser encarado como valor eterno ou universal, aponta que, de qualquer forma, quem o perde sofre, algo que ele mesmo teria experimentado em sua opção por fuga de Praga, sentindo a perda do chão, da realidade. A partir da referência à sua dor pelo deslocamento, nos indica que esta não se limita apenas ao caso inicial do exílio de Praga, mas também se liga àquele segundo movimento de partida, talvez menos premente ou urgente, mas tido como ainda decepcionante, de São Paulo, que de certa maneira justifica afirmando que

“A decepção com o Brasil foi a descoberta de que cada pátria, independentemente de nos ter sido lançada através do nascimento ou de estarmos engajados em sua síntese, nada mais é senão a sacralização do banal.”¹⁰⁰

O autor indica que o corte com Praga, apesar do mistério que o atrelava às coisas e pessoas ter sido mais profundo e sombrio do que em São Paulo, se mostrou mais fácil justamente devido à morte das pessoas e daquele mundo que conhecia, enquanto o universo brasileiro se mostrava ainda mais difícil de romper, embora não fosse tão profundo quanto sua raiz praguense. Isso nos reitera que seu pensamento acerca do peso (e nó górdio) de cada *heimat* não se limita à pátria, nem apenas ao local de formação, mas que seria possível contato íntimo como outro lugar mesmo quando já se perdeu o originário e se desconfia de ideologias.

Se Praga se encontrava de forma mais profunda em Flusser, ele indica como se tornara menos difícil seu corte justamente porque as coisas e pessoas de lá e de então cessaram de existir. Se ainda sentia a dor e a nostalgia, e isso talvez fique mais evidente a partir do último ensaio da obra analisada, *Meu Caminho de Praga*, no qual revela seu último passeio pela cidade de origem e que aqueles laços invisíveis que o atrelavam em sua juventude foram como que rompidos de maneira irreversível. Talvez a ausência de escolha após a opção pela sobrevivência e abandono da cidade natal aponte já em direção ao outro traço que reitera no primeiro ensaio de que aqui tratamos, depois de já tê-lo apresentado na

not in those of the expellers, those who remain behind. Because migration, although a creative activity, also entails suffering, just as action often originates in suffering ('Who never ate with tears his bread...').”

¹⁰⁰ Vilém Flusser, *Bodenlos*, pp. 232.

primeira parte da autobiografia, que é a referência à sensação de liberdade vertiginosa. A transição, que vive após o desmoronamento de seu mundo, de um “livre de quê” para um “livre para quê”; a mudança do olhar do que perdera para as possibilidades e horizontes que se abriam então devido à essa própria perda de chão.

Aquilo que tentamos apontar aqui e que nos parece mais evidente nesse ensaio é que Vilém Flusser não nega o peso que assumiriam tais lugares e suas ligações em sua trajetória e em seu presente. Se *heimat* é nó górdio a ser cortado, raiz de preconceitos, igualmente é algo a ser assumido. E se podemos pensar que não há conhecimento ou pensamento sem tais preconceitos, ou mesmo a dimensão do tido como inarticulável, a formulação do autor não se torna desprezível; se não podemos de fato erradicar todos os preconceitos, nossa relação com os mesmos ainda poderia se dar de maneiras diferentes. É isso que a noção de Flusser pode novamente nos apontar; mas é interessante destacar sua observação de que, ao contrário do que “sociólogos” desejariam, ou mesmo pretenderiam, não basta conhecer uma série de costumes e códigos de cada *heimat* para entender seus “nativos” ou se inserir. Ou melhor, não se trata de algo a ser aprendido de forma tão cuidadosa ou sistemática: deve-se aprender aqueles elementos para esquecê-los, imergir em tudo aquilo, justamente pela ênfase que o autor confere ao caráter afetivo e inconsciente do habitual e familiar.

