

Bodenlos
Uma Autobiografia Filosófica

Vilém Flusser

Revisão técnica
Gustavo Bernardo


ANNA BLUME

35

Bodenlos

Uma Autobiografia Filosófica

COLEÇÃO COMUNICAÇÕES

Direção: Norval Baitello Jr.

1. *Língua e Realidade*, de Vilém Flusser
2. *A Ficção Cética*, de Gustavo Bernardo
3. *Mimese na Cultura*, de Günter Gebauer e Christoph Wülf
4. *A História do Diabo*, de Vilém Flusser
5. *Arqueologia da Mídia*, de Siegfried Zielinski

A sair

A Ecologia da Comunicação, de Vicente Romano

Par e Ímpar, de V. V. Ivanov

Antropologia da Imagem, de Hans Belting

Conheça a proposta da coleção COMUNICAÇÕES no site
www.annablume.com.br

F668 Flusser, Vilém

Bodenlos: uma autobiografia filosófica. / Vilém Flusser.
Revisão Técnica: Gustavo Bernardo -- São Paulo: Annablume,
2007. (Coleção Comunicações).

246 p. ; 14 x 21 cm.

ISBN 978-85-7419-688-6

1. Biografia de Vilém Flusser. 2. Flusser, Vilém (1920-1991).
3. Filosofia. 4. Comunicação Social. I. Título. II. Série. III.
Bernardo, Gustavo. IV. Baitello Júnior, Norval.

CDU 929

CDL 920

BODENLOS – UMA AUTOBIOGRAFIA FILOSÓFICA

Coordenação editorial
Joaquim Antonio Pereira

Produção
Luiz Rosalvo Costa – preparação e paginação

Capa
Carlos Clêmen

CONSELHO EDITORIAL

Eduardo Peñuela Cañizal
Norval Baitello Júnior
Maria Odila Leite da Silva Dias
Celia Maria Marinho de Azevedo
Gustavo Bernardo Krause
Maria de Lourdes Seteff
Cecília de Almeida Saltes
Pedro Jacobi

1ª edição: março de 2007

© Vilém Flusser

ANNABLUME editora . comunicação
Rua Padre Carvalho, 275 . Pinheiros
05427-100 . São Paulo . SP . Brasil
Tel. e Fax. (011) 3812-6764 – Televidas 3031-9727
www.annablume.com.br

Sumário

Prefácio

A Gente de Flusser (por Gustavo Bernardo), 9

Monólogo, 17

1. Atestado de falta de fundamento, 19
2. Praga entre as guerras, 23
3. A invasão nazista, 29
4. A Inglaterra sitiada, 35
5. A guerra em São Paulo, 39
6. O jogo do suicídio e do Oriente, 45
7. A natureza brasileira, 55
8. A língua brasileira, 67

Diálogo, 87

9. Discurso e diálogo, 89
10. Alex Bloch, 93
11. Milton Vargas, 99
12. Vicente Ferreira da Silva, 107
13. Samsom Flexor, 119
14. João Guimarães Rosa, 129
15. Haroldo de Campos, 143
16. Dora Ferreira da Silva, 151
17. José Bueno, 163
18. Romy Fink, 169
19. Miguel Reale, 177
20. Mira Schendel, 185
21. O terrazo, 193

Discurso, 199

- 22. Introdução, 201
- 23. Teoria da comunicação, 205
- 24. Filosofia da ciência, 211

Reflexões, 219

- 25. Habitar a casa na apatridade, 221
- 26. Até a terceira e quarta geração, 237
- 27. Meu caminho de Praga, 243

Prefácio

A Gente de Flusser por **Gustavo Bernardo**

O filósofo judeu Vilém Flusser nasce em 1920 em Praga, na antiga Tchecoslováquia. A invasão nazista força-o a fugir, em 1939, junto com a namorada, Edith Barth, primeiro para a Inglaterra, depois para o Brasil, onde chega no ano seguinte. Seu pai, sua mãe e sua irmã são assassinados nos campos de concentração. No Rio de Janeiro, casa-se com Edith. Em São Paulo, trabalha na pequena indústria do sogro e no comércio. Vilém e Edith têm três filhos: Miguel, Dinah e Victor. Na década de 50, Flusser naturaliza-se brasileiro.

Perto de 1960, passa a se dedicar também à filosofia. Sem diploma, apenas com a cara, a coragem e o saber acumulado de maneira autodidata, leciona na FAAP, no ITA e na USP, ao mesmo tempo que escreve regularmente para os jornais *O Estado de São Paulo* e *Folha de São Paulo*. Publica, primeiro em português e depois em várias línguas, mais de trinta livros, além de centenas de artigos em revistas e jornais de todo o mundo. Na verdade ele mesmo escreve e reescreve vários de seus livros e artigos em quatro línguas, e geralmente nessa ordem: alemão, português, inglês e francês. Não escreve em tcheco.

Em 1973 muda-se para Robion, na França, quando passa a publicar na Alemanha e a ser reconhecido como filósofo dos novos *media*. Sua filosofia da fotografia, publicada no Brasil como *Filosofia da caixa preta*, é editada primeiro em alemão e depois em português – encontra-se traduzida em mais de 15 línguas.

Em 1991, volta a Praga, pela primeira vez desde a guerra, para proferir conferência no Instituto Goethe. A conferência o

emociona tanto que, sem perceber, troca de língua e passa a falar em português. É Edith quem o avisa que a platéia está um pouco atônita. A conferência é um sucesso. No dia seguinte, passando com a mulher nas cercanias da cidade natal, morre num acidente de carro. É enterrado no cemitério judaico de Praga. A sua pedra tumular contém uma inscrição em três idiomas: hebraico, tcheco e português.

Em 1992, Bollmann Verlag publica em alemão, *post mortem*, sua autobiografia filosófica, intitulada: *Bodenlos*. O título, que pode ser traduzido como “sem chão” ou “sem fundamento”, assume sua condição de eterno migrante, de sujeito desenraizado: tanto de pátrias quanto de quaisquer sistemas. Ao escolher escrever uma “autobiografia filosófica” e não uma autobiografia simples, ele se restringe a não contar e comentar o que dissemos nos parágrafos anteriores. Pouco fala, por exemplo, de Edith, sua principal interlocutora e a que melhor o criticava, e que continua se dedicando, com 86 anos no momento em que escrevo, a traduzir, para o alemão, os textos de Flusser que ele mesmo não retraduziu para essa língua. Flusser preserva sua relação afetiva mais visceral para melhor falar dos diálogos filosóficos que manteve. Como se verá, ele dedica onze capítulos a onze personalidades que o marcaram e que, ele supõe, também teria marcado. Destas onze pessoas, sete são brasileiros natos e quatro são imigrantes que, como ele, vieram para o Brasil. Logo, todos os diálogos que elegeu para homenagear e desenvolver, ele os viveu no Brasil.

A publicação desse livro na Alemanha logo após a sua morte sugere que ele o vinha escrevendo e teria sido surpreendido pelo acidente, ou o teria terminado pouco antes. No entanto, a leitura dessa versão, feita a partir de uma cópia datilografada em português pelo próprio Flusser, tirada dos seus arquivos, indica que ele já a havia escrito por volta do meio dos anos 70, ou seja, pouco depois de emigrar do Brasil de volta para a Europa. A circunstância de ele ter destacado, em capítulos próprios, apenas pessoas com que dialogou ainda no Brasil, reforça essa conclusão: o livro foi pensado e redigido, em sua maior parte, logo depois

que ele voltou para a Europa. Entretanto, alguma variação de estilo e estrutura nos capítulos, como o leitor pode observar, indica que eles não foram escritos todos ao mesmo tempo.

Cumprе observar que não se encontrou a versão brasileira do último e do antepenúltimo capítulos, que foram então traduzidos do alemão, especialmente para esta edição, por Raquel Abi-Sâmara. O esclarecimento é importante: nos demais capítulos, bem como em toda a sua obra, a comparação entre as versões em línguas diferentes escritas pelo próprio Flusser, principalmente entre o português e o alemão, mostra que ele não agia como um tradutor “normal”, preocupado em respeitar o original. O filósofo tcheco-brasileiro deliberadamente deixava a língua-destino alterar seu pensamento na língua-fonte, na mesma medida em que se alteravam a semântica e a sintaxe. A tradutora dos dois capítulos referidos obviamente não pôde nem devia fazer o mesmo. O melhor estudo a respeito do riquíssimo movimento de auto-tradução de Flusser encontra-se no ensaio, igualmente excepcional, do suíço Rainer Guldin, publicado por Wilhelm Fink Verlag em 2005 e intitulado *Philosophieren zwischen den Sprachen: Vilém Flussers Werk*.

Para investigar a formação e o desenvolvimento do seu pensamento, Vilém passa, na seção a que chama “Monólogo”: à explicação de “Bodenlos”, isto é, da falta de fundamento que, paradoxalmente, o fundou; à bela descrição da Praga dos seus primeiros anos, judeu de família de intelectuais destinado a ser ele também um intelectual; ao trauma, paradoxalmente fundador, da invasão dos nazistas em Praga; ao relato da fuga para a Inglaterra; ao comentário da chegada espantada ao Brasil (onde soube, no cais do Rio de Janeiro, da morte do pai) e de como a guerra continuava repercutindo em São Paulo, onde passou a viver; a desestruturar a relação lúdica e dramática que passou a ter, ao mesmo tempo, com a filosofia oriental e a idéia do suicídio; a relatar o seu contato com a natureza brasileira, tão diferente da natureza europeia; a estudar o seu contato com a língua brasileira, tão intenso que o fez adotá-la como segunda língua materna, suplantando o próprio tcheco.

Para qualificar essa primeira parte, eu usaria um adjetivo que talvez Vilém não gostasse muito: emocionante. Emociona como se lêsemos um romance, como se encontrássemos um personagem intenso e, ao mesmo tempo, como se vivenciássemos a história trágica do século XX por dentro, ao acompanhar as peripécias e as perdas do filósofo praguense e da própria Praga, centro filosófico da Europa destruído pela barbárie nazista. Emociona, ainda, acompanhar como o Brasil recebeu, nem sempre muito bem, esse filósofo, ligando os fios da nossa história à história do mundo e do século.

Para fazer o contraponto à primeira seção, Flusser chama “Diálogo” à parte seguinte, introduzindo-a por uma distinção entre “discurso” e “diálogo” e concluindo-a por um belo comentário sobre o “Terraço”: como se fosse uma ágora paulistana, o terraço era o lugar da casa onde semanalmente os amigos e os amigos da filha, Dinah, se encontravam para discutir filosofia. No meio do volume, Flusser comenta os diálogos radicais que teve com os amigos: como ele era perturbado por eles e, naturalmente, como ele os perturbava.

Nos capítulos, Vilém Flusser fala de: *Alex Bloch*, também imigrante tcheco; *Milton Vargas*, engenheiro e professor de filosofia da ciência que o introduziu na Universidade e no Instituto Brasileiro de Filosofia; *Vicente Ferreira da Silva*, a quem reconhece como o melhor e talvez o único filósofo brasileiro, embora dele divirja profundamente; *Samson Flexor*, artista plástico romeno, que fez o seu retrato; *João Guimarães Rosa*, escritor igualmente poliglota e cuja obra considera a demonstração *in fieri* (em estado de vir a ser) de suas próprias teses filosóficas; *Haroldo de Campos*, poeta concretista, que já realizava a passagem, na sua poesia, para a pós-história das imagens técnicas; *Dora Ferreira da Silva*, poeta, tradutora e mulher de Vicente, cuja espiritualidade intensa o confrontava sobremaneira; *José Bueno*, aristocrata da tradicional e decadente burguesia paulista, um dos homens mais elegantes de espírito que conheceu; *Romy Fink*, judeu ortodoxo inglês de múltiplos talentos e que punha em crise sua ausência de fé; *Miguel Reale*, filósofo rigoroso, normalmente

identificado à direita do espectro político, do qual discorda tão radicalmente quanto o respeita; finalmente, *Mira Schendel*, artista plástica suíça, que transformava letras e palavras em imagens e assim realizava o jogo de códigos que tanto o fascinava.

A terceira seção, “Discurso”, é relativamente inusitada para nós, acostumados que estamos ao desprestígio dos lugares do professor e do mestre. Flusser a dedica às aulas, cursos e palestras que ministrava na Universidade, principalmente sobre teoria da comunicação e filosofia da ciência. Discute o fundamento das suas teorias e a relação estimulante e conflituosa que estabelecia com seus alunos, inclusive questionando o seu próprio carisma. As salas em que atuava ficavam sempre lotadas, com dezenas de ouvintes e curiosos de outros cursos. É um professor tão heterodoxo quanto o escritor, não seguindo os protocolos acadêmicos nem numa situação nem na outra, o que incomodava sobremaneira os colegas. De cultura vastíssima, memória espantosa e oratória brilhante, provocava e espantava os alunos, mostrando-lhes um mundo onde a dúvida reinava.

Mas Vilém não se dedica a se elogiar, mas sim a mostrar como gosta de ensinar, como precisa ensinar, e como, ao final, se sente fracassado. Vê a juventude esmagada pela ditadura violenta e medíocrizante de um lado, por uma esquerda oportunista e igualmente medíocrizante, do outro. Essa sensação de fracasso ajuda a explicar sua decisão de, novamente, emigrar, agora do Brasil de volta à Europa. Fica para o leitor, com alguma amargura mas muita intensidade, o elogio do ser professor, que Flusser torna estrito sinônimo do ser pensador.

A quarta parte, “Reflexões”, começa estabelecendo a relação estreita entre pátria e hábito e termina revisitando, depois de cinquenta anos de ausência, a sua verdadeira pátria natal, concentrada toda na cidade de Praga. O capítulo final do livro fecha-o de maneira muito bonita, mas adquire dramaticidade adicional por conta da circunstância: Vilém Flusser morre, em Praga, naquele acidente, pouco depois de ter voltado para “casa”, e, portanto, pouco depois de ter escrito esse texto. Sua autobiografia, da forma como foi escrita e na situação em que o

foi, torna-o um personagem de romance, daqueles que nos afeta de maneira mais intensa e real do que qualquer relato da realidade suposta.

A opção do autor por uma autobiografia *filosófica* obriga-o a investigar a formação e o desenvolvimento do seu próprio pensamento, que está ligado, de maneira mais estreita do que o usual, a seu estilo de escrever e às suas escolhas em cada língua em que se expressou. Nos anos 60, muitos o elogiaram pelo seu domínio da língua portuguesa, mas é preciso reconhecer que ele não tenta escrever como um nativo. Orgulhoso da sua condição de eterno imigrante, variante contemporânea do “judeu errante”, Flusser escancarara essa condição na sintaxe da sua escrita. Coerente com a crítica que faz de Guimarães Rosa — o caráter revolucionário do escritor mineiro se mostraria na sintaxe e não na semântica, portanto, não nos neologismos tão incensados pelos críticos —, Vilém evita o jargão ou a invenção vocabular, esmerando-se antes em subverter a sintaxe para dizer melhor a sua diferença.

Por isso, no começo, o leitor decerto estranha a sua frase, de maneira semelhante a como estranha a frase do amigo Rosa. Mas, assim como no caso do escritor, se o leitor insistir um pouco e vencer as primeiras páginas é logo contemplado com pensamento e beleza em doses iguais e complementares. Como a frase do filósofo, mais do que expressar o seu pensamento, já é o próprio pensamento, os editores precisaram resistir a uma revisão que a desfigure. Entre vários exemplos, o mais incômodo e, em decorrência, o mais significativo, é o seu uso da expressão “a gente” no lugar da primeira pessoa do singular, “eu”, ou do plural de modéstia, “nós”.

Esse “a gente” equivale ao “*man*” alemão e ao “*on*” francês, mas não é exatamente a mesma coisa. No caso alemão, a expressão consagrou a impessoalidade do *das Man* heideggeriano; no caso brasileiro, trata-se de uma das expressões mais coloquiais e menos formais da língua, com efeito simultâneo e paradoxal de pessoalização e de impessoalização. Flusser aproveitava esse duplo efeito e incorpora a expressão ao cerne mesmo do seu discurso

ensaiístico. Essa incorporação provoca um estranhamento poético que desautomatiza a leitura, obrigando o leitor a um novo foco. No entanto, essa é apenas uma consequência benéfica secundária do recurso.

Com “a gente” no lugar do “eu” ou do “nós”, o filósofo diz “eu” e diz, ao mesmo tempo, “nós”, ou melhor, diz “toda a gente”. Assim ele questiona de dentro, na forma, o “eu solar”, isto é, o “eu” centro do sistema e do universo. Em decorrência, questiona igualmente todo o *cogito* cartesiano que informa e modela o pensamento ocidental e a sua expressão. Seu texto muito pessoal, tanto na forma quanto no conteúdo, preocupa-se justamente em se despersonalizar, para assim apontar melhor na direção de uma transcendência, não mística, mas existencial. Todavia, ao fazê-lo dessa maneira, que mistura o mais coloquial ao mais formal possível, ele torna o seu texto perturbadoramente único, ou seja, adquire uma nova personalidade — melhor seria dizer, uma nova e elegante *persona*.

O pensador-poeta realiza, no texto filosófico, os versos do poeta-pensador: “O poeta é um fingidor, / finge tão completamente / que chega a fingir que é dor / a dor que deveras sente. // E os que lêem o que escreve / na dor lida sentem bem, / não as duas que ele teve, / mas só a que eles não têm”. Faz sentido, então, a designação de “ficção filosófica” que Abraham Moles atribuiu ao pensamento de Flusser: trata-se de um pensamento que tanto investiga quanto inventa, ou: que inventa para melhor investigar, que investiga para melhor inventar. No processo, o filósofo e escritor reinventa quer a si mesmo, quer ao leitor.

O livro precioso que esse leitor tem em mãos é, portanto, a autobiografia filosófica de um pensador-poeta chamado Vilém Flusser, seu sobrenome mesmo sugerindo o fluir de um rio (*Fluss*, em alemão) de idéias à la Guimarães Rosa: idéias que não param, que não param, que não param, nas suas longas beiras: “rio abaixo, rio a fora, rio a dentro — o rio”.

Monólogo

Atestado de falta de fundamento

O termo “absurdo” significa originalmente “sem fundamento”, no sentido de “sem raízes”. Como é sem fundamento uma planta posta em vaso. Flores na mesa do jantar são exemplos de vida absurda. Se quisermos intuir tais flores, podemos sentir a sua tendência de brotar raízes e fazê-las penetrar não importa que solo. A tendência das flores sem raiz é o clima da falta de fundamento. O presente livro atestará tal clima.

O termo “absurdo” significa na maioria das vezes “sem fundamento” no sentido de “sem significado”. Como é sem fundamento o sistema planetário, se perguntarmos para que gira em torno do Sol no abismo do vazio. Mercúrio e Vênus são exemplos de um funcionamento absurdo. A tentação é forte de comparar tal sistema aos aparelhos administrativos em função dos quais passamos grande parte das nossas vidas. A movimentação sem significado, tendo o nada por horizonte, é o clima da falta de fundamento. O presente livro atestará tal clima.

O termo “absurdo” significa também “sem fundamento” no sentido de “sem base razoável”. Como é sem fundamento a sentença que afirma que “duas vezes dois são quatro às sete horas em São Paulo”. É exemplo de um pensar absurdo. Provoca a sensação de estarmos os dois boiando sobre abismo no qual os conceitos de “verdadeiro” e “falso” não se aplicam. A sentença não tem fundamento, porque seria absurdo dizer-se que é verdadeira ou que é falsa. É ambas as coisas e é nenhuma delas. A sensação de estar-se boiando é o clima da falta de fundamento. O presente livro atestará tal clima.

Os exemplos tirados da botânica, astronomia e lógica pretendem introduzir o leitor no clima do presente livro. Clima que todos conhecem de experiência própria, embora possam tentar suprimi-lo. É o clima da religiosidade. Nele surgiram todas as

religiões, porque são métodos de proporcionar fundamento. Mas é também clima no qual todas as religiões periclitam. Porque nele os fundamentos proporcionados pelas religiões são corroídos pelo ácido do absurdo. Todos os nossos problemas são, em última análise, religiosos. Se nos encontramos sem fundamento, buscamos solução religiosa sem poder encontrá-la. E se sentimos fundamento abaixo dos pés (graças a uma religião ou a um substituto qualquer de religião, ou simplesmente graças à força encobridora do cotidiano), perdemos o verdadeiro clima da religiosidade (mas, possivelmente, tal formulação é, ela própria, resultado da falta de fundamento).

Todos conhecemos tal clima de experiência própria, mas indiretamente. Por exemplo, através do surrealismo, da filosofia existencial e do teatro do absurdo. Há épocas nas quais o clima predomina nas manifestações da cultura. Por exemplo, no final da Antigüidade, no final da Idade Média, e atualmente. São épocas de ruptura. Mas há isto: tais manifestações culturais da falta de fundamento a um tempo revelam e encobrem a verdade. Quando a falta de fundamento se torna tema público, deixa de ser ela mesma. É ela a experiência da solidão, e derrete, quando discutida publicamente.

A experiência da falta de fundamento não pode ser precipitada em literatura, filosofia e arte sem ser falsificada. Pode ser apenas circunscrita em tais formas, para ser parcialmente captada. Mas é possível atestá-la, de maneira direta, autobiograficamente: na esperança de que tal atestado sirva de espelho para outros. A própria vida pode tornar-se laboratório para outros. É este (e não, assim espero, vaidade ou vontade de auto-afirmação) o motivo do presente livro.

Todos conhecemos o clima da falta de fundamento de experiência própria, e, se o negarmos, é que conseguimos reprimilo (vitória duvidosa). Mas há os que se encontram na falta de fundamento, por assim dizer, objetivamente, seja porque foram arrancados da realidade por forças externas, seja porque abandonaram espontaneamente uma situação aparentemente real, mas por eles diagnosticada como fantasmagoria. Os que caíram,

portanto, na falta de fundamento ou a escolheram. São os tais que podem servir de laboratório para os outros. Existem mais intensamente, se “existir” for interpretado como “viver por fora”. O presente livro será atestado de uma tal existência intensa.

Praga entre as guerras

A cidade imperial, com seu castelo gótico e seu subúrbio barroco no lado pequeno da Moldávia, e seus telhados góticos e seus subúrbios industriais no lado grande, tem personalidade marcada como poucas cidades. Induz ela a repensar a diferença entre "civilização" e "cultura". Cultura é produto da agricultura. É ela um "colher" (*colere*) das coisas arrancadas da natureza. Civilização é produto da vida urbana. É ela a tentativa de informar significativamente a vida do "cidadão" (*civis*). É formação, não colheita. Poucas cidades têm tal poder formativo. A maioria é centro dos seus arredores camponeses. Foco de cultura. Poucas cidades deram o salto para se tornarem berços de civilização, e Praga é uma delas. Tal salto pode ser explicado sociologicamente, mas tal explicação pode ser dispensada. O caráter civilizatório resplandece imediatamente na forma de beleza: beleza independente do tamanho e da situação paisagística da cidade. Paris tem tal beleza em sua majestosa grandeza, Florença a tem em sua moderação, e a Atenas clássica a teve, embora tivesse sido aldeia. Quem visita tais cidades, deve amá-las ou odiá-las. E quem nelas nasceu, e viveu, deve aceitá-las como centro do mundo. *Sum civis Pragensis.*

Praga impõe sobre seus cidadãos marca indelével. É possível-se tentar recusá-la (como Rilke), aceitá-la como destino (como Kafka), ou transformá-la em tarefa (como Neruda), mas para aqueles que vivem fora dos seus muros todos os seus cidadãos continuam para sempre praguenses. 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.

Mas as tensões são múltiplas e violentas. Só elas explicam a riqueza incrível da civilização pragueense. Entre as guerras Praga foi centro de cultura tcheca nova (inspirada por Masaryk), da vida cultural judaica européia, e de uma tendência da cultura alemã que fez florescer a tradição da monarquia dos Habsburgos. As três culturas se fertilizavam mutuamente por lutas e colaborações, e isto provocou tremenda riqueza de idéias. Basta pensar no Círculo de Capek, em Kafka, em Rilke, no teatro experimental de Capek, na fenomenologia, em Einstein na Universidade, na psicanálise com suas várias escolas. Crescer-se em tal ambiente, sentir-se tal tensão no seu íntimo, 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. As diferenças fundamentais entre o eslavo e o germânico (por exemplo a função específica do verbo tcheco e a capacidade aglutinante do substantivo alemão, remanescente do grego) não eram vivenciadas pelo espírito em evolução enquanto diferenças, mas enquanto complementos. Espontaneamente pensava-se em categorias de dois mundos irreconciliáveis para outros. Espontaneamente: porque pensava-se à maneira pragueense (diga-se de passagem: Kafka e Rilke são incompreensíveis para quem não ouve as suas conotações tchecas, e o mesmo vale, *mutatis mutandis*, para Capek e Bezruč).

O privilégio se mostra, negativamente, no problema da auto-identificação: se era tcheco, alemão ou judeu? Obviamente: éramos pragueenses e isto era a base. Mas sobre tal base, as três alternativas se propuseram como escolhas. Ou eram de alguma forma impostas? E tinha-se o direito de colocar o judaísmo na mesma linha das duas outras alternativas? Era claro: não se era alemão como o é um camponês saxônico, nem tcheco como o é um camponês moravo. Tampouco se era judeu como o era um habitante de cidadezinha polonesa ou de Frankfurt. Era-se judeu

assimilado. Mas assimilado a que?, já que Praga não era coisa à qual era necessário assimilar-se. Praga estava no núcleo da gente.

Passava-se a desprezar toda identificação nacional como arcaísmo. Era-se internacionalista nato, já que o ridículo de toda diferenciação nacional mostrava-se intimamente vivenciável. Não se tratava de internacionalismo socialista, o qual visava superar revolucionariamente a nacionalidade. A nacionalidade já estava superada pelo fato de a gente ser pragueense. Mas tal atitude não pôde ser mantida. O nazismo usurpava na Alemanha o direito de falar em nome dos alemães, e muitos pragueenses cediam a tal demagogia. Em reação surgia em Praga um nacionalismo tcheco pouco mais nobre. Devia a gente negar a sua componente alemã ou não significava isto admitir que o nazismo representava a Alemanha? Devia-se optar pelo nacionalismo tcheco, ou isto significava admitir o nazismo negativamente? Mas não era possível ignorar-se o fato de que um tipo baixo de nacionalismo alemão se preparava para matar a gente. A alternativa era o sionismo. Mas o sionismo era duvidoso. Trata-se de nacionalismo já superado pela *forma mentis* pragueense. Trata-se de "reação" ao anti-semitismo. Trata-se de conceder ao judaísmo papel contrário ao pragueense: ser ponte entre os povos. Trata-se de alienação burguesa. Mas, principalmente, trata-se de abandonar Praga, coisa inconcebível. Praga é o solo da realidade, e a imaginação de uma vida em coletivos agrários na Palestina não passava de fantasia. A despeito disto, o sionismo se impunha como método de opor-se à caricatura do judeu projetada pelo nazismo (caricatura ridícula, mas perigosa), como imagem de uma vida judaica digna. Sionismo, portanto, não como fuga, mas como atitude de luta pela dignidade.

Mas o engajamento no sionismo era reservado (da visão atual é curioso admitir que o problema árabe não representava reserva. Os árabes, como, aliás, toda a Palestina concreta, estavam no além do horizonte da vida pragueense). As reservas eram superficialmente marxistas, mas fundamentalmente religiosas. Era-se marxista espontaneamente, e estudava-se a literatura marxista. Havia muitas razões para isto. Era-se jovem e acreditava-

se que o marxismo podia mudar o mundo cientificamente na direção de um novo homem. Era-se pragueense e acreditava-se que o marxismo pode resultar em síntese cultural da qual Praga era desde já exemplo em miniatura. Era-se judeu e acreditava-se que o marxismo elevava o messianismo judeu a um nível universal cientificamente fundado. Era-se religiosamente faminto e acreditava-se que o marxismo representava sistema no qual os problemas religiosos (e principalmente o problema do engajamento existencial) estavam resolvidos. Portanto: era-se marxista por razões marxisticamente falsas. Por alienação burguesa, e não por revolta contra a opressão capitalista. Tal marxismo era chamado na época “comunismo de salão”, e os verdadeiros marxistas o desprezavam.

Com efeito, tal marxismo falso não evitou o seguinte: não evitou a repulsa contra o sistema soviético, especialmente contra os processos moscovitas. Não evitou atitude crítica perante o papel soviético na guerra da Espanha. Não evitou desconfiança contra as teses marxistas no campo científico, especialmente na biologia e na psicologia. Não evitou a sensação de que o marxismo como filosofia não é suficientemente profundo. Mas, principalmente, não evitou o engajamento no sionismo.

É curioso que a consciência de ser marxista falso estivesse sempre viva. Marxismo verdadeiro não se adequava nem a Praga, nem à própria situação nela. Não se adequava a 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 em sentido econômico do termo. A revolução não traria nem bem nem mal pessoalmente. Era-se marxista, não por razões políticas, mas religiosas.

O judaísmo como religião não proporcionava praticamente nada. Os poucos ritos, em tradição decadente, representavam um formalismo vazio. Exerciam atração estética, mas sabia-se que o aspecto estético lhes encobria o significado religioso. Os textos judeus eram inacessíveis, por conhecimento apenas fragmentário

do hebraico, e por estarem vazados em estilo impenetrável. Os judeus ortodoxos de Praga eram de origem galiciana, e mais estranhos que os concidadãos católicos e protestantes. No fundo, não se era judeu em sentido religioso. Mas, negativamente, o judaísmo como religião era importante porque vedava o acesso ao cristianismo. Porque iluminava o lado dogmático e ofuscava o lado evangelista. Porque iluminava o lado para-pagão e ofuscava o lado místico do cristianismo. Porque encobria o parentesco próximo entre judaísmo e cristianismo. Porque não permitia uma visão plena da figura do Cristo. Mas, principalmente, porque não permitia o esquecimento das perseguições movidas aos judeus em nome do cristianismo. Racionalmente, sabia-se que tais perseguições nunca têm sido cristãs, porque o cristianismo não pode ser nunca anti-semita. Mas, emocionalmente, não se conseguia sintetizar a idéia do amor cristão com a experiência de sacerdotes que atacam aos *pogroms*.

Não se pode ser nem judeu nem cristão, e restava apenas o marxismo. Isto é típico para judeus entre as guerras, mas em Praga adquiria especificidade. Em Praga, marxismo era engajamento em prol de supernacionalismo. Era-se marxista, e o problema de ser tcheco ou alemão desapareceu. Era-se marxista pragueense, religião indicada para judeus pragueenses, 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.

Ser pragueense é forma de ser religiosa (quem leu Kafka, sabe disto). Praga é cidade profundamente religiosa. O contrário de Paris, que mal vale uma missa. Não apenas as suas igrejas e sinagogas, os seus cemitérios e pontes, todo canto da velha cidade respira temor religioso. Cidade mística, na qual a dialética “Deus-diabo” se manifesta não apenas arquitetonicamente, mas em numerosos mitos e nas mentes dos habitantes: dialética entre fé fervorosa e intelecto agudo. Todos os problemas se dão dentro

dela (pense-se nas elegias de Rilke). Tal *chiaroscuro*, o simultâneo do gótico, barroco e surrealista, era o fundamento dos pragueuses: a dialética e sua superação irônica como base de uma existência profundamente enraizada (pense-se no teatro de Capek). E tal atmosfera religiosa convidava insistentemente para o engajamento em filosofia.

Fazer-se filosofia enquanto jovem em Praga antes da Segunda Guerra significava tentar absorver todas as tendências disponíveis dialeticamente, em especial as tendências aparentemente não dialéticas, “fenomenologia e existencialismo”, de um lado, e “lingüística e neo-positivismo”, do outro, sobre o fundo marxista já descrito. Tarefa para toda uma vida. Embriagava. Acreditava-se estar aberto ao mundo inteiro (lendo, por exemplo, Ortega), quando, sob visão posterior, a limitação pragueuse se revela patente. Todo o mundo francês e anglo-saxônico passava apenas como sombra perto do horizonte, e a verdadeira informação se limitava à cultura alemã e russa. A estreiteza de Praga era encoberta por sua profundidade.

Pois isto é sintoma do estar-se abrigado: tomar-se como centro do mundo. É claro: sabia-se que o centro estava periclitando. A curto prazo pela barbárie nazista, a longo prazo pelas modificações profundas na vasta cena do globo. Sabia-se que, vista de tal vastidão, Praga era anacronismo. Mas existencialmente não se tomava conhecimento disto. Praga, isto é a realidade, e como pode desaparecer a realidade? Os nazistas que se aproximam, 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, desapareceria tudo.

A invasão nazista

Pois tudo desapareceu. Não “de golpe” (como gostavam de dizer os nazistas), mas aos pedaços. Não com o aparecimento dos tanques nas ruas, e das inscrições góticas “em Praga se circula pela esquerda”. Mas a realidade caía aos pedaços, e aos pedaços ficou engolida pelo abismo. Veio a manchete “Finis Austriae” no Prager Tagblatt. Como digerir isto? Digerir que os parentes de Viena, da cidade-irmã, eram sistematicamente assassinados? 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. Pesadelos invadiam a realidade. Não se sabia mais distinguir entre sonho e dia desperto. A estrutura da realidade tremia. Pesadelos de noite eram menos terríveis que notícias de dia. A aceitação da realidade passava a ser o problema. Tudo (família, amigos, faculdade, filosofia, arte, planos para o futuro) devia ser aceite como ilusão, e a realidade era o fato da morte violenta iminente: tarefa ontológica que ameaçava ultrapassar até as forças de um jovem.

Havia a tentação de fechar-se os olhos perante Viena e esperar que tudo isto passasse. Muitos caíram vítimas dela. Agarravam-se a Praga como a um *iceberg* que flutuava em correnteza quente. Mas o sionismo se oferecia como ponte sobre o abismo. Começava-se a considerar a vida agrária na Palestina como possibilidade concreta. E verificava-se que mentalmente, fisicamente, e por educação não se tinha a mínima aptidão para tanto. De repente passava-se a ser existência inteiramente fútil. De promissor membro da elite passava-se a ser elemento marginal inútil. Surgia a esperança de ser assassinado pelos nazistas, solução mais fácil. Mas a força vital combatia tal tendência para

a entrega. Estudava-se hebraico, a geografia da Palestina, os métodos da agricultura. Mas sabia-se, ao fazer isto, que se estava traindo a própria essência de seu *estar-no-mundo*.

Depois veio Munique e a ocupação dos assim ditos "Sudetos". A agonia da República tchecoslovaca era vivenciada como se fosse epifenomenal, porque o que representava a morte da República perto da própria morte iminente? Perto da convicção de que a própria sobrevivência dependia, se conseguida, do abandono de si mesmo? A incapacidade de compartilhar da catástrofe tcheca abria abismo entre a gente e os amigos tchecos, que se acrescentou ao abismo que separava a gente dos amigos alemães. Os amigos alemães afirmavam, honestamente, que desprezavam a barbárie nazista, mas não podiam negar, honestamente, que a ocupação alemã lhes traria vantagens, e que uma vitória alemã satisfaria inconfessadas tendências íntimas. Os amigos tchecos estavam perdendo a sua liberdade e todo futuro significativo, e estavam desesperados. Mas o solo fundante, Praga, continuava intacto, e a sua tarefa era preparar-se para a luta árdua e longa contra os nazistas. Mas a gente mesma estava perdendo o chão debaixo dos pés, e preparava-se para ser assassinada. De forma que a atitude dos amigos alemães se apresentava como traição, e a atitude dos amigos tchecos como não profunda. Em outros termos: Praga se dividia entre três grupos, e a gente ficou restringida à componente judia. Praga ficou irreconhecível.

Irreconhecíveis ficaram também os amigos e parentes que se mudavam para a Praga dos "Sudetos" ocupados. Esta gente perseguida e aterrorizada, com suas máscaras sorridentes mal ajustadas (para esconder o fato de que dependiam da ajuda alheia), não podia ser as mesmas pessoas que amávamos, e com as quais discutíamos o futuro da humanidade. Não era possível falar-se com eles, porque sentia-se vergonha de desmascará-los. E simultaneamente sabia-se que tais máscaras eram o melhor futuro que nos esperava. A esperança de ser assassinado rapidamente pelos nazistas crescia. Única esperança.

Em consequência passava-se a viver febrilmente. Parcialmente para encobrir a derrocada da realidade, parcialmente

para eliminar os problemas religiosos que se amontoavam, parcialmente para aproveitar a vida nos seus últimos instantes. Filosofava-se como louco, lia-se em maratona, trabalhava-se intensamente na Faculdade, engajava-se sionisticamente. Não se dormia mais, porque o sono representava o perigo do encontro consigo mesmo. Isto teria sido desespero puro, e devia ser evitado. Teciam-se fantasias, para evitar a visão de uma realidade mais fantástica que toda fantasia.

E os alemães chegaram, acontecimento esperado mas inacreditável. A sua presença era inacreditável, mas mais inacreditável ainda a modificação que provocaram. Tinha-se imaginado que a sua presença representasse, por si só, o fim da realidade. Agora compreendíamos que tal crença era produto de falta de capacidade imaginativa. A presença brutal e vulgar das fardas exóticas, com seus capacetes falsamente medievais, suas botas engraxadas e sua cobiça animalasca pelas mercadorias expostas nas vitrines funcionava apenas como catalisador de uma modificação radical de Praga. Repentinamente a gente se via cercada de rostos sorradeira e perigosamente sorridentes. Passava-se a ser animal acossado, cercado de feras (os ex-amigos) que esperavam pela primeira oportunidade de passarem ao ataque. Era pesadelo isto, era realidade? Que queria de nós essa gente toda? Buscavam a oportunidade de despojar-nos dos nossos bens e das nossas posições, depois de termos sido assassinados pelos nazistas. Chacais dos lobos nazistas. Que tremiam de medo de tais lobos, muito mais que nós próprios tremíamos, porque tinham esperanças. Pois isto era a Praga "real", aquela que nos tinha abrigado por dois mil anos? Este o fundamento no qual estávamos enraizados?

A partir da visão atual sabe-se que naquele momento se estava encarando o rosto do Mal, que está à espreita logo debaixo da superfície em todo lugar e sempre, e que naquele momento foi apenas provocado pela presença nazista. Mas na época tal compreensão distanciada era impossível. Embora a gente tentasse mobilizar todas as forças morais e filosóficas para superar a onda de mesquinhez, má fé, inveja desmascarada e prazer mal disfarçado pelo infortúnio alheio, o desespero invadia o coração

e a alma. Ficou-se reduzido ao nível biológico (conforme rezava a “filosofia” nazista), e isto é experiência jamais olvidável.

Era-se animal acossado, mas animal “metafísico”, não obstante. Procurava-se descobrir um significado profundo em tudo isto. Não perguntar “que será de mim?” mas: “qual a minha tarefa em situação tão grotesca?” “Salvar a vida” não era resposta, porque se dava ao nível dos próprios nazistas. Era necessário encontrar-se resposta mais digna. Mobilizava-se em si todos os conhecimentos, toda a “cultura”. A resposta não vinha. Todos os ideais e todas as esperanças. Não vinham. Os destroços da fé transcendente adormecida. Não vinham. Tudo isto não passava de formas vazias, se se tratava de salvar a própria dignidade. Todo engajamento em prol da liberdade, da humanidade, do sionismo, de não importar que cultura, revelava-se vaidade. Veio então a decisão de fugir-se para o Ocidente. Sabendo-se perfeitamente, com clareza insuportável, que tal decisão equivalia ao sacrifício da dignidade em prol da sobrevivência do corpo.

Procurava-se por desculpa. A fuga era muito perigosa. Mas que quer dizer “perigo” em face da morte praticamente certa? Toda tentativa de heroizar uma decisão covarde falha necessariamente. Falha também a consideração razoável de que o assassinio pelos nazistas não trazia proveito para ninguém e nenhuma idéia. Considerações razoáveis não valem em situação absurda. Jamais se perderia a convicção irracional, mas existencialmente válida, de que “de direito” a gente deveria ter morrido nos fornos. Que doravante a vida passava a ser emprestada. Que foi a gente própria que se arrancou do seu fundamento (dos fornos) ao ter fugido, e que, “com razão”(?) o abismo sem fundo era o único futuro possível. Doravante a vida passou a ser diabolicamente sagrada. Vivia-se doravante com nossas próprias forças, não com as forças que vinham da seiva fundante. E isto significa, conforme os mitos, ver-se diabolicamente. A gente virou titânica, mas, absurdamente, por fuga, não por opção positiva. A falta de fundamento tinha se iniciado.

A decisão para a fuga tinha imediatamente consequências 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 tocavam 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. Nunca mais se podia ler o relato de Nietzsche sobre a morte de Deus sem reconhecer-se nele. Nietzsche passou a ser a revelação do encoberto. Mas os dois livros que acompanharam a gente na fuga (únicos bens materiais) não eram de Nietzsche. Era o *Fausto* de Goethe (por causa de Mefistófeles, não Fausto) e um livro de preces judeu. O livro de preces, aparentemente porque foi a mãe já morta que o botou nas mãos da gente (uma mãe da qual se tinha ignorado toda religiosidade), mas na realidade por razões então e agora ignoradas. O livro de preces (mas não o *Fausto*) se perdeu durante a fuga.

Assim Praga morreu. Nos últimos dias passávamos por suas ruas impregnadas de mil memórias como por cidade estranha. Ainda não tinha sido derramado muito sangue, e já a cidade era o Orcus. Um carnaval da morte e do inferno. Um reino das sombras. E aí veio uma sensação de todo inesperada. A sensação de libertação vertiginosa. Doravante não se pertencia mais a ninguém e a lugar nenhum, era-se independente. Tudo isto, a cidade e seus habitantes, os bárbaros que a ocupavam, e a própria família, não passava de teatro de fantoches. A gente olhava tudo isto de cima. E tal visão abria horizontes de um céu infinito. Doravante tudo era possível. E para dentro de tal possibilidade sem limite a gente se precipitava, de coração sangrento, mas de espírito aberto.

A Inglaterra sitiada

Tudo não passava de sombra. Era-se holograma entre hologramas de pessoas, cidades e países. A história do mundo se desenrolava como tela de televisão, e provocava o mesmo interesse sensacionalista. Pois isto é Londres? Por que não? Londres ou Johanesburgo, pouco importa. Nomes vazios. Viver em Londres, holograma entre hologramas? Perfeitamente viável. Apenas duas condições devem ser preenchidas, ambas fáceis. A primeira: ganhar o dinheiro suficiente para nutrir o corpo. Fácil, porque doravante não importa o tipo do trabalho. A segunda: conservar o papel de observador distanciado. Fácil, porque é isto a situação da gente. Destarte se vive muito bem na Londres dos primeiros meses de guerra.

Não deixa de ser interessantíssimo o que está acontecendo. Teatro sensacionalista. Pois Franco ganhou na Espanha? Era impossível compreender-se por que, mil anos atrás, a gente se emocionava com a guerra espanhola como se fosse luta pela sobrevivência da dignidade. A vitória de Franco nada significa, nem do ponto de vista da História, nem, muito menos, do ponto de vista supra-histórico agora assumido. Acordo entre Hitler e Stalin? Pois isto é o marxismo verdadeiro: sacrificar milhões por razões táticas (visando a vitória da Revolução) e chamar de “humanismo”. Isto servia para libertar a gente de todo marxismo. Doravante era necessário viver-se sem fé, na total irreligiosidade. A guerra irrompeu? Os ingleses não conseguiam compreendê-lo, mas para a gente era coisa das mais naturais do mundo. Nada mais era suficientemente fantástico para perturbar a gente. É óbvio: a guerra era mais perigosa para a gente do que para os ingleses, porque no caso de ocupação da Inglaterra a gente seria assassinada. E a guerra era perniciososa para a família em Praga.

Mas nada disto contava. A gente já tinha morrido. Por isto a gente tinha visão inteiramente clara da guerra.

O nazismo, movimento pequeno-burguês financiado pelo capital internacional (porque a gente continuava pensando em categorias do marxismo abandonado), tinha erigido um edifício ideológico fantástico que encobria a realidade. Os alemães, mas também o mundo capitalista, tinham caído vítimas do engodo. A realidade era que a guerra não era importante, porque o centro do mundo não estava mais na Europa. Não importava quem ganhasse, e as vítimas da guerra eram inúteis. Mas a Alemanha não podia ganhar, mesmo se a América e a Rússia continuassem neutras. Porque a loucura nazista não podia ser tolerada por longo tempo pela Europa (inclusive pela própria Alemanha). Interessava apenas ver quantas vitórias nazistas eram possíveis graças a tal loucura. Interessava ludicamente. A gente apostava que a Alemanha ia ocupar a França e a Inglaterra, portanto que a gente ia ser assassinada. Apostar absurdamente a própria vida: isto é ser mestre na arte da falta de fundamento.

Tal visão tomou 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.

Que os ingleses tinham fundamento não representava problema. Tinham sua anglicidade. Mas que os refugiados não tinham perdido o fundamento, isto é que era surpresa. Esperavam voltar para Praga. Que Praga? A do carnaval da morte? E outros eram sionistas. Esperavam ir para a Palestina. Para fazer o quê? Criar realidade? Se não há fundamento? Será que a derrocada do fundamento não passava de experiência subjetiva?

Era necessário distinguir as dimensões individuais das sociais. Ter perdido a pátria, a família e a posição não bastava, aparentemente, para destruir o fundamento. Era preciso também ter perdido o estudo da filosofia, a possibilidade de seguir a vocação de escritor, e a fé no marxismo. Só quando as duas componentes se juntam é que o fundamento cede. E quando isto se dá, é preciso que se esconda o novo entusiasmo que isto cria. O entusiasmo da observação distanciada. Não a desvalorização dos valores, nem muito menos a transvaloração dos valores, mas a indiferença dos valores. Tudo é indiferente, portanto tudo tem o mesmo valor para ser observado. Isto entusiasmo. Os nazistas são tão interessantes quanto as formigas, a física nuclear tanto quanto a Idade Média inglesa, o próprio futuro tanto quanto o futuro da parapsicologia. Isto lembrava Schopenhauer. Mas lembrava também a atitude científica e o inferno. Abria os horizontes. Abria, por exemplo, a cultura inglesa e americana, até então ignoradas. Mas abria mais radicalmente a convicção de que todo provincianismo é resultado não de situação geográfica mas de enquadramento. Não importa se pragueense ou londrina, a gente é provinciana se tem fundamento. Mas quem foi arrancado da ordem vê o mundo todo.

O que vê não é ordem mas caos sobre o qual se imprimem, ridiculamente, várias ordens. É um prazer observar como tais ordens, quais amebas em solução líquida, se devoram mutuamente, se dividem, e como cada qual se toma por centro. Lê-se a ontologia de Hartmann com sorriso. Então a física é ordem mais fundamental que biologia. Quem diz isto? A ameba Hartmann. Não era preciso esperar pela ameba Teilhard de Chardin para saber que tal hierarquia pode ser invertida. Todas as amebas são transparentes, e deixam entrever não apenas o caos mas também as demais amebas. Isto é o que é teatro. A guerra ou a biologia, as religiões ou a psicologia, a economia ou a arte, outros tantos palcos. Kant surgia, gigantesco, mas apenas a razão pura. O imperativo categórico não fazia sentido.

Mas depois surgiram momentos nos quais veio a pergunta se tudo isto era honesto. Muito bem, vivia-se ludicamente.

Desprezava-se todo engajamento. Observavam-se os soldados ingleses vindos de Dunquerque como se observam plantas. Aceitava-se a queda de Paris como se aceitava a queda do modelo atômico bohriano (tanto Paris quanto o modelo eram sombras). Isto era excelente. Mas acaso não se temia pela própria vida? Dunquerque e Paris não eram acaso perigos de morte? A resposta não era fácil. Pela razão a vida era indiferente. Paris era tão importante quanto o modelo. Num cantinho desejava-se a morte. Paris era esperança de morte. Biologicamente desejava-se sobreviver, e Paris era terrível. Agora os alemães podiam chegar a qualquer instante.

Os seus aviões já chegavam. Serão tão estúpidos de gastar suas forças na França, em vez de invadir a Inglaterra indefesa? Pois que os nazistas são estúpidos era um dado com o qual se podia contar. Mas seria pena se não invadissem a Inglaterra. Não esgotariam assim todas as possibilidades inerentes ao jogo da guerra. E era pena também porque a gente era obrigada a continuar vivendo fisicamente. Mas era esperança para o animal vivo. Tais dúvidas dificultavam sobremaneira a maestria no jogo da vida sem fundamento. Era necessário emigrar para territórios inteiramente exóticos e fantásticos, nos quais a gente era automaticamente sombra. Para territórios inteiramente fora de toda realidade. Para a Tailândia ou o Brasil, por exemplo. É claro e deve ser confessado: a decisão para a emigração era parcialmente motivada pelo medo da morte do outro. Mas apenas parcialmente. O verdadeiro motivo era abandonar a realidade em definitivo.

A guerra em São Paulo

5

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. O tempo corre (em direção indefinível) dentro de um espaço imóvel. E a viagem a partir da Inglaterra rumo ao Brasil em 1940, tal como agora está surgindo do fluxo da memória, passa pelo espaço inarticulado do Atlântico sobre o qual o tempo está parado. Quando se desembarca nas costas brasileiras, não é novo espaço que se encontra, mas tempo novo, ou pelo menos diferente. Pois a gente já tinha aprendido com Kant que tempo e espaço não passam de formas de percepção, não são “realidades”. Mas a experiência do desembarcar, de estar jogado pelas ondas do absurdo contra as praias do irreal, injeta dimensão existencial nas teorias kantianas.

