

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Juliana Tillmann Camara Ribeiro

**Continuemos a jogar
Vilém Flusser sem chão**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Rio de Janeiro
Setembro de 2013



Juliana Tillmann Camara Ribeiro

**Continuemos a jogar
Vilém Flusser sem chão**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Orientador

Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Maurício Barreto Alvarez Parada

Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Gustavo Bernardo Galvão Krause

Departamento de Teoria da Literatura
e Literatura Brasileira – UERJ

Prof^a Mônica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro
de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 12 de setembro de 2013.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da Universidade, da autora e do orientador.

Juliana Tillmann Camara Ribeiro

Graduou-se em História pela PUC-Rio. Frequentou por dois anos o curso de graduação em Artes Cênicas na Unirio. Formada como atriz pelo Teatro O Tablado. Bolsista de Iniciação Científica no Departamento de história da Fundação Casa de Rui Barbosa durante o ano de 2007, tendo como foco de pesquisa o nacionalismo na dramaturgia de José de Alencar. Como monografia no curso de História, desenvolveu análise da autobiografia em quadrinhos *Persépolis*, de Marjane Satrapi, com foco na construção da identidade “fora do lugar”.

Ficha Catalográfica

Ribeiro, Juliana Tillmann Camara

Continuemos a jogar: Vilém Flusser sem chão / Juliana Tillmann Camara Ribeiro ; orientador: Marcelo Gantus Jasmin – 2013.

106 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2013.

Inclui referências bibliográficas

1. História – Teses. 2. Língua. 3. Autobiografia. 4. Identidade. 5. Flusser. 6. Absurdo. I. Jasmin, Marcelo Gantus. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Àquela que é o princípio de tudo,
que me possibilitou os meios
e me estimula aos fins.

Agradecimentos

Ao meu orientador Professor Marcelo Jasmin pelo incentivo, parceria e liberdade criativa na realização deste trabalho.

À CAPES e a PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais esta pesquisa não poderia ter sido realizada.

A minha mãe, meus irmãos, meu marido e todos os primos e tios que me incentivaram e me apoiaram nesta trilha. Assim como aqueles amigos que estiveram sempre presentes.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora. Maurício Parada por ser aquele que me apresentou a Vilém Flusser. Nossas inúmeras discussões sobre este exilado e vários outros resultaram neste trabalho. Gustavo Bernardo, por acreditar na proposta, aceitando ao convite, e me mostrar, através de suas inúmeras publicações, as várias faces de Flusser.

A todos os professores e funcionários do Departamento pelos ensinamentos e pela ajuda, principalmente Edna Timbó, que com carinho e paciência orientou-me em todas as questões administrativas.

Resumo

Ribeiro, Juliana Tillmann Camara; Jasmin, Marcelo Gantus. **Continuemos a jogar. Vilém Flusser sem chão.** Rio de Janeiro, 2013. 106p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Análise de *Bodenlos, uma autobiografia filosófica*, de Vilém Flusser. A abordagem discute três pontos importantes para compreensão da construção das identidades do filósofo judeu, natural de Praga, que se exilou no Brasil devido à perseguição nazista: a ruptura com a noção de tempo historicista e a possibilidade de identidades múltiplas convivendo simultaneamente; o clima de absurdo e aqueles sujeitos que estão sempre *fora do lugar*; e a língua como espaço onde as identidades podem ser construídas e pensadas.

Palavras chave

Flusser; Identidades; língua; Autobiografia; Absurdo.

Abstract

Ribeiro, Juliana Tillmann Camara; Jasmin, Marcelo Gantus (Advisor). **Keep playing. Vilém Flusser ungrounded**. Rio de Janeiro, 2013. 106p. MSc. Dissertation – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This article is a analysis of *Bondelos*, a philosophical autobiography, from Vilém Flusser. The approach discusses three important points for understanding the construction of the Jewish philosopher's identities, a native from Prague, who was exiled in Brazil due Nazism persecution: first – He breaks with the historicist notion of time and the possibility of multiple identities coexisting simultaneously; second - the climate of absurdity and those who are always out of place; and third- the language as a space where identities can be constructed and thought out.

Keywords

Flusser; Autobiography; Identity; language; Absurd.

Sumário

1. Introdução – O Jogo	10
2. Explicando para confundir	
2.1. Uma biografia cronológica ou Aceitar a linearidade para poder negá-la	13
2.2. Autobiografia como canal de construção de identidades	26
2.3. Identidades fora do Lugar	29
3. Confundindo para esclarecer	
3.1. O Absurdo	39
4. Pontes de mim para o outro	
4.1 - A pátria são os Outros	62
4.2 -Tempo	84
5. Conclusão - Vamos!!	98
6. Referências Bibliográficas	100

O que inicialmente eu, como rapaz, corria com pressa e sem fôlego para poder chegar a tempo na aula de latim, e o que eu hoje, como pessoa de idade, percorro sem fôlego para reencontrar a mim mesmo, é a fatalidade inominável que o século 20 deixou acontecer no palco grandioso de Praga. Essa fatalidade da qual eu fui feito. Esta é a trilha que eu encontrei: a suntuosidade indescritível como palco da catástrofe indescritível.

Vilém Flusser: *Bodenlos* – uma autobiografia filosófica; p. 245.

1

O Jogo

*Mandei fazer
De puro aço luminoso um punhal
Para matar o meu amor e matei
Às cinco horas na Avenida Central
Mas as pessoas na sala de jantar
São preocupadas em nascer e em morrer.*

*Panis et Circenses
Caetano Veloso e Gilberto Gil*

O título do livro de Vilém Flusser, **Bodenlos, uma autobiografia filosófica**, nos chama a atenção de imediato. Em primeiro lugar, pela palavra *Bodenlos*, sem significado para a maioria dos brasileiros. Do alemão, poderia ser traduzida pela ideia do português: *sem chão* ou *sem fundamento* ou *sem raiz* ou, simplesmente, *absurdo*. Em segundo, o enunciado: *uma autobiografia filosófica*. A escolha de Flusser é clara, não pretende elaborar uma narrativa cronológica de suas experiências ou simplesmente narrar os acontecimentos vividos e sua impressão dos fatos como é usual numa narrativa pessoal da própria memória – uma autobiografia. Em sua narrativa, a lógica historicista é quebrada e assim, ousou afirmar, que seja também questionada.

Bodenlos é aberto por um pequeno texto, um capítulo, chamado **Atestado da falta de fundamento**, onde o autor esclarece seus objetivos. Começa explicando o termo que chama *absurdo*. Afirma que “o presente livro atestará tal clima” de absurdo. Clima este que não pode ser concretizado, mas sentido: sente-se tal clima através das experiências vividas. O termo absurdo, que originalmente seria algo como “sem fundamento” no sentido de “sem raízes”, como uma planta posta num vaso na mesa de jantar, diz o autor. Ou também, no sentido de “sem significado”, como a “movimentação sem significado” dos planetas em torno do Sol, “tendo o nada como horizonte”. Ou, no sentido de “sem base razoável”, onde não há sentido de falso ou verdadeiro, como na sentença sem pé nem cabeça proposta por Flusser: “duas vezes dois são quatro às sete horas em São Paulo”. Exemplos da botânica, da astronomia e da lógica. Este clima, apresentado pelo filósofo, percorre toda sua autobiografia e sua vida. E este clima será o objeto central da dissertação. Entretanto, Flusser ressalva que este é um clima experimentado por todos os homens e mulheres, embora muitos tentem ignorá-lo

ou eliminá-lo. Como na música, as pessoas da sala de jantar estão preocupadas em nascer e em morrer. Sugere também, que é possível vivenciar tal clima de duas formas: por experiência direta – própria – ou indireta, por exemplo, na pintura surrealista, no teatro de absurdo ou na filosofia existencialista. Ainda salienta que existem épocas em que o clima de absurdo se intensifica e é manifestado mais fortemente na cultura, como na Antiguidade Clássica, no fim da Idade Média e no momento em que o próprio escreve a autobiografia, anos 1970. Acredita que estes períodos destacados são épocas de ruptura. Este é um ponto que considero fundamental na sua obra. Deixando de lado a comparação feita pelo autor entre os climas de absurdo da Antiguidade, fim da Idade Média e segunda metade do século XX (argumento que não gostaria de desenvolver), creio ser bastante pertinente o clima de absurdo identificado neste último período destacado e a associação com uma ruptura, que a meu entender é: ruptura com a forma de compreensão do tempo e do espaço. O historicismo, fortemente enraizado na lógica do pensamento ocidental, começa a ser questionado – duvidado – e apesar de não desaparecer por completo, passa a conviver com outras compreensões do tempo e do espaço.

Flusser afirma que este clima de absurdo se dilui quando manifestado publicamente na arte, na literatura e na filosofia. Porque esta é uma experiência de solidão. Mas acredita que no relato autobiográfico a diluição de vivência absurda aconteça de maneira mais suave e a narrativa da vida vivida em clima sem fundamento pode ser usada por outros, no caso os leitores, como laboratório. Flusser diz que este é o seu objetivo: a autobiografia filosófica como um canal para compartilhar o clima de absurdo e acrescenta que apesar de todos conhecerem a falta de fundamento em algum momento da vida, existem aqueles, que como ele, vivem sempre na falta de fundamento, vivem fora do lugar, por escolha ou por imposição. E os que “caíram” na falta de fundamento experimentam a vida numa forma de existência intensa, inundados pelo absurdo, vivem pelo lado de fora, estão *fora do lugar*.

Este é outro aspecto que pretendo destacar nesta análise. Aquele sujeito que Flusser observa que vive no clima de absurdo, chamo de um sujeito fora do lugar. Zygmunt Bauman e Edward Said em seus livros **O mal-estar da pós-modernidade** e **Fora do lugar: memórias**, respectivamente, trabalham com o termo *fora do lugar*. Os dois autores fazem uso desta expressão e cada qual

agrega significados muito similares ao uso dado por mim, afinal são minha fonte. Mas o contexto nos quais cada um utiliza a expressão é distinto e carregado de singularidades, que serão discutidas adiante. Não faço uso do termo *outsider* por ser um conceito comumente utilizado como sinônimo de marginal ou excluído, dependendo da situação, e estes não são significados que gostaria de agregar à expressão *fora do lugar*.

Outro aspecto saliente é que a língua ou as línguas, no caso de Flusser, são a própria realidade. Assim, observamos durante a leitura, que com o decorrer dos anos e das diversas experiências, o filósofo percebe que sua pátria não é Praga ou o Judaísmo ou o Brasil ou o Marxismo ou qualquer outra escolha que tenha feito e descobre que sua morada – pátria – são os Outros, e a comunicação é possível através das línguas.

Três pontos foram destacados para a análise desta obra filosófica e autobiográfica: a ruptura com a noção de tempo historicista e a possibilidade de identidades múltiplas convivendo simultaneamente; o clima de absurdo e aqueles sujeitos que estão sempre na falta de fundamento, os *fora do lugar*; e a língua como espaço onde as identidades podem ser construídas e (re) pensadas.

2

Explicando para confundir

2.1

Uma biografia cronológica ou Aceitar a linearidade para poder negá-la

Para levar adiante a tarefa de analisar a autobiografia filosófica de Vilém Flusser será necessário entender sua estrutura narrativa e a própria vida de seu autor. Os três pontos destacados anteriormente, não podem ser esquecidos, pois perpassam esta narrativa de construção de identidades: o clima de absurdo, a língua como pátria e a quebra com a lógica historicista.

Bodenlos: uma autobiografia filosófica está dividida em quatro partes com os seguintes títulos: **Monólogo**; **Diálogo**; **Discurso**; e **Reflexões**. As primeiras contendo oito e treze capítulos, respectivamente, e as últimas, três cada. Nos textos inseridos em **Monólogo**, Flusser segue uma ordem aproximadamente cronológica para a organização de suas memórias. Segundo o próprio, seria porque estas épocas relatadas estão suficientemente afastadas do presente em que escreve para serem “desexistencializadas” e que a vida deste período era mais passividade e paixão do que ação e atividade. No entanto, se tratando de uma narrativa de construção de identidades a partir de experiências existenciais e não factuais, Flusser monta um panorama de climas dos lugares e épocas retratados, ao invés de uma cronologia de vida ou uma sucessão factual linear. O **Monólogo** é uma reflexão pessoal sobre suas experiências no mundo, sobre o estar-no-mundo.

Em **Diálogos**, a narrativa muda de metodologia. Há a decisão de engajar-se. A perspectiva da relação com o outro entra em cena, é onde a filosofia de Flusser vai encontrar o chão em que pisa: a comunicação. A comunicação com o Outro através da língua. Flusser define “diálogo” como o processo em que vários detentores de informações duvidosas e duvidadas trocam tais informações entre si para formar uma nova informação, também duvidosa. Aqui, Flusser escolhe onze personalidades brasileiras ou abasileiradas, como ele, para compor o **Diálogo**. Mostra-se interessante destacar que as relações dialógicas foram construídas em

território brasileiro. Muito porque o texto da autobiografia começou a ser construído logo após a saída do Brasil, mas também porque as experiências adultas se desenrolaram em território brasileiro. Os interlocutores: Alex Bloch, Milton Vargas, Vivente Ferreira da Silva, Samson Flexor, João Guimarães Rosa, Haroldo de Campos, Dora Ferreira da Silva, José Bueno, Romy Fink, Miguel Reale e Mira Schendel. Alguns diálogos se mantiveram mesmo com a volta à Europa e outros foram interrompidos com pesar pela morte do interlocutor, caso de Vicente, Rosa, Flexor e Romy.

No **Discurso**, Flusser manifesta sua vocação e sua intenção como professor. Destaca alguns de seus projetos em Teoria da Comunicação e Filosofia da Ciência, seus companheiros na trajetória, a dificuldade de enquadrar-se à Academia e a fascinação despertada nos e pelos alunos. O famoso Terraço também tem destaque. Flusser abria as portas de sua casa, nas tardes de sábado, para todos aqueles que queriam dialogar. Seus amigos se misturavam aos amigos de seus filhos e diferentes gerações trocavam informações, superavam e geravam dúvidas.

Em **Reflexões**, o caminho é traçado em sentidos opostos, porém, de forma simultânea. Um olhar para dentro de si e outro para o mundo ou uma volta para a casa Praga e uma negação de qualquer possibilidade de se ter uma pátria. Os três capítulos que compõem esta quarta parte, **Habitar a casa na apatridade**, **Até a terceira e quarta geração** e **Meu caminho de Praga**, são reflexões no sentido de olhar para trás e rever o passado, mas são também prognósticos de um possível futuro.

“A relação entre espaço e tempo, entre geografia e história, é impenetravelmente complexa. Este livro, por exemplo, que é uma viagem em direção do passado, é busca do futuro. E verifica que tanto passado quanto futuro estão presentes, porque o ato de escrever este livro não é movimento dentro do espaço”. (Flusser, 2007 p. 39)

Em dois momentos da autobiografia, Flusser explana seu objetivo em escrevê-la, ressaltando que espera não ser por vaidade. A experiência e a consciência de um viver no absurdo, tema que será desenvolvido adiante, é para o filósofo um “viver por fora”, e por isso mesmo, os fora do lugar seriam “mensageiros do futuro”. Estes exilados poderiam servir de “espelho para outros”.

A outra questão que se coloca é: a única maneira de superar a condição de judeu praguense é primeiro assumi-la para depois superá-la. Para os leitores, qual seria o interesse? Questiona. Respostas propostas: Não desperta interesse algum; interesse por documentar cultura – de judeu praguense – morta ou em via de extinção; interesse em representar todas as tentativas de superar-se e suas contradições. (Flusser, 2007 p. 20 e 238)

Partindo de **Bodenlos**, fica bastante difícil construir uma progressão linear da história de vida de Vilém Flusser, por isso, o autor adverte no título: uma autobiografia filosófica. Flusser não pronuncia o nome de sua esposa ou de seus filhos, muito menos de seus pais, irmã ou avós. Poucas são as vezes em que define datas, e quando o faz, destaca apenas o ano. De maneira muito interessante, enganando o leitor desavisado, que pode vir a pensar que lê um autor estrangeiro que não domina o idioma português, Flusser lança mão de um inusitado “a gente” ao invés do convencional “eu”, das autobiografias ou do “nós” acadêmico ou de um sujeito na terceira pessoa. A apropriação do idioma português e a forma nova com que utiliza o banal “a gente” do falar cotidiano, distancia o leitor pelo estranhamento em relação ao uso. Por outro lado, o aproxima pela inclusão daquele que lê na ação, na experiência em si, e pelo uso das palavras tão pessoais aos brasileiros e pouco formal: “a gente”.

Destarte, a curiosidade aflora e procurar mais informações sobre a trajetória pessoal do filósofo se faz necessária. É imprescindível conhecer melhor a história de Vilém Flusser. Para tal, é preciso recorrer a relatos de terceiros, periódicos, livros e sites dedicados ao pensador. As informações, algumas vezes, não coincidem. As dificuldades são muitas. Algumas superadas. Nos últimos anos, as obras de Flusser vêm sendo redescobertas e discutidas no Brasil, seus livros reeditados e lançados, como é o caso de **Bodenlos**, levado ao público em 2007. Algumas personalidades têm contribuído na divulgação, valorização e discussão da obra deste filósofo no Brasil. Destacam-se Gustavo Bernardo, Norval Baitello Junior, Ricardo Mendes, Márcio Seligmann-Silva, Rodrigo Duarte, Rainer Guldin e as editoras Annablume e Relume Dumará, que vêm publicando suas obras e de seus críticos.

Porém, a falta de diacronia não é questão somente na construção da narrativa autobiográfica de Flusser, relacionar e organizar sua bibliografia é uma tarefa um tanto caótica. O filósofo poliglota escrevia em quatro idiomas e publicava seus livros aonde e quando lhe davam oportunidade. Contribuiu para jornais e revistas do Brasil, França, Alemanha e Estado Unidos e destes textos, foram lançadas coletâneas. Para piorar, como escrevia em alemão, português, inglês e francês, suas traduções geravam livros diferentes, afinal, era o próprio autor e tinha direito de modificar o que bem entendesse. Eva Batlickova assinala que no caso de **A História do Diabo**, escrito primeiro em alemão – nos anos de 1957 e 58 e publicada somente em 1993 – há divergências em relação à versão portuguesa escrita posteriormente, mas publicada antes, em 1965. Segundo esta conterrânea de Flusser, os dois livros têm divergências de ideias e é possível observar que o tema foi desenvolvido pelo filósofo ao longo dos anos. A versão brasileira, escrita depois, resultou numa evolução dos germes das idéias da versão alemã. Por exemplo, a condição brasileira do filósofo, habitando país periférico do dito Ocidente, fica mais evidente na versão posterior.

Mas as perguntas básicas de um historiador permanecem sem resposta: Quem? Onde? Quando? O que? Como?

Vilém Flusser nasceu em maio de 1920, na cidade de Praga, na então recém formada República da Tchecoslováquia. De família judaica, filho de Gustav Flusser, professor universitário e membro do parlamento pelo Partido Social Democrata. Seu pai fazia parte da intelectualidade moderna, tendo sido aluno de Albert Einstein quando cursava Física e Matemática na Universidade Carlos. De sua mãe, pouco podemos colher de informação, a não ser que se chamava Melitta e era cantora, não sendo possível encontrar referência ao tipo de música que cantava e se vivia da atividade ou cantava por lazer. Flusser tinha uma irmã, não há dados que comprovem se mais velha ou mais nova. Todos moravam com seus avós maternos e nos fundos da casa, interligadas por uma ponte e um jardim, havia uma fábrica. A “Fábrica de corantes inofensivos” (minha tradução), como era ludicamente chamada, pertencia a seu avô materno e durante a infância, Flusser e sua irmã podiam observar a rotina dos funcionários. (Seligmann-Silva 2010)

Os primeiros anos de estudo, quando criança e adolescente, foram em alemão. No ano de 1938, ingressou no curso de Filosofia na Faculdade de Direito da Universidade Carlos ou Carolíngia, como é possível encontrar em algumas traduções. É nítida, no discurso de Flusser, a admiração que sente pela cidade de Praga. “Praga impõe sobre seus cidadãos marca indelével”. Diferentes culturas marcaram a formação deste jovem que cresceu com a certeza de se ter duas línguas maternas, de ser muito natural transitar de uma língua para outra: o tcheco e o alemão. Com o distanciamento temporal e geográfico, reconhece o privilégio de nascer e participar ativamente da modernidade intelectual e a riqueza do contato com culturas distintas que conviviam num mesmo lugar.

“Basta pensar no Círculo de Praga, em Kafka, em Rilke, no teatro de Copek, na fenomenologia, em Einstein na Universidade, na psicanálise com suas várias escolas. Crescer-se em tal ambiente, sentir-se tal tensão no seu íntimo, participar dela ativamente desde a puberdade, era coisa óbvia para um filho de intelectuais judeus, e revelou-se situação privilegiada apenas muito mais tarde.

O aspecto lingüístico ilumina o privilégio: era óbvio ter-se duas línguas maternas. Passava-se espontaneamente do tcheco para o alemão, e participava-se naturalmente do ocidente e do oriente europeu.” (Flusser, 2007, p.24)

A vida universitária de Flusser foi breve, porém muito rica. Pelos corredores da Universidade Carlos, passaram protagonistas da formação cultural do mundo Ocidental. De alunos, professores ou palestrantes, figuram nomes como Franz Kafka, Albert Einstein e Edmund Husserl. Além do contato com a produção científica e intelectual de Praga, é importante destacar a proximidade geográfica e intelectual com Viena, outro importante polo científico da cultura ocidental. Freud, Wittgenstein e o chamado Círculo de Viena constituíram importantes influências para Flusser. Principalmente no que se refere à Filosofia da Linguagem, já que a comunicação – com o mundo, com o outro, consigo e as diversas formas e canais – é o tema que está sempre presente na filosofia de Flusser. Norval Baitello Junior transcreve uma passagem do livro de Flusser **Kommunikologie**, onde o filósofo descreve de forma bela e pungente este tema da comunicação: “a comunicação humana é um artifício para nos fazer esquecer a brutal falta de sentido de uma vida condenada à morte.” (Bernardo, 2011 p. 287)

Flusser entrou na Universidade de Filosofia negando o próprio academicismo filosófico, em parte porque inconscientemente, na época, negava o

pai – segundo o próprio relata –, que era professor de filosofia e física na mesma Universidade. Mais tarde, esta rejeição gerou problemas com os professores brasileiros. Mas isto, discutiremos mais adiante. A negação da filosofia academicista, a influência de Wittgenstein, Kafka e todo o fervor universitário foram interrompidos. Com a assinatura do Acordo de Munique, em fins de setembro de 1938, Inglaterra, França, Alemanha e Itália decidiram o destino dos Sudetos, região da Tchecoslováquia com população de maioria alemã, e com isso o destino de todo o país. Em março de 1939, a Alemanha nazista, sob o comando de Hitler, avançou sobre todo o território tchecoslovaco. Logo após a invasão nazista, Flusser decidiu-se por seguir com Edith Barth, sua namorada e futura esposa, e seus futuros sogros para Londres. Deixar pai, mãe, irmã e avós em Praga e fugir para a Inglaterra foi uma escolha terrível para o jovem Flusser, deixando cicatrizes eternas. Durante o breve período que passou na cidade inglesa, conseguiu dar continuidade aos estudos. O decurso da guerra, como se sabe, não foi encorajador, principalmente para os judeus. Então, em 1940, Flusser, Edith e os pais deram prosseguimento à fuga, vindo para o Brasil. Chegaram primeiro ao Rio de Janeiro, onde permaneceram por um ano, mudando-se depois para São Paulo. Já na chegada ao Brasil, as notícias vindas da Guerra foram terríveis e com seu desenrolar, avassaladoras. Gustav Flusser, seu pai, foi morto no campo de Buchenwald, na Alemanha, em 1940. Com o fim da Guerra, Flusser tomou conhecimento da extinção total de sua família. Melitta e Ludovika, mãe e irmã, e seus avós maternos foram levados ao campo de concentração de Auschwitz, Polônia, e depois mortos no campo de Theresienstadt, na região da Bohêmia, na atual República Tcheca, em 1942. Os acontecimentos fatais deixaram claro que a escolha tomada não foi somente de deixar Praga, mas também de perder para sempre a família.

Contudo, tendo escolhido pela sobrevivência, era então preciso continuar vivendo. Em 1941, trabalhando numa empresa Tcheca de importação e exportação, Flusser oficializou sua união com Edith e teve sua primeira filha, Dinah. Os outros dois filhos, Miguel Gustavo e Victor, nasceram em 1943 e 1950, respectivamente. Flusser relata em **Bodenlos** que seus primeiros anos no Brasil foram extremamente difíceis: “Este o clima existencial dos primeiros anos em São Paulo: os fornos nazistas no horizonte, o suicídio pela frente, os negócios de dia, e

a filosofia de noite.” (Flusser, 2007 p. 41) A dor da perda levava ao pensamento do suicídio e o estar vivo trazia a necessidade de sustentar o corpo, que o obrigava a se dedicar aos negócios, trabalho que não lhe agradava. Mas sua capacidade e visão o levaram a se tornar, em 1959, diretor da fábrica de rádios e transmissores Stabivolt. É interessante observar que, mesmo trabalhando com uma profissão que não lhe interessava, esta deve ter produzido alguma influência sobre seu pensamento filosófico, já que o objeto negociado tinha como função o seu objeto filosófico mais querido: a comunicação.

Em 1960, Flusser deu início ao contato com Vicente e Dora Ferreira da Silva, Milton Vargas, Miguel Reale e o Instituto Brasileiro de Filosofia, passando a ser membro deste em 1962. Desde o início da década de 60, vinha colaborando com a Revista Brasileira de Filosofia. Em 1961, começam os “terraços” em sua casa. Flusser abria seu terraço para o diálogo filosófico. Segundo consta, alguns freqüentadores, amigos de Dinah, sua filha, o ajudaram a publicar seu primeiro ensaio no Suplemento Literário do Jornal Estado de São Paulo, com o texto **Praga, a cidade de Kafka**, em 28 de outubro de 1961. Incentivado por Décio de Almeida Prado, Flusser passou a publicar no Estadão regularmente, nesta mesma coluna, por muitos anos, e mesmo depois de deixar o Brasil, continuou contribuindo esporadicamente.

Apesar de não ser o primeiro livro que Flusser escreveu, **Língua e Realidade** foi o primeiro a ser publicado. Lançado no Brasil em 1963, este livro não obteve enorme repercussão, mas sem dúvida colocou o autor em evidência, para o bem ou para o mal. Anatol Rosenfeld – mais um exilado do nazismo, também de língua alemã, que construiu sua vida intelectual no Brasil – escreveu resenha crítica do livro para o Suplemento Literário do Estadão, onde, apesar de não concordar com a tese principal, onde Flusser afirma que *língua é realidade*, encoraja o seu autor a dar seguimento a sua produção intelectual.