“(…) como posso superar os preconceitos latentes nos fragmentos de mistérios que arrastei comigo? E como posso quebrar os preconceitos que estão ancorados no mistério de meus consócios (...)? Nesse sentido, cada apátrida, pelo menos potencialmente, é a consciência desperta daqueles que têm pátria, e é também um mensageiro do futuro. E acredito que nós, migrantes, assumimos essa função como profissão e por vocação.”¹⁰¹

Se pensamos naquele aspecto de liberdade e possibilidade de criação a partir do exílio, vemos como em sua reflexão enfatiza que ser livre não se refere a cortar os laços que o ligam a outras pessoas. Dentre os emaranhados sentidos através de cada *heimat*, há toda uma atenção àqueles que vinculam às pessoas, mais do que às coisas do local. Há em Vilém Flusser uma preocupação central pela possibilidade de comunicação entre as pessoas, por como se dá a ligação e ponte entre elas, como se pode ultrapassar espaços e barreiras de suas diferenças.

¹⁰¹ *Idem*, pp. 235-236.

E também tomamos como ápice deste ensaio sua reflexão sobre o compromisso. Pois se revela o papel que o migrante ou exilado deve desempenhar após seu deslocamento, e o caráter modelar e criador que a eles deveria ser atribuído, o autor indica que a liberdade por essas figuras adquirida e pela qual clama – em suma, aquilo que mais parece dizer respeito ao corte do nó górdio –, nada tem de solipsista, de irresponsável, de dimensão que se ganha ao errar sem nunca se estabelecer ou em detrimento de estar com outros. O caráter que Flusser privilegia nessa liberdade é aquele da *escolha* da relação, de consciência nisso. Pois se fomos lançados ao mundo quando de nosso nascimento e primeira vivência de *heimat*, isso se dera sem qualquer escolha. Assim como os laços que se formam então e que atrelam a determinadas pessoas como que inicialmente se impõem sobre a pessoa. Esse seria o aspecto a ser modificado: da expulsão à liberdade, Flusser alega ser então ele mesmo a tecer seus laços, escolher essas ligações, e tecer sua relação com outros, em consonância com eles – assim, é liberdade em contraposição ao pertencimento anterior. É uma responsabilidade diante de outros que não foi imposta, mas algo que ele mesmo tomou para si. Afirma que diferentemente daqueles que deixara para trás, não se encontra mais misteriosamente emaranhado em suas relações, embora estas não se mostrem a ele menos afetivas ou emocionais do que outras, e sim apenas, alega, relações nas quais entrou livremente.

“Fui lançado em minha primeira pátria através do meu nascimento, sem ter sido perguntado se eu concordava com isso. As amarras que lá me atavam aos meus consócios (*Mitmenschen*) foram em grande parte adotadas. Agora, com essa liberdade que alcancei, sou mesmo que teço as ligações com os companheiros (*Mitmenschen*) e, na verdade, em trabalho conjunto com eles. A responsabilidade que carrego por meus companheiros não me foi imposta, eu própria a assumi. Não sou como aqueles que ficaram em sua pátria, misteriosamente amarrados a seus consócios, mas me encontro livre para escolher minhas ligações. E essas ligações não são menos carregadas emocional e sentimentalmente do que aquele encadeamento, elas são tão fortes quanto ele; são apenas mais livres. Creio que isso mostra o que significa ser livre. Não é cortar as ligações com os outros, mas sim tecer essas ligações em trabalho conjunto, em cooperação com eles. Não é negando a pátria perdida que o migrante se torna livre, mas sim quando ele a sustém (*aufhebt*).”¹⁰²

Assim, a noção de que não haveria nada do gênero em sua vivência de Praga, qualquer laço no qual tenha entrado livremente ou em acordo com outros

¹⁰² *Idem*, pp. 226.

pode se mostrar, a nós, como estranha e talvez difícil, mas o notável parece ser a contraposição aos relacionamentos que surgem a princípio por *necessidade*, como a da figura parental que, de sangue ou não, inicialmente atentará para ele no mundo. E é assim que anuncia o porquê de, em sua visão, o patriotismo só poder ser desastroso, já que exalta laços humanos os quais em geral são impostos pela necessidade, negligenciando o que poderia ser tomado por escolha ou inclinação posterior. O problema é que as relações de família se coloquem acima de outras; que laços da ordem do biológico ou da necessidade prevaleçam sobre outras formas de amor e amizade. Aquela sua sensação de liberdade vertiginosa diz respeito, dessa forma, a também poder escolher seus vizinhos. De qualquer forma, trata-se de liberdade de poder “escolher os seus”, de se envolver nas próprias relações, de optar e elaborar o diálogo.