O mesmo céu cobre Praga e São Paulo. Ambas as cidades estão inseridas no mesmo espaço impregnado pela mesma guerra. Mas em São Paulo sopra o espírito de um tempo diferente. A notícia da execução do pai espera o navio nas docas do Rio de Janeiro, e em Praga começam as primeiras deportações maciças. Mas em São Paulo se fazem as primeiras preparações para a futura industrialização nascida dos lucros da guerra. A agonia de Praga coincide com a puberdade em São Paulo: choque de dois tempos. Mas não passam de duas formas de percepção, não são realidades. Apenas os que estão inseridos em um dos dois tempos podem vivenciar o choque. Quem flutua por cima dos tempos, quem não tem fundamento, pode conceber o choque apenas como percepção intercambiável. Sobrepondo os tempos, o desenvolvimento de São Paulo aparece como agonia, e os acon-

tecimentos pragueuses como sintomas de um futuro radicalmente novo. Este jogo é extremamente divertido, o de trocar categorias, embora jogo no qual a gente não tem parceiro.

Tal jogo permite interpretações simultâneas do seguinte tipo: a industrialização de São Paulo é o acordar do gigante em berço esplêndido, e o esplendor do berço é ser sepulcro da doçura da vida brasileira. A agonia de Praga é suicídio de um anacronismo para dar lugar a um novo tipo de mundo. O futuro de São Paulo é Praga. E o sonho de Praga, sonho virado pesadelo, é São Paulo. Os carros blindados nazistas nas tundras geladas matam as bananeiras paulistas, porque provocam as indústrias paulistas. E estas indústrias produzem carros blindados para matar outras bananeiras, inclusive aquelas com as quais estávamos sonhando em Praga. Chamar aos acontecimentos pragueuses “agonia”, e aos paulistas “nascimento” é assumir pontos de vista intercambiáveis. Agonia e nascimento são sinônimos para quem está fora do tempo. A própria chegada a São Paulo provava isto: era-se embaixador dos carros blindados entre as bananeiras, isto é: fator provocador do “progresso”. Sinônimo de: micróbio portador da doença mortal chamada “Praga”, que por sua vez é doença portadora de vida. Eis como a gente desembarcava.

Tal consciência patologicamente clara significava: fazer negócios de dia e filosofar de noite. Ambas as coisas com distância, e ambas com nojo. Negócios com distância: porque não se visava nem lucro, nem muito menos progresso social, mas jogo. E negócios com nojo: porque com consciência da indignidade daquilo que se estava fazendo. Filosofia com distância: porque não se filosofava como em Praga, visando absorver para mudar de vida, mas para brincar com pensamentos. E filosofia com nojo: porque com consciência da indignidade daquilo que se estava fazendo. Tal jogo duplo entre negócios e filosofia, entre lucros imobiliários e câmaras de gás, entre importação e Schopenhauer, entre São Paulo e Praga, só foi possível porque se baseava sobre o jogo mais fundamental do amor e do suicídio: brincava-se sempre com a idéia de matar-se. E o brincar com o suicídio proporciona a liberdade diabólica do jogo entre os tempos e com os tempos.

O jogo é solitário e não admite parceiro. Todo contato com os demais imigrantes tinha que ser minimizado. Estes se jogavam, precipitadamente, nos negócios fáceis, porque esqueciam da guerra e consideravam o Brasil etapa provisória no caminho de volta. Mas para a gente a guerra não era realidade, nem o Brasil etapa provisória, mas mais outra irrealdade. Eis a razão por que os demais imigrantes causavam nojo: não aceitavam nem a realidade da total irrealdade. Lucravam da guerra que choravam e tomavam por realidade, e despojavam o Brasil, pensando que estavam contribuindo para o seu “progresso”, embora não o tenham aceitado como realidade. Tal distanciamento dos imigrantes possibilitaria, mais tarde, abertura em direção ao Brasil, e, mais tarde ainda, a penosa decisão de cortar as novas raízes. Problemas que os demais imigrantes não terão, nem um, nem o outro. Mas tal distanciamento criava, de imediato, o seguinte: na medida em que a gente se comportava como os demais imigrantes (e como a burguesia brasileira), a gente se desprezava a si própria, e na medida em que a gente se comportava de forma diferente, a gente se afastava tanto dos imigrantes quanto da burguesia brasileira. E isto reforçava o jogo do pensamento de matar-se. 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.

A filosofia encapsulava, mas os negócios traziam os primeiros contatos com a burguesia brasileira. E aí veio a descoberta: são gente sem fundamento. Irmãos, portanto? Erro. Gente sem raiz, é verdade, mas gente que não tinha perdido raiz, pois nunca a tinha tido. Gente, portanto, que não se assumia sem fundamento, mas vanguarda da nova sociedade. Fazia negócios sem se dar conta daquilo que estava fazendo (menos ainda que os imigrantes). O abismo sobre o qual flutuava penetrava os ossos de tal gente, mas não sua consciência desperta. O abismo estava encoberto por grossas camadas de ideologias e frases vazias. Eram jogadores, pois isto é sintoma de toda existência sem fundamento. Mas jogadores num jogo de sorte, não de vida ou morte. Corretores, não pascalianos. E isto proporcionava a primeira visão de São Paulo.

São Paulo como massa de gente sem fundamento que encobria ténue 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 o sabiam. 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. Capitalismo com a consciência do século XIX. Espoliação ufanista. Nenhum diálogo honesto com tal ambiente era possível. A gente mesma tinha perdido toda ilusão e toda ideologia, e encontrava-se em ambiente saturado das mais fantásticas ilusões e das mais exóticas ideologias. Até que a gente descobriu o seguinte: Praga parecera dialética mística, mas tinha se revelado amontoado de serpentes mesquinhas. São Paulo se apresentava como amontoado de alienação fantástica, para se revelar lugar de decência humana. Mas tal descoberta veio muito mais tarde, e provocou amor infeliz por São Paulo, engajamento infeliz, meta deste livro.

A barreira mais óbvia entre a gente e São Paulo era a guerra. Os jornais, o rádio, e conseqüentemente toda conversa fiada giravam em torno da guerra. Tais conversas provocavam na gente a sensação de delírio: de que guerra estavam falando? A mentirosa vulgaridade *kitsch* dos nazistas, o seu comportamento ridiculamente pequeno-burguês, a massificação mecanizada da Alemanha (fenômenos que para a gente mesma caracterizavam a brutal cretinice da guerra), não eram percebidos pelos brasileiros. Estes viam uma espécie de potência mística que varria a cena do Velho Mundo, e tomavam posição pró ou (na maioria dos casos) contra tal irrupção das “profundidades”. Em outros termos: os brasileiros viam super-homens nietzschianos exatamente no mesmo lugar no qual a gente via o rebanho nietzschiano. Custou até que a gente descobriu o mal-entendido. E, quando descoberto, tal mal-entendido se revelou extremamente frutífero para futuros contatos.

Os brasileiros que tomavam posição contra aquilo que chamavam “nazismo” (contra tal força “profunda”) eram exatamente aqueles pequenos burgueses, os quais, na Europa, simpatizavam com o nazismo. Com eles, jamais havia ponto de contato. Os que se empolgavam com o “nazismo profundo” eram de dois tipos: os autênticos fascistas (integralistas), isto é, pequenos burgueses fantasiados. E os que aceitavam o “nazismo” por representar tendência antimassificadora. Na Europa, este segundo tipo teria sido de extrema esquerda, e lutadores anti-nazistas. Entre eles havia (e há) o que é melhor na inteligência brasileira, e estes eram os futuros amigos. É trágico que a gente jamais tenha conseguido esclarecer o mal-entendido aos próprios amigos, e explicar parcialmente as atitudes presentes.

Pois a despeito dos filmes da *Ufa*, da propaganda americana e das várias ideologias brasileiras deformadoras da realidade da guerra (se é que a guerra tinha realidade), vários fatos mais ou menos “objetivos” não obstante transpareciam. O ataque paranóico nazista contra a Rússia, e a provocação megalomaniaca nazista contra os Estados Unidos, selava a sorte da guerra e apressava seu desfecho. Por outro lado os nazistas tinham mantido a palavra empenhada e estavam massacrando mecânica e eficientemente os judeus. Isto não representava desafio para uma tomada de posição em meio de um ambiente alienado? Não, não obrigava a nada. O assassinio em massa já tinha sido vivencialmente absorvido por ocasião da fuga, e os relatos que estavam chegando só provocavam interesse sensacionalista. E o mundo pós-guerra que começava a esboçar-se nada significava, nem externa, nem internamente. As frases vazias e demagógicas da Carta Atlântica e dos acordos de Ialta não conseguiam disfarçar que ia ser um mundo de luta entre Rússia e Estados Unidos. Pois isto nada significava externamente, porque a gente estava relegada à periferia do mundo, tanto geográfica quanto existencialmente. E nada significava internamente, porque a gente tinha perdido toda esperança de que uma possível vitória da revolução traria um novo homem, mas continuava segura de que uma possível vitória americana apenas confirmaria a tendência

rumo a uma massificação barbarizante. De modo que não importa qual desfecho da guerra era indiferente (tão indiferente quanto tudo o mais no palco dos acontecimentos). O júbilo generalizado perante a iminente derrota nazista se apresentava sumamente cômico: os nazistas tinham alcançado a sua função plenamente. Tinham aberto o caminho rumo a um progresso geral em direção da idiotização totalizadora. Mas, felizmente, a gente nada tinha com isto. Não mais visava mudar o mundo, mas brincar distanciadamente.

Por isto, a gente mergulhava em filosofia. A realidade brasileira não perturbava. Estava encoberta ontológica e esteticamente. Ontologicamente o falatório pomposamente ridículo encobria a cena. Como descobrir o caboclo sofredor e pacientemente passivo, cinicamente manipulado pelos interesses internacionais e pela burguesia nacional, debaixo do “pracinha” que se lançava em batalhas italianas que não lhe diziam respeito, fumando de ira como cobra? E esteticamente a cena estava encoberta pela insuportável feiúra do ambiente paulista, e pelo curioso fato (jamais bem analisado) de que tudo no Brasil, aparentemente tão grande, vazio e novo, era tão pequeno, cheio e velho. De modo que a realidade brasileira continuava no além do horizonte existencial, e não entrava na filosofia. A gente estava no Brasil como se estivesse em Marte, e contemplava, a partir de tal falta de fundamento, a cena dos vários sistemas filosóficos como se fossem formigas. E tal contemplação provocava a vontade de projetar uma vida sem fundamento.

6 O jogo do suicídio e do Oriente

Brincar com filosofia significa ler filósofos, não para conquistar “critérios”, ou “conhecimentos”, ou “valores”, mas para descobrir semelhanças temáticas e estruturais entre filosofias aparentemente contraditórias, e divertir-se com isto. Pois existem pelo menos três maneiras de filosofar-se. A primeira é “acadêmica” e busca analisar disciplinadamente os textos filosóficos para lhes descobrir a mensagem. É a maneira de filosofar dos especialistas, dos professores de filosofia e, em geral, das universidades. Tal maneira pode ser ensinada e aprendida. Já em Praga a gente tinha antipatizado com ela, porque sentia que tal maneira falsificava a essência da filosofia. Isto dificultava, já em Praga, o aprendizado do ofício da filosofia, e explicava por que, agora em São Paulo, a gente não tomava contato com a universidade. Simultaneamente a gente sabia que tal maneira era indispensável para um progresso disciplinado de diálogo filosófico, e esperava, muito antes da invenção de computadores, que tal tarefa pudesse ser cumprida por máquinas pensantes. Uma explicação da antipatia que a gente sentia era psicológica: o próprio pai era professor de filosofia e filosofava desta maneira. Muito mais tarde a antipatia tinha efeitos negativos nas lutas contra os professores brasileiros de filosofia.

A segunda maneira de filosofar é “de dentro”, e pode ser descrita da seguinte forma: parte-se de um solo, no qual se está enraizado, e o qual se habita. Tal solo é uma fé consciente (em Praga tal solo tinha sido o marxismo), mas a fé consciente esconde múltiplas camadas inconscientes que vibram no solo, sustentam-no, e o põem em perigo. Parte-se de tal solo e penetra-se a filosofia, porque se duvida do solo. Portanto: não se entra na filosofia para consolidar o solo (para “prová-lo”) mas para submetê-lo à “prova”. Dois fatores são importantes. O primeiro

é que não há filosofar autêntico que não tenha brotado da dúvida: toda apologia filosófica (seja ela religiosa ou de outra forma ideológica) falsifica a filosofia. Neste sentido todo autêntico filosofar é despreconceituoso. O segundo fator é que toda dúvida pressupõe um solo do qual se possa duvidar, portanto que um filosofar “de dentro” é preconceituoso, mas o é negativamente. Em outros termos: tal filosofar avança contra o solo do qual partiu, na tática esperança de não destruí-lo mas enriquecê-lo. Na medida em que o filosofar consegue não injetar esperança no ato filosófico, mas “pôr esperança entre aspas”, em tal medida se trata de autêntica filosofia.

A terceira maneira de filosofar é “de cima”, e esta é despreconceituosa em sentido muito mais radical do termo. De nada duvida, porque não admite nada a ser duvidado. Carece de fundamento duvidoso (Descartes e Husserl, por exemplo, se apresentam para um tal filosofar como ingenuidades, porque tal filosofar não se assume “coisa pensante”, nem parte de uma *Lebenswelt* que possa ser analisada). Não se duvida de nada, mas as dúvidas dos outros são objetos de jogo. Os problemas filosóficos são como problemas enxadrísticos, apenas mais divertidos, porque escondem melhor o caráter lúdico que os caracteriza. É desta maneira que se filosofava em São Paulo. Os filósofos não passavam de pedras no tabuleiro da filosofia.

O repertório das pedras era limitado pela situação de São Paulo em guerra. A filosofia continental européia não penetrava, e a gente estava limitada à filosofia anglo-saxônica e alemã emigrada. Isto significava: Cassirer e os neokantianos, Dewey e os pragmatistas, Russell, Whitehead e os logicistas, o Círculo de Viena transferido para a América, alguns neo-hegelianos, e um curioso tipo de marxistas (a futura “nova esquerda”). Com isto a gente brincava, até que a figura gigantesca do *Tractatus* lançou sua sombra sobre a cena.

A um tempo com felicidade e com tremor a gente se reconhecia em Wittgenstein como um companheiro. Mas como companheiro que pertencia a uma geração precedente, e portanto com problemática diferente. Era irmão de Kafka, e o *Tractatus* era

complemento de *O processo*. De repente tornou-se óbvio que Wittgenstein e Kafka exigiam, imperiosamente, resposta. Para se compreender isto, é preciso formular o que aqueles dois diziam naquele momento. No fundo reformulavam o problema kantiano da relação entre a razão pura e a razão prática de maneira violenta. Afirmavam que a razão pura é sistema fechado, absurdo e que gira em ponto morto em torno de um eixo, sistema este em aparente expansão, mas na realidade em constante retorno sobre si mesmo. E afirmavam que a razão prática é inteiramente inacessível à razão pura, que portanto não pode ser analisada, e que a “vida” consiste de vivências incompreensíveis, inexplicáveis, impensáveis e, em consequência, não-significativas. Em Wittgenstein isto se articulava pela afirmativa de que o pensamento puro resulta sempre ou em contradição ou em tautologia, e que é preciso calar-se quando se trata de “fatos”. Em outros termos: que pensar, ler, escrever e falar são fugas rumo ao nada. Wittgenstein era positivista radical: negava que se possa pensar qualquer coisa positiva. Em Kafka o mesmo se articulava pela afirmativa de que pensar é pecar porque gira em sua roda infernal, roda esta que não toca a realidade, a qual, em sua estupidez impensável, nos triturava. Em outros termos: toda tentativa de orientarmo-nos na realidade (tentativa à qual estamos condenados pela praga do pensamento) necessariamente acaba em desespero. O Deus triturador de Kierkegaard aparece em Wittgenstein e Kafka como Ser-assim caótico e cretino, como mecanismo incompreensível e impensável, portanto absurdo. Querer crer, ou saber, ou valorar, em face de tal cretinice, é, por sua vez, cretinice. Em suma, duas sentenças chamejantes iluminavam a noite do desespero paulista. A wittgensteiniana: “Não *como* o mundo é o mistério, mas *o que* o mundo é?”. A kafkiana: “Passei a vida combatendo a vontade de acabar com ela”.

Isto exigia resposta, pelo simples fato de que a gente, absurdamente, ainda não se tinha matado. Com os demais filósofos a gente podia brincar: o que diziam apenas era tolice. Mas Wittgenstein não admitia brincadeira. Apenas admitia duas respostas possíveis: matar-se, ou matar o pensamento. A primeira resposta teria resolvido o problema wittgensteiniano

wittgensteinianamente: problemas são resolvidos se desaparecem. A segunda abria a possibilidade de reconquistar a realidade, já que se tornou claro que a realidade tinha desaparecido por culpa do pensamento. Se a gente conseguisse matar o pensamento, teria conseguido viver novamente. Viver, isto é: não pensar, e isto se tinha tomado claro. Mas existe método para matar o pensamento? Neste ponto do presente livro é preciso confessar o seguinte: a viagem rumo ao passado encontra sempre resistência da memória, que dificulta o progresso. A memória se recusa a entregar tudo que esconde, e muitas vezes cala. Pois tal resistência pode ser vencida pelo esforço da honestidade. Mas no presente caso a resistência da memória é outra: não se cala, mas dá resposta ambivalente. A pergunta “por que a gente não se matou?” recebe duas respostas. A primeira diz que a gente não se matou por covardia. Porque temia as dores da morte, e porque temia a sujeira de ser objeto nojento. A outra resposta diz que a gente não se matou porque sentia coragem. Porque acreditava obscuramente que tinha ainda tarefa a cumprir, embora ignorasse qual a tarefa. Pode perfeitamente ser que ambas as respostas fossem verdadeiras, embora se contradissem. O fato é que a gente nem se matou nem deixou de brincar constantemente com a possibilidade da nossa morte. A possibilidade de matar-se hoje, e de não ter que enfrentar o amanhã, tornou viável o amanhã, e o fazia diariamente. Em outros termos: a possibilidade do suicídio abriu campo para uma resposta ao desafio wittgensteiniano.

Pois existe método para deixar de pensar, para poder viver novamente? Método para não pensar em suicídio, por exemplo? A própria formulação da pergunta já era superação de Wittgenstein e de Kafka. Porque tornou-se claro que é possível, em tese, separar o pensar do viver, e assumir distância perante o próprio pensamento. Reificar, coisificar os próprios pensamentos. Não ser objeto dos próprios pensamentos, mas seu sujeito. Viver poderia significar: ser sujeito dos próprios pensamentos. Pensar sem engajar-se nos pensamentos. Prova de que a gente tinha perdido o fundamento de maneira bem mais radical que Wittgenstein e Kafka (não se tinha, na época, conhecimento nem

de Camus nem do passo para trás de Heidegger, de maneira que a descoberta da distância era tida por descoberta isolada). Eis o problema: como distanciar-me dos próprios pensamentos, e viver, por assim dizer, do outro lado deles?

Dado o isolamento paulista, o problema parecia novo. Eis os seus dados: a gente brincava com filosofia, portanto mantinha a distância almejada. Mas nem sempre. Sonhava com Praga. E os pesadelos praguenses invadiam as noites despertas. Tomavam formas obsessivas. Por exemplo: “é possível construir síntese formal entre cristianismo e marxismo sem crer nela?” Ou: “é possível construir arte científica sem engajar-se nela?” E estes pensamentos obsessivos, por sua vez, resultavam num único: “por que não me mato?” De maneira que a situação tinha todas as características de problema psicopatológico, e o problema parecia convidar a soluções oferecidas pela psicopatologia (como se o diagnóstico psicológico fosse “explicação radical” do problema). De maneira que a gente passava a devorar livros de psicologia. Mas aí verificou duas coisas curiosas, uma “objetiva”, a outra “subjetiva”. A descoberta objetiva era que a psicologização do problema resulta em falsificação do problema, porque parte justamente de uma “realidade psíquica” que a gente já tinha superado. Em outros termos: as explicações psicológicas se dão em terrenos já explodidos por Wittgenstein e Kafka. A descoberta subjetiva era que a leitura dos livros de psicologia provocava interesses não no próprio problema, mas nos problemas que os autores de tais livros não conseguiam resolver, e com os quais se debatiam desesperadamente. De modo que, quase automaticamente, a gente se distanciava da psicologia e tomava posição “acima” dela. A própria psicologia passava, como tudo mais, a ser campo de jogo. Não, desta maneira a coisa não avançava. Era preciso libertar-se do pensamento por métodos que iam muito além dos métodos da psicologia.

Tal descoberta foi importante, e ainda persiste. A psicologia não fornece *catarsis*, mas apenas explicações e manipulações, como não importa que outra ciência. Pode-se duvidar se a psicologia é ou não é “ciência” no sentido exato do termo, mas

não se pode duvidar de que ela é ciência no sentido de apenas tratar de fenômenos, não de “essências” (qualquer que seja o significado de tal termo). Muito mais tarde esta descoberta iria reaparecer em contextos diferentes. Da seguinte maneira: todos os problemas “essenciais” são religiosos. A psicologia não é competente para isto. Se procura tornar-se competente, se procura absorver elementos religiosos (como em Freud cuidadosamente, e em Jung descaradamente), o resultado é provavelmente má psicologia, mas certamente péssima religiosidade. Isto explicará, mais tarde, a aversão visceral contra Jung, e a simpatia por psicologias estruturais (tipo Piaget), que se limitam à competência estritamente científica da psicologia. Não, seguramente, da psicologia não era de se esperar nenhuma libertação, em nenhum sentido de tal termo. E a gente aceitava Wittgenstein quando dizia que a filosofia tem a mesma relação com a psicologia que tem com horticultura.

Se o problema da “libertação” e da “retomada da realidade” for colocado dentro das coordenadas “superção do pensamento”, começa a surgir a suspeita de que a gente está abandonando a estrutura do Ocidente. E começa a surgir a suspeita de que a perda de fundamento é situação mais radical do que se tinha acreditado. “Falta de fundamento” parecia ser perda dos modelos de vivência, do conhecimento, e dos valores de Praga. Agora parece ser perda, também, da estrutura que ordena tais modelos, portanto da estrutura do Ocidente. Da seguinte forma: o pressuposto tácito da tradição ocidental é que o “Ser” (não importa com que interpretação) é o real, o positivo, o abrigante, e que o “Não Ser” é o perigo aniquilador que cerca o “Ser” de todos os lados. Toda salvação, dentro de tal estrutura (seja judia, cristã, marxista, ou outra), significa pôr-se no seio do Ser ao abrigo do Não-Ser (por exemplo: em Deus, na história, na idéia). O inferno é o Não-Ser. Pois Wittgenstein e Kafka definem o pensamento como “Não-Ser”, e continuam ocidentais por isto mesmo. Se querem libertar-se do pensamento, é do inferno que se querem libertar. Mas para a gente o problema é diferente. A gente aceitava o pensamento como o “Ser” e queria abrigar-se no Não-Ser. Eis a resposta a

Wittgenstein: libertar-se do pensamento para suicidar-se. Resposta diabólica, dentro da tradição do Ocidente. Mas o Ocidente não mais se aplicava. A gente o tinha abandonado. A tradição oriental estava aberta, porque a gente superava, na falta de fundamento, tanto o Ocidente quanto o Oriente.

Uma palavra de cautela. As tendências da juventude americana e européia (das quais a gente viria a saber muito mais tarde) nada tinham a ver com a decisão em prol do Oriente ora tomada. Tais tendências de salvar-se no Oriente têm meta inteiramente diversa da então almejada. E as várias expedições rumo ao Oriente que a gente conhecia na ocasião (as de Otto, Jung, Eliade etc.) tampouco influenciavam a decisão tomada. Tratava-se de expedições em certo sentido igualmente suicidas, mas visavam ainda “salvação no Ser”, embora em Ser negativo. A gente tomava a decisão, porque acreditava que a dialética ocidental “Ser—Não-Ser” não existe na estrutura do Oriente. A superção do pensamento por métodos orientais se apresentava como superação de tal dialética, de modo que “suicídio” se apresentava não como aniquilamento, mas como dissolução que não admitia ser diagnosticada como “Não-Ser”. Superar o pensamento era justamente isto: não mais poder distinguir entre Ser e Não-Ser. A gente aceitava Rilke quando este dizia que o nosso mal é que distinguimos bem demais, e a vontade de Não-Ser-mais adquiriria um novo colorido.

De maneira que o Oriente não se apresentava como pólo oposto do Ocidente, mas como estrutura aberta (para cometer anacronismo), dentro da qual o próprio Ocidente se localizava. O Ocidente era então concebido como órgão do Oriente, mas órgão amputado. Assim, por exemplo: a ciência ocidental era pesquisa do Maia, sem se dar conta disto. O marxismo era construção de Karma, sem se dar conta disto. Cristo era um avatar (como Krishna) sem que o Ocidente se desse conta disto. Mas a gente mesma não era a única tendência para a retomada do contato com o Oriente. A crise da ciência, do marxismo e do cristianismo era sintoma de tal retomada. O famoso “ocaso do Ocidente” era volta para o Oriente. A China reaparecia graças à catás-

trofe européia, e a gente simplesmente se integrava. Neste sentido retomava contato com a “realidade”: aceitando os métodos para eliminar o pensamento. Isto é o que Schopenhauer queria sem poder fazê-lo. E isto nada tinha a ver com Ouspenskij, a teosofia, ou a antroposofia. Tais tentativas de ocidentalizar o Oriente eram desprezíveis. Era preciso abandonar conscientemente o Ocidente e “salvar-se” no Oriente. Metodicamente.

O Oriente interessava apenas como método para a transformação do pensamento em objeto do não-pensamento. A dita “filosofia oriental” (as várias cosmologias, sabedorias e moralidades) nunca interessava. Toda tentativa de ocidentalizar tais especulações (por paralelos com Einstein ou Freud, por exemplo) sempre foram recusadas pela gente como infantilidades. A gente estava sempre convencida de que as especulações orientais fossem mágica primitiva. O Oriente era preferível ao Ocidente, não porque sabia melhor, mas justamente porque nada sabia. Não porque ensinava valores melhores, mas justamente porque não ensinava valores. Não porque tinha fé mais profunda, mas justamente porque não tinha fé em nada. Não porque concebia a realidade mais perfeitamente, mas justamente porque não concebia a realidade. Os textos orientais deviam ser lidos com espírito inteiramente diferente dos ocidentais: não como teorias, mas como modos de emprego. Como técnicas de salvação, não como ideologias.

Lidas como ideologias, as “sabedorias” orientais eram ridiculamente primitivas. Eram o que os marxistas chamam “ingênuo materialismo”. Concebiam o “espírito” como uma espécie de matéria fina, como espectro. E não como sujeito para o qual a matéria é objeto. Eram magias. Com isto a gente nada tinha a ver, e o desprezava. Mas a beleza do Oriente era justamente que os seus métodos se sustentavam sem ideologia. Eram “práticos” no sentido kantiano: inaccessíveis ideologicamente. A gente devia praticá-los sem perguntar por quê, para que, e como. Praticá-los sem falar a respeito. Wittgensteinianamente. Pois era óbvio que os métodos orientais visavam duas metas: a indiana (*Yoga*) e a do Extremo Oriente (a *buddhista*). A primeira visava fortalecer a

vontade que faz a gente pensar, para assim expelir o pensamento com vontade fortalecida (*samadhi*). A outra visava matar a vontade para deixar de pensar (*satori*). Mas, no fundo, ambas as metas coincidiam. A indiana usava a vontade para sair de si própria e superar-se. A chinesa usava a vontade para cair em si própria e superar-se. Isto é assim porque a “vontade” no Oriente não é um “Ser” como em Schopenhauer, Nietzsche e os pragmáticos, mas um método para dissolver-se. Em suma: o Oriente oferecia dois métodos complementares. A aparente dialética entre Índia e China não passava de deformação ocidentalizante.

Pois a gente utilizava os autores hindus e japoneses (por falta dos chineses) para agir na práxis. O presente livro não dará os resultados positivos nem negativos desse empreendimento. São demasiadamente vergonhosos. Descreverá apenas o processo. Depois de se ter concentrado como manda o figurino, a gente meditava da seguinte forma: tomava um pensamento qualquer e o transformava em artigo de fé, por exemplo: “Léon Blum é um defensor do proletariado”. Depois tomava o pensamento contrário e o transformava em artigo de fé, por exemplo: “Léon Blum é um traidor do proletariado”. O importante era crer no conteúdo do pensamento sem dar importância a tal conteúdo. Depois a gente pensava e acreditava nos dois artigos de fé simultaneamente. Era difícil, mas possível. Assim surgiu um buraco no pensamento e na fé, e dentro desse buraco a gente girava. E tal girar era observável de fora. A gente se via pensando e acreditando. Pois aí surgiu um efeito estético inteiramente inesperado que acabou com a experiência toda. Este.

A gente se via a si própria como uma espécie de palhaço no circo da “salvação da alma”. Não se via como *sadhu* em dissolução, mas como faquir na feira. A gente dava saltos mortais sobre corda bamba. Tinha vontade de rir de tudo isto e, simultaneamente, era tomada de nojo. Era como observar-se masturbando na sacralidade. E deve ser acrescentado ainda o seguinte: depois de certo tempo (mais ou menos dois anos), tais “iluminações” aconteciam à gente em momentos dos mais inoportunos. Por exemplo, a gente passava a girar na

“iluminação” enquanto estava no escritório ditando cartas, ou passeando na Praça da Sé em busca de restaurante. Que libertação era esta? Pelo menos tão nojenta quanto o era o suicídio físico, apenas menos evidente. E isto fechava existencialmente a experiência com o Oriente. Nunca mais a gente se podia libertar da vivência do ridículo e do nojento quando se tratava de métodos orientais para a salvação pela “êxtase iluminada”.

Muito mais tarde, quando a gente voltou a se interessar pelo Oriente, fazendo o Oriente “objeto de interesse”, a gente reinterpretou a vivência então vivida. Tratava-se de ginásticas tipicamente técnicas, portanto de fenômenos bem de acordo com os engenheiros e tecnocratas do Ocidente. Com efeito: transferidas para o Ocidente, as técnicas do Yoga e outras passaram a ser tipicamente fascitizantes: tecnocráticas, eficientes, e ridiculamente kitschizadas. Na época, tal visão ainda não era possível. Mas uma coisa se tornou clara: o Oriente não servia para a gente. Era preciso recomegar tudo. Se a gente não se matava, devia aprender a viver de outra forma. Esta era então a tarefa. Acabar com o jogo do suicídio e do Oriente, e tentar outro.

A natureza brasileira

O jogo com o suicídio e com o Oriente tinha mergulhado a gente nos espaços interiores. A náusea que tal jogo tinha por resultado projetava agora a gente em direção ao espaço externo. Este processo de diástole violenta, que se seguia a uma sístole contorcida, já na época na qual se dava nos provocava interesse distanciado. A gente agia e, simultaneamente, se observava agindo. O passo para trás de Heidegger (o qual mais tarde ocuparia durante muitos anos o centro do interesse), já na época (e muito antes da leitura sistemática dos escritos de Heidegger), era o clima no qual a gente vivia. A gente se transcendia a si própria constantemente, e via-se a si própria, constantemente e mesmo em momentos os mais corriqueiros, “inserida no seu contexto”. Tal visão distanciado problematizava a inserção, e era, na época, diagnosticada como falta de fundamento. O fato: a gente não era estritamente problema para si mesma. O problema era a inserção da gente no contexto. Não no sentido da pergunta: “como posso inserir-me no contexto?”, mas no sentido de: “onde estou, quando me vejo a mim próprio inserido no contexto?”. Não era, pois, estritamente, o problema de orientar-se no mundo, para poder engajar-se novamente nele. Era o problema de sintetizar a contradição “engajamento-distanciamento”. Era tal contradição, e não propriamente a contradição entre a gente e o mundo, que se apresentava como desafio.

Aqui é preciso confessar um fato curioso. Aqui e agora (isto é, na França de 1973), o “lá” e o “então” que estão ressurgindo da memória (isto é, São Paulo de 1945) aparecem como objetos de contemplação distanciado. O “eu” do aqui e do agora está pois distanciado do “eu” de São Paulo em 1945, e vê tal “eu” em contradição distanciado com um terceiro “eu”, inserido no contexto paulista do pós-guerra. De maneira que aqui e agora a

gente vê o problema de então em contexto muito mais amplo. A própria contradição “engajamento–distanciamento” aparece, aqui e agora, como fator de um contexto transcendido e ultrapassado, mas como fator de um contexto com o qual a gente está em contradição aqui e agora. Em outros termos: a gente se encontrava na contradição “engajamento–distanciamento”, e agora a gente se encontra em contradição com a contradição “engajamento–distanciamento”. Tudo isto não passa de especulação, mas é “especulação” num sentido concretamente existencial, portanto em sentido hegeliano. Agora, pois, quando a gente se lembra do São Paulo pós-guerra, a gente vira para-hegeliana. Na época, quando a gente procurava viver no São Paulo pós-guerra, a gente virava para-kantiana. “Muita coisa aconteceu entre Kant e Hegel”.

A gente diagnosticava a violenta diástole da qual se sentia tomada como “renascimento”, mas o diagnosticava assim a partir da transcendência kantiana. Isto é: o violento interesse que começava a provocar o espaço externo era diagnosticado como reação à violenta náusea provocada pelo espaço interno, exatamente como se dá com todos os renascimentos. Por isto “renascimento” é o contrário de “nascimento”. Por exemplo: o renascimento quinhentista é reação violenta à náusea provocada pela escolástica, o renascimento carolíngio, reação violenta à náusea provocada pelo bizantinismo, e muito provavelmente a filosofia pré-socrática é renascimento no sentido de reação violenta a uma náusea já esquecida provocada pelos mistérios e pela magia. Muito provavelmente, tanto história quanto biografia são processos nos quais períodos sistólicos de náusea se alternam com períodos diastólicos de renascimento. O próprio nascimento (como a própria morte) está no além dos horizontes de tais processos. Nem história nem biografia têm fundamento ou meta imanente. Na época que agora é o objeto de investigação isto significava que nem história nem biografia têm meta ou fundamento, e que o problema de um possível engajamento renascido se dava em tal clima de absurdo. Em outros termos: a gente aproximava Kant de Wittgenstein, não de Hegel, e a lógica transcendental parecia apontar diretamente o *Tractatus*. É em tal

clima que a gente esposava o imperativo goetheano “*stirb und werde!*”, isto é, como imperativo categórico, não spinozano. A gente se tinha afastado diametralmente do marxismo. A volta desencantada rumo ao marxismo, por Spinoza, Hegel e Adorno, está se dando penosamente apenas agora no segundo distanciamento. Mas se tratava, infelizmente, apenas de “renascimento”, isto é, de “neo-marxismo”. Nada pode ser mais senil e desencantado que fenômenos prefixados por “neo”. Ensinamento inesquecível (e insuperável) fornecido por “*Neues Deutschland*”.

A cena que se oferecia pela abertura ao espaço externo era, em grandes traços, a seguinte: a guerra tinha acabado com um clímax inteiramente inesperado: pelas bombas de Hiroshima e Nagasaki. O problema ético que tal clímax levantava cedia lugar ao problema ontológico que preocupava imediatamente. Na época o aspecto ético era este: a bomba tinha sido feita por judeus emigrados da Itália e Alemanha. Isto é: tais cientistas não sentiam contradição entre teoria e práxis, porque estavam engajados, na teoria, em prol da pesquisa nuclear, e, na práxis, contra o nazismo, e ambas as metas coincidiam. Mas as bombas tinham sido usadas no Japão, não na Alemanha, e não pelos próprios cientistas, mas pela administração americana. De maneira que a história mostrou uma contradição latente entre teoria e práxis. Além disto, o clímax provou que a história tinha se transferido do Atlântico para o Pacífico, portanto provou que Praga tinha sido expulsa do centro (provou que o nazismo era epifenômeno, coisa que a gente sempre sabia). E havia mais isto: a primeira bomba, a de Hiroshima, era clímax, e como tal se sustentava eticamente. Mas a segunda, a de Nagasaki, era anticlímax insustentável. A gente não conseguia compreender que estes três aspectos éticos (teoria-práxis, Atlântico-Pacífico, e clímax-anticlímax) não ocupavam o centro da discussão geral, mas se encontravam encobertos pela conversa irreal do tipo “Plano Marshall”.

Mas era o problema ontológico levantado pela bomba que centralizava o interesse da gente. Do ponto de vista teórico a bomba provava experimentalmente a conhecida hipótese segundo

a qual a matéria não passava de energia concentrada, e “energia” era sinônimo de “destruição da matéria”, portanto sua antítese interna. A bomba provava, pois, experimentalmente, um materialismo dialético radical: a matéria está em contradição consigo mesma. E de um ponto de vista prático a bomba provava experimentalmente que a humanidade tinha alcançado um progresso tecnológico que permitia o suicídio coletivo, suicídio este que podia tomar tanto a forma de duelo quanto a forma de haraquiri. A gente acreditava, um tanto ingenuamente, que tal aspecto teórico e prático da bomba ia ser doravante o pano de fundo contra o qual os futuros acontecimentos individuais e coletivos se iam desenrolar. 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.

Em consequência a gente olhava os acontecimentos em torno como outras loucuras: a reconstrução da Europa, a guerra fria entre Rússia e Estados Unidos, as convulsões asiáticas, a pseudo-libertação africana. Como então: todo mundo fazia como se a bomba não existisse? Como se a história pudesse retomar seu ritmo idioticamente interrompido por Hitler? Ou tratava-se de um “pôr entre aspas” coletivo da bomba? De modo que todo engajamento político não passava de um fazer de conta? E que dizer do progresso científico que continuava? Sabia que se dirigia rumo à morte e suspendia tal conhecimento? Ou será que o “puro” interesse teórico era seu motivo? Saber sempre melhor que tudo é nada? Por outro lado a gente não podia assumir que em meio de tantos loucos a gente mesma era o único que tinha escapado à loucura. Isto também teria sido loucura. E a prova disto estava no Brasil, na circunstância imediata.

Tudo que estava acontecendo no Brasil se apresentava à gente como um fazer-de-conta deliberação. As pessoas que cercavam a gente suspendiam não apenas o saber da bomba, mas também o saber do poder decisório que exerciam os Estados Unidos sobre o Brasil. Faziam de conta que estavam “construindo

um futuro”. As discussões não apenas políticas, sociais e econômicas, mas também filosóficas e culturais, estavam, para a gente, banhadas nesse clima de recusa deliberada de assumir-se. Tudo isto tinha o ar de uma conspiração coletiva: façamos todos de conta. E a gente não podia participar de tal conspiração honestamente (embora a gente já tivesse sentido a primeira vontade de participar do jogo do “como se”, porque a gente começava a descobrir o calor humano emanado pelos brasileiros). Muito mais tarde a gente veio a compreender a finalidade de tal “esconde-esconde”. Ninguém pode se assumir objeto de manipulação alheia. Aonde não existe autêntica liberdade de decisão, uma liberdade de decisão fantástica precisa ser conjurada, para que exista a possibilidade de assumir-se sujeito pelo menos na fantasia. E tal fantasia, pode, com o decorrer do tempo, estruturar-se de tal maneira que substitua a “realidade” insuportável e encoberta. Tal fantasia pode, com o tempo, adquirir muitas características de “realidade”, especialmente se a fantasia se basear em coisas concretas como fábricas e pinturas, e a “realidade” continuar encoberta e impenetrável.

A compreensão do jogo brasileiro do “esconde-esconde” veio muito mais tarde, e levou ao engajamento nas coisas brasileiras. Porque aí a gente compreendia não apenas que o jogo era vitalmente necessário, mas também que era a um tempo deliberado e inconsciente. A gente passava a participar de tal jogo de corpo e alma. E muito mais tarde ainda veio a compreensão penosa de que o papel da gente dentro do jogo era revelá-lo aos parceiros, e que tal revelação era perigosa para a continuação do jogo. A contradição entre a convicção de que tal jogo era vitalmente necessário, e a convicção de que o papel da gente era revelá-lo levava para a decisão de desengajar-se. Mas tudo isto veio muito mais tarde. Na época ora sob pesquisa o jogo do “esconde-esconde” repelia a gente porque a gente o interpretava como fundamental desonestidade. Por isto a gente se fechava à cultura brasileira, e procurava abrir-se à natureza brasileira.

A distância que o escrever do presente livro oferece lança uma luz curiosa sobre a decisão então tomada. Os 28 anos que

separaram o ano de 1945 do atual viram uma modificação aparentemente radical da cena da humanidade. A Europa Ocidental passou de campo de batalha arrasado a primeira sociedade aburguesada da história, com riqueza material sem paralelo, e com poder decisório inigualado desde a Primeira Guerra. Simultaneamente a Europa Ocidental se revelou berço da maioria dos novos acontecimentos culturais e filosóficos da atualidade. O "milagre" europeu representa, ao contrário do que se esperava em 45, o fator mais importante dos acontecimentos. O grande poder americano parece ter ultrapassado o apogeu no mesmo período, a União Soviética parece de certa forma estagnada, o "milagre" japonês parece muito menos fundamental que prometia, e o despertar da China se revela processo muito lento. Mas o importante é que o dito "terceiro mundo", isto é, o sudeste asiático, a África e a América Latina, continua ocupando, a despeito de modificações superficiais, o mesmo papel de campo de decisões alheias, e fundamentalmente o campo estéril, cultural e socialmente, que sempre tem sido. De maneira que, aparentemente, a modificação radical foi o ressurgimento surpreendente da Europa. Mas a aparência engana. Todos os acontecimentos históricos da última geração estão banhados em clima de irrealidade, como se a história avançasse por inércia e não por força inerente. Será a bomba (e seus correlatos) a explicação disto, ou estará a explicação disto escondida em camadas mais profundas? Em todo caso, a decisão então tomada parece, sob a luz da reflexão atual, muito mais racional que a posterior, em prol de um engajamento nas coisas brasileiras. A história da última geração parece querer provar que a visão que a gente tinha do mundo em 45 era aproximadamente correta, e que todo engajamento em história, é, *a fortiori*, em história brasileira, não passa de anacronismo. O engajamento posterior se revela na reflexão atual como fruto de ilusões provocadas pelo ambiente brasileiro, e também como fruto da simpatia emanada pelo ambiente brasileiro e da sensação de responsabilidade pela miséria que caracteriza grande parte do ambiente. Mas tudo isto não passa de reflexões posteriores.

Procurar integrar-se na natureza brasileira significava, na época, tentar botar raízes em realidade não-histórica, portanto não-humana (e tentativa eminentemente diferente da atual de integrar-se na natureza européia). Tratava-se de manter distanciamento da história, da cultura, das "coisas humanas", e de alcançar uma "realidade mais estável", a das coisas da natureza. Era uma busca da solidão, sem dúvida, e neste sentido era fuga. Mas era também o aceitar de um desafio: o da vastidão hostil da terra brasileira. A gente estava em país cuja população se aglomerava em bolsos densos ao longo das costas desumanamente longas, e cujo interior quase despovoado parecia clamar com voz imperativa: "venha possuir-me!". Não se tratava, para a gente, de convite para a conquista do Oeste. Nada de "Go West, young man!", nada de Brasília, da Transamazônica, ou de bandeirantismo. Tratava-se de convite para encontrar-se a si próprio dentro da vastidão do nada, não de convite para "realizar" na vastidão e perder-se a si próprio em tal empresa. Muito mais tarde, quando a gente se tinha tornado amigo de Guimarães Rosa, compreendia que havia outros que percebiam tal "recado do morro". E mais tarde ainda, em convívio com Dora Ferreira da Silva, a gente começava a perceber as dimensões religiosas de tal chamamento. Compreendia então que o chamamento da vastidão era dimensão da existência brasileira, e que Brasília e Transamazônica eram dimensões opostas. Juscelino contra Riobaldo, a historicização imanentista contra a existencialização transcendente: eis dois pólos entre os quais a existência brasileira oscila.

A gente passava a viajar pelo interior brasileiro, sob o pretexto de comprar e vender. Mas a meta vital em tais viagens não era a de entrar em contato com a população do interior (isto foi apenas correlato). A meta era a de entrar em contato com a natureza brasileira. Isto resultou em total fracasso. Pelo contrário: o contato com tal natureza resultou em alienação quase patológica, em recusa irracional e fortemente emocional dessa vastidão desumana. Antes de tentar analisar as causas de tal resultado, é preciso confessar que o ódio que a natureza brasileira provocava na gente contribuía fortemente para o posterior engajamento na

62 "Sua natureza" "o pai da paisagem" "natureza"

cultura brasileira. A gente identificava "cultura brasileira" com "luta com a natureza brasileira", e era antes de mais nada tal aspecto da cultura que empolgava a gente. E, por extensão, a gente passava a identificar "cultura *tout court*" com "luta contra a natureza *tout court*", inclusive contra a natureza humana. Tal identificação, a princípio inteiramente inconsciente, foi se conscientizando progressivamente, e finalmente ficou claro que todo engajamento em cultura que a gente assumia não passava de engajamento contra a própria "natureza" da gente. De forma que não passava de uma espécie de suicídio novamente. Quando este fato ficou inteiramente consciente, não apenas o engajamento em cultura brasileira, mas todo engajamento em não importa que cultura entrou em crise.

O contato com a natureza foi choque dialético, no sentido de encontro entre determinada situação objetiva com determinada subjetividade. A situação objetiva (na medida na qual o distanciamento atual permite vê-la) é a seguinte: um imenso planalto levemente ondulado, sem acidentes notáveis, e coberto de vegetação relativamente baixa, mas esporadicamente densa, forma o núcleo da natureza brasileira. Tal planalto se inclina para o oeste em direção aos enormes pântanos, em busca dos quais corre a maioria dos rios que o cortam, e cai para leste em direção ao oceano por dois degraus abruptos, a serra da Mantiqueira e a serra do Mar: portanto dá as costas ao mar e encara o centro do Continente. 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. O clima é úmido, continental e subtropical na parte sulina do planalto, e tende a tornar-se seco, continental e tropical quanto mais a gente avança rumo ao norte. A pressão é quase sempre alta, de forma que a sensação de opressão e depressão predomina, interrompida apenas por noites claras e certas manhãs límpidas libertadoras. A luz solar é muito forte, e mata todas as cores, salvo as mais berrantes. A vida animal é surpreendentemente rara, com exceção de insetos e répteis. Quase não há flores, mas há árvores floridas. O impacto que o planalto causa pode assim ser resumido:

senilidade pacífica, meiga e deprimente. A natureza se apresenta como anciã que conserva ainda toda a sua feminilidade, sem exercer nenhuma atração sexual, nem provocar desejo. Aos que procuram dominá-la, tal anciã gigantesca se revela relativamente estéril, cabeçuda, e cheia de manhas.

Pois é a senilidade e o arcaísmo da natureza que marcam esse encontro, para quem se aproxima dela da Europa. As suas formas geológicas são antigas e gastas qual pele de elefante. No reino botânico são as formas do carbonífero que predominam. O arcaísmo das palmeiras e de plantas, que lembram sigilários, cria vivência de um passado remoto. Há répteis que lembram sáurios em miniatura. Marsupiais e desdentados são encontrados. E como tudo isto se dá por baixo de uma redoma de alta pressão, na qual o próprio céu parece ser baixo, a natureza toda é vivenciada como uma espécie de estufa que conserva épocas geológicas do passado.

A subjetividade com a qual a gente se aproximava de tal estufa pode ser esboçada da seguinte forma: a natureza é a mãe exuberante e carinhosa que abriga a gente no seu colo, e também a amante empolgante e provocadora que quer ser abraçada e conquistada. Tal imagem da natureza está profundamente enraizada na gente, tanto na consciência (graças a mitos, contos de fada e literatura) quanto na vivência (graças ao contato com a natureza europeia). 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. Quando se trata de descrever os diálogos que marcaram os anos 50 e 60, e que continuam, de certa forma, até o presente (embora a transferência gradual para a Europa lhes tenha alterado os meios), é necessário reorientar os esforços contra a resistência que a memória oferece. Até aqui, no curso do presente livro, a maior resistência encontrada foi uma espécie de pudor na admissão da decadência social que era uma consequência

(embora secundária) da catástrofe nazista. A gente tinha nascido dentro de uma elite tradicional, contra a qual a gente se rebelava, mas a gente assumia. Nos anos 40 houve não apenas degradação social, mas também reformulação da graduação da sociedade. Da seguinte maneira: em Praga a gente via na sociedade uma hierarquia ordenada por níveis de cultura, e a gente ocupava um degrau alto em tal hierarquia. Em São Paulo a gente se via forçada a admitir hierarquia econômica na sociedade, e ocupava degrau relativamente baixo em tal hierarquia. O problema não nos preocupava conscientemente na época, porque a vaidade social (e econômica) nunca estava muito desenvolvida na gente, e porque havia problemas éticos, epistemológicos e ontológicos muito mais importantes a nos preocupar. Mas no curso do escrever deste livro (e talvez significativamente) a degradação social daquela época se revela barreira oferecida pela memória, prova que tinha sido recalçada.

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

combatendo a resistência a gente corre o risco de exagerar a importância dos acontecimentos relatados. O segundo perigo é reforçado pela tendência para a autopromoção e adoração do próprio ego, tendência da qual a gente não consegue libertar-se inteiramente. O relato seguinte procurará navegar entre tal Scylla e tal Charybdis. Portanto deve ser admitido logo que os diálogos a serem relatados são importantes para o presente e o futuro da cultura brasileira.