“(...) talvez seja preferível que continue escrevendo livros como esse, esplêndidos, conquanto errados (segundo a opinião do comentarista). Há certos erros que são mais fecundos do que certas verdades.” (Rosenfeld, 1964)

Flusser produziu intensamente nos anos 1950, mesmo sem publicação imediata. Escreveu um manuscrito inacabado sobre a História das Ideias no século

XVIII e outro sobre o século XX, ambos sem publicação. **A História do Diabo**, escrito em 1957/58, primeiro em alemão e depois em português, e publicado no Brasil em 1965 e na Alemanha em 1993. No início dos anos 60, também escreveu o manuscrito do que viria a ser o livro **A Dúvida**, publicado, no Brasil, em 1999 e a coletânea de ensaios **Ficções Filosóficas**, que saiu em 1998. O terceiro livro a ter sua publicação, enquanto o autor morava no Brasil, foi **Da religiosidade**, de 1967.

Além da tarefa de escritor, Flusser engajou-se na tarefa de professor. Entre 1963 e 72, ministrou aulas em diferentes instituições de São Paulo, destacando-se: Teoria da Comunicação na Faculdade Armando Álvares Penteado (FAAP); Filosofia da Ciência na área de Humanidades da Politécnica da USP; Teoria da Máscara na Escola de Artes Dramáticas (EAD); e Filosofia da Comunicação na Escola Superior de Cinema de São Paulo. Apesar de ser professor nestas importantes instituições, Flusser não se adequava ao ensino acadêmico. Contudo, sentia-se pleno na função de professor e suas cadeiras eram garantidas, segundo o próprio, pelos alunos que valorizavam suas aulas. Ainda que sentisse a eterna falta de enquadramento, era reconhecido por sua produção, sendo chamado para inúmeras palestras, seminários e conferências. Seu reconhecimento foi evidenciado ao ser nomeado cônsul cultural do Brasil nos Estados Unidos e Europa, realizando colóquios em importantes universidades internacionais, como Harvard e MIT, nos anos de 1966 e 67.

Ao que tudo indica, o último livro escrito no período em que viveu no Brasil, foi **Em Busca de um novo homem**, de 1970, publicado no país somente em 1998, com o título de **Fenomenologia do Brasileiro**, e em 1994, na Alemanha. (Batlickova, 2010) As datas de produção e publicação, assim como a língua em que a obra foi escrita não aparecem aqui por acaso. Como dito anteriormente, uma característica marcante em Vilém Flusser é seu poliglotismo e a facilidade de transitar entre as línguas. Escrevia em português, alemão, inglês e francês, traduzindo-se a si mesmo. Desta forma, o autor pretendia se comunicar dentro da mesma “realidade” vivenciada pelo leitor, levando em consideração a tese de **Língua e Realidade**, de que língua é realidade. A impossibilidade de se dizer *exatamente* a mesma coisa em línguas diferentes, já que as realidades experienciadas são distintas e entendendo que “toda tradução é uma traição”, e

que cada traduzir e retraduzir gera nova produção criativa, fazia com que Flusser obtivesse textos diversos, mesmo sob aspiração editorial de se produzir traduções “iguais” para um mesmo texto.

Ao perder sua pátria natal, Flusser escolheu o Brasil como pátria. Mas ao longo dos anos, o filósofo desenvolveu uma percepção de que ter uma pátria era compartilhar hábitos e sacralizá-los. A “mistificação dos hábitos” produz o nacionalismo, que coloca o “parentesco biológico” acima “das afinidades eletivas”, alega Flusser.

“Quando cheguei ao Brasil, arrastado por essa vertigem, consegui, de alguma maneira, libertar-me dos crematórios (Gasöfen). Mergulhei na empolgação de construir uma nova pátria, livre de preconceitos e digna do ser humano. E apenas o ‘golpe’ de Estado do exército é que me trouxe de volta à realidade. (...)”

(...) Os preconceitos começaram a se cristalizar, isto é, a construção de uma nova pátria começou a ser bem-sucedida.”(Flusser, 2007 pp. 229-230)

Por algum tempo, Flusser achou que o golpe seria passageiro, que era uma situação de transição. Por isso continuou a dar aulas, escrever e até, como dito anteriormente, aceitou fazer parte do governo militar como cônsul cultural. Ao longo dos anos e do desenrolar da ditadura, a repressão aumentando, as intervenções se tornando cada vez menos públicas e mais privadas, as universidades sendo monitoradas pelo governo censor, assim como os jornais, e vendo seus alunos perdidos, Vilém Flusser percebeu que nada podia fazer dentro das suas limitações.

“Restavam-me duas alternativas: fingir que sabia saída, ou admitir minha impotência, ambas impossíveis. Minha tarefa de professor tinha cessado. Abandonei os jovens com coração pesado. Do ponto de vista deles, os traí.”
(Flusser, 2007 p. 197)

E assim, sem poder exercer como queria a posição de professor e consciente de que o Brasil se construía, em sua opinião, como uma pátria bem sucedida – com seus hábitos sacralizados – da mesma maneira que qualquer pátria na Europa, Flusser decidiu partir.

Em 1972, se mudam para Meran, na Itália. Na Europa, começou a contribuir com jornais e revistas francesas e conseguiu publicar dois títulos no idioma, entrando para o centro da elite intelectual. Os dois livros foram lançados na França no mesmo ano que se mudaram para a Europa: **O Mundo codificado**, lançado no Brasil em 2010, e **La force du quotidien**. Em 1973, se transferiram para o sul da França, Provença, e Flusser passou a ministrar na École d'Art d'Aix-en-Provence, no Instituto Ambiental de Paris, no Teatro do Centro, em Aix-en-Provence e na Escola de Arte e Arquitetura de Marseille. Mas de forma alguma deixou de visitar o Brasil e de manter contato com os amigos que escolheu e cultivou. A responsabilidade com o próximo era algo essencial para Flusser, como será possível observar no desenvolver desta dissertação. A primeira visita ao Brasil se deu em 1976, retornando nos anos de 1977, 79, 81, 83 e 86, até onde foi possível averiguar em reportagens do Jornal O Estado de São Paulo. Sempre ministrando palestras ou seminários e contribuindo com as Bienais de Arte de São Paulo, como fazia quando morava no Brasil. Em 1981, estabeleceu residência em Robion, pequena cidade da Provença em que morou até seu falecimento.

Mesmo não residindo mais no Brasil, Flusser teve um de seus livros publicado somente aqui, como são os casos de **Natural:mente**, de 1978, e que felizmente teve sua publicação na Alemanha em 2013. **Pós-História**, escrito em 1980, foi publicado em 1983, ano em que saiu na Alemanha seu livro de maior sucesso, trazendo-lhe grande reconhecimento internacional: **Filosofia da caixa preta**. O título dado por Flusser em alemão e português era o mesmo **Für eine philosophie der fotografie**, tradução literal “Por uma filosofia da fotografia”. Sua amiga, Maria Lília Leão, que ajudou o filósofo a publicar seu livro no Brasil em 1985, achou melhor trocar o título, que segundo a amiga editora, teria maior aceitação no mercado editorial brasileiro. Sem autorização do autor, Maria Lília Leão conta que entrou em contato com o editor da Alemanha, Andreas Müller-Pohle, da European Photography, que possuía os direitos da obra, sugerindo a mudança que foi aceita de bom grado. Quando Flusser chegou para o lançamento, ficou enfurecido com a amiga, não tanto pela mudança de título, mas por sua foto na contracapa. A conciliação se deu rápido, mas não poderia deixar de ser uma reflexão filosófica, onde Flusser a acusa de se utilizar do privado na esfera pública em função da autopromoção. (Bernardo, et al., 2000)A repercussão desta obra foi

ótima, tanto que **Filosofia da caixa preta** foi traduzida para diversos idiomas: entre 1983 e 91, para inglês, português, italiano, norueguês, sueco, húngaro, espanhol (México) e turco. Depois da morte do autor, ainda foi traduzida para tcheco, chinês, francês, grego, coreano, japonês, búlgaro, romeno e polonês. Interessantíssima diversidade de realidades que o tema conseguiu alcançar. (<http://www.flusser-archive.org/>)

Entre os anos de 1983 e 91, Flusser publicou diversos títulos na Alemanha: **O universo das imagens técnicas**, 1985 e Brasil, 2008; **Escrita: há futuro para escrita?**, 1987 e Brasil, 2010; **Vampyroteuthis infernalis**, 1987 e Brasil, 2011; **Krise der linearität**, 1988; **Angenommen**, 1989; **Nachgeschichte**, 1990, que são os mesmos ensaios de **Pós-história**, Brasil – 1983; e **Gesten: Versucheiner Phänomenologie**, 1991.

Em 1986, Flusser visitou Praga. Segundo alguns registros, esta foi a primeira vez depois da traumática saída. Muito provavelmente, esteve em Praga outras duas vezes no ano de 1991, sendo que quando esteve lá em novembro de 1991, foi para não mais voltar. Não há nenhum registro desta primeira ida a Praga em 91, no entanto, escreve em **Bodenlos**, “(...) quando visitei recentemente Praga, exatamente cinquenta e dois anos após ter saído de lá.” (Flusser, 2007 p. 243), o que dá a entender que esteve em Praga cinquenta e dois anos depois de ter saído em 1939 e que está escrevendo sobre esta visita recente. A autobiografia foi escrita em português e em alemão pelo próprio Flusser, exceto por dois capítulos escritos somente na língua germânica, e este citado é um deles. Mas a tradução dá a impressão de que Flusser não está mais em Praga ao escrever e descrevê-la neste lindo texto. Porém, foi na última viagem a Praga, em novembro, em função de palestra no Instituto Goeth, que algo trágico e irônico ocorreu no dia seguinte a se apresentar para seus conterrâneos – que não o conheciam tão profundamente como no Brasil ou na Alemanha, onde suas obras tinham maior repercussão, lembrando que **Filosofia da Caixa Preta**, seu livro de maior destaque, foi lançado em tcheco em 1994. Vilém Flusser sofreu um grave acidente de carro. Acidente fatal. Por um desses acasos da vida – inútil procurar lógica ou explicação –, Vilém Flusser nasceu e morreu em Praga, sua cidade tão querida e admirada. Edith, sua eterna companheira, que sobreviveu ao desastre, decidiu enterrá-lo no cemitério judeu de Praga. As identidades de Flusser em **Bodenlos** mostram-se múltiplas e

multiplicadoras. Flusser vê a si mesmo como um apátrida, mas ressalva que mesmo sem pátria é preciso habitar. Sua habitação eterna, afinal, foi Praga, sua cidade natal. Não num cemitério qualquer, mas no cemitério judeu, sua identidade judaica que transpassa as outras identidades. A inscrição tumular é escrita em português, além de tcheco e hebraico. Português, língua aquela que escolheu para engajar-se e comunicar-se com sua pátria escolhida, os Outros.

Edith Flusser criou, em união com Klaus Sander, um arquivo com as obras de Vilém Flusser, no ano de 1992, em Munique. Em 1998, foi entregue à supervisão de Siegfried Zielinski. O arquivo foi transportado para Berlin em 2007, acompanhando a transferência do pesquisador responsável. A maior parte das informações colhidas são do The Vilém Flusser Archive, que mantém um site pleno de informações.

Bodenlos, uma autobiografia filosófica, que começou a ser escrita em 1973, traz as marcas existenciais do autor. Organizado por Edith Flusser e publicado em alemão no ano de 1992, após a sua morte, alcançou os leitores brasileiros muito posteriormente, sendo lançado em 2007. Escrita em português pelo próprio Flusser, que também é responsável pela versão em alemão, como dito anteriormente, talvez não estivesse totalmente acabada. A maior parte dos capítulos foi escrita em 1973, “aqui e agora (isto é, na França de 1973)” (Flusser, 2007 p. 55). Alguns destes textos chegaram a ser publicados em revistas francesas da época. Contudo, o que indica talvez não ser uma obra finalizada é que é possível perceber que há capítulos escritos em outros períodos. Como o já citado “quando visitei recentemente Praga, exatamente cinquenta e dois anos após ter saído de lá”, quer dizer, se saiu em 1939 mais os cinquenta e dois anos, isso daria o ano de 1991. Outra dúvida sobre a finalização desta autobiografia é gerada pelo capítulo intitulado **Até a terceira e quarta geração**, que apesar de inserido dentro do tema autobiográfico, aparenta ser a introdução de uma tarefa talvez incompleta. Neste capítulo, Flusser esclarece a pretensão de superar a condição de judeu praguense, mas reconhece que para realizar tal superação – isto é, negá-la – será preciso, antes de tudo, aceitá-la. O ensaio que segue este capítulo é belo e conciso. Lê-se que as ruínas de Praga constroem uma trilha onde “a suntuosidade indescritível” é palco da “catástrofe indescritível”, da mesma forma que as trilhas abertas por Flusser na sua autobiografia filosófica. Entretanto, neste texto, Flusser

se assume, como em nenhum outro momento da autobiografia, um judeu praguense sem que supere esta condição. O livro termina. Será que Flusser não pôde escrever outro ensaio? Será que Flusser se contradiz ao assumir-se judeu praguense enquanto passa todo o livro e toda a vida tentando negar esta condição? Ou será que está usando de sua hábil capacidade filosófica e criando dúvida?

Não há sentido em perguntar se o autor teria continuado escrevendo a autobiografia caso não tivesse falecido. A busca de identidades é uma tarefa contínua e eterna, como ficará claro ao longo da dissertação, e Vilém Flusser tinha apreço pelo eterno estado de dúvida. Estado este que permite o fluxo dos pensamentos e não sua estagnação. **Bodenlos** é fluxo contínuo nesta eterna “aventura da procura”.

A essa altura, falar da vida de Vilém Flusser sem a poesia filosófica tão cara a ele, se torna um tanto cansativo. Então, vire a página e vamos filosofar.

2.2

Autobiografia como canal de construção de identidades

Gênero autobiográfico: discussão de extrema importância, entretanto, é impossível desenvolver argumentos breves e sucintos que dêem conta do tema autobiografia. Nesta dissertação abordo a autobiografia como canal de construção das identidades – para Flusser, canal aberto.

Felipe Lejeune traça a ideia de “espaço biográfico” como aqueles textos que se encaixariam num tipo de gênero onde o cotidiano da vida é o tema narrado. Ao longo dos séculos, os temas e formas variaram, principalmente em função das transformações nas concepções do eu e do sujeito. Leonor Arfuch assinala e desenvolve certas questões extremamente interessantes sobre autobiografia em seu livro **O Espaço Biográfico**, no qual toma emprestada a expressão de Lejeune, que a abordada em seu livro **O pacto autobiográfico**. Destaco as idéias apresentadas por Arfuch que colaboram para a análise de **Bodenlos**. (Arfuch, 2010)

(A) A noção oriunda da psicanálise lacaniana de que “nenhum significante pode representar totalmente o sujeito”, em outros termos, as palavras não dão conta da totalidade das experiências individuais. Segundo Arfuch, é exatamente neste vazio que se tece o espaço biográfico. A biografia seria a tentativa de comunicar sobre o que não é comunicável. Aqui, é possível perceber que há uma grande contradição na comunicação biográfica: a tentativa de transcender as palavras, entretanto, só sendo possível se comunicar através das palavras. Contradição intransponível. Apesar disto, a validade está exatamente na tentativa de comunicar o incomunicável. Talvez toda a literatura trabalhe neste campo de areia movediça e esteja nisto o seu encantamento. Acredito que pode se considerar o “vazio” lacaniano como o absurdo de Flusser.

(B) No pacto autobiográfico, o confronto entre verdade e mentira, entre ficção e fato, entre real e imaginário se dissolve. Desta forma, com o pacto autobiográfico entre leitor e autor, fica resolvido o “estatuto precário de toda identidade”, palavras de Arfuch. Apesar disto, continuam a se colocar as

perguntas: Por que esta narrativa de memória não é ficção? Qual o valor histórico deste depoimento? Qual a garantia desta experiência ser real? Até que ponto o relato é lembrança e até que ponto é imaginação? A experiência pode ser narrada? O que se perde da experiência quando esta se transforma em relato? A despeito destas questões, o pacto autobiográfico leva em consideração a subjetividade do sujeito. Valter Hugo Mãe, em palestra na Flip 2011, em Parati, declarou:

“Os livros nunca são autobiográficos a partida, mas são sempre autobiográficos a chegada. Antes, são histórias sobre os outros, mas depois, são sempre histórias nossas. E são sempre experiências nossas e uma oficina de amadurecimento nossa e por isso aquilo que eu escrevi e aquilo que eu contei já sou eu também.” (disponível em: youtube.com.br)

Hugo Mãe expõe a relatividade da “verdade de fato” da experiência individual. Sendo assim, fica permitido colocar em primeiro plano a crença do leitor naquilo que é narrado, em seu conteúdo, e não na veracidade do personagem. O compromisso do autor e do leitor é com o pacto selado entre eles, que no caso de Hugo Mãe está estendido a toda literatura, como um pacto literário.

(C) Segundo Arfuch, Mikhail Bakhtin destaca a relevância do Outro na construção da narrativa. O que também legitima a questão do pacto autobiográfico. Para Bakhtin e Arfuch, a figura do outro é determinante na narrativa autobiográfica, tanto no que se refere àquele que escreve e àquele vive – que apesar de serem a mesma pessoa são duas experiências distintas –, tanto ao que se refere ao diálogo com o leitor. Quer dizer, nem na autobiografia, autor e personagem são a mesma pessoa. Há sim “a coincidência pessoal ‘na vida’ da pessoa de quem se fala com a pessoa que fala”. (Bakhtin, 2011) Isto só é possível, entendendo o escritor como um sujeito descentralizado. Assim, pode-se identificar um sujeito que se expressa através da narrativa e outro que se constrói na narrativa. Além do que, a narrativa autobiográfica é dialógica, seu objetivo é deixar rastros que valem, segundo seu ator, serem preservados.

Estes três aspectos destacados da discussão de Leonor Arfuch, onde esta trava diálogo intenso com Mikhail Bakhtin e Philippe Lejeune, servem como pontos de referência no mapa teórico desta análise da autobiografia **Bodenlos**, de

Vilém Flusser. A eterna busca de construção da identidade, que Flusser chama de “aventura da procura” é construída numa narrativa autobiográfica não cronológica, e sim filosófica. Para narrar é imprescindível que haja desenvolvimento de uma ação, em outras palavras, que haja experiência. No caso da autobiografia, uma experiência vivida pelo próprio narrador, testemunhada por ele. Experiência que pode ser física, existencial, emocional, intelectual, imaginária. Este sujeito esteve obrigatoriamente no passado porque só assim pôde dar corpo e voz a sua experiência, que se transforma em testemunho no presente. Ideia sustentada por Beatriz Sarlo (Sarlo, 2007), o relato é o reviver da experiência, por isso não há relato sem que haja experiência vivida. Porém, tampouco há a comunhão da experiência vivida no passado sem que esta seja relatada no presente, pois é efêmera. Na narrativa autobiográfica o relato é feito para comunicar com o outro, sendo assim, a narração transforma em comum uma experiência que fora vivida de forma única. Na narração da experiência individual brinca-se com o tempo e de certa forma com o espaço. Flusser relata a maior parte de suas experiências no século XX, mas elas estão sendo lidas, e conseqüentemente revividas, no século XXI. O que o filósofo vivenciou em Praga é experimentado novamente através da narrativa no Rio de Janeiro, onde as leio. E podem ser revividas no futuro e em qualquer parte do mundo cada vez que um leitor selar com Flusser o pacto autobiográfico.

Não há experiência revivida sem haver narração. E não há relato sem experiência vivida. Entre a experiência e o relato, muitos aspectos se perdem. Mas é possível imaginar, que muitos outros aspectos interessantes emergem com o distanciamento. Por exemplo, uma análise das razões que levaram às ações e às escolhas, que não é sempre possível no momento de escolher ou agir. Ou mesmo, formar um panorama mais amplo dos acontecimentos, que, muitas vezes, quando os vivemos estamos restritos a ambiente e contextos próprios.

A discussão sobre autobiografia não foi de forma alguma encerrada, nem foram abordadas todas as críticas, perspectivas e possibilidades sobre o assunto. Apenas trouxe algumas considerações que legitimarão o meu argumento na análise da obra autobiográfica de Vilém Flusser.

2.3

Identities fora do lugar

Comentou-se anteriormente que Flusser declara identificar períodos em que o clima de absurdo predomina nas manifestações culturais, dando como exemplos destas épocas três momentos distintos da História Ocidental: a Antiguidade Clássica, o fim da Idade Média e a segunda metade do século XX. Na tradição histórica, alguns signos que dão nome aos eventos históricos definem por si só um espaço e um tempo determinado, quase que independente e espontaneamente. Mas esta é impressão enganosa. Em outras palavras, ao se falar em revolução ou imigração estes termos trazem ideias específicas, porém muito vagas. Entretanto ao se falar em Revolução Francesa, Revolução Americana, Revolução Iraniana, grandes navegações, descobertas, Renascimento, e assim por diante é acionado no cérebro aquele botão que busca os significados para os significantes e são identificados um lugar e um espaço específicos para cada um destes signos-expressões, formando uma paisagem histórica repleta de características sociais, econômicas, políticas, estruturais, e de personagens famosos, literatura, arte, conhecimentos. Tanto Antiguidade Clássica como Idade Média parecem fazer parte daquela linha imaginária linear da História Universal. Sem que se dê conta, qualquer um que frequentou uma escola de tradição ocidental, em suas inúmeras variações, pensa inconscientemente que esta cronologia linear é um dado espontâneo e fixo, um dado natural. Os ocidentais usam conceitos que dirigem suas ações para este tipo de lógica. No entanto, estas categorias são sistemas simplificados que constroem um panorama diacrônico.

Porém, cada época e lugar têm inúmeras correntes de pensamento e uma rica diversidade das formas de expressar seus pontos de vista. Abordar toda a diversidade da humanidade é tarefa impossível. Precisamos sempre fazer escolhas. A minha escolha neste momento é: abordar o descentramento do sujeito pós-moderno em relação ao sujeito iluminista. Porque falar sobre identidade implica em se discutir o *sujeito* e as concepções do *eu*. Acredito que o próprio conceito de identidade é problemático, porque tem história e apresenta diversidade de significados e de usos no decorrer do tempo e nos diversos espaços e contextos

geográficos. É possível sim aspirar à construção de uma história do *sujeito*, que resultaria em outra dissertação, tese ou livro, mas acredito que de vários volumes. Esta não é minha intenção. Discutir os vários aspectos da pós-modernidade e da globalização também seriam temas para nova tese ou livro. Aqui, pretendo usar estes conceitos apenas definindo-os para fim de comunicação, não sendo possível argumentar sobre todas as suas características, usos e contradições. Deixando claro que tenho a pretensão de definir para situar, não para encerrar a discussão sobre os mesmos. Escrevo com a consciência da diversidade de interpretações dadas ao *eu* e ao *sujeito* no Ocidente ao longo dos últimos dois mil e quinhentos anos. Das diferenças do conceito rico de modernidade e pós-modernidade. Da banalização (não no sentido negativo, mas sim de que é demasiadamente usado) do conceito de globalização. No entanto, estas são categorias as quais necessito recorrer para comunicar as ideias que pretendo desenvolver.

Pensar em identidade é pensar na relação do *eu* consigo mesmo e com o mundo. De maneira extremamente simplificada e generalista – a fim de desenvolver pilares de suporte ao argumento – afirmo que simpatizo com a ideia de *sujeito fragmentado*. Esta "descentralização do sujeito moderno" não é percebida e vivida somente por mim ou por Flusser, é claro. Vários pensadores – da academia, do teatro, filosofia e literatura – abordaram e abordam esta questão de diferentes maneiras e até mesmo anteriormente à Segunda Guerra, período destacado por muitos intelectuais como marco desta ruptura. Os exemplos clássicos da literatura que expressaram a percepção de sujeito fragmentado anteriormente à eclosão da Segunda Guerra são Kafka, Joyce, Camus, Pessoa. Do teatro, vem à mente o nome de J.B. Priestley, autor inglês de **O Tempo e os Conways**, de 1937. A chamada “descentralização do sujeito” é uma discussão ainda em pauta, traz divergências e nuances. Entretanto, gostaria de chamar a atenção para o fato de que Flusser é um destes pensadores que observa uma mudança na compreensão do sujeito pós-guerra, colocando-se a si mesmo como um sujeito descentralizado.

A teoria chamada “crise da identidade” – onde o sujeito unificado ou solar, com sua identidade assegurada pela estabilidade das categorias sociais, vem sendo fragmentado ao longo do último século – faz parte de um processo maior de mudanças sociais, culturais, científicas e econômicas. Estou trabalhando com uma

teoria geral de que a noção de sujeito moderno centralizado se formou no Ocidente mais ou menos por volta do Renascimento europeu. Com o desenvolvimento cultural e científico da época e a filosofia de Descartes e seu “cogito ergo sum”, o homem foi posto no centro no universo, por isso sujeito solar. Contudo, este sujeito vem sendo questionado. Podemos pensar em alguns fatores que levaram a este questionamento. As primeiras guerras globais, onde o campo de batalha e seus participantes foram inclusive e além Europa; as catástrofes ambientais, algumas causadas pela espécie humana, outras não; a tecnologia na mobilidade e na comunicação; a expansão física, inclusive com a possibilidade de sair da Terra, rumo ao Universo e suas riquezas.

O homem ainda é, na maioria das vezes, o centro da reflexão ou a referência para tal. Mesmo quando se reflete sobre economia, tecnologia ou preservação do ambiente, se pensa em função da humanidade. Mas as possibilidades de escolha e de ação que se apresentam na atualidade são múltiplas, o horizonte é mais incerto do que nunca. Não em âmbitos da morte, porque isto é certo para todos e houve momentos na história em que epidemias, grandes catástrofes ambientais e guerras faziam da morte uma iminência. Mas no âmbito da vida, principalmente da vida social, as incertezas se fazem extremamente presentes. Cada vez mais, o lugar que se ocupa na sociedade tem que ser construído pelo próprio indivíduo. Ainda se nasce rico, pobre, miserável, disto não se tem dúvida. Entretanto as oportunidades de futuro são construídas individualmente e estão sempre em aberto. Não se nasce mais nobre como um nobre da Inglaterra do século XVII ou do Império do Brasil do século XIX com seus escravos negros. Tão pouco se nasce camponês vassalo. Há nos dias atuais e em muitos lugares, inclusive no Brasil, como volta e meia denuncia a mídia, casos de escravidão. Porém isto não é legalmente aceito. Cada sujeito precisa construir seu lugar no mundo, escolher em que trabalhar, o que estudar e até mesmo com quem se relacionar. O sujeito não nasce artesão ferreiro porque seu pai é um artesão ferreiro. Pode herdar a loja, mas outras opções de vida também estão dispostas na mesa.