Há nessa liberdade do migrante, do exilado e do deslocado, para Vilém Flusser, forte traço de responsabilidade. Se é nessa altura da obra que notamos a marcante influência de Martin Buber sobre o pensamento do autor tcheco¹⁰³, notamos que a sua concepção de engajamento, além de primar pelo diálogo e por aquela esfera do *Eu e Tu*, na verdade o faz sem apelo a abstrações. Flusser coloca claramente que não se trata de filantropia, cosmopolitismo ou humanismo; a responsabilidade de que fala e que declara então assumir é aquela de ser responsável pelo próximo, pelo vizinho, fazendo clara alusão à tradição judaico-cristã e seu lema de amor ao próximo. Lendo isso, talvez não espante tanto reconhecer todos esses elementos atravessando sua obra, com especial notoriedade para o aspecto dialógico e sua grande ênfase na linguagem – ponte entre pessoas. Talvez o autor pudesse declarar, com Paul Ricoeur, que através da fala podemos modificar nossa própria existência¹⁰⁴. Traço de uma *vida-ensaio*, *vida para escrever ensaios*.

Logo, há aqui, nessa possibilidade de escolha e em acordo com o que se versa sobre a forma do ensaio, também traço de aventura em distinção ao hábito. Mas o problema não é apenas o último, já que o próprio escritor desenvolve uma reflexão sobre a relevância do habitual, do usual e familiar nesse mesmo texto.

¹⁰³ Influência esta que é declarada pelo próprio autor. Ver Vilém Flusser, *The Freedom of the Migrant*, pp. 93-94.

¹⁰⁴ Paul Ricoeur, *O Conflito de Interpretações*, pp. 443.

Pois em sua concepção, qualquer percepção de mundo e, assim, possibilidade de novos arranjos e criações, só é possível na medida em que haja certo grau de redundância, algo em que não se precise pensar ou sentir, constituindo lugar de recepção (para criação) do diferente e do novo. Há uma relação entre *casa*, *habitação*, *habitual*, *familiar* e *redundância*, por um lado, e *desconhecido*, *não-familiar*, *estranho*, *barulho* e *aventura*, do outro. Assim, podemos entender que o problema não se resume ao hábito em si, mas ao que é exaltado; os preconceitos que, cristalizados em uma pátria, nação, comunidade ou identidade, são tomados como que eternos e sacralizados.

Desse modo, uma proteção pela morada, pela habitação, hábito e usual é relevante, caso contrário tudo o que chegasse às pessoas seria caótico, não passível de organização e de atribuição de sentido. E, para ele, parece inegável que não se pensa, sente ou age no total caos, total desconhecimento ou barulho. Algo que, a despeito de podermos concordar no geral ou não com Flusser, parece coerente. E sua postulação indica que sem um lugar para residir (e não apenas no sentido mais concreto de moradia), de certa forma, se dá o caos, a inconsciência, ao que complementa afirmando que sequer se poderia ser.

“Sem habitação eu estaria inconsciente, e isso significa que sem habitação, propriamente, eu não seria. Morar é o modo como eu me encontro, em primeiro lugar, no mundo, e isso é elementar.”¹⁰⁵

Os apontamentos desse autor quanto a residir ainda permanecem distintos, entretanto, daqueles que lemos pelo exemplo de Monstesquieu por Queiroz ou o de “nunca ter de deixar a casa” ou terra natal na observação de Elsa Triolet. Há uma diferença marcante entre não se desejar partir do lugar de origem ou ao qual se está apegado e a noção de que, após um corte, é ainda necessário um estabelecimento, o qual tornaria uma criação possível. Não um pertencimento que não questione, e sim algo que permita algum grau de redundância em meio a todo o deslocamento, porque este pode ser irreversível, como vimos também com Edward Said, e incontornável, ainda que se possa construir vidas e obras a partir dele. Talvez um deslocamento tão radical a ponto de não permitir sequer tentativa