A língua brasileira

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

(A) A cultura à qual a gente pertence por nascimento, que informa a gente desde “sempre” (e “sempre” pode significar tanto o despertar da consciência quanto camadas inconscientes muito anteriores) e informa o ambiente dentro do qual a gente vive, tal cultura é vivenciada como um “dado”. É ela a um tempo um aspecto da determinação dentro da qual a gente foi lançada ao ter nascido, e um aspecto da liberdade de que a gente dispõe para rebelar-se contra a determinação do ambiente. De modo que tal cultura é vivenciada como a cultura *tout court* pela enorme maioria, e a descoberta de que se trata apenas de uma entre várias culturas existentes (de certa forma todas disponíveis) é descoberta de relativamente poucos. Com efeito, tal descoberta encerra o germe da doença da falta de fundamento, porque permite uma visão externa da cultura à qual a gente pertence. Os verdadeiramente enquadrados em sua cultura o são porque nunca fizeram tal descoberta. Tal era a situação na qual gente se encontrava em Praga. O importante para compreender tal situação é que ela não exclui informação a respeito de outras culturas. Apenas as demais culturas das quais a gente tem conhecimento

não são tomadas como alternativas da própria, mas como problemas que se põem dentro do âmbito da própria cultura. A cultura própria estrutura o universo todo, e neste sentido engloba as demais culturas. De forma que não "descubro" a cultura brasileira se a estudo em Praga, mas a encubro, pelo contrário, com a cultura praguense (faço o que pode chamar-se "culturologia brasileira" com os métodos e as categorias da cultura praguense). Mas se a cultura brasileira se apresenta como alternativa à cultura praguense, terei "descoberto" existencialmente a cultura brasileira, no sentido de haver retirado a capa encobridora da cultura praguense (é provável que esta diferença entre "descobrimento" e "conhecimento" explique uma problemática fundamental implícita em todas as antropologias: posso ter um conhecimento muito mais profundo e detalhado da cultura esquimó que não importa qual esquimó, e não obstante posso não ter "descoberto" tal cultura). Neste contexto se coloca a seguinte pergunta: posso "descobrir" a minha própria cultura, já que isto é "descobrir-me a mim próprio"? Ou será que a "descuberta" apenas depois de tê-la abandonado, isto é, ter-me abandonado a mim mesmo? É o problema da "transcendência", e a gente não escapa a Kant, nem na época ora considerada, nem agora.

(B) Uma vez transcendida a própria cultura (isto é, na situação da falta de fundamento), a gente passa a pairar por cima de um conjunto complexo de várias culturas, e a gente se vê a si própria assim pairando. Isto implica problemas de vária ordem. Por exemplo: a gente vê interpenetrações culturais, hierarquias culturais, e abismos entre culturas, e a gente vê os vários dinamismos que fazem com que culturas se interpenetrem, se distanciem e se entredevorem. Tal visão permite comparações entre culturas, mas exclui toda valoração, e portanto todo engajamento em determinada cultura. Outro exemplo: a gente é constantemente chamada a se dar conta do quanto da cultura aparentemente transcendida ainda continua ativo dentro da própria gente, de maneira que se é constantemente chamado a se transcender a si mesmo. Mas como a gente se vê a si própria como "fator cultural" (isto é, a gente é um "eu" em função de determinada cultura, a

saber, da própria aparentemente transcendida), tal transcender constante equivale a um esvaziamento constante do próprio "eu". Desta maneira a falta de fundamento é um processo de constante auto-alienação, constante abandono do próprio "eu". É isto um aspecto do "jogo com suicídio" discutido anteriormente. Terceiro exemplo: as culturas que são vistas a partir de tal situação se oferecem, todas, não, bem entendido, como campos de engajamento, mas como campos dos quais algo pode ser retirado para o próprio proveito. A gente passa a ser esponja que pode chupar elementos de não importa que cultura (talvez seja este o verdadeiro significado do termo cosmopolitismo: capacidade de aproveitamento universal passivo e irresponsável). Isto explica a experiência pela qual a gente passou com relação ao Oriente, e talvez explique também a náusea que tal experiência provocou na gente. Pois em tal situação toda cultura é vivenciada como conjunto de modelos mais ou menos estruturado (como jogo), vivência esta da qual Nietzsche se aproximava no *Zarathustra*. É vivência (possivelmente "super-humana"), mas certamente desumana e desumanizante.

(C) A gente pode encontrar-se na fronteira entre duas culturas que se chocam (tal não era o caso de Praga, porque lá as três culturas fundamentais, a tcheca, a alemã e a judia, formavam síntese, portanto nova cultura). Isto é a situação do clássico imigrante. A emigração o leva até a fronteira da própria cultura (isto é, faz com que ele experimente o limite de tal cultura), e a imigração o leva até a fronteira de outra cultura (isto é, faz com que ele experimente a outra cultura de fora para dentro). A sua tarefa é dada pela situação na qual se encontra: deve procurar sintetizar, dentro de si próprio, as duas culturas entre as quais se encontra, e depois, progressivamente, fazer com que a "nova" cultura venha a substituir a "velha" na sua "forma" de estar no mundo. Tal dialética, pela qual o imigrante absorve a nova cultura e é por ela absorvido, não põe o problema do engajamento. Simplesmente uma "realidade" vai sendo paulatinamente substituída por outra, e em lugar nenhum se abre o abismo da falta de fundamento (é claro que o processo dialético varia conforme

as culturas: tal variação será discutida em outro lugar do presente livro). Pois tal processo de substituição de uma cultura por outra é lento, passa-se em grande parte em camadas inconscientes, e geralmente ocupa mais tempo que a vida do imigrante. O imigrante transfere o processo da assimilação para os seus filhos, e talvez até netos, e em nenhum ponto do processo pode ser constatada uma passagem nítida de uma cultura para a outra. O problema de um engajamento na "nova cultura" não se põe, porque a gente desliza imperceptivelmente na direção dela. A "nova cultura" é vivenciada como paulatina penetração de uma realidade. A gente mesma nunca passou por tal vivência, e nisto se distinguia de todos os demais imigrantes com os quais tinha contato. Nos primeiros dez anos de vida brasileira, a cultura do país era para a gente uma entre muitas, que a gente observava a partir da distância proporcionada pela falta de fundamento. E, subitamente, a gente tomou a decisão (*Entschluss*) de engajar-se nela, de forma que a vivência que a gente dela tinha não se enquadrava em nenhum dos tipos de vivência que acabam de ser esboçados. De passagem seja dito que isto explica, em parte, o fato curioso de que doravante a gente se sentia muito mais ligada a "brasileiros natos" que aos imigrantes.

A tentativa de uma descrição fenomenológica da vivência da cultura brasileira, depois da decisão de engajar-se nela, é facilitada pelo fato de que tal cultura se apresentava, mais nitidamente, na forma da língua brasileira, pois a vivência da língua é aspecto fundamental da vivência da cultura. No tipo (a) de vivência a própria língua é vivenciada como "língua *tout court*", e todas as demais línguas são concebidas como línguas-objeto de tal meta-língua. Isto é, a língua materna serve como instrumento para o estudo e a dominação das demais línguas. No tipo (b) de vivência, todas as línguas são vistas a partir de uma posição extralingüística (por exemplo, a partir da análise estrutural), e isto é a posição wittgensteiniana (por isto, seja dito de passagem, a gente sempre sentia semelhança entre a posição wittgensteiniana e a nietzscheana). No tipo (c) de vivência, a "nova" língua é vivenciada como meio de comunicação com o

novo ambiente, e passa, imperceptivelmente, a deslocar a língua materna e estabelecer-se em "própria língua". O imigrante clássico no Brasil vai aprendendo português, a fim de poder comunicar-se com os brasileiros, e, imperceptivelmente, passa a ser dominado pelo português, o qual passa a estruturar os seus pensamentos, e em consequência, a sua captação do mundo. Mas a gente mesma vivenciava a língua portuguesa de maneira inteiramente diversa.

A decisão em prol de um engajamento na cultura brasileira era, fundamentalmente, decisão em prol do engajamento na língua brasileira. Isto significava que a gente absorvia tal língua não para usá-la nos contatos diários com brasileiros, mas para usá-la como instrumento para articular-se. Em outros termos: o português brasileiro não era vivenciado como a língua falada no Brasil, mas como a matéria prima que a gente ia trabalhar para realizar a vida. A língua era vivenciada como desafio e como tarefa de vida. Estabelecia-se, destarte, desde o início, aquela dialética característica para a relação entre o sujeito que visa informar a matéria e a matéria a ser trabalhada. O aspecto epistemológico de tal dialética é que a gente procurava penetrar até a essência da língua portuguesa para poder modificá-la de dentro, e simultaneamente procurava ser penetrada por tal essência a fim de ser modificado. O aspecto emocional de tal dialética é que a gente se apaixonava pela língua portuguesa e se imbuía da sua beleza, e simultaneamente passava a odiar passionadamente tal língua, na medida em que ela resistia aos esforços de ser modificada. O aspecto existencial de tal dialética é que a gente passava a viver em função da língua portuguesa, a qual passava a ser o campo do engajamento da gente, e simultaneamente a gente passava a utilizar tal língua como instrumento, isto é, como mediação de um engajamento em prol de uma realidade supra-lingüística (que era a sociedade brasileira). Resumindo tal dialética: a gente procurava ser dominada pelo português a fim de dominá-lo, e engajar-se nele a fim de utilizá-lo no engajamento em prol da sociedade brasileira. A síntese de tal dialética, a meta do engajamento, era tornar-se escritor brasileiro.

A situação na qual a gente se encontrava ao tomar tal decisão era a seguinte: a gente tinha tido formação bilingüística relativamente complexa: durante a primeira infância falava tcheco, embora o alemão nunca tenha sido língua estranha. A escola primária foi alemã, mas a maioria dos contatos com o ambiente continuava sendo formulada em tcheco. A escola secundária foi alemã, e na idade correspondente o alemão predominava. A maturidade foi feita em alemão, mas logo depois repetida em tcheco. Os poucos semestres acadêmicos que a gente tinha usufruído se passaram em universidade tcheca. Quando abandonamos Praga, a gente estava impregnada da língua alemã em todos os níveis menos o mais concreto, que era dominado pelo tcheco. Mas o domínio exercido pelo alemão era problematizado por dois fatores: pela constante infiltração de estruturas tchecas, e pelo desprezo estético que a gente sentia com relação ao alemão tal como vinha a ser utilizado pelos nazistas. De modo que a gente amava apaixonadamente a língua alemã tal como ela se formulava no mais íntimo da gente (por exemplo, na forma de Schiller, Nietzsche, Rilke e Kafka), mas simultaneamente amava o tcheco como estrutura fundante do pensamento concreto. Em Praga, pois, o engajamento no escrever tinha nítidas coordenadas: escrever em alemão a fim de enriquecê-lo com estruturas tchecas, e assim combater a sua barbarização pelos nazistas: escrever para salvar o alemão graças a injeções praguenses. De passagem seja dito que o alemão, tal como vem sendo escrito atualmente, se apresenta à gente na sua volta à Europa como vítima mais lamentável do nazismo.

As escolas praguenses tinham fornecido educação "clássica" relativamente sólida, e isto significa conhecimento sólido da estrutura latina, e leve familiaridade com a estrutura grega. O latim nunca funcionou como língua no sentido pleno do termo, mas a sua sintaxe (esse jogo apaixonante de formas rígidas para alcançar significados a um tempo exatos e "abertos") invadiu o alemão da gente. O latim passou a ser um modelo estilístico para o alemão a ser escrito. O grego funcionava em sentido oposto: a sua capacidade aglutinante, a maneira como

forma "*porte-manteaux*", reforçava e enobrecia uma tendência semelhante do alemão, e convidava para a formação de neologismos. Tal semelhança aglutinante entre o grego e o alemão explica, seja dito de passagem, o "helenismo" de tantos filósofos e poetas alemães, a maneira como conseguem penetrar o pensamento grego. "*Das Land der Griechen mit der Seele suchend*" (em procura do país dos gregos por intermédio da alma), pode ser traduzido como "em procura do pensamento grego por intermédio de formas gramaticais alemãs semelhantes". De modo que o engajamento no escrever implicava a introdução no alemão não apenas de estruturas tchecas, mas também latinas, e a evocação de formas gregas.

O engajamento no sionismo nos últimos anos praguenses tinha trazido um leve conhecimento do hebraico que se revelou violenta descoberta. Era curioso, na época, observar que, nas classes de hebraico então organizadas, a gente era a única a vivenciar tal choque. O hebraico se apresentava como estrutura de pensamento inteiramente nova (formação de significados graças a jogos com raízes de verbos, e a virtual inexistência do presente), e como visão radicalmente nova das relações no mundo (dos *Sachverhalte*), dada a ausência do verbo "ser" e a existência da palavra *iech*, muito mal traduzida pela palavra "há" na língua portuguesa. A despeito da sua "modernização", deliberadamente introduzida pelos sionistas, o hebraico continuava a emanar uma aura de arcaísmo e de sacralidade, e isto representava um desafio, o qual a gente, infelizmente, nunca assumiu por falta de tempo, mas a significação transcendente inerente ao hebraico continua preocupando até hoje.

Nos últimos anos praguenses a gente lia Ortega. Muito mais que a mensagem, a forma orteguiana fascinava a gente. Eis um modelo de escrever, simples, econômico e penetrante. O aforismo sempre tinha sido considerado como o estilo apropriado ao próprio *ser-no-mundo*. Por isto Heine (este jornalismo nobre e infelizmente tão raras vezes realizado) e Nietzsche (esta violação não tanto da língua, mas do pensamento graças à língua) se apresentavam como ideais a serem seguidos. E curioso que Marx,

com seu jogo dialético violento com termos opostos, repelia esteticamente, embora tenha atraído intelectualmente. Agora, com Ortega, a gente tinha encontrado um mestre: ironia sem cinismo, e economia estilística sem *double-entendre*. Por isto a gente estudava o espanhol (e não para preparar-se para a emigração, como pensavam os outros). Espanhol não era a língua de Buenos Aires ou de Bogotá (ou do Rio de Janeiro, conforme se acreditava em Praga), mas era a língua de Ortega. Mas, também neste caso, Hitler chegou cedo demais para que tal estudo tivesse trazido resultados concretos. O que a gente escrevia em Praga era busca cega de Ortega.

A fuga para a Inglaterra não apenas cortou as raízes existenciais com o alemão, mas abriu também os horizontes enormes da língua inglesa. Com facilidade surpreendente (resultado talvez da falta de fundamento), a gente se deixava penetrar por essa língua incrível. Essa língua, que no nível coloquial é de simplicidade e pobreza de sintaxe sem igual, no nível técnico e científico de rigor e economia sem paralelo, no nível filosófico e literário de complexidade e profundidade inalcangadas por outros, e no nível poético de beleza quase insuperável. A língua das línguas. E tudo isto encoberto pela sua melodia tão estranha aos ouvidos de um "continental", e portanto tão repulsiva. Acrescente-se a tudo isto que o inglês, embora teoricamente língua germânica como o alemão, é, em certo sentido, o exato contrário desta. No lugar das aglutinações alemãs, dispõe de uma tendência para o monossilábico, e para sílabas do tipo *put*, que são significativas apenas em contexto, o que faz que o inglês se afaste inteiramente do grego para apontar regiões chinesas. É claro: em tal situação, a gente se via obrigada a suspender todo escrever, e esperar até que o inglês fosse melhor absorvido. A absorção continuava no Brasil, já que a gente lia quase exclusivamente livros ingleses. E dois modelos estilísticos opostos começavam a delinear-se: Russell e Pound, ou Dewey e Melville. Surgiu o problema: devia-se escrever em alemão absorvendo o inglês, ou em inglês absorvendo o alemão com todas as implicações que aderiam a tal língua desde Praga? A busca da

natureza brasileira era, no fundo, busca de chão para resolver tal problema. Em suma: a gente se encontrava na situação "(b)" perante as línguas, isto é: estava suspensa por cima delas.

É curioso, em retrospecto, que os primeiros anos brasileiros não apresentassem o português como desafio. Era língua que a gente tinha aprendido com grande facilidade (graças ao latim, ao conhecimento mais ou menos superficial do francês, italiano e espanhol, e principalmente graças à falta de fundamento), mas que a gente utilizava como meio de comunicação corriqueira. De modo que a gente o falava relativamente bem, mas não penetrava a sua estrutura, nem a essência fascinante que nele se escondia. Tal atitude cega perante o português ia dificultar mais tarde o engajamento nele. O português devia ser re-aprendido, tarefa penosa já que implica esquecimento do aprendido. É característico para o engajamento ora assumido que a gente nunca tenha conseguido eliminar o "primeiro" português de tudo, de maneira que o amor pelo português continuava sempre infeliz, embora tenha resultado em certos escritos não de tudo desprezíveis. Em outros termos: o alemão, e até o inglês, eram sempre, e até hoje, línguas nas quais a gente escrevia mais facilmente. A consequência que a gente concluía disto (e conclui até hoje) é que o português é a verdadeira tarefa da gente, exatamente por ser a mais difícil.

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

Como matéria prima, a língua portuguesa exige técnicas de manipulação muito diferentes das provocadas pelas línguas alemã e inglesa. Aliás, tal descoberta, feita logo no início do novo engajamento, influir mais tarde nas longas discussões com Guimarães Rosa sobre a fenomenologia do português falado e escrito nas críticas que a gente ia mover aos concretistas, especialmente Haroldo de Campos, e na apreciação das traduções que Dora Ferreira da Silva fez de Rilke. A situação pode talvez ser

visualizada da seguinte maneira: o alemão e o inglês são como vertebrados, nos quais um esqueleto de regras sustenta um organismo em crescimento, e o português é como concha, na qual cascas crescentes de regras protegem um organismo. Tal visualização permite várias considerações até certo ponto pertinentes.

(1) O esqueleto inglês é muito mais simples que o alemão, e também mais consistente. Em consequência, o desafio sintático que a língua inglesa oferece é muito restrito: sua sintaxe é quase perfeita. A sintaxe alemã, pelo contrário, provoca manipulações ricas em efeitos surpreendentes, sem que com isto o esqueleto se quebre. Em outros termos: é possível fazer-se ginásticas com o alemão que contorcem os seus membros em gestos bizarros, sem que os seus ossos se quebrem. Mas o caso do português é inteiramente diverso. Muito mais consistente que a alemã, e muito mais complexa que a inglesa, a sua sintaxe desafia o manipulador, mas se quebra com grande facilidade. Pelas rachaduras da casca que assim surgem transparece a matéria mole do léxico português, e as pérolas duras, brilhantes e opacas, (os "ditos", como os chama Mário Chamie) que nela se escondem. Pois isto significa, por exemplo, o seguinte: se E. E. Cummings faz "poesia concreta", e se Joyce joga com os elementos da língua, a sintaxe inglesa continua intocada. Se Morgenstern faz "poesia concreta", e se Thomas Mann joga com os elementos da língua, a sintaxe alemã é violentada, mas as suas regras são preservadas. Mas se Pedro Xisto faz "poesia concreta", e se Guimarães Rosa joga com os elementos da língua, a casca da sintaxe portuguesa é rompida, as regras são quebradas, e a essência escondida da língua aparece. De passagem seja dito que o interesse dos concretistas brasileiros pelos "modernistas" russos, especialmente por Maiakovski e Jessénin, é plenamente justificado: é provável que o russo tenha semelhanças mais significativas com o português neste sentido que muitas outras línguas.

(2) O organismo inglês cresce com quase total liberdade, já que o crescimento é sustentado pelo esqueleto, mas deixa tal esqueleto intocado. Em consequência, praticamente todo

elemento estranho pode ser anglicizado com facilidade: todo neologismo é rapidamente absorvido e nem sequer vivenciado enquanto neologismo. O organismo alemão cresce com maior dificuldade, já que o esqueleto que o sustenta deve adaptar-se ao crescimento. Em consequência, a germanização de elementos estranhos é desafio criador, porque muitos neologismos assim elaborados exigem manipulação da sintaxe. E já que o alemão dispõe de enorme capacidade para a criação de neologismos "internos" (graças à sua tendência aglutinante), a introdução de elementos estranhos é tarefa perigosa. Mas o organismo do português não pode crescer sem romper as regras que o encerram. Em consequência, a introdução de elementos estranhos significa libertação da língua, e é engajamento contra a sintaxe. Pois tais neologismos se infiltram constantemente na língua, e o fazem a partir de contextos parcialmente exóticos, por exemplo, do bantu, guarani, japonês e iídiche: de modo que surge a perigosa dialética entre o enriquecimento da língua e a perda de identidade da língua. Tal dialética é apaixonante e pode ser assim formulada: a língua portuguesa é posta em questão, toda ela, toda vez que vai sendo manipulada.

(3) A quase perfeição da sintaxe inglesa tende a tornar tal sintaxe invisível, como tende a ser invisível o aparelho perfeito e, portanto, a criar a ilusão da liberdade. Em outros termos: aparentemente tudo é permitido em inglês, justamente porque na realidade tudo é quase perfeitamente organizado. Subverter o inglês significa, portanto, revelar-lhe as regras escondidas. Por isto, estudos sintáticos do inglês, sendo subversivos, são altamente criadores. Isto explica, em parte, o êxito da escola de Praga e do círculo de Viena, na Inglaterra e nos Estados Unidos. A complexidade, a inconsistência e a flexibilidade da sintaxe alemã, tão responsáveis pela "profundidade", obscuridade e ilogicidade do pensamento alemão, oferecem campo vasto para descobertas. Revelar a sintaxe alemã pode significar a revelação de camadas "profundas", e as análises que, por exemplo, Heidegger faz de algumas sentenças de Hoelderlin e Nietzsche o provam. Mas em português a sintaxe está na superfície da língua, e em

consequência análises da gramática portuguesa a um tempo abundam, são acadêmicas e formais, e carecem de interesse. O verdadeiro engajamento ao qual o português convida é dirigido contra a gramática e em favor dos tesouros semânticos que a gramática esconde. Várias outras considerações do mesmo tipo poderiam ser acrescentadas. Tudo isto pode ser resumido da seguinte forma: escrever em inglês e alemão significa manipular a semântica para revelar a sintaxe. Escrever em português significa quebrar a sintaxe para revelar os segredos semânticos escondidos por ela. Isto pode ser generalizado: engajar-se na cultura brasileira significa romper as cascas formalistas (positivismo, marxismo etc.) para revelar os segredos semânticos escondidos (por exemplo, o seu misticismo e messianismo). Neste sentido, Euclides da Cunha continua até hoje modelo jamais atingido.

A isto deve ser acrescentada consideração fundamental, quando se trata de língua escrita. A ortografia inglesa e alemã é mais etimológica que fonética, de maneira que ler seus textos significa de certa forma descobrir-lhes o passado. Mas a ortografia portuguesa despreza soberanamente a etimologia e visa fonética perfeita. Ler seus textos é exercício em a-historicidade. O choque, por exemplo, de ter que escrever "ciência" sem "s" mas com "n" é vivência inesquecível. Por isto, cometer "erros" de ortografia em inglês e alemão é tarefa que implica grande responsabilidade. Tais "erros" revolucionam as suas línguas, já que a ortografia pode ser modificada apenas com grande dificuldade. Mas em português tais "erros" pouco significam. A ortografia muda constantemente por convenção acadêmica (quase diplomática) e para adaptar-se ao fluxo das pronúncias em diferentes contextos. O desafio para quem escreve português é, pois, a paginação, e não a ortografia. E o aspecto visual do português não é manipulável pela modificação da letra na palavra, mas pela modificação da palavra na sentença. Também deste ponto de vista pode ser estabelecido curioso paralelo entre o português e o russo.

Mas é claro que escrever significa, em todas as línguas ocidentais, não apenas compor letras em superfície, mas também

transcrever língua falada, seja fonética ou não a sua ortografia. Trata-se, em outros termos, não apenas de fazer desenho, mas também partitura. Pois tanto o inglês quanto o alemão são línguas pouco melódicas, e isto é o seu grande desafio. No alemão predomina a harmonia, no inglês o ritmo. Isto explica, em parte, o engajamento dos grandes ingleses em prol da melodia, por exemplo os cantos de Pound, as grandes melodias de Eliot, e os sonetos de Shakespeare. E isto explica, também em parte, as inigualáveis canções românticas alemãs e as elegias de Duino. Mas o português é língua melódica por excelência, e falar português é quase cantá-lo. De modo que a melodia não é desafio, e os românticos portugueses e brasileiros são doces a ponto de serem indigestos. O desafio do português é a harmonia (por exemplo, a de Cassiano Ricardo), mas principalmente o ritmo. Parece incrível, mas tal desafio não foi percebido até o surgimento da bossa nova. Em país no qual o ritmo africano predomina em todos os campos, o qual, em certo sentido, confere personalidade a toda a cultura, a produção literária e poética se limitava a um cálculo de sílabas mecânico e inteiramente alienado da realidade. Por isto, mais que a famigerada semana de 22, é a bossa nova que representa uma revolução estética de primeira ordem. Não tanto como música, mas como literatura. É a primeira manipulação consciente do ritmo da língua.

Vários mal-entendidos devem, neste ponto, ser apontados. Todos eles têm a ver com a transposição de literaturas estrangeiras para o solo brasileiro. O novo romance americano, alemão e francês não é tão produtivo no Brasil como nos países de origem, porque não atinge a essência da língua portuguesa. Os grandes, por exemplo Clarice Lispector, se dão claramente conta disto e trilharam caminhos diferentes. Rosa não é um Joyce brasileiro. Não tem sentido, por exemplo, transportar Norman Mailer, quando este se engaja para desencobrir a sintaxe da língua inglesa. No outro pólo está o problema das traduções de um St. John Perse ou de um Rilke. A posição nos seus respectivos contextos é ambivalente. São engajados em prol da melodia, e neste sentido são revolucionários e subversivos. Mas não se engajam contra o

o uso do hexâmetro excluía o fazer poesia no sentido exato do termo. Isto teria sido arcaísmo inautêntico e preciosismo. A prova disto a gente a tinha na mão mais tarde, na forma das poesias de Theo Spanudis: o hexâmetro na poesia se derrota, atualmente, por contradição interna. De modo que, se a gente se viu desafiada pela língua portuguesa a escrever hexametricamente, a gente se viu obrigada a escrever prosa. De preferência, ensaios. Mas o problema era que o hexâmetro devia ficar de tal maneira escondido no texto que o leitor, embora comovido por ele, não devia senti-lo conscientemente. Devia sentir certa estranheza no texto, sem poder localizá-lo. Isto seria possível apenas se o hexâmetro fosse imperfeito (o que também eliminava monotonia). E isto permitia também que sentenças a serem salientadas pudessem terminar em sílaba acentuada, assim rompendo exclamatoriamente o fluxo épico do discurso. O resultado foi de um lado satisfatório, do outro decepcionante. Foi satisfatório, no sentido de ser o estilo da gente inconscientemente copiado por muitos jovens, prova de que o ritmo alcançava sensibilidades. Foi decepcionante, no sentido de que muitos críticos tomavam a estranheza do estilo não por estruturação auto-imposta, mas por falta de domínio perfeito da língua.

Mais um problema rítmico deve ser confessado. O hexâmetro é *Gestalt* composta de dácilos, mas não a única que a tradição oferece. O pentâmetro, e obviamente a combinação entre os dois, o distico elegíaco, emana o martelar mágico que sempre fascinava. Usar o hexâmetro para levar até o *clímax*, e depois o pentâmetro para levar ao anticlímax, isto teria sido ritmo perfeito. Seguindo a receita de Schiller: "*Im Hexameter steigt des Springquells luftige Saeule im Pentameter drauf faellt sie melodisch herab*" (hexametricamente sobe a coluna aérea da fonte, pentametricamente em seguida recai em melodia). Mas cedo a gente ia descobrindo que a ruptura que caracteriza o pentâmetro é intolerável na prosa, porque o fluxo do pensamento linear não é por ela interrompido, mas passa por cima dela. Em consequência o distico elegíaco, embora continue distico, perde o caráter elegíaco na prosa. Mais tarde, quando a gente aprendia com o

discurso das suas línguas, e neste sentido são decadentes. São picos altos de transição de uma época para outra. Mas no contexto da língua portuguesa tal ambivalência desaparece, a não ser que, como no caso das traduções de Dora Ferreira da Silva, lhes seja acrescentada uma dimensão harmônica de que os originais carecem. Mas aí se põe o problema da "liberdade de tradução" que será levantado em outro lugar deste livro. E, mais importante ainda, a transplantação das experiências lingüísticas da poesia atual americana, inglesa, alemã e francesa (especialmente o "dada"), que é desestruturação semântica, perde, no contexto da língua portuguesa, muito do seu impacto. E claro: a literatura brasileira é parte integrante da ocidental, mas pode sê-lo automaticamente apenas se não abandonar a problemática que lhe é posta pela especificidade de sua língua. Muitos esforços aos quais a gente se dedicou se dirigiam em tal direção; infelizmente estes esforços passavam, em grande parte, despercebidos.

Desde o início, e muito antes de uma visão fenomenológica mais clara do problema, a questão do ritmo se colocava predominantemente. Isto exige explicação um pouco mais detalhada. O substrato do pensamento da gente era formado pela língua tcheca. Pois o tcheco acentua invariavelmente a primeira sílaba, o que faz com que o hexâmetro lhe seja de alguma maneira conatural, e portanto desinteressante, por redundante, esta a razão por que os clássicos tchecos que escreviam em hexâmetros eram praticamente ilegíveis. Nisto o tcheco é o inverso do francês, que acentua a última sílaba, e para o qual o anapesto é portanto conatural e redundante. Mas a literatura portuguesa e brasileira não conta, nas sílabas, a "qualidade", mas a "quantidade", e o faz inautenticamente, isto é, com desprezo pela realidade falada - com exceção, seja repetido com ênfase, da bossa nova. O desafio era, pois, este: hexametrizar a língua portuguesa. Isto era assim porque o hexâmetro é ritmo em tudo oposto ao "espírito" do português, mas inato na gente, e porque o hexâmetro articula um clima épico e dramático que convinha à gente, tanto direta como ironicamente, para comunicar sua mensagem (que era sempre a da existência sem fundamento). Mas estava igualmente claro que

Antigo Testamento a possibilidade de um ritmo semântico (por exemplo: as montanhas pulavam como bodes e as colinas como cordeiros; ou: tu és como a rosa do campo e como o lírio do vale), a gente via a possibilidade de uma ruptura quase pentamétrica ao nível do significado. Na fantasia, a gente imaginava o que teria sido se Homero tivesse conhecido o autor do *Cântico dos Cânticos* e vice-versa. A gente procurava introduzir o ritmo semântico nos seus textos como contraponto ao ritmo silábico, que se ia tornando segunda natureza. Mas o perigo do ritmo semântico é a sedução imaginística que a metáfora provoca. Em outros termos: o cordeiro tende a ser mais importante que a colina e o lírio mais importante que a amada, e isto significa que o significante tende a ser mais importante que o significado. A solução do problema se deu espontaneamente, e marcava o escrever doravante: o texto deve ser ritmado não em dois, mas em três níveis. Ao nível da sílaba deve ser ritmo sonoro, e o hexâmetro imperfeito era a solução indicada, salvo em casos de diátribe violenta (como em resposta a críticas ofensivas em jornais), quando uma enxurrada de iampos parecia ser mais indicada. Ao nível da palavra deve ser ritmo semântico utilizado com grande economia. A economia é difícil, porque as imagens tendem a multiplicar-se espontaneamente, e a gente aprendeu cedo a desconfiar da "intuição" e da espontaneidade. Os defensores da "intuição" são provavelmente aqueles que não a conhecem da sua prática. E ao nível da mensagem deve ser ritmo por assim dizer geométrico: a mensagem toda deve ser estruturada ritmicamente, como figura plana. Tal figura é imposta, de certa maneira, pela própria mensagem. Se a mensagem for dialética, a figura deve ser triangular, e deve ser circular, se a mensagem for linear e ininterrupta. Isto ia ser, doravante, o "estilo" da gente: três níveis rítmicos, com jogo praticamente ilimitado de simpatias e antipatias entre os níveis. Destarte a língua portuguesa passou a ser instrumento apaixonante para jogo infinito, instrumento este que mudava, ele próprio, ao longo do jogo. E com isto a própria gente mudava. Em outros termos: a gente se transformava, disciplinada e entusiasmaticamente, em ensaísta brasileiro.

O ensaio, essa forma híbrida entre poesia e prosa, entre filosofia e jornalismo, entre aforismo e discurso, entre tratado acadêmico e vulgarização, entre crítica e criticado, constitui um universo que é *habitar apropriado* para o "exiliado nos picos do coração" (para falarmos com Rilke). Quem tem a sua prática, quem vive ensaísticamente (isto é, não quem apenas escreve ensaios, mas aquele para o qual a própria vida é ensaio para escrever ensaios), sabe que, a rigor, o problema do tema a ser escrito nunca se coloca. Ou, para ser exato: se coloca negativamente. No universo ensaístico tudo é tema, e o problema é escolher entre tal embaraço de tremenda riqueza. Mas essa colocação, honestamente, tampouco é correta. A escolha do tema se impõe pela escolha do ritmo do ensaio a ser escrito. O ritmo do ensaio clama por seu tema. Não é, portanto, o caso em que o meio é a mensagem, mas é o caso em que o meio exige a sua mensagem. Tal é a razão por que o presente capítulo procurou comunicar os motivos da escolha de ritmos, mas não perderá tempo para dar os motivos da escolha de temas. Recapitulando: a escolha dos ritmos foi imposta pela dialética entre a língua portuguesa e a estrutura linguística que informava a gente, e os temas dos ensaios que resultavam de tal escolha foram impostos pelo ritmo. Mas dado o ritmo, todos os temas têm sido e continuarão a ser variações de um único: o problema do engajamento a partir de uma situação sem fundamento. Isto é assim porque a própria vida da gente (vida-ensaio) é variação desse único tema, o qual pode aforisticamente ser formulado como: "busca de fé na desgraça".

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 linguístico 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. O diálogo é, para ele, possível apenas ao nível do tear, nunca ao nível do próprio tecido. Eis um aspecto funcional da sua solidão e do seu isolamento. O problema, nos primeiros anos da década dos 50, era, pois, este: como penetrar o tecido da língua portuguesa para alcançar o tear que a tecia? Teoricamente a

resposta era óbvia: lendo o máximo da literatura em todos os campos, não tanto para captar-lhe as mensagens, mas para surpreender os autores no seu trabalho. As mensagens de toda forma pouco interessavam, porque a gente tinha aprendido a desconfiar de todas as “explicações” e de todos os “ensinamentos”. Mas, praticamente, uma solução do problema se oferecia na forma do *Suplemento Literário do Estado de São Paulo*. O jornal *O Estado de São Paulo* formava, por si só, curioso enclave no contexto da cultura. Inspirado por um cosmopolitismo característico da pseudo-aristocracia paulista em decadência, e por um liberalismo oitocentista característico de parte de tal pseudo-aristocracia, o jornal transmitia e comentava notícias providas de vasto contexto mundial, comparáveis em variedade às transmitidas pelos jornais nos grandes centros. Talvez por isto mesmo, e também pela sua ideologia reacionária, não representava fielmente a situação brasileira, mas influiu poderosamente nela. Um estudo da função do “Estado” durante a democracia liberal, e durante o período que a ela se segue atualmente, seria certamente revelador da situação cultural brasileira. Mas o seu “Suplemento Literário” desfrutava dentro do jornal de certa autonomia. Era “a-político” (no sentido de “aberto a várias tendências exceto as mais extremadas”, o que, obviamente, significa que era “liberal”, no sentido oitocentista, tanto quanto o jornal que o abrigava), e era menos órgão de crítica literária e mais arena mais ou menos desestruturada para ensaístas do Brasil inteiro. Pois tal Suplemento podia ser lido de pelo menos duas maneiras: como conjunto mais ou menos aleatório de informações a respeito da cena cultural brasileira, e como laboratório que elaborava um aspecto importante do futuro de tal cultura. Em outros termos: o Suplemento podia ser consumido, ou podia ser tomado como provocação para participação futura. Era claro que a gente tomava a segunda atitude, e a tomava radicalmente: lia o Suplemento não para descobrir o que os seus colaboradores diziam, mas como o diziam, e lia-o para futuramente colaborar nele. Isto tinha-efeito formal imediato: os ensaios dos quais o Suplemento estava composto tinham, na

grande maioria, o tamanho de duas colunas impressas, isto é quatro páginas datilografadas. Pois este ia ser o espaço dentro do qual a gente ia compor os seus ensaios. Limitação para-poética esta, e que obrigava a lutar não apenas contra as regras e dentro das regras da língua, mas também contra as regras e dentro das regras do Suplemento. Limitação que se revelou mais tarde produtiva (como é aliás toda limitação, dada a dialética “determinação-liberdade”). Quando a gente abandonou, dezenas de anos mais tarde, o Suplemento, tal falta de limitação, tal “libertação”, se revelou penosamente.

Em suma: ao ter tomado a decisão de engajar-se na cultura brasileira, a gente passou a ser potencial colaborador do *Suplemento Literário do Estado de São Paulo*. O problema imediato era transformar tal potencialidade em efetividade, isto é: romper a resistência do material humano chamado “redação de *O Estado de São Paulo*”. Isto levou imediatamente ao centro da problemática de todo o engajamento na cultura brasileira: a primeira surpresa era que, muito embora o Suplemento fosse lugar de todo privilegiado dentro do contexto da cultura, a sua penetração se revelou coisa fácil, e portanto pouco satisfatória como desafio. A segunda surpresa era que, ao ser aceita, a gente passou a fazer parte de uma panela com a qual praticamente não concordava em nada. A terceira surpresa era que o efeito da publicação (seu *feedback*) era rápido, relativamente amplo, e muito superficial, de forma que não correspondia à intensidade do esforço do próprio engajamento. E a última surpresa (a mais penosa) era que a colaboração no Suplemento não implicava poder decisório sobre ele. Era colaboração irresponsável, ou pelo menos implicava apenas a responsabilidade individual, portanto contribuía para o isolamento. Tais surpresas (que se iam repetindo em todos os campos de engajamento) iam contribuir para o futuro desengajamento, inclusive do próprio Suplemento. Em suma: o sabor da derrota invadia desde já as primeiras vitórias fáceis. E foi em tal clima que se iniciou o engajamento todo.

Diálogo

Discurso e diálogo

Do ponto de vista “informação”, há diferença fundamental entre o diálogo e o discurso, não suficientemente apreciada pelos estudos em curso. O discurso é processo pelo qual informações existentes são transmitidas por emissores, em posse de tais informações, para receptores que “devem ser” informados. Portanto trata-se, no discurso, de processo que visa a propagação das informações dentro do tempo e ao longo do tempo. Isto lhe confere caráter a um tempo tradicional e conservador, e dinâmico e progressivo. Tradicional, porque o receptor está ligado, graças ao discurso, às fontes informativas da cultura. Conservador, porque o discurso preserva as informações das quais dispõe uma dada cultura. Dinâmico, porque o discurso transporta as informações do passado rumo ao futuro. E progressivo, porque o discurso ramifica as informações disponíveis em canais que atingem um número sempre crescente de receptores e faz com que as informações disponíveis penetrem camadas sempre mais amplas. Dado tal caráter do discurso, há clima existencial específico para os que nele se engajam (por exemplo: publicistas, líderes carismáticos, pregadores, professores). São gente que estão em posse de informações “válidas”, portanto de “valores”, e que dedicam sua atividade à transmissão de tais “valores” a outros. O problema que tal clima encerra é o engajamento no discurso por aqueles que passam a duvidar da “validade” das informações a serem transmitidas. Tal problema será discutido amplamente neste livro, quando se tratar de analisar o engajamento que a gente assumiu como professor universitário e como “jornalista”.

O diálogo, pelo contrário, é processo pelo qual vários detentores de informações parciais e duvidosas (ou, em todo o caso, duvidadas) trocam tais informações entre si, a fim de

alcançar síntese que possa ser considerada “informação nova”. Portanto, trata-se, no diálogo, de processo que visa a elaboração (a “criação”) de informação nova. Isto lhe confere caráter a um tempo revolucionário e circularmente não-progressista. Revolucionário, porque o diálogo visa salto a partir de um nível contraditório (o das informações duvidadas) para um novo nível tético (o da nova informação aceita pelos participantes do processo). E “circularmente não-progressista”, porque o diálogo é estruturalmente circuito fechado (embora o número dos seus participantes possa, em tese, aumentar dentro de limites relativamente estreitos), e porque a síntese informativa porventura alcançada não ultrapassa necessariamente o círculo dos participantes. Dado tal caráter do diálogo, há clima existencial específico para os que nele se engajam (por exemplo: políticos no exato significado do termo, filósofos, artistas, e ensaísta no significado do termo que a gente sempre esposava). São pessoas que estão de posse de informações duvidosas e duvidadas, e que dedicam a sua atividade à submissão de suas informações à prova, a fim de alcançarem informação “válida”, isto é, “valores”. O problema que tal clima encerra será objeto das considerações e das reminerações seguintes.

Se pelo menos o interior tivesse sido deserto, a gente ainda poderia ter sintonizado com ele. A grandiosidade do deserto (tão parecida com a grandiosidade do mar) poderia ter engolido e devorado a gente na sua busca de encontro consigo mesma. Mas a vastidão brasileira não era grandiosa, mas coleção enorme de inúmeras pequenezas. Eram vales pequenos cercados de colinas pequenas que escondiam outros vales pequenos em repetição infinita. Era, pois, o contrário de grandiosidade, era enfado. Não importava em que direção a gente se dirigia, e quantas centenas de quilômetros viajava: sempre encontrava a mesma natureza. Custava, até a gente se render à evidência de tal falta inacreditável de variedade. Até compreender que este era justamente o terror da natureza brasileira: destrói e tritura pela monotonia da pequenez eternamente repetida. De nada adiantam em tal monotonia os rios colosso que a cortam: são muito menores que os pequenos rios

europeus, por falta de perspectiva. Em suma: é natureza que nem abriga nem causa espanto, mas tritura. Nela era de todo impossível viver para encontrar-se.

Restavam, é claro, as florestas da serra do Mar e da Mantiqueira, e restavam as praias. Maceió e Campos do Jordão, por exemplo. E, durante muito tempo, tais ilhas de “natureza”, no sentido que a gente dava ao termo, continuavam quais sonhos pairando no horizonte do pensamento. Mas a gente tinha de admitir, em momentos de honestidade, o seguinte: Campos do Jordão não passava de saudosismo, porque representava a mais próxima cópia possível da natureza européia. E Maceió não passava de fantasia, porque representava a mais próxima cópia possível dos “trópicos ideológicos” e do paraíso. Refugiar-se em tais ilhas cobertas pela própria ideologia teria sido não encontro consigo próprio, mas queda no abandono de si mesmo. Teria sido derrota. A gente curiosamente não se sentia disposta a ser derrotada, porque sentia em si, mais claramente que antes, certa vocação nebulosa, vocação ligada à máquina de escrever e à articulação lingüística de pensamentos e sonhos. A busca de entaizamento em natureza revelava agora a sua verdadeira meta: a gente buscava solo para poder escrever na solidão, e assim realizar-se. A natureza brasileira não o permitia, e era por isto que era odiosa. E as duas ilhas mencionadas não o permitiam, porque eram diagnosticadas como mentirosas. De forma que a gente se via recusada pela natureza brasileira enquanto escritor, e era assim que a gente se virava para encerrar a cultura brasileira.

A experiência pela qual a gente passou no curso da tentativa de integrar-se na natureza brasileira ia colorir toda a vida futura. Explica, em parte, o engajamento infeliz nas coisas brasileiras, e, também em parte, a atual volta para a Europa. Porque, embora a “realidade européia” se tenha revelado ilusão, nunca se perdera a saudade da natureza européia. Os campos boêmios e os Alpes, as praias mediterrâneas e os bosques franceses sempre continuavam presentes como horizontes em tudo que a gente fazia. Europeizar o Brasil era a meta, e quando esta se revelou impossível, o engajamento quebrava.

Mais uma palavra metodológica deve ser dita. Até aqui o presente livro tem seguido linha aproximadamente cronológica, embora tal linha esteja aberta a sérias dúvidas de vária ordem. A cronologia, para a qual o tempo é um fluxo que parte do passado rumo ao futuro ao longo de régua métrica marcada com intervalos uniformes (anos, horas, minutos), é método falsificador da memória, para a qual o tempo é um fluxo que parte do presente rumo ao passado ao longo de régua aproximadamente logarítmica na qual os primeiros minutos ocupam espaço maior que os últimos anos. Mas há, para a memória, épocas no fluxo temporal que se recusam a ser medidas até logaritmicamente, ou por ocuparem trechos na régua nos quais todo minuto conta, ou por ocuparem trechos nos quais o fluxo do tempo quase estagna. A escala do tempo memorizado é existencial, e dificilmente quantificável (isto é problema metodológico para uma futura historiografia des-historicizada). O presente livro recorreu a uma cronologia aproximada, não obstante, por duas razões diversas. Uma é o fato de que até aqui a vida da gente tinha sido mais passividade e paixão que atividade e ação, e que portanto tal vida se inseria no contexto geral dos acontecimentos e tal contexto é ainda universalmente medido por cronologias. A outra é o fato de que as épocas até agora analisadas estão afastadas do presente o suficiente para serem até certo ponto desexistencializadas. É duvidoso se o “Nós” do qual tratam ainda é significativamente o “Nós” da atualidade. E um tal passado reificado pode ser submetido, com proveito, à cronologia. Mas doravante a estrutura do fenômeno relatado muda radicalmente. A vida a ser relatada agora interessa mais como conjunto de ações que como conjunto de paixões (embora o seu aspecto passional não deva ser obscurecido). E os motivos que a propelem continuam ativos presentemente. De modo que a cronologia não serve mais como método de descrição, e outros critérios devem ser buscados.

Alex Bloch¹

(Diálogo com único interlocutor no clima da amizade e com carga feminina)

O termo “gênio”, embora gasto e romantizado, e, portanto, a ser evitado na medida do possível, se impõe em certos casos e deve ser aceito com humildade. Este é um de tais casos. Mas há aqui um problema. O gênio se manifesta por obra: manipula determinada realidade com determinado modelo de tal maneira que a gente se vê obrigada a admitir duas coisas: o modelo abrange a gente, e a realidade foi manipulada com perfeição inteiramente inatingível pela gente. Isto, com efeito, distingue o gênio do mero sonhador de um lado, e do mero técnico do outro. O sonhador vê modelo que abrange a gente, mas não consegue realizá-lo. O técnico manipula a realidade com perfeição inatingível pela gente, mas com modelo que a gente supera. Pois o problema no caso de Alex Bloch é este: a sua genialidade se manifesta na sua vida. É essa a sua obra. O seu *estar-no-mundo* é a realidade que ele manipula com perfeição, seguindo modelo que abrange a gente. Isto é um problema, porque tal tipo de obra não admite aos que entram em contato com ela distanciamento humilde e contemplativo. É vértice que suga irresistivelmente o “crítico” para o seu próprio centro. Ter sido (e ser) participante da vida de Alex Bloch é privilégio (e determinação) que confere colorido indelével a toda experiência e a todo ato.

É judeu pragueense como a gente, imigrante no Brasil como a gente, e aceita conscientemente a existência sem fundamento, como a gente. Mas aqui o paralelo acaba. Com impiedosa honestidade e veracidade (impiedosa para consigo mesmo e para com o mundo), aceita Bloch não apenas o absurdo de todo

1. N. E.: Alex Bloch (1916-), como Flusser, veio da então Tchecoslováquia para o Brasil. A correspondência-entre-eles, *Briefe an Alex Bloch*, foi publicada por European Photography, em alemão, em 2000.

pensamento e toda ação (principalmente de toda tentativa de “explicação” e de “engajamento no mundo”) mas também a vacuidade do “eu”. “Viver”, para ele, significa ter experiências, e “ter experiências” significa captar o *aisthēton* do momento. Viver, portanto, significa pura imersão no concreto a todo instante. O “concreto” pode ser ambiente natural, ou cultural, ou não importa que outro homem, ou não importa que idéia. Viver é perder-se em tal concreto, fundir-se nele. Mas tal atitude não pode resumir-se a uma espera passiva de “aventura”, porque o fluxo do concreto é lento e tende a estagnar-se no cotidiano. Em tal situação surge o clima da apatia e do enfado, que são sinônimos de morte. Apatia e enfado, e não a morte física, são horizontes da vida. Por isto a arte de viver é ir de vivência para vivência, de aventura em aventura. Aventura em todos os níveis do concreto. Mais tarde a gente ia comparar tal atitude prática com as teorias de Vicente Ferreira da Silva. Os choques entre Bloch e Vicente são pontos altos na vida da gente. Para poder provocar o concreto, é preciso assumir várias máscaras, várias “personalidades”. Por exemplo: ser vendedor de livros técnicos em São Paulo, ser comprador de guaraná no interior baiano, ser lacaio de bispo budista em Suzano, ser empregado de varejista judeu em Bom Retiro, e de bordel na Liberdade, ser condutor de bonde, ser técnico de televisão, ser explorador no Araguaia e viver com missionários em Goiás, ser musicólogo especializado em cantos africanos, fazer lógica simbólica e Loga, estudar música eletrônica e construção com cimento armado, especular na bolsa e com imóveis e ser operário em Stockholmo, viver com pintora brasileira e com um grupo esotérico em Londres, praticar o catolicismo e a dinâmica de grupos. O problema aparente nisto, o da impossibilidade de assumir máscaras sem se trair a si próprio, não se dá neste caso. O “eu” é um gancho vazio, no qual não importa que máscara pode ser pendurada. Bloch passa a ser autenticamente não importa a máscara que assume. O que o distingue do “verdadeiro” musicólogo ou malandro baiano é “apenas” a consciência de que escolheu sê-lo, e pode escolher não sê-lo.

Pois isto é arte de viver no verdadeiro significado do termo arte. As únicas categorias que se aplicam a tal vida são estéticas: intensidade, variedade, carga emocional e informativa. A intensa agudez estética que caracteriza Bloch, a quase fisiológica dor que sente em contato com o kitsch, com a pose e com a grandiloquência pomposa, é a única valoração com a qual ele vive. “Fundir-se no concreto” é justamente isto: separar o concreto das imundices ideológicas, todas repulsivas esteticamente, que o encobrem. Viver a crua e nua beleza do concreto, que é belo justamente por sua crueza e nudez. De modo que, no fundo, a vida de Bloch pode ser definida como engajamento, afinal de contas: engajamento contra o falso e em prol do absurdamente verdadeiro.