Stuart Hall, em seu livro **A identidade cultural na pós-modernidade**, aponta alguns fatores para o descentramento do sujeito, claro que de maneira generalizada a fim de exemplificar: (1) A releitura de Marx nos anos 1960, onde

se coloca que o sujeito é agente na história, mas que só é possível agir dentro de uma estrutura estabelecida anteriormente a ele. (2) O desenvolvimento da ideia de inconsciente de Freud e as diversas identidades formadas neste plano “não racional”. Dando continuidade à suas ideias, Lacan desenvolve a formação do *eu* no olhar o Outro e no ser olhado pelo Outro. (3) A virada lingüística, que se iniciou desde o século XIX, propõe que a língua pré-existe aos homens (aqueles que nascem em algum lugar que se fala uma língua), mas que também somos agentes dentro dela. Cita Ferdinand Saussure, que argumenta que a formação das palavras e da língua está diretamente ligada as relações de similaridade e diferença. Eu sei que eu sou *eu* porque não sou *outro*. (4) A filosofia do historiador Michel Foucault e suas conseqüências no pensamento ocidental. Tanto a sua *genealogia do sujeito moderno*, como o estudo sobre a *disciplina*, o *poder*, o *punir*, em suma, a imposição da Ordem na modernidade. (5) O impacto do movimento feminista e todos os movimentos jovens dos anos 1960, que mudaram completamente o comportamento dos jovens ocidentais em relação aos seus pais e avós. Estes são, de forma resumida, cinco fatores apresentados por Hall que, segundo o autor, colaboraram para mudar o pensamento de sujeito unificado para um sujeito descentralizado, possibilitando a discussão sobre a multiplicidade das identidades de cada indivíduo. Como o próprio Hall alerta, esta apresentação é elaborada para fim de discussão, tendo-se a consciência de que todos estes fenômenos são complexos e repletos de diversidades e contradições. (Hall, 1992)

Deste panorama descrito, e melhor desenvolvido em seu livro **A identidade cultural na pós-modernidade**, gostaria de destacar três fatores que proporcionaram a mudança na percepção do sujeito e o entendimento de que seu descentramento faz parte de um processo mais amplo e complexo. De um processo de mudança no agir e pensar da sociedade ocidental. Dos fatores apontados por Hall que compõem este processo complexo, destaco: Primeiro, o desenvolvimento do neo-marxismo, que ao relativizar a liberdade de ação de cada indivíduo devido aos limites estabelecidos pela dinâmica social, construída anteriormente àquele agente, o “Homem” é deslocado do centro do “Universo”, sendo substituído por uma ideia menos abstrata e um pouco mais concreta: a de estrutura social (mecanismos e jogos de trabalho, dinâmicas econômicas, relações de trabalho e pessoais, relações políticas, e dinâmicas de entretenimento).

Segunda mudança apontada por Stuart Hall, e que creio ser ímpar, é o desenvolvimento das ideias freudianas sobre o inconsciente, que tiraram a Razão de seu pedestal intocável e central. Freud abriu novo “espaço de experiência” ao levar o homem ao plano do inconsciente, onde as categorias da Razão não dão conta de traduzir as experiências vividas, acumuladas e metabolizadas. Este “além da razão” deslocou o pensamento do homem como certeza, possibilitando a dúvida da dúvida. Se penso logo existo, quem pensa? Quem pensa que penso que existo?

“O intelecto, isto é, aquilo que pensa, portanto aquilo que duvida, invade as demais regiões mentais articuláveis, e as torna, por isso mesmo, duvidosas. O intelecto desautentica todas as demais regiões mentais, inclusive aquelas regiões dos sentidos que chamo, via de regra, de ‘realidade material’. A dúvida da dúvida é a intelectualização do próprio intelecto; com ela, o intelecto reflui sobre si mesmo. Torna-se duvidoso para si mesmo, desautentica a si mesmo. A dúvida da dúvida é o suicídio do intelecto. A dúvida cartesiana, tal como foi praticada durante a Idade Moderna, portanto a dúvida incompleta, a dúvida limitada ao não-intelecto acompanhada de fé no intelecto, produziu uma civilização e uma mentalidade que deu refúgio, dentro do intelecto, à realidade.” (Flusser, 1999 p. 22 e 23)

Terceiro fator, as discussões da linguística, que a meu ver, possibilitaram uma nova forma de pensar a ciência, as culturas e as sociedades. De certa forma, este foi um movimento que historicizou as línguas, no sentido de pensá-las como instrumento construído socialmente, mas que é vivo, por isto passível de transformação. Pensamos dentro da língua e através dela. Mas podemos manipulá-la, transformá-la e enriquecê-la. Toda comunicação sobre experiência é feita através e na língua. É claro que há arte, dor, matemática (experiências ditas subjetivas e outras ditas concretas). Mas só é possível se pensar sobre o vivido através das palavras. Aquilo que sentimos, mas não dizemos permanece vivo em lugar inacessível ao pensamento. No momento em que se acessa, é necessário lançar mão da língua. Portanto, a comunicação das experiências está limitada pelo instrumento língua.

Acrescento aos fatores que contribuíram para as mudanças neste imenso processo de descentramento do sujeito apontadas por Hall e destacados nos parágrafos anteriores, os estudos em todas as direções da genética humana e de outras espécies. O evolucionismo darwiniano, marco deste processo científico, mas que tem seus predecessores e está inserido num contexto científico maior e

mais complexo, foi interpretado por muitos cientistas (biólogos, químicos e médicos), historiadores, filósofos, sociólogos e pensadores em geral de maneira historicista, onde todos os seres vivos do mundo participaram de uma mesma e única corrente evolutiva, no sentido de só haver um caminho e destino possível. Sendo assim, alguns ficaram para trás neste percurso, fadados a nunca alcançarem os Homens Civilizados, topo da cadeia evolutiva. Outros, ainda tinham sua chance, como os nativos africanos “atrasados” ou o “resto” do Terceiro Mundo. Porém, outra vertente, menos historicista e menos determinista, estudou a gigantesca multiplicidade de acasos da evolução e o longo tempo para que ocorressem as mutações que geraram novas espécies, reduzindo o Homem a uma existência risível em relação aos parâmetros temporais de existência da Terra e do Universo. À sua insignificância temporal foi somada à sua pouco nobre ascendência comum à dos primatas. Além disto tudo, o desenvolvimento do mapeamento genético possibilitou algumas importantes compreensões do funcionamento do corpo e um pouco, muito pouco, da mente dos seres humanos. Por exemplo, alguns traços genéticos comuns puderam ser encontrados em pessoas que possuem uma determinada doença ou então comportamentos e gostos similares. Mas mais ainda, tornou-se possível o entendimento que as variações e combinações genéticas estão sujeitas ao ambiente chamado de natural, os efeitos do sol, da chuva, da temperatura, da altitude, da alimentação, etc. e, no caso humano, ao ambiente chamado cultural ou Estrutura Social, esfera extremamente complexa e subjetiva.

Toda esta discussão sobre o sujeito fragmentado teve início porque gostaria de abordar um “outro” sujeito que aparece dentro desta noção de descentramento: o fora de lugar. Tomo emprestado esta expressão de Zygmunt Bauman e Edward Said, como havia mencionado anteriormente.

Alguns aspectos do uso desta expressão por estes pensadores se aproximam do meu. Primeiro, a percepção de que o sujeito fora do lugar é característico da segunda metade do século XX e do século XXI, nomeada por Bauman como pós-modernidade. Não que seja exclusivo dos tempos atuais, mas a grande quantidade de estranhos é fato. O que leva ao segundo ponto, “a produção em massa de estranhos”.

“Mas a diferença entre os exilados de outrora e os de nosso tempo é a escala: nossa época, com a guerra moderna, o imperialismo e as ambições quase teológicas dos governantes totalitários é, com efeito, a era do refugiado, da pessoa deslocada, da imigração em massa.”(Said, 2003 p. 47)

O sentir-se deslocado, sentimento típico do exilado, é clima que está presente em diferentes tempos e lugares há séculos, talvez milênios. Não é uma sensação nova ou exclusiva da contemporaneidade ou do exilado expatriado. A grande diferença está, como argumenta Said, na escala. E acrescento, na facilidade de deslocamento, com trens, automóveis, aviões, espaçonaves, e na proliferação dos meios de comunicação, com rádio, telefone, televisão, celular, internet. A sensação de que somos todos “estrangeiros no mundo”, como já revelava Platão, nunca foi tão intensa e talvez tão coletiva. No Gênesis, livro sagrado dos judeus e cristãos, todos os homens e mulheres são expulsos do Jardim do Éden, exilados na Terra por causa de Eva e Adão. Mais por causa de Eva do que de Adão. Culpada. Apesar desta narrativa relatar uma situação de exílio e de desajuste, narra-se também a criação de uma comunidade de deslocados, de um povo, o povo de Deus, os Homens. Todos juntos neste desajuste, e por isto, há a sensação de pertencimento, há uma comunidade, pois são todos estrangeiros na Terra. Gostaria de chamar a atenção para o fato de que atualmente fica muito mais difícil de construir este sentimento de pertencimento por parte de um grupo de foras do lugar. Isto porque a instabilidade das categorias, inclusive de continuar a ser um exilado ou estrangeiro, é tão intensa que não permite a formação do sentimento de pertencimento, a criação de laços. Para se criar laços é necessário haver um sentimento de pertencimento, no entanto, as identidades de um mesmo sujeito são múltiplas e se tornou extremamente complicado conciliar as próprias identidades e estas a outras identidades de outros sujeitos, formando nova comunidade.

O terceiro ponto, a construção contínua das identidades do sujeito e a ideia de que esta é sempre e uma construção. Aqueles que se sentem fora do lugar estarão sempre em contínua reconstrução de suas identidades.

“Não sei se devo chamar isso de auto-invenção perpétua ou inquietação constante. Seja o que for, aprendi há muito tempo a prezá-la. A identidade tem a ver com sondar um sujeito tanto quanto se possa imaginar.”(Said, 2003 p. 313)

Said deu à sua autobiografia o título **Out ofplace: a Memoir**, escrita em 1999. O livro descreve a trajetória de vida do intelectual palestino de nome inglês e cidadania americana. Seu percurso de vida é de um sujeito exilado, mas que antes disso, sentia-se sempre um fora do lugar independente de onde estivesse. As primeiras palavras de sua autobiografia resumem bem este sentimento.

“Todas as famílias inventam seus pais e filhos, dão a cada um deles uma história, um caráter, um destino e até mesmo uma linguagem. Sempre houve algo errado com o modo como fui inventado e destinado a me encaixar no mundo de meus pais e de minhas quatro irmãs.” (Said, 2004 p. 19)

O desencaixe relatado por Said exemplifica bem o clima do sujeito fora do lugar. Pode-se traduzir do inglês “out of place” por “fora do lugar” e “to feel out of place” por “sentir-se deslocado”. Deslocado e desencaixado são sinônimos de fora do lugar. Zygmunt Bauman também utiliza em seu livro, **Post modernity and its Discontents**, com título em português de **O mal-estar na pós-modernidade**, outro conceito de mesmo significado, *strangers*, traduzido como estranhos.

Quando um sujeito não se encaixa nos parâmetros e categorias que predominam no ambiente, se vê e é visto como um fora do lugar. Como estou trabalhando com a ideia de sujeito fragmentado, entendo que uma mesma pessoa possa se sentir fora do lugar em uma situação e em outras, não. Sendo possível pensar que um sujeito tem várias identidades, algumas delas podem encontrar mais lugares que outras. Por exemplo, uma mulher pode experimentar sua identidade de mãe e sua identidade de gênero de forma adequada, não deslocada e, no entanto, sentir simultaneamente que sua identidade profissional esteja deslocada. O que, também faria com que a identidade de gênero, assegurada anteriormente pela plenitude na identidade de mãe, seja agora colocada em questão. No entanto, existem casos mais contundentes, o de pessoas que entendem alguma ou algumas de suas identidades constantemente fora do lugar. Como os exilados, por exemplo, que perderam para sempre sua identidade nacional.

Segundo Zygmunt Bauman, os estranhos dificultam o incessante processo de construção das identidades porque turvam os modelos que devem ser claramente visíveis, por isso tamanha rejeição enfrentada por eles. A maior parte

daqueles que vivem em sociedade desejam que a ordem – aquilo que dá estabilidade ao mundosocial – seja preservada. Por exemplo, a afirmação da identidade da libido ou identidade sexual de um homossexual quando apoiada e afirmada pelo Estado, como no caso do casamento civil entre pessoas do mesmo gênero ou da adoção de crianças por casais homossexuais, questiona e põe em risco a identidade de gênero e de libido de uma pessoa que se vê homem e heterossexual. O estranho está fora de seu lugar e invade o espaço daquele que se pensa protegido em seu lugar. O estranho desestabiliza as estruturas, torna instáveis as categorias reguladoras da vida.

No mundo pós-moderno, a fabricação incessante de pessoas e grupos fora do lugar (devido às mudanças econômicas, tecnológicas e de dinâmica do trabalho e das relações pessoais) e a contínua quebra de modelos de ordem e das categorias que a legitimam fazem com que as identidades se diluam, se transformem e se readaptem continuamente gerando uma instabilidade constante e por isso o “mal estar” (discontents) ao qual Bauman se refere no título de sua obra. Como metáfora desta situação pós-moderna descreve uma bonita visão sobre esta busca perpétua por categorias que produzem estabilidade: é como habitar um universo desenhado por Escher, onde há inúmeras opções de escadas que apontam para várias direções simultaneamente e ninguém, de lugar nenhum, pode dizer a diferença entre os caminhos ascendentes e os descendentes.

A identidade está diretamente ligada ao sentimento de pertencimento e de compromisso: compartilhar uma mesma existência no mundo ou no universo, uma mesma *Lebenswelt* ou *Habitus*. Mas este pertencimento pode estar relacionado à língua, geografia, história, idéias em comum, princípios, valores, desejos. Pode-se pertencer a um grupo por livre e espontânea vontade, imposições, acordos políticos, necessidade. A identidade nacional, por exemplo, parece atemporal, como se fosse natural e não artificial, no sentido de criada como artifício pela humanidade. Além disso, a identidade nacional não é sólida, afirma Bauman, é negociável. É algo a ser construído e não revelado. E sua construção se faz necessária exatamente quando o pertencimento é colocado em dúvida. Qualquer que seja a identidade, a necessidade de pensar sobre ela e de construir nova identidade ou afirmar a existente se coloca quando há instabilidade. A necessidade

de reconstrução das identidades surge quando uma identidade passada não mais satisfaz a presente. Em outras palavras, quando o como alguém ou grupo se via não sustenta mais o como se vê. “Perguntar ‘quem você é’ só faz sentido se você acredita que possa ser outra coisa além de você mesmo”. (Bauman, 2005 p. 25)

Mas a ação de construção de uma identidade se põe como tarefa e necessidade contínua para alguém que se vê e se sente fora do lugar, ou como Flusser exprime, alguém que viva em clima de absurdo. Esta eterna procura é tema desta dissertação.

3 Confundindo para esclarecer

3.1 O Absurdo

*Quando nasci, um anjo torto
desses que vivem na sombra
disse: Vai, Carlos! Ser gauche na vida.*

*Carlos Drummond de Andrade
Trecho de **Poema das Sete Faces***

Afirmar que Flusser é um estrangeiro no mundo não é nenhuma novidade. O próprio se declara como tal. E vários outros pesquisadores flusserianos destacam esta característica do filósofo, como Gustavo Bernardo, Rainer Guldin e Márcio Seligmann-Silva. O que pretendo aqui é analisar e refletir sobre sua própria afirmação da sua condição existencial, e para isto, destacarei algumas de suas declarações em Bodenlos. Além dos interlocutores acima citados, especialistas no assunto, trago para este diálogo com Flusser e eu, Zygmunt Bauman, Anatol Rosenfeld, Edward Said e Octavio Paz. Não posso esquecer do mais importante de todos os interlocutores: o leitor. Sem leitor nem vida este texto teria.

Vida. Este assunto é recorrente. A vida também é assunto na religião. As religiões, a despeito do fator sagrado ou místico, são resposta à questão existencial. Por que estamos no mundo? Por que nascemos? Qual o objetivo da vida? Qual seu sentido? Por que morremos? O que acontece após a morte? Acredito que a questão da existência se coloca à maior parte dos indivíduos, embora de formas diversas. As respostas são múltiplas, assim como as formas que adquirem. As religiões judaica e cristã exilaram os homens e mulheres no “início” dos tempos terrenos ao expulsá-los do paraíso. Desde então, para judeus e cristãos, somos todos estrangeiros. Os exilados são sujeitos que em princípio estão fora do lugar.

No capítulo **Atestado da falta de fundamento**, Flusser afirma que seu objetivo ao escrever a autobiografia é atestar o clima da falta de fundamento ou

clima de absurdo. Está se referindo à esfera existencial. Todo este pequeníssimo, conciso e poético capítulo é sobre o clima existencial de absurdo. Clima por não ser algo concreto, mas existencial, sentido na experiência cotidiana. Um dos exemplos de Flusser sobre a falta de fundamento são as flores sem raiz postas numa mesa de jantar. Para ele, as flores têm a tendência de crescer raízes e penetrar o solo. Tendência num sentido de preservar sua existência: o desejo de sobrevivência, de conservar a vida. Zygmunt Bauman também lança mão da mesa de jantar para exemplificar vivência absurda. Neste caso, não se utiliza de objeto natural, como as flores, mas de artefato produzido culturalmente, o sapato. Bauman expõe que cada coisa tem seu lugar no mundo socialmente construído. Lindos sapatos lustrados se tornam sujos se colocados em cima da mesa de jantar. Sapatos limpos estão fora do lugar quando postos na mesa de jantar. Tornam-se indesejáveis por estarem fora do seu lugar “apropriado” ditado pelo Ordem.

Flusser afirma que todos conhecem o clima da falta de fundamento por experiência própria. Alguns por experiência direta, outros indiretamente, como mostrado anteriormente. Destaca três manifestações culturais que transformam a experiência absurda individual em experiência comum, no entanto não cita exemplos específicos dentro destas correntes: (1) A filosofia existencial. É possível pensar em dois grandes representantes desta filosofia, Camus e Sartre. (2) O surrealismo. Tendência nas artes plásticas, teatro, audiovisual e literatura. Exemplos clássicos são: Dalí e Magritte, nas artes plásticas. Breton, literatura. Buñuel, cinema. Artaud, teatro. (3) Teatro do Absurdo. Sobressaem-se os nomes de Beckett, Ionesco, Arrabal, Genet.

Algumas considerações relativas ao teatro do Absurdo valem ser discutidas por ilustrarem muito bem a ideia proposta por Flusser. Segundo Anatol Rosenfeld (Rosenfeld, 2009), alguns predecessores do Absurdo influenciaram intensamente este movimento teatral do século XX. O romântico Ludwig Tieck (1773-1853), o autor de **Ubu Rei**, e Cocteau (1889-1963). Mas acredito que o mais importante deles foi Luigi Pirandello (1867-1936), autor de **Seis personagens a procura de um Autor**. Neste texto, as personagens quebram com a “quarta parede” (expressão que faz alusão à quarta parede do palco italiano, parede imaginária entre palco e platéia) levando para o público a questão central

da peça: quem é o nosso autor? E, ao procurarem por um autor, os agentes questionam a própria continuidade e sentido do eu. Mais uma forma de se pensar a fragmentação do eu solar. No entanto, assinala Rosenfeld, a grande diferença entre estes autores e os dramaturgos do Absurdo é que os primeiros abordam a questão do absurdo em seus textos, quer dizer, através do conteúdo, e os segundos, abordam-na na própria forma estrutural do texto e da encenação proposta. As principais características do teatro do Absurdo são: primeiro, seus autores colocam em evidência a dificuldade de comunicação, pois afirmam que as palavras, ou a língua, não têm capacidade de comunicar todas as experiências. Segundo, a pergunta que surge insistentemente sem ser chamada – qual o sentido da vida. A resposta dada é de que não há sentido e vive-se existência absurda. Ionesco alega que a humanidade vive um tempo em que não há mais telos e por isso vive-se absurdamente, sem meta – que os homens e mulheres ao serem arrancados de suas raízes religiosas ou metafísicas encontram-se perdidos e suas ações tornam-se sem sentido. Alguns autores eram niilistas. Para que casar, trabalhar, viver se nada tem sentido? Outros não seguiram por este caminho e é com estes que identifico Flusser. (Rosenfeld, 2009)

É interessante evidenciar que os autores de maior destaque deste gênero teatral viveram como foras do lugar. Eram todos estrangeiros escrevendo em francês e vivendo em Paris. Beckett, irlandês. Arrabal, espanhol. Ionesco, romeno. Há também os ainda não citados Adamov, russo, e Schehadé, libanês, que foram muito reconhecidos. Jean Genet, citado anteriormente, era francês, mas “exilado” em seu próprio país. Marginal que não se identificava com os outros escritores franceses de tradição clássica. (Rosenfeld, 2009)

Em **A Cantora Careca**, Ionesco mostra um casal que apesar de morarem juntos e terem um filho, não se conhecem e a comunicação entre os dois é truncada. Em **Os Rinocerontes**, outro casal conversa enquanto as pessoas ao redor vão se transformando em rinocerontes. Este animal – de aparência dócil, mas de força brutal – é visto a princípio como estranho até o ponto em que todos são rinocerontes. Daí, estes são os “normais” e o casal, os “estranhos”. A mulher adere ao “rinocerantismo” por não suportar ser tão diferente. O homem deplora o fato de não ser rinoceronte, mas não consegue tornar-se um. É um fora do lugar.

Em **Esperando Godot**, Beckett expõe duas personagens que esperam por uma terceira que lhes é desconhecida. Mesmo assim a esperam. A angústia da espera é vivenciada pelas personagens e pela plateia. Os dois vagabundos que esperam por Godot, a terceira personagem, talvez estejam esperando por resposta ao sentido da vida. Mas Godot não chega, assim como não chega ou não se afirma o sentido da vida. A eterna espera por sentido de Beckett pode ser pensada como a eterna dúvida de Flusser, de novo: “a aventura da procura”. A espera também representa ação direcionada para o futuro. As personagens aguardam por Godot durante um dia inteiro. Este não aparece, mas manda dizer que vem no dia seguinte. O dia seguinte se repete como o anterior e Godot novamente não chega. Na verdade, nunca chegará. O futuro se faz presente na espera, tornando o tempo cíclico. Não há progressão. O tempo linear é quebrado pela repetição dos acontecimentos.

Em relação ao Absurdo de Sartre e Camus é possível verificar a mesma questão existencial sobre o tema em relação ao conteúdo, não à forma. A falta de fundamento toma corpo na estética textual do teatro do Absurdo. Na filosofia existencialista isto não acontece. Não tem a pretensão de jogo com as palavras e a ação que teve o Teatro do Absurdo. O absurdo é tema a ser discutido.

Camus, em seu ensaio **O mito de Sísifo**, declara que os indivíduos têm desejo por entender o mundo, uma ânsia por familiaridade, por isto ordenam as experiências vivenciadas. Diz: “Compreender o mundo, para um homem, é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com seu selo”. Em outras palavras, assim como Flusser, Camus afirma que a busca dos seres humanos por entendimento é uma construção de linguagem específica, a linguagem dos homens em suas mais variadas formas, tanto os idiomas, a linguagem científica, a matemática, etc. são uma maneira de traduzir as experiências concretas. Desta forma, assim como colocava o Teatro do Absurdo, a comunicação nunca se dará por completo. Camus fala da “defasagem constante entre o que imaginamos saber e o que realmente sabemos”. Sobre este abismo, este absurdo completa:

“O fosso entre a certeza que tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a esta segurança jamais será superado. Para sempre serei estranho a mim mesmo. Em psicologia, tanto quanto em lógica, há verdades, não uma verdade. O ‘conhece-te a ti mesmo’ de Sócrates tem tanto valor quanto o ‘sê virtuoso’ dos nossos confessionários. Revelam tanto uma nostalgia quanto uma

ignorância. São jogos estéreis sobre grandes temas. Só são legítimos na medida exata em que são aproximativos.” (Camus, 2010 p. 32)

Camus aborda os limites das palavras, do conhecimento, da comunicação. Todos estes limites correm num mesmo rio que desemboca no último e mais definitivo de todos os limites: a morte. Camus, como Flusser, tratado absurdo de existência marcada pela morte. Algo tão natural a toda forma de vida, aparece para o homem como angústia. Camus argumenta que esta angústia seria provocada pela impotência em relação à própria compreensão do fato em si. Se homens e mulheres necessitam compreender o mundo para se satisfazerem e o entendimento é construído através das experiências vividas, como compreender a morte que não é experiência vivida? Camus fala que se vivencia a morte do Outro, mas não a própria. Apenas se vivencia a espera e a certeza da própria morte. O tempo surge como o narrador desta espera. Portanto, demonstra Camus, “o horror vem do lado matemático do acontecimento”, o tempo traz consigo o único destino certo, “elementar e definitivo da aventura” que “é o conteúdo do sentimento absurdo. Sob a iluminação mortal desse destino, aparece a inutilidade”.

O tema da morte é central no Absurdo. Como dito antes, para muitos resultou em atitude niilista. Não é o caso de Flusser. A própria existência sem fundamento dá sentido à vida de Flusser, em outras palavras, o filósofo encontra sentido na busca de fundamento em si e nos parceiros nesta busca, os Outros. Em carta de sete de maio de 1966, citada no prefácio do livro de Flusser **A Dúvida** e destinada ao parceiro Celso Lafer, autor do prefácio da obra mencionada, Flusser declara que **O Labirinto da Solidão**, obra de Octavio Paz, é um dos textos que “se insere na lista das pesquisas fenomenológicas e existenciais mais importantes da atualidade”. Neste livro, o autor mexicano fala da morte. Também da vida, do nascimento, da comunhão e da solidão. A seguir, segue uma compilação das brilhantes palavras de Paz. Na verdade, Octavio Paz desenvolve a questão de forma tão bela e tão precisa que qualquer comentário se tornaria patético.

“(...) Todos os homens, em algum momento da vida, sentem-se sozinhos; e mais: todos os homens estão sós. Viver é nos separarmos do que fomos para nos adentrarmos no que vamos ser, futuro sempre estranho. A solidão é a profundeza última da condição humana. (...) Sua natureza (do homem) – se é que podemos falar em natureza para nos referirmos ao homem, exatamente o ser que

se inventou a si mesmo quando disse ‘não’ à natureza – consiste num aspirar a se realizar em outro. O homem é nostalgia e busca de comunhão. Por isso, cada vez que se sente a si mesmo, sente-se como carência do outro, como solidão.

(...)

Nascer e morrer são experiências de solidão. Nascemos sozinhos e morremos sozinhos. Nada é tão grave quanto esta primeira imersão na solidão que é nascer, a não ser esta outra queda no desconhecido que é morrer. (...) Sua descoberta nunca é tardia para o homem civilizado, pois tudo nos avisa e prevê que temos de morrer. Nossas vidas são uma aprendizagem diária da morte. Mais do que a viver, a vida nos ensina a morrer. E nos ensina mal.”(Paz, 2006 p. 175 e 176)

Impossível ficar calada diante do que foi dito. Sobre a existência? Não encontro palavras melhores dos que as já pronunciadas. Mas alguns temas insistem em ser comentados, e mesmo advertindo anteriormente que nada deveria ser dito, atrevo-me ao patético. Em relação à comunhão, esta será tema do próximo capítulo: Flusser encontra sua pátria no Outro. Sobre as variações, as diversas formas, nas quais a solidão se apresenta ao longo da vida, destaco o sentir-se fora do lugar, a solidão do “estrangeiro no mundo”. É interessante evidenciar que Paz define viver como “nos separarmos do que fomos para nos adentrarmos no que vamos ser” o que permite se pensar no sujeito fragmentado, não num sujeito indivisível, uno. E este “futuro sempre estranho” com o qual temos um encontro marcado com nós mesmos reflete uma perda de telos. A falta de telos (este entender-se no percurso do tempo em direção definida, como no Juízo Final ou no Progresso Universal) será desenvolvido posteriormente. No entanto, o que sobressai da fala de Octavio Paz em relação ao absurdo são três lados de uma mesma moeda, ou melhor, de um mesmo triângulo: a certeza de que se vive para morrer; a compreensão de que a vida nos ensina a morrer; e a percepção conclusiva de que a vida nos ensina mal. Diante destes três paradigmas existenciais, nos encontramos na falta de fundamento.