¹⁰⁵ Vilém Flusser, *Bodenlos*, pp. 233. Novamente, comparar com a tradução para o inglês: “Without a place to dwell I would be unconscious, which means that without a place to dwell I would not be. Dwelling is the foundation of my existence in the world; that is fundamental”, em Vilém Flusser, *The Freedom of the Migrant*, pp. 12-13.

de nova elaboração possa ser equiparado à morte. O escritor tcheco acaba por apontar que, embora a habitação se revele espécie de anestesia, ela é o próprio fundamento do ser e da existência.

Bem sabemos que o proposto por Flusser em sua obra, ao menos, com as três partes anteriores a *Reflexões*, escritas logo após sua saída do Brasil, era atestar, autobiograficamente, o clima da falta de fundamento. Alega procurar atestar por esse caminho porque talvez só assim fosse possível, já que declara ser clima que só pode ser experimentado na solidão, ainda que algumas épocas, como seria o caso de boa parte do século XX, se mostrem impregnadas por aquele ou o manifestem bem. Isso pode soar paradoxal com relação a este ensaio, ou mesmo aquele em que narra sua busca por si mesmo através das ruas praguenses. Talvez de fato o seja, como seriam perceptíveis algumas diferenças em sua visão de 1985, 1991 e 1973, além de contradições em um mesmo período. No entanto, se pretendia agrupar tais ensaios em uma autobiografia, tomamos a liberdade de arriscar um “sentido” que acabou sendo criado por sua narrativa, ela mesma o fruto do desterro, a criação a partir do exílio.

Se atesta a princípio todo o sentimento de absurdo, perda de fundamento e do estar deslocado, podemos questionar a partir da própria obra de Vilém Flusser, e sobretudo deste ensaio de que aqui tratamos, se haveria qualquer chance de existência e vida ao sermos tomados (sem qualquer perspectiva de saída ou momento distinto) pelo absurdo. O choque e o desassossego podem ser relevantes para o pensar. O absurdo e a falta de chão estão presentes e sua obra o atesta, mas poderíamos cogitar que a mesma sequer seria viável sem a tensão e oscilação que vemos, através do autor, entre distanciamento e engajamento, absurdo e existência, deslocamento e nova elaboração de um reconhecimento; criação, em suma, que é o que propõe que os exilados façam.

CONCLUSÃO

Através desse trabalho, discorreremos sobre o peso que parece ter assumido o deslocamento no século XX e o impacto que muitas vezes se dera sobre o pensamento neste período. Mencionamos o caráter mais concreto do exílio e sua eventual confusão relativa a uma literatura de exílio, bem como a partir da leitura de Edward Said também sugerimos o que tomamos por “desterro metafísico” pertinente ao século passado, devido aos diversos eventos marcantes pelos quais este ficou conhecido. Embora não tenhamos tratado sobre esses eventos em particular, reconhecemos aqui como alguns deles afetaram a vida daquele que trouxemos como escritor a ser analisado – o nazismo, a Segunda Guerra Mundial, o comunismo e seu impacto na antiga Tchecoslováquia, ditaduras na América Latina...

Por isso, o livro de Vilém Flusser, que se abre atestando a falta de chão e o sentimento de absurdo, parece sintomático do referido século, de sua experiência enquanto exilado e de uma falta de esperança que concebemos como um desterro generalizado. No entanto, se a expressão da dor chama a atenção, não se poderia resumir sua escrita nela. A dor se faz ponto de partida, e a *saudade* bem declarada pelo escritor cede espaço a essa tentativa de reconstituição da trajetória desenraizada e seu anseio por algum chão. O resultado acaba sendo a narrativa de uma oscilação entre o distanciamento, desconfiança, e tentativa de recomeçar uma vida. E é essa oscilação que propicia sua criação, seu último compromisso, que, como propomos, se dera através do engajamento intelectual, através de sua própria biografia e de uma partilha com o leitor, assim, de caminho por vezes sem perspectivas que não culminou, afinal, na indiferença diante do outro.