Há, obviamente, modelos para um tal tipo de vida: o lobo das estepes de Hesse,¹⁰ K. de Kafka,¹⁰ estrangeiro de Camus, talvez até Mefistófeles de Goethe. Mas tais modelos pairam no abstrato, se comparados com a concretividade das experiências blochianas. Uma única vez um modelo estranho o comoveu: Malley, de Beckett. Mas se pode duvidar se tal comoção se deveu ao auto-reconhecimento, ou se não foi inserção imediata no concreto, como em todas as experiências por ele vividas. No fundo, nenhum modelo (por ser abstrato) lhe diz respeito. Teorias são para ele outras tantas realidades, não explicações ou modelos de funcionamento de uma “realidade-objeto”. Freud deve ser vivenciado como é vivenciado o complexo de Édipo, não como um discurso que tem complexo de Édipo por tema.

O diálogo com Bloch não pode ser, em consequência da radicalidade concreta da sua maneira de viver, diálogo no significado socrático do termo. Jamais tomou a forma de dois monólogos que procuram sintetizar-se. Sempre houve curioso desnível entre a contribuição de Bloch e a da gente. Com efeito, o diálogo tomava duas formas: uma, na qual havia um tema a ser dialogado, e outra, na qual a gente própria era o tema. A primeira forma tinha um decurso clássico: a gente tinha lido um livro, ou visto um quadro, ou assistido a um filme, ou ruminado uma idéia. Bloch chegava, e a gente se precipitava para relatar a experiência

vívida. Por duas razões opostas: uma era a de compartilhar com Bloch a nova informação, e servir-lhe de órgão de percepção do mundo. A gente se dava conta que era usada por Bloch como instrumento de percepção de "idéias" e aceitava de bom grado tal papel. A outra razão era a de ver como Bloch ia dissecar a informação e reduzi-la aos seus elementos mais depurados. Bloch se dava conta de que era usado pela gente como instrumento de depuração das próprias idéias, e de bom grado aceitava tal papel. Já durante o relato Bloch chamava a atenção da gente para as inconsistências internas do relatado, e para as inconsistências externas entre o relatado e a gente. Na maioria dos casos tal crítica bastava, e o livro lido, o filme visto, a idéia contemplada se reduziam a grandiloquências vazias. Em tais casos a gente compartilhava com Bloch a hilaridade da experiência do desmascaramento, hilaridade que nada tinha de cínico porque era a experiência pura e libertadora de ideologias mistificantes. Em poucos casos excepcionais o relato resistia à crítica blochiana: o livro, a música, o filme ou a idéia se sustentavam. Tais eram, por exemplo, os casos de Wittgenstein, de Klee, do Messias de Haendel, das primeiras composições de Stockhausen, de Bergman, da idéia-mestra que a gente tinha de que é preciso existencializar o neopositivismo. Em tais casos Bloch assumia a posição da gente e procurava, com uma espécie de introspecção de segundo grau, penetrar até o fundo. O resultado foi que a gente ia descobrindo, junto com Bloch e em união com ele, os motivos por que tais fenômenos eram "válidos" para a gente. Isto resultava também em exhilaração² libertadora, mas desta vez em sentido diferente. O primeiro tipo de exhilaração permitia o "arquivamento" da experiência, o segundo tipo permitia a pesquisa continuada consciente (não por parte de Bloch, obviamente, mas por parte da gente). Este tipo de diálogo acabava, pois, sempre em gargalhadas homéricas, e em libertação reveladora.

2. N. E.: O termo não existe em português, mas em inglês "exhilaration" significa "exaltação" ou "excitação", que dá sentido à expressão de Flusser.

A segunda forma do diálogo com Bloch, na qual a gente própria era o tema, tinha o seguinte decurso clássico: a gente tinha escrito um ensaio, ou estava escrevendo um livro. Esperava impacientemente por Bloch, para poder ler o escrito. Bloch escutava com atenção concentrada (jamais existiu auditório mais atento). Durante a leitura Bloch criticava apenas os deslizes estéticos e estilísticos, e nenhuma insinceridade lhe escapava. Aliás, Bloch era prova viva de que toda desonestidade do pensamento se articula esteticamente. As críticas de Bloch neste nível, por mais impiedosas que tenham sido e por mais que tenham ferido o amor próprio da gente, sempre foram aceitas porque eram simplesmente verdadeiras. Bloch tem o dom de penetrar o núcleo da honestidade. O estilo da gente, e a maneira de pensar da gente, é em grande parte resultado desses banhos depuradores contínuos e disciplinados. Depois da leitura Bloch passava a analisar não tanto o que tinha sido escrito, mas o clima existencial no qual tinha sido escrito. Inseria o texto no contexto que era a própria gente. A gente se dava conta do quanto tinha falhado na tarefa a que se tinha proposto. O resultado era duplo: a gente ficava arrasada, enquanto Bloch se divertia. E a gente se decidia, sempre de novo, a tentar fazer melhor no futuro. Publicava o lido, não obstante, porque tinha a necessidade de se comunicar, e porque sabia que ninguém a não ser Bloch ia descobrir as falhas fundamentais do escrito. Pois isto é o característico do ensaio: ser imperfeito, mas ser tentativa de aproximar-se da perfeição no próximo ensaio. Para Bloch, no entanto, a publicação da gente carecia de interesse: não compreendia ele nem o anseio de comunicação, nem a vaidade de afirmar-se. A ele interessava apenas o ato de escrever como método de auto-descoberta. E ele próprio estava desonerado do ato, já que era a gente que escrevia por ele. Este segundo tipo de diálogo acabava em desafio para a gente, e para Bloch acabava em divertimento.

Tal relação estava, para a gente, carregada de emoção: era amizade. Mas para Bloch, o qual sempre recusava toda forma de ligação emotiva (porque limitava a liberdade de ter experiências variadas), a relação era lúdica, embora muito interessante.

Quando Bloch sentiu o perigo de passar a ser ligado ele também emocionalmente à gente, cortou brutalmente a relação, para renová-la mais tarde de forma atenuada. A gente respeitava tal decisão, porque sentia que, do ponto de vista de Bloch, era honesta. Bloch se afastava da gente por razões de "higiene mental" (como dizia), e isto tinha de ser respeitado. A despeito disto, Bloch continuava sendo o crítico *par excellence* da gente, e de certa maneira mantido sempre em reserva. É perante Bloch que a gente se deve sustentar. Neste sentido ele é um *alter-ego*.

Milton Vargas³

Se a estrutura da relação com Bloch são duas linhas que partem em paralelo, para depois se separarem, se cruzarem em vários níveis, para finalmente se afastarem, a estrutura da relação com Vargas é outra: duas linhas que convergem a partir de dois pólos opostos (naturalmente, tal análise é provisória: ambos os processos continuam e apontam para futuro ignorado). Há, no entanto, dois aspectos nos quais as duas pessoas, a de Bloch e a de Vargas (tão diferentes em tudo o mais), coincidem: honestidade radical e inacreditável variedade. A diferença existencial decisiva entre os dois é esta: Bloch tende para a pura passividade, Vargas para atividade intensa em múltiplos campos de engajamento. Engenheiro construtor de barragens e estradas das mais importantes no Brasil, teórico da mecânica dos solos com *standing* internacional, fator importante no desenvolvimento industrial, professor universitário com influência ponderável na vida acadêmica, ensaísta no campo da filosofia da ciência, crítico literário (especialmente da poesia romântica e para-romântica inglesa), editor, pensador original no campo político e religioso, com visão a um tempo universal e centrada, é Vargas um anacronismo na época atual da especialização e departamentização: um homem integral e universal no sentido renascentista do termo. Mas em torno de sua pessoa há dois problemas: um que tem raízes internas, e outro com raízes externas. O primeiro tem a ver com a sua extrema modéstia e sua conseqüente dificuldade de fazer valer a sua rica personalidade. O segundo tem a ver com a cres-

3. N.E.: Milton Vargas (1915-) é engenheiro e professor de filosofia. Nos anos 60 convidou Flusser a lecionar Filosofia da Ciência na Escola Politécnica de São Paulo. É autor dos livros *Poesia e verdade* (1991) e *Para uma filosofia da tecnologia* (1994).

cente disparidade entre o seu *estar-no-mundo* e o rumo dos acontecimentos. O resultado é curiosa dialética: quanto mais ele se engaja no mundo, e quanto mais o altera, tanto mais não se reconhece nele e tanto mais é por ele recusado. É um caso excepcional de práxis contínua e disciplinada, baseada sobre teoria lúcida e sofisticada, que não consegue resultar em autêntica alteração de si mesmo. Por isto a vida de Vargas é trágica no significado grego do termo: um herói a quem as Erynnias perseguem, Erynnias que ele próprio provocou e continua provocando. Tal clima dramático, emanado por Vargas, é a base da amizade dialógica que liga a gente a ele.

Superficialmente, Vargas é o mentor da gente *in rebus brasiliensibus*, no sentido de abrir para a gente as múltiplas facetas da realidade brasileira. Se a gente, durante dezenas de anos, se sentia abrigada por tal realidade, e visava modificá-la modificando-se a si próprio, era por intermédio e pela mediação de Vargas. Mas se a gente tomou a decisão penosa de afastar-se de tal empenho, era também por causa da ruptura que sentia entre Vargas e o mundo. Tal ruptura era o grande tema do diálogo com Vargas, e continua sendo o grande tema até hoje. Resumindo o tema: a gente procurava, durante anos e com desespero crescente, romper a carapuça que Vargas vestia para se proteger contra o fluxo das coisas que lhe era inimigo, e fazia isto não apenas para salvá-lo, mas para salvar-se, já que se sentia ligado a ele de maneira crescente. Tal luta, que quase merece ser chamada “agonia”, e na qual a gente desempenhava sempre o papel de agressor (embora muitas vezes a agressão partisse aparentemente dele), passou a ser o clima no qual a gente agia. Tudo que a gente escrevia e continua escrevendo se destina a ser criticado por Bloch e a desmontar Vargas. Se Vargas resistir, a gente terá sido vencida. E se Vargas se render, não terá sido isto também derrota para a gente?

Para captar o problema, é preciso remontar até a década de 30, anos de formação de ambos. Para a gente, tais anos revelaram a fragilidade da razão, e isto era motivo de desespero: a razão era o que enobrecia o homem, e a sua fragilidade abria caminho para a irrupção irracional da massa. Para Vargas, a época também

revelava a fragilidade da razão, mas isto era motivo de regozijo: a razão era o que desumanizava e mecanizava o homem, e a sua fragilidade abria caminho para a irrupção de forças até então reprimidas pela razão, mas que são as verdadeiramente produtivas. Tanto a gente quanto Vargas sofria a crise da razão com lealdade dividida. A gente sentia o fascínio da beleza da irrupção irracional, embora a tenha sentido sempre como perigo mortal. Por exemplo: o dada, o surrealismo, os neo-românticos ingleses. Vargas sentia o fascínio da beleza da razão, embora tenha sempre desconfiado dela. Por exemplo: a física atual, as várias matemáticas, os novos métodos em técnica e administração, o rigor formal dos argumentos. O absurdo em tal lealdade dividida era o seguinte: a gente optava pela razão periclitante, embora toda a mentalidade da gente tivesse tendido para o lado irracional das coisas. E Vargas optava pelas “forças novas” (na realidade arcaicas), embora toda a sua mentalidade tivesse tendido para o lado científico e técnico das coisas. A gente era racionalista frustrado (pela própria mentalidade, e pelo curso das coisas), e Vargas era irracionalista frustrado (pela própria mentalidade e pelo curso que as coisas tomaram depois da guerra). Uma coisa, no entanto, parece indubitável: para a gente os acontecimentos atuais não representaram surpresa. A ruptura da razão significa pôr a razão a serviço da irracionalidade, portanto ao serviço da cultura de massa, e os acontecimentos atuais não passam de conseqüências óbvias do stalinismo, do nazismo e do *New Deal* da década de 30. Não há ruptura. Para Vargas os acontecimentos atuais são terrivelmente decepcionantes, porque para ele parece que as tendências dos anos 30 foram reprimidas. De modo que a gente tinha diagnosticado tais tendências “melhor” do que ele: como irrupção da massa, não como irrupção de algo novo.

Tudo isto significa profunda diferença em diagnóstico e prognóstico da situação externa e interna, mas significa também complementação mútua muito profícua e reveladora da realidade. Para começar com o lado diagnóstico do caso: o interesse da gente estava sempre centrado sobre as derrotas da racionalidade: Wittgenstein, Kafka, Husserl, surrealismo, fracasso da revolução

rusa. O interesse de Vargas estava sempre centrado sobre a irrupção da irracionalidade: Jun Lawrence, a arte fantástica, nazismo. Mas havia pontos de convergência de interesse, a saber, pontos nos quais a irracionalidade se racionalizava, e a razão se irracionalizava: Heidegger, Ortega, Rilke. Em tais pontos convergentes se revelava a complementaridade das duas mentalidades: nisto se baseavam os diálogos que visavam diagnosticar a situação e a própria posição nela. E havia três campos preferenciais aparentes: o nazismo, a estética e a situação brasileira. Resumindo a discussão: o nazismo era diagnosticado pela gente como movimento alienador de massa, precursor da alienação massificada da atualidade. Por Vargas o nazismo era diagnosticado como articulação de tendências reprimidas profundas, que se manifestavam como um “mal” por terem sido reprimidas, mas que, se assumidas, podiam se revelar altamente produtivas. Havia, no caso, para a gente, modelo marxista, para Vargas, modelo junguiano. A articulação artística era sempre vista pela gente como imposição do espírito humano ordenador sobre um material rebelde e pífido, e a “beleza da arte” era sempre vista como a beleza do espírito humano vitorioso sobre a resistência do mundo. Por Vargas a articulação artística era sempre vista como revelação de uma essência escondida na relação entre o homem e o mundo, e a “beleza da arte” era sempre vista como “o esplendor da verdade”. A situação brasileira era captada pela gente como situação de um grande aglomerado de pessoas miseráveis e espoliadas a um tempo por uma casta doméstica e interesses externos, mas na qual havia tendências novas, vindas tanto de fora quanto de dentro, que apontavam síntese cultural que se podia estabelecer como um dos modelos de um futuro homem (como está acontecendo, por exemplo, na China). A gente partia em tal análise sempre da experiência linguística, e o engajamento da gente se dirigia sempre rumo a tal meta. Por Vargas a situação era captada como a de um país em vias de revolução lenta e profunda, englobado em contexto sul-americano, e que ia pouco a pouco assumir papel decisivo no contexto internacional, mas estava ameaçada de perder sua

identidade em tal avanço. Aparentemente, portanto, se tratava de três temas desconexos, nos quais cada um dos dois enxergava a realidade com categorias incongruentes. No fundo, no entanto, havia e há um substrato comum aos três temas, e havia e há convergência de categorias. O substrato comum é que nos três temas dialogados a racionalidade se opõe à irracionalidade, e a gente sempre visava a absorção do irracional pela razão, e Vargas sempre a “assunção” da irracionalidade. No caso do nazismo a gente optava contra, porque não via possibilidade de assimilar tal irrupção da barbárie, e Vargas optava por uma, por assim dizer, “sublimação” do nazismo. No caso da arte a gente optava por experiências inovadoras que visassem formalizar a experiência vivida, e Vargas optava, no fundo, contra toda tentativa de formalizar o vivido. No caso da situação brasileira a gente optava por uma racionalização consciente das tendências irracionais em nível novo, e Vargas optava por racionalização limitada até um nível que permitisse a irrupção da mentalidade brasileira (largamente irracional) para dentro da cena da humanidade.

No curso dos diálogos ambos se modificavam. A gente se viu forçada a admitir a pertinência de muitas análises que Vargas fazia. Com efeito: o nazismo não era puro movimento de massa, mas também desvirtuamento de tendências reprimidas, as quais, por si sós, empolgavam quando articuladas, por exemplo, por Nietzsche. A gente não tinha visto isto, porque da visão próxima Nietzsche não passava de um dos slogans mentirosos dos nazistas, e porque a realidade nazista era antinietzscheana. Vargas ensinou a gente a ver de distância mais reveladora. Com efeito: há na arte um elemento “revelador da essência” que não pode ser esgotado por análises formais, e que escapa portanto a uma crítica imersa no tempo. Vargas ensinou a admitir este mistério na arte, o qual a gente sempre tinha sentido, sem ter tido a coragem de admiti-lo (pelo engajamento anti-romântico assumido). É curioso ter que admitir honestamente que a gente sentia tal mistério mais intimamente que o próprio Vargas, porque a sensibilidade artística da gente era mais desenvolvida que a dele. Com efeito: valia a pena engajar-se no Brasil apenas porque há qualquer coisa

dificilmente articulável no caráter brasileiro que merece ser preservada e tornada influência ponderável na cena da humanidade. Vargas não apenas ensinava a gente ver tal coisa, mas a demonstrava em quintessência pelo próprio *estar-no-mundo*. Tal modificação produzida na gente por Vargas pode ser resumida da seguinte forma: passava-se a admitir, com graves reservas, que afinal de contas havia valores (todos eles extraracionais) em prol dos quais valia a pena viver (e talvez até morrer). Desta maneira Vargas era o motor propulsor do engajamento da gente.

É difícil dizer quais as alterações produzidas pela gente em Vargas. A brecha pela qual a gente se infiltrava era talvez uma dupla contradição na sua personalidade. Uma contradição entre a sua decência humana e seu humanismo visceral de um lado, e sua visão global e desexistencializante, e seu anti-humanismo teórico no outro. A outra contradição: entre o seu engajamento em prol de uma tecnicalização e portanto europeização do ambiente de um lado, e seu saudosismo romântico no outro. Tal contradição não havia em Vicente Ferreira da Silva, que muito influenciou Vargas, e a consequência disto é que o diálogo com Vicente se dava em clima inteiramente diverso. De toda forma uma coisa parece indubitável: os diálogos sacudiam Vargas até quase os alicerces, mas os alicerces resistiram. Isto será discutido um pouco mais tarde.

Quanto ao prognóstico da situação e da própria posição nela, as divergências aumentavam no curso do diálogo, em vez de diminuir. Embora a influência que Vargas exercia sobre a gente tenha contribuído poderosamente para o engajamento, contribuíram também para um crescente pessimismo. O mundo que Vargas representava, e no qual ele se engajava, parecia sempre mais insustentável e anacrônico, e a maneira como Vargas se fechava ao novo o provava existencialmente. A visão que a gente tinha do Brasil se revelava sempre mais ilusória, e a visão que a gente tinha do “novo homem” (tão intimamente ligada ao engajamento brasileiro) se revelava sempre mais projeção para encobrir o absurdo dos acontecimentos. Justamente porque Vargas

apontava a possibilidade de certos valores, a gente se via obrigada a medir tais valores contra a realidade, e verificava a sua vacuidade. De forma que a gente, embora enormemente enriquecida por Vargas, voltava em certo sentido para o ponto de partida: o reconhecimento do absurdo de não importa que engajamento. Vargas, no entanto, optava sempre mais decididamente em prol de um engajamento em múltiplos campos que sabia perdido, e para tal saber a própria gente tinha contribuído. O seu pessimismo (igualmente radical quanto o é o da própria gente) continua, pois, encoberto pela ação, e, paradoxalmente, para Vargas a ação é o ópio que lhe permite não ver o mundo e a si próprio nele.

Tal relato de um diálogo intenso parece ser melancólico quanto a seus resultados. Mas a profunda realidade vivida pelos dois desmente isto. Porque o que foi questionado, durante os diálogos, não foi este ou aquele problema (isto não passava de pretexto), mas o que talvez pode ser chamado de “vocaçào humana”. Por isto o diálogo se dava (até em momentos aparentemente levianos) em clima religioso. E foi em tal clima que a complementaridade dos dois se revelava extremamente fecunda. Um aprendeu não apenas a tolerar a vocação do outro, mas a reconhecer nela o seu outro lado. Não se tratava, em tal nível, de conhecer a posição do outro, mas de reconhecê-la e reconhecer-se nela. Vargas era o oposto da gente, tanto na sua forma de pensar quanto na sua maneira de agir no mundo. Pois este lado oposto era o que faltava à gente. A gente se integralizava em contato com ele. Via o mundo do lado avesso, e via-se, a si própria, do lado avesso. E, com certeza, o mesmo acontecia com Vargas. A gente era, por Vargas, imersa nas regiões obscuras que não tinha tido a coragem de enxergar até nos momentos do maior desespero, porque Vargas mostrava os aspectos sedutores de tais profundidades. E Vargas, por sua vez, era humanizado pela gente e aprendia, penosamente, a ver a beleza da existencialização das grandes idéias que esposava. Este era um aspecto importante do diálogo: a gente sempre existencializava as essências de Vargas (as suas “grandes concepções desumanas e anti-humanas”), e

Vargas sempre provocava o essencial nas decisões existenciais que a gente tomava. Mas há assimetria nisto: a gente conseguia absorver as “essências” de Vargas e adaptar suas decisões de acordo. Mas, dada a rigidez de todo pensar e agir “essencial” (da “fe” ou do “fanatismo”), Vargas não conseguiu jamais absorver o impacto existencial que a gente representava para ele. Estava sempre na defesa recendo sempre desmoronar, coisa que a gente não receava, porque já tinha passado por isto.

Mas o aspecto mais radical do diálogo era este: a existência mesma de um problematizava a existência do outro. Negavam-se mutuamente. E é isto a verdadeira dialética religiosa (aquilo que o Talmud e o Evangelho chamam “o amor do outro”). Um não era possível por causa do outro, e, portanto, um não era possível sem o outro. E tal dialética se resolve apenas no Totalmente Outro. O choque das duas existências irreconciliáveis, e, portanto, carentes uma da outra, provocava constantemente a Totalidade. De início o fato de que tal diálogo é no fundo prece e grito *de profundis* não era reconhecido por nenhum dos dois, mas com o tempo tornou-se sempre mais evidente. Diante de tal provocação (ela, também, ambivalente), ambos eram por vezes tomados de humildade, sentindo quase fisicamente que não passavam de instrumentos de Algo inominável. Mas aí a gente se aproxima da fronteira wittgensteiniana, e o melhor é calar-se. A “agonia” dos dois ainda não está acabada, afinal de contas, e, por mais opostos que estejam os dois, ambos se sentem animados pelo entusiasmo de cumprir suas vocações divergentes.

Vicente Ferreira da Silva⁴

Certas situações existenciais se recusam a uma análise teórica, embora sejam situações freqüentes e vivenciadas por todos. A mais característica entre elas é a morte do outro. Teorizar é generalizar, e a morte do outro não pode ser generalizada, porque o outro, ao contrário da coisa, não admite ser enquadrado em categorias. Toda vez que procuro rotular o outro, toda vez que procuro classificá-lo, por exemplo sob a classe “amigo”, ou “parente”, ou “parceiro”, reifico o outro e perco a sua essência: a de ser ele insubstituível. Portanto toda generalização da morte do outro por classificação em morte de amigos, de parentes etc., é não apenas falsificadora do fenômeno, mas existencialmente revoltante. Não é o pai que morre, é algo insubstituível no mundo que desapareceu quando o pai morreu. Não é um amigo que morreu, foi Vicente. Com efeito: a amizade nasce quando um rótulo após outro são retirados, e o outro inteiramente inclassificável aparece por baixo deles. É retirado o rótulo de “filósofo”, de “burguês”, de “brasileiro”, de “marido da Dorá”, e uma multiplicidade de outros, e finalmente é retirado até o rótulo “Vicente”, e o que resta é presença palpitante e *sui generis*, presença que não está mais presente. Eis o ensinamento da morte do outro: toda generalização é falsificação do fenômeno do outro, e isto é o ensinamento do judeu-cristianismo. É isto o significado de “alma”. É esta também a razão por que a base mesma do pensamento de Vicente é falsa, pecaminosa e radicalmente recusável. Porque Vicente teoriza o existencial e generaliza o

4. N. E.: Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) foi o filósofo brasileiro que mais marcou a obra de Flusser. Faleceu, num desastre de automóvel, em 1963. Suas *Obras completas*, em dois volumes, foram publicadas pelo Instituto Brasileiro de Filosofia em 1994.

concreto, e com isto projeta toda uma cosmovisão radicalmente falsa. Fala em “a guerra”, e não compreende em consequência nenhuma guerra, fala em “o marxismo”, e não compreende nenhum marxista, fala em “o judeu”, e não compreende nenhuma vivência judeu, fala em “o sacro”, e não compreende nenhuma vivência do sacro. Tem conhecimento penetrante graças a tais generalizações, mas não tem nenhuma compreensão, e (por que não confessá-lo?) isto é sinônimo de maldade. Maldade teórica e desexistencializada, bem entendido, não maldade na decisão e no ato, mas maldade não obstante. É a sedução do Mal sob sua máscara de beleza teórica que atrai em Vicente, e também o seu correlato: a tentação de demonstrar o erro fundamental a ele e assim salvá-lo. E isto é o relato do diálogo com ele.

Contrastar Vicente com Bloch de um lado, e com Vargas do outro, é exercício útil para a descoberta do fenômeno da maldade. Como Bloch, também Vicente admitia apenas a vivência do concreto e imanente enquanto vida verdadeira. Mas Bloch vivia e vive assim, e Vicente apenas teorizava e glorificava a aventura. Por isto, para Bloch, Vicente era a mentira encarnada, e para Vicente, Bloch era desafio visceralmente insuportável. Como Vargas, também Vicente pregava um irracionalismo anti-humanista. Mas em Vargas tal pregação é desmentida, e, portanto, imersa na contradição viva do concreto, por uma fundamental bondade e decência humana. Mas em Vicente tal pregação se sustentava e continuava sempre consistente, porque jamais foi traduzida para a práxis concreta. Isto resultou em inversão de valores curiosa e nefasta na relação entre ambos: Vargas aceitava Vicente como mestre, e Vicente assim se assumia, porque o pensamento de Vicente era mais consistente e radical que o do Vargas, quando na realidade a personalidade de Vargas, em sua contradição viva e em sua práxis aberta, superava a de Vicente, porque a englobava. Vicente não passa de um aspecto de Vargas, e Vargas é um complexo que procura, desesperadamente por certo, digerir Vicente. Sem dúvida: Vicente é o maior, talvez até o único, filósofo brasileiro, se por “filósofo” for compreendido um pensador consistente e profundo. Mas Vargas é mais que isto.

De modo que pode ser dito que Vicente é um Bloch mau, e um Vargas mau, porque lhe faltam dimensões salvadoras de ambos, e isto é a essência da maldade: carência de algo. Por simetria, bondade é plenitude, mas dela infelizmente não temos experiência concreta. A santidade é rara.

A despeito de tal maldade inerente ao próprio núcleo do seu pensamento, Vicente era presença não apenas cativante e fascinante, mas irradiadora de simpatia. A razão disto talvez seja que, quando a maldade é teórica, o abismo kantiano que a separa da práxis não permite que seja vivenciada como maldade, nem pelo receptor da sua mensagem, nem pelo próprio portador. Bastava imaginar o que seria se Vicente, por toque de magia, se transformasse em dono do mundo e assim estivesse obrigado a transformar sua teoria em práxis: genocídio, anarquia social e econômica com espoliação desimpedida do impotente pelo poderoso, perseguição fanática dos opositores de Vicente: mas ninguém, nem o próprio Vicente, jamais procurou imaginá-lo até que Vicente se tenha encontrado com a gente. Tão desexistencializada era a atmosfera na qual Vicente e os que com ele conviviam respiravam, que ninguém entre eles, nem os seus adeptos nem seus opositores, jamais tirava as conclusões concretas dos seus conceitos teóricos, de modo que conseguiam discutir em reuniões amenas banhos de sangue e destruições dantescas com a maior amabilidade e simpatia. Mas, curiosamente, isto não pode ser chamado de “alienação” no significado comum desse termo. Não se tratava, no pensamento de Vicente, de encobrir a realidade com projeções fanáticas sangrentas, mas de, pelo contrário, retirar da realidade a capa da vivência concreta e penetrar até a sua estrutura essencial que se revelava, para ele, uma *mátesis* anti-husserliana: entidades teóricas gerais, por ele chamadas “deuses”. A sua foi pesquisa radical das essências, portanto radical ontologia, e seu método foi o de um anti-empirismo a um tempo anti-racional e anti-existencializante. A tal furor abstrativo, enormemente original porque em desacordo fundamental tanto com o platonismo dominante na tradição quanto com a fenomenologia (embora fortemente adubado por

ela), os críticos brasileiros chamavam de “existencialismo”, na sua ânsia positivista de rotular tudo com categorias europeias. Não pode haver mal-entendido mais grotesco. Aliás, a tendência para rotular tudo, essa herança enciclopédista que caracteriza tantos intelectuais brasileiros, não foi apenas compartilhada, mas levada ao paroxismo pelo próprio Vicente.

O encontro com tal universo foi para a gente um choque intenso e vivificador em muitos sentidos. Toda a mentalidade da gente, e toda experiência vivida pela gente, tinha produzido um método de pensar e especular dialético que oscilava da seguinte maneira: a gente se sentia sempre atraída por teorias e gozava entusiasmaticamente as suas belezas, mas logo em seguida a gente procurava vivenciar em suas seqüências concretas. Tal as procurava vivenciar em sua seqüência era o clima no qual a gente se vivém entre teoria e vivência era o clima no qual a gente se projetava sempre contra as grades da estrutura formal e transcendente de um lado, e contra as grades do concreto informalizável e imediatamente imanente do outro, e era justamente isto que dava a vertigem do abismo. Pois o confronto com o universo de Vicente projetava a gente em direção a uma teoria incomparavelmente fascinante, porque se tratava de teoria da própria vivência (portanto teoria que se negava), e porque a tentativa de vivenciar tal teoria da vivência resultava na experiência da maldade. Como era isto possível? Então a gente não tinha, há muito, superado a dialética entre o Bem e o Mal, não tinha abandonado toda valoração, e não pairava acaso além do Bem e do Mal, nietzscheaneamente? Como pôde o Mal chocar a gente? Que burguês era aquele que foi espantado dentro da gente por Vicente? E depois a gente ia descobrindo, pouco a pouco e pensosamente, que tal burguês era um núcleo judeu-cristão que se tinha escondido em qualquer canto escuro dentro da gente, e que Vicente agora fazia ressurgir das cinzas. Vicente era para a gente a demonstração viva e arrasadora dos tortuosos caminhos do Senhor: Ele se revelava por sua própria contradição, porque era possível, em Vicente, amar o pecador e odiar o pecado. A gente passava a odiar o pensamento de Vicente e amar Vicente. Amá-lo como a si próprio, isto é: a despeito, não por causa.

Isto não é, infelizmente, o lugar para expor o pensamento de Vicente. A gente tinha dedicado vários ensaios a tal tarefa, debaixo do trauma da sua morte e também mais tarde. Não resta dúvida: analisar Vicente e levá-lo até as suas últimas seqüências, para levá-lo ao absurdo, é tarefa do futuro, e tarefa que deverá contribuir significativamente para a compreensão da cultura brasileira e para o seu futuro desenvolvimento. Vicente é fenômeno de “decolagem” brasileira fundamental, mas é, mais ainda, fenômeno de importância universal nos meados do século, embora truncado pela morte. Basta dizer que toda uma série de idéias radicais que não sacudir o pensamento ocidental atualmente, idéias geralmente associadas com a “nova esquerda”, com o movimento *hippie*, com a “segunda revolução americana”, com o movimento *hippie*, com a “segunda revolução americana”, e com a “revolução cultural chinesa”, se acham não apenas préfiguradas, mas elaboradas no pensamento de Vicente, e que tais idéias revelam aspectos em Vicente que ainda continuam apenas implícitos nas tendências da atualidade. O que importa, no presente contexto, não é a exposição de seus pensamentos, mas o relato da sua função dialógica no encontro com a gente. Esta será a tarefa das considerações seguintes.

Ao contrário da gente, Vicente, este glorificador da aventura e da guerra, não tinha tido nenhuma experiência concreta nem com a aventura nem com a guerra. Era homem de leitura e do escrever, existência gutenberguianamente unidimensional, mergulhada no código linear da letra. Mas que unidimensionalidade! Leitor voraz e gargantuesco, tinha não apenas absorvido mensagens de campo imenso e acumulado colossal “cultura”, mas tinha também conseguido reorganizar o lido em sistema altamente original e caracteristicamente “seu”. Tal feito tinha sido possível graças a dois fatores: a sua distância geográfica e existencial dos acontecimentos, e a sua garra filosófica e religiosa. É inescrutável o seu olhar, a um tempo sonhador e penetrante, quando expunha as visões que perante ele se desfaldavam. Era como assistir a um filme da história essencial do pensamento humano, filme este tomado de um único ponto de vista, e iluminado pela luz chaméante da paixão

pela teoria. E a maneira como escrevia servia de contraponto a tal tema sinfônico falado: estilo denso e acadêmico, beirando constantemente um preciosismo terminológico, rompido em lugares inesperados por relâmpagos de violenta poesia. Eis o que era esteticamente o pensamento de Vicente: nuvens pesadas em convulsão, que descartegavam a sua tensão em relâmpagos iluminadores e trovões assustadores, mas jamais resultavam em chuva vivificante. “*Welch Schauspiel, aber ach ein Schauspiel nur*” (“que espetáculo, mas, ai, espetáculo apenas”), teria dito Fausto.

Diante de tal espetáculo, a gente não podia ficar na passividade. Afinal, a gente não tinha lido em vão muitos dos autores sobre os quais Vicente se baseava (principalmente os idealistas alemães e Nietzsche), mas os tinha lido mais de “perto” (isto é: de dentro da sua própria tradição), e tinha passado pelas consequências concretas de tais livros. Que o exemplo de Heidegger sirva para ilustrar o combate que se seguia. Para a gente, Heidegger (que tinha sido o centro do interesse na época imediatamente anterior ao encontro com Vicente) era, antes de mais nada, um aprofundador, e, por isto mesmo, reformulador da fenomenologia. A análise magistral da *Sorge* (pré-ocupação), a distinção genial entre o futuro (coisa), presente (outro) e passado (instrumento), e a dialética entre decadência e projeto, em suma: o passo para trás do Ser e seu consequente desdobramento num tempo existencial de um lado, e num estar-aqui e num estar-lá do outro, era, para a gente, não apenas revelação ontológica, mas também existencial, no sentido de desafio imediato. A gente sempre sentia que, no sentido heideggeriano, “*da stimmt etwas nicht*” (algo está desafinado) em Heidegger, mas na época não sabia pôr o dedo na ferida. Mais tarde a gente ia descobrir que o ponto “fraco” em Heidegger estava na sua lingüística, no seu conceito da palavra como “morada do Ser”, e na terrível consequência que isto tinha: toda ontologia heideggeriana não era, propriamente, análise do Ser, mas do verbo “ser”, porque Heidegger tinha perdido o imperativo husserliano “*die Dinge zu Wort kommen lassen*” (permitir que as coisas assumam a palavra e cheguem até o verbo).

Mas para Vicente, Heidegger era mensagem totalmente diferente. Para ele Heidegger perseguia o pensamento romântico alemão em sentido contrário até as suas fontes e além delas. Era um *Nachdenken* (repensar em sentido contrário), no sentido heideggeriano do termo, portanto não especulação, mas uma espécie de trabalho de detetive em busca do criminoso (do Ser) e do crime (do *Seiendes*) que se escondiam por trás do idealismo. Pois para Vicente tal *Nachdenken* (dirigido por Heidegger contra Nietzsche, Hoelderlin, Hegel, e por ele próprio contra Fichte, e, além deste, contra as premissas ontológicas de não apenas todo idealismo, mas de todo “transcendentalismo”) era não apenas método filosófico, mas ainda religioso. Ao perseguir o pensamento idealista alemão (e por extrapolação o pensamento ocidental *tout court*) até as suas fontes e além delas, Vicente, com a ajuda de Heidegger, revelava os motivos instauradores do Ser (os deuses) e a ação encobridora do Ser pelo pensamento ocidental (a sua deformação sujeitiforme). Tal perseguição iniciada por Heidegger era, pois, terapia no sentido de sanadora da doença ocidental (que era a da profanação do Ser por humanização do Ser de um lado, e objetivação do Ser de outro). Lido assim, Heidegger passou a ser revolucionário no sentido de subvertedor de todas as bases encobertas da cultura do Ocidente. Com efeito: embora as duas leituras (a nossa e a de Vicente) não tenham sido a rigor irreconciliáveis (e ambas tinham base sólida no próprio texto), resultavam, na realidade, em duas visões opostas: a gente existencializava Heidegger, e Vicente o ontologizava e simultaneamente politizava. Não importa, para o diálogo subsequente, qual dos dois tinha visão heideggeriana mais “correta”. Não importava nem formalmente, porque para a gente o texto decisivo era *Ser e Tempo*, e para Vicente *Carta sobre o Humanismo*. O que importava era que para a gente o passo para trás de Heidegger era um passo em direção ao absurdo do Nada, e para Vicente um passo em direção à Proximidade do Sacro. O que para Vicente era Plenitude do Ser, para a gente era nada (portanto pecado e inferno), e o que para a gente era o Ser-assim na sua absurdidade, para Vicente era capa encobridora do Sacro. Portanto, para Vicente

ir contra o que é assim era ir em busca da vida (do orgiástico e festivo), e para a gente ir contra o que é assim era *hybris*, heroísmo belo mas pecaminoso, e era necessário não ir *contra* o que é assim, mas ir *com* o que é assim para modificá-lo. Em suma: a gente procurava assumir o Ser-assim para agir sobre ele (inclusive o próprio Ser-assim), enquanto Vicente procurava remover o Ser-assim (inclusive o seu próprio “eu”) a fim de se aproximar do Trans-humano. Desta forma a estrutura e a dinâmica do seu pensamento era pura reação, e sob manto de atitude revolucionária escondia pura submissão e passividade (que são, ao nível de Vicente, categorias religiosas). *Hybris* humilde perante o trans-humano imanente: isto é paganismo pseudo-grego. Paganismo, porque negador da transcendência, e pseudo-grego, porque especulativamente “supersticioso”. E assim Vicente, ele próprio, se assumia, embora tivesse espermeado, em vão, contra o prefixo “pseudo” que a gente lançava constantemente na sua cara. No fim da vida passava a aceitar quase em lágrimas o “pseudo”: salvação à vista, talvez alcançada na morte.

Mas os diálogos com Vicente não resultavam apenas em alterações introduzidas pela gente no seu pensamento, alterações estas que provinham todas da insistência da gente de traduzir os vastos conceitos e as vastas generalizações para o terreno do concreto e da práxis. Resultavam também em abertura de horizontes vastos para a gente mesma. Para dar disto um único exemplo: a visão que Vicente tinha do mundo era síntese original de leituras díspares, mas todas localizadas aproximadamente no campo que para a gente estava obscurecido pela sombra da suspeita nazista. De modo que a leitura tinha sido penosa para a gente e exigia autodisciplina. A idéia fundamental que Vicente tinha das estruturas fundantes da realidade, dos “poderes instauradores”, era síntese do conceito do “sacro” elaborado por Otto, das análises mitológicas empreendidas por Eliade, do conceito de “arquétipo” elaborado por Jung, e, obviamente, das análises ontológicas heideggerianas. O que unificava tais pensamentos díspares (e o que Vicente tornava explícito) era a descoberta de que o pensamento, a sensibilidade, a valoração, e,

em consequência, a ação humana seguiam determinados padrões pré-existentes ao homem, e que portanto, em certo sentido, o homem individual e as sociedades em geral não agiam de acordo com projetos próprios, mas dentro de projetos dos quais participavam por seu nascimento. A história e a biografia não se apresentavam pois como palcos nos quais os homens agiam, mas como palcos nos quais os homens faziam gestos prefigurados pelos poderes que os haviam lançado para o palco. Um teatro de fantoches, no qual “mitos”, ou “arquétipos”, ou outras forças trans-humanas puxavam as cordas atrás dos bastidores. Embora tal visão da determinação da ação humana, e da ilusoriedade da liberdade humana, nada tivesse de surpreendente para a gente (um pouco surpreendente era apenas a terminologia poético-romântica na qual a antiquíssima ideologia fatalista se revestia nos autores citados e em Vicente), e embora tal ideologia parecesse para a gente ter sido definitivamente desmistificada pela análise dialética da liberdade hegeliana e marxista, havia nela um aspecto que, na época, era radicalmente novo. Este: tratava-se de fatalismo imanentista e pragmático (a determinação brota de mim, das minhas estruturas biológicas, psicológicas e culturais, não do transcendente), e simultaneamente de fatalismo que permitia ir de certa maneira contra as forças determinantes. Se as forças trans-humanas que me determinam estão dentro de mim, posso por introspecção descobri-las dentro de mim, e embora não possa escapar-lhes, posso identificar-me com elas. Por tal método não me liberto, por certo, mas encontro a liberdade ao descobrir que sou mero epifenômeno de tais forças. Não fico livre, mas estou na liberdade. Pois uma tal visão coincide em muitos pontos com a “descoberta da vocação, da autenticidade, da própria verdade” que tanto tinha preocupado a gente nas suas análises existenciais, embora o faça do lado avesso. Do lado avesso, porque a vocação assim encontrada não é chamamento de fora e para superar-se; é mas chamamento de dentro e para deixar de querer superar-se. É vocação para que eu seja o que sou no fundo, não para que eu seja o que devo ser como meta. Quando a gente descobriu isto, quando descobriu que os deuses de Vicente são todos *di*

inferiores, e que são trans-humanos por serem subumanos, uma nova luz iluminou a posição da gente. Todos estes poderes instauradores dos quais Vicente falava, todas essas entidades vastas que projetavam a minha ação (a minha “raça”, a minha cultura, a minha situação econômica e social, para desmistificar um pouco a sua terminologia) foram perfeitamente bem diagnosticadas por ele. Efetivamente puxam as cordas nas quais estou suspenso. Mas representam apenas o meu lado infernal, inferior, subumano; são, nas palavras de Rilke, “os deuses lamacentos do deus do rio do sangue com seu tridente terrível”. Viver em função exclusiva deles seria viver infernalmente (e era isto que Vicente recomendava). Mas há outras cordas, puxadas por outras forças, e tais forças, como o são a decência humana, a solidariedade humana, o amor pelo próximo, o amor por idéias e ideais, em suma, as forças superiores, me determinam igualmente. Na terminologia de Vicente: ele buscava descobrir o lado telúrico do *panteon*, mas o lado urânico lhe escapava porque tal lado urânico não é imanente, mas transcende a condição humana. Mas está igualmente dentro de mim (no meu peito, como diz Kant do imperativo categórico) e não em qualquer “céu” projetado por um “projeto instaurador”, como pensava Vicente. Devo procurar assumir os dois lados do *panteon*, e na sua dialética está a minha liberdade. Na dialética daquilo que é como é (tão profundamente analisada por Vicente) e daquilo que deve ser mas não é (tão ignorada por Vicente, por ter ele acreditado que aquilo que deve ser está incluído no projeto daquilo que é) está a minha liberdade e a minha responsabilidade. E as análises do Sacro de Otto (especialmente as análises da encenação ritual) o mostram claramente: o judeu-cristianismo é antimágico porque revela o lado de lá do *panteon*, não porque suprime o inferno. A encenação ritual cede lugar ao ato responsável, não por negar a cena, mas por acrescentar-lhe dimensão nova. Por isto o paganismo de Vicente (que era pseudo, por ser reacionário) abria para a gente uma nova visão do judeu-cristianismo. Graças a Vicente (embora contra a sua intenção), a gente se reaproximava da religiosidade transcendente. Da seguinte forma: Vicente tem toda razão ao

afirmar que não posso ser livre se não procuro assumir todas as forças que se escondem dentro de mim para me determinarem. Se não o fizer, passarei vivendo na mentira. Mas por si só isto não basta, e por si só isto seria queda na barbárie e na maldade. O próximo passo deve ser assumir também todas aquelas forças dentro de mim que não sou ainda, mas que devo ser para ser livre. Tais forças agirão sobre o que sou, e como me tenho assumido, e assim tais forças me alterarão, ou melhor: eu me alterarei a mim próprio graças a tais forças. Por ter mostrado à gente teoricamente o inferno, Vicente abriu para a gente o caminho para a busca (frustrada, mas não obstante indispensável) do céu. Ao ter mostrado de maneira fascinante o paganismo, Vicente abria para a gente o judeu-cristianismo. Marcou assim a vida toda da gente.

A morte de Vicente foi experiência terrível, truncando o diálogo no momento em que os dois participantes, depois de combate feroz, iam caminhar juntos em trilha que os dois nem sequer tinham julgado viável no início: a trilha do judeu-cristianismo. A tarefa caiu, dura, sobre os ombros da gente, abandonada pelo amigo-inimigo⁵. Não era possível fazer participar os outros na tarefa, nem sequer Vargas, porque qual prova tinha a gente para mostrar que Vicente estava prestes a mudar de caminho? Afirmativa assim não teria sido traição do pensamento do amigo morto, e, pior ainda, traição de segredo compartilhado? Que história é esta, afinal de contas? Dois contadores, um neopagão orgiástico em teoria e contemplador irônico na práxis, o outro desenraizado, sem fé em não importa que realidade, e que vem saindo de uma experiência de meditação orientalizante, se convertem mutuamente para o judeu-cristianismo? Ninguém podia crer nisto, e o pior era que a própria gente passava a duvidar disto. No momento crucial, poucos dias antes da sua morte, Vicente se preparava para recomeçar tudo. E a gente se preparava para escrever a *História do Diabo*. Restou apenas a segunda parte, suspensa no ar, de um diálogo truncado. Porque os mortos não mais respondem, a não ser de dentro da

5. N. E.: Na versão alemã: *Freund-Feind*.

própria gente. Tal diálogo interno, no qual a consciência se divide em dois, uma falando na própria voz, a outra na voz que se quer crer ser a de Vicente, continuará acceso até a próxima morte.

Samson Flexor⁶

13

Existe um retrato que Flexor fez da gente, aproximadamente um ano antes da sua morte. Nele predomina um cor-de-rosa pálido sobre fundo de esmalte branco. A característica técnica do último Flexor, isto é, o óleo posto em alto relevo sobre a tela e depois esculpido para parecer carcomido pelo tempo qual formação geológica, pervade principalmente a frente e o queixo. Um olho é feito em triângulo e outro em oval, e a simetria falsa do rosto, feita em curva que sugere ponto de interrogação, é prolongada para baixo sugerindo uma espécie de gravata em relevo que se perde em direção ao fundo do quadro, tanto verticalmente quanto em falsa perspectiva. O quadro tem o título "Diálogo", e a assinatura, desenhada com as letras características de Flexor, salienta o "Fl" e o "r" comum aos dois nomes. Jamais foi feita crítica mais penetrante do próprio "ser-no-mundo". Existe também um retrato de Flexor, fotografado por um aluno da gente no seu leito de morte, pelo método fenomenológico que a gente procurava transmitir à nova geração brasileira: ele revela um rosto depurado do quotidiano e virado, de olhos fechados, rumo à essencialidade. Oferece visão definitiva do *estar-no-mundo*⁶ e do "não-mais-estar-no-mundo" de Flexor. Daquele que não foi apenas um revolucionário da arte plástica brasileira, mas ainda revolucionário de toda uma concepção da arte e do homem. Mas revolucionário curioso: um nobre que visava à derrubada da mentalidade burguesa.

A gente sempre tinha sofrido certo mal-estar diante de uma inconsistência na concepção marxista da revolução: de um lado é processo pelo qual contradições na estrutura fundante da

6. N. E.: O romeno Samson Flexor (1907-1971) mudou-se para o Brasil em 1948, já como artista plástico de renome. Aqui criou o "Atelier Abstração".

realidade se superam sinteticamente, do outro, é processo pelo qual subjetividades se objetivam projetando-se sobre a realidade. Por certo: tal inconsistência não se revela ao nível da teoria. Pelo contrário: em tal nível a dupla visão da revolução lhe confere profundidade. Para dar três exemplos. Suponhamos que o hidrogênio seja a estrutura mais simples da realidade. Pois nele há contradição interna complexa, por exemplo entre cargas elétricas e entre o núcleo e o elétron. E há contradição externa complexa entre os vários átomos, por exemplo vários campos. A revolução é o salto sintético dessas contradições para nível novo, e assim surge o hélio. O mesmo processo pode ser visto do outro lado, da seguinte forma: ao nível do hidrogênio a criação do hélio parece ser tão improvável a ponto de ser impossível, mas as contradições internas e externas do hidrogênio tornam necessário que surja. De modo que o hélio é um "sonho impossível" do hidrogênio, e neste sentido projeção subjetiva. Suponhamos que os aminoácidos sejam a estrutura mais simples da vida. Pois neles há contradição interna complexa, por exemplo instabilidade elétrica, química, e outra. E há contradição externa, extremamente complexa, entre as várias moléculas. A revolução é o salto sintético dessas contradições para nível novo, e assim surge a célula viva. O mesmo processo pode ser visto do outro lado, da seguinte forma: ao nível dos ácidos a criação da célula parece improvável a ponto de ser impossível. A célula é "sonho subjetivo" dos ácidos tornado realidade necessária pelas contradições superadas revolucionariamente. Suponhamos que coletar raízes e frutos silvestres seja a estrutura mais simples da economia. Pois nela há contradição interna complexa, por exemplo entre os sexos e as gerações da horda coletora, e contradições externas complexas entre as várias hordas, entre as hordas e a floresta, entre as hordas e o clima. A revolução é o salto sintético dessas contradições para nível novo, e assim surge a caça. O mesmo processo pode ser visto do outro lado, da seguinte forma: ao nível do coletor, o surgir do caçador parece improvável a ponto de ser impossível. Mas o coletor "sonha subjetivamente" tornar-se caçador, e tal sonho se objetiva necessariamente pela superação revolucionária das

contradições da estrutura coletora. Em tal nível de especulação não há inconsistência na visão 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.