Depois deste baque, retorno ao Sísifo de Camus. O mito mostra que Sísifo foi condenado pelos Deuses a carregar uma rocha muito pesada ao cume de uma montanha. Ao chegar ao topo, a rocha rola montanha abaixo e Sísifo deve novamente erguê-la montanha acima, até o topo, sabendo que irá de novo rolar montanha abaixo. Esta ação se repete ininterrupta e eternamente e Sísifo tem consciência disto. Camus assinala que este mito só é trágico porque o herói é

ciente de seu destino. Porém, Sísifo também tem consciência de que há aquele momento em que a rocha despenca sozinha e, sozinho, ele desce a montanha. “Essa hora, que é como uma respiração e que se repete com tanta certeza quanto sua desgraça, essa hora é a da consciência”. Destino absurdo de Sísifo, mas este é o único. Não há escapatória, como não há escapatória para a morte. Sísifo está ciente de seu destino como estamos cientes do nosso, a morte. Mas Camus imagina Sísifo sorrindo. “A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz”. (Camus, 2010 p. 124) Assim como Flusser apreende sentido na falta de fundamento da existência absurda, quero dizer, encontra no engajamento com o Outro este sentido, ou em outras palavras, encontra sentido na própria busca, ou, novamente citando as palavras de Flusser em **A história do diabo**, encontra sentido nos “parceiros na aventura da procura”, Camus encontra sentido na própria falta de sentido, na luta para chegar ao cume, ou na luta da vida para se chegar – ou se postergar – à morte.

Em relação a Sartre, talvez, o principal ponto de comunicação com Flusser seja sua afirmação de que “a existência precede a essência”. Muitos desdobramentos podem ser desenvolvidos a partir desta afirmação. De forma objetiva e breve, destaco a ideia de que a existência humana precede o pensamento humano. É claro que o surgimento ou a evolução da espécie humana precede a cultura ou a civilização, pensado desta forma, acredito que ninguém tenha dúvidas disto. No entanto, Sartre está destacando este fato para ressaltar o caráter de enfraquecimento da Razão. Isto implica que, desta forma, não há uma “natureza imutável do homem”, a essência é construída pelas experiências. Em outras palavras, poderia ser dito que, a experiência precede o pensar sobre o vivido, e assim, a experiência precede a ordem civilizatória do mundo. Esta ideia possibilita a variedade de ordens, já que há várias experiências. Os dois resultados principais desta afirmação são que: (1) Cada indivíduo tem a liberdade da escolha e a responsabilidade sobre esta e suas possíveis consequências. Aí está o compromisso de Flusser. O engajamento de Flusser na língua brasileira e o compromisso que assumiu com seus companheiros escolhidos. Esta questão será desenvolvida adiante. (2) A essência é mutável já que é construída a partir da experiência e as experiências individuais são diversas. (Sartre, 2010)

Sobre o movimento Surrealista, não possuo vasto conhecimento e pouco pode ser dito. O que deve ser destacado é que Breton, no Manifesto Surrealista, deixando-se ser levado pelo fluxo de pensamento de sua escrita, defende que a arte deve se libertar das amarras da lógica, da ordem, da razão. Desta forma, a criação artística estaria livre para acessar o consciente, o inconsciente e os sonhos. Os surrealistas aspiravam romper com a Ordem da Razão, livrar-se da “mania incurável de reduzir o desconhecido ao conhecido, ao classificável”. Não queriam definir um lugar certo para cada coisa ou pessoa, e assim, nada estaria fora do lugar, porque não haveria lugar definido. A falta de ordem é Absurdo. (Breton, 1985)

Bem, esta digressão sobre os movimentos de ruptura que Flusser identifica como momentos da História onde há a falta de fundamento fez-se necessário para ilustrar o clima de Absurdo que marca toda a obra autobiográfica e filosófica de Vilém Flusser.

Muitos poetas, artistas, intelectuais se declaram deslocados. Este não é um sentimento individual do filósofo. Isto parece já ter sido esclarecido. O anjo torto que falou para Drummond ser gauche na vida sem sombra de dúvidas disse o mesmo a milhares de outros também. Anatol Rosenfeld, judeu alemão exilado no Brasil, escreveu um interessante prefácio ao volume **Entre dois Mundos**, da **Coleção Judaica**, organizada por outro judeu exilado no Brasil, Jacob Guinsburg, da qual Vilém Flusser também participou da seleção de textos de outros volumes. Nele, Rosenfeld analisa a condição de um conterrâneo de Flusser, Franz Kafka. Todos os textos deste volume são de autores judeus que revelam em seus contos se sentirem vivendo entre dois mundos. No entanto, Anatol evidencia que Kafka não era um estranho em dois mundos, mas em vários, em todos os mundos em que viveu. Por isto, por seu caso ser extremo, o toma como exemplo. Nem totalmente judeu, já que não era religioso. Nem totalmente tcheco por falar alemão. Nem totalmente boêmio, por ser judeu. Nem proletário, por ser filho de burguês e nem burguês, pois trabalhava numa Seguradora para operários. Nem escritor, porque se sustentava com outra profissão. Não se adequava a nenhum “nós”, era sempre o estranho. Anatol Rosenfeld declara, no prefácio de **Entre dois mundos**, que este volume da **Coleção Judaica** tem o intuito de dar voz a estes deslocados, pois

acredita que “expressar é se libertar”. Em sua autobiografia, não vejo Flusser se libertando da falta de fundamento ou da sua condição de fora do lugar. Pelo contrário, a liberdade é sim assumir esta condição, a eterna falta de lugar como ponto positivo. Flusser declara ser positivo porque o deslocamento permite a expansão da visão sobre o mundo, traz novas perspectivas, coloca em questão antigos paradigmas e produz dúvidas, levando ao desejado fluxo de pensamento. A eterna procura.

A atualidade do tema dos estranhos e a diferença entre os estranhos de hoje e os de ontem, segundo nos chamam a atenção Bauman e Said, é que, como tudo na era industrial, os estranhos também são produzidos em massa. E acrescento, assim como os instrumentos tecnológicos, a produção de um novo estranho vem se tornando cada vez mais rápida. Isto não é novo, era assim na Modernidade, mas agora, esta velocidade parece ter sido turbinada. Um dos símbolos da resistência ao nazismo, Martin Niemöler, escreveu um poema que tem como tema a produção de estranhos. Este poema foi baseado em outros dois, o primeiro, de Maiakovski, e o segundo, também inspirado no poeta russo, de Bertolt Brecht.

*“Um dia vieram e levaram meu vizinho que era judeu.
Como não sou judeu, não me incomodei.
No dia seguinte, vieram e levaram meu outro vizinho que era comunista.
Como não sou comunista não me incomodei.
No terceiro dia, vieram e levaram meu vizinho católico.
Como não sou católico, não me incomodei.
No quarto dia, vieram e me levaram;
Já não havia mais ninguém para reclamar.”*

O poema foi escrito em relação às experiências da Segunda Guerra na Alemanha e evidencia tanto a rapidez em que se produziram os estranhos, velocidade representada através dos quatro dias narrados, como também destaca a aleatoriedade e a falta de lógica na escolha do que ou quem será o novo estranho. Nem tanto uma falta de lógica, mais uma reviravolta da lógica estabelecida anteriormente. Mas será que é o estranho que causa o mal estar?

O capítulo intitulado **Praga entre guerras** é uma grande reflexão de Flusser sobre a sua construção de identidade, diga-se, mais primária ou formadora. Uma análise sobre os aspectos e características que formam sua base

cultural. Cultura no sentido de: formação intelectual, familiar, costumes, gostos, preferências, opiniões, lembranças, desejos, prazeres, conhecimentos, comportamentos, linguagens. Noutras palavras, todas as suas referências de criança e adolescência que permitem sua compreensão do mundo. O ponto de partida para pensar o Eu, o Outro e o Mundo. Mas esta formação, segundo Flusser, se difere da maioria desde o início. Praga não é uma cidade qualquer. As forças culturais atuam nela de forma intensa. Para quem nasce em Praga, esta é o centro do mundo. Toda cidade de intensa atividade cultural, acredito, produz de alguma forma este efeito em seus cidadãos. Aqui, tenho que ter cuidado com o conceito de cultura. Vilém Flusser distingue cultura de civilização. O filósofo acredita que a cultura é um produto da agricultura porque é um colher as coisas da natureza. Em oposição, civilização seria produto da vida urbana. É uma tentativa de produção de significado para a vida do cidadão. Formar conhecimentos que traduzam suas experiências. Argumenta que a maioria das cidades é “centro dos arredores camponeses”, e por isso produzem cultura. Mas, na sua opinião, há aquelas cidades que são berços de civilização, como Praga. Zygmunt Bauman argumenta que cultura e civilização podem ser utilizados como sinônimos. Para desenvolver esta ideia, lança mão do título do livro de Freud ao qual pegou emprestado como referência para seu livro, anteriormente citado, **O mal-estar na Pós-modernidade**. Em alemão, o título que Freud deu a sua obra foi **Das Unbehagen in der Kultur**, que poderia ser traduzido como O mal-estar na Cultura. Para a versão inglesa, Freud sugeriu **Man's discomfort in Civilization**, mas os editores acabaram por escolher **Civilization and its discontents**. Em português, a obra ficou conhecida como **O mal-estar na civilização**. Desta forma, Bauman legitima seu argumento de que a sociedade pensa em cultura e civilização como sendo sinônimos. Mas acrescenta que a sociedade em si é uma atividade ou um fenômeno da cultura ou da civilização. Além disso, somente a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da cultura ou civilização, e mais, a única que agiu sobre si mesma utilizando-se deste autoconhecimento. Simpatizo mais com a distinção (no caso, a não distinção) de Bauman para os conceitos de cultura e civilização do que com a distinção elaborada por Flusser. Na prática, acredito que funcione melhor e por isto, vou utilizá-las como sinônimos. É interessante ressaltar que há sim aspectos que diferenciam a intelectualidade, a tecnologia, a dinâmica, a potencial influência sobre outros, das

idades que Flusser chama de “culturais” e as que chama de “berços de civilização”. Eu chamaria apenas de cidades menos ou mais centrais no cenário político-social-econômico-artístico-produtivo. Alguns lugares e pessoas se tornam referência para outros, formando hábitos, costumes e conhecimentos. Por isto, chamo de centrais. Praga é uma destas cidades e, segundo Flusser, “quem visita tais cidades, deve amá-las ou odiá-las. E quem nelas nasceu, e viveu, deve aceitá-las como centro do mundo.” (Flusser, 2007 p. 23) Centro pois são a referência de todas as referências. São o chão que se pisa, os pilares que sustentam as estruturas. Flusser afirma isto bem no início de sua autobiografia. Ao final, não é que se contradiz, mas compreende que as elites de todos os lugares se equivalem. Apesar das realidades de Praga e de São Paulo serem bastante diferentes, as elites se comunicam com facilidade.

Entretanto, Praga tem uma característica que a difere, anuncia Flusser:

“O característico de Praga é que sua marca supera todas as diferenças nacionais, sociais e religiosas. Se tcheco, alemão ou judeu, católico, protestante ou marxista, burguês ou proletário: pouco importa. Antes de mais nada se é praguense. Praga é clima existencial, e todos os nivelamentos, com suas múltiplas tensões ocorrem em tal clima.” (Flusser, 2007 p. 23)

O filósofo revela que Praga, na sua percepção, é clima existencial. As características marcantes da cidade o envolviam de maneira a formar sua compreensão de si mesmo e do mundo. As suas diversas identidades se construíram e se desconstruíram dentro deste campo identitário praguense. Os “nivelamentos” apresentados por Flusser se formam de maneira difusa dentro da estrutura de pensamento. O que está chamando de nacional? É ser alemão, tcheco ou judeu? Ou o ser judeu está na esfera religiosa? Ser marxista está na esfera religiosa ou social? Flusser confunde o leitor com esta frase e acredito que faz isto com esta intenção de sobrepor os nivelamentos. De qualquer forma, é interessante observar que o que está chamando de nacional tem mais a ver com raízes existenciais do que físicas, porque o judaísmo aparece como uma nacionalidade. A posição marxista se revela na esfera religiosa. Dois pontos são fundamentais neste trecho de discurso citado. Primeiro, a interseção das diferentes esferas de identidade. Segundo, o fator “clima existencial” que Flusser propõe. Algo que está na experiência concreta e é sentido nela.

Flusser também aponta para o privilégio de se nascer em tais cidades “berços de civilização”. Privilégio de sentir-se centro do mundo intelectual. Se Praga é entendida como centro do mundo, e Flusser afirma que quem nasce nela deve aceitá-la desta forma, ela é o ponto de partida para entendimento do todo. Praga é a referência primordial para todas as referências.

Mesmo tendo Praga como base, indagar-se sobre a própria identidade foi tarefa precoce para Flusser devido às diversas experiências que se apresentavam como múltiplas possibilidades de identidades. O caso de Flusser mostra na prática a teoria de Zygmunt Bauman, anteriormente destacada, que expressa que a pergunta “quem sou eu?” somente faz sentido se “você acredita que possa ser outra coisa além de você mesmo”(Bauman, 2005 p. 25). Para Flusser estava claro que “não se era alemão como o é o camponês saxônico, nem tcheco como o é um camponês moravo”. Nem se era judeu como um judeu de cidade pequenina da Polônia. O filósofo propõe as questões: estas alternativas se apresentavam como escolhas ou como imposições? Era justo colocar o judaísmo no mesmo patamar das outras duas alternativas? A certeza era: “Praga estava no núcleo da gente.” (Flusser, 2007 p. 24) Base é pilar. Pilar necessita de fundação para se manter em pé. As referências de Flusser se formam a partir das experiências vividas em Praga e se enraízam no solo desta cidade. Cortar as relações físicas com Praga, em outras palavras, exilar-se de Praga seria perder a base e o fundamento.

Mesmo Praga sendo o núcleo de Flusser, as identidades que se sobrepunham traziam questões, muitas questões, e as vezes as respostas eram contraditórias. Muito cedo, chega à conclusão de que ser praguense é ser “ponte entre povos”. Assim, toda forma de nacionalismo era desprezada. Flusser via as identificações nacionais como situação já ultrapassada por sua situação de praguense, “era internacionalista nato”. Porém, ressalva que não se referia a um internacionalismo socialista, que seria alcançado pela via revolucionária: “proletários do mundo, uni-vos”. No entanto, algo mudou, esta posição internacionalista se viu ameaçada. O advento do nazismo transformou o cenário. A condição praguense, com suas multiplicidades, deixa de se apresentar como opção. O nazismo produziu um discurso que se punha representando toda a Alemanha e ao mesmo tempo colocava todos os alemães contra todos os judeus.

A alternativa de ser alemão cessou. Mas Flusser contesta: negar sua identidade alemã era aceitar que o nazismo era a Alemanha e que falava em nome de todos os alemães. Muitos tchecos optaram por um nacionalismo tcheco em reação, mas para o filósofo esta alternativa era vista como decreto de vitória nazista. Por outro lado, não era possível negar que um tipo de nacionalismo alemão estava em vias de aniquilar os judeus. Optou então pelo sionismo, opção duvidosa porque Flusser não se via plenamente judeu no sentido religioso e não via a si próprio vivendo numa vila agrária na Palestina. Tampouco aceitava facilmente tal condição sionista porque esta negava sua própria essência, sua base: Praga internacionalista. Escolher um só povo era negar-se a si mesmo. Apesar de todos os males que escolher o sionismo acarretava, Flusser expõe esta opção como “método de opor-se à caricatura do judeu projetada pelo nazismo”. A alternativa sionista era vista não como fuga, segundo Flusser, mas como uma “atitude de luta pela dignidade”. Se a identidade alemã lhe foi negada pelo nacionalismo nazista, tornou-se necessário buscar alternativa, a sionista. Mas esta não era o bastante, pois não lhe representava por completo. Estava deslocado em sua própria escolha. Daí surgiu o fator marxismo. Segundo Flusser, era-se marxista espontaneamente e estudava-se o marxismo por vontade própria. Toda a juventude praguense lia Marx e se encantava, assinala Flusser. A fascinação juvenil e o “horizonte de expectativas” (que ainda não era aquele “espaço de experiências” das ações concretas provenientes das interpretações marxistas no decorrer do século XX, principalmente na União soviética, Cuba e China) alimentavam em Flusser a certeza que o marxismo poderia “mudar o mundo cientificamente na direção de um novo homem”. No entanto, Flusser esclarece que, já naquela época, tinha a noção de que era um marxista “por razões marxisticamente falsas”:

“Marxismo verdadeiro não se adequava à Praga, nem à própria situação nela. Não se adequava à Praga, porque o governo era esquerdizante, as injustiças sociais eram toleráveis, e o nível de vida, depois da superação da crise econômica, era aceitável. Não se adequava à própria situação, porque enquanto filho de intelectuais não se era nem capitalista nem ligado às massas. Era-se elite, mas não no sentido econômico do termo. A revolução não traria nem bem nem mal pessoalmente. Era-se marxista, não por razões políticas, mas religiosas.” (Flusser, 2007 p. 26)

O marxismo resolvia as questões existenciais, esfera que o judaísmo não supria. Para Flusser os ritos judaicos exerciam apenas uma “atração estética” e não um significado religioso. A tradição judaica estava para ele como uma

atmosfera cultural e não religiosa. Não dominava o hebraico, então os textos eram de difícil acesso e os judeus ortodoxos, de origem galiciana, segundo o filósofo, eram mais estranhos do que os outros tchecos católicos ou protestantes. “No fundo não se era judeu em sentido religioso”, diz, era judeu em sentido cultural. O judaísmo bloqueava o contato com o cristianismo e apresentava a Flusser outro ambiente de experiências que não o cristão. Quem nasce na atmosfera cristã e nela está inserido culturalmente não se dá conta das inúmeras referências à Cristo e à Igreja a que está exposto. Um feriado de dia de santo ou de Corpus Christi, a Páscoa da Ressurreição, o Cristo crucificado pendurado na parede do prédio público ou na sala de aula. Tudo isto parece muito natural. Também salienta a dificuldade em separar a figura de Cristo e do amor cristão das perseguições aos judeus em nome da Igreja. Mesmo tendo a consciência de que o cristianismo não pode ser anti-semita em sua essência, tanto pelo amor ao próximo como por sua filiação judaica, era difícil não se sentir ressentido em relação à discriminação e perseguição.

Coloca-se a priori uma contradição conceitual. O marxismo defende a não religiosidade porque a religião cega os indivíduos. Flusser é marxista religiosamente. O judaísmo se propõe primeiramente como religião, mas Flusser é judeu culturalmente, quer dizer, socialmente. Como ser judeu sem Deus? Praga superava esta contradição. No entanto, o sionismo negava o supranacionalismo praguense.

“Era-se marxista, e o problema de ser tcheco ou alemão desapareceu. Era-se marxista praguense. Religião indicada para judeus praguenses, mas tecido demasiadamente frágil para abrigar contra a onda de barbárie na Alemanha. Portanto, optava-se por sionismo marxista. Continuava-se a ser supranacional, e afirmava-se, não obstante, o judaísmo em face do nazismo. Solução inteiramente falha. Porque o sionismo negava o marxismo e negava Praga, o fundamento existencial da vida.”(Flusser, 2007 p. 27)

O fim do problema de ser tcheco ou alemão se deu pela escolha marxista. Mas esta questão já não teria sido resolvida por se ser praguense? Não, porque segundo Flusser, a simples opção de ser praguense acarretava em ser tcheco e alemão. Com o advento nazista, esta opção tornou-se inviável. Simplesmente ser marxista praguense também não era suficientemente adequado, por ser frágil em

relação ao problema da perseguição e morte pelo nazismo. Sionismo marxista? Sim, esta foi a sua escolha. Sem contradições: negava-se o nazismo em favor do judaísmo e se era supranacional pelo componente marxista. Foi solução falha. O supranacionalismo não era compatível com o destino agrário na Palestina. E pior, o sionismo negava Praga! Negava Praga pela Palestina, negava Praga por eleger um povo ao invés de todos. E Praga era a realidade. Era o “fundamento existencial da vida”. Não era possível negar Praga. Mas a situação que se formava a negava.

“Praga, isto é a realidade, e como pode a realidade desaparecer? Os nazistas que se aproximavam, e os chineses que se concentram no além do horizonte, isto é que é fantasia. Diante da realidade eterna dos muros de Praga se dissolverá tal fantasia. Praga é eterna: se ela desaparecesse, desaparecia tudo”. (Flusser, 2007 p. 28)

No capítulo seguinte, Flusser continua: “Pois tudo desapareceu. Não ‘de golpe’ (como gostavam de dizer os nazistas), mas aos pedaços.”(Flusser, 2007 p. 29) Praga sim era a realidade, não os fornos nazistas. Flusser sentia Praga como um “anacronismo em realidade fantástica”. Seriam os fornos reais? Pesadelos talvez? Aos poucos, a realidade conhecida de Praga foi-se esvaecendo, dando lugar a irrealidade nazista. E novas escolhas, ainda mais eminentes se impuseram. Não mais em relação à identidade, mas ao ser em si. A realidade, Praga, foi destruída. Tornou-se “mais fantástica do que toda fantasia”. Segundo Flusser, os pesadelos de noite eram menos assustadores do que as notícias que chegavam de dia. A experiência nazista o fez sentir-se reduzido ao nível biológico, da vida e da morte. Isto, declara, é experiência inesquecível e marca a sua “identidade” profundamente. Esta memória (da preservação do corpo somente) se faz presente como uma lança que perfura o ventre. A visão do “assassínio” no horizonte era aterrorizante. Deixar-se morrer seria digno? Seria obedecer ao próprio destino? A cabeça do jovem Flusser estava muito confusa e a cabeça do Flusser maduro, aquele que escreve, continua sentindo a cicatriz desta ferida: a lesão é o resultado de salvar-se e deixar a família destinada à morte. Em seu discurso, a marca do ferimento se faz presente. O leitor pode interpretá-la como culpa, apego, luto, saudade. Não importa. A cicatriz desta escolha está presente.

“A decisão para a fuga tinha imediatamente conseqüências horríveis. Já se tinha morrido para os pais, os irmãos, os amigos, e estes já tinham morrido

para a gente. Era-se espectro cercado de espectros. Olhavam-se os rostos familiares, e viam-se máscaras da morte. Quando, muito mais tarde, vieram as notícias das suas várias mortes terríveis, tais notícias não mais chocavam a gente. A decisão para a fuga já os tinha levado para o reino das sombras, e o mero assassinio pelos nazistas não passava de execução mecânica de um projeto lançado pela fuga. Não foram os nazistas, foi a decisão para a fuga que matou a família da gente. Matou-a para salvar a própria sombra, este corpo nojento.”(Flusser, 2007 p. 33)

E a dúvida de outrora permanece como dúvida na reflexão daquele que escreve a autobiografia, no entanto com outra perspectiva: o que teria acontecido se tivesse ficado? Pergunta impertinente, pois não oferece resposta. A fuga era sim muito perigosa. “Mas o que quer dizer ‘perigo’ em face da morte praticamente certa?”, pondera Flusser, “considerações razoáveis não valem em situação absurda”. As considerações em questão funcionam dentro de uma racionalidade que tem como referência a lógica da realidade Praga. Esta realidade não mais existia. A lógica agora era outra. A escolha da fuga era “o único futuro possível”. Não havia outra opção a não ser a morte, que é o fim do futuro, fim do tempo, fim da experiência, fim das opções. A fuga produzia um futuro totalmente inesperado, sem precedentes, sem seguranças: um “abismo sem fundo”. E Flusser mergulhou neste abismo. A escolha de partir foi tomada. A necessidade de salvar a existência fez-se mais forte do que a necessidade de salvar a realidade. O absurdo tinha se iniciado. A perda do fundamento ou de Praga jogou Flusser em vida absurda. Os pilares que o sustentavam desabaram. A fuga para a realidade inglesa tornou Flusser mais fora do lugar do que antes, Praga dos anos 1930. A realidade fantástica vivida por Flusser fazia com que formulasse perspectivas que não encontravam pares de diálogo:

“A gente apostava que a Alemanha ia ocupar a França e a Inglaterra, portanto que a gente ia ser assassinada. Apostar a própria vida: isto é ser mestre na arte da falta de fundamento.

Tal visão tornou impossível qualquer diálogo com outros. Não com ingleses, porque representava derrotismo, e cínica ingratidão pelo refúgio concedido. A Inglaterra ia lutar pela liberdade, e a gente desprezava isto? E não com os refugiados praguenses. Porque ao dizer que a Inglaterra cairia, a gente era tachada de nazista. Ao dizer que a guerra era indiferente, a gente era tachada de desumana com vista aos que ficaram em Praga. Ao dizer que o nazismo era alienação a gente era tachada de marxista. Nada adiantava insistir que a gente era o contrário de desumano, nazista e marxista. E assim veio a

descoberta de que se estava inteiramente só na falta de fundamento.”(Flusser, 2007 p. 36)

Flusser foi aos poucos percebendo que sua falta de enquadramento na realidade inglesa era porque, segundo o próprio, os ingleses tinham algum fundamento. Em outras palavras, os fundamentos dos ingleses eram, em alguns pontos, similares aos fundamentos praguenses. Mas não iguais. Praga já não mais existia para Flusser, ele a perdera. Assim, percebeu “que todo provincianismo é resultado não de situação geográfica, mas de enquadramento. Não importa se praguense ou londrina, a gente é provinciana se tem fundamento. Mas quem foi arrancado da ordem vê o mundo todo” e “o que vê não é ordem mas caos sobre o qual se imprimem, ridiculamente, várias ordens.” (Flusser, 2007 p. 37)

Fugir para a Inglaterra não bastava, sentiu a necessidade de emigrar para um lugar sem fundamento, sem semelhanças com Praga ou com a Europa. Sua escolha: Brasil. Flusser considerava o Brasil um país sem fundamento, de existência absurda porque não tinha história, referências próprias, ou seja, não era real. Que desaforo com o leitor brasileiro. Na verdade, a perspectiva flusseriana é européia, e a realidade do Brasil era tão diferente da realidade de Praga que passou a ser vista como uma não realidade, uma fantasia. Um ambiente exótico, onde as suas referências não encontraram paralelo e se extinguíram por completo. Mas este será assunto desenvolvido em breve, quando discutir a definição de História para Flusser.