Seu ensaio mais evocativo do engajamento e que propõe traço positivo do deslocamento, de sua liberdade e da responsabilidade que se deve assumir, expõe claramente sua mobilização diante de outros. Mesmo que se possa divergir e formular qualquer crítica a uma postura que se desconfie “exclusivista” ou excludente demais, devido a uma opção por engajamento mais estrito, somos lembrados de que não se trata de uma proposta de ação ou discurso efetivo que remeta a um comunitarismo. Se Vilém Flusser se distingue de perspectiva mais

cosmopolita ou humanista, nem por isso deixa de ser discordante da outra lógica mencionada. Somos chamados a lembrar que, fascinado pelas teorias, não poderia abrir mão de um confronto com o concreto da vida. E, então, que a responsabilidade se revelasse assim, em uma dimensão que dispensasse abstrações: ao outro presente, em sua concretude. Quem sabe, traço indicativo de alguém que se propõe sem lugar – e sem negar, por isso, todo lugar. E, possivelmente, sugestivo da linha de uma solicitude a seguir, mesmo em meio às incertezas.

Sejam os apreciadores do pensamento de Flusser ou não, confessamos no fim deste percurso que, a despeito de todas as discussões e polêmicas levantadas a respeito de (auto)biografias, há qualquer coisa de desconcertante em se ter em mãos esse material. Quer duvidemos ou não de aspectos do caminho proposto pelo texto, ao fim, ele parece constituir a condição do desterro “encarnado”. Nos lembra que a História, e mesmo o universo da Filosofia, é feita de vida, ainda que passada. E nada parece contribuir tanto para o tom de absurdo dessa narrativa do que conhecermos o desfecho daquele *estrangeiro no mundo*. Ao regressar a Praga, sua “pequena cidade monumental”, após afastamento de 52 anos, Vilém Flusser percorre suas ruas, em busca de seus próprios passos, seu antigo caminho; em suma, em busca de si. Confrontado com o esplendor da cidade e com as marcas dos rumos nela tomados, não consegue percorrer todo o caminho de sua juventude, resumindo suas impressões no último ensaio, escrito logo antes de sua morte em um acidente de carro. E assim deixa seu leitor:

“Que eu seja perdoado se reprimo o último trecho do 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 fui feito. Esta é a trilha que eu encontrei: a suntuosidade indescritível como palco da catástrofe indescritível.”¹⁰⁶

¹⁰⁶ Vilém Flusser, *Bodenlos*, pp. 245.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BERNARDO, Gustavo; FINGER, Anke; GULDIN, Rainer. *Vilém Flusser: uma introdução*. São Paulo: Annablume, 2008.

BERNARDO, Gustavo; MENDES, Ricardo (org). *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

CALLIGARIS, Contardo. *Terra de Ninguém*. São Paulo: Publifolha, 2004.

CALLIGARIS, Contardo. “Verdades de autobiografias e diários íntimos”, In: Estudos Históricos. V. 21. 1998.

CAMPBELL, Mary B. *The Witness and the Other World: exotic european travel writing*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da História Oral*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2002.

FLUSSER, Vilém. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007.

FLUSSER, Vilém. *The Freedom of the Migrant: Objections to Nationalism*. Chicago: University of Illinois Press, 2003.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles; *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KAPLAN, Caren. *Questions of Travel: postmodern discourses of displacement*. Durhan: NC Duke University Press, 1996.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006.

LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: Edusp, 2007.

LIMA, Luiz Costa. *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1986.

PINTO, Manuel da Costa. “Pensamento Apátrida”, disponível em: <http://www.dubitoergosum.xpg.com.br/a68.htm>, último acesso: 17 de outubro, 2010.

QUEIROZ, Maria José de. *Os males da ausência: ou a literatura do exílio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Porto: RÉ S Editora.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o Exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAID, Edward. *Reflections on exile and other essays*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000.

SONTAG, Susan. *Questão de Ênfase: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

WAIZBORT, Leopoldo. *As Aventuras de Georg Simmel*. 2ª edição. São Paulo: Ed. 34, 2000.