Mas a inconsistência se revela ao nível da vivência e da práxis. As contradições internas e externas da realidade vivida podem ser diagnosticadas, segundo o modelo marxista, objetivamente como processo que visa necessariamente, e por métodos revolucionários, dar à luz um novo nível de realidade, nível este que pode ser apenas sonhado subjetivamente, e pode, em tais sonhos, adquirir não importa que colorido, por exemplo político, econômico, estético e religioso. Mas simultaneamente, e também de acordo com o modelo marxista, há uma infra-estrutura da realidade em todo nível do processo (que presentemente é econômica e social), e os sonhos sonhados permanecem alienados (isto é: desconexos do salto revolucionário a dar-se), se não conseguirem projetar-se sobre tal infra-estrutura. É como se o hidrogênio sonhasse em tornar-se caçador, ou como se o colecionador sonhasse em tornar-se célula viva. Loucuras. Pois isto é inconsistência, porque de um lado convida ao sonho, e de outro discrimina entre sonhos. Sem dúvida: a inconsistência é prova da sinceridade do marxismo. Não se trata de modelo fechado que se procura impor sobre a realidade, mas de modelo aberto que admite a sua própria contradição com a realidade. Não seria modelo revolucionário sem isto. Mas, não obstante, a consequência de tal inconsistência para a vivência e a práxis é esta: quanto mais sinceramente a gente se identifica com o modelo marxista na teoria, tanto mais a gente se afasta da práxis revolucionária marxista, tanto na vivência da realidade quanto no engajamento. E isto se torna mais nítido no campo da arte.

Por definição marxista, artista é quem sonha e projeta seus sonhos sobre a realidade, e será de vanguarda se tais sonhos subverterem a infra-estrutura da realidade e provocarem o salto revolucionário seguinte. Neste sentido o artista é como que o órgão instaurador da nova realidade para a humanidade. É impor-

tante, neste ponto, constatar o quanto Vargas é marxista, sem querer admiti-lo. Mas ao ter concebido a realidade como processo revolucionário que supera infra-estruturas, o marxismo perde a essência da arte, à qual no entanto reserva papel tão decisivo: porque limita a ação estética ao campo das infra-estruturas (e o faz muito indiretamente). É verdade: arte “engajada” não precisa ser necessariamente arte propagandística, e o “realismo socialista” é um absurdo stalinista. Pode ser igualmente por exemplo formal, e o formalismo russo dos anos 20 (tão altamente original) o prova. Porque ao sonhar e propor novas formas, o artista está atingindo, embora indiretamente, as infra-estruturas formalmente tão esclerosadas. Não obstante: o critério estético continua sendo engajamento, e isto é critério que a práxis artística não admite. Não o admite justamente se o artista for marxista. Porque aí a dialética que deve assumir não é a dialética entre sonho e infra-estrutura da realidade, mas a dialética entre o prazer do sonho e a resistência do material (vivenciada como desafio, portanto igualmente com prazer), e de um material quase sem relação com a infra-estrutura da realidade. Em outros termos: se o artista for realmente revolucionário, aceitará o dado, e não procurará subverter estruturas sociais e econômicas, mas estruturas da tinta ou da palavra. Poderá posteriormente tentar objetivar seu engajamento e dizer que sua subversão do material atingirá finalmente as infra-estruturas, mas tal racionalização continuará sempre inteiramente externa ao seu verdadeiro engajamento. Portanto, por definição marxista, o artista marxista é artista alienado. Isto pode, conforme ficou dito, não ser contraditório teórica, e resolver-se na teoria marxista. Mas existencialmente é contradição insolúvel, especialmente se o engajamento artístico se der em realidade como o é a brasileira, a qual clama por engajamento nas infra-estruturas. Em outros termos: se me empenho nas infra-estruturas brasileiras abandonarei meu sonho, e se me empenho no meu sonho serei alienado da realidade brasileira. Destarte o modelo marxista rearticula a contradição hegeliana: ou me encontro e perco o mundo, ou me engajo no mundo e perco a mim mesmo. Não há síntese ao nível da vivência

e práxis, e não há tal síntese, *a fortiori*, em realidade tão provocadora como o é a brasileira. Tal era, no fundo, o tema maior no diálogo com Flexor. Tema terrível: porque punha em constante evidência a incongruência entre vocação e responsabilidade em existências como o é a nossa própria, e como era a dele.

Aparentemente, não havia coincidência total das coordenadas do problema, no nosso caso e no dele. A gente não era artista, mas professor e ensaísta. Os sonhos da gente não eram visões, mas dúvidas, e tais dúvidas, quando comunicadas, atingiam as infra-estruturas, embora indireta e lentamente. Não havia pois, aparentemente, na gente, a mesma contradição violenta que havia em Flexor. Ele subvertia a arte brasileira como pintor e professor, e com isto contribuía poderosamente para a alienação de todo um grupo de pessoas altamente ativas da infra-estrutura da realidade brasileira. Mas no fundo o problema era o mesmo. Porque as dúvidas que a gente comunicava tendiam a paralisar toda ação, em vez de incentivá-la. Como diz Kant: a dúvida é ponto necessário de repouso, mas não de morada. De modo que a gente era também fator alienante no contexto brasileiro. O tema do diálogo com Flexor: esterilidade do engajamento autêntico no sonho, e inautenticidade esteticamente repulsiva de um engajamento na realidade fundamental brasileira; este tema ia “matar” Guimarães Rosa, de acordo com sua própria profecia; é, pois, no fundo, não apenas tema que diz respeito à situação do artista no subdesenvolvimento, mas à situação de todo intelectual no subdesenvolvimento.

Para melhor compreender a colocação do tema, o desenvolvimento da atitude de Flexor perante a tela e a influência que o diálogo com a gente teve sobre tal atitude poderão servir de base. Quando Flexor se transferiu para o Brasil logo depois da guerra, veio carregado de tradição conflitante. Havia nele, de um lado, sólida cultura marxista, responsável pelo fato de Flexor jamais ter utilizado categorias não-marxistas na análise do fenômeno estético, e também pelo fato de o diálogo com a gente se dar sempre dentro de tais categorias. De outro lado, havia nele a tradição da escola parisiense de pintura, especialmente do

cubismo e abstracionismo, vasta cultura musical, intuição extraordinária e conhecimento penetrante da poesia francesa e russa do início do século, mas também havia elemento decisivo: Flexor era formado em matemática e a *forma mentis* da matemática era o clima no qual pensava. Do ponto de vista platônico, em Flexor se reuniam, pois, *músiké kai mathemátiké techné*, de modo que as objeções que Platão formulava à arte não se aplicavam a Flexor. Quando Flexor se chocou com a realidade brasileira, a sua formação marxista não serviu apenas para a sua captação, mas também para a decisão de engajar-se nela. Tal engajamento tomou dois caminhos caracteristicamente opostos: de um lado Flexor fundou um “atelier de abstração” para introduzir a burguesia brasileira em uma corrente atuante na arte da atualidade; de outro lado, Flexor abandonou a abstração nas suas próprias telas, e optou por um figurativismo geométrico que pudesse comunicar uma mensagem revolucionária à massa. Como a sua análise da situação brasileira o convencia de que a ideologia mais encobridora da realidade era, para a massa, o catolicismo, escolheu temas católicos para as suas telas, a fim de fazer transparecer por elas a realidade da miséria brasileira, e recorria, na medida do possível, a igrejas como canais de sua mensagem. Mas muito cedo verificou que o seu próprio interesse em tais telas não era a mensagem (o aspecto semântico), mas a estrutura geométrica (o aspecto sintático) e o jogo das cores. Ia compreendendo, pois, que o aspecto figurativo das telas desviava a atenção do essencial, e, para salvar sua autenticidade de pintor, abandonou a dimensão figurativa, e com isto o engajamento na realidade brasileira. Passou a pintar equações matemáticas, num esforço de visualizar o *aistheton* da aritmética avançada. Tratava-se de uma espécie de musicalização visual do pensamento formal, que já estava subjacente nas obras religiosas. Pouco a pouco o acento se ia transferindo da forma (linha e plano) para a cor, isto é: o pensamento ia tomando corpo e passava a ser concreto. Com efeito: Flexor foi um dos primeiros concretistas.

Aí adveio violenta crise. De um lado a doença mortal que acometia Flexor avançava impiedosa, embora lentamente, e tal

familiaridade com a morte provocava nele crescente desconfiança na validade do pensamento. De outro lado, os diálogos com a gente (e com os que cercavam a gente) abriam para ele nova visão do abismo. Simultaneamente Flexor sofreu o impacto do marquês de Sade, o qual, para ele, injetava dimensão libidinosa na atitude revolucionária, e portanto de certa forma estetizava o marxismo. O papel de Sade em função da revolução francesa, pálida e intelectualmente retomado por Marcuse em função da revolução marxista, deveria ser, para Flexor, o papel do artista na atualidade. Flexor reformulou portanto a sua atitude perante a tela. Voltou para o figurativismo negativo: ia pintar não as coisas, mas o nada sádico no fundo das coisas (o “diabo”). Pesquisa portanto tematicamente semelhante à de Bacon, mas tecnicamente oposta. Bacon procura captar fenomenologicamente o gesto, em sua brutal absurdidade. Flexor procurava captar ontologicamente a falta de fundamento em tudo. Procurava captar o nada como o fundamento das coisas, mas principalmente a morte como fundamento da vida. E como no fundo Flexor continuava marxista, e como para ele “ser” significava “vir a ser”, o método era indicado: progredir em sentido contrário e pintar o “vir a não-ser”. Pintar o animal por trás do homem, e o mineral por trás do animal, e por trás do mineral o abismo do nada. Eis, em poucas palavras, a gênese dos seus “monstros”.

Tal meta exigia duas avenidas de ataque convergentes. De um lado tratava-se de captar, no instante efêmero, a visão da decadência por trás de todo desenvolvimento, e para tanto era preciso recorrer à aquarela. De outro lado tratava-se de fixar a cristalização esclerosada da decadência por trás de todo desenvolvimento, e, para tanto, era preciso recorrer a óleo sobre tela gigantesca. Os dois métodos convergiam. De um lado, se acumulavam séries inacreditavelmente numerosas de aquarelas que variavam um único tema, que se tornavam maiores ao longo da série, e que perdiam progressivamente o seu caráter impressionista para irem em direção à monumentalidade, e de outro lado surgiam telas em óleo monumentais, como pontos de convergência das aquarelas. Mas cada método exigia técnica

diferente. A aquarela era luta com cor e dirigia-se para o cor-de-rosa do sangue anêmico e o branco-esmalte da esterilidade hospitalar da morte. O óleo era luta com tinta e dirigia-se para uma escultura em óleo que era um cavar de buracos do nada (por ele chamados “aberturas”). Por tais caminhos Flexor se tornava um dos mais importantes aquarelistas da atualidade, e um dos renovadores mais violentos do óleo (e do acrílico) da atualidade. O resultado foram monumentos gigantesco ao Nada, monstros a um tempo antropomorfos, zoomorfos e geológicos, com buracos escavados nas suas entranhas, que pairavam em cores suaves sobre fundo branco, lançando suas sombras plásticas ao sabor da luz que sobre eles incidia. São terríveis e belos, como o é a morte e a condição humana.

Dialogar com Flexor era dialogar com isto (embora os próprios monstros já tenham sido, de certa forma, respostas que Flexor dava à gente). O retrato que Flexor tinha feito da gente (e que chamou “diálogo”) era a prova disto. Assim Flexor passou a ser espelho da gente. A gente se reconhecia nos seus monstros, não apenas no sentido no qual todos neles se reconhecem, mas, infelizmente, também no sentido no qual a gente reconhecia neles a própria influência sobre Flexor. E era assim que Flexor conseguia visualizar (para não dizer “tornar palpável”) a situação da gente e de si próprio como intelectual num mundo que “progride” rumo ao aparelho onipotente em geral, e num mundo subdesenvolvido que tende para o desenvolvido especificamente. Somos monstros, porque procuramos a própria vocação (o nosso “sonho”) nas próprias entranhas, enquanto o mundo em torno de nós se cristaliza na forma de um aparelho. Somos “sádicos” no sentido original do termo, isto é: propulsionados por nosso prazer alienante (louco) de realizar a nós próprios ao procurarmos violentar o mundo com nossos sonhos. Por isto toda uma série dos monstros é dedicada à “memória do Marquês”, por Flexor. Mas, por isto mesmo, temos a nossa beleza, embora mortal e decadente. A beleza da condição humana assumida. “*Entschluss zum Tode*” (decisão para a morte): eis a resposta que Flexor lançava na cara da gente; ela contribui fortemente para a decisão

de desengajar-se. Grande pena que Flexor não mais presenciou a decisão tomada.

No fundo há curiosa convergência entre Flexor e Vicente. Por certo: partem de dois mundos inteiramente incongruentes. Flexor parte do abismo que separa a “vocação artística” do engajamento marxista, e Vicente parte da convicção de que a tendência das coisas e dos homens rumo ao futuro encobre as suas fontes sacras. Mas chegam, ambos, ao mesmo resultado: ir contra as tendências ao encontro das fontes. Em Flexor, tal decisão tomou a forma de rebelião contra “Deus”, contra todas aquelas forças, por ele chamadas “paternalistas”, que propõem rumo ao progresso (não apenas científico e tecnológico, mas também político, econômico e social), em suma: rebelião contra o estabelecimento tanto da direita quanto da esquerda. Flexor se assumia sádico, isto é, aristocrata (“marquês”), rebelde. E em Vicente havia o mesmo “sadismo”, que tomava também nele a forma da rebelião contra o transcendente. Tomavam-se, ambos, por revolucionários, quando, na realidade, ambos eram rebeldes (isto é: revolucionários desesperados). Talvez ambos tenham sofrido uma espécie de conversão pouco tempo antes da morte. E a resposta que ambos davam à gente, embora “verdadeira”, não era aceitável. Era necessário buscar outra “abertura” que a apontada por ambos. A abertura da fotografia mortuária de Flexor. Viver significa pois continuar o diálogo com ambos. “Salvar-se”, portanto salvá-los consigo. E Flexor parecia pedi-lo. A sua meiguice ferida dos últimos dias lembrava a meiguice dos seus monstros. Monstros procurando salvar-se. Lembrança inesquecível e tarefa inevitável.

Em certo sentido o diálogo com Rosa obedecia a uma estrutura exatamente complementar à estrutura do diálogo com Bloch: era Rosa que se precipitava sobre a gente toda vez que a gente se aproximava dele, e a gente lhe servia de crítico impiedoso. Mas havia uma diferença: nos diálogos com Bloch tudo era tema, não apenas o trabalho da gente. Nos diálogos com Rosa havia um único tema: Rosa. É verdade que tal tema é suficientemente vasto para abranger uma parte apreciável dos problemas que preocupam a gente, e é verdade que o trabalho de Rosa tinha suficiente proximidade com o nosso próprio trabalho para que o tema "Rosa" não se afastasse demasiadamente da práxis da gente, mas é preciso confessar que o autocentrismo de Rosa exigia grande esforço de autodenegação - tarefa difícil, dada a própria tendência para se tomar por centro do universo. No início, tal estrutura (ele, emissor de mensagens, a gente, receptor dessas mensagens) parecia dada pela relativa posição dos dois participantes. Ele, embaixador sentado atrás de escrivaninha no Itamarati, cercado da glória do grande escritor mais ou menos mundialmente reconhecido, a gente visitante paulista sentado em cadeira mais baixa e divulgador potencial da glória roseana. Muito rapidamente, no entanto, tal estrutura externa passou a se modificar. Ele andando pela sala, despido da sua jovialidade e propenso ao choro, e a gente, embora sempre mantendo a distância respeitosa que impõe a presença da grandeza, furando sistematicamente o balão roseano para chegar, junto com ele, até

7. N. E.: João Guimarães Rosa (1908-1967) foi diplomata e escritor, autor de *Grande sertão: veredas* (1956) e *Primeiras histórias* (1962). Morreu em 1967, logo depois de assumir sua cadeira na Academia Brasileira de Letras. Ele e Franz Kafka foram os autores de ficção mais comentados por Flusser.

o núcleo do seu sofrimento. Para a gente era experiência ambivalente: de um lado prazerosa, porque reveladora do incrivelmente rico mundo de Rosa, de outro lado penosa, porque reveladora da fraqueza de Rosa e de um sofrimento que era, em grande parte, também o nosso sofrimento. No curso de tal intercâmbio havia momentos de inversão de papéis (talvez clássicos para os que têm experiência psicanalítica) nos quais Rosa procurava salvar a gente (procurando, por exemplo, ensinar a gente a rezar, ou a não menosprezar o dinheiro e a fama), quando na realidade era sempre Rosa que procurava se justificar perante a gente, e a gente sempre procurava recusar o papel de juiz que ele projetava sobre a gente. O clima dos diálogos estava pois sempre marcado pela extrema fragilidade de Rosa, o qual neste ponto era o exato contrário de Vargas: Vargas pode ser atacado impiedosamente, porque se sustenta sempre, mas Rosa ameaçava desmoronar em momentos imprevisíveis. Até o presente a gente não consegue descobrir qual dos dois tipos é mais infeliz, o vulnerável ou o resistente. A contraposição Rosa-Vargas prova que ambos os tipos, quando encarnados em personalidades criadoras, podem ser muito sensíveis.

O grande tema "Rosa" tinha quatro dimensões, as quais, embora em constante interferência mútua, não obstante se destacavam uma da outra enquanto o diálogo progredia. As dimensões eram, na ordem de importância crescente: (a) a *brasileiridade*, tal como se manifesta no interior mineiro, (b) as tendências do romance mundial e o impacto de Rosa sobre elas, (c) a língua portuguesa e a língua *tout court*, e (d) a salvação da alma.

Este livro pode pressupor conhecimento da obra roseana por parte dos leitores brasileiros, e, portanto, compreensão da preocupação seguinte: a dimensão (a), a relativa à *brasileiridade*, que é a menos importante para o próprio Rosa, e adquire importância apenas em conjunto com as três demais, tende a ser percebida apenas pelos leitores como a "mensagem" roseana, o que pode ter duas conseqüências desastrosas. Uma é que a qualidade universal da obra roseana tende destarte a ser encoberta, perigo muito

grande dada a enorme dificuldade de traduzir Rosa para outras línguas. Assim Rosa poderia ser transformado em mais um "autor regional", o que seria verdadeira caricatura. A outra consequência desastrosa é que a tendência atual dos acontecimentos brasileiros é exatamente oposta à visão que Rosa tem e projeta da "essência brasileira", e desta forma Rosa poderia ser transformado em "autor do passado" ou "saudosista", o que seria verdadeiro absurdo. Isto equivaleria a uma castração de Rosa, o qual, enquadrado na "história da literatura", no academicismo e em apostilas escolares, passaria a ser enquadrado no sistema e tornado inócuo, quando se trata, na realidade, de obra subversiva não apenas da língua, mas por isto mesmo também do pensamento. Que esta memorização de Rosa sirva, entre outras coisas, também de lembrete do fato de que Rosa representava uma revolução no pensamento brasileiro, no sentido de revelar um aspecto brasileiro significativo universalmente, mas que o chamado "desenvolvimentismo" tende a eliminar progressivamente.

No curso dos diálogos com Rosa as quatro dimensões da sua obra mencionadas se iam cristalizando em trono de quatro blocos: (a) o homem do interior é protótipo de uma *unio mystica* entre o homem em geral e a natureza em geral, em sentido mais ou menos plotiniano. Tal herança tipicamente brasileira deve ser elaborada, porque representa uma das poucas vias abertas à humanidade para salvar-se da massificação profanizadora. (b) O romance está atualmente em crise, porque pressupõe um universo no qual o autor é onisciente e manipula os acontecimentos — um universo, portanto, inaceitável na atualidade. O romance se salvará se o autor passar a ser vivencialmente (e não apenas tecnicamente) uma das personagens do seu universo, tão ignorantes do destino quanto as demais, e manipulado por forças ignoradas e misteriosas. (c) A língua tem poder instaurador da realidade e é anterior a ela, no sentido de "no início era o Verbo". Neste sentido é ela também anterior ao poeta. O poeta não cria língua, mas cria dentro dela e com ela. Por isto toda língua impõe sua realidade específica, e o poeta deve procurar identificar-se com a especificidade de sua língua se quer participar do seu processo

criativo. *A fortiori* este é o caso do português, cuja própria essência é a sua plasticidade. (d) Há duas imortalidades, confundidas atualmente: a no imanente (nos outros), que é a consequência da criatividade, e nesse sentido ela é quantificável (Rosa é mais imortal que seu barbeiro), e até ontologicamente duvidosa (Riobaldo é mais imortal que Rosa); e a imortalidade no transcendente, da qual não é possível falar-se, mas que é a única que conta existencialmente. Pois uma devora a outra, e isto é a convicção fundamental roseana.

É fácil ver como as primeiras três dimensões interferem mutuamente para desembocar na quarta, e como a tragédia de Rosa (tão impressionantemente demonstrada pela sua morte) é a sua convicção de que a imortalidade de Rosa (do famoso autor e membro da Academia dos Imortais) mata a verdadeira imortalidade daquela "alma" sem nome que é ele no fundo. Não é exagero dizer que Rosa "se rendeu", isto é "rendeu a alma", ao se ter tornado oficialmente imortal num sentido inteiramente nefasto para ele. Tal fé em dialética insuperável entre o imanente e o transcendente parece ser superstição nefasta, até a penetração no núcleo mesmo do pensamento roseano, quando se revela diabolicamente lúcida e consistente. Desdobremos pois seu pensamento nas quatro dimensões propostas, para surpreender o núcleo, e, incidentalmente, o impacto que teve tal núcleo sobre o pensamento e engajamento da gente.

(a) A fundamental vivência humana é a de ter sido lançada por forças ignoradas para dentro do sertão ínvio do mundo, e de viajar nele sem rumo em busca da salvação que é a morte, via-gem esta cercada de todos os lados pelas tentações e armadilhas ("urupucas infundadas") e um diabo que não existe. Para falar com Rosa, a fundamental vivência é que "viver é muito perigoso". Pois o terrível é que para nós, aparentemente abrigados pela história, tal vivência fundamental é encoberta por um sem-conta de ideologias e pelas cinzas do cotidiano. Apenas graças aos mitos, como o é a Odisséia, o Êxodo, ou a lenda do Graal, é que ainda vislumbramos a condição de viajante sem rumo que é a nossa. E que tal viagem sem rumo é busca de meta. Mas no inte-

rior brasileiro, tal como existiu na mocidade de Rosa, ainda havia gente que vivia concretamente a condição fundamental humana. De nosso ponto de vista, vivia "miticamente". Pois estes vaqueiros e cangaceiros e suas "damas", esses nômades pré-históricos (no sentido radical do termo "história") são seres "estóricos", isto é: desenraizados do mundo e em busca do outro. O mistério é que, justamente por não terem raiz no mundo, com ele se confundem na sua viagem. Por não serem historizados, não se assumem historicamente, e confundem-se com o boi, o burro, a flor, o buriti, na sua busca inconsciente e mítica de um "recado". Não são pessoas ("máscaras"), são existências, isto é, estão "nonada". São ambivalentes (Diadorins), e correm debalde (Riobaldo), e habitam uma terceira margem do rio. São verdadeiros, porque vivem a fundamental condição humana. É isto o "sertão" roseano: o mundo do mito por ele concretamente vivenciado em menino. E são estas as "veredas" roseanas: viagens em busca de meta. E é este o interior brasileiro roseano: o território da salvação humana, "utopia"; portanto lugar não encontrável em mapa. Pois tal utopia vive na memória dos brasileiros como realidade concreta, e deve ser preservada. É método para "salvar sua alma". Mas método periclitante. Porque o diabo que não existe, e que se manifesta poderosamente na realidade atual brasileira, está sempre à espreita (Niquites) para devorá-lo. Esta a mensagem "brasileirista" de Rosa.

(b) O romance, o conto (e formas "literárias" semelhantes) são descendentes tardios de *épos*, isto é: de um dizer inspirado, por exemplo, pelas Musas (Odisséia), ou por Jeová (Êxodo), ou por um sussurar de folhas (Sagas). Pois o fato de ser o *épos* inspirado se manifesta tanto na sua mensagem quanto na sua forma. Na mensagem, no sentido de o *épos* ser um "dizer de um mito", isto é: de eventos que se localizam em tempo não-histórico, em tempo "estórico", para falar com Rosa. E na forma, no sentido de o *épos* ser um "dizer de um mito", isto é: de um dizer poético, lento e largo, e altamente conotativo. Na medida em que o Ocidente se historicizava, ia se afastando da fonte inspiradora do *épos*, e a consequência foi esta: o romance e o conto do século

XIX (que representavam o cúmulo do afastamento) se desmitizavam ao dizer eventos localizados no tempo histórico (Tolstói), e se despoetizavam ao dizê-los prosaica, nervosa e concentradamente, e muito denotativamente (Zola). O que tinha acontecido ontologicamente foi que o autor do romance (e a *fortiori* da *short story* americana) se assumia, ele próprio, fonte inspiradora, assumia o ponto de vista da divindade criadora. Fingia ser Deus, e o resultado foi “ficção”, o universo do romance, como projeção fictícia do autor sobre a realidade histórica, projeção da qual o autor participava apenas enquanto sujeito, isto é: transcendia o universo por ele projetado. Isto levou, no início do século XX, à crise do romance, quando apenas a psicologização, a sociologização, em suma, a cientificação do romance tornava insustentável a contradição entre o seu “realismo” e o caráter ficício do seu universo. Aí duas tentativas geniais foram feitas para reformular o romance: a de Joyce e a de Kafka. A joyciana visava recaptar a forma autêntica do *épos* pelo dizer lento, largo e altamente conotativo do fluxo da consciência em múltiplas camadas, o que quase automaticamente reconduzia Joyce até as fontes do mito, e *Finnigan's Wake* é disto exemplo. A kafkiana visava superar o caráter ficício do romance pela imersão do autor no seu universo (na forma de K.), o que tinha por consequência automática uma nova forma de dizer (a de testemunho altamente conotativo) e uma nova forma de mensagem (relativas a eventos não-históricos, embora não eventos míticos no sentido estrito do termo). Mas, ao lado do Ocidente histórico, havia sempre fontes ainda abertas ao brotar dos *épos* – por exemplo as feiras do Oriente Médio, as aldeias centro-africanas, e o interior de Minas. De maneira que Rosa se encontrava na situação privilegiada de poder assistir, concretamente, às experiências kafkianas e joycianas de reepicizar o romance, e, ao contrário, surgir do *épos* no interior mineiro. O monólogo largo, lento e lamacento, a conversa mole e fiada do caipira, com suas voltas labirínticas, suas repetições em refrão, e as visões de um mundo míticamente a-histórico que articulava, eram o veículo do *épos* mineiro. Levado ao nível

joyciano e kafkiano, tal monólogo poderia passar a ser veículo de todo um novo *épos* do Ocidente. Mas isto não pode ser alcançado por uma espécie de decisão intelectual do tipo: tome-se uma parte de Minas e uma parte de Joyce, misture-se e sirva-se quente. O caráter mesmo do *épos*, enquanto dizer inspirado, exclui decisões deste tipo. Era preciso, pelo contrário, decidir-se negativamente. Isto é: mergulhar dentro do clima mítico mineiro e dentro do clima pós-histórico joyciano e kafkiano, e deixar dominar-se por ambos, para depois poder tornar-se porta-voz de ambos. Coisa espontaneamente dada para Rosa, o qual participava de Minas por nascimento, e do mundo joyciano e kafkiano por tradição cultural, posição social, e informação consciente. De modo que as “estórias” roseanas são síntese épica do monólogo mineiro e da reformulação existencial do romance ao nível do próprio *estar-no-mundo* roseano, não ao nível de uma técnica deliberada. No entanto, isto não inclui técnica deliberada, mas clama por ela. Clama por toda uma série de manipulações e truques, como o é o refrão, externo e interno, a deliberada enumeração social, o deliberado contraponto entre significado pretendido e subentendido, e assim por diante. Com efeito: uma vez alcançada a síntese ao nível existencial, o problema técnico passa a concentrar o interesse todo, e foi este o tema dos diálogos com a gente. Mas isto estabelecia contradição interna: a técnica sempre mais virtuosista ameaçava a autenticidade da síntese espontânea, porque resultava em espécie de esquizofrenia em Rosa. De um lado o verdadeiro “eu” roseano, imerso no *épos*, vivendo nele e “viajando” com ele; de outro lado, o “grande escritor Rosa”, manipulando sempre mais perfeitamente o *épos*, e com isto o verdadeiro “eu”. Uma “alma”, a do escritor, devorando a outra “alma”, a do verdadeiro Rosa. Até que a Academia de Letras tenha coroado tragicamente tal festim antropofágico. A “arte”, isto é, o artifício, a artimanha e a mentira triunfaram sobre a verdade.

(c) A gente tinha publicado um livro, *Lingua e Realidade*, que teve pelo menos um leitor comovido até o fundo: Rosa. A tese do livro é que a língua não é apenas um mapa do mundo (no

fundo wittgensteiniano), mas projeta mundos, para depois entrar em *feed-back* com o projetado. Tal função da língua não se limita, de acordo com tal tese, aos aspectos ontológicos e epistemológicos, mas, pelo contrário, seu aspecto estético predomina. Pois tal tese, que a gente não tinha apenas elaborado especulativamente, mas sofrido na práxis do pensar e escrever, coincidia com a experiência roseana, e tornava consciente para ele muito daquilo que até então se abrigava na penumbra da sublimaridade. Com efeito: tal livro era o constante pretexto dos diálogos com Rosa: falava-se aparentemente no livro, quando na realidade se falava sempre em Rosa. Pois é característico, tanto para a gente quanto para Rosa, que o *aistheton* da língua era vivenciado por ambos com acentos diferentes. Para a gente, toda fenomenologia da língua devia partir do ritmo falado e da *Gestalt* visual da escrita. Para Rosa (que no fundo nunca foi escritor, mas contador - *vates*), a *Gestalt* visual era secundária, e na língua falada o que fascinava era a melodia. É extremamente curioso constatar, neste ponto, o seguinte: Rosa se revelava, na medida em que progredia sua obra, revolucionário da *Gestalt* da escrita brasileira, e os concretistas e praxistas partem dos seus fundamentos. E se a própria gente teve impacto sobre o pensamento brasileiro, certamente não foi no sentido de reformulação da *Gestalt* da escrita, e as preocupações rítmicas, tão caras à gente, passavam em larga medida despercebidas. “*Habent fata libelli*”. A embriaguez musical de Rosa, a sua fixação sobre o “a” por exemplo, ou o efeito hipnotizante que sobre ele tinha o diminutivo “-im”, a constante onomatopéia à qual se rendia, tinha para a própria gente o sabor de uma doçura excessiva, porque parecia ser resultado de um abandono fácil à essência melódica da língua portuguesa. Os neologismos roseanos (tão admirados pelos seus críticos) eram, para a própria gente, muito ambivalentes e perigosamente próximos de jogos de palavras baratos. Pela razão seguinte: Rosa era essência incorporada da língua portuguesa, mas tinha também vasto conhecimento de múltiplas outras línguas. Tal conhecimento, no entanto, era vasto sem ser profundo. De maneira que os

neologismos roseanos, embora perfeitamente adequados ao português, roçavam apenas a superfície de palavras nas quais na realidade vibra um mistério profundo. Que uma única palavra sirva de exemplo: *Sagarana*. Sem dúvida, a palavra “soa” portuguesamente, e enquadra-se com facilidade na sintaxe portuguesa. Além disto tem a melodia do “a” tão ferozmente amada, e por isto mesmo evoca o sânscrito com todas as suas conotações misteriosas. Mas a palavra “saga” no baixo germânico (vagamente “mito”), tem uma riqueza inesgotável que se perde em Rosa, e o sufixo tupi “-rana” sugere um plural aglutinante igualmente perdido. O que resta é apenas uma bela maneira de dizer: “vários mitos”. E a gente sente por detrás disto deliberação intelectual que deixa gosto amargo na boca, a despeito de tanta doçura. Por outro lado, a ruptura da sintaxe alcançada por Rosa, e a maneira genial como Rosa leva o discurso ao absurdo (por exemplo, no seu conto perfeito “Meu tio, o Iauaretê”), e o uso sábio da sentença contra a palavra e da palavra contra a sentença parecem à gente ser língua portuguesa tornada autoconsciente e virada contra si própria em Rosa. Sob tal aspecto, Rosa se apresentava como ponto de partida rumo a um novo universo.

Deixando tais diferenças de visão linguística de lado, havia acordo fundamental quanto à língua não ser “meio de comunicação”, mas o próprio fundamento do Ser, e neste sentido *logos=mythos*. Isto significava para ambos que escrever, embora implique a comunicação com outros, é o único método para pessoas como a gente e Rosa realizarem a própria essência (que é a língua calada dentro da gente). Tal língua calada pressiona e procura violentamente chegar até a palavra escrita, de forma que se trata de um “*zum Worte kommen*” husserliano. Unificar existencialmente Wittgenstein e Husserl, eis como a práxis do escrever se apresentava para a gente. E para Rosa se apresentava da mesma maneira, embora em terminologia diferente: unificar existencialmente *logos* e *mythos*. A lógica do mito, e a dimensão mítica da lógica, eis o clima linguístico do escrever roseano. Mas a dicotomia diabólica que rasga as entranhas de Rosa se manifesta também neste campo com virulência assassina.

Escrever é trabalhar de dentro da língua sobre a língua. Pois a práxis de tal trabalho implica um constante distanciar-se da língua, na forma, por exemplo, de catálogos de palavras disponíveis (guardados em gavetas de escrivaniha), ou na forma de estudos disciplinados dos “ditos” interiores, ou na forma de estudos de gramáticas de outras línguas. Tal distanciamento provocava por sua vez alienação daquela língua que brotava, calada, do próprio *ser-no-mundo*. De modo que o linguista Rosa, que se ia aperfeiçoando, matava o “vates” Rosa. Em nada adiantava opor a tal visão diabólica a experiência da própria práxis: o linguista provocava o “vates”, como o “vates” provocava o linguista, em mútua superação criativa. Não era esta a experiência de Rosa. Ele sentia desesperadamente que se ia tecnicalizando, e a ironia do seu último livro, *Primeiras Estórias*, é tentativa, ela própria, puramente técnica, de assumir tal tecnicalização alienante. E havia mais isto: na medida em que as suas técnicas se iam “popularizando”, isto é, na medida em que outros as adaptavam, tais técnicas se iam des-roseando (reificando), mas Rosa não podia abandoná-las sem abandonar-se. Ao ter elaborado tais técnicas, e ao tê-las comunicado à sociedade, Rosa tinha “vendido a sua alma verdadeiramente imortal” à sociedade brasileira. A Academia de Letras disto era a prova. Não mais havia saída, a não ser o enfarte.

(d) A dicotomia “imortalidade no imamente–imortalidade no transcendente” (a qual para a gente tomava a forma “engajamento–ensimesmamento”, e que, para Rosa, permeava toda a sua atividade) era nele inteiramente despolitizada. Não tinha, em nenhum momento, o significado que tinha para Flexor. Para Flexor significava escolha impossível entre engajar-se na realidade fundamental brasileira e ser artista verdadeiro. Para Rosa ser escritor significava ter-se engajado na realidade fundamental brasileira (que é mítica, portanto linguística), e a escolha impossível é entre ser escritor e ser “verdadeiramente”. Era, sempre de novo, descoberta a um tempo inquietante e divertida, a de verificar o quanto Rosa identificava o seu trabalho de escritor com “engajamento em prol e contra a realidade brasileira”, e o

quanto portanto, em certo sentido, identificava o “Brasil” com Rosa. Tamanho egocentrismo (reminiscente da identificação de Goethe com a Alemanha e Unamuno com a Espanha) em quem efetivamente é expressão extremamente significativa de uma dada realidade (mas obviamente não pode ser identificado com ela) é perturbador, porque põe um problema ético num sentido que Rosa jamais aceitaria. Do ponto de vista roseano o dilema de Flexor (e de todo intelectual em situação subdesenvolvida) é muito superficial, porque tanto o engajamento na realidade social quanto o engajamento em arte são alienação da única realidade que conta: a da alma transcendente. Mas para Flexor (e grande número de intelectuais da esquerda e católicos), é o dilema de Rosa que é inteiramente superficial, porque tanto o engajamento em arte quanto a busca introspectiva da salvação da alma são alienação da única realidade que conta: alcançar a salvação pelo amor ativo do outro. Quando a gente procurava expor isto a Rosa (não para convencê-lo, mas para mostrar que existe um aspecto diferente para o seu problema), ele se perturbava a tal ponto que a gente sempre interrompia a exposição do problema. Havia algo em Rosa (talvez a força criadora que possuía) que impedia uma visão de um mundo no qual Rosa não ocupasse o centro.

O fato era que Rosa se desinteressava soberanamente (e o termo “soberanamente” se aplica perfeitamente ao caso) pela realidade histórica e geográfica brasileira, como se desinteressava pela situação geográfica e histórica do mundo. Estava “acima” disto, lugar este muito duvidoso eticamente. Ele tinha seu próprio “Brasil” (a utopia mítica) e seu próprio mundo (o das línguas), e era em tais terrenos que ele agia, pondo destarte em perigo a imortalidade da sua alma. Mas aí surgiu uma contradição muito significativa. O engajamento em tais mundos roseanos exigia a colaboração de outros, colaboração esta sempre virada para o centro do mundo que era Rosa. Os outros eram outros apenas no sentido de serem leitores de Rosa, ou críticos de Rosa, ou tradutores de Rosa, ou ilustradores de Rosa, ou editores de Rosa. Isto pode dar a idéia de que Rosa utilizava os outros para projetar-se em seus mundos. O contrário era o caso. Dependia

desesperadamente dos outros. Tão frágil era Rosa no seu íntimo que constantemente temia os outros. Uma crítica negativa, por mais tola que fosse e por mais obscuro que fosse o crítico, feria Rosa profundamente. Não importa que elogio, por mais superficial que fosse, o confortava. Não tinha distância da sua própria obra, não tinha critérios para julgá-la, coisa surpreendente para quem tinha tanta distância no ato do seu trabalho. Aceitava absolutamente tudo. As piores traduções das suas obras o entusiasmavam. Quando a gente apontou os erros brutais na tradução para o alemão e sugeriu modificações, Rosa ficou profundamente perturbado. Não havia pior crítico do filme baseado sobre uma das suas histórias que ele. Colecionava avidamente não importa que papel impresso no qual aparecia seu nome. Temia ser “esquecido”, mas não temia ser abusado. Publicava não importa onde. Buscava desesperadamente ser “famigerado”. E buscava ser bem pago, porque para ele o dinheiro era medida da fama.

Pois isto era o contrário de vaidade. Era especulação à la *baisse* na bolsa da salvação da alma, no sentido no qual Thomas Mann a descreveu no *Doktor Faustus*. Visava vender sua alma imortal ao preço mais elevado possível, para salvar-se pelo lado avesso. A fama era o diabo que não existe, e ele sabia muito bem que a fama não existe. O problema das traduções das suas obras o ilustra perfeitamente. A gente tinha assistido, e, em certo sentido negativo, colaborado para as traduções para o alemão por Mayer-Clasnon, e para o italiano por Bizzarri. Fundamentalmente Rosa é intraduzível, porque ele é a própria língua portuguesa em revolta contra si mesma. Ele é traduzível ao nível semântico, mas apenas com respeito aos significados superficiais das suas palavras. Tais traduções resultam em reproduções do lado anedótico de Rosa, e dão ao leitor uma visão inteiramente errada de Rosa (uma espécie de regionalista exótico e tropicalizante). Mas é possível recriar Rosa ao nível da língua para a qual está sendo traduzido. Por exemplo, o título *Grande sertão: veredas* pode ser traduzido por *Grosses Holz & Holzwege* para um alemão roseanizado. Bizzarri trabalhava em tal direção em italiano, mas Mayer-Clasnon

abandonou a tarefa. Rosa sabia disto, e a gente não se cansava de prová-lo para ele. Mas isto não contava. O que contava era ser “conhecido” no mundo. Viajou para a Alemanha para assistir ao lançamento de seu livro, embora soubesse que tal livro traía a sua obra. A tradução americana, sob o título *The Devil to Pay in the Backlands*, que ameaçava transformá-lo em espécie de contador de histórias de caubóis, era melhor que nenhuma, e se Hollywood tivesse feito um filme com Diadorim representado por Marilyn Monroe ele ficaria por certo encantado. Fama a todo custo, porque ao custo da própria alma.

Um diálogo com um gigante assim, com um problema gigantesco assim, não podia deixar de subverter as bases do próprio pensamento e engajamento. A tentação era muito grande de utilizar Rosa como trampolim para projetar sua própria “fama” no sentido roseano. Rosa escreveu duas histórias para a gente e que eram codificações da própria gente, histórias que foram publicadas no *Suplemento Literário do Estado de São Paulo* com comentários da gente. Uma delas, “As Garças”, era de perfeição convincente. Teria bastado continuar tal colaboração pública para a gente se tornar famigerada. Felizmente, a gente resistiu. Porque Rosa era argumento vivo contra a fama. Não apenas no sentido roseano no qual a fama mata a imortalidade (tal sentido a gente jamais conseguiu esposar sinceramente). Mas em dois sentidos diferentes. Um é que a meta do engajamento é alterar-se alterando o mundo, e isto significa “abrir-se para o outro”, e a fama não passa de possível correlato, em si desinteressante, do engajamento. O outro sentido é que a perseguição da fama pode não ser perda da imortalidade, mas certamente é perda da única felicidade que a gente conhece: a do trabalho desinteressado. E aí surge uma suspeita que pode ser base para um diagnóstico de Rosa: quando Rosa trabalhava (e a gente assistiu a isto várias vezes), a aura da felicidade da criação permeava o ambiente. Mas quando Rosa emergia do trabalho, havia a sensação de uma humilhação incompreensível. Rosa lia o que acabara de ter escrito, louvando constantemente cada palavra, e defendia-se contra um crítico invisível. Nada adiantava dizer que o texto era belo (e era, na

maioria das vezes, extremamente belo), porque o crítico invisível continuava presente e recusava tudo. Era tal crítico que para Rosa era a “imortalidade da alma”. Este o seu curiosíssimo plotinismo. Um demiuigo sangrento. Havia em Rosa não um plotinismo mas um maniqueísmo impiedoso. Rosa não era cristão, eis o problema. Tinha a humildade da *hybris* onde Vicente tinha a *hybris* da humildade. A sua “alma” era um *pneuma* des cristianizado. E tal foi o tema fundamental da sua obra: um *pneuma* que ele sabia ser o diabo. Quem sabe isto seja a profunda problemática brasileira: maniqueísmo apenas superficialmente cristianizado. Neste sentido Rosa é a expressão máxima da essência brasileira, em sua forma de beleza. Era isto que foi preciso digerir de alguma maneira. E a vida futura provou ser isto indigesto.

Haroldo de Campos⁸

15

A dialética entre o racional e o irracional, que assume forma de “engenharía-ontologia” em Vargas, “lógica formal-desencobrimiento do Ser” em Vicente, “engajamento político-arte” em Flexor, e “escrever-rezar” em Rosa, assume, em Haroldo de Campos, a forma “deliberação-espontaneidade”. Convidado por Max Bense a publicar parte das suas *Galáxias* nos “*Rothefé*”, em Stuttgart, Campos pediu para a gente traduzir para o alemão dois trechos desse seu trabalho. Era desafio que permitiu não apenas mergulhar na obra de Campos, mas ainda agir dentro dela e manipulá-la. Desta forma a contradição que opera em Campos passou a operar dentro da gente mesma e revelou seu problema. Nas *Galáxias* trata-se de variações de uns poucos temas projetados por palavras *ad hoc* escolhidas, por exemplo, pela palavra *livro* e pela palavra *viagem*. Tais variações se dão em pelo menos três níveis: no nível da *Gestalt* fonética da palavra, o seu tema vai sendo variado para fazer soá-la de todas as maneiras possíveis; no nível da *Gestalt* visual da palavra, as letras vão sendo variadas dentro da sua estrutura; e no nível da carga semântica da palavra, as suas mais variadas conotações vão sendo evocadas e provocadas. Desta forma surge um discurso sintaticamente desestruturado, um fluxo ininterrupto de palavras de várias línguas e de neologismos, remanescentes das “associações” e do “fluxo da consciência”, mas, ao contrário destes, um fluxo bem estruturado pelos temas verbais propostos. As *Galáxias* são compostas de discursos-fluxos circulares, no sentido de retorno de cada discurso individual sobre o tema inicial, de modo que

8. N. E.: Haroldo de Campos (1929-2003) foi poeta, tradutor e crítico literário. Com o irmão, Augusto de Campos, fundou o grupo Noigamandes, embrião do movimento da poesia concreta.

144 toda a obra toda é um sistema circular no qual circulam sistemas-satélites, e o foco do sistema são as palavras a serem variadas. Daí o título *Galáxias*. De alguma forma tais galáxias giram dentro do universo da língua portuguesa que lhes serve de infraestrutura, mas rompem constantemente tal infra-estrutura e expandem-se nos seus horizontes para dentro de universos de outras línguas e não-línguas. Trata-se nelas também de um pulsar, graças ao qual, em certos trechos, a língua se condensa para formar novas “estrelas-palavras”, e, em outros trechos, a língua se rarefaz em poeira cósmica nebulosa.

Pois o problema de Campos não se dá ao nível da escolha dos temas. É escolha deliberadamente aleatória, e tal contradição entre o proposital e o casual, entre o *dé* e o *hazard*, é seu ponto de partida conscientemente assumido. Neste sentido Campos é resposta a Mallarmé, e não há problema. Mas acontece o seguinte: o tema proposto pela palavra escolhida provoca, nos três níveis mencionados, uma corrente espontânea de variações que jorra em direção e com intensidade incontroláveis. Em vez de render-se a tal corrente, Campos procura diverti-la em direção ao seu engajamento político, e, quando ameaça secar, procura dar-lhe empurrões deliberados. O resultado é um mal-estar no receptor da mensagem. De duas uma: ou Campos visa comunicar determinada mensagem, e neste caso a corrente espontânea de variações não é o método indicado; ou Campos quer fazer experiência concreta com a língua portuguesa, e neste caso as manipulações deliberadas do fluxo falsificam o resultado. Não se pode, a um tempo, comer o bolo e tê-lo.

Não esforço de traduzir para o alemão dois dos discursos circulares que compõem as galáxias, tal dialética negativa se tornou penosamente evidente da seguinte maneira: a gente tomou o equivalente alemão das palavras escolhidas por Campos, e automaticamente (com efeito: imperiosamente) a corrente de variações se produziu. Produziu-se com tal veemência que era óbvia a necessidade de podá-la. Mas aí a gente verificou que podar não significa nem querer dar-lhe direção, nem empurrá-la, mas canalizá-la. Tratava-se de “economizar a intuição

provocada”, no sentido de Occam: “*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*” (os elementos não devem ser multiplicados além da necessidade. Mas não se tratava de impor sua vontade sobre a corrente. E aí se tornavam óbvios os lugares nos quais Campos interferia sobre os seus textos de fora para desvirtuá-los. O efeito foi exatamente o oposto do pretendido por Campos. A mensagem “ideológica” que assim surgia soava artificial e, neste sentido, falsa. E os empurrões que Campos dava ao fluxo não provocavam a sensação da força do fluxo, mas da sua fraqueza. E isto freava, na tradução, a espontaneidade da gente mesma.

Pois tal dialética negativa não diz respeito apenas ao engajamento todo de Campos em poesia, mas, muito mais significativamente, diz respeito a todo engajamento em não importa qual campo da arte. Não resta dúvida: a dialética entre espontaneidade e deliberação é o preço que devemos pagar, todos nós, pela nossa perda de ingenuidade. Ao fazer, sabemos o que estamos fazendo, como o estamos fazendo, e dentro de certos limites sabemos até porque o estamos fazendo e para que o estamos fazendo. Tal distanciamento perante a própria práxis evidentemente influi na práxis. Surge constante *feed-back* entre práxis e “teoria” (e neste caso o termo “teoria” abrange ideologias), e tal *feed-back* se acrescenta ao outro que existe entre a práxis e o material trabalhado (no caso de Campos: a língua portuguesa). Pois estas duas dialéticas interferentes exigem tomada de posição clara: ou assumo a dialética entre teoria e práxis, ou assumo a dialética interna da práxis entre o ato do fazer e a resistência do seu objeto. Não posso assumir as duas posições, porque uma mina a outra (este é um aspecto da dialética da consciência e da condição humana). Se assumo a primeira posição, passo a engajar-me na tradução de teorias na práxis, e passo a ser “político” no significado platônico do termo. Se assumo a segunda posição, passo a engajar-me contra o meu material, e passo a ser “artista” no significado concreto do termo. É claro: uma posição implica a outra, mas de maneira hierárquica seguinte: se assumo a primeira posição, meu engajamento “político” será meta-engajamento, e meu fazer artístico será seu objeto. Se assumo a segunda posição,

meu engajamento artístico será meta-engajamento, e minhas “teorias” serão o seu substrato relegado para o horizonte. Se procurar assumir as duas posições, não serei nem “político” nem “concreto”.