O problema da identidade colocava-se incessantemente para Flusser já em Praga, no período em que denomina de “entre guerras”. Na Inglaterra, viveu pela primeira vez a experiência do exílio. E mais do que isso, relata que não se sentia ligado aos outros exilados porque passou a ver a guerra como um jogo, pois nada mais na Europa importava já que, para ele, deixara de ser o centro do mundo, e pouco fazia diferença quem seria o vencedor. Enquanto isto, todos os outros exilados acreditavam e esperavam uma vitória inglesa. Por isto era taxado de nazista ao dizer que a Inglaterra cairia e apostava assim a própria morte. Era taxado de marxista ao afirmar que o nazismo era alienação. Era taxado de desumano se mostrava indiferença. Para os ingleses não podia haver este tipo de comunicação porque, afinal, estavam dando a vida lutando contra Hitler. Um

completo deslocado sem chance de comunicação. Ao chegar ao Brasil, todos os laços foram cortados por completo. As identidades de antes não mais exprimiam a realidade de Flusser no Brasil.

Faço aqui um breve parênteses. Novamente, gostaria de destacar que concordo com a análise de Stuart Hall de que a própria categoria de identidade é em si problemática. (Hall, 1992)O sentimento de identidade que constitui uma forma imutável em sua historicidade, é sentimento muito pouco provável em tempos tão globalizados, onde as informações se constituem, se cruzam e se confrontam de maneira tão imediata e, muitas vezes, simultânea. Este processo de “instabilidade perpétua” não parece ser algo novo na História, mas me parece que o século XX vivenciou estas mutações de forma intensa e extraordinária, onde se tornou preciso repensar as palavras e os conceitos para darem conta das novas experiências e daquilo que estava se tentando compreender. O mais desconcertante disto tudo é que as categorias formuladas no século XX não são suficientes para se compreender o século XXI. Esta rapidez e agilidade das mudanças, que abarcam cada vez mais informações, e cada vez mais produzem instrumentos capazes de armazenar e divulgar informações, fazem com que a sensação de deslocamento, de se estar fora do lugar, seja muito presente.

Voltando para Flusser no Brasil, a ruptura com a pátria proporcionou ao filósofo a compreensão de que a “auto invenção perpétua”, para citar Said, possibilitava a produção de muitas dúvidas e que isto poderia ser positivo. A dúvida, para Flusser e para mim também, produz novo conhecimento, ou, em outras palavras, a dúvida produz a narrativa das experiências no mundo. Este olhar que proponho sobre Flusser, que não deixa de ser um olhar sobre o tempo presente, é fruto de muitas dúvidas particulares e de Flusser também, dúvidas que estimulam a escavar as experiências – com categorias de comunicação e compreensão que fazem referências ao passado – e que, por sua vez, tornam-se reflexões sobre as experiências do filósofo – e das minhas também – inseridas em seus respectivos mundos culturais e épocas. Estas reflexões irão formar narrativa de um passado e de um presente que será lida no futuro.

Flusser propõe que para o verdadeiro filosofar, num sentido de maior produção, é preciso se estar em estado de eterna dúvida. Porém, adverte, é

necessário um solo de partida para se duvidar, um solo para se submeter à prova. É preciso um contexto anterior para criar novo contexto. Ou, pensando no caminho inverso, há sempre a dúvida da dúvida. Para sobreviver e não se entregar, aquele que vive vida absurda, como no caso de Flusser, prescinde deste movimento de dúvida perpétua. Em momento algum, mesmo quando apresenta as possíveis “vantagens” de se viver na falta de fundamento, o filósofo silencia sobre as enormes dificuldades. Uma delas é: o “jogo do suicídio”. Neste jogo, a morte não foi a vencedora, apesar de flertar constantemente com este angustiado sujeito fora do lugar. A opção vencedora pode ser resumida pela seguinte ideia de um dos parágrafos finais de seu livro **A História do Diabo**: continuemos. Aqui, na verdade, são apresentadas duas soluções em uma. A primeira, que se deve prosseguir, não importa a situação. A segunda, neste percurso não se caminha só, há companheiros, vide verbo em primeira pessoa do plural. Antes desta resposta de que se deve continuar “apesar dos pesares”, outras surgiram em seu caminhar. Uma, foi a busca de inserção na lógica do Oriente. Isto abarcava, não só abandonar as referências de conhecimento de Praga, algo que já havia acontecido, como também abandonar as estruturas que sustentavam estas referências, ou seja, abandonar a lógica ocidental. Processo que o levou a vivência mais radicalmente absurda do que a anterior. Sem entrar em detalhes, Flusser também não o faz, resume que os resultados não foram satisfatórios e o processo foi abandonado.

A vontade de tirar a própria vida se fez muito presente e acredito que, mesmo depois de achado o caminho para abandonar a ideia de suicídio, Flusser tenha flertado com esta possibilidade por toda a sua vida. Ou não. Contudo, o filósofo cita esta frase de Kafka: “Passei a vida combatendo a vontade de acabar com ela”. (Flusser, 2007 p. 47)

O jogo do suicídio foi um caminho direcionado para dentro de si mesmo, para o interior. Ao mudar de direção, Flusser traça caminho inverso, para o exterior. O ponto escolhido: a “natureza brasileira”. Esta é uma das descrições de cenário natural brasileiro mais singular e díspar que tive contato:

“Duas cores predominam no planalto: o roxo avermelhado de uma terra que tende a levantar-se em poeira, e o verde escuro de uma vegetação perene. (...) A luz solar é muito forte, e mata todas as cores, salvo as mais berrantes. (...) A natureza se apresenta como anciã que conserva toda a sua feminilidade, sem exercer nenhuma atração sexual, nem provocar desejo. (...)

(...) *Há répteis que lembram sáurios em miniatura. Marsupiais e desdentados são encontrados. (...)*

(...) *Quando a gente dizia ‘natureza’, imaginava bosques de verde claro, prados floridos, rochas cobertas de neve, e baías do mar que penetram as entranhas do continente em toda parte. Sabia, é claro, que não era tal natureza que esperava pela gente na vastidão brasileira. Mas tinha as ilusões paradisíacas que o termo ‘trópicos’ provoca em europeus. A desilusão foi terrível.”(Flusser, 2007 p. 62 e 63)*

Descrição que traz em si as referências da realidade de Praga, que imaginava perdidas. A sua referência de natureza encontrou sim alguns pares: do saudosismo da Europa, em Campos do Jordão, e do imaginário tropical, nas praias de Maceió. O contato frustrado com a natureza resultou no engajamento em cultura brasileira. Ato que também se revelou, segundo Flusser, falho. Serviu para entender que o engajamento em não importa qual cultura é uma luta contra a sua própria cultura, e mais intimamente, luta contra si mesmo. O que não deixa de ser forma de suicídio. Daí, a conclusão de engajar-se no diálogo com o Outro.

Flusser expõe que a sensação de fora do lugar não era um problema de desajuste interno, consigo mesmo, e sim que o “problema era a inserção da gente no contexto”. (Flusser, 2007 p. 90) Novamente, a questão apresentada por Bauman, e claro, também por Flusser: a produção do estranho ou da falta de fundamento está diretamente ligada à lógica de determinado lugar. Não era exatamente Flusser que era deslocado em si, mas era Flusser naquele determinado lugar – no caso, a cultura brasileira.

Acredito que um dos lugares em que Flusser esteve mais fora do lugar, mais deslocado, foi na Academia brasileira, na elite pensante do Brasil. José Arthur Giannotti, em depoimento dado a Ricardo Mendes e disponível no livro **Vilém Flusser no Brasil**, diz sobre o colega: “Eu tenho a impressão que o Flusser esteve no Brasil fora do tempo. Hoje ele seria um autor muito mais importante do que ele foi naquela época.” Havia claramente um deslocamento acadêmico de Flusser. Enquanto que, para afirmar-se em relação às elites intelectuais, aquelas que são muitas vezes chamadas de Centro, as faculdades de Filosofia defendiam métodos cientificistas, Flusser defendia o ensaísmo filosófico. Quer dizer, Flusser entendia que ao invés de se produzir uma história da filosofia (discussão das teorias filosóficas ao longo do tempo) nas universidades, os alunos produzissem

uma filosofia pessoal e singular que entrasse em debate com outros filósofos clássicos e contemporâneos.

“Minha atitude estética perante os cursos era pedagogicamente suspeita. Não correspondia às metas visadas pelos estabelecimentos que me pagavam. Tratei deste problema quando discutir meus esforços em manipular os ‘canais’ pelos quais me comunicava. Mas devo confessar desde já minha incapacidade de enquadrar-me nos estabelecimentos. Até na qualidade de ‘titular de cadeira’, na Penteado, fui sempre elemento estranho. Jamais venci minha aversão a toda forma de academicismo. Fui tolerado, a despeito disso, durante vários anos, principalmente porque os alunos exigiam minha presença (por razões que não coincidiam necessariamente com as metas dos estabelecimentos).” (Flusser, 2007 p. 203)

Como dito anteriormente, é necessário um solo para se duvidar de algo, mas o solo é necessário exatamente para “submetê-lo à ‘prova’”. Flusser não nega a importância de um filosofar academicista, pelo contrário. Acredita que para que haja um progresso no diálogo filosófico é preciso desenvolver a análise disciplinada dos “textos filosóficos para lhes descobrir a mensagem”. Tal método pode ser ensinado e aprendido. Mesmo em Praga, Flusser se colocava contra esta maneira de filosofar. Por causa de suas escolhas, diga-se, metodológicas, Flusser era elemento estranho na Universidade. Suas metas não correspondiam às metas dos departamentos universitários. Flusser afirma que escrever e falar eram sua maior tara. Seus discursos, e a autobiografia é um destes discursos, são forma de engajamento com o mundo e com o Outro. Ainda há um terceiro engajamento, mesmo que todos sejam partes de uma mesma ação, que é o engajamento com o próprio engajamento. Engajar-se em modificar o mundo, em lutar contra todo cientificismo e procurar combater todas as tendências alienadoras da ciência. Isto por um lado. Por outro, estimular o “espanto perante o mistério que torna possível toda ciência e toda comunicação”. Flusser não está, de forma alguma, negando a ciência. Mas deseja esclarecer e lembrar que a ciência é apenas mais uma das formas de comunicação e de ordenação das nossas experiências no mundo. Seu engajamento com os cursos – discursos – e seus alunos era luta contra a sua própria situação absurda e também busca de Fundamento. (Flusser, 2007 p. 103;201;218)

Em relação aos seus jovens alunos, Flusser não se sentia deslocado, pelo contrário, sentia-se parte fundamental do grupo. Até que as grandes mudanças de

1964 mudaram esta situação. Flusser relata que sua posição analítica em relação ao golpe era vista como reacionária por parte dos alunos e isto lhe causava enorme sofrimento. Mas ao mesmo tempo, estes não o abandonaram porque, segundo o próprio professor, o viam como mestre superado que ainda tinha algo a ensinar. O golpe de 64 foi sendo digerido e analisado por Flusser e seus aspectos iniciais, menos repressores e ditatoriais, foram ganhando novas formas. Os jovens, que Flusser via como embriões de uma nova sociedade foram todos abortados e impedidos de nascer, segundo suas palavras. Não via saída para a situação ditatorial do Brasil e como professor não pretendia nem mentir que sabia a saída e nem admitir que não sabia, como dito na Introdução, e, assim, abandonou o magistério no Brasil.

O engajamento de Flusser se dá através da comunicação, em outras palavras, através da língua. Por isto, Flusser afirma que se engajou na língua estabelecendo compromisso com seus interlocutores. No entanto, esta conclusão, bastante presente em seu discurso autobiográfico, não foi de uma hora pra outra. Ela faz parte de um enorme processo, que sofreu impactantes influências externas, e que é o relato desta narrativa autobiográfica. O filósofo afirma que somos animais que negam, mesmo quando afirmamos nossa condição. Diz que a negação é a essência humana, negamos para assim nos modificarmos.

“Tudo isto parece óbvio, mera banalidade. Dizer que não queremos ser como somos, que queremos alterar-nos, e que para tanto procuramos alterar o mundo, parece dizer o que todo mundo admite. Mas ao refletirmos um pouco verificamos que nada é menos óbvio, menos admitido. A grande maioria das pessoas não nega seu ser-assim, não nega a sua condição, mas pelo contrário aceita e até glorifica o seu condicionamento. Orgulha-se de ter nascido macho, ou budista, ou guiné-bissauense. Afirma que ser macho, ou budista, ou guiné-bissauense é o que há de mais desejável. E que, se acaso a gente tivesse nascido mulher, ou cristão, ou chinês, teria tentado alterar tal condição insatisfatória, mas como por acaso a gente nasceu exatamente como deve ser, toda negação se torna redundante. Ora: não convém considerar toda essa gente como tendo perdido a sua dignidade humana, como tendo recaído para a animalidade, nem convém recusar o argumento do ‘feliz acaso’ como falso por altamente improvável.”(Flusser, 2007 p. 237)

Nesta citação, Flusser argumenta que os homens e mulheres aceitam a sua condição e se orgulham dela. Mas adiante, continua argumentando que ao se orgulhar, o sujeito está dando o primeiro passo para negar-se, porque antes de

negar sua condição é preciso primeiramente aceitá-la. Exemplifica isto argumentando que se o sujeito não aceitar que é um mamífero e insistir ser pássaro, nunca voará. “Deverá assumir plenamente tal condição, antes de tentar superá-la”. E Flusser assume que passou a vida toda tentando superar sua condição de judeu-praguense sem jamais tê-la aceitado de fato. Esta é a vida sem fundamento.

Por outro lado, ao cair no abismo da falta de fundamento, Flusser percebeu que estava livre. Liberdade, já mencionada anteriormente, oriunda da falta de raízes. A perda de todas as referências com a perda da família e de Praga traz a constatação de que caiu em vida absurda. No entanto, para sua surpresa, a falta de fundamento veio acompanhada da maravilhosa sensação de liberdade. Ao se atingir uma condição de liberdade surgiu um enorme problema, pois resolvida a questão “livre de que” formou-se a questão “livre pra que”! A pergunta “livre pra que” irá acompanhar a eterna busca de fundamento de Flusser. E é esta pergunta que move todas as dúvidas até o seu fim e também este discurso autobiográfico. Para esta pergunta, Flusser não oferece resposta fechada. Mas oferece método: compromisso e engajamento.

4

Pontes de mim para o outro

4.1

A pátria são os outros

*Eu não sou eu nem sou o outro,
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim para o Outro.*

7
Mário de Sá-Carneiro

O capítulo de **Bodenlos** intitulado **Habitar a casa na apatridade – pátria e mistério, habitação e hábito** – é uma tradução de terceiro, um dos dois capítulos que Flusser aparentemente não escreveu a versão em português ou pelo menos que não foram encontradas. No entanto, é possível acessar nos arquivos online do jornal O Estado de São Paulo dois ensaios que compõem a maior parte do capítulo em questão e que foram escritos em português pelo próprio Vilém Flusser. Na verdade, os dois textos são partes do mesmo ensaio dividido pelo Estadão e não por Flusser, pelo que deixa a entender o comentário do editor. A primeira sessão foi publicada em 29 de setembro de 1990, com o título **Estrangeiros no mundo**, provavelmente dado por Flusser. A continuação deste artigo foi publicada pouco mais de um ano depois, em 14 de dezembro de 1991, alguns dias após o acidente fatal do autor. Junto ao segundo fragmento, foi anexada uma entrevista realizada previamente com o filósofo. Esta matéria recebeu do jornal o título: **Flusser entre apátridas e patriotas**. A tradução publicada no livro parece bem fiel às ideias de Flusser, algumas palavras e frases são distintas, mas a essência é mantida. Dos títulos, tanto o traduzido, como o de Flusser no Estadão, é possível levantar algumas questões.

Raquel Abi-Sâmara, a tradutora dos capítulos encontrados apenas em alemão e publicados em português pela editora Annablume, em 2007, explica em nota suas “traições” da tradução. Aquelas escolhas que teve que fazer para expressar em português as ideias em alemão de Flusser. Como não falo nem

escrevo alemão, o único procedimento possível para análise do título traduzido é levar em consideração e valorizar a tradução de Raquel Abi-Sâmara.

Declara:

“N.T.: No subtítulo original, ‘Heimatund Geheimnis – Wohnungund Gewohnheit’, os pares de palavras apresentam raízes comuns: no primeiro caso, ‘heim’ compõe ‘Heimat’ e ‘Geheimnis’; no segundo, a raiz “wohn” comparece em ‘Wohnug’ e em ‘Gewohnheit’. Na presente tradução, o segundo par (habitação e hábito) foi solucionado, igualmente, com palavras originadas de raiz comum, no caso, a raiz latina ‘habitat’. O primeiro par, por sua vez, foi traduzido por palavras etimologicamente não relacionadas. Diferentemente do termo alemão ‘Vaterland’, que diz respeito ao país natal, à nação em que se nasceu, a palavra ‘Heimat’ pode se referir também à cidade, região, comunidade, etc., onde alguém nasce e/ou onde se tem a sensação de se estar em casa. Neste texto, Flusser emprega ‘Heimat’ para país e também para cidades. ‘Heimat’ revela um sentido mais afetivo do que propriamente civil ou patriótico, ao contrário de ‘Vaterland’.”(Flusser, 2007 p. 221 nota 16)

A tradutora prefere, assim como o faz Vilém Flusser em alemão, brincar com as raízes das palavras quando isto é possível. Por esta razão opta por lançar mão da palavra ‘habitação’. No artigo do Estadão, o filósofo utiliza a palavra ‘morada’ e adverte que é necessário fazer uma distinção entre “‘pátria’ (heimat, pays, domov) e ‘morada’ (wohnung, habitation, byt) embora a língua inglesa (home) não faça a diferença.” O ato de traduzir é sempre muito difícil. Apesar de não poder acessar o alemão e o tcheco, compreendo o francês, estes três idiomas apresentados por Flusser entre os parênteses na breve citação acima. ‘Pays’, em francês, pode ser traduzido por ‘país’ e Flusser o emprega como sinônimo de ‘pátria’. Porém, também pode ser utilizado em tradução para o português, como ‘região’, ‘vila’ ou ‘vilarejo’. Levando em consideração a análise de Abi-Sâmara sobre sua tradução de ‘heimat’ para ‘pátria’ com sentido que extravasa os limites de nação – o país físico –, seria correto afirmar que parece ser muito coerente sua tradução e afirmativa de que Flusser pretendia dar uma noção mais ampla ao conceito de pátria.

O Filósofo utiliza, no jornal, ‘morada’ como lugar que se habita e a tradutora, ‘habitação’. Todo indivíduo necessita de um lugar físico para habitar. Seja casa, apartamento, cortiço, favela, hotel, rua, ou, como evidencia Flusser, até em Auschwitz, por mais incrível que isto pareça, se residiu. Segundo o filósofo, a

maneira mais clara de entender esta afirmação é pelo viés da informação: para absorver-se informação é necessário que haja redundância, porque sem redundância tudo com que se depara é absorvido como ruído, como caos. Se não há redundância, não há lógica nem referência para compreender as experiências e comunicá-las. Desta forma, Flusser está afirmando que, além de ser necessário um abrigo físico, porque do contrário os perigos são maiores e tornam a morte mais iminente, a morada também exerce a função de sustentar as ligações produzidas pelos homens, que permitem a comunicação entre eles e a compreensão dos fenômenos (que para construção de um panorama mais amplo, apesar de generalista, podem ser distinguidos como manifestações sociais e naturais).

Assim, conclui-se que Flusser afirma que é possível viver sem pátria, mas não é possível viver sem morada. Porque é possível viver no clima de absurdo, sem raízes, mas não é possível viver sem comunicação. A comum ação.

Reforçada a distinção entre ‘pátria’ e ‘habitação’, volto ao título **Habitar a casa na apatridade**. O apátrida é aquele que não tem raízes ou que tem diversas vivências de pátrias ou experiências de comunidades. Flusser afirma:

“Em suma, sou apátrida porque em mim encontram-se armazenadas várias pátrias. Isso se revela diariamente em meu trabalho. Sou domiciliado em no mínimo quatro idiomas e me vejo desafiado e obrigado a traduzir e retraduzir tudo o que tenho a escrever.” (Flusser, 2007 p. 221)

O verbo habitar pode ser tomado por vários significados, como: estar, ser, pensar, comunicar e morar. Por isto é possível Flusser falar que se vê domiciliado em idiomas, pois está utilizando um sentido figurado. Habita nas línguas. A casa de que fala no título também pode ser interpretada objetiva e subjetivamente, tanto como uma casa física – Praga, Londres, São Paulo, Robion –, como uma casa existencial – as línguas e as experiências. Por ser um indivíduo sem raízes e ter experienciado diversas pátrias (além de declarar que nasceu em Praga supranacional), Flusser se vê como um apátrida. Seu interesse maior, em seus estudos, é exatamente pelas “casas” dos sujeitos. Os “lugares” de comunicação, valorizando as lacunas e pontes entre os diferentes idiomas e entre as palavras e as experiências, já que estas não dão conta de expressar todos os fenômenos vividos. Flusser aspira por alcançar o inalcançável. Mesmo sabendo que nunca será

possível abarcar todas as experiências em palavras, seu percurso é impulsionado por esta meta: dizer o indizível. Acredito que qualquer tentativa de comunicação artística e algumas vezes científica é impulsionada por esta busca de falar além das palavras. Esta bela dialética move a humanidade. Estamos presos às palavras, pois pensamos e nos comunicamos somente através delas, mas, ao mesmo tempo, tentamos transcendê-las num movimento perpétuo. Esta consciência da impossibilidade de transcendência é também consciência de vida absurda, consciência de ser um estrangeiro no mundo. A comunicação com os outros é a morada do estrangeiro, aquele que não tem raízes, no mundo social em que está inserido. A casa do estrangeiro é a comunicação com aqueles aos quais escolheu ligar-se.

O subtítulo **Pátria e Mistério** traz algumas discussões. É muito comum que se entenda a pátria nacional como dado intrínseco ao nativo e inquestionável. Mas a nacionalidade é elemento relativamente recente se considerado o tempo de existência dos homens na Terra, da chamada civilização e da formação de nações. A própria identidade nacional, esclarece Zygmunt Bauman, é um “artifício da nação”. Em outras palavras, a nacionalidade e a nação são construções sociais e históricas – inseridas em contexto e tempo específicos –, são conceitos que possuem diacronia. Além disto, as vivências de pátria são experimentadas de maneiras distintas, tanto no que se refere ao tempo como ao espaço, pois as construções da identidade nacional e da nação também se distinguem de um lugar para o outro ou de um período a outro. Um português nascido no século XX tem uma experiência de pátria distinta de um brasileiro do mesmo século. Ou um refugiado da Faixa de Gaza e um judeu israelense do século XXI. Ou um grego da Antiguidade Clássica e um suíço do século XX. Stuart Hall define que a identidade nacional é histórica, que “uma cultura nacional é um discurso”.(Hall, 1992 p. 50) Mas isto não quer dizer que esta construção não seja verdadeira. Alguém que se diz brasileiro, realmente se sente brasileiro. Este sentimento e sua ação prática são vivenciados em diferentes esferas e de formas bem diferentes entre os próprios brasileiros. Porém, existe de forma concreta como identidade toda vez, por exemplo, que se torce pelos atletas na Copa do Mundo ou nas Olimpíadas, ao se utilizar o passaporte ao sair do Brasil, quando se preenche o item nacionalidade em um formulário ou ao se apresentar a carteira de habilitação

a um guarda de trânsito. Estes atos já estão tão intrinsecamente definidos no sujeito, que há uma sensação de algo natural, no sentido de dado bruto, não construído socialmente. Algo como a cor do cabelo ou dos olhos, impressos nos genes, como expõe Hall. Até certo ponto, é sim um dado. Pois quem nasce no Brasil vai vivenciar esta nacionalidade como um dado sem necessariamente perceber que é uma construção social que garante direitos e cria laços de relação. Segundo Stuart Hall, Ernest Renan estabelece os pontos cruciais que constituem a pátria como lugar comum de pertencimento e como construção cultural: “Devemos ter em mente esses três conceitos, ressonantes daquilo que constitui uma cultura nacional como uma ‘comunidade imaginada’: as *memórias* do passado; o *desejo* por viver em conjunto; a perpetuação da *herança*.” (Hall, 1992 p. 58) Podemos considerar então, que um sujeito deseja compartilhar suas experiências e de seus antepassados com aqueles que também as vivenciaram ou carregam em si as mesmas lembranças, e que juntos desejam preservar estas experiências comuns criando assim uma identidade única. Lançando mão novamente das categorias de Reinhart Koselleck, uma comunidade tem o sentimento de um “espaço de experiências” comum e um desejo de um cenário futuro comum, um mesmo “horizonte de expectativas”. Edward Said se vê como exilado e escreve sobre o tema em sua autobiografia e em **Reflexões sobre o Exílio**. Apesar de alguns de seus críticos argumentarem que ele não é um palestino ou nunca foi exilado, já que é um cidadão americano, porque possui passaporte (será que isto realmente define uma identidade existencialmente?), Said constrói como identidade nacional, seu lugar de pertencimento, a Palestina. Considerando que todas as identidades são construções sociais, esta não é menos verdadeira, é a construção de Said para si próprio. Em sua autobiografia, intitulada **Fora do Lugar**, se coloca como um sujeito deslocado, um estranho nas diferentes sociedades onde vive porque perdeu, em dado momento de sua vida, seu lugar de pertencimento. Apesar de seus críticos denunciarem que ele não era um fora do lugar, já que era bem sucedido profissionalmente e reconhecido como um grande intelectual, ele expõe a sua perda de identidade devido à perda do pertencimento.

Assim como Edward Said, Flusser ressalva que apesar da nacionalidade ser uma construção, como toda identidade, e mesmo a pátria não sendo um “valor

eterno, mas uma função de uma técnica específica”, da nação, sua perda é sim um sofrimento. Para tal exposição, Flusser constrói a bonita imagem de fios imperceptíveis que ligam o sujeito a sua pátria, porém estes fios são percebidos somente quando rompidos. Este rompimento “é vivenciado no íntimo como dolorosa intervenção cirúrgica”. A dor lancinante evidencia tanto a perda como a existência da identidade nacional. Desta forma, leva o sujeito a pensar sobre estas questões que até então estavam, provavelmente, adormecidas. Lembrando que tanto Zygmunt Bauman como Flusser evidenciam a perda como fator desencadeador do questionamento sobre a própria identidade.

Outro aspecto levantado por Flusser e extremamente importante é a inusitada percepção do sofrimento. Expõe que se sentiu num abismo sem fundo ao perder Praga, sua realidade, mas que isto aconteceu porque cometeu um erro, segundo sua avaliação posterior: havia confundido o “público” (construção social da identidade, inserida em contexto cultural) com o “privado” (construção da identidade individual e existencial). Mas ao perceber esta confusão, algo que levou muito tempo, toma consciência de que os fios que o ligavam à pátria estavam agora ligados a si próprio. Em outras palavras, suas referências deixaram de ser Praga e passaram a ser ele mesmo. Perde a pátria, mas não perde a morada. Como dito anteriormente, o salto no abismo, diga-se o exílio, fez emergir a pergunta “livre de que”. Ao se dar conta de vida absurda, dá um segundo salto, ainda mais alto, para a pergunta “livre para que”. Quando “livre de que”, Flusser percebeu que possuía seus próprios pincéis, tinta e tela. Seu quadro estava em branco, e agora, “livre pra que”, era preciso pincelar traços originais e tornar-se realmente um pintor.

A partir desta “quebra de sedentarismo”, ocasionada pelo exílio, Flusser declara ser um “nômade emergente”. Expressa ter a sensação de que o enraizamento na pátria ofuscava o entendimento da cena onde estava inserido e declara que há uma expansão na visão de mundo ao se ser expatriado. Quando inserido em contexto cultural que se sente adequado, as referências permanecem no inconsciente, criando um sentimento de comunidade e pertencimento. É esta total adequação que gera, segundo Flusser, quase todos ou mesmo todos os preconceitos. Ideia que não me parece equivocada. Assim, o exilado, por ser um

fora do lugar, poderia ver a cena de fora e analisá-la com maior distanciamento e clareza. Flusser chama aqueles que têm a consciência de sua situação de deslocado de “mensageiros do futuro”, “vanguarda do futuro” ou os tais “nômades emergentes”, citado anteriormente. Os denomina assim, pois sofreram deslocamento geográfico e/ou social e suas visões de mundo foram expandidas.

“(…), 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 vocação”.
(Flusser, 2007 p. 236)

Vilém Flusser e Edward Said argumentam que a possibilidade de se ver o mundo pelo “lado de fora”, oportunidade imposta por outro ou por si ao exilado, dá ao homem uma visão ampliada da sociedade deixada para trás. A cada rompimento com o conhecido e encontro com o desconhecido, a capacidade de ver o mundo aumenta. Os deslocamentos físico e social expandem o “espaço de experiência”, transformando também o “horizonte de expectativa”. Quando o sujeito está adequado ao mundo raramente é levado a questionar a ordem. Ao sentir-se inadequado passa a questioná-la. Como se Flusser pudesse compreender melhor Praga ao sair de Praga. Said argumenta que a maioria das pessoas tem uma cultura, uma história ou uma língua como referência, mas que o exilado tem pelo menos dois destes aspectos. Com isso, pode desenvolver uma visão original tanto da nova cultura como da antiga. Juliano Pessanha traz uma imagem, em seu livro **Instabilidade Perpétua**, de um sujeito que nasceu para fora do mundo ao invés de nascer para dentro. Sendo assim, “vivendo no país do exílio”, o sujeito está sempre questionando o mundo a sua volta e sua própria existência. O “estado de ser descontínuo” do exilado, tão bem caracterizado por Said no livro **Reflexões sobre o exílio**, é a instabilidade perpétua de Pessanha. Aquele sujeito que está deslocado e em frequente negociação com o mundo constituído. Assim como o estado eterno de dúvida revelado e até defendido por Flusser.

Os fios que ligam os homens à sua terra natal ou escolhida são, sem dúvida, misteriosos, como Flusser propõe. Identificar estes fios patrióticos é possível, mas não é possível medir a força que os conecta. A língua, o espaço geográfico, interesses comuns, as relações de comum ajuda, as ideologias, os

valores éticos, as religiões, a ciência, a política, a economia são alguns exemplos das formas nas quais esta conexão misteriosa se apresenta. No entanto, cada vez em maior quantidade e maior rapidez, estes mecanismos se transformam. Com a facilidade de mobilidade (trens bala, avião, etc.) e as novas tecnologias de comunicação (internet, telefonia móvel, satélites, etc.), novos parâmetros e fronteiras, até virtuais, estão sendo elaboradas e transformadas. Assim, a quantidade de foras do lugar é cada vez maior.

O fora do lugar chega sem ser convidado pelas pessoas do lugar. Do mesmo jeito que o exílio desperta a consciência para a questão da identidade no exilado, a chegada deste deslocado desperta a mesma consciência na pessoa do lugar, causando um mal-estar. O emigrante, aquele que deixa sua pátria, também coloca em cheque a própria pátria daqueles que ficaram. “Os emigrantes arrastam os grilhões misteriosos que atam os homens de uma pátria (como por exemplo o amor ou a amizade, mas também o ódio e a inimizade), exatamente por colocarem em questão, com sofrimento, sua liberdade adquirida.” (Flusser, 2007 p. 225) O deslocado coloca em cheque os hábitos locais e por isto não é bem vindo.

Além da formação múltipla de um sujeito praguense (considerando a própria definição de Flusser), o nazismo e a escolha da fuga para salvar a própria vida colocaram-no para sempre numa condição de “estrangeiro no mundo”. A princípio, o exilado é sempre um sujeito fora do lugar, que pode, através de muito esforço de adaptação e aptidão para tal, assimilar a cultura alheia a ponto de inserir-se nela e deixar de se sentir deslocado. No entanto, é muito difícil atingir tamanha façanha devido às dificuldades de “superar a dor mutiladora da separação” e o mal-estar que se causou ao domiciliado. A condição de se estar em situação sem fundamento devido à perda das raízes enfraquece a dignidade humana, antes sustentada por se estar inserido na sociedade, e também questiona a identidade e desestabiliza o sentimento de pertencimento. Ser um fora do lugar, na maioria das vezes ou em todas, não é uma questão de escolha. A cultura e a política de cada lugar e tempo produzem seus estranhos.

Com a intenção de sustentar a ideia de “estrangeiros no mundo”, Flusser lança mão de Hegel e Heidegger. Segundo o filósofo, há uma análise hegeliana que afirma que o sujeito se perde a si mesmo quando encontra o mundo e perde o

mundo quando encontra a si mesmo. O que nos remete a já citada passagem de Octavio Paz, que declara que a solidão é condição humana e o homem é nostalgia e busca de comunhão, cada vez que sente a si mesmo, se sente como carência do outro. Numa dialética entre habitual e inabitual, nas palavras de Flusser, “morar é o modo como eu me encontro, em primeiro lugar, no mundo”. Como dito antes, a moradia produz as referências, que Flusser chamou de redundâncias, que permitem captar as informações e ordenar o mundo. Mas para despertar a consciência de si inserido no mundo habitual, o sujeito precisa se deparar com o diferente, com o inabitual. Considerando verdadeira a afirmativa que a formação do eu se faz através do “espelho do olhar do outro”, o estranho faz com que o eu do domiciliado seja colocado em questão.

Na passagem transcrita a seguir, Flusser traz a idéia de domiciliados “belos” e apátridas “feios”. A habitação e o hábito são belos e aquilo que é estranho é feio. O exilado não pertence à habitação e por isto é feio. Sendo assim, ele põe em questão o habitual e a própria habitação. Sua condição de *deslocado* dificilmente será superada porque há coisas que não tem um “lugar certo” reservado na ordem de beleza idealizada pelo homem, que ficam fora do lugar em qualquer situação. E quando estas são seres humanos podem entrar sem serem convidados, pois são móveis.

“(...) há a conhecida pesquisa heideggeriana sob a pantufa que fica sob a cama. É verdade que não percebo minha habitação, mas a sinto abafada (dumpf), e essa sensação de abafamento significa, na Estética, uma coisa bonitinha (Hübschheit). Toda casa é bonitinha para seu habitante, porque ele está habituado a ela. (...) Os ruídos que chegam à habitação são feios porque perturbam o habitual.(...)”

“(...) Essa evidência do migrante, impossível de ser escondida, e essa feiúra do estrangeiro, igualmente não passível de ser escondida, vem de todos os lugares e penetram em todas as pátrias, colocando portanto em questão a belezinha e a beleza da pátria. E como aquele que tem pátria confunde pátria com habitação, acaba colocando em questão a sua consciência e sobretudo o seu ser no mundo.” (Flusser,2007. p. 234 e 235)

A habitação são as referências que permitem a compreensão do mundo. Na maior parte do tempo, esta consciência não está desperta. Assim, a confusão entre hábito e habitação se torna imperceptível e o hábito é sentido como um dado, mas um dado sentido de maneira abafada, como a pantufa. A regularidade das coisas torna o mundo estável e previsível, mas os sujeitos fora do lugar desafiam o

esforço de construção e manutenção da ordem, o hábito. A presença de um estranho, que não partilha das mesmas suposições e cultura que as “pessoas do lugar”, coloca em questão o que parece inquestionável. Flusser, na passagem citada anteriormente, mostra que ao se confundir habitação com hábito, o sujeito do lugar se sente ameaçado com a presença daquele que não pertence ao lugar, vendo-se na necessidade iminente de defender a sua habitação, que confundida com a identidade, faz com que o sujeito veja a própria identidade ameaçada. Já o exilado, que perdeu a sua habitação, se vê fora do lugar e em busca da construção de uma nova identidade, pois ao perder sua pátria se entende como tendo perdido a identidade.

Zygmunt Bauman (Bauman, 1998) sinaliza a busca e o desejo na modernidade por pureza, beleza e ordem e destaca que não podemos naturalizar este esforço de encontrar e estabelecer essas três noções. Não há nada que predisponha “naturalmente” os seres humanos a procurar e preservar a beleza, a ordem e a pureza, que são construções culturais, artificiais. O fora do lugar não se encaixa nesta construção artificial e destrói a harmonia criada pelo trio. O mundo pós-moderno está constantemente em movimento, novos modelos de ordem, beleza e pureza são, todo tempo, transformados em consenso para rapidamente serem colocados em questão. Este é um cenário instável, segundo Bauman, constante apenas em sua hostilidade a qualquer coisa constante. A busca desenfreada pela pureza na modernidade e pós-modernidade, beleza que é possível somente se determinada coisa estiver em ordem, ou seja, ocupando o lugar determinado para tal, faz com que surja seu oposto, o sujo, aquilo que está fora de seu devido lugar. A sujeira subverte a ordem. A sujeira se opõe à beleza. Por exemplo, segundo Cynthia Ozick, citada por Bauman (Bauman, 1998 p. 13), a solução nazista (eliminar os judeus, homossexuais e aqueles com anomalias físicas, ou qualquer outro que enfeiasse o cenário ariano) era uma solução estética, pois tinha como objetivo eliminar absolutamente tudo, no caso todos, que não eram harmoniosos de acordo com a ordem pré-estabelecida. Flusser também afirma que o patriotismo é sintoma de uma doença estética. Aqueles que têm uma pátria confundem a pátria com a própria moradia. A casa é bonita, no sentido proposto por Bauman e Heidegger, pois ela é a referência. A pátria, sendo

confundida com a habitação, também passa a ser bonita e se fecha para o que é feio, o estranho.

Em suma, o fora do lugar não é bem vindo e é visto como uma sujeira desagradável. Isto ocorre porque o estranho questiona o hábito e a pátria é sustentada pela “sacralização do hábito”. Ao perder sua segunda pátria, que fora por Flusser escolhida, o Brasil, percebe que: cada pátria, independente se escolhida ou por nascimento, faz com que seus integrantes sacralizem o banal. Quer dizer, sacralizam o hábito. Assim, o que se difere do habitual é ruído pois não se comunica. Com esta consciência, Flusser resolve se recusar a participar “dessa mistificação dos hábitos”. Segundo Flusser, quando se deseja manter a liberdade obtida com o sofrimento do exílio, não se pode voltar a viver em função de novos hábitos. Por isso, sua pátria passou a ser os homens com os quais conviveu e pelos quais se compromete a ter responsabilidade, ao invés de uma outra nação sacralizadora de hábitos. Para Fernando Pessoa, a pátria era a língua portuguesa, para Flusser, o engajamento na língua portuguesa possibilitou o diálogo com os homens que são sua nova pátria. Foi na língua, ou nas várias línguas em que era fluente e pensava, que reencontrou a razão de continuar, mesmo vivendo sem fundamento. É um apátrida geográfico e social, mas encontra sua pátria existencial.

É claro que esta percepção de que poderia escolher suas ligações não foi de súbito. Estas mudanças de entendimento do que era público e privado, de que poderia tecer suas próprias ligações fazem parte de um grande processo. O processo de busca de sentido, mesmo sem encontrá-lo, e o sentimento de que é preciso continuar a jogar. A decepção com a nova pátria escolhida foi apenas a gota d’água para compreender que a pátria é um coletivo excludente que poderá excluir seus próprios integrantes. Flusser declara que passou a se sentir livre para escolher suas ligações, não se sentido obrigado a estar ligado aos seus concidadãos tchecos ou brasileiros.

Sobre as novas e antigas ligações, declara:

“Nesse sentido, experimentei duas coisas que se contradizem: todos os homens com quem estive ligado em Praga foram exterminados. Todos. Os judeus, em câmaras de gás, os tchecos, na resistência, os alemães, em campanha russa. Todos os homens com quem estive ligado em São Paulo estão vivos, e continuo

em contato com eles. Paradoxalmente, o rompimento do nó górdio de Praga foi mais fácil do que o do nó paulistano, embora o mistério que me ligasse a Praga fosse mais sombrio do que no caso de São Paulo. Uma experiência macabra, sem dívida.” (Flusser, 2007 p. 225)

A pátria escolhida, os Outros de São Paulo, foi mais difícil de ser deixada do que a pátria natal, mesmo a experiência de Praga tendo sido muito mais terrível e trágica. Flusser assume: “pois pátria, para mim, são os homens com os quais eu tenho responsabilidade”, são os Outros.(Flusser, 2007 p. 232) Não que se sinta responsável pela totalidade da humanidade, mas entende que tem “a liberdade da responsabilidade pelo próximo”. Vê similitude de sua visão com a visão da cultura judaico cristã, todos os homens são expatriados no mundo (pois foram exilados do paraíso), e por isso devem amar ao próximo e procurar um outro lugar como pátria numa eterna busca em conjunto. O primeiro engajamento de Flusser, não foi pelo outro, nem pela língua. Foi na natureza brasileira. Decepcionado com a natureza tropical, pois não encontrou nenhuma de suas referências europeias (nem o paraíso tropical, nem as florestas europeias), percebe que será através da língua portuguesa que poderá exercer seu compromisso com o Outro no Brasil, aqueles que escolheu para ligar-se. A ligação é a comunicação e a comunicação é através da língua.

Flusser declara, logo no início de **Bodenlos**, que sempre esteve claro que estava domiciliado em duas línguas maternas. O português foi a terceira língua escolhida para habitar. No capítulo intitulado **A língua brasileira**, Flusser conduz o leitor por uma breve análise de alguns idiomas que domina ou tem certo conhecimento, comparando-os com a língua brasileira: alemão, tcheco, hebraico, espanhol e inglês. Em cada uma, ressalta o que lhe fascina e as deficiências (aqueles lugares onde não há uma comunicação fluida). Segundo Flusser, em sua análise, a convivência do tcheco e do alemão convidava para a criação de neologismos. O hebraico, mesmo tendo sido pouco estudado, abriu uma nova visão da cultura judaica, principalmente pela ausência do verbo *ser*. O espanhol era para o jovem Flusser a língua de Ortega y Gasset. O inglês, a língua das línguas (tão rica, pouco melódica e com uma capacidade de usar monossilábicos que somente fazem sentido em contexto, como *put*). Declara que, apesar do alemão e do inglês serem, durante toda a sua vida, os idiomas de maior facilidade

de escrita, o português foi o idioma que lhe proporcionou uma nova vida e um novo caminho a seguir, aquela língua que abriu novo horizonte.

Em **Bodenlos**, Flusser dedica um capítulo todo à questão da língua. Mas um livro seu, em especial, é totalmente dedicado a este tema. Em **Língua e realidade**, escrito originalmente em português, Flusser desenvolve uma análise sobre a construção das línguas em geral e da função que o idioma exerce na vida de quem o fala. O filósofo afirma que língua é a realidade. Sua tese, de forma geral e simplificada, pois não pretendo, aqui, realizar uma reflexão aprofundada desta obra, é de que toda experiência vivida só pode ser comunicada ou pensada através das palavras, não aleatoriamente, mas organizadas com o objetivo de gerar significados, uma frase, sendo este conjunto, a língua. Como todo ser humano precisa lançar mão da língua para pensar sobre si e sobre o outro formando uma realidade, a língua materna é que dá forma a primeira realidade, que muitas vezes pensamos ser a única. Então, Flusser está afirmando que captamos os dados brutos das experiências e o transformamos em realidade através da língua. Como as línguas são muitas, também há muitas realidades. Aquilo ao que usualmente se chama mundo social e natural pode ser transformado em conhecimento, em informação, em comunicação somente através do fator linguístico. Por isto, a língua é a própria realidade. Flusser não nega que há experiência concreta ou bruta. Bater o dedinho numa quina gera dor real. Amar alguém é sentimento real, assim como se sentir feliz. Perder alguém que ama gera dor física no peito que não se explica em palavras, somente é possível entendê-la por experiência própria. Porém, todos os sentimentos, experiências e fenômenos somente podem ser pensados através da língua. Só podem ser comunicados pela palavra. O que Flusser está chamando de realidade é a experiência pensada e comunicada. A experiência em si é para Flusser irreal. Existe, mas somente pode ser sentida e não comunicada. As línguas são a tentativa de comunicar o incomunicável.

O contato com outras línguas forma novas realidades. Quando um sujeito é exilado, conserva os vínculos com seu lugar de origem ao mesmo tempo em que tenta assimilar as tradições da nova habitação, numa eterna negociação. Ele não pertence àquela tradição, mas cria um espaço pessoal onde “traduz a tradição” do

outro para a sua. Como o Flusser poliglota que se retraduz a todo tempo, um exilado permanecerá eternamente em estado de traduzir-se a si próprio.

A possibilidade de falar mais de uma língua, segundo o autor, provoca a sensação de absurdo. Se a língua é realidade, ao se traduzir uma língua (uma realidade) para outra língua (nova realidade), o intelecto dá um “salto para o abismo do nada”. Este momento de falta de realidade, inerente à ação de tradução, intensifica o clima de absurdo. A língua materna, como primeira realidade, nos dá a sensação de que há uma verdade única e absoluta, pois a entendemos como toda a gama de referências disponível. O contato com nova língua, ou outra realidade, questiona a sua realidade primeira. Por isto o nacionalismo pode ser considerado um sintoma da negação do clima de absurdo por repelir o estranho que traz nova realidade. O apátrida que chega em território novo desafia o patriotismo do patriota, o que intensifica o nacionalismo.

Identifico que as identidades de Flusser, sempre em fluxo e em contínua negociação, manifestam-se na língua, que para o filósofo, é a forma pela qual pensamos as nossas experiências, e, por isto, é a realidade. No decorrer de sua autobiografia, é possível perceber que há uma eterna procura de construção das identidades e a constatação da falta de fundamento, mas não da falta de sentido existencial. O filósofo percebe que a identidade está associada ao seu compromisso e que este é uma escolha. O sujeito é aquilo no qual se engaja e para Flusser o seu compromisso é com aquelas pessoas que escolheu filosoficamente para dialogar.

Flusser quando escreve aspira ao diálogo:

“Pois uma das ambivalências do ensaio é seu caráter a um tempo monológico e dialógico, isto é: ser monólogo em busca de resposta. Para o ensaísta, a cultura é um tecido lingüístico que sai de um tear no qual ele próprio é chamado a manipular os fios. Não é no tecido, é no tear que se deve engajar, se quer encontrar parceiro.” (Flusser, 2007 p. 83)

Flusser afirma que todos os seus engajamentos se dão em forma de discurso e que **Bodenlos** é mais um dos seus discursos. Acredita que através da palavra é possível modificar o mundo e a si mesmo, por isto, escreve. A função de professor também se revela como um destes engajamentos através da palavra. Declara que sua intenção era a de modificar seus receptores. Não é ao acaso que

dedicou toda a sua reflexão à comunicação e à palavra, de diferentes formas em seus variados escritos, esteve sempre com estes temas em mente. O próprio chama este interesse pela palavra de tara e de praga.

Um aspecto sobre a língua que fica claro no discurso elaborado por Flusser em **Língua e Realidade** e que me parece ser interessante por dialogar, de certa forma, com a questão do sujeito fragmentado e das diversas identidades de um mesmo indivíduo, além de contribuir com a questão algumas vezes levantada, de que é preciso continuar a duvidar, buscar, procurar, jogar, é o de que: ciência, arte, religião, história ou matemática são discursos. A língua é a realidade porque não existe outra forma de acessar e ordenar as experiências. O fenômeno experimentado é sentido, mas este é somente um dado que será transformado em palavras e ordenado para formar informação. A realidade somente pode ser acessada através da língua e por isto língua é realidade. Porém, existem inúmeras línguas e formas de discursos, ou em outras palavras, inúmeras formas de se ordenar o mundo a nossa volta. É preciso traduzir e retraduzir as línguas, seja da matemática para o português, ou da ciência genética para o inglês, mas são todos sempre discursos que se manifestam através da língua. Desta forma, Flusser está afirmando que a poesia, a matemática, a biologia são formas de discursos, são línguas. Ressalta que é evidente que existem línguas mais adequadas para algumas coisas e outras mais adequadas para outras. É melhor ser operado por um médico cirurgião do que por um economista ou morar em casa feita por engenheiro do que por chefe de cozinha. No entanto, explica Flusser, cada linguagem está à procura de ordenar os fenômenos, as experiências brutas que estão expostas. Exemplifica, é como se cada língua funcionasse como óculos de graus diferentes. A cada mudança de óculos surgirá uma nova imagem. Mas quem produz e manipula estes óculos é o homem. A língua é viva e está sempre em movimento. O homem está à procura de dizer o indizível, aquilo que foi sentido e não falado, por isto está sempre neste estado de busca e a língua vai sendo transformada.

O biólogo e escritor moçambicano Mia Couto, em um de seus ensaios (Couto, 2011), manifesta que escrever é a tentativa de ascender a uma “outra língua que não é falável, essa língua cega em que todas as coisas podem ter todos os nomes”, assim almeja-se “anular o tempo e fazer adormecer a morte”.

Esta tentativa de comunicar o incomunicável, mesmo se tendo consciência absoluta da impossibilidade de tal ação, move os homens. As palavras falam aonde os sonhos calam. No entanto, existe um lugar aonde é possível se aproximar um pouco mais daquilo que não é falável, aproximando-se um pouco mais dos sonhos. Flusser afirma que no momento da tradução se cai num abismo, porque se cada língua é uma realidade, ao se passar de uma realidade para outra há uma lacuna, há este abismo do não real, “o aniquilamento do pensamento”. Flusser declarou que são estas lacunas que o fascinam.

A comunicação é sempre com o outro, nem que este outro seja si mesmo. O diálogo, interno ou externo, é com o outro. Grande parte de **Bodenlos** é dedicada à sessão **Diálogos**, onde Flusser expõe a sua impressão sobre as trocas que manteve com Outros que elegeram importantes. Aqueles que escolheu para conectar seus fios, em outras palavras, aqueles com os quais se engajou e se comprometeu, ou aqueles que escolheu como pátria. Nesta sessão, Flusser deixou de fora algumas importantes personalidades que o influenciaram e com as quais, em outros depoimentos e ensaios, é possível perceber que também mantinha seu compromisso. Como Anatol Rosenfeld (pensava que este não era recíproco admirador), Décio de Almeida Prada (que o incentivou a escrever) e Leonidas Hegenberg (que mesmo tendo posições diferentes, valorizava suas considerações). Com cada interlocutor, Flusser desenvolveu uma forma de diálogo e temas específicos. Não pretendo realizar uma reflexão aprofundada e longa destas conversas, pois meu interesse é o engajamento em si, a ação do diálogo e não o que se dialogava. Estas são relações muito interessantes, mas que vão além dos temas propostos para discussão nesta dissertação. Por isto, pretendo levantar apenas aqueles pontos que percebo diálogo com o que venho propondo.

Com Guimarães Rosa o tema era o próprio Rosa. Flusser relata que a autocentralidade de Rosa exigia uma autonegação intensa. Algumas questões são levantadas: sobre o tema da língua, discutia-se e se concordava que o poeta não cria a língua, mas cria na língua. Outro tema era a vontade de Rosa de falar sobre brasilidade, que era expressa pelo mineirismo do interior. Para Flusser, também foi muito importante e significativo ter a admiração de Rosa. “A gente tinha publicado um livro, *Língua e Realidade*, que teve pelo menos um leitor comovido

até o fundo: Rosa.” (Flusser, 2007 p. 135) Flusser não admirava tanto os neologismos de Guimarães Rosa, como a maioria de seus críticos, mas sim a forma como levava o próprio discurso ao absurdo, acredito que por meio da narrativa das ações, já que Flusser não desenvolve este aspecto de como fazia isto. Os dois compreendiam que a língua não é o meio de comunicação, mas a comunicação em si. Segundo artigo do Suplemento do Estadão, de 25 de novembro de 1967, Flusser relata que Guimarães Rosa o modificou: “Somos literalmente outros graças as operações que ele efetuou no nosso pensamento.” Acredita que Rosa modificou as estruturas do pensamento humano através de sua literatura, pois teria conseguido acessar aquele lugar do inenarrável: Guimarães Rosa é “para nós uma janela para o inefável”.

Com Haroldo de Campos, Flusser realiza um diálogo a partir da obra de Campos, **Galáxias**, que fora convidado a traduzir para o alemão. Apesar da evidente admiração pelo poeta, Flusser aponta uma dialética em sua produção. Entende que ao concretizar a poesia, perde na língua e não ganha força na prática. Afirma que o “método da subversão da sintaxe não é um método muito eficiente para subverter as infra-estruturas da realidade” e “a deliberada introdução de modelos teóricos e ideológicos na práxis lingüística destrói a sua concreticidade.” O concretismo fascinava Flusser mais como potencialidade do que como realidade. Mesmo assim, acredita que foi um movimento que agiu sobre a realidade cultural brasileira de forma positiva, pois as experiências concretistas possibilitaram a tradução de textos antes intraduzíveis, como alguns de James Joyce, segundo Flusser, e permitiram novas e interessantes análises de textos brasileiros que não operavam dentro dos parâmetros clássicos contemporâneos a determinados autores, como por exemplo Guimarães Rosa e Oswald de Andrade, que estavam fora de lugar no seu tempo.

Sobre Mira Schendel, declara que vivia periféricamente na cena artística, era uma fora de lugar. Nascida na Suíça e tendo morado na Itália, fugiu da Europa durante a guerra com medo, pois sua família tinha ascendência judaica. Não foi tão reconhecida em vida como foi após seu falecimento. Suas obras plástico-poéticas, pois usava palavras nos objetos plásticos, eram consideradas de vanguarda pela crítica da época e não muito aceita. Além de declarar sua

admiração por Mira Schendel como pessoa, escreve que seus objetos plásticos são uma reformulação da condição humana porque expressam o estar-no-mundo não mais entre conceitos, mas entre imagens, o que Flusser chama de pós-história. Flusser via o trabalho de Mira como um discurso sobre a pós-história. Sua obra, para Flusser, conseguia traduzir os conceitos em si em imagens do conceito, como por exemplo, os conceitos de “transparência” e “significado” em uma imagem da “transparência” e uma imagem do “significado”. Mira Schendel, para o filósofo e amigo, transformava os conceitos subjetivos em imagens objetivas através da experiência artística.