Tal decisão existencial inevitável tem seu lado ontológico: devo decidir-me qual será a “minha” realidade, isto é: qual é o objeto que viso subverter e alterar, para subverter e alterar-me a mim mesmo. Na primeira posição a “minha” realidade será aquela que a minha “teoria” aponta (por exemplo, as infra-estruturas da sociedade que me abriga). Na segunda posição a “minha” realidade será aquela que a minha práxis aponta (por exemplo, a língua portuguesa). A tentativa de assumir as duas posições resultará em confusão ontológica que se espelhará inevitavelmente na obra. Tal é o problema sofrido por Campos (e por todos que querem, embora muito honestamente, obviar uma escolha que é imposta pela condição humana).

Para Flexor, a necessidade de tal escolha era clara, e ele a assumiu com grande sofimento. Por isto tornou-se grande pintor, e alienou-se daquilo que, de acordo com sua própria teoria, era a realidade brasileira. Para Campos, a escolha não parece ser inevitável, e o “artista engajado” para ele parece ser uma possibilidade. Por isto ele sofre muito menos que Flexor, mas é a sua obra que sofre. E isto é grande pena, tanto do ponto de vista dos que esperam dele ação eficiente no campo da realidade “política”, quanto do ponto de vista dos que dele esperam ação eficiente no campo da língua. Porque, para os primeiros, parece ser óbvio que o método da subversão da sintaxe não é um método muito eficiente para subverter as infra-estruturas da realidade. E, para os segundos, é penosamente óbvio que a deliberada introdução de modelos teóricos e ideológicos na práxis linguística destrói a sua concreticidade.

Nos diálogos com Campos a gente assumia consistentemente o segundo ponto de vista. Não apenas porque o próprio interesse se centrava, apaixonadamente, na práxis linguística, e por tanto via em Campos um engajamento paralelo, mas também porque a gente compartilhava com Flexor a convicção de que todo

engajamento “político” exige, em certos contextos, empenho total (isto é: abandono da práxis artística entre outras coisas), e que isto não é possível para a gente sem abandono da vocação, e a gente não era capaz de tal abandono. Tal posição consistente assumida pela gente era vivenciada por Campos, não como desafio para uma tomada de consciência do problema, mas como articulação de alienação tanto “política” quanto artística (no seu significado do termo). Para Campos, a posição assumida pela gente com relação a ele (portanto, com relação ao “mundo”) era um pairar nebuloso, porque ele se fechava ao seu próprio dilema. A consequência foi seu afastamento da gente, coisa que a gente mesma sempre lamentava, tanto por egoísmo, quanto por causa da obra de Campos.

Não pode haver dúvida de que a visão que Campos tem do problema de escrever na atualidade, e especificamente do problema de escrever em português, é fundamentalmente correta. Trata-se, em primeiro lugar, de assumir o fato de que escrever é tanto desenhar em plano quanto transcrever um fluxo auditivo, fluxo este que é um código significativo. E trata-se, em segundo lugar, de assumir o fato de que escrever em português é agir sobre uma língua sintaticamente rígida e semanticamente aberta. Nem pode restar dúvida de que Campos (e os que trabalham com ele na mesma direção, os chamados “concretistas”) alcançam no seu escrever resultados impressionantes. As *Galáxias* mencionadas não passam de um dos exemplos disto. Entre os resultados mais importantes, os seguintes devem ser mencionados: as experiências “concretistas” levantaram uma consciência nova da *Gestalt* visual da escrita, isto é, do caráter visual da letra, da possibilidade de combinar letras com não-letas, dos problemas da paginação, e dos problemas de inserir páginas em novos contextos, e tal consciência penetrou não apenas a imprensa e a manipulação de livros, mas, talvez ainda mais significativamente, o cartaz, e com isto o ambiente urbano. Trata-se de reformulação de canais esclerosados (os da galáxia de Guttenberg) para poderem transmitir novos tipos de mensagem. As experiências concretistas estão provocando ruptura do pensamento discursivo, e estão lhe

conferindo uma segunda dimensão (a do plano) que permite a captação de toda uma série de "idéias" para as quais o pensamento discursivo não é competente. Neste sentido os concretistas aproveitam sabiamente os modelos fornecidos pela escrita ideográfica oriental, e pelas combinações de tal escrita, por exemplo, os *haikus* japoneses. Tais modelos penetram a poesia concreta brasileira tanto diretamente (graças à presença no Brasil de japoneses e chineses) quanto indiretamente (graças, por exemplo, a Pound), mas sofrem reformulação importante. As experiências concretistas aproveitam amplamente a teoria da informação, no sentido de jogar criativamente com redundâncias e ruídos no nível da letra, da palavra e do significado. Há portanto carga informativa nos textos quase inteiramente nova na literatura brasileira. As experiências concretistas permitem técnicas de tradução de textos estrangeiros (por exemplo, os de Joyce e dos formalistas russos) até então intraduzíveis. E permitem análises de textos brasileiros (por exemplo, Oswald de Andrade e Guimarães Rosa) que os métodos da interpretação tradicional não permitem. E tais exemplos podem ser multiplicados. De modo que não pode haver dúvida de que se trata de um movimento muito importante para a literatura (e com isto para a cultura) brasileira.

No entanto, o dilema mencionado no início deste parágrafo problematiza o movimento todo. Talvez possa ser formulado radicalmente da seguinte maneira: não resta dúvida de que um poema (e não importa que outro texto) não é composto nem de idéias nem de sentimentos, mas de palavras, desde que o termo "palavra" seja concebido concretamente, isto é, como *gestalt* visual, auditiva, e como símbolo significativo. Mas não resta tampouco dúvida de que a palavra é um fenômeno misterioso que a um tempo revela e encobre o Ser, e deve ser portanto aproximada com reverência quase religiosa. É ela *logos* e *mythos*. Pois o dilema dos concretistas faz com que a palavra seja "manipulada", isto é, tratada apenas como mediação, mas não "assumida" fenomenologicamente com toda a sua carga misteriosa. É como se os concretistas (e Haroldo de Campos principalmente) não se permitissem o "luxo" de serem arrebatados

pelo mistério da palavra. Nisto são o exato contrário de Rosa, que se tornou vítima do poder misterioso da palavra. Pois é exatamente por isto que Rosa é poeta poderoso. Reformulando: por assumirem a posição da dialética entre teoria (e ideologia) e práxis, os concretistas não podem assumir a dialética entre a práxis do fazer textos e o mistério da palavra, que é o objeto de tal práxis. Aliás, o último Maiakovski e todo Iessiénin (tão perfeitamente traduzidos para o português por equipe de concretistas) deveriam ter mostrado a eles como é preciso assumir o mistério da palavra como objeto da práxis. Se não o mostraram, é que a posição assumida por Campos é rígida (dogmática), coisa sempre perigosa para a produtividade.

O diálogo entre Campos e a gente continua unilateralmente, como o prova o que acabo de escrever. O movimento concretista continua fascinando a gente, não tanto como realização, mas como potencialidade. Talvez haja em tal movimento duas alas, uma representada por Décio Pignatari, a outra por Pedro Xisto, com os irmãos Campos ocupando o centro. A ala Pignatari se dirige rumo à informática, a Xisto rumo a uma fenomenologia orientalizante da palavra. Talvez, pois, haja contradição interna no movimento, que pode ser superada sinteticamente por um salto para o nível de uma verdadeira poesia nova. Se Campos for visto assim, como precursor, assume grande importância no contexto da poesia brasileira. Embora até certo ponto recusada por ele, a gente não obstante procura e sempre procurará ser útil para que tal salto se realize.

Dora Ferreira da Silva⁹

Um problema metodológico se impõe antes de abordar os diálogos com Dora. A presença concreta do outro se impõe de duas formas: mediata e imediatamente. Mediatemente, através da obra pela qual o outro se comunica com a gente. Imediatamente, pelo calor da convivência e da mútua abertura. Quando se trata de um outro criativo (produtor de obra), a duplicidade da imposição não é, na maioria das vezes, vivenciada como problema: a obra faz parte integrante do diálogo vivo. Tal foi o caso do diálogo com Flexor e Rosa: a sua obra estava presente no diálogo: Flexor era para a gente sempre também o seu monstro Justino, e Rosa sempre também o seu Riobaldo. Assumir Flexor significava assumir também seus óleos, e sem eles não era Flexor. Assumir Rosa significava assumir também *Tutaméia*, e sem ela não era Rosa. Mas o mesmo, por razões misteriosas, não se dá com Dora. Não que haja em Dora ruptura entre sua obra e seu *estar-no-mundo*. Pelo contrário: a parte poética da sua obra vibra com sua existência palpitante, e seus trabalhos teóricos e filosóficos traem a problematidade da sua visão concreta do mundo. Talvez a ruptura esteja na própria gente: a presença concreta de Dora emana clima que é diferente para a gente do emanado por sua obra. Tais climas podem ser formulados da seguinte maneira: a poesia de Dora emana a beleza da harmonia, a presença concreta da Dora a beleza da dissonância sofrida. O comum dos dois climas é a beleza, e Dora é presença do Belo (com toda a problematidade ética que isto envolve). Duas explicações de tal ruptura (que é possivelmente subjetiva da gente)

9. N. E.: Dora Ferreira da Silva (1918-2006) foi poeta e tradutora. Traduziu Rilke e Jung. Segundo José Paulo Paes, sua poesia rondava sempre “as fronteiras do sagrado”. Como o marido, Vicente, foi amiga de Flusser.

podem ser oferecidas. Ou Dora articula na sua obra apenas uma dimensão do seu Ser, ou Dora consegue na sua obra sintetizar a discordância que está na raiz do seu *estar-no-mundo*. Em todo caso: uma posterior crítica em profundidade da poesia de Dora (que obrigatoriamente será feita, porque sem ela não será captada a situação atual brasileira) provará que um *aproach* psicológico ou biográfico é totalmente insatisfatório para a captação do fenômeno da arte. Dora pessoa viva não “explica” a sua poesia, e a hipótese de uma “inspiração” trans-subjetiva parece inevitável.

Isto é profundamente perturbador, porque implica ser Dora poeta a despeito de si mesma. O dilema de Flexor, “arte ou engajamento”, o de Rosa, “arte ou prece” e o de Campos, “espontaneidade ou deliberação”, são dilemas de quem precisa escolher, de quem está condenado à liberdade. Não são dilemas de Dora. Ela não tem a liberdade *para* ser poeta, mas é livre apenas enquanto poeta. Portanto para ela arte é engajamento, é prece, e deliberação é espontaneidade. Nem sequer pode compreender o dilema dos outros ao nível da poesia. Pois isto parece sugerir conclusão simplista (e romantizante): ela é autêntica poesia, e os outros não alcançam tão radical autenticidade. Infelizmente, a realidade concreta não é tão romântica e simples. Porque o termo “autenticidade” implica no homem atual (naquele que está condenado a assumir-se sujeito, para falarmos marxisticamente) distanciamento de si próprio, inclusive da “intuição” da qual é possuído. A virgindade está perdida em definitivo.

Isto impõe imediatamente palavra de cautela. A poesia de Dora não tem ingenuidade nenhuma, como poderiam ter sugerido as considerações precedentes. Pelo contrário: é elaborada sofisticadamente, tanto a nível lingüístico quanto “simbólico” (disto se falará mais tarde), e contém inclusive trechos francamente experimentais e obviamente manipulados. A sua “virgindade” se dá em outro nível. Ao nível não do ato de fazer poesia, mas ao nível do engajamento em tal ato. Em outros termos: Dora se vê, a si própria, com clareza perfeita, no ato de escrever poesia, e impõe sobre si própria dura disciplina. De maneira que mantém, perante todo poema seu, e todo livro seu, distância crítica clara.

Mas perante o seu engajamento poético como um todo, perante o seu “ser-poeta”, não tem distanciamento. Aceita-se poeta sem assumir-se. Não vê nisto problema. Para ela ser poeta é um “ser-*assim*”, não “ser-aqui-agora” (*Sosein*, não *Dasein*). Em suma: deu passo para trás do poema, não da poesia. E é tal segundo passo que problematiza Flexor e Rosa. E é tal segundo passo que, para a gente, abre o abismo sem fundamento do Nada. Por que Dora não deu o passo? A pergunta, a qual obviamente não se coloca para a própria Dora, é, no entanto, para a gente, a pergunta decisiva de toda a vida. É ela a base dos diálogos e do contato caloroso com Dora.

Teoricamente, a pergunta admite duas respostas. Uma é que Dora não deu o passo porque receia dá-lo (*und der Mensch versuche die Goetter nicht* — e que o homem não tente os deuses — Schiller). A outra é que não deu o passo porque esbarra contra Algo ao tentar dá-lo (contra o Escudo de Davi — Maguén). A terceira alternativa, a de que Dora não sabe dar o passo, fica excluída. É ela espírito extremamente lúcido e altamente sensível, e portanto perfeitamente capaz de superar-se na direção indicada (não é “primitiva”, no sentido de incapaz de consciência reflexiva, para falarmos mais uma vez marxisticamente). Pois as duas respostas possíveis (“temor e tremor” ou “fé”) podem nem sequer parecer diferentes uma da outra para a própria Dora. Mas, para quem está na distância proporcionada pelo segundo passo, a diferença é decisiva. Porque é a diferença entre “perdição” e “salvação”, entre ter-se inteiramente fechado, e ter-se inteiramente aberto. É emocionante ter que constatar, e o convívio com Dora e sua obra o ensina, que tal diferença só é problema para quem a observa do distanciamento aniquilante. Mas aí o problema metodológico mencionado no início deste parágrafo demonstra toda a sua força: fazer tal distinção seria critério básico para julgar a poesia de Dora, mas é inteiramente impossível para quem com ela compartilha convivência concreta. Em outros termos: a convivência concreta, que tanto enriquece a compreensão da obra no caso de um Flexor e um Rosa, lança uma sombra encobridora sobre a compreensão da obra de Dora. É preciso admitir este fato, sem poder explicá-lo.

Não resta, no entanto, dúvida, de que as categorias dentro das quais um julgamento da obra deva dar-se, para ser “fiel”, devem ser mais que estéticas para abranger dimensões ético-religiosas. Isto porque tais dimensões são inerentes a esta poesia, não a envolvem, como no caso de Rosa. A prosa roseana se dá em contexto religioso, a poesia de Dora é articulação religiosa. Este não é, infelizmente, lugar apropriado para uma análise de tal poesia. Por razões técnicas, principalmente. Porque a poesia de Dora não permite emissão de juízos generalizados. Tais juízos serão forçosamente banalidades. Exige paciente análise ao nível de cada poema, cada sentença, cada palavra. Se há textos que podem ser lidos significativamente apenas por *close reading*, estes são disto exemplos. Ler Dora é mergulhar num universo no qual literalmente tudo deve ser descoberto, de modo que pouco adianta procurar fazer mapas gerais de tal universo. Seriam como mapas da América no fim do século XV. A única coisa geral que pode ser dita significativamente a respeito de tal universo é que exerce o fascínio do ignorado.

Deixando de lado, com perplexidade, o problema da “intuição”, tão virulentamente proposto pela obra de Dora (e sabendo que “intuição” implica “vocação”, portanto “obediência” no sentido de “*Chemá Israel* = ouça e obedeça, Israel”), deixando pois de lado o que é essencial em tal obra, restam, ainda assim, muitos aspectos a serem discutidos. Mesmo se Dora se aceita “instrumento”, e mesmo se a gente se sente perplexa perante um tal aceitar-se, resta um terreno muito amplo para ser dialogado com ela. E, por entre os problemas afetivamente discutidos, o do “símbolo” ocupa um lugar de destaque. Talvez baste a exposição do problema do “símbolo” para mostrar o clima dos diálogos e como enriqueceram e continuam enriquecendo o próprio pensamento e a própria vida. Porque, como tudo que foi pensado em conjunto com Dora, também isto aponta para as regiões da religiosidade.

De certa forma, o problema do símbolo sempre tem ocupado posição central no próprio pensamento. Se o interesse da gente se encaminhou cedo em direção à filosofia da linguagem,

foi porque a linguagem foi captada e vivenciada como sistema simbólico, e se, mais tarde, tal interesse foi se ampliando e agora abrange o terreno da comunicação, foi porque a essência da comunicação, a “mediação”, está sendo captada e vivenciada como simbolização, isto é como “*Singebung* = dar significado”. Tal problema do símbolo pode ser formulado, do ponto de vista da gente, de várias maneiras. Por exemplo: o símbolo é fenômeno que representa outro fenômeno que lhe é significado. O conjunto dos símbolos é pois um universo que representa outro. E isto é a descrição exata da relação entre o espírito e a realidade concreta. Outro exemplo: o símbolo substitui o seu significado dialeticamente, porque o apresenta e simultaneamente o encobre. É isto que se pretende ao dizer que o símbolo representa. Tal dialética da mediação simbólica é o problema fundamental do conhecimento. Último exemplo: por representar outro fenômeno, o símbolo é significativo. Fenômenos não-simbólicos, por nada representarem, são não-significativos (por exemplo: o universo das coisas concretas). E símbolos que perderam contato com o fenômeno que devem representar (símbolos vazios) são igualmente não-significativos (por exemplo: especulação “categórica” pura). Portanto, simbolizar é dar significado ao mundo. Em certo sentido, “símbolo” é para a gente o que “*logos*” é para Heidegger, mas o método que a contemplação do símbolo impõe é exatamente o oposto do heideggeriano. “Decodificar” significa para a gente permitir que o significado transpareça pelo símbolo (dar a palavra ao significado e assim ir até a coisa mesma, no sentido husserliano), e não, como Heidegger, manipular o símbolo mesmo para forçá-lo a revelar-se. Deste ângulo a teoria da comunicação parece prometer, enquanto decodificação radical, ser via para uma teoria da coisa no sentido husserliano, porque parece prometer a eliminação do antropocentrismo (existencialismo) heideggeriano. Em suma: para a gente, “símbolo” é mediação entre o sujeito e o objeto concreto, e “decodificar” é desalienar o sujeito. Por isto, a gente sempre imaginava a possibilidade de uma síntese entre fenomenologia, lógica formal e marxismo como o método filosófico do futuro.

Obviamente nenhum de nós, ocidentais, pode escapar a tal dicotomia, não apenas no sentido de que abrigamos no nosso íntimo ambas as visões da alienação, mas também no sentido de que ambas as visões se misturam constantemente. Não podemos ser nem gregos (erro de Vicente) nem judeus (erro do sionismo), porque nem sequer podemos mais distinguir claramente entre ambos. Os dois estão confundidos dentro de nós em múltiplas fusões, por exemplo, na forma do cristianismo, da ciência e do marxismo. Há momentos na nossa história na qual a dicotomia parece querer restabelecer-se, por exemplo, na forma Renascimento-Reforma, mas depois verificamos o quanto o Renascimento, aparentemente grego, é judeu, e o quanto a Reforma, aparentemente judia, é grega. Prova recente disto é Husserl, no qual um método judeu (*époché* = sábado) visa meta grega (*mathesis universalis*). Um dos impactos mais produtivos que Dora tem sobre a gente é o de ter aberto a visão da dicotomia no nível do símbolo e significado.

Que o símbolo é ambivalente, e que pode ser visto como ponteiro da coisa concreta e do transcendente (e que portanto a coisa concreta e o transcendente podem confundir-se), eis a mensagem fundamental de Dora para a gente. Nisto Dora evoca, curiosamente, o pensamento medieval, a *Kabbalah*, a alquimia, um Raimundus Jullius, por exemplo. Não é acaso, mas perfeitamente orgânico na *forma mentis* de Dora, que uma série de poemas (talvez a mais perfeita) se chame “tapeçarias”. A simbologia dos tapetes medievais (por exemplo, dos de Peaune e Angers, que a gente viu recentemente), com sua estrutura lógica perfeita, sua beleza diáfana a um sentido profundo, sua aparente ingenuidade e extrema sofisticação elaborada, é boa introdução ao universo de Dora. Para ela, fazer poesia é tecer símbolos que desalienem, no sentido de mediarem com a verdadeira realidade, que é trans-humana. Por isto, para ela, fazer poesia é mergulhar em prece, e talvez por isto mesmo, para ela, o passo para trás da poesia não pode ser feito: seria passo salvador para dentro do totalmente Outro, do sentido de tudo. Ter acompanhado este

Pois para Dora o símbolo (igualmente problema central) não se coloca primariamente entre o sujeito e a coisa, mas é, primariamente, mediação entre o sujeito e o transcendente. O último significado do símbolo, para ela, não é uma coisa no mundo da vida, mas algo que está além do horizonte do mundo da vida. Portanto, para ela, símbolo é ponteiro que aponta em direção oposta da apontada para a gente. Também para ela o símbolo é sinônimo de *logos*, mas não no sentido da lógica simbólica e de Heidegger, mas no sentido da *Stoa*¹⁰ e do cristianismo. Com efeito, para ela o Cristo enquanto *logos* é não apenas o símbolo máximo (a mediação *par excellence*), mas também o símbolo-chave que permite a decodificação radical, a descoberta de todos os significados. Tal visão oposta à da gente se explica pelo oposto da gênese do símbolo: para a gente a simbolização é obra humana (convencionada ou não) para superar a alienação fundamental do homem, e para Dora a simbolização é obra trans-humana (revelação) para superar a alienação fundamental (pecado original) humana. Em outros termos, para a gente o símbolo é um “dar sentido” humano a um mundo absurdo, e a decodificação é a re-descoberta do absurdo. E para Dora o símbolo é a maneira como o sentido de tudo se revela, e a decodificação é o desvelamento de tal sentido profundo. Pois neste ponto se mostra a profunda dicotomia que rasga a cultura ocidental como um todo, e o *estar-no-mundo* de cada um de nós: a dicotomia entre gregos e judeus. A alienação humana do ponto de vista grego é a perda do contato imediato com o *topos ur-ánicos*, transponível pelo *logos* enquanto *sotér*. E a alienação humana do ponto de vista judeu é a perda do contato imediato com o mundo concreto das coisas, transponível pelo rasgar do *logos*. Para os gregos a salvação está na mediação (no *logos*), para os judeus está na imediação (no sábado enquanto superação do *logos*). Porque para os gregos a alienação é um “erro” (*doxa*) e para os judeus é um “pecado” (*knot*), de modo que para os judeus a lógica não salva, mas perde.

10. N. N. E.: Isto é, do estoicismo.

movimento rumo a uma situação de limite *in fieri* é vivência que marca a vida toda. Privilégio inestimável.

O ponto de contato que tornou possível acompanhar tal movimento foi a vivência paralela que ambos têm da língua. Com efeito, jamais a gente tem encontrado sensibilidade linguística tão próxima à nossa própria como em Dora. Embora talvez o mistério da palavra tenha sido interpretado diferentemente por ambos, está sendo vivenciado de forma quase idêntica por ambos. É claro: Dora sabe transformar tal sensibilidade em ato poético, e a gente sabe transformá-la apenas em ensaio. Mas por isto mesmo a gente talvez seja o crítico por excelência da sua poesia, não fosse o problema da presença concreta palpante de Dora. Talvez o distanciamento geográfico atual contribua para uma futura elaboração crítica da obra de Dora. Tarefa importante, não apenas por ser continuação orgânica do diálogo, mas também por ser engajamento num Brasil verdadeiro.

É necessário, no entanto, mencionar mais um tema do diálogo para localizá-lo: Rilke. Tal tema revelará a fecundidade “formal” da mútua abertura. Para Dora, Rilke é antes de mais nada o criador das *Elegias de Duino*, as quais ela traduziu para o português modeladamente. Para a gente, Rilke, embora correntemente que sempre aponta as *Elegias* e os *Sonetos*, é mais caracterizado por alguns pequenos poemas, como o são a “Pantera”, o “Cisne”, o “Profeta”, e o “*Der Tod ist Gross*”¹¹, porque em tais pequenos poemas se revela a essência poética rilkeana. Tal diferença de visão (que parece ser subalterna) é, no entanto, significativa e precisa ser elaborada um pouco. O problema rilkeano para a gente é este: como trilhar o estreito caminho entre o insuportavelmente belo e o kitsch para chegar até o limite do belo? A maneira como Rilke resolve o problema é, sempre de novo, inacreditável surpresa. Como, por exemplo, em “*Der Tod ist gross*” “*Munds*” e “*uns*” são rimados. Como a palavra “geruh” é utilizada no “Cisne”. Como em “*Die Koenige der Welt sind alt*” são rimados “*verlassen*” com “*kassen*”, e como, na mesma poesia, é utilizado

o plural “*ibre bleichen Toechter*” e “*kranke kronen*”. Somente depois de ter vivenciado isto na própria carne é que a gente pode captar por que, nas “*Elegias*”, o Belo, que não passa do começo do Terror, desdenha aniquilar-nos. O problema do kitsch como horizonte do Belo (portanto do “*man*” como horizonte do “*es*”), eis para a gente o problema rilkeano. Por isto, Rilke é para a gente elo entre Nietzsche e Heidegger, e dá dimensão estética ao problema do rebanho nietzscheano e do “*Gerode* — conversa fiada” heideggeriano. Com efeito, Rilke é revolucionário e aponta o futuro, porque revela o poder terrível do kitsch como horizonte do Belo na cultura do futuro. Aliás, “*Die Koenige der Welt sind alt*” é deste ponto de vista a palavra definitiva, e nenhuma análise do “desenvolvimentismo” e da cultura de massa pode dispensar esse poema. Tanto no seu conteúdo quanto na sua forma. Rilke mostra ser o problema do kitsch no fundo não problema estético, mas religioso. “Órfico”, eis a palavra.

Pois isto não é exatamente o Rilke de Dora. Embora sinta ela também o terrível perigo da kitschização que Rilke aponta e representa, e embora lute contra tal perigo disciplinadamente na sua prática, não é isto o que a comove em Rilke. É característico que na sua tradução das “*Elegias*” todo kitsch rilkeano desaparece. “*Ein jeder Engel ist achrecklich*” vira “todo anjo é terrível”, por exemplo. E “*Dreizack*”, talvez inevitavelmente, vira “tridente” (de passagem seja dito que o problema fundamental da tradução ficou claro para a gente apenas depois do diálogo com Dora). Talvez o fato seja este: a integridade cristalina do português de Dora a torna não apenas imune, mas também insensível a todo kitsch latente. Veja-se o seu soberano uso da aliteração interna, tão perfeito e consistente nela, e tão perigoso alhures — o que não exclui que na leitura dos seus poemas Dora tenha descoberto, em conjunto com a gente, certas passagens duvidosas e a serem eliminadas: prova de uma sensibilidade linguística em comum incrível. Não é, pois, este o problema rilkeano para Dora: é a capacidade rilkeana de fazer da língua “ordinária” (no sentido da lógica moderna) um veículo transparente para o significado transcendente. Por exemplo, o uso

11. N. E.: “A morte é grande”.

rilkeano da palavra “*gelassen*” ou “*brauchen*”. O seu uso da palavra “*Erde*”. E seu uso do “*zu gut*” no contexto “*zu gut unterschneiden*”. A palavra “*Doppelbereich*” e o plural “*Die Kiebenden*” usado na segunda pessoa. Trata-se, para Dora, de verdadeira poesia, no sentido de fazer viver a palavra gasta e morta, soprar “vida na morte”. Com efeito, com tal leitura Dora fez ver à gente uma dimensão rilkeana que a gente tinha apenas sentido obscuramente. Ligou assim Rilke não apenas com Nietzsche, mas com Goethe, com o Goethe do “*Fuellest wieder*”. E apontou com isto ligação subterrânea entre Rilke e a poesia eslava, não apenas, evidentemente, com os praguenses (Meruda, e até Mácha) mas, surpreendentemente, também com Maiakovski. O formalismo russo, contemporâneo de Rilke, passou desta forma a unir-se a ele organicamente. A leitura que Dora faz de Rilke prova o quanto se enganam os que dele fazem “poeta menor e decadente”, isto é, a maioria dos críticos alemães da atualidade. Dora, por sua tradução e por sua vivência, penetra Rilke melhor que a crítica alemã, prova (se isto ainda for necessário) da kitschização desastrosa perpetrada pelo nazismo na Alemanha. Lá, para falarmos com Rilke, as “*kranke kronen*” foram entregues pelas “*bleiche Tochter*” à “*Gewalt*” (as coroas malsãs foram entregues pelas filhas pálidas da violência). O que morreu às margens do Isar e da Moldávia pode ressurgir, com espírito novo, no Brasil, graças a criatividades como é a de Dora. Se ainda há esperança de um verdadeiro “projeto brasileiro”, é Dora, e não a Transamazônica, que a encarna. Mas que luta desigual é esta: a luta entre a tradução de Rilke para o português e a tradução do progresso tecnológico para as selvas brasileiras. O kitsch vai triunfar, e Dora nada pode contra Mogi das Cruzes. O que é o verdadeiro futuro do Brasil deve refugiar-se em Itatiaia, ou em círculos para-monásticos a lerem Mestre Eckehart e a decodificarem os símbolos de uma tradição transcendente. Algo incrivelmente belo e bom está sendo sufocado (ou “enquadrado”), e o papel da gente neste processo é servir de testemunha em plagas européias. Um desespero negro invade o coração, ao revivenciar isto.

Eis a vivência do diálogo com Dora: o encontro, no meio do maré montante do kitsch, da eficiência e da grandiloquência, de duas existências que sentem o pulsar do belo como o *pathos* religioso. Não fosse Dora, e a gente não teria superado a contradição entre o Bom e o Belo. Graças a ela, a gente reconquistou *Kalokagathia*. Mas, simultaneamente, por culpa parcial dela, a gente desesperou do engajamento. Porque descobriu que “alienação” é termo ambivalente. Engajamento no mundo pode ser alienação daquilo que, pela mediação dos símbolos, dá sentido à vida. Não podendo sair de tal ambivalência, era preciso optar por desengajamento. Por “suspensão” na espera de Algo. Mas, “suspensão” não será forma de contestação: “*they also serve who merely stand and wait*”? Tal pergunta talvez esteja bem dentro do núcleo do Ser da própria Dora.

Uma coisa é teorizar a decadência de uma ordem social, outra é vivenciá-la por diálogo íntimo e prolongado. Talvez se trate, de alguma forma, de experiência complementar do desterro. Talvez por isto não haja afinidade existencial maior que esta entre a gente e José Bueno. Representante nobre do latifundiário decadente, com cultura enciclopédica, gosto refinado, normas de retidão e de comportamento ético e estético sofisticadamente elaboradas, visão desapontada e por isto desideologizada da cena da atualidade, é José, em muitos aspectos, o que a gente teria sido se o nazismo não tivesse intervindo na decadência lenta de Praga. O paralelo que se oferece para a captação da afinidade é este: ter sido desterrado significa ter sido expulso da realidade, e pertencer a uma ordem decadente significa ter que assistir ao desmoronamento da realidade na circunstância imediata. José vive num “Brasil” no qual não apenas não reconhece o Brasil que lhe é fundamento, mas nem sequer reconhece o seu “Brasil” como fundamento do novo. É desterrado em sua própria terra. Não se trata apenas de ter sido a sua classe removida da direção da sociedade e substituída por pequena burguesia imigrada, e com isto ter sido subvertida a ideologia da sociedade. Trata-se de modificação revolucionária de todas as estruturas da realidade, desde as mais materiais (coisas da cultura) até as mais impalpáveis (valores, modelos e metas). Nada daquilo que estrutura o *estar-no-mundo* de José corresponde ao que estrutura a sua sociedade. Ele é estrangeiro na terra que os seus antepassados desbravaram e formaram durante séculos, e os recém-chegados são nativos.

12. N. E.: José Bueno (1920-) tinha a mesma idade de Plusser e era um de seus amigos mais próximos. De cultura enciclopédica mas muito discreto, não freqüentava as folhas.

Não se trata apenas do fato comum de todos nós, que temos mais de quarenta anos, sermos estrangeiros na terra da atualidade. Somos estrangeiros, mas pais dos nativos. Trata-se de ser estrangeiro num sentido camusiano: José é maricano na terra brasileira. Para recorrer a uma imagem: as suas raízes ficaram, mas a terra dentro da qual repousavam desapareceu, e as raízes agora estão suspensas no nada. Situação complementar àquela na qual as raízes ficaram amputadas. Daí talvez a afinidade.

É claro que tal constante estar “*vis-à-vis du rien*” (comum aos dois), tal constante abertura ao Nada e à Morte de Deus, se articula em múltiplas camadas da vivência e da “explicação do mundo”, mas o importante, na tentativa de captar os diálogos, é salientar a especificidade da situação brasileira tal como José a encarna. O específico parece ser isto: a pequena burguesia imigrada que detém atualmente a decisão do país e que a contesta (na medida em que tal decisão pode ser detida e contestada num país dependente) é, como o é aliás a pequena burguesia em toda parte, vítima de várias ideologias de direita e esquerda que se originaram no século passado. Isto é: visa a realização de uma sociedade tecnocrática (direita) ou socialista (esquerda). Mas a classe destronada, aproximadamente feudal, há muito tempo perdeu toda a ideologia (pelo menos nos seus representantes mais lúcidos), e é portanto muito mais conscientizada que a classe agora dominante. De modo que a classe decadente é muito mais “atualizada” e aberta ao presente que a classe triunfante em ascensão. Pode ser que isto não passe de um dos aspectos da famosa defasagem dos países subdesenvolvidos, mas é sem dúvida um aspecto da tragédia da situação atual brasileira. Os instrumentos para a análise de tal situação são fornecidos por Althusser, na sua discussão da reviravolta da dialética hegeliana para resultar em dialética marxista. A discussão althusseriana será pois aqui aplicada à discussão da atual situação brasileira.

A “inversão” de Hegel operada por Marx não se refere, de acordo com Althusser, a uma inversão meramente temática, no sentido de Marx tomar por “realidade primeira” aquilo que Hegel tomava por “negação da realidade”. Tal inversão dos papéis da

“matéria” e “idéia” não teria tido as conseqüências revolucionárias que teve porque teria deixado a estrutura da dialética intocada. Marx operou, pelo contrário, uma revolução na própria estrutura da dialética, da seguinte maneira: para Hegel o “vir-a-ser” é um processo lógico, no qual toda posição implica necessariamente sua negação, e tal contradição é necessariamente superada por salto qualitativo. Isto é assim porque para Hegel a infra-estrutura da realidade é a idéia, portanto lógica pura. Mas, para Marx, a infra-estrutura da realidade é a matéria em movimento. Portanto, a estrutura do “vir-a-ser” não pode ser lógica pura. A história não pode ser lógica, mas é apenas logicizada no espírito humano. Isto significa que o processo do devir não é simples triade hegeliana, mas extremamente complexo e deve ser analisado a cada instante sempre de novo. Uma simples contradição não basta para que o salto revolucionário ocorra. Toda contradição fundamental cria outras condições internas e externas em uma multiplicidade de planos, e todo plano com suas contradições que lhe são próprias tende a autonomizar-se. Apenas quando o total das contradições numa situação dada se torna explosivo, isto é, quando nenhum plano se sustenta por si, uma situação revolucionária é dada objetivamente. Isto implica que nenhum plano pode ser satisfatoriamente “explicado” por outro: por exemplo, a situação religiosa jamais pode ser explicada inteiramente pela contradição econômica ou social que lhe serve de infra-estrutura. Há não apenas autonomia de níveis, mas inclusive constante *feed-back* entre eles. Em suma: a realidade é complexa, e a mistificação hegeliana, seu “idealismo”, era justamente a de querer simplificá-la. É isto que Marx pretende ao dizer que a história avança pelo seu “pior lado”. Onde as contradições são as “piores”, lá a revolução ocorre. Não na Inglaterra, mas na Rússia e não nos Estados Unidos, mas na China e nos países subdesenvolvidos.

Pois isto permite analisar a situação brasileira. O que a caracteriza não é tanto a contradição ao nível da relação da produção e do trabalho, mas as contradições dentro de tal contradição, por exemplo: entre operário e camponês, e entre latifúndio e a burguesia. E, dentro de tal última contradição, o que

caracteriza a situação é o fato de que parte dos latifundiários é mais consciente do que parte da burguesia. O elemento verdadeiramente revolucionário no Brasil não é o proletariado (e muito menos o camponinato) mas sim o latifundiário decadente, porque nele as contradições alcançaram intensidade explosiva. E tal função revolucionária pode vir a ser decisiva, porque o latifundiário ainda representa força considerável. De passagem seja dito que isto explica, em parte, também a posição da Igreja. É claro que tudo isto não passa de “modelo explicativo”, e deve ser usado com grande cautela. Mas tem a vantagem de ser modelo menos simplista que o da “esquerda tradicional”, que voltou stalinisticamente para a dialética hegeliana. E trata-se de modelo que permite captar a dimensão cultural e religiosa na qual a contradição encarnada por José se manifesta mais evidentemente.

A decadência da realidade é vivenciada por José como morte de Deus. Tal morte se manifesta em vários níveis. A nível religioso, se manifesta como indiferença tolerante perante todas as religiões estabelecidas e porventura a serem estabelecidas, e como saudade da própria religião perdida. A nível epistemológico, isto se manifesta como desilusão com todo tipo de conhecimento, e como interesse distanciado e irônico por todo progresso da ciência e tecnologia. A nível da ética, se manifesta como adesão a uma escala de valores há muito reconhecida como não-significativa e historicamente superada. A nível da estética, se manifesta como ecletismo refinado, e como faro pelo kitsch extremamente agudo. A nível da política, se manifesta como desprezo por toda ideologia e adesão inerte a não importa que situação que perturbe o menos possível. A nível da práxis, se manifesta como um deixar se levar, como um agir praticamente automático, como imobilismo, e como tentativa de evitar toda decisão e mudança. A nível da vivência, isto se manifesta como depressão e enfado. Em suma: a morte de Deus significa a perda de todo sentido. Mas tudo isto é negado por espírito extremamente lúcido, inteligência viva e rápida, mentalidade polêmica, energia violenta embora reprimida, e por um calor humano que propõe José constantemente a ligar-se aos outros. Pois é tal contradição

básica que pode vir a ser revolucionária em determinado instante, como pode também nunca vir a explodir e morrer insatisfeita.

Os diálogos com José eram, para ele, ambivalentes. Justamente por lhe terem proporcionado válvula de escape de tensão acumulada, podem ter contribuído para evitar explosão fecunda para ele e a sociedade. Indubitavelmente, no entanto, eram extremamente fecundos para a gente, não apenas por proporcionarem contato com um mundo tão rico e profundo, mas também por serem verdadeira amizade, no sentido de encontro com um outro no qual a gente se reconhecia. Se a decisão de cortar os liames com a realidade se tornou mais penosa ainda por causa de José, por outro lado tornou-se, por sua causa, mais imperativa. Era necessário evitar o marasmo que uma existência contínua, em condição tão caótica, implicava. O nó górdio brasileiro tinha que ser cortado, na esperança de preservar o elo que liga a gente com José, elo este mais sólido que muitos outros. Somente o futuro mostrará se tal esperança se justifica. Porque para a gente Deus não morreu: vive no outro.

“Vir a conhecer alguém” é processo melhor designado por “aprender que o outro é irreconhecível”. Quanto mais penetro o outro, tanto mais me perco dentro dos seus abismos. Mas tal descrição falsifica a essência do processo. Na realidade, o outro se abre para mim na medida na qual eu me abra para ele. O mistério abismal do outro é revelado pela sucção mútua (“atração”), que é a essência do diálogo entre amigos. Tal mistério nada tem a ver com o “problema do homem”. Para o antropólogo, o homem é sistema complexo, e por isto problema a ser resolvido. Para o amigo, o seu amigo não é problema: é misterioso.

Pois tal observação geral parece ser contraditada pela experiência de pessoas “misteriosas”. Se todos são misteriosos, tais pessoas devem ter um “mistério dentro do mistério”, algo que não permite ao amigo aprofundar-se nelas. Tais mistérios de segundo grau podem ser de duas formas: ou o amigo esbarra contra resistência no outro, ou penetra sempre mais fundo para dentro de uma espécie de neblina. No primeiro caso a pessoa é misteriosa porque esconde algo, um “segredo”. Em tal caso pode surgir uma franqueza entre os parceiros que permite “revelar o segredo”, e o mistério desaparece. No segundo caso não há segredo. Há apenas a descoberta de que, quanto mais penetro o outro, tanto mais ele se afasta. O primeiro caso é “analisável” (inclusive no sentido freudiano). O segundo caso não se presta nem a análises nem a histórias de detetive: não há segredo. Não há chave para tal pessoa, ela é essencialmente misteriosa.

13. N. E.: Romy Fink (?-1972) era um judeu inglês de muitas habilidades (cabalista, coreógrafo e especialista em Shakespeare, por exemplo) que chegou a São Paulo nos anos 50 cercado de mistério (inclusive sobre a sua idade).

Mas o que acabo de dizer pode levar o leitor a conclusão inteiramente errada. O leitor pode crer que havia uma aura de mistério em torno do meu amigo Romy Fink, quando o contário era a verdade. Era burguês típico, e plantava ambos os pés firmemente naquele solo que a burguesia crê ser a realidade. Era talvez, entre todos os meus amigos, o que menos duvidava de tal realidade. O seu mistério pode ser melhor captado por simples enumeração de fatos, método que corresponde bem a sua própria mentalidade.

Era judeu inglês e apareceu em São Paulo nos anos cinqüenta, época não usual para a imigração de judeus ingleses. Dizia-se que tinha chegado enquanto consultor jurídico de empresa têxtil de Liverpool, e, com efeito, tal informação se revelou mais tarde correta: Romy tinha sido advogado de grande projeção em Londres. Mas, que a gente soubesse, nunca veio a exercer tal atividade em São Paulo. Vivia muito modestamente dando aulas de inglês, ele e sua senhora. Alguns alunos seus descobriram, por acaso, que Romy era “autoridade shakespeariana”. Tinha publicado trabalhos sobre *Hamlet* e *Macbeth* bem conhecidos na Inglaterra. Sob insistência dos alunos, passou a escrever sobre Shakespeare e publicar na imprensa. Assim veio à luz que Romy tinha tido grande atividade nos teatros londrinos. E não apenas teatros. Balés, principalmente. Romy foi durante vários anos diretor do Balé de Monte Carlo. E tinha escrito uma “teoria do balé”, com prefácio de Dhiagileff. Mas também sobre a ópera londrina Romy tinha agido. Era “Queen’s Musician” oficial, e considerado autoridade em encenações de Verdi.

No entanto, não era esta a faceta da sua atividade que veio a se impor em São Paulo. Por um acaso qualquer veio à tona que Romy havia escrito livros sobre arte persa e sobre cerâmica chinesa. E que havia escrito críticas para o *Times Literary Supplement* sobre pintura moderna. Não sei como alguns críticos paulistas o convenceram a fazer crítica de pintura brasileira: isto o levou a criar pequena galeria de quadros na rua Augusta. Em poucos anos Romy transformou-a em uma das maiores galerias

brasileiras, com posição decisiva no mercado da arte brasileira, e, de passagem, transformou Romy em homem muito rico.

Outros descobriram, também por acaso, que Romy era talmuquista reconhecido, descendente de família rabínica alemã famosa. Daí seu nome “Romy”. Formaram-se em seu redor pequenos grupos que com ele liam o *Talmud*. Infelizmente não participei de tais grupos por falta de preparação minha. Não obstante, tive com ele discussões talmuísticas, mas disto tratarei mais tarde. Em tal contexto ficou conhecido que Romy era, também, conhecedor profundo da mística judia (da *Kabbalah*, e especialmente do *Sohar*). Um dia confessor para mim, como que de passagem, que tinha participado de experiências esotéricas, e que foram tais experiências que o levaram a abandonar a Inglaterra. Mas o contexto todo continua misterioso.

Independentemente disto, surgiram boatos quanto à sua atividade durante a guerra. Sua família parece ter sido lapidadora de diamantes, e Romy parece ter posto tal atividade a serviço da Inglaterra, com resultados que o levaram a altos postos. Jamais consegui maiores informações a respeito. Acrescem-se a isto relações surpreendentes que Romy mantinha. Famosos atores de teatro e de cinema que passavam por São Paulo hospedavam-se na casa dele. Um pintor chinês confuciano retirado em Campinas se revelou íntimo amigo seu. Professores americanos de psicologia o consultavam. Obscuros rabinos e advogados, aristocratas búlgaros e políticos europeus estavam em contato com ele. Com tudo isto convivia com a alta burguesia brasileira (especialmente banqueiros) e com eles organizava exposições de pintura em todo o território brasileiro. Mas sentia-se realmente em casa apenas no nosso terraço.

O importante em tal mistério é isto: Romy nada escondia, nem tinha motivo para tanto. Apenas nada divulgava. Mas não se compreendia como tudo isto cabia numa vida de sessenta anos. E porque ele se tinha transferido para São Paulo. Pois isto é o lado externo do mistério de Romy.

Havia, porém, muito mais empolgante, o lado interno. O religioso. Romy era judeu ortodoxo. Obviamente eu já tinha conhecido outros. Rabinos, um comerciante russo, alguns

“primitivos” (do ponto de vista ocidental) moradores de Bom Retiro. Mas nunca tive contato íntimo com eles. Para mim a religiosidade judaica sempre tem sido incompreensível. Sou “assimilado”, e vivo dentro do cristianismo. Quando um judeu assimilado perde a fé, é a fé cristã que perde. Devo admitir que a religiosidade judaica me é mais estranha que a macumba. Pois Romy abriu para mim o mistério do judaísmo.

Escolherei, da enorme riqueza de vivências que Romy me proporcionou, apenas duas. O ritual e a deferência humilde pelo outro. É claro: nada é realmente compreensível fora do contexto concreto da vida de Romy. Mas espero, assim mesmo, que algo transpareça para o leitor do esboço curto que darei em seguida.

Reunimos-nos, os amigos, no nosso terraço aos sábados de tarde, e continuamos discutindo até tarde dentro da noite. Estavam reunidos alguns dos quais já falei, dos quais ainda falarei, dos quais não falarei, e alguns alunos meus. Romy vinha em primeiro, andando os 5 quilômetros de sua casa. Findo o sabá, sua senhora o veio buscar de carro. Nada tocou da comida que minha senhora servia. Não era “cocher”. Pois não andar de carro aos sábados e não comer *tréfe* era ritual com a finalidade de participar das reuniões no terraço: reuniões que santificavam o sabá, que o abriam ao transcendente. Assim Romy festejava o Sacro.

Muitas vezes discuti isto com ele. Mas foi observando-o que captei algo. Irradiava alegria. Compreendi que os inúmeros mandamentos e proibições do judaísmo não são limitações, mas aberturas para uma vida santificada, festiva (festividade oposta à vicentina). Pois isto é o ritual judeu: formalismo como abertura para o existencialmente verdadeiro.

Sábado é isto: mergulhar no significado concreto da vida em convivência com os outros e em busca do transcendente. E isto é o importante: a sociedade humana é método, não meta. Os amigos se reúnem, não para se reunirem, mas para discutirem. E é por isso que são amigos, a despeito das oposições que os separam. “Política”, para o judaísmo, não é política grega. Não é busca de sociedade perfeita, é busca de sociedade que faça transparecer o sábado (o Messias).

Pois uma tal sociedade santificada (“teocrática”) deve ser ordenada por regras absurdas, para ser santificada. Por ritos judeus. Onde as regras sociais são razoáveis (eficientes, funcionais etc.), lá a sociedade é profana. Os ritos judeus são festivos, por serem absurdos. E por serem festivos, dão significado à vida. São o contrário de ritos do paganismo. São antimágicos, não visam algo. Querer “explicar” os ritos judeus (por exemplo eticamente) é cair em paganismo. São, bem entendido, “sacrifícios”, mas são sacrifícios sorridentes. Não é o caso de sacrificar algo (Ifigénie) para obter algo (vitória sobre Tróia). Assim cheguei a compreender Abrão e Isaac judaicamente. E cheguei a compreender o anti-sionismo de Romy. Israel é sociedade não ritual e por isto não tem sentido, embora conceda certo espaço aos rituais judeus. Ou toda a vida é ritual, e santificada, ou é profana. Querer injetar-lhe rituais é pecado. Romy vivia festivamente: era judeu.

Jamais tinha eu vivenciado isto antes. Os demais judeus ortodoxos que conheci não me diziam respeito. Eram “exóticos”, não me diziam respeito por não participarem da minha cultura. Mas Romy era ingêns engajado no Brasil, era ocidental como eu. A mesma arte, a mesma ciência, a mesma filosofia nos unia. Era meu amigo. E era judeu, não obstante. Mas havia um limite. Eu não conseguia viver o ritual como ele. Constantemente o interpretava. Por exemplo, como *aete gratuit*, como gesto absurdo. Não conseguia amputar minha dimensão grega, minha “teoria”. Consegui sentir admiração pelo judaísmo, e saudade dele, e inveja de Romy, mas não conseguia viver judaicamente.

O segundo aspecto do judaísmo que Romy me demonstrou vivendo era a deferência religiosa pelo outro. Quando o conheci sentia repulsa por sua exagerada cortesia. Fazia constantemente os maiores elogios a todos; isto era para mim insinceridade. Mais tarde, senti por trás da insinceridade profunda humildade, que não compreendia. Detestava isto, porque me parecia ser “humildade do gueto”. Mas, de repente, compreendia, e foi apenas depois que Romy me explicou sua atitude talmudicamente. Explicou, não para se justificar, nem para me convencer, mas porque “assim são

as coisas". Aliás, é terrível esta falta de zelo missionário no judaísmo. Explicou que para o Talmud há apenas um único pecado irredimível: ofender o próximo. Tudo mais pode ser compensado, e apenas a compensação redime. Mas a ofensa é irredimível, porque fere a essência (a "alma") do outro, e esta é irrecuperável. Porque a essência do outro é Ele (louvado seja o Nome). É na essência do outro, e apenas nela, que posso vivenciar Ele concretamente. Por isto há um único Deus, mas com tantos aspectos quantos há homens. E mais outros, mas estes não são para nós, homens. Se ofendo o outro, é a Ele que ofendo. E se sirvo ao outro, sirvo a Ele, e este é o único serviço Divino válido. Os demais são, todos, paganismo. Se creio em Deus, e como Nele creio, pouco importa (isto é ginástica minha). É apenas o serviço Divino pelo serviço ao outro que me salva. O supremo mandamento judeu "Ame a teu Deus sobre todas as coisas!" é sinônimo de "Ame o teu próximo", e o resto é hipocrisia.

O judaísmo é pois práxis política num significado "transcendente". Romy assim vivia. Para mim, isto é impossível. Existencialmente impossível. Não sou, existencialmente, judeu. Porque para mim "ofender o outro" é apenas ferir sua máscara, sua "pessoa", e não o que se esconde por trás dela. Esta essência humana não pode ser, para mim, ofendida. Por isto nunca me ofendo. Sou essencialmente grego. Não consigo acompanhar Romy.

Mas a minha consciência dói ao não conseguir fazê-lo. Sei que a única maneira de servir a Ele é engajar-se. Sei que o resto é hipocrisia. Sei que sou responsável, e que ofendo o próximo inclusive não agindo. E sei que é isto, *hic et nunc*, o inferno: não ver Ele, por exemplo, no Chile. E sei também que isto é a razão por não ser o judaísmo missionário: não visa salvar os outros, mas sacrificar-se por eles. Mas tal saber não me ajuda.

A minha vivência religiosa me freia. Não vivo Ele no outro, mas na solidão perante o inteiramente diferente. Na intimidade. A-socialmente. A vivência religiosa na política é para mim "superficialidade". Isto é a minha forma de hipocrisia. Sou cristão neste sentido. Bem sei que não há diferença fundamental

entre judaísmo e cristianismo. Bem sei que também o judaísmo admite a vivência íntima de Deus, e também o cristianismo admite um engajamento político religioso. Mas o acento é diferente nas duas religiosidades, e quanto mais velho fico, tanto mais me parece ser esta a verdadeira distinção, e não a figura do "Cristo". Esta é apenas a consequência da interiorização religiosa. Embora tenha a consciência pesada, não consigo engajar-me no sentido judeu do termo. Por isto abandonei o Brasil: para buscar interioridade. Optei existencialmente por Dora contra Romy, embora o tenha feito com má consciência (com má fé, portanto). Isto é, de acordo com o *Talmud*, e conforme Romy me explicou, pecado irredimível.

Romy morreu repentinamente em Nova Iorque em 72. Morte inteiramente diferente das três outras que descrevi neste trabalho. Morreu com aproximadamente a mesma idade de Vicente, Flexor e Rosa. Na "melhor idade". Mas a morte fez de Vicente um torso. E para Flexor era a inimiga contra a qual ele pintava. E para Rosa era o destino. Para Romy, no entanto, a morte era parte integral, "normal", da vida. Morreu completo. Sua vida era sempre completa a qualquer momento, porque era vida festiva. A morte nada pode com uma tal vida. Rilke diz: "conceda a cada um a sua morte apropriada." Os outros três morreram morte inapropriada. Não deviam ter morrido. Romy morreu a sua própria morte. Deus queira que todos morramos como ele morreu. Mas para poder morrer assim é preciso ter vivido como Romy viveu.

O problema metodológico deste trabalho se põe aqui sob ângulo novo. Todos os meus parceiros foram, bem entendido, descritos até agora da maneira como se apresentavam a mim, e não “objetivamente”. Pretendo fazer o mesmo com Reale. Mas no presente caso a imagem projetada não coincidirá, provavelmente, com nenhum dos aspectos da sua imagem “pública”. A explicação é que Reale é, de todos os meus amigos, o único “político” no sentido restrito do termo. Políticos são máscaras, “*personae*”, atores, “*drontes*”. A descrição seguinte não mostrará a pessoa, mas a personalidade de Reale. Mas isto não é desmascaramento. No verdadeiro político a pessoa é pelo menos tão autêntica quanto o é a personalidade. Desmascarar políticos é empresa fútil, e biografias de Napoleão feitas pelo seu cocheiro são literatura barata. Os diálogos com Reale não desmascaram, mas fundamentam a máscara que Reale assumia, teórica e existencialmente. Mas o que acontece é que a máscara fica suspensa durante os diálogos, porque a personalidade que a assume é fascinante. E é a personalidade que é meu amigo. É necessário dizer isto para evitar mal-entendidos.

Apresentarei primeiro a “pessoa política”, antes de procurar captar a personalidade. Catedrático de Filosofia de Direito da Universidade de São Paulo, repetidas vezes reitor da Universidade, secretário de Estado, chefe de comissão encarregada de reorganizar o Código Brasileiro, político da direita, e ideólogo dos acontecimentos de 64. Autor de trabalhos

14. N. E.: Miguel Reale (1910-2006) foi filósofo e fundador do IBF (Instituto Brasileiro de Filosofia) e Reitor da USP. Pensador claramente à direita, acolheu Flusser e suas heresias filosóficas no IBF.

filosóficos básicos, presidente e *spiritus rector* do Instituto Brasileiro de Filosofia, representante mais ou menos oficial da filosofia brasileira. Eis como é visto.

Os inúmeros diálogos entre nós, que ocuparam decênios, não eram, no entanto, tão intensos quanto o eram os já relatados. Havia certa reserva entre nós, embora creia poder dizer em nome dos dois que nos unia sincera amizade. Geograficamente tais diálogos se distinguem dos demais: não se passavam no meu terraço. Reale não fazia parte dos amigos reunidos no fim de semana. Passavam-se na sua biblioteca (uma das mais ricas e cultas de São Paulo). Infelizmente Reale estava quase sempre cercado de coro grego de admiradores, carreiristas e aproveitadores, que funcionava como baixo contínuo para a nossa troca de idéias: praga que aflige todos os "poderosos". E nossos diálogos quase sempre tinham pretextos: Instituto, Universidade, congressos. Isto enfraquecia a sua intensidade. Mas geralmente conseguíamos, ambos, penetrar os pretextos rapidamente e avançar até o centro do interesse mútuo: "historicidade, responsabilidade, liberdade". Seja dito aqui que de todas as obras de Reale aquela que mais me toca de perto é chamada *Pluralismo e liberdade*.

Aproximamo-nos, os dois, do tema central não apenas de lados opostos, mas de fundo cultural diferente. O leitor conhece as minhas origens. Reale é filho de imigrantes italianos. Dois níveis culturais se encontravam: o descendente decadente da alta burguesia, o intelectual universal que apenas rompeu o casulo da pequena burguesia. Restos do casulo aderiam a ele incongruente. Babelôs na lareira, moral "sadia", ambição devoradora. Contrastavam com seu altíssimo nível cultural, mas também o realçavam. Tais elementos culturalmente estranhos para mim me chocavam, como devem ter chocado a ele alguns aspectos meus. Mas sempre os ia esquecendo rapidamente, em contato com a nobreza da sua atitude e a rapidez e profundidade das análises que fazia. Mas não eram apenas as divergências culturais que nos distinguiam, também as divergências na aproximação ao problema.

Para mim o problema da historicidade, responsabilidade e liberdade é um dos últimos problemas. Meta de todos os discursos, porque pode ser respondido apenas pela práxis da vida concreta. Não vejo como me aproximar do problema a não ser pela via do marxismo. Mas tal via deve ser examinada e posta em dúvida antes de tratar do problema. Em suma: para mim o problema é existencial, é tarefa. Para Reale, é o ponto de partida para todos os discursos possíveis. Põe ele a questão "onde estou?", e antes de ter colocado essa questão com toda clareza, nenhum discurso tem sentido. O marxismo, por exemplo, é apenas um dos discursos decorrentes do problema, não via de acesso a ele. É que eu venho de uma situação na qual a história perdeu o sentido, responsabilidade é assumir o absurdo, e liberdade é impossível, portanto a dignidade humana. E Reale vem de uma sociedade que o abriga, mas que, ao abrigá-lo, se põe como problema.

A resposta que Reale dá ao problema pode ser exposta de duas maneiras. Teoricamente, tomando por base não apenas os diálogos, mas também seus escritos. Ou concretamente, a partir daquilo que no Brasil é chamado "a realidade brasileira". Opto pela segunda. Quanto à primeira, já publiquei vários ensaios na imprensa europeia a respeito.

O problema da historicidade se põe no Brasil de forma diferente da que assume na Europa. Se definirmos "história" como soma dos feitos (*res gestae*), e não também dos sofrimentos, não há história brasileira. O Brasil é objeto, e não co-sujeito, da história do Ocidente. "Historicidade" é, no Brasil, a conscientização desse fato. Portanto, primeiro passo para acabar com ele e fazer o Brasil assumir-se sujeito. Na Europa, "historicidade" é assumir-se produto agente da própria cultura. Mas isto não significa ser o Brasil "colônia", no sentido exato do termo. "Historicidade" em situação colonial significa assumir-se objeto de cultura alheia. No Brasil é assumir-se objeto paciente da própria cultura. Na conscientização da historicidade, o Brasil não se assume colônia, mas uma espécie de exílio da cultura do Ocidente.

Também o problema da responsabilidade se põe no Brasil de forma diferente da europeia. Enquanto objeto de decisões alhei-

as sou irresponsável, e a irresponsabilidade é o clima de toda situação reificada. Todas as discussões em tal situação tendem para a conversa fiada irresponsável. Servem apenas para encobrir a situação ideologicamente. De maneira que o problema é descobrir onde há verdadeira responsabilidade, e utilizá-la ao máximo dentro dos seus limites estreitos. Ampliando assim o terreno da responsabilidade autêntica, terei dado um passo decisivo em direção à penetração da história pela sociedade brasileira. Na Europa, o contrário é o caso. Pesa sobre a sociedade europeia responsabilidade excessiva. É preciso limitar seu campo à própria competência, para tornar o peso histórico suportável. Em suma: no Brasil é preciso assumir sempre maiores responsabilidades para entrar história adentro. Na Europa é preciso limitar as responsabilidades para sair da história dignamente.

Finalmente, o problema da liberdade é inteiramente diverso no Brasil e na Europa. O Brasil é sociedade estruturalmente não livre (embora haja um clima de liberdade existencial ignorado na Europa). É sociedade sujeita à manipulação alheia. Tal falta de liberdade se manifesta em todos os níveis, desde o econômico até o cultural, com exceção do nível político, no qual paira um fantasma de "independência", portanto liberdade. Mas tal liberdade política sempre tem sido apenas encobrimento da verdadeira falta de liberdade (tanto individual quanto coletiva), e os períodos ditos "democráticos" o ilustram dramaticamente. O problema da liberdade no Brasil é questão de como abrir campo à liberdade em situação de reificação objetivamente dada. Por isto, nunca foi possível fazer-se revolução verdadeira. Na Europa, "mãe das revoluções", a liberdade é questão da relação entre indivíduo e sociedade.

Tais as coordenadas do problema para Reale. E já que Reale é um dos raros que vê nitidamente as coordenadas, isto lhe impõe sua tarefa. Agir como despertador da consciência histórica, provocar o senso da responsabilidade, e assim criar as condições para uma verdadeira liberdade. Todo seu engajamento, teórico e prático, é, em última análise, isto: contribuir para atribuir campo à liberdade para o indivíduo e a coletividade brasileiros. Os seus

trabalhos filosóficos visam fundamentar tal engajamento, e a sua atividade de professor, reitor e político visam traduzir tais fundamentos para a práxis. É um dos poucos brasileiros dedicados de corpo e alma ao ideal da liberdade.

Pois tal dedicação tem conseqüências paradoxais. Darei três exemplos. Reale se vê forçado de, por assim dizer, arrancar o Brasil do seu contexto. Sabe perfeitamente que o domínio da burguesia está sendo ameaçado no mundo inteiro, mas se vê forçado a depositar sua confiança na burguesia brasileira. Porque é obviamente apenas ela capaz de consciência histórica no momento. O proletário não o pode, e muito menos o camponato. Receio que Reale confie na burguesia com excessiva facilidade, dados os seus preconceitos burgueses. Mas não há dúvida de que sua análise é correta. Não pode haver atualmente nenhum movimento espontâneo operário no Brasil, portanto nenhuma revolução é possível. Tudo isto é pura demagogia. Mas não sei se Reale se dá conta do terror deste fato. E não sei se se dá conta, ao depositar sua esperança na burguesia, de que esta depende da internacional, e cairia com ela.

A segunda conseqüência paradoxal da qual falarei é esta: é claro que a reificação da sociedade brasileira tem raízes econômicas, porque é economicamente que o Brasil serve de objeto aos outros. Pois não é racional querer romper tal situação de um dia para outro: isto resultaria apenas em troca do centro de decisão externa por outro, provavelmente ainda mais nefasto. A única possibilidade razoável é desenvolver a economia tecnicamente, para que se torne, no futuro, capaz de um movimento de libertação significativo. E tal desenvolvimento exige (ou pelo menos é facilitado por) tecnocracia. Mas a tecnocracia é estruturalmente fascistoíde, porque tende a minimizar a política e a cultura. Reale opta, pois, pela tecnocracia como o menor dos males. E assim opta contra si próprio, porque ele é homem da política e da cultura. Eis um aspecto importante da sua tragédia. Reale sabe que liberdade é questão política e cultural, e o sabe com clareza absoluta. No entanto opta contra. Tragédia, no significado correto do termo.

A terceira consequência paradoxal da qual falarei é esta: Reale se vê forçado não apenas a tolerar as ideologias dominantes e alienadoras, mas a dar-lhes prestígio com sua cultura. Creio que compreendo o cálculo por trás disto. Admitidamente tais ideologias são alienadoras, mas são instrumentos para superar uma situação intolerável. Reale pretende, creio, utilizar tais ideologias como instrumentos. Está acima delas. Mas acontece que acaba sendo, ele próprio, utilizado como instrumento. Talvez até aceite este fato trágico como uma espécie de sacrifício do intelecto.

Reale é coisa extremamente rara: homem puro, com motivos puros, e com fundamental honestidade e integridade de caráter. O poder do qual dispõe, sempre o utilizou para sustentar e ampliar a liberdade e dignidade do indivíduo e da sociedade. Creio ser importante fixar este fato para o futuro. E simultaneamente é raro, no sentido de ser um dos muito poucos a verem a situação claramente e despreconceituadamente. De maneira que interpreto a sua atuação como segue: ele se propõe a sacrificar-se em prol da sua sociedade. De fora só é visível a máscara: o instrumento do estabelecimento. Por trás se vê a personalidade que assume livremente a máscara: o lutador pela liberdade.

Tal visão sempre foi para mim extremamente comovedora. E, do meu ponto de vista, consequência de uma atitude totalmente enganada. Porque eu vejo o papel do intelectual na sociedade sob outro prisma. Concorde com Reale que seu papel é despertar a consciência da sociedade. Discordo dele que, para tanto, o intelectual precise optar por uma das ideologias existentes. Creio que deve combatê-las todas. No contexto brasileiro, isto significa que o intelectual deve revelar a situação exatamente como a vê, e creio que Reale a vê corretamente. Dado o fato de que a situação é trágica, o papel do intelectual é igualmente trágico: crítica negativa. Porque não importa que adesão, em tal situação, significaria render-se a uma saída impossível. Em outros termos, eis a escolha do intelectual, como a vejo: ou continuar fiel a si próprio e tornar-se inefetivo, ou render-se.

Mas ao escrever isto, paro. Qual é a tragédia maior, a de Reale ou a minha? Reale talvez seja autenticamente “político” e

neste sentido intelectual: a política como arte do possível e como sacrifício do intelecto. E eu, por não ter podido fazer a escolha impossível, me retirei e traí minha responsabilidade. Conservo-me com as mãos “puras”, isto é: deixei cair meu fardo. Mas não consegui fazer diferente. O exemplo de Reale me mostrou que este não é caminho para por mim ser seguido.

Há, obviamente, divergências fundamentais entre nós dois quanto à apreciação do problema. Mas não tocam a escolha existencial que acabo de mencionar no parágrafo precedente. As divergências são, por exemplo, estas. Não creio, como Reale, que penetrar a história é necessariamente um bem para a sociedade. Não creio, como ele, que a sociedade brasileira pode ser libertada apenas com a libertação do “Brasil” (e não sei bem o que tal termo significa). Não creio que o problema brasileiro pode ser encarado (e muito menos resolvido) fora do contexto, que é um contexto revolucionário em muitos significados do termo. Estou convencido de que o mundo ocidental burguês está em crise profunda, e não estou convencido de que superará tal crise, e creio que o problema brasileiro deve ser visto com este pano de fundo. E, fundamentalmente, creio que na situação atual (brasileira e mundial) todo engajamento acaba beneficiando os vários estabelecimentos. Mas tudo isto não altera os dados existenciais do problema: “como devo agir enquanto intelectual aqui e agora?”. Reale está dando resposta a tal pergunta. Eu sou incapaz de dá-la. Por isto, embora discorde de Reale, admiro-o profundamente, e respeito a sua decisão existencialmente corajosa e honesta.

O diálogo a ser relatado agora descreve uma curva de febre. O oscilar da curva é consequência do caráter de Mira, e é ela, com efeito, a única responsável pelo curso da relação que nos une. Não que ela me manipule como instrumento seu. Pelo contrário: é ela pessoa extremamente aberta para o outro. Mas há nela uma dose de intolerância, de fanatismo subliminar, que faz com que ela reifique todos com os quais entre em contato. Se o seu parceiro for pessoa fraca, corre perigo de ser por ela aniquilado (totalmente contra a vontade e o desejo da própria Mira, a qual é existência solitária e busca autêntica companhia). Mas se o seu parceiro for capaz de resistir a ela (e creio ser este o meu caso), voarão faíscas. Em tal sentido, digamos, “elétrico”, o meu contato com Mira tem sido muito fecundo, embora tenha exigido doses de paciência da qual normalmente não disponho. Mobilizei-a no caso de Mira por duas razões desconexas. Admiro-a como artista (possivelmente a maior com a qual jamais tive contato). E Mira me inspirará ilimitada confiança, graças a sua integridade moral e intelectual (e isto talvez seja sinônimo de amizade). Aliás, tal amizade constante, minha por ela, forma o eixo em torno do qual oscila a montanha russa da relação que Mira mantém comigo.

Procurarei reduzir o meu diálogo com ela a dois focos, e afirmarei que não apenas o trabalho de Mira mas toda uma tendência atual das artes plásticas orbitam elipticamente em torno dos dois focos. São “transparência” e “significado”. Procurarei captar os dois focos de duas maneiras. A primeira será como eles ocorreram nos diálogos entre ambos. A segunda será como se manifestam na obra de Mira. Há, porém, retro-alimentação entre

15. N. E.: Mira Schendel (1919-1988) foi renomada artista plástica de vanguarda em São Paulo. Nascida Myrrha Dagmar Zub, na Suíça, muda-se para o Brasil em 1949.

as duas maneiras de ver os focos. Nossos diálogos influenciavam o trabalho de Mira. E os trabalhos eram, eles próprios, dialogados. Tal *feed-back* fertilizava a nossa relação: eu sou autêntico crítico de Mira, e Mira é autêntico tema para os meus pensamentos e minhas pesquisas.

“Transparência” é consequência da capacidade do olhar humano de penetrar a superfície das coisas. Tal capacidade do olhar humano o distingue das demais formas de ver que conhecemos. O olhar humano não se reflete, necessariamente, nas superfícies, e esta é a razão por que o homem não vive necessariamente em mundo circundante. O seu olhar pode perfurar superfícies (disciplinada ou brutalmente) e abrir uma dimensão de profundidade que faz com que seu mundo seja *Lebenswelt* (mundo para a vida humana). Falei em dois métodos de perfuração: o brutal e o disciplinado. O olhar brutal (por exemplo, o fenomenológico, o artístico ou o místico) rasga as superfícies e revela abismos por detrás das coisas. O olhar disciplinado (por exemplo, o da pesquisa científica) penetra as superfícies e descobre fundamentos sempre mais gerais, formais e vazios por detrás das coisas. Pois o olhar disciplinado é progressivo, e avança de formal para mais formal, e de vazio para mais vazio. Atualmente começa a descobrir os mesmos abismos que o olhar brutal sempre revelava. De forma que o nosso mundo vital ameaça se desfazer em nada. Está se tornando transparente, não no sentido de que não podemos mais ver nada, mas no sentido de que vemos apenas estruturas transparentes que deixam entrever outras estruturas transparentes. Em todas as direções, inclusive na direção de fora para dentro. Estamos, nós próprios, ficando transparentes. Todos os objetos começam a diluir-se. Pois isto tem por consequência que não podemos muito bem continuar existindo. “Existir” é estar no mundo dos objetos, e onde não há objeto não há sujeito. Eis o primeiro foco.

“Significado” é aquilo para o qual símbolos apontam. Símbolos são coisas convencionadas, consciente ou inconscientemente, para representarem outras coisas. Os que participam de tais convênios (sabem “decodificar” os símbolos) descobrem as coi-

sas representadas pelos símbolos como sendo seus significados. Os significados de símbolos podem, por sua vez, ser símbolos, e assim surgem hierarquias. Um dos principais problemas da teoria do conhecimento na atualidade é exatamente alocar a todo símbolo o seu lugar apropriado na hierarquia. Mas a premissa de tudo isto é que há coisas que não são, por sua vez, símbolos (as chamadas “coisas concretas”). Tais coisas concretas são o último significado de todos os símbolos, a base sobre a qual repousa a hierarquia toda. Fazer símbolos, sob tal premissa, é conferir significado ao mundo das coisas concretas. Todo símbolo novo incide, como que sob ângulo novo, sobre o mundo concreto, e destarte aumenta o significado no mundo. Eis a função do dito “espírito”: propor constantemente novos símbolos e novos códigos para aumentar os significados no mundo. Eis o segundo foco.

Pois se o mundo está ficando sempre mais transparente, é que está perdendo a sua concreticidade. Tudo passa a ser símbolo em tal mundo. Tudo pode significar doravante tudo, e isto é uma maneira de dizer que não há significados últimos no mundo. “Transparência”, em última análise, é possibilidade de ver significado por trás de tudo. E “significado”, em última análise, é possibilidade de transformar tudo em coisa transparente. Em tal situação não importa que “espírito” perde graça. E o que perde ainda mais a graça é todo empenho em arte. Eis como ocorreram os dois focos nos meus diálogos com Mira. Procurarei agora captá-los em duas das suas obras.

Uma prancha fica suspensa do teto em meio de uma sala. Consiste de duas chapas acrílicas de aproximadamente 1,50m X 1,50m. As chapas foram juntadas, e há entre elas folhas de papel de arroz que se entrecobrem. Signos pretos são desenhados nas folhas de papel e nos quatro lados das chapas (os dois internos e os dois externos). Prevalecem os seguintes signos: letras impressas, letras escritas, números e rabiscos. O conjunto é quase perfeitamente transparente. O observador pode vê-lo dos dois lados da prancha. Vê dois textos que se distinguem não apenas por um ser o espelho do outro, mas também por um inverter a ordem de profundidade do outro. Como os textos transparentes,

o observador vê a sala por entre o texto, e como a prancha balança no vento, o observador vê o texto dinamicamente no seu contexto. Se passa a ler o texto, vai descobrindo mensagens em várias direções: em linhas horizontais, em linhas verticais, em linhas diagonais, e em linhas de profundidade. Vai distinguindo vários tipos de mensagens: palavras, imagens, formas. As palavras podem ser de diversas línguas, mas o leitor suspeitará sempre que foi ele, e não Mira, quem formulou as palavras. As imagens são apenas sugeridas, por exemplo exercícios de “as” em avanço. As formas são geométricas (por exemplo espirais), mas nunca nitidamente visíveis. Não importa em que direção o leitor avança, sempre descobrirá algum significado. Mas a totalidade do texto é obviamente isenta de significado. O conjunto tem força estética muito grande: domina a sala, fascina, e absorve.

Um caderno de aproximadamente 30cm X 20cm com aproximadamente 40 folhas (estou descrevendo de memória, e posso estar enganado). Pertence à série de cadernos, e, ao descrevê-lo, empobreço o caderno. Elimino a sua dimensão progressiva: avançar de caderno em caderno. As páginas do caderno são transparentes. Podem ser folheadas tradicionalmente, ou giradas em torno de eixo. Oferecem, pois, dois textos: à direita e à esquerda do eixo. O tema do caderno é “b”. O “b” aparece na maioria das páginas do caderno, solto, ou colado à circunferência de um círculo, de fora ou de dentro. Se folheamos o caderno, o “b” executa a dança bem conhecida de lanternas mágicas e *slides* em rápida projeção dirigida. Se girarmos as páginas teremos grande variedade de textos sobre “b”, conforme o número e a seqüência de páginas que fazemos coincidirem transparentemente. O importante é isto: de uma maneira que não é muito evidente, o “b” passa a saltar para a terceira e uma curiosa quarta dimensão, fomos capazes de transformar, por truque, a nossa mão esquerda em mão direita, e depois fazê-la coincidir com a direita. Parece que isto é sintoma de arte: simplicidade, clareza, mistério e fascínio absorvedor de interesse.

A prancha foi mostrada na Bienal de Veneza, o caderno na Bienal de São Paulo. Mira me deu as duas obras, estão em minha casa. Descrevi e critiquei a primeira obra na imprensa brasileira. Creio que destarte contribuí para a compreensão de Mira pelo público, e para a autocompreensão de Mira. Ela mandou tradução da crítica para Max Bense em Stuttgart. Ele “não a compreendeu”. A incompreensão de Bense é sintoma da crise da estética e da arte na atualidade.

As duas obras podem ser vistas de pelo menos três lados. Como experiências, como brinquedos e como um novo tipo de coisa. Rocarei os lados “brinquedo” e “coisa”, e demorarei um instante no lado “experimento”.

Como brinquedo, o caderno é evolução da prancha. Ambas as obras permitem ao observador fabricar seus próprios textos, e gozar o prazer da criatividade. Mas o caderno é mais lúdico, porque permite manipulação concreta. É não apenas o olhar, é também o tato que entra em contato com Mira. Com sua inteligência, sensibilidade, perfeição artesanal e com a proposta de brincar com ela no significado literal do termo. Mas obviamente são brinquedos apenas para quem compartilha do mesmo nível de Mira. Poderia continuar comentando o aspecto lúdico da obra de Mira, mas frearei meu discurso.

Enquanto coisa na minha circunstância, a prancha (embora cronologicamente posterior) é evolução do caderno. O que caracteriza as obras de Mira enquanto coisas é serem “transparentes”, em direção contrária à das coisas às quais estamos acostumados. As demais coisas parecem ser opacas, mas tornam-se transparentes sob nosso olhar penetrante. As coisas de Mira impõem ao nosso olhar dinâmica inversa. Exigem do olhar que as torne opacas. Forçam-nos a uma inversão de atitude perante as coisas, a uma “*Kehtre*” (para falarmos heideggerianamente). Tais coisas não devem ser “explicadas” (são demasiadamente claras), mas devem ser adensadas (devemos “implícarnos” nelas). Neste sentido são coisas “revolucionárias” e apontam um futuro possível. Também quanto ao aspecto “coisa” das obras de Mira, devo frear meu impulso de comentá-lo.

Mas é enquanto experiências que as obras de Mira me preocupam há muito. São ensaios de tornar imagináveis conceitos. Mira procura traduzir o *conceito* de transparência e o *conceito* de significado em *imagem* da transparência e *imagem* do significado. Procura inverter a relação tradicional entre imaginação e razão discursiva. Tal relação tradicional é esta: (a) encontro algo concreto no curso da minha vida, e procuro imaginá-lo, para poder ultrapassá-lo; (b) procuro conceber a imagem que tenho, para poder compreender e manipular o concreto. Historicamente a fase (a) corresponde ao estágio mítico-mágico da cultura, e a fase (b) ao estágio epistemológico-técnico da cultura. As obras de Mira pertencem a um estágio posterior a ambos. Mira procede da seguinte maneira: (a) encontra um conceito no curso de sua vida, e procura imaginá-lo, para poder compreendê-lo; (b) procura transformar a imagem em coisa concreta. Desta forma tem a obra de Mira função violentamente desalienadora. Um dos aspectos da nossa alienação é a inimaginabilidade dos nossos conceitos. Tal alienação é superável por nova força imaginativa, a qual Mira nos oferece.

Isto é extraordinariamente importante: porque implica um novo *estar-no-mundo*. Até aqui eis, aproximadamente, como estamos no mundo: enfrentamos o mundo concreto. Objetivamos tal mundo pela mediação das imagens. E objetivamos o mundo das imagens pela mediação dos conceitos. Desta forma somos duplamente sujeitos do mundo e duplamente alienados dele. Agora (conforme o demonstram as experiências de Mira e outras) procuramos objetivar o mundo dos conceitos pela mediação de imagens. Destarte nos transformaremos em sujeitos dos nossos conceitos (seus donos). Viveremos, doravante, não entre conceitos, mas entre imagens de conceitos. Tal *estar-no-mundo* pode ser chamado “estrutural”, porque viveremos entre estruturas. Ou “pós-histórico”, porque viveremos entre processos imaginativamente sincronizados. Mira representa um dos primeiros passos na direção de tal reformulação da condição humana.

Pena que Mira viva periféricamente. É meu dever abri-la ao mundo. Tenho a esperança de que o presente texto contribuirá para tanto. E assim será continuação dos meus diálogos com ela.

O terraço

O olhar retrovertido, ou invertido, ou apontado na direção de São Paulo, contempla a cena do nosso terraço nos fins de semana. O terraço é elo orgânico entre jardim subtropical e uma série de salas abertas. É acessível apenas para quem atravessa a série de salas. O visitante, tendo passado pelo portão sempre aberto e a porta da casa quase sempre aberta, penetra vestibulo que contrasta com o calor, a pressão e o barulho da rua, e no qual o acolhem esboços em aquarela de Flexor. Daí passa para sala cercada de obras da vanguarda brasileira e dominada por chapa de Mira, passa por pequena biblioteca e outra sala coberta de quadros para encontrar-se no terraço, geralmente sem ser visto pelos habitantes da casa. No terraço dá de cara com os amigos empenhados em diálogo violento que formam círculo grande ou vários pequenos. Quem são os amigos e quem é o visitante? A retrospectiva focaliza um número de figuras que é excessivo para ser enquadrado no presente trabalho. Vê-se forçado, pois, a abandonar, com pesar e melancolia, a maioria delas. As figuras até aqui evocadas devem representar as demais, e representar, também, uma das camadas decisivas da cultura brasileira. Representam, com suas contradições, esperanças, decepções e atividades, uma cultura em busca de identidade e que começa a perder a esperança de encontrar-se consigo mesma.

Mas há um sentido no qual tais figuras não são representativas nem da cultura nem sequer do terraço: a juventude. Meus alunos e alunas, amigos dos meus filhos e amigos dos amigos formavam a maioria das pessoas reunidas. Foram eles o solo de ressonância sobre o qual as batalhas se travavam. Juventude acadêmica, filhos de burgueses, entre os 20 e 30 anos. Se procurar, em retrospectiva, uma sincronização da dinâmica do terraço, eis a sua estrutura: em torno de núcleo mais ou menos

estável de adultos (artistas, escritores, cientistas e pensadores), debatiam-se as marés de uma juventude variável ao longo de 20 anos. Tais anos pouco modificavam o núcleo, apenas o roiam com o dente do tempo e o dente da morte. Mas as ondas da juventude sofriam modificações profundas. É ela que oferece à retrospectiva a visão da “história” enquanto processo modificador do homem.

Há clara cesura em tal processo: o acontecimento de 64. Apenas, tal acontecimento tem sobre a juventude efeito retardado. Passaram-se mais de três anos até que o efeito do acontecimento tivesse modificado a situação dos jovens. Mas em 68 a cena se tinha fundamentalmente transformado. Procurarei distinguir a juventude do lado de cá de 68 da do lado de lá, e captar também o processo de passagem.

O que surpreende é o fato de que a juventude de antes do evento se apresenta mais alienada da realidade que a de depois do evento. 64 teve sobre a jovem elite efeito contrário do que teve sobre as massas. Para a juventude acadêmica era catástrofe destruidora de ilusões, para as massas início de adensamento de nuvens ideológicas cientificamente manipuladas. Para os jovens a catástrofe era seguida de período de repressão impiedosa, e desembocava em clima de impotência, de um lado, em solicitação para enguadrar-se no aparelho, de outro. Descreverei tal processo, mas devo primeiro dar aviso de cautela. Os jovens reunidos no terraço não são estatisticamente bons representantes da juventude acadêmica toda. Embora provenham de todas as faculdades, inclusive das “ciências” e da Poli, têm interesses “humanísticos”, e sua presença no terraço o prova. Sofreram pois o impacto mais que a maioria.

Antes de 64, a juventude vivia na ilusão de ser o Brasil terreno no qual se preparavam para nascer nova cultura e nova forma de vida. E assumia-se portadora de tal nascimento. Isto conferia à juventude atitude específica perante o mundo: extrema curiosidade, vontade de aprender, e abertura. Mas também extrema fé nas próprias capacidades. Não apenas queriam saber tudo, mas saber tudo melhor, e não apenas queriam fazer tudo, mas fazer tudo como se nada tivesse sido feito anteriormente.

Estavam abertos para o futuro, mas fechados para o passado. Tal falta de tradição é incompetência, e não apenas falta de preconceito. Isto indicava claramente o papel do professor: proporcionar acesso à tradição sem frear o entusiasmo para criação nova. Infelizmente não cumpri tal papel como devia. Fui, eu próprio, vítima da ilusão da juventude. Acreditava (embora com reservas) ser testemunho de processo de renascimento da cultura ocidental em terras brasileiras (em coordenadas novas e mais ricas), e me entusiasmava com isto. Em torno de mim brotava música nova, poesia nova, pintura nova, teatro novo, idéias novas quais cogumelos depois da chuva. Sabia, é verdade, que a maioria disto era incompetente e não se sustentava, e por isto criticava tudo brutalmente, tanto em aulas quanto na imprensa. Mas nutria a esperança de tratar-se de doença de crescimento e acreditava em futuro de amadurecimento. Novo mundo à vista.

Minha atitude crítica era tomada, pela juventude, como reacionária, e eu sofria com isto. Mas simultaneamente os jovens sentiam que no fundo eu me engajava com eles, e aglomeravam-se em torno de mim com aquele sorriso benevolente reservado aos superados que ainda podem proporcionar alguma coisa. Assim começava eu a ter influência sobre a juventude, e com isto sobre toda a cultura. Utilizava tal influência em duas direções diferentes. Combatia a radicalização esquerdista, para mim barata e irresponsável. Isto me valeu o rótulo de “diretista” por parte de intelectuais da esquerda, rótulo do qual jamais consegui libertar-me. E procurava provocar a consciência histórica na juventude. Isto para mim era problema. Sei do absurdo da história e simpatizo com as tendências que procuram superar a historicidade e a diacronia. Mas pós-história não é pré-história, e não suportava a pré-historicidade da juventude. Quem jamais ouviu falar em guerra do Peloponeso não pode engajar-se inteligentemente na atualidade. Tal tentativa historicizante “*malgré soi*” da minha parte era tomada por especulação estéril. Não era “válido” nem “inserido no contexto”. Mas não obstante fascinava a juventude, porque lhe dava algo que não conseguia em outra parte: contato com uma tradição da qual se sentia portadora inconsciente. A

despito de todas as dúvidas e todos os mal-entendidos, tais eram os melhores anos: desempenhava o papel para o qual me sentia chamado, o de professor e líder da juventude.

64 atingiu a juventude como relâmpago inatendido. Como não tinha visão clara da situação (a saber: de um país manipulado de fora), não esperava por um acontecimento de tal ordem. Rebelava-se pois contra o aparelho militar e tecnocrático eficiente que se ia estabelecendo. Embora tal aparelho se dirigisse rumo a várias metas que coincidiam com as da juventude, triturava, não obstante, as suas idéias fundamentais. A rebelião assumia vasta gama de formas, desde a contestação cultural até a resistência armada. Dois aspectos eram comuns a todas as formas: ofereciam perigo pessoal e eram inteiramente ineficientes. Simultaneamente, a juventude passou a ser vítima de agitadores irresponsáveis que se aproveitavam da situação para perseguir metas que a própria juventude ignorava. Destarte a juventude acadêmica passou a bola de pingue-pongue entre agitação e repressão, e se ia desestruturando. Diariamente desapareciam alguns entre eles, e o medo e desespero tomava conta deles. O embrião da nova cultura (o qual jamais seria capaz de vida, conforme sei agora) ficou assim abortado. A realidade começou seu avanço triunfal sobre o sonho.

Pois para mim isto parecia impor tarefa nítida: evitar sacrifícios inúteis e persuadir os jovens a não se precipitarem em aventuras sem sentido. Devo, no entanto, admitir que eu próprio diagnosticava a situação erradamente. Acreditei durante vários anos que se tratava de estágio passageiro, e que o processo criativo de cultura poderia ser retomado mais tarde de forma mais robusta. Por isto aceitei, ainda em 67, missão do Ministério do Exterior para Europa e Estados Unidos. Daí meu empenho em convencer os jovens a pouparem suas energias para "mais tarde". Quando me ia convencendo de que "o mais tarde" talvez já nem fosse para mim, nem para eles, meus conselhos razoáveis deixavam de ter sentido. E era período negro para mim, porque impunha tarefa de ser professor em situação da qual eu próprio não via saída. Sabia que era necessário guiar os jovens, mas não sabia como.

Simultaneamente, a juventude mudava rápida e radicalmente. Dividia-se em dois grupos que não são sequer opostos. O primeiro aceitava a sedução do aparelho para nele enquadrar-se. Visava doravante carreira e alienação burguesa. Nada mais tinha eu que ver com estes, nada mais podia oferecer-lhes, nem eles (é preciso confessá-lo) me interessavam. O segundo grupo, tomado de desespero, caía "na fossa" da passividade. Este passava a agarrar-se a mim, como se eu pudesse apontar-lhe caminho em situação que não admite saída. 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.

A retrospectiva, depois de ter mergulhado em tais profundidades dantescas, procura reemergir e ganhar alturas mais suportáveis. No terraço não havia apenas o núcleo adulto com os jovens orbitando quais planetas, mas havia também cometas periódicos, "capacidades estrangeiras". Toda vez que havia congresso, ou Bienal, ou evento internacional deste tipo em São Paulo, alguns dos participantes apareciam no terraço. A tentação é grande de apresentar ao leitor algumas de tais vacas sagradas, já que deve conhecê-las pelo nome. Resistirei à tentação pela seguinte razão: a função das vacas no terraço era a de serem profanadas. Aprendíamos com elas que o nosso próprio nível cultural nada devia ao delas, apenas nos faltava a glória que os centros de decisão lhes tinham conferido. Não que não nos tenham, alguns entre eles, ensinado alguma coisa. Mas o principal ensinamento era que o terraço era lugar que se sustentava em não importa que contexto. O "subdesenvolvimento" é mito, quando se trata das elites. E quando se trata das massas, a diferença é fato, mas não no sentido de que a massa desenvolvida seja "superior" à subdesenvolvida. Apenas é diferente. E a própria retrospectiva desmente qualquer complexo de inferioridade: o terraço era ponto alto da cultura da atualidade.

E com isto o abandono. Os diálogos estão guardados no íntimo dos participantes, e continuam agindo. A direção de tal ação é o problema. Para alguns dos participantes, quem sabe,

dirigem-se rumo a um engajamento a despeito de tudo. A direção na qual apontam, para mim, será tema da sequência deste trabalho.

Discurso

A esta altura do relato devo virar uma página e tomar fôlego novo. Doravante evocarei o lado oposto da minha vida, a saber, aqueles aspectos pelos quais procurei modificar o mundo. Isto me coloca em situação difícil com relação aos leitores deste trabalho. Embora não tenha relatado, até agora, os meus esforços que visam mudar o mundo, os leitores os conhecem melhor que qualquer outro aspecto meu, pela seguinte razão: todos os meus engajamentos se dão em forma de “discursos”, e o livro que os leitores estão lendo é mais um de tais “discursos”. Com efeito: o presente é livro que forma o provisoriamente último elo da cadeia do meu engajamento. E este fato é, no fundo, o único aspecto meu que os leitores conhecem. Conheçam-me enquanto pessoa que discorre a fim de modificar o receptor da sua mensagem, e sentem tal vontade minha durante a sua leitura. De forma que, embora não tenha eu falado até agora do meu engajamento, os leitores estão perfeitamente conscientes dele. Reformularei, pois, a nova decolagem.

Até aqui procurei descrever o mundo que me cerca, e a maneira como me orientava nele a fim de investir contra ele. Doravante descreverei minhas investidas, e a maneira como o mundo a elas resistia. E tal descrição será, ela própria, investida contra o mundo. Em outros termos: até aqui dei depoimento engajado quanto ao meu mundo, doravante darei depoimento engajado quanto ao meu engajamento. Em suma: até aqui falei e escrevi a respeito de coisas e homens, e doravante falarei e escreverei a respeito do meu falar e escrever sobre coisas para homens.

Falo e escrevo com entusiasmo. Falar e escrever são minha tara. Mas devo acrescentar duas reservas a tal afirmativa. Creio que não me entrego inteiramente à tal tara, mas parte minha sempre

observa outra, a que fala e escreve, para controlá-la. De maneira que creio poder dizer que raras vezes perco a meta do meu falar e escrever de vista. Embora me embriague com palavras, não articulo para “me comunicar”, mas “para informar outros”. A segunda reserva é que creio estar sempre consciente do fato de que minha ânsia de publicar é efetivamente rara. Depois de toda conferência, depois de toda leitura de artigo meu, sinto nitidamente aquele gosto amargo na boca que é sintoma de embriaguez “superada”. Não apenas porque sinto ter falhado sempre no esforço, mas principalmente porque sinto a dubiedade do próprio esforço. Não sou portanto rigorosamente alcoólatra. Não falo a despeito do gosto amargo, mas a fim de intensificar o gosto a tal ponto que me permita jamais pronunciar outra palavra. Viso esgotar a praga do dever-escrever até a última gota, a fim de me ver livre dela. Não sei se tal atitude é característica ou não de muitos. Sei apenas que minha vivência é esta: verdadeiros exercícios de palavras se erguem constantemente no meu íntimo, a fim de serem por mim ordenados e dirigidos rumo aos outros, e minha salvação seria a interrupção de tal fluxo “inspirado”.

Óbvios diagnósticos psicológicos do meu falar e escrever não me servem, conforme procurei dizer em outro lugar deste trabalho. Não quero nem devo sarar da minha doença, devo assumi-la. Digamos assim: já que fui atingido pela praga da palavra, devo procurar transformar a tara em instrumento para a modificação do mundo e de mim mesmo. O fato de me pagarem, por vezes, por meu falar e escrever, é pois para mim motivo de surpresa constante. Acredito que a rigor deveria ser castigado pelo meu falar, ou pelo menos pagar pela permissão de falar e escrever publicamente. Possivelmente estou de fato pagando por isto, conforme acreditava Guimarães Rosa. Apenas, para mim, “pagar” tem significado ligeiramente diferente do dele.

Não sei distinguir claramente entre falar e escrever, entre ser professor e ser escritor como duas formas de engajamento. Falo como se estivesse escrevendo. A aula acadêmica em escolas brasileiras tem 50 minutos. Este o espaço dentro do qual devia articular-me. Dado tal desafio formal, tendia a esquecer que

havia alunos na minha frente. Via apenas os 50 minutos, como no Suplemento do Estradão via apenas as quatro páginas dactilografadas. O desaparecimento dos alunos se devia também ao número desumanizador (mais de 100 por aula). Mas, curiosamente, quanto mais os esquecia, tanto mais os prendia. Uma espécie de fascínio deve ter emanado de mim, do qual me dou conta apenas na retrospectiva. Coisa altamente suspeita, inclusive no sentido weberiano: meu carisma me tornou não líder, mas sedutor da juventude. Mas na época não me dava conta disto. Estava fascinado pelo desafio estético da forma da aula, e relegava o resto para o horizonte do meu engajamento.

Obviamente havia temas que me foram impostos. Por exemplo “teoria da comunicação”, na Faculdade de Comunicações e Humanidades da Fundação A. A. Penteadó, e “filosofia da ciência”, na Politécnica da Universidade de S. Paulo. Mas os temas não passavam de pretextos para a articulação dos espaços igualmente impostos. Por exemplo, a Poli: dois semestres compostos de um número dado de aulas de 50 minutos. “Filosofia da ciência” era o material a ser moldurado para formar um todo de dois semestres, com grupos de aulas formando todos dentro do todo, e toda aula formando um todo a sustentar-se individualmente. Se perdia uma aula (por feriado), ficava desesperado. Rompia meu projeto. Mas isto não é tudo. Os cursos se sucediam por vários anos. Era preciso formar espiral em ascensão indefinida. “Filosofia da ciência” era empresa empolgante, por não ter horizonte.

Minha atitude estética perante os cursos era pedagogicamente suspeita. Não correspondia às metas visadas pelos estabelecimentos que me pagavam. Tratarei 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 Penteadó, fui sempre elemento estranho. Jamais venci minha aversão a toda forma de acadêmismo. Fui tolerado, a despeito disto, durante vários anos, principalmente porque os alunos exigiam minha presença (por razões que não coincidi-

am necessariamente com as metas dos estabelecimentos). Mas a influência dos alunos diminuiu, e minha posição de “funcionário” se enfraquecia, em consequência.

Embora as aulas tenham representado para mim o verdadeiro desafio, jamais perdi os receptores de vista. Jamais esqueci minha meta: provocar inquietação nos receptores. Para mim é esta a tarefa do intelectual em geral, e do professor em particular: provocar zonas de subversão intelectual em seu torno. Um dia encontrei um papel impresso sobre a minha mesa com os dizeres: “*My mind is made up; don't confuse me with facts*”. Foi para mim triunfo. Portanto: o tema a ser discursado era secundário, tanto formal quanto existencialmente. Importava provocar dúvidas, e isto era alcançável esteticamente. Visava libertar a juventude para ser ela mesma. De modo que meu carisma teve efeitos anticarismáticos a longo prazo (única desculpa).

Resistirei à tentação de descrever meus cursos, embora tal tentação seja grande. Esboçarei apenas dois, e resumirei os demais cursos e conferências em único parágrafo no final do presente argumento.

23 Teoria da comunicação

Projetei, junto com Miguel Reale, a estrutura para uma escola de “*Studium Generale*” (ou “*Cross Education*”). Tal problema me tinha preocupado por anos, e discuti sua viabilidade com Chomski, Quine e Santillana em Boston. Imaginávamos dois círculos de cadeiras, um científico e o outro humanístico, com a cadeira da teoria de comunicação como ponto de cruzamento. Darei o esquema do projeto em outro lugar do presente trabalho. Tal posição da cadeia da teoria de comunicação (que reservei para mim) não apenas lhe conferia função específica, mas provocava determinada definição da própria teoria. Esta: “que teoria da comunicação seja metadiscorso de todas as comunicações humanas, de maneira que a estrutura de tais comunicações se torne evidente”. Tratava-se de definição de trabalho (“*Working definition*”) para a finalidade específica da A. A. Penteadado. Tal definição provocou a estrutura da escola, e o programa do meu curso. Tratarei aqui apenas do programa.

Era preciso, em primeiro lugar, definir o campo de competência da teoria. Em segundo lugar era preciso classificar os fenômenos dentro do campo. Tal classificação devia partir de vários ângulos, para dar ao campo profundidade. Finalmente era preciso poder aplicar os resultados do estudo na práxis da comunicação humana. Tal programa está “aberto” para as direções seguintes: (1) a competência da teoria não é dada; (2) os métodos da teoria não são dados; (3) a práxis da manipulação dos fenômenos estudados não é dada. As premissas do programa são estas: (a) a competência da teoria deve ser campo para a qual outras disciplinas já estabelecidas são também competentes; (b) os seus métodos devem ser emprestados de tais disciplinas; e (c) a práxis da manipulação deve ser elaborada originalmente. Redefinindo portanto: “Que teoria da comunicação seja

metadiscorso de todas as comunicações humanas de maneira que a estrutura de tais comunicações se torne evidente, a fim de poder modificá-la". "Comunicólogo" é quem dispõe de instrumentos para a modificação das comunicações humanas, e a teoria deve fornecê-los. Tal o programa da minha cadeira.

Consiste pois de três degraus de estudo. O primeiro procura definir a própria competência, e é "ontológico" neste sentido. Pergunta: "que é comunicação humana?". O segundo procura por métodos de investigação, e é "epistemológico" neste sentido. Pergunta: "como comunicações humanas podem ser investigadas?" O terceiro procura por métodos para modificar a situação das comunicações, e é "noeticamente engajado" neste sentido. Pergunta: "como devem ser comunicações humanas e o que posso fazer neste sentido?" Tal programa torna evidentes dois aspectos: (a) assim definida, a teoria da comunicação não é "isenta de valor", (científica), mas humanística (engajada em valores); (b) assim definida, a teoria da comunicação é um "*Studium Generale*", porque sintetiza várias disciplinas. Procura generalizar várias disciplinas, a fim de desautonomizá-las e destecnologizá-las, conservando, no entanto, seu caráter "exato". Em outros termos: assim definida, a teoria da comunicação visa superar o saber tecnocrático por um saber engajado no homem.

Variar os três degraus do programa ao longo de vários cursos. Propus sempre novos critérios para a definição do campo. Sempre novos métodos para a classificação do campo. E meus alunos e eu procuramos, sempre de novo, influir nas comunicações que nos cercavam. Darei vários exemplos.

Num dos cursos procurei utilizar a visão fenomenológica como critério de distinção entre comunicação humana e fenômenos de outro tipo. Isto nos levou a distinguir entre "cultura" e "natureza", tendo por critério o gesto humano. Gesto enquanto articulação de interioridade humana, expressão de "liberdade". Era preciso definir "gesto" como espécie da classe "movimento do corpo humano". O corpo humano se estabeleceu em problema. Depois era preciso distinguir entre pelo menos dois tipos de "gesto": gesto contra coisa e gesto em direção de outro. O pri-

meiro tipo era chamado "trabalho", o segundo "comunicação intersubjetiva". O canal de comunicação do primeiro tipo era chamado "obra", o do segundo, "o próprio gesto". A competência da teoria ficou assim definida: a totalidade dos gestos enquanto articulações da liberdade.

Em outro curso procurei utilizar a análise existencial como critério de distinção entre comunicação humana e fenômenos de outro tipo. Distinguíamos entre "estar comigo" (o outro) e "estar à mão" (a coisa). Comunicação humana era definida como as maneiras do "estar comigo". Uma entre tais maneiras de estar comigo se revelava a mais fundamental: a da convenção que "dá sentido às coisas". Portanto a codificação inter-humana que convencionou certas coisas em "símbolos". Todas as demais comunicações se fundamentam sobre esta. Surgiu o problema da codificação sem código pré-existente. Da "origem da comunicação", portanto. A competência da teoria ficou assim definida: a totalidade de códigos (o mundo do "espírito", portanto).

Por falta de espaço não posso continuar enumerando as propostas para a definição da competência da teoria. Mencionarei apenas que os critérios marxistas (dialética homem-coisa) se iam revelando muito fecundos, mas deixaram de ser elaborados por receio de "dedos-duros" em aula.

Quanto à classificação do campo da competência, mencionarei alguns dos pontos de vista assumidos. (a) Nervos (comunicações auditivas, visuais, táteis, olfáticas etc.). Métodos indicados: fisiologia, behaviorismo etc. (b) Função (comunicação de massa, de elite, *closed circuit* etc.). Métodos indicados: sociologia, psicologia social etc. (c) Dinâmica (discurso, diálogo, rede, irradiação, árvore, elipse etc.). Métodos indicados: cibernética, teoria dos jogos etc. (d) Símbolo (comunicações denotativas, conotativas, imaginativas, conceituais etc). Métodos indicados: crítica literária, estética etc. (e) Informação (comunicações originais, banais, kitsch etc.). Métodos indicados: teoria da informação etc. (f) Mensagem (comunicações imperativas, indicativas, exclamatórias, inquisitórias etc). Métodos

indicados: análise lógica etc. (g) Canais (comunicações unidimensionais, multidimensionais, diacrônicas, sincrônicas etc.) Métodos indicados: psicologia da Gestalt etc. (h) Social (comunicações de trabalho, de consumo, de diversão etc.) Métodos indicados: economia, sociologia etc. E assim por diante.

O importante em tais classificações é o *overlapping* de métodos, e darei um único exemplo. Comparamos um programa de TV sobre zoologia e um livro de ensino de zoologia para escolas médias. Classificamos ambos de várias maneiras. O resultado foi surpreendente. Revelamos, especialmente no caso do livro, camadas “ideológicas” tanto da mensagem como da forma inteiramente insuspeitas. Tivemos a sensação de penetrarmos terra incógnita, de sermos bandeirantes a despeito da literatura pré-existente. O nosso trabalho se perdeu na sua maior parte. Não apenas porque tudo na situação atual brasileira tende a perder-se se não se enquadrar na tendência geral, mas também porque todo trabalho acadêmico tende a perder-se na avalanche da superprodução generalizada. Os xerox das aulas estão guardados em cantos empoeirados da biblioteca da Fundação, como em tantas bibliotecas do mundo. Quem considera a quantidade de energia e fantasia criativa encostada no mundo inteiro tende a desesperar de todo engajamento em cultura.

Quanto aos esforços de manipular as comunicações em nosso redor, relatei alguns grupos de trabalho que formamos: (a) reestruturação da própria cadeira; (b) reestruturação da dinâmica das próprias aulas; (c) reestruturação da própria escola; (d) reestruturação da imprensa por meus próprios artigos e artigos dos meus alunos; (e) reestruturação de revistas por meus artigos e por revista feita pelos alunos; (f) reestruturação da TV por mim e um grupo de alunos; (g) ação sobre teatro, filme e propaganda comercial por parte dos meus alunos; (h) organização de exposições, mesas-redondas, *happenings* etc. por parte dos meus assistentes; (i) minha tentativa de reestruturar a Bienal de São Paulo. Resumirei o resultado: encontramos duas resistências diferentes. Uma, a inércia do ambiente. A outra, as manipulações altamente eficientes do sistema vigente. A segunda era a decisiva.

As nossas tendências visavam manipular a comunicação no sentido de libertar o receptor da tirania dos canais, e o sistema visava manipulá-las no sentido de submeter o receptor sempre mais perfeitamente. Em tal combate desigual ficamos vencidos. Fatarei dos pontos (f) TV e (i) Bienal em outro lugar deste trabalho, por serem reveladores.

Eis os resultados do meu engajamento na cadeira “teoria da comunicação”. (a) Positivos: Aprendi muito. Criei amizade produtiva com meus assistentes Gabriel Borba e Alan Meyer. Conheci algumas pessoas excepcionais entre meus alunos, e tive influência sobre elas. Tive oportunidade de elaborar algumas idéias sistematicamente. (b) Negativos: Não consegui integrar-me no estabelecimento. Senti aversão pelo jogo de *status* no qual estavam empenhados os meus colegas. A maioria dos meus alunos visava diploma e carreira, coisa que me desesperava. Tive efeito carismático não pretendido sobre alunos. O nível intelectual da escola era, para mim, exasperante. E meus esforços em mudar a situação foram vencidos.

Em retrospectiva, a possibilidade de retornar à cadeira se me apresenta pesadelo. Mas não queria ter passado por isto. Era experiência da situação cultural brasileira, e da situação acadêmica do mundo.

Filosofia da ciência

O curso na Politécnica pertencia a Milton Vargas, e visava, tal qual o já discutido, uma espécie de "*Studium Generale*". A intenção era de colocar várias cadeiras como espécies de barreiras para cortarem verticalmente os cursos horizontais da escola, e forçar todos os alunos de todas as especializações, desde a eletrônica até a construção naval, de passarem por elas. Tal intenção acreditava poder destarte impor sobre o futuro tecnólogo e funcionário visão "geral e humanística do mundo". Assim expressa a intenção revela o seu absurdo: manipular tecnólogos tecnicamente a fim de "humanizá-los". Creio que tal absurdo caracteriza todos os esforços da tecnocracia em prol do "homem". Na Poli isto se tornava palpável.

Como mero substituto de Vargas, ocupava eu na Poli posição subalterna. A minha tarefa era dar aulas, não preocupar-me com a estrutura do curso. Nisto minha responsabilidade e possibilidade de ação era muito menor que na A. A. Pentead. Mas aconteceu algo (aliás, jámais oficialmente reconhecido) que transformou o curso em verdadeiro corte vertical através não apenas da Poli, mas de amplas regiões da universidade toda. Centenas de alunos se reuniam na aula, sentavam no chão e em torno da cátedra, e formavam massa para mim amorta. Quando procurei constatar a proveniência dos alunos, constatei o seguinte: embora o curso fosse obrigatório para alunos da Poli, muitos não participavam e faziam falsificar as "listas de presença". Mas havia numerosos alunos (e professores) da Filosofia, da Biologia e do Direito. E havia algo de sinistro em torno disto: o fato era negado durante o seu próprio acontecer, e isto durante anos. Quando me lembro disto agora, ainda sinto calafrios. Tão sinistra era a coisa que não a discuti nem sequer com o próprio Vargas. Uma espécie de pudor não permitiu fazê-lo.

A proveniência heterogênea dos alunos teve efeito sobre o tema do curso. Inicialmente tinha pretendido um curso destinado a técnicos, e o tema ia ser aquela região problemática entre ciência e técnica, na qual conhecimento vira práxis, e pesquisa “pura” vira engajamento em prol do homem e da sociedade. Mas dada a composição dos ouvintes modifiquei o tema. Assumi o curso enquanto tribuna da qual podia exercer influência sobre setor representativo da juventude acadêmica paulista, e ampliei o tema sem perder o problema original de vista. Procurei focalizar a ciência enquanto discurso cumulativo de explicações “objetivas” de fenômenos, e enquanto método historicamente determinado de humanizar a natureza e naturalizar o homem. Procurei portanto demonstrar perante a juventude a ruptura atual entre formalismo e historicismo (entre estruturalismo e marxismo) no exemplo central da ciência. E simultaneamente procurei enquadrar a filosofia da ciência no contexto maior de uma teoria da comunicação generalizada. Assumi, nisto, o ponto de vista estrutural, mas procurei, na medida na qual as circunstâncias o permitiam, fazer jus aos argumentos marxistas contra tal ponto de vista. Devo esclarecer isto um pouco, tanto a partir da minha autobiografia quanto a partir das circunstâncias do próprio curso.

Já falei, em outro lugar deste trabalho, da minha dupla aproximação da teoria da comunicação: a partir da minha obsessão lingüística, e a partir de uma filosofia da ciência como eu a entendia. A rigor, não havia nisto duplicidade. Ciência para mim sempre tem sido uma maneira da falar, e filosofia da ciência, portanto, parte da filosofia da língua. Apenas, parte que tendia cancerosamente a invadir as demais partes. Creio que a filosofia da ciência encontrará sua posição apropriada apenas dentro de uma teoria de comunicação a ser futuramente elaborada.

Desde minha leitura de Schlick, em Praga, estava convencido de que ciência é essencialmente discurso. Apenas assumia sempre perante a língua posição inteiramente diferente da assumida pelos neopositivistas. Creio que para eles língua é mapa que espelha situações (*Sachverhalte*). Por isto há para eles no fundo apenas dois problemas: (a) o que pode, e o que não pode

ser espelhado pela língua? e (b) como posso distinguir entre espelhar correto, incorreto e cego (entre proposições verdadeiras, falsas e *nonsense*)? O resultado de tal atitude é que para eles ciência passa a ser ou o único falar válido, ou pelo menos um falar muito privilegiado. Para mim língua é outra coisa. Já disse quando falei em Wittgenstein que para mim língua é praga que age diabolicamente de dentro de nós para alienar-nos da realidade. E, simultaneamente (e em consequência disto) língua é nossa dignidade. Tem ela, para mim, colorido nitidamente religioso. Voltarei ao problema quando tratar dos meus livros *Língua e Realidade* e *História do Diabo*. Desta forma me aproximava pelo avesso da interpretação marxista da ciência enquanto instrumento para a decomposição da realidade e sua reformulação segundo regras lingüísticas (regras do pensamento). Portanto, para mim as proposições científicas não refletem situações da realidade, mas, pelo contrário, a realidade é decomposta em situações pela ação corruptora (analisadora) do discurso. No fundo creio que Wittgenstein (e um certo marxismo) concordarão com isto. Apenas receio que ambos perdem o elemento decisivo em tal processo: o poder poético da língua. Para mim ciência é *poiesis* em sentido diabólico: decomposição formal da realidade. Isto porém não me condena necessariamente a maniqueísmo, como mostrará a seqüência do presente argumento.

Sobre tal base de positivismo lógico, marxismo e análise existencial acumulavam-se livros. Kant no original e na forma de Cassirer. Muito pesadamente Jaspers. Nos bastidores estavam Nietzsche e Dewey à espreita. E no prosclênio, a tendência atual para a autonomização das várias ciências e para o fascismo tecnocrático profetizado por Marcuse e Hannah Arendt. Em tal clima, repito, diabólico, se davam meus diálogos com Vicente, Vargas e Leônidas Hegenberg, que devem agora ser levemente esboçados.

Vicente, como eu, focalizava a filosofia da ciência a partir do positivismo lógico e da análise existencial, e alcançava visão não totalmente diferente da minha, embora em clima diferente. Para ele, ciência era aspecto do projeto ocidental, pelo qual tal

projeto encobria a realidade. Era pois método para alienar o homem ocidental da realidade. Transformou-o em sujeito, e a realidade em conjunto de objetos. Profanava a realidade. O germe da ciência está no judeu-cristianismo. O discurso da ciência não passa de desenvolvimento progressivo de tal germe. Mas o projeto mesmo instaurador da ciência é trans-humano. É revelação de um poder instaurador negativo. O Nada é a divindade que se revela no Ocidente, e a ciência realiza tal poder nadificante progressivamente.

A terrível visão de Vicente difere da minha, por ser “reacionária” pela sua própria estrutura. Progresso científico é afastamento da proximidade do Sacro. Para mim progresso científico é a maneira como o homem afirma sua dignidade perante a realidade, embora o faça diabolicamente. Mas para mim, a visão de Vicente tinha a enorme virtude de colocar o problema da ciência com toda a nitidez dentro das coordenadas apropriadas: as religiosas. Precisava digerir Vicente (e com ele Heidegger e Nietzsche).

A atitude de Vargas perante a ciência é inteiramente diferente da de Vicente. Não elaborarei aqui a sua filosofia da ciência, já que ele está ainda trabalhando nisto. Três argumentos de Vargas, no entanto, devem ser mencionados, já que me influenciam: (a) o caráter específico das proposições científicas; (b) a trans-historicidade de tais proposições; e (c) o caráter historicamente determinado da ciência moderna. A aparente contradição entre (b) e (c) será eliminada na exposição seguinte. (a) As proposições da ciência têm carga de “verdade” diferente das da filosofia. São “restritas” no sentido de serem verdadeiras com relação a situações determinadas. E são “universais” no sentido de serem verdadeiras para todos os que aceitam a ciência como método de conhecimento. As proposições da filosofia pretendem a validade universal, mas são contestáveis dentro da própria filosofia. As científicas não pretendem a universalidade, mas são cientificamente incontestáveis. (b) As proposições científicas são formalmente verdadeiras. Por isto não podem ser jamais “falsificadas”, se forem “verdadeiras”. Creio ser isto

afirmativa que deve ser ruminada. Opõe-se ao formalismo atual, para o qual proposições, para serem científicas, devem ser “falsificáveis”. Por exemplo, a Kuhn, para o qual depois de toda “revolução estrutural” proposições previamente verdadeiras passam a ser *nonsense*. E opõe-se também a todo historicismo. Por exemplo, ao dialético, para o qual Newton está superado em Einstein. Para Vargas, a parte de Newton superada em Einstein nunca tem sido “ciência”, e a parte científica de Newton não foi superada por Einstein. Para ele, portanto, ciência é processo cumulativo de verdades “eternas”. O argumento me parece ser perturbador e forte. (c) A despeito disto, ciência é atividade humana historicamente determinada. A ciência moderna surgiu no barroco e tem caráter barroco. Análises da sua estrutura podem revelá-lo. O Renascimento tinha no seu germe outra ciência jamais realizada. Leonardo, e não Galileu, podia ter sido um fundador da ciência, e a fantasia exata, e não o experimento mental, podia ter sido o seu método fundante. Destarte a ciência perdeu toda uma dimensão, mas não deixou de ser “formalmente verdadeira” por causa disto. Apenas a ciência moderna fere apenas aquela parte da realidade para a qual a mentalidade barroca está aberta. Obrigatoriamente, tais argumentos deviam entrar no meu curso.

Leônidas Hegenberg, professor da filosofia da ciência no ITA (espécie de MIT brasileiro), se tornou meu amigo quando eu dava um curso de Filosofia da Língua em São José dos Campos. É positivista lógico depois da crise popperiana. Não discutirei suas opiniões, nem nossa contenda sobre “teorias” no Instituto Brasileiro de Filosofia, publicada como separata da Revista Brasileira de Filosofia. O importante é apenas que discuti com ele em curso na Poli, e tomava em consideração as sugestões e argumentos por ele sugeridos ao longo do curso.

Esboçarei o curso. Parti da premissa de que ciência moderna é discurso específico, tanto com respeito aos seus símbolos, quanto à sua estrutura. Os símbolos têm função denotativa (são claros e distintos) e a estrutura é a de uma lógica e matemática em desenvolvimento. A base do discurso é convenção mais ou menos inconsciente, que é uma consequência de um determinado

“estar comigo” (*Mitsein*) característico da burguesia do Ocidente. Em tal sentido, ciência é uma forma de comunicação da burguesia. Pode ser, portanto, analisada em dois níveis. No nível do discurso próprio, pelos métodos do positivismo lógico, e no nível da codificação convencional, pelos métodos da dialética materialista. É pois acessível tanto ao formalismo quanto ao historicismo. Mas ambos os métodos não ferem o seu núcleo, a saber, os fatos misteriosos que a ciência “conhece” e que “funcionam”.

O mistério epistemológico, liguei no curso ao mistério maior da capacidade humana para a simbolização, e não procurei “explicá-lo”. Procurei mostrar como a ciência, tal qual a arte, a filosofia e a religião, lança rede simbólica em torno do homem, rede que depois passa a ser “verdadeira”, porque substitui misteriosamente a realidade. A dialética de tal substituição (o fato de que símbolos velam e revelam significados) é a sua verdade. Apenas a ciência emite proposições que substituem a realidade de maneira diferente da das demais proposições, porque se baseia sobre convenção diferente. São verdadeiras intersubjetivamente para todos os que aceitam a sua codificação convencional, e são *nonsense* para os que não a aceitam. Pois a aceitação da codificação não é consequência de ato deliberado. Somos obrigados a aceitar tal codificação porque ela é expressão do nosso *estar-no-mundo*, a saber, nós sermos burgueses do século XX. Devemos aceitar a convenção da ciência por sermos o que somos. Por isto as proposições da ciência são, para nós, necessariamente verdadeiras.

A filosofia da ciência é o esforço de superarmo-nos e vermo-nos de fora. Não podemos a não ser “crer” na ciência (é questão de crença, e a ciência é fenômeno religioso). Mas podemos ver nossa crença de fora e compará-la com outras. Já captaremos a ciência como rede comunicativa dentro da qual estamos, mas sobre a qual agimos. Destarte a filosofia da ciência pode ter pelo menos duas utilidades. Pode, em primeiro lugar, desmitizar a ciência (descientificá-la), ao mostrar ser ela não “a” verdade mas a “nossa” verdade. E pode, em segundo lugar, desautonomizar a ciência (destecnocrata-la), ao mostrar ser ela

uma forma humana de *ser-no-mundo*. Mas o que a filosofia não pode é isto: não pode diminuir nosso espanto perante o mistério fundamental de que o homem é ser de dentro do qual brotam símbolos e estruturas ordenadoras. Espanto perante o mistério da alienação diabólica humana. Pode mostrar que a ciência é atividade humana historicamente determinada, mas é obrigada a deixar as origens de tal atividade na escuridão misteriosa.

O milagre da técnica, a surpresa sempre renovada e jamais superável de que equações simbólicas são traduzíveis para a realidade e lá funcionam, tomei igualmente por inexplicável. Apenas procurei iluminar um pouco tal milagre. Com isto procurei combater a tendência para a magificação da tecnologia. Comentei longamente a sentença wittgensteiniana, segundo a qual todas as coisas obedecem às leis da ciência, porque do contrário não seriam coisas. Procurei mostrar como as leis da ciência não “revelam” as estruturas da natureza, mas impõem tais estruturas. Que “conhecer” não significa “descobrir ordem” mas “impor ordem”. Mas capitulei perante o fato de que certas ordens aparentemente funcionam melhor que outras. Que para ir à Lua é mais inteligente orientar-se pelas equações de Einstein que pelas teses da antroposofia. O milagre é este.

Mas neste caso também a filosofia pode tomar distância e iluminar o milagre de fora. Em primeiro lugar pode mostrar que o milagre da técnica não passa de caso especial do milagre maior da “práxis”, isto é, da capacidade humana de mergulhar sua mão para dentro da realidade. Pode mostrar que “técnica” não passa de manifestação historicamente condicionada da simultânea transcendência e imanência humana, e que não é, neste sentido, fenômeno novo. Não é a técnica que é o milagre, é a situação humana. Por outro lado, a filosofia pode mostrar que técnica enquanto manipulação da realidade não tem interesse, já que não manipula “realidade”, mas fenômenos *ad hoc* concebidos. A função da técnica é modificar o homem que a possui. Não, portanto, manipular coisas e homens coisificados é a função da Técnica, mas modificar o homem pela própria práxis. Destarte a filosofia pode humanizar a técnica e evitar a tecnologização do

homem. Creio ser isto o núcleo de todo verdadeiro marxismo. Apenas a maioria dos marxistas tende a minimizar o mistério por trás da mera possibilidade da práxis.

Esta, aproximadamente, a mensagem do meu curso. Não concordo mais com ela em todos os seus detalhes. Hoje modificaria muitos dos seus aspectos. Mas continuo sustentando a sua base. Lutar, de um lado, contra as tendências cientificistas e tecnocratizantes (fascioides), ao procurar desmistificar a ciência e sua função alienadora. E manter, de outro lado, aberto o espaço perante o mistério que torna possível ciência e toda comunicação humana. Assim, o curso foi parte do meu engajamento em prol da falta de fundamento na qual me encontro. Assim: luta contra a circunstância e busca de Fundamento.

Externamente o curso estagnou em formalidades acadêmicas, baseadas em ressentimentos pessoais, por sua vez baseados na situação brasileira vigente. O curso foi transferido para a Faculdade de Filosofia, desbastada pela situação, e em mão de “inimigos” curiosamente esquerdistas. Mas internamente o curso estagnou, porque não se enquadrava nem no contexto menor (universidade), nem maior (situação brasileira). Morreu de morte natural, já que por osmose fui excluído e excluí-me a mim próprio. Destarte perdi avenida importante para o meu engajamento. Mas não creio ter sido inteiramente sem efeito. Alguns entre os que me ouviram serão funcionários e tecnocratas futuros, mas com consciência um pouco intranquãla.

Reflexões

Habitar a casa na apatridade (Pátria e mistério – Habitação e hábito)¹⁶

Deixando o hábito de lado e sendo conduzido e provocado pelo tema “pátria e apatridade”, pretendo dar uma arejada aqui no mistério de minha apatridade. Sou natural de Praga, e meus antecessores parecem ter morado mais de mil anos na Cidade de Ouro. Sou judeu, é a expressão “ano que vem em Jerusalém” acompanha-me desde minha infância. Durante décadas estive interessado em sintetizar uma cultura brasileira a partir da mescla de traços culturais distintivos de países africanos, asiáticos, além da Índia e de países da Europa Ocidental e do Leste europeu. Moro em uma aldeia provençal e fui incorporado ao tecido desse povoado atemporal. Fui criado na cultura alemã e compartilho dela há alguns anos. 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.

Para agravar e avivar ainda mais essa questão, interesse-me pelos fenômenos da comunicação entre os homens, isto é, pelas lacunas entre os pontos de vista e pelas pontes que se lançam

16. N.T.: No subtítulo original, “*Heimat und Geheimnis – Wohnung und Gewohnheit*”, os pares de palavras apresentam raízes comuns: no primeiro caso, “heim” compõe “Heimat” e “Geheimnis”; no segundo, a raiz “*wohn*” comparece em “*Wohnung*” 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 pais e também para cidades. “Heimat” revela um sentido mais afetivo do que propriamente civil ou patriótico, ao contrário do termo “*Vaterland*”.

sobre essas lacunas. Possivelmente esse interesse me leve a flutuar sobre os pontos de vista. Isso me permite e me obriga a não apenas vivenciar concretamente e processar a transcendência das pátrias como também a pensá-la teoricamente. Esse texto deve documentar essa vivência concreta, o processamento diário e a reflexão teórica sobre o tema “pátria e apatridade”.

Gostaria, em primeiro lugar, de diferenciar, da maneira mais precisa possível, “pátria” de “habitação”, e estou ciente, e de certo modo até constrangido, de que para fazê-lo terei de brincar com o idioma alemão. Entre os idiomas que conheço, a palavra alemã “pátria” (*Heimat*) só encontra equivalente na palavra tcheca “domov”, e isso certamente graças à pressão que o alemão exerceu ao longo de séculos sobre o tcheco. Talvez o conceito “pátria” seja familiar apenas em alemão. Mas será que só o conceito é familiar? E a vivência, não? Até mesmo com relação à vivência, tenho minhas dúvidas. Será que o camponês provençal em Robion vivencia sua pátria (essa pátria cuja estrutura foi construída por antepassados paleolíticos, neolíticos, ligurianos, gregos, romanos, visigodos, burgúndios, árabes, francos, provençais, italianos e franceses), essa pátria histórica — que apresenta múltiplas camadas de história — no mesmo sentido em que o camponês brasileiro sem residência fixa vivencia sua “terra”, ou então no mesmo sentido em que o *kibbutznik* israelita vivencia sua “*Eretz Israel*”?

Durante a maior parte de sua existência o homem foi um ser que residiu, mas não necessariamente fixou moradia. Agora que, como tudo indica, estamos deixando para trás os dez mil anos de sedentarismo do homem neolítico, essa reflexão nos mostra como foi relativamente curto o tempo de sedentarismo. Os ditos valores que estamos abandonando juntamente com o sedentarismo, como por exemplo a posse da mulher e sua colocação em segundo plano, a divisão de trabalho e a pátria, não se mostram na verdade como valores eternos mas como funções da agricultura e da criação de gado. O penoso florescimento da agricultura e seus avanços (*Atavaren*) industriais em regiões pós-industriais e pós-históricas (*hinc sunt leones*) ainda não cartografadas torna-se mais leve

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

A pátria, na verdade, não é um valor eterno, mas uma função de uma técnica específica; no entanto, quem a perde, sofre: fica conectado através de inúmeros fios à sua pátria, sendo que quase todos permanecem ocultos, velados à consciência desper-ta. Quando os fios se rompem ou são rompidos, isso é então vivenciado no íntimo como uma dolorosa intervenção cirúrgica. Ao ser expatriado de Praga (ou quando tive coragem de fugir), passei por isso como um desmoronamento do universo, pois cometi o erro de confundir o público com o privado, com aquilo que me é mais íntimo. Somente quando reconheci, com dor, que os fios amputados estavam agora ligados a mim, é que fui aco-medido por aquela rara vertigem da libertação e da liberdade (*Freiheit*), aquilo que, como se diz, caracteriza o espírito que flui-tua por todos os lugares. No primeiro ano de guerra, em Londres, nessa Inglaterra que para os continentais deve se assemelhar à China, com o pressentimento daquele horror que cairia sobre a humanidade nos campos de concentração, experimentei a liberdade. A guinada da pergunta “livre de quê?” para “livre para quê?”, característica dessa liberdade alcançada, acompanhou-me desde então como um “*basso continuo*” em minhas migrações. Portanto, a partir dessa quebra do sedentarismo, somos todos nômades emergentes.

Quase sempre existem fios secretos que atam os domiciliados aos homens e às coisas da pátria, e eles vão além da consciência do adulto, chegam a regiões infantis e provavelmente até mesmo fetais e transindividuais, alcançando assim uma memória mal articulada, quase não articulada e não articulada. Um exemplo prosaico: o prato tcheco “*svickova*” (lombo assado) desperta em mim sentimentos difíceis de serem analisados, aos quais a palavra alemã “*Heimweh*” (nostalgia, saudades da terra) cabe perfeitamente. A perda de pátria refresca essa memória, traz novo ar a esse cheiro confortável e o mostra como ele é: o lugar da maioria dos preconceitos (ou até mesmo de todos) – aqueles julgamentos anteriores a todo julgamento consciente.

O sentimento de pátria cantado e enaltecido na prosa e na poesia, esse enraizamento secreto em regiões infantis, fetais e transindividuais da psique não vai ao encontro da análise sóbria a que o apátrida é obrigado e capaz de fazer. Na verdade, para começo de conversa, após abandonarmos a pátria, o sentimento de pátria analisado agarra os intestinos daquele que se auto-analisa como se quisesse revirá-los. A palavra alemã “*Heimweh*” ou a palavra francesa “*nostalgie*” não abarcam isso tão bem como a palavra portuguesa “saudade”. Mas depois daquela guinada a que nos referimos – do expatriamento à vertigem de liberdade, da pergunta “livre de quê” à pergunta “livre para quê” – o enraizamento secreto transforma-se num enredamento obscuro-tista que é como um nó górdio a ser rompido. Aquele que se auto-analisa reconhece então em que medida o seu enraizamento secreto na pátria ofuscou o seu olhar desperto para a cena. Ele reconhece não apenas que cada pátria, à sua maneira, cega aquele que nela está intrincado (e, nesse sentido, todas as pátrias são parecidas), mas sobretudo que, somente após a superação desse enredamento, tornam-se-lhe acessíveis julgamentos, decisões e ações livres. No meu caso, depois do rompimento de um nó górdio após o outro, do nó de Praga, do nó de Londres, do nó paulistano, reconheci não apenas a equivalência (assim como a torpeza) de todos os preconceitos ali domiciliados (e, antecipadamente, re-

conheci também os preconceitos domiciliados em Robion), mas sobretudo o fato de que, a cada rompimento de nó górdio, crescia a minha liberdade de julgar, de decidir e de agir. Esse reconhecimento nos permite romper os nós, um após o outro, com uma virtuosidade cada vez maior e melhor. A emigração de Praga foi uma experiência terrível, a de Robion seria provavelmente apenas a decisão livre de me sentar no carro e partir. Esse é o motivo pelo qual o sionismo não me agrada existencialmente (*existentiell*), apesar de toda simpatia.

O sentimento misterioso de pátria atrela homens e coisas. Ambos estão mergulhados nesse mistério. Acredito que não seja necessário falar da perecibilidade de um ser misterioso amarrado às coisas. Essas coisas sacralizadas não apenas persuadem (isto é, reduzem a liberdade) como também são personalizadas (isto é, são amadas). Esse equívoco entre coisas e pessoas, esse erro ontológico de tomar o “isso” (*Es*) por um “você” (*Du*) é exatamente aquilo a que os profetas chamavam de paganismo, e aquilo que os filósofos tentam superar como pensamento mágico. O ser misterioso amarrado aos homens merece no entanto ser pensado. Ele coloca, com efeito, o problema da liberdade.

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 dúvida.

Os emigrantes arrastam os grilhões misteriosos que atam os homens de uma pátria (como por exemplo o amor e a amizade, mas também o ódio e a inimizade), exatamente por colocarem em questão, com sofrimento, sua liberdade adquirida. São, a saber, os fios dialógicos da responsabilidade e do responder por outros. Será que a liberdade do migrante – esse “espírito” que paira em todos os lugares – é uma liberdade sem responsabilidade, solipsista? Terá

ele alcançado sua liberdade por conta de estar junto (*Mitsein*) com outros? Ou será que o destino dos imigrantes é uma solidão isenta de responsabilidade (assim como percebem os poetas românticos)? A guinada citada anteriormente, aquela do expatriamento à liberdade, nega essa questão. Fui lançado em minha primeira pátria através do meu nascimento, sem ter sido perguntado se eu concordava com isso. As amarras que lá me atavam aos meus consócios (*Mitmenschen*) foram em grande parte adotadas. Agora, com essa liberdade que alcancei, sou mesmo que teço as ligações com os companheiros (*Mitmenschen*) e, na verdade, em trabalho conjunto com eles. A responsabilidade que carrego por meus companheiros não me foi imposta, eu próprio a assumi. Não sou como aqueles que ficaram em sua pátria, misteriosamente amarrados a seus consócios, mas me encontro livre para escolher minhas ligações. E essas ligações não são menos carregadas emocional e sentimentalmente do que aquele encadeamento, elas são tão fortes quanto ele; são apenas mais livres.

Creio que isso mostra o que significa ser livre. Não é cortar as ligações com os outros, mas sim tecer essas ligações em trabalho conjunto, em cooperação com eles. Não é negando a pátria perdida que o migrante se torna livre, mas sim quando ele a sustém (*aufhebt*). Sou praguense, paulistano, robionense e judeu, e pertença ao círculo de cultura chamado alemão, e eu não nego isso, mas sim o acentuo para poder negá-lo.

Os sociólogos parecem nos ensinar que os misteriosos códigos pátrios podem ser aprendidos pelos estrangeiros (por sociólogos, por exemplo, e por apátridas), já que os próprios domiciliados tiveram de aprendê-lo, o que comprovam os ritos de iniciação dos chamados povos primitivos. Conseqüentemente, um apátrida poderia migrar de pátria para pátria e migrar para qualquer uma delas, desde que trouxesse consigo, em seu chaveiro, todas as chaves necessárias para essas pátrias. A realidade é outra. Os códigos secretos das pátrias não foram tecidos a partir de regras conscientes mas sim, e quase sempre, por hábitos inconscientes. O que caracteriza o hábito é o fato de que não se tem consciência deles. Para que possa migrar para uma pátria, o apátrida deve, em

primeiro lugar, aprender conscientemente os códigos secretos e depois esquecê-los. Quando o código se torna consciente, suas regras apresentam-se não como algo sagrado mas como uma coisa banal. Para o residente (*Beherrmater*), o emigrante é ainda mais estrangeiro, menos familiar que o migrante lá fora, porque ele desnuda o sagrado, para os domiciliados, como uma coisa banal. Ele é feio e digno de ódio, porque identifica a beleza da pátria com uma belezainha *kitsch* (*verkitsche Hübschheit*). Na imigração surge portanto um polêmico diálogo entre os domiciliados “belos” e os apátridas “feios”, diálogo este que desemboca em *pogroms*, em mudança de pátria ou na emancipação dos domiciliados de suas próprias ligações. O meu engajamento no Brasil se oferece como exemplo disso.

Em primeiro lugar, quero libertar o conceito “Brasil” dos preconceitos eurocêntricos nele velados (ou seja, “terceiro mundo”, “subdesenvolvimento” ou “exploração”). Na verdade, os preconceitos, esses julgamentos feitos de forma pré-consciente, são normais em todas as pátrias. Até o final do século 19, a população brasileira consistia em três classes: os portugueses — aqueles que fugiram de sua pátria e os que vieram administrar o país para Portugal; os africanos, que foram levados para lá como escravos; e os nativos, que foram cada vez mais afastados para o interior (e esses nativos podiam ser também subdivididos em uma classe dominante, os tupis, e uma classe dominada, os tupinambás, denominação pejorativa). Na segunda metade do século XIX, com a libertação dos escravos, os africanos começaram a se concentrar nas cidades, sem emprego, e com isso os imigrantes europeus, primeiramente aqueles vindos do Norte da Itália, foram chamados para a agricultura (café, algodão e cana-de-açúcar). À primeira onda de imigração seguiram-se outras, como por exemplo a de poloneses, sírio-libaneses, japoneses e, novamente, a de portugueses. A última dessas ondas foi de judeus, quando cheguei lá, mas nesse meio-tempo chegaram outras levas, até que se esgotou a corrente de imigração nos anos 60. É importante notar que essa corrente ia sobretudo para o Sul do país, deixando o Norte quase intocado, de modo que o país foi dividido em duas regiões.

Atualmente há um fluxo bastante populoso do Nordeste para o Sul, e as imagens que nos são conhecidas por meio da televisão europeia dizem respeito em grande parte a essa corrente populosa.

Antes da libertação dos escravos falava-se frequentemente, de maneira romântica, de uma pátria brasileira na poesia e na prosa, mas a realidade (a famigerada "realidade brasileira") censurou esse discurso por sua falsidade. Havia uma classe alta portuguesa refinada, que se acumulava ao redor dos portos para receber as últimas notícias de Lisboa e Paris, pátrias perdidas. Sentiam-se expatriados. A grande massa da população era de africanos, que no entanto não tinham uma relação consciente com a África. Aqueles que foram jogados nus dos navios de escravos nas praias brasileiras traziam traços culturais distintivos apenas em seu interior, anestesiado pelo trabalho pesado — traços que irrompiam sobretudo em forma de música, dança e ritos religiosos para formar o solo de uma futura pátria brasileira. Os nativos, que foram cada vez mais afastados, não constituíam uma parte verdadeira do Brasil, mas sim apenas uma aparição de fundo, mítica e enaltecida, por um lado, e, por outro, brutalmente violentada. E essa é uma característica que diferencia o Brasil (Argentina e Uruguai também) dos outros países da América Latina, pois lá os nativos formam apenas um pano de fundo dissimulado ideologicamente.

Os imigrantes da Europa, do Oriente Médio e do Extremo Oriente começaram, a partir do final do século 19, a levantar a questão do Brasil como pátria. Será possível tecer uma rede de ligações comuns, tal como conhecemos nas antigas pátrias, a partir de elementos tão heterogêneos? Havia um ponto de partida para essa teceção: a língua portuguesa. A língua portuguesa no Brasil, em comparação com a que era falada em Portugal, por um lado, era arcaica (certos elementos renascentistas foram mantidos nessa língua), e, por outro, selvagem (com elementos africanos nela infiltrados). Mas foi exatamente isso que permitiu que o idioma português se tornasse uma língua franca entre os falantes de árabe e japoneses. Seria possível criar uma língua brasileira capaz de portar e de transportar uma cultura brasileira, e, com isso,

transformar o Brasil em uma pátria para uma sociedade futura? Creio que essa questão, motivadora para todos os participantes, foi o solo fértil para tudo o que se produziu lá neste século, da construção de Brasília à originalidade da bossa nova.

Quando cheguei ao Brasil, arrastado por essa vertigem, consegui, de alguma maneira, libertar-me dos crematórios (*Gasöfen*). Mergulhei na empolgação de construir de 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. E, na verdade, não pelo fato de que eu, como um observador europeu, reconhecesse aí uma intervenção reacionária, mas sim pelo fato de ter sido o "golpe" a primeira realização de uma pátria brasileira. Falarei detalhadamente dessa minha decepção com a pátria brasileira (e com as pátrias em geral).

Logo que começaram as ondas de imigração no século 19, o Brasil existia como uma "terra de ninguém". Era a terra de ninguém. E daí o grito de guerra dos patriotas que quiseram forçar uma pátria: "este país tem dono". Não se tratava de uma colônia africana, asiática ou andina, em que os colonizadores dominavam os nativos, mas sim de alguma coisa como os Estados Unidos, um país vazio, de onde foram expulsos os nativos. E por isso os imigrantes não foram recebidos como estrangeiros feios mas sim, e sem preconceitos, como companheiros de destino igualmente apátridas (não entro em detalhes aqui, por uma questão de tempo, sobre a diferença entre Brasil e Estados Unidos). Essa atmosfera, livre de preconceitos, diferenciava-se fortemente da atmosfera europeia das pátrias de que foram expulsos os imigrantes, de modo que, exatamente por isso, o não engajamento teria sido uma grosseria. E além disso éramos pioneiros nessa terra de ninguém, nesse território em que queríamos trabalhar. No meu caso: era necessário que se criasse uma filosofia brasileira, em um trabalho conjunto com poucos companheiros de destino. E assim os fios dialógicos começavam a ser enredados com os próximos (*Mimenschen*), e, diferentemente do que ocorria na pátria perdida, esses fios não eram impostos pelo nascimento mas sim criados livremente. E com isso reconheci o que o patriotismo faz de

maneira tão desastrosa (seja ele local ou nacional): santifica as ligações humanas impostas e, conseqüentemente, despreza essas ligações livres; coloca o parentesco familiar acima das afinidades eletivas, ou seja, coloca o parentesco biológico, ideologicamente, acima da amizade e do amor. Fui tomado por uma vertigem de liberdade: eu era livre para escolher os meus próximos (*Nächsten*).

Tecer um futuro código secreto, o código de uma futura pátria brasileira, fazer essa mudança de aventura para hábito e santificar os hábitos eram coisas empolgantes, e, enquanto isso, continuavam a chegar novas ondas de imigração. A rede a ser tecida permanecia aberta. Por exemplo: o Instituto Filosófico¹⁷, do qual participavam alunos italianos de Croce, heideggerianos alemães, orteguianos portugueses, judeus positivistas do Leste, católicos belgas e pragnáticos anglo-saxões, teve que se abrir para estudantes japoneses zen-budistas, para um místico libanês e para um sábio chinês, e teve que garantir um lugar para um talmuquista judeu. Mas apesar disso começou a se institucionalizar. A admissão no instituto foi se tornando cada vez mais difícil. Os preconceitos começaram a se cristalizar, isto é, a construção de uma nova pátria começou a ser bem-sucedida.

Além disso, tivemos de experimentar duas coisas diferentes nos anos 50 e aprender a lidar com elas. A primeira era o conceito de “defasagem”, a segunda, o conceito de “populismo”. Na medida em que se começou a formar um núcleo brasileiro autônomo, foi-se perdendo o contato vivo com os grandes centros (sobretudo com os Estados Unidos), e percebi então aquilo de que precisei abrir mão ao me engajar no Brasil — ou seja, a liberdade de ligação geográfica. Comecei então a questionar a respeito das ligações geográficas, se não seriam reacionárias nessa atual revolução informática, e também comecei a pensar se valia a pena abrir mão da vantagem de não ter uma pátria.

A segunda experiência, com relação ao “populismo”, é mais radical. A estratificação socioeconômica nos anos 50 era mais ou menos assim: a grande massa da população vivia de forma

seminômade, seguia as colheitas da monocultura, em plena miséria, fome e doença, e essa massa representava um desafio — como se criar uma pátria a partir dessa multidão inculta? Acima dessa numerosa população encontrava-se o proletariado urbano, e, finalmente, acima de tudo estava a burguesia, composta de imigrantes e dos descendentes dos conquistadores portugueses. Tecer a pátria era coisa da burguesia, e a pergunta era: a quem devemos nos dirigir? Aos trabalhadores das cidades, para torná-los conscientes? Ou àquela massa passiva, para incorporá-la no tecido da sociedade? As duas coisas eram impossíveis, pois para mobilizar os cidadãos era preciso politizá-los, e para abordar a massa era preciso interferir na economia. Havia, portanto, duas opções: engajar-se a favor da liberdade ou na luta contra a fome e a doença. E muito difícil colocar claramente a si mesmo uma escolha impossível como essa. Eu tentei, mas fracassei.

A tendência “populista”, que veio com o comando de Vargas e cuja última influência foi o presidente que faleceu antes de assumir o poder, acreditava escapar dessa escolha impossível: Em primeiro lugar, era necessário mobilizar politicamente os trabalhadores para, em seguida, poder puxar a massa. Isso conduziu a uma demagogia fascistoide e a uma vulgarização de todos os empreendimentos culturais. A segunda tendência, a “tecnocrática”, pegou o dilema pelos chiffres. Tratava-se, em princípio, de acabar com a miséria, e para poder fazê-lo era preciso planejar de maneira centralizada. Um tal planejamento pressupõe ditadura e impedimentos “provisórios” para qualquer perturbação social, política e cultural do plano. Essa tendência “tecnocrática” está incorporada no exército — um grupo composto de cidadãos. Depois de 1964, ficou claro para mim que a vitória da tecnocracia sobre o “populismo” era o único caminho para fazer do Brasil finalmente uma pátria. E também pude imaginar o aspecto dessa pátria: um aparelho gigantesco e progressivo que, em termos de ineptia, patriotismo e preconceitos patrióticos, não ficaria atrás de nenhuma pátria europeia. Demorou até o ano de 1972 para que eu me decidisse, de maneira dolorosa, a desistir de meu engajamento no Brasil e fosse morar na Provença, esse anti-Brasil.

17. N.T.: Flusser refere-se ao Instituto Brasileiro de Filosofia — IBF.

A decepção com o Brasil foi a descoberta de que cada pátria, independentemente de nos ter sido lançada através do nascimento ou de estarmos engajados em sua síntese, nada mais é senão a sacralização do banal. A pátria, seja de que maneira for, não é nada além de uma habitação envelada de mistérios. E ainda: quando se deseja manter a liberdade da apatridade, adquirida com sofrimento, é necessário que a gente se recuse a participar dessa mistificação dos hábitos. Com relação à minha experiência brasileira, por exemplo: tenho de manter as ligações nas quais entrei, pois sou responsável por meus consócios (*Mitmenschen*) brasileiros, assim como eles também são responsáveis por mim. Mas tenho também, além do Brasil, outras ligações a estabelecer, e nelas incorporar a minha experiência brasileira. Não é que o Brasil seja a minha pátria, pois "pátria", para mim, são os homens pelos quais eu tenho responsabilidade.

Conseqüentemente, a liberdade adquirida na apatridade não é exatamente filantropia nem cosmopolitismo ou humanismo. Não sou responsável pela totalidade da humanidade, como por exemplo pelos milhões de chineses. É a liberdade da responsabilidade pelo próximo. É essa liberdade que está subentendida nas doutrinas judaico-cristãs, ao exigirem o amor ao próximo e ao dizerem que o homem seria um expatriado no mundo, e que sua pátria seria em um outro lugar a se procurar.

Em geral, considera-se a pátria como um ponto de referência relativamente permanente e a habitação, como um ponto de referência mutável, apto a ser migrado. O oposto disso é correto: pode-se mudar de pátria ou então simplesmente não tê-la, mas é sempre preciso morar, não importa onde. Os mendigos parisienses moram sob pontes, os ciganos, em caravanas, os agricultores brasileiros, em cabanas, e por mais horrível que isso possa soar, morou-se também em Auschwitz. Pois sem moradia literalmente morre-se. Esse morrer pode ser formulado de diversos modos, mas o formulamos de modo menos emocional possível: sem habitação, sem proteção para o habitual e o costumaz, tudo o que chega até nós é ruído, nada é informação, e em um mundo sem informações, no caos, não se pode nem sentir, nem pensar, nem agir.

Construí uma casa para mim em Robion, para morar lá. No núcleo da casa ficava minha habitual escrivainha com os livros e papéis habituais, aparentemente em desordem. Ao redor da minha casa estava a aldeia que se tornou habitada com seu correio habitual e com seu clima habitual. Eis que em volta tudo se torna invulgar: Provença, França, Europa, a Terra, o universo em expansão. Mas também o ano anterior, as pátrias perdidas, os precipícios aventureiros da história e da pré-história, o futuro incerto que se aproxima e o futuro longínquo e imprevisível. Estou metido em redundância, no habitual, para poder trazer para dentro o inabitual e poder fazer o inabitual. Estou metido em redundância para poder receber ruídos como informações e produzir informações. Minha habitação, essa rede de hábitos, serve para ser agarrada por aventureiros, e serve também como um trampolim para a aventura.

Essa dialética entre habitação e inabitual, entre redundância e ruído, é, conforme a análise hegeliana, a dinâmica da consciência infeliz, que é pura e simplesmente a consciência. A consciência é portanto aquela oscilação entre habitação e inabitual, entre privado e público, da qual Hegel diz que eu me perco a mim mesmo quando encontro o mundo e perco o mundo quando me encontro a mim mesmo. Sem habitação eu estaria inconsciente, e isso significa que sem habitação, propriamente, eu não seria. Morar é o modo como eu me encontro, em primeiro lugar, no mundo, e isso é elementar.

Mas existe não apenas uma dialética exterior entre habitação e mundo, entre habitual e inabitual. Há também uma dialética inerente à habitação, ao hábito. Na medida em que o hábito se abre para o inabitual, na medida em que ele permite que o inabitual seja percebido como informação, torna-se ele próprio imperceptível. Ao me sentar à minha escrivainha, não percebo os papéis e os livros ao meu redor porque me habituei a eles. O que percebo ali são apenas os papéis e livros recém-chegados. O hábito cobre todos os fenômenos como um cobertor de lã, arredonda todas as arestas dos fenômenos que se encontram ali de baixo do cobertor, de modo que não mais esbarro neles, mas sim passo a servi-los cegamente. Com relação a isso há a conhecida

pesquisa heideggeriana sobre a pantufa que fica sob a cama. É verdade que não percebo minha habitação, mas a sinto abafada (*dampf*), e essa sensação de abafamento significa, na *Estética*, uma coisa bonita (*Hübschheit*). Toda casa é bonita para seu habitante, porque ele está habituado a ela. O conhecido ciclo estético mostra isso: "feio - bonito - bonito - feio" (*häßlich - schön - hübsch - häßlich*). Os ruídos que chegam à habitação são feios porque perturbam o habitual. Quando processados em informação, tornam-se bonitos, pois são afinal inseridos na habitação. Aquilo que é bonito torna-se, através do hábito, bonito, e é ainda percebido como algo abafado. Finalmente, a habitação lança para o lixo tudo o que é supérfluo, e assim faz com que o supérfluo se torne feio.

Esse excuro na estética foi necessário para a compreensão do fenômeno do amor à pátria (e do amor ao país natal). Aquelles que têm pátria confundem pátria com moradia, e por isso acham sua pátria bonita, do mesmo modo que achamos bonita nossa casa. E assim eles confundem belezinha com beleza. Essa confusão resulta do fato de que aqueles que têm uma pátria estão de tal modo nela enredados que acabam se fechando para o feio que se aproxima. esse feio que poderia ser transformado em beleza. O patriotismo é sobretudo o sintoma de uma doença estética.

O bonitinho de toda pátria, erroneamente concebido como beleza - essa confusão entre inabitual e habitual, entre extraordinário e ordinário - em certas pátrias representa, no entanto, não apenas uma catástrofe estética como também uma catástrofe ética. Quando considero a Provença ou Allgäu bela, não significa que eu tenha descoberto esse território mas sim que estou habituado a ele, estou sendo vítima de um erro estético mas não necessariamente de um erro ético. No entanto, se considero São Paulo uma cidade bonita então estou cometendo um pecado, pois o cobertor de lã do hábito, que esconde e arredonda todos os fenômenos, não me deixa mais perceber a miséria e a injustiça que lá dominam, mas me permite somente continuar sentindo o abafado. Nesse caso, torna-se parte daquela belezinha pátria que percebo como beleza. Essa é a catástrofe do hábito.

A habitação é o fundamento de uma consciência, pois ela permite que se perceba o mundo, mas é também uma anestesia, porque ela própria não é perceptível mas apenas sentida de maneira abafada. Quando se confunde habitação com pátria, primário com secundário, então essa contradição interna torna-se ainda mais clara, pois como aquele que tem pátria está nela enredado, sua pátria lhe permite apenas a percepção do mundo lá fora, e isso com um esforço consciente.

O migrante, essa pessoa do futuro apátrida que se aproxima, arrasta consigo em seu inconsciente fragmentos de mistérios de todas as pátrias por que passou, apesar de não se encontrar ancorado