Samson Flexor, católico convertido, europeu oriental, nascido na Romênia ou na República da Moldávia (não encontrei definição em relação a isto), participou da Resistência Francesa durante a Segunda Guerra, pois residia em Paris, e mudou-se para o Brasil em 1948. Pintor de um quadro com o rosto de Flusser, intitulado **Diálogo**, onde pintou uma interrogação com os traços faciais do filósofo e sua eterna dúvida. Sobre este quadro, Flusser diz que foi a crítica mais penetrante sobre o seu ser-no-mundo. Flusser define o amigo como um nobre que gostaria de derrubar a mentalidade burguesa. O diálogo que Flusser mantém com Flexor tem ponto comum no marxismo e na sua contradição intrínseca. Explica isto da seguinte forma: na teoria, o marxismo propõe que o progresso da história é uma constante revolução das estruturas e, neste patamar teórico, não há inconsistência na teoria marxista. “A realidade é um processo de revolução permanente, e a todo nível de tal processo o próximo nível se manifesta como pura subjetividade, como sonho impossível”. Como exemplo, coloca que o coletor tem um sonho improvável de tornar-se caçador e será preciso revolucionar para transformar as estruturas. No entanto, acredita que na práxis, esta teoria não funciona. Sob definição marxista, esclarece, o artista é aquele que sonha e projeta seus sonhos na realidade revolucionando as estruturas, por isto seria um vanguardista. No entanto, adverte Flusser, na práxis, o artista marxista modifica as estruturas da arte, então, papel, tinta, objetos, e não as estruturas sociais. Flusser acredita que a realidade brasileira precisa de interferência nas infraestruturas e o artista marxista estaria engajado na arte sem modificar as infra-estruturas: “se me empenho nas infra-estruturas brasileiras abandonarei meu sonho, e se me empenho em meu sonho serei alienado da realidade brasileira.” Flusser via esta

“contradição violenta” operando em Flexor. O “fidalgo revoltado” era, para o filósofo, um modelo de homem e artista, que “procurava captar ontologicamente a falta de fundamento em tudo. Procurava captar o nada como fundamento das coisas, mas principalmente a morte como fundamento da vida”. Um Outro consciente da existência absurda.

Milton Vargas era engenheiro e filósofo. Então, é possível imaginar o que se passava numa mente como esta, ou melhor, não é possível imaginar. Milton Vargas, segundo Flusser, emanava o clima de absurdo e isto os unia. Os dois, tendo tido suas formações na década de 1930, observavam a crise da razão, porém, ainda segundo Flusser, Vargas havia se decepcionado, pois acreditava que esta crise seria uma ruptura para haver uma irrupção de algo novo, mas Flusser via esta crise como irrupção da massa, que não passava de “consequências óbvias do stalinismo, do nazismo e do *new deal*”. Flusser acreditava que seu diagnóstico e prognóstico estavam mais corretos, no sentido de serem mais de acordo com a realidade vivida, do que os de Vargas. Mas não coloca este desacordo de forma negativa, pelo contrário, observa que este confronto era prolífero. Reflete que existiam três pontos de maior interesse, onde a visão, segundo Flusser, mais racional flusseriana e a visão mais irracional vargueana travavam debate: sobre estética, nazismo e a condição brasileira. A produção artística, para Flusser, era vista como uma ordenação (desejo do espírito humano) sobre material desordenado. A beleza artística seria a vitória do que é humano sobre o mundo. Para Vargas, a arte era a revelação de essência escondida na relação humana com o mundo, e a beleza artística seria o “esplendor da verdade.” A explicação de Flusser não se prolonga, mas tendo a concordar mais com Vargas, pois acredito que o belo na arte é aquilo que comunica, o que talvez esteja sendo chamado de verdade. Vargas via o nazismo como “articulações de tendências reprimidas” e Flusser, como movimento alienador de massas, resultado e germe dos processos de objetivação dos homens. Neste caso, tendo a concordar mais com a ideia de Flusser. A situação brasileira, para Flusser, era de que o país não tinha fundamento e não tinha história. Mas que estava em processo de fazer emergir um novo homem. Para Vargas, era um país que vinha de um longo processo de revolução silenciosa que estava prestes a assumir papel decisivo em cenário mundial. Tendo a discordar dos dois. Mas também, seus prognósticos já se

tornaram história pra mim. Como Vargas via em todo engajamento o absurdo, sua solução era agir e agir em diversos campos.

Vicente Ferreira da Silva, assim como Flusser era filósofo e assim como Flusser morreu em acidente de automóvel. A morte deste Outro foi para Flusser experiência marcante e trágica. A morte do Outro para Flusser não pode ser classificada por não encaixar-se em categoria alguma. Nada representa existencialmente a morte do Outro e seria equivocado se categorizar como morte do amigo, ou do pai, ou da mãe ou de parente porque nenhuma destas categorias representa a experiência da perda daquela pessoa específica e insubstituível. Flusser descreve sua relação como podendo “amar o pecador e odiar o pecado”. Amava o amigo, mas odiava seu pensamento. Flusser diz que Vicente despertava o burguês judeu que estava há muito escondido dentro de si mesmo e que imaginava já aniquilado. Dentro de uma discussão filosófica, Flusser aponta que para Vicente, ir contra o ser-assim heideggeriano era ir em busca de vida, e para Flusser, era preciso aceitar o ser-assim para poder modificá-lo, pois o sabia absurdo. Flusser termina dizendo que apesar do diálogo ter sido interrompido pela morte e os mortos não responderem, há sim um diálogo vivo dentro de Flusser até a outra morte, a sua.

Dora Ferreira da Silva, poetisa e tradutora de Rilke e Jung. Flusser relata que não via similitude entre o clima que Dora emanava do seu ser-no-mundo e o clima de sua obra. Na obra, afirma ver a beleza da harmonia, na vida, a beleza da dissonância. O ponto comum: a beleza. Flusser diz que para Dora, fazer poesia era tecer símbolos que desalienam o homem e o transportam para além do ser-assim. A fascinação pela língua e suas traduções eram pontos comuns no diálogo entre os dois, principalmente em Rilke.

Romy Fink, judeu inglês, migrou para o Brasil na década de 1950. Flusser relata que sua vida era um mistério, não por esconder segredos, mas por não divulgar seu passado. Aos poucos, ia se descobrindo que era um especialista em Shakespeare, escrevera sobre arte persa, fora diretor de ópera e balé reconhecido na Inglaterra e especialista no Talmude, livro judaico. Judeu ortodoxo, celebrava o sabá no famoso terraço de Flusser. Ia a pé, andando cinco quilômetros porque não era permitido usar o carro, e nada comia, mas festejava com os outros. Assim se

manifestava o sacro em Romy, na festividade. Flusser relata que demorou muito tempo para entender e quando compreendeu, isto o fascinou. Desta relação, destaca-se o exemplo que Romy era na reverência ao outro. Diz que sentia desconforto e falsidade com os tantos elogios de Romy às pessoas, mas que depois de muitas conversas, entendeu que para Romy, Deus está nas pessoas e ofendê-las é ofender a Deus e a essência do Outro. Flusser passou a admirar esta posição apesar de declarar que achava que ofender o Outro era ofender sua máscara e não sua essência ou Deus. Mas declara que invejava o modo de viver de Romy.

Miguel Reale fora reitor da USP e fundador do Instituto Brasileiro de Filosofia. Flusser acredita que este diálogo tem dois interlocutores, um mais conhecido do público em geral, o homem público, o político, o reitor, e outro menos conhecido, o colega. Flusser coloca que se aproximavam sempre pelos temas relativos à Academia, mas que resolvidos, findavam em questões sobre “historicidade, responsabilidade e liberdade”. Destaco o tema da historicidade: o problema da historicidade para Flusser se apresentava como perda de sentido e via que para Reale, como problema. Acredita que esta diferença se deve ao contexto de cada um, de Flusser, europeu, e de Reale, brasileiro. Para Flusser, a História havia tornado-se absurda, para Reale, a História do Brasil era um problema e era necessário engajar-se nela. Flusser acreditava que o Brasil não tinha História pois não era agente da História Ocidental, apenas tinha sofrido suas conseqüências.

José Bueno, estrangeiro em sua própria terra natal. Flusser o descreve como alguém que veio de classe antes dominante e agora em decadência. Seus valores e estruturas que coordenam seu estar-no-mundo não operavam mais. Flusser compõe imagem de Bueno não como um sem raízes, mas sim como alguém que mantém suas raízes mas a terra que o cercava desapareceu. As raízes agora flutuavam no nada. Tão sem fundamento quanto alguém sem raízes. O encontro com José Bueno era um encontro com Outro no qual se reconhecia a si mesmo, portanto, íntimo e profundo.

Alex Bloch, conterrâneo, desterrado e judeu como Flusser, consciente da condição da falta de fundamento como Flusser. O eu para Bloch era como um cabide, que poderia se pendurar a máscara que bem quisesse e tira-la quando bem

entendesse. Bloch, segundo Flusser, vivia no concreto, as experiências abstratas não lhe diziam respeito, eram apenas mais um discurso. Flusser resume que sua vida era “engajamento contra o falso e em prol do absurdamente verdadeiro.” Flusser o tinha como crítico fiel e respeitado, além de amigo.

Procurei destacar o ponto comum de todos os diálogos selecionados por Flusser: o pensar sobre o seu estar-no-mundo e a relação com o outro. Não discuti o conteúdo dos diálogos a fundo, repito, pois pretendi dar destaque a ação de dialogar: o engajamento e compromisso com o Outro. A pátria são os Outros.

4.2

Tempo

*Tua piscina tá cheia de ratos
 Tuas ideias não correspondem aos fatos
 O tempo não para
 Eu vejo o futuro repetir o passado
 Eu vejo um museu de grandes novidades
 O tempo não para.*

*Cazuza
 O Tempo não para*

Vilém Flusser transgride a linearidade historicista na própria forma narrativa de **Bodenlos**. A estrutura narrativa autobiográfica e filosófica desenvolvida por Flusser quebra com a progressão diacrônica. Quando afirma que se deve continuar progredindo, não está se referindo a uma progressão histórica, e sim, a uma progressão no tempo, que é inevitável. O tempo atua em passos distintos em cada organismo vivo ou mesmo mineral, no entanto, todos os seres vivos nascem, se desenvolvem, se alimentam e morrem dentro de um período de tempo. Não há alternativa. Quase todas as autobiografias e a maior parte das narrativas literárias e mesmo teatrais e audiovisuais trabalham com o tempo linear. Este uso não é exclusividade da cultura ocidental influenciada pelo historicismo do século XVIII. Muito antes, no Ocidente, se seguia tais parâmetros. Aristóteles defendia, na **Poética**, ao analisar as tragédias gregas, a unidade de tempo. Para muitos, durante séculos, a unidade de tempo aristotélica era um paradigma a ser seguido e respeitado. Destarte, no subtítulo, Flusser avisa ao leitor que não seguirá esquema cronológico e sim filosófico, ao nomear no subtítulo “uma autobiografia filosófica”.

Em **Bodenlos**, Flusser não lança mão de estrutura linear sucessiva ou historicista. É claro, que a tem como modelo, pois seria impossível negar sua formação e abandoná-la por completo. No entanto, não utiliza datas específicas que coordenem o tempo em períodos simétricos (apesar de algumas vezes citar o ano). Não ordena todos os fatos por um método cronológico. Não relata suas experiências em sentido de acontecimentos, mas como percepções, quero dizer, não narra detalhes factuais e causais, e sim existenciais. Estas são as formas que Flusser quebra com o historicismo na estrutura em si da narrativa. Mas Flusser

também discute este tema. A quebra com o historicismo está presente tanto na forma como no conteúdo de sua autobiografia. Contudo, é fundamental esclarecer que esta quebra ou crise do historicismo para a qual estou chamando a atenção não significa seu fim, seu encerramento ou seu completo esgotamento. De forma alguma. Há sim um questionamento e uma saturação na práxis. Uma das características do modernismo (primeira metade do século XX) e do pós-modernismo (segunda metade do século XX e século XXI) é o acúmulo das informações e a cada vez maior e acelerada simultaneidade dos eventos e das experiências (memórias, experiências, informações, compartilhamento, deslocamento, comunicação, etc.). Novas e antigas percepções do tempo convivem simultaneamente e agem sobre nós e em nós. Apesar de Flusser lançar mão de conceitos formulados pelo historicismo, percebe que estas categorias históricas de referência historicista (Filosofia da História) não conseguem expressar a plenitude das experiências contemporâneas. Categorias antes fundadoras e geradoras de ação não operam mais na realidade com tanta eficiência. A esta mudança, Flusser dá o nome de pós-história. Outros autores como Jean-François Lyotard, David Harvey e Zygmunt Bauman denominam este período de mudanças de pós-modernidade.

Reinhart Koselleck afirma que o uso pragmático de um conceito é único. É usado num determinado momento, num determinado lugar, por uma determinada pessoa ou grupo social, político, cultural, econômico, apesar da palavra se manter a mesma ao longo do tempo ou em diferentes espaços geográficos. Mesmo um neologismo, criado para informar experiência nova, recorre a palavras já existentes, que sugerem associações semelhantes à nova experiência e, assim, se fazem compreensíveis. Sem um consenso prévio a respeito da semântica de uma determinada palavra, não seria possível estabelecer um diálogo, a comunicação seria incompreensível. A semântica torna-se então imprescindível ao uso pragmático do conceito e à comunicação através da palavra, escrita ou falada. Koselleck afirma que toda sincronia contém também uma diacronia. Então, todo uso pragmático de um conceito é único, sincrônico e, ao mesmo tempo, diacrônico, no que se refere a seu uso semântico, pois carrega uma história em si. Acrescenta que as mudanças no campo pragmático são muito mais rápidas dos que as do campo semântico. Acredito que seja esta defasagem entre práxis e

palavra que Flusser esteja ressaltando neste momento pós-histórico. No entanto, acontece também o contrário, afirma Koselleck, há casos em que a linguagem se transforma e as estruturas não. Situação que também gera crise.

Antes de adentrar nos aspectos pós-históricos de **Bodenlos**, gostaria de fazer uma breve, e diga-se superficial, discussão sobre o historicismo e a Filosofia da História. Acredito que seja interessante discutirmos a Filosofia da História porque, além de ter sido uma corrente teórica de grande influência no Ocidente, ela ainda se faz presente de diferentes formas e é a crise de seu uso que está sendo apontada.

A Filosofia da História é uma reflexão de caráter teórico sobre a produção historiográfica e a função da História. O termo foi usado por Voltaire, Kant, Hegel, Herder, Marx, entre outros. Ao longo dos séculos XVIII e XIX e com distintos e competentes pensadores desenvolvendo suas reflexões, o historicismo tomou caracteres muito distintos. Mas pode se destacar alguns pontos em comum que compõem a Filosofia da História. Primeiro, os fatos históricos são organizados em uma unidade. Durante o Iluminismo, a palavra ‘Historie’, na língua alemã, foi substituída por ‘Geschichte’, que denomina esta totalidade dos eventos históricos organizados numa lógica sequencial e causal. Na tradução para o português costuma-se falar que esta mudança de uso conceitual passou de ‘histórias’ para ‘História’ (singular e maiúsculo). Segundo ponto, a História da humanidade marcha numa única direção. É juíza e é o próprio sujeito da História (é agente, é a História quem marcha, os homens a acompanham). Hegel fala da História como um tribunal onde se dá o processo histórico. Em terceiro, a direção da História aponta para o Futuro, mas que, sem dúvida, é um devir melhor que o passado. Entende-se como História Universal o agrupamento dos fatos históricos organizados cronologicamente em fases sucessivas do desenvolvimento do Progresso da Razão (Kant) ou do Espírito (Hegel). Este Progresso é compreendido como um processo autônomo onde o desenvolvimento moral do homem ou da liberdade está submetido à Razão, em Kant, ou ao Espírito, em Hegel (o espírito não deixa de ser Razão, pois é pensamento, conhecimento). Desta forma, a História comporta o passado, o presente e o futuro e se torna objeto dela mesma, dando-lhe sentido a partir da totalidade. Mas esta totalidade está centralizada na Europa ocidental. A História Universal é, na verdade, a história dos grandes

progressos civilizatórios europeus. A Filosofia da História está preocupada em construir uma História Universal, onde um fato é consequência de outro e causa para um terceiro, de forma a emergir uma cronologia dos acontecimentos, em outras palavras, uma visão diacrônica da história. Há muito, emergiram novos métodos históricos que buscavam caminhos distintos do historicismo. Por exemplo, ao invés da descrição da sucessão dos acontecimentos, a História Cultural propunha e propõe uma análise do fenômeno cultural em si, quer dizer em seu contexto sincrônico, é claro que sem negar ou excluir o contexto diacrônico. Um de seus representantes mais antigos foi Jacob Burckhardt, que argumenta que a Filosofia da História seguia o critério cronológico e que:

“Desta maneira, tentava elaborar um programa geral da evolução mundial, na maioria das vezes sob ponto de vista extremante otimista. Foi o que sucedeu com Hegel na formulação de sua Filosofia da História. Ele afirma que o único pensamento, a única consideração trazida pela filosofia é a consideração da razão, que domina o mundo, derivando-se desse pensamento de que também na História Universal deve ser forçosamente (sic) o reconhecimento do processo evolutivo do espírito, em todo o mundo, seguiu um curso racional e necessário-teorias que ainda estão para ser provadas cabalmente e que absolutamente não constituem ‘contribuições’ da Filosofia da História. (...) Hegel desenvolve a consideração fundamental segundo a qual a Filosofia da História Universal constitui a ilustração do processo evolutivo do espírito até chegar à consciência plena da sua própria significação.”(Burckhardt, 1961 pp. 10-11)

A teoria do progresso afirma que a História Universal caminha para a perfectibilidade através da Razão. A direção aponta para este Futuro melhor e todos os povos irão seguir este caminho. Por sua vez, Burckhardt, em sua História Cultural, não se propõe a prever ou apontar um Futuro. Não acredita que se possa prever o auge ou ocaso de uma civilização e afirma que “é um contrasenso supor que haja um futuro conhecido previamente” tanto para um homem, que não sabe o dia de sua morte, como para um povo. Coloca-se a favor da ideia de inescrutabilidade do futuro, pois esta é uma região ignota, apesar do homem indagar por ele. O destino de um indivíduo, dos povos ou do mundo é impenetrável. Dando continuidade ao argumento crítico em relação a este processo único da teoria do progresso, Burckhardt argumenta que ao se fazer uma história das civilizações, estruturada e organizada por um pensamento uniformizante e cronológico, os filósofos da História caem na armadilha da lógica estruturada em ideias que os mesmos já assimilaram em sua “mais tenra infância”.

Neste ponto, Burckhardt dialoga com Nietzsche, que escreveu em **Humano, Demasiado Humano**, de 1878, uma crítica aguda aos filósofos que têm a pretensão de se considerarem no topo da evolução intelectual e que há um “defeito hereditário dos filósofos”: a “falta de sentido histórico”. Partem do homem do presente como medida de todas as coisas, e encontram “*o homem*”, entidade única e imutável.

A História Universal cria conceitos universais que são utilizados para todos, em toda parte e em todos os momentos da História. Isto pode ser muito perigoso quando feito inconscientemente porque caímos nas armadilhas da generalização e do anacronismo. Além do mais, é muito mais simples e cômodo sempre se colocar como referência para as outras experiências do mundo. Esta é uma das ressalvas da História dos Conceitos que se cerca de cuidados contra o anacronismo. A Filosofia da História, ao se colocar como referência, fez do mundo moderno ocidental a “verdade”. É claro que não devemos desconsiderar ou desvalorizar os avanços tecnológicos e científicos do homem e o mundo moderno que foi criado. Pelo contrário: viva a internet, viva o computador, viva as vacinas, viva o antibiótico, quantos vivos podem ser dados! Mas não se deve achar que isto faz daqueles que estão no centro melhores em todos os aspectos da vida humana do que aqueles que vieram antes ou estão na periferia do mundo tecnológico-industrial-econômico. Como muito bem colocou Nietzsche, é muita pretensão daqueles que foram os últimos a chegar ao banquete quererem sentar-se no melhor lugar. Burckhardt coloca que é discutível se dispomos de conhecimentos históricos superiores aos do passado. Para a História Universal não há discussão, o conhecimento evolui positivamente com o progresso dos anos.

A partir destes paradigmas historicistas, muitas categorias e conceitos foram desenvolvidos, criou-se todo um vocabulário historicista que dava conta das experiências vividas e descritas pela História. Continua-se a se utilizar estes conceitos, mas nem sempre são satisfatórios. Aí está a crise. Na escrita da História Cultural hoje, para falarmos em países desenvolvidos, subdesenvolvidos e em desenvolvimento é preciso que se façam ressalvas, se dê explicações sobre seus usos. Porém, em algumas disciplinas acadêmicas que não a História, nos jornais, nas conversas fiadas, no vocabulário político, estes conceitos são utilizados em

excesso e sem críticas. Não se pode deixar de chamar a atenção ao fato que ainda se raciocina frequentemente e quase constantemente dentro de uma lógica da Filosofia da História, pois o conhecimento ocidental carrega esta herança, aquilo a que Flusser chamou de redundâncias. Precisamos destas referências redundantes para nos comunicarmos.

Brevemente discutido o historicismo, volto ao seu esgotamento apontado por Flusser. Existem algumas obras do filósofo que trabalham diretamente, mesmo que metaforicamente, com o tema do tempo e da pós-história: **A história do diabo; Pós-história; O universo das imagens técnicas; e Filosofia da caixa preta**. Não pretendo adentrar na análise de tais obras, mas se faz necessário destacar que abordam este assunto.

A pós-história se revela em **Bodenlos** nos diálogos com os outros e na compreensão do mundo social construída por Flusser em sua narrativa autobiográfica e filosófica. Uma dimensão fundante da expressão pós-história já foi explicada. Ficou claro que história, neste caso, se refere a historicismo, poderia se dizer, então, pós-historicismo. Há outra dimensão implícita nesta expressão proposta por Flusser: a compreensão de tempo, na verdade, as diversas percepções sobre o tempo. Tanto o tempo da memória necessária para construção de narrativa autobiográfica, como o tempo ordenado socialmente, e o tempo mágico, ou qualquer outra compreensão de tempo possível.

“A cronologia, para a qual o tempo é um fluxo que parte do passado rumo ao futuro ao longo da régua métrica marcada com intervalos uniformes (anos, horas, minutos), é método falsificador da memória, para a qual o tempo é fluxo que parte do presente rumo ao passado ao longo de régua aproximadamente logarítmica na qual os primeiros minutos ocupam espaço maior que os últimos anos. (...) De modo que, a cronologia não serve mais como método de descrição, e outros critérios devem ser buscados.” (Flusser, 2007 p. 92)

Flusser acrescenta que o tempo da memória é existencial e que isto é um problema metodológico que a historiografia historicista não dá conta de resolver e é necessário que se desenvolva uma nova historiografia des-historicizada. Flusser está apontando pra uma saturação da estrutura linear cronológica na práxis. O tempo não foi entendido durante toda a cena da civilização desta forma

progressista ou de uma única maneira. Como dito anteriormente, as informações simplesmente não desaparecem, se acumulam. A questão que se coloca é como uma visão de tempo predominante influencia no agir das pessoas no mundo e na própria compreensão de si e do outro. Algumas visões do tempo que predominaram em certos períodos continuam operando secretamente em nosso inconsciente e em alguns momentos emergem para o consciente e levam à ação. O tempo místico dos deuses gregos e romanos e o tempo místico do Velho e Novo Testamento; deuses eternos e semi-deuses que vivem por 800 anos, no evangelho; ou histórias que simplesmente não são medidas por anos, como na mitologia grega; Heródoto e Cícero que destacavam os grandes homens para serem lembrados e servirem de exemplo; a história mestra da vida, que a todo momento se avisa que é preciso aprender com a história. Estas percepções de tempo não se esgotaram por completo, tanto que ainda as conhecemos e utilizamos de diferentes formas. Muito provavelmente dezenas de outras compreensões do tempo foram desenvolvidas e perdidas ou atuam no inconsciente inacessível. O que pretendo destacar é que: para Flusser há uma ineficácia da categoria cronológica em relação à práxis. As experiências atuais, contemporâneas de Flusser e de agora, clamam por uma nova compreensão. Ainda não há palavras e categorias e conceitos que expressem e comuniquem as experiências, porém sente-se na vida esta transformação.

Logo de início, Flusser manifesta que sua experiência supranacional praguense o levava a pensar que qualquer identificação nacionalista era uma forma de arcaísmo, pois em Praga, fora superada na prática. Com a eclosão da guerra e do fortalecimento do nazismo, percebe que não eram os nacionalismos tão arcaicos, pois estes dominavam a cena mundial. Mas sim Praga que deveria ser anacronismo. Desde muito cedo, percebeu que havia diferentes compreensões do tempo e que a sua não necessariamente era a “verdadeira”, a predominante. A cena da guerra transformou o cenário de Praga. Flusser diz:

“Os refugiados contavam os acontecimentos, mas estes continuavam incríveis. Não eram adequáveis à experiência de Viena. Tais coisas aconteciam na Idade Média e na África Central (em terrenos não vivenciáveis), mas não na Kaertnerstrasse.” (Flusser, 2007 p. 29)

A realidade que emergia com a guerra não era real, pois não havia referências para aquilo, pelo menos neste primeiro momento, pois depois, Flusser expressa que o nazismo foi o auge de toda a modernização. Tratarei disto adiante. É interessante perceber a analogia utilizada por Flusser para descrever o que não é real para ele: primeiro o tempo passado (Idade Média) e segundo uma geografia distante dos parâmetros civilizacionais de Praga (África central), terrenos (tanto o tempo como a geografia) não vivenciais, diz. Segundo Kant, cita Flusser, tanto espaço como tempo são categorias que exprimem percepções e não são “reais”. Flusser utiliza esta perspectiva para brincar com as categorias tempo e espaço. Acrescenta que ao chegar a São Paulo, não se deparou com espaço novo, mas tempo novo. Novo num sentido de diferente daquilo que conhecia, acredito. Com isto, declara ter sentido existencialmente a teoria kantiana ao ser “jogado pelas ondas do absurdo contra as praias do irreal”. (Flusser, 2007 p. 39) O absurdo era sua vida depois da guerra, do nazismo, da fuga. O irreal era aquilo que não era Praga (Praga antes da guerra), no caso, São Paulo era o irreal. Flusser acredita que Praga e São Paulo sejam o mesmo espaço, pois “é o mesmo céu” que os “cobres”. Mas São Paulo era tempo novo por se fazer referência a Praga. A guerra não acabou somente com as referências de Praga, mas de toda a Europa, pois modificou a realidade europeia ao deslocá-la do centro do mundo. Ainda era palco da guerra, como foi muitas outras vezes, mas, pela primeira vez, não ocupava mais o prosclênio deste palco.

Flusser, exilado de Praga e em São Paulo, sentia-se fora do tempo: se via como “fator provocador de ‘progresso’”. Sinônimo de: micróbio portador de doença mortal chamada Praga, que por sua vez é doença portadora de vida.” (Flusser, 2007 p. 40) Esta era a contradição que via em si mesmo recém emigrado no Brasil. Para Flusser, o Brasil era um país sem fundamento. Seus cidadãos eram seus semelhantes então? Afirma que não, porque apesar dos brasileiros serem gente sem raiz, era gente que nunca tinha tido raiz. Esta era sua visão. A primeira visão de São Paulo é que as pessoas eram jogadores, sem consciência da falta de raiz, e por isto eram jogadores de sorte e não de vida ou morte.

“São Paulo como massa de gente sem fundamento que encobria tênue núcleo de ‘verdadeiros paulistas’, núcleo em vias de desaparecimento. Cidade interiorana (embora com o mesmo número de habitantes que Praga) e cidade fantasma. Coleção de lixo soprado para cá do mundo inteiro e do interior do

Brasil, e nós mesmos fazíamos parte autêntica do lixo. Apenas a gente sabia disto e os outros não. Tomavam-se por 'bandeirantes'. Lugar de eterna primavera que verdejava com o verde da decomposição, e com o amarelo do pus, e, neste sentido, cidade do futuro.” (Flusser, 2007 p. 42)

Descrição amorosa de São Paulo, não é mesmo, que termina por declarar seu amor: “amor infeliz por São Paulo, engajamento infeliz, meta deste livro”. A perda da referência Praga foi realmente traumática. A primeira impressão de São Paulo e do Brasil, também traumática e infeliz. Aquela dificuldade de separar o “público” do “privado”, que Flusser relata ter tido, se apresenta nesta descrição. Flusser sentia-se relegado à periferia do mundo, tanto geográfica como existencialmente, pois vivia em clima de absurdo. A realidade paulista, do ponto de vista de sujeito praguense, porque mesmo sem raízes a sua formação era praguense, era irreal, sem fundamento. Ontologicamente, pensava que “o caboclo sofredor e pacientemente passivo, cinicamente manipulado pelos interesses internacionais e pela burguesia nacional” e o “‘pracinha’ que se lançava em batalhas italianas que não lhes diziam respeito” não travavam diálogo com este expatriado recém chegado ao Brasil. E, para Flusser, “tudo no Brasil, aparentemente tão grande, vazio e novo, era tão pequeno, cheio e velho.” Existencialmente, Flusser perdera Praga e não encontrava chão no Brasil. Sua visão da falta de fundamento do Brasil foi, a princípio, desanimadora. Mas, com o tempo, passou a ver a falta de fundamento brasileira como um espaço de criação de algo novo.

As pessoas que cercavam Flusser durante a guerra, segundo o próprio, pareciam ignorar a bomba e o poder que os Estados Unidos exerciam nas decisões nacionais. Sentia um clima de “recusa deliberada”. Outro fator para achar o Brasil sem fundamento. Ainda segundo Flusser, o Brasil (pensando em Brasil ou América Portuguesa) não tinha fundamento porque os nativos foram expulsos e os estrangeiros, desde o início ocuparam um espaço “vazio”. Não foram recebidos como feios (diferentes) pelos nativos, pois estes foram expulsos ou subjugados. Acredito que na verdade foram sim recebidos como estranhos, mas como sua força predominou sobre os nativos, o domínio estrangeiro se fez prevalecer. No entanto, o que Flusser deseja ressaltar é que o estrangeiro que chega ao Brasil não é rejeitado. Isto ficou como herança. Segundo Flusser, não é rejeitado porque não

põe em risco a identidade do domiciliado sem fundamento, que já vive vida absurda.

Quando Flusser tentou integrar-se à natureza brasileira, estava tentando fincar raízes em realidade sem fundamento, quer dizer, não-histórica, não-humana. Assume que era uma busca de solidão, que não passava de fuga da falta de fundamento. Não deu certo, pois percebeu que não é possível negar a falta de fundamento e deve-se aceitá-la. Com o contato com Dora Ferreira da Silva e Guimarães Rosa, foi percebendo como a natureza brasileira produzia o seu chamado e percebeu que a existência da natureza brasileira oscila entre dois polos: a historização iminente e a existencialização transcendente (direcionada para a natureza). “Juscelino contra Riobaldo”. Este se tornou seu panorama de Brasil sem fundamento. A busca de sentido também se direcionou ao Oriente. Ação que não gerou resultados satisfatórios. As concepções de tempo orientais se diferem das ocidentais. Mas Flusser percebe que o Oriente não se opõe ao Ocidente, engloba-o, pois é estrutura aberta. Os textos orientais, segundo Flusser, não criavam uma realidade, estavam abertos ao transcendente. Eram, por isto, outro universo, operavam em categorias distintas e não serviram, como já dito anteriormente.

O desenrolar do pós-guerra no Brasil se fez de forma a esquecer-se da guerra, de maneira geral. Este não era o diagnóstico nem o prognóstico imaginado por Flusser:

“Acreditava, em outros termos, que a ilusoriedade do mundo material e a precariedade da história passariam a ser a base da consciência do futuro. A gente subestimava, ridiculamente, a capacidade humana para desconversar e fazer esquecer o Nada e a Morte.” (Flusser, 2007)

Flusser acreditava que com a guerra, o nazismo, Auschwitz, a consciência de vida absurda iria romper com as categorias modernas e modernizantes. Mas isto não aconteceu. Por outro lado, houve sim, uma crise destas categorias, não uma revolução. Flusser declara que percebe, de 1945 até o momento em que escreve, anos 1970, uma “transformação radical da cena da humanidade”. Porém, a despeito disto, não observa uma grande modificação na cena mundial como achara que fosse possível. Acredita que o Brasil, os países centro e sul-

americanos, da África e Ásia, continuam sem exercer um papel significativo na cena mundial. Em outras palavras, continuaram ocupando a periferia.

Flusser revela que vê na língua brasileira a falta de fundamento, no sentido de ser, segundo sua opinião, um idioma a-histórico. Define que os idiomas inglês e alemão são mais etimológicos do que fonéticos. Então, ler seus textos seria também ler seus passados, e neste sentido, seriam históricas. Já o português é fonético e sua ortografia é a toda hora modificada em função da fonética, descartando, muitas vezes, a etimologia das palavras. Flusser expressa que ler textos em português é um “exercício em a-historicidade”.

Flusser levou todas estas suas percepções para sua reflexão filosófica e suas discussões em sala de aula. Trabalhando com a comunicação e com as novas mídias, Flusser passou a se questionar sobre a saturação das categorias de tempo e espaço. Trabalhou com a ideia que a revolução informática (que enquanto vivo, era apenas o germe da revolução, se pensarmos nos últimos vinte anos ou mesmo da virada do século em diante) questiona a geografia atual. As transformações tecnológicas modificaram as relações humanas, a relação com tempo e espaço, a relação de trabalho, a dinâmica econômica e política. À esta transformação, que vim até aqui chamando de pós-modernidade, Flusser chama de pós-história. Não só a informática questiona as fronteiras, mas as migrações e deslocamentos rápidos (avião, trem, etc.) abrem caminhos antes inexistentes. Variadas culturas, com variadas percepções temporais conversam. Deste diálogo emergem novas perspectivas e as categorias históricas não são suficientemente eficientes.

Em **Filosofia da caixa preta**, Flusser elabora análise sobre estas novas relações e a comunicação, levando em conta o texto (história) e as imagens técnicas (pós-história). Para tal, parte da análise da máquina fotográfica, seu produtor, o fotógrafo, a imagem e o receptor, como analogia do mundo pós-histórico. Descreve que o fotógrafo aprende a manipular o aparelho apesar de não produzi-lo. Característica pós-histórica, onde a maioria das pessoas sabe manipular a tecnologia, mas não sabe produzi-la. Desta forma, há uma grande difusão de conhecimento na horizontal, segundo Flusser, mas poucos dominam o conhecimento vertical. Todos participam do jogo, mas poucos são programadores. Os aparelhos visam modificar a vida dos homens. A dinâmica industrial visava o

trabalho. Flusser observa que a dinâmica modificou-se, quem utiliza um aparelho tecnológico midiático não pode ser considerado “operário”, porque não está trabalhando ao manipular este aparelho. Por isto, as categorias industriais, ou históricas, não dão conta da realidade pós-industrial ou pós-histórica. Quem manipula a máquina midiática não seria um trabalhador, seria um “informador”, porque agir não é sinônimo de trabalhar.

Vilém Flusser destaca que as categorias e conceitos modernos não correspondem mais à realidade atual. Mesmo lançando mão diversas vezes de categorias historicistas no decorrer da autobiografia, como terceiro mundo, desenvolvido e subdesenvolvido, Flusser aponta na direção de uma transformação na percepção do tempo. O livro que discute esta ideia mais profundamente é **Pós-história**. Não desejo elaborar uma análise desta obra, mas podem ser destacados alguns fatores: (1) O chão que pisamos soa oco, diz Flusser, mas é preciso se perguntar que vacuidade é esta que ressoa no progresso. (2) Flusser acredita que perdemos a fé nos dogmas. Realmente, se considerarmos o percurso histórico das ideologias predominantes no século XX, todas se dilaceraram ou se diluíram. (3) A pergunta como foi possível Auschwitz é o ponto de partida, não para resposta fechada, mas para reflexão. Flusser acredita que Auschwitz e todos os outros horrores que vieram depois, outros campos, as bombas, são “realização característica da nossa cultura”. As técnicas industriais e a objetivação de tudo no mundo resultou em máquina de matar homens em massa. A produção de massa industrial produziu máquinas de matar homens, o auge da objetivação foi objetivar o homem, transformá-lo em objeto, em coisa manipulável. O que está em questão quando se pergunta como foi possível Auschwitz é como foi possível o conhecimento e a ação deste conhecimento ocidental que se globalizou. Os aparelhos programados funcionaram com tamanha eficiência que objetivaram o homem, possibilitando o eficiente holocausto de massas. O sacrifício da objetivação de homens foi em prol de algo maior que os próprios homens, o Progresso. (4) A cultura ocidental e suas categorias que informam foram levadas ao seu limite com a guerra e todos os “modelos” sofreram “naufrágio irreparável”. (5) Outro ponto que Flusser destaca é que o “saber vai devorando a sabedoria”, em outras palavras, o acúmulo de informação sufoca o conhecimento em si e a produção de conhecimento. O império da Razão acaba com as perguntas

existenciais que geraram o conhecimento, a Razão. Esta crise é sentida e combatida. Por exemplo, Flusser acredita que vinha se vivendo em função dos textos e não mais para servir-se deles (texto no sentido de lugar aonde se imprime a razão). As imagens técnicas são uma resposta para a idolatria do texto. (6) Os aparelhos midiáticos, diferente dos aparelhos tecnológicos que intervêm na natureza, intervêm na cultura. O texto estaria dando lugar à imagem, mas não a uma imagem narrativa (como as pinturas rupestres), e sim uma imagem do conceito, como apontado por Flusser em Mira Schendel. A informação na imagem mostra a cena sincrônica e não uma narrativa diacrônica. Assim, Flusser está colocando em questão o fim da escrita. Não o fim no sentido de não haver mais escrita, mas de não ser mais o texto escrito aquele que informa a cultura das massas e sim as imagens. Isto, talvez, somente o futuro dirá. No entanto, a força das imagens é cada vez maior e mais presente. (7) A questão da morada é novamente abordada. “Morar não é dormir em cama imóvel, mas viver em ambiente habitual. O lar não é lugar fixo, mas ponto de apoio merecedor de confiança.” Levantando novamente esta questão, Flusser traz a presente instabilidade dos hábitos. A facilidade de comunicação e deslocamentos são apontadas como as principais causas desta dissolução de fronteiras e categorias.

Estas são, superficialmente, apenas algumas questões abordadas em **Pós-história**. A mudança na percepção do tempo e a consciência da insuficiência das categorias do conhecimento operando no cotidiano apontadas por Flusser contribuem para o seu sentimento de absurdo, sentimento de fora do lugar. No início deste texto, trouxe um trecho da música de Cazuza, que talvez, por outras razões, também se sentisse vivendo no absurdo. Os ratos na piscina, projetada para estar limpa e ser freqüentada por pessoas, tornam-na nojenta, inabitável. Os ratos, definitivamente, estão fora do lugar na piscina. Cazuza reclama que as ideias não correspondem aos fatos: as categorias, termos, expressões, conceitos não correspondem mais à realidade atual. As experiências não são mais “traduzidas” pelos conceitos que se tornaram antigos, desatualizados, e, em muitos casos, vazios. O poeta vê o futuro repetir o passado: Talvez, esteja querendo dizer que mesmo com tantas revoluções, guerras, ideologias, etc. que clamam por mudanças, algumas coisas teimam por permanecer iguais. Mas sem dúvida, se o futuro repete o passado, rompe com a lógica historicista e busca no passado

referências para entender o futuro. Por fim, vê um museu de grandes novidades: a super produção em massa de tecnologias produz uma super produção de informação e um acúmulo inacreditável e inalcançável de conhecimento. O que fazer com tanto conhecimento a não ser colocar num museu? O museu internet é um exemplo. A afirmação final: o tempo não para. Independente de qual compreensão de tempo ou quais as categorias para entendê-lo ou se o tempo é apenas um conceito abstrato que expressa sensação ou se jogarmos uma bomba atômica no mundo, o tempo não para. Por isto, porque o tempo não para e se vive vida absurda, é preciso continuar.

5

Vamos!!

A estrutura proposta para uma dissertação que se preze deve terminar com uma conclusão. Encontro-me num dilema. Impossível chegar a uma conclusão teórica, talvez possa dar uma conclusão metodológica: continue. Continue escrevendo, perguntando, duvidando, respondendo, criando. Aprendemos com Flusser, durante seu percurso autobiográfico, que devemos continuar apesar de situação absurda. Viver a vida em abertura. Esta é a única conclusão a que chego. E fico feliz com ela.

As perguntas devem permanecer e, ao chegar à resposta, é preciso desenvolver novas questões, em eterno estado de dúvida, como propõe Flusser. “Navegar é preciso, viver não é preciso”. Fernando Pessoa cita o general da Antiguidade romana em seu poema para construir o clima que deseja. Toma sua palavra de ordem para si e diz: “criar é preciso, viver não é preciso”. Crie! Escreva! Jogue! Continue!

Para finalizar, tentei produzir algo mais poético. Nada deu certo. Pensei num conto, onde estivesse presente a inadequação ao mundo, o sentimento de fora do lugar. Um poema sobre tempos que não vivi, mas que estão vivos dentro de mim. Aforismos. Vários aforismos tal qual fazia Drummond guiado por seu anjo torto, pois este mesmo anjo torto me acompanha. Queria ter escrito **O mito de Sísifo** ou **O Estrangeiro**. A concreticidade da vida de K. **O tempo e os Conways**, com seus atos que vão e voltam no tempo, mostrando expectativas e frustrações. Composto a música **Panis et circenses** e todas as outras dos Mutantes e da Tropicália. **A passagem das horas**, de Álvaro de Campos, que nem sequer existe, é só uma das identidades de Fernando Pessoa. Ou **Lisboa revistada**, também de Campos. Prefiro Álvaro de Campos a Pessoa, a personalidade fora do lugar e apátrida do poeta se faz presente em Campos. Ter composto **Tô**, de Tom Zé, para esclarecer confundindo e cegar para poder guiar. **O tempo não para**, de Cazusa, porque realmente nada o detém. Ter conversado com Mia Couto e a mulher moribunda, de um de seus contos, que pede ao marido

para lhe contar uma história numa língua que os dois desconheçam. Gostaria de ouvir esta língua que acalma a enferma e os leva ao lugar das línguas que nem sabiam que falavam. Dialogar com Juliano Pessanha e sua agonia terrível da **Instabilidade Perpétua**. Ter esperado Godot junto a Beckett. Queria ter escrito as frases da minha analista. Definitivamente, reescreveria cada palavra de **O labirinto da solidão** e do **Encontro marcado**, e marcaria um encontro com Fernando Sabino. Bem, eu queria ter escrito **Bodenlos**, sim esta seria a melhor conclusão. Nada disso é possível. A não ser num tempo que não saiba que exista ou na minha imaginação. De qualquer forma, frente à impossibilidade, continuo. Continuo tentando. Continuo escrevendo. Continuo jogando. Não jogo sozinha, aceito o conselho de Flusser, desejo ter parceiros. Vamos?!

6 Referências Bibliográficas

Livros

Adorno, Theodor. 2008. *Minima Moralia*. Rio de Janeiro : Azougue , 2008.

Andrade, Carlos Drummond de. 2013. *Alguma Poesia*. São Paulo : Companhia das Letras, 2013.

— . **2007.** *O avesso das coisas (aforismos)*. Rio de Janeiro : Record, 2007.

Arfuch, Leonor. 2010. *O Espaço autobiográfico*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 2010.

Bakhtin, Mikhail. 2011. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2011.

Batlickova, Eva. 2010. *A época brasileira de Vilém Flusser* . São Paulo : Annablume, 2010.

Bauman, Zygmunt. 2005. *Identidade*. Rio de Janeiro : Zahar, 2005.

— . **2001.** *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2001.

— . **1998.** *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro : Zahar, 1998.

Beckett, Samuel. 2005. *Esperando Godot*. São Paulo : Cosac Naify, 2005.

Benjamin, Walter. 2010. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo : Brasiliense, 2010.

Bernardo, Gustavo (org). 2011. *A filosofia da ficção de Vilém Flusser*. São Paulo : Annablume, 2011.

Bernardo, Gustavo. 2011. *A filosofia da ficção de Vilém Flusser*. 1a Edição. São Paulo : AnnaBlume, 2011.

Bernardo, Gustavo e Mendes, Ricardo (org). 2000. *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

Bernardo, Gustavo, Finger, Anke e Guldin, Rainer. 2008. *Vilém Flusser, uma introdução*. São Paulo : Annablume, 2008.

1990. *Bíblia Sagrada* . São Paulo : Paulus, 1990.

- Breton, Andre. 1985.** *Manifestes du surréalisme*. s.l. : Gallimard, 1985.
- Burkhardt, Jacob. 1961.** *Reflexões sobre a História*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1961.
- Camus, Albert. 1997.** *O estrangeiro*. Rio de Janeiro : Record, 1997.
- **2010.** *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro : Edições BestBolso, 2010.
- Couto, Mia. 2011.** *E se Obama fosse africano? Ensaios*. São Paulo : Companhia das Letras, 2011.
- Flusser, Vilém. 1999.** *A Dúvida*. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1999.
- **2008.** *A história do diabo*. São Paulo : Annablume, 2008.
- **2007.** *Bodenlos, uma autobiografia filosófica*. São Paulo : Annablume, 2007.
- **2007.** *Bodenlos, uma autobiografia filosófica*. 1a Edição. São Paulo : AnnaBlume, 2007.
- **2011.** *Filosofia da caixa preta, ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo : AnnaBlume, 2011.
- **2007.** *Língua e Realidade*. São Paulo : Annablume, 2007.
- **2010.** *O mundo codificado*. [trad.] Raquel Abi-Sâmara. São Paulo : Cosac Naify, 2010.
- **2008.** *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo : Annablume, 2008.
- **2011.** *Pós-história, vinte instantâneos e um mode de usar*. São Paulo : AnnaBlume, 2011.
- Foucault, Michel. 2007.** *As palavras e as coisas: uma genealogia das ciências humanas*. São Paulo : Martins Fontes, 2007.
- Guinsburg, J. (org). 1967.** *Entre dois mundos*. São Paulo : Perspectiva, 1967.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 1998.** *Modernização dos sentidos*. São Paulo : Editora 34, 1998.
- Hall, Stuart. 1992.** *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro : DP&A, 1992.
- Harvey, David. 2004.** *Condição pós-moderna*. São Paulo : Loyola, 2004.
- Ionesco, Eugène. 2006.** *La cantatrice chauve*. s.l. : Gallimard, 2006.

—. 1972. *Rhinoceros*. s.l. : Gallimard, 1972.

Jasmin, Marcelo Gantus e Junior, João Feres. 2006. *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro; São Paulo : Editora PUC-Rio: IUPERJ: Edições Loyola, 2006.

Kafka, Franz. 1963. *O processo*. [trad.] Manoel Paulo Ferreira e Syomara Cajado. São Paulo : Círculo do Livro, 1963.

Kertész, Imre. 2007. *Eu, um outro*. São Paulo : Planeta, 2007.

Koselleck, Reinhart. 2006. *Futuro Passado, contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro : Editora PUC-Rio: Contraponto, 2006.

Lipovetsky, Gilles. 2009. *A era do vazio, ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri : Manole, 2009.

Lyotard, Jean-François. 2004. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro : José Olympio, 2004.

Paz, Octavio. La busqueda del presente (discurso para Prêmio Nobel). pp. 39-64.

—. 2006. *O Labirinto da Solidão*. São Paulo : Paz e Terra, 2006.

—. 1972. *Signos em Relação*. São Paulo : Perspectiva, 1972.

Parada, Maurício e Fantiano, Manuela. *Pensar pra quê? Diálogos entre Vilém Flusser e Hannah Arendt*. Revista de Mestrado em História, jan./jun. de 2010, Vol. 12, pp. 85-98.

Pessanha, Juliano Garcia. 2009. *Instabilidade perpétua*. São Paulo : Ateliê Editorial, 2009.

Pessoa, Fernando. 1976. *Fernando Pessoa, o eu profundo e os outros eus (seleção poética)*. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1976.

Priestley, J.B. 1937. *O tempo e os Conways*. Inglaterra : Acervo O Tablado, 1937.

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

Rosenfeld, Anatol. 2009. *A arte do teatro, aulas (1968)*. São Paulo : PubliFolha, 2009.

—. 1964. Resenha Bibliográfica - Filosofia - Língua e Realidade. *Jornal Estado de São Paulo*. 6 de junho de 1964.

- Sabino, Fernando. 2006.** *Encontro marcado*. Rio de Janeiro : Record, 2006.
- Said, Edward. 2004.** *Fora do lugar*. São Paulo : Companhia das Letras, 2004.
- . **2003.** *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo : Schwarcz Ltda. , 2003.
- . **2003.** *Reflexões sobre o Exílio e outros ensaios*. [trad.] Pedro Maia Soares. São Paulo : Companhia das Letras, 2003.
- Santi, Pedro Luiz de. 2012.** *A construção do eu na Modernidade, da Renascença ao Século XIX*. Ribeirão Preto : Holos, 2012.
- Sarlo, Beatriz. 2007.** *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo; Minas Gerais : Companhia das Letras: Editora UFMG, 2007.
- Sartre, Jean-Paul. 2010.** *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis : Vozes, 2010.
- Sassen, Saskia. 2010.** *Sociologia da Globalização*. Porto Alegre : Artmed, 2010.
- Szondi, Peter. 2004.** *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2004.

Sites

<http://www.flusser-archive.org/>

Revistas digitais

- Bernardo, Gustavo.** *O Diabo irônico de Flusser*. Revista Trópico, 21/04/2005. <http://www.dubitoergosum.xpg.com.br/flusser65.htm>
- _____. *“Meu bem, você não entendeu nada”*: a generosidade cética de Vilém Flusser. Revista FlusserStudies; número 11, maio de 2011. <http://www.flusserstudies.net/pag/archive11.htm>
- _____. *One of the most important Brazilian philosophers*. Revista FlusserStudies; número 3, novembro 2006. <http://www.flusserstudies.net/pag/archive03.htm>

Paulo, Viviane de Santana. *A migração como expansão da realidade e renovação das culturas.* Revista FlusserStudies; número 3, novembro 2006. <http://www.flusserstudies.net/pag/archive03.htm>

Goodwin, Matthew D. *The Brazilian Exile of Vilém Flusser and Stefan Zweig.* Revista FlusserStudies; número 7, novembro 2008. <http://www.flusserstudies.net/pag/archive07.htm>

Larkosh, Christopher. *Translating Multilingual Life.* Revista FlusserStudies; número 7, novembro 2008. <http://www.flusserstudies.net/pag/archive07.htm>

Reinaldo, Gabriela. *O retrato de Rosa em Bodenlos.* Revista FlusserStudies; número 8, Maio 2009. <http://www.flusserstudies.net/pag/archive08.htm>

Seligmann-Silva, Márcio. *De Flusser a Benjamin – do pós-aurático às imagens técnicas.* Revista FlusserStudies; número 8, Maio 2009. <http://www.flusserstudies.net/pag/archive08.htm>

_____. *Vilém Flusser: filosofia do exílio e leitura de um país chamado Brasil.* Revista Tradução em Revista; 2010, número 2, p. 1-19.

_____. *As utopias de Flusser.* Revista; Revista FlusserStudies 15, 2013.

_____. *Um judeu que militou contra as pátrias: Vilém Flusser e as marcas do Exílio.* Revista 18, Centro de Cultura Judaica: número 20; junho, julho e agosto de 2007.

<http://www.mariosantiago.net/Textos%20em%20PDF/Dossi%C3%AA%20Vil%C3%A9m%20Flusser.%20Revista%20Cultura%20Judaica.pdf>

Artigos do Acervo online do Jornal Estado de São Paulo

<http://acervo.estadao.com.br/>

Castello, José. *Flusser, o filósofo da suspensão da descrença.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 19 fev. 2000.

Flusser, Vilém. *Praga, a cidade de Kafka.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 29 out. 1961.

_____. *Das línguas Santas.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 27 jan. 1962.

_____. *Palavras.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 22 set. 1962.

_____. *Coincidência incrível.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 23 jan. 1965.

_____. *Do funcionário.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 1º maio 1965.

_____. *Reverendo a Europa.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 25 fev. 1967.

_____. *O autor e a imortalidade.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 25 nov. 1967.

_____. *Sincronização da diacronia.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 21 set. 1968.

_____. *Dos 400 anos.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 10 dez. 1968.

_____. *Do futuro.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 1º fev. 1969.

_____. *Do supérfluo.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 12 set. 1970.

_____. *O mundo – palco.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 21 dez. 1970.

_____. *O espírito tempo nas artes plásticas.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 30 jan. 1971.

_____. *O preto é belo.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 18 abril 1971.

_____. *Flexor, o modelo.* São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 8 ago. 1971.

_____. *Da transparência das coisas*. São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 8 ago. 1971.

_____. *Da construtividade*. São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 5 set. 1971.

_____. *Do hóspede até o hóspede trabalhador*. São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 17out. 1971.

_____. *Culturas mortas*. São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 28 ago. 1977.

_____. *O declínio e o ocaso do alfabeto*. São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 22 jan. 1978.

_____. *A sociedade pós-industrial*. São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 20 jan. 1980.

_____. *Israelis e palestinos*. São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 26 ago. 1982.

_____. *Estrangeiros no mundo*. São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 29 set. 1990.

_____. *Flusser entre apátridas e patriotas*. São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 14 dez 1991.

Reale, Miguel. *Panorama filosófico brasileiro*. São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 16 julho 2005.

Rosenfeld, Anatol. *Resenha bibliográfica - Filosofia: Língua e realidade*. São Paulo: Jornal O Estado de São Paulo, 6 junho 1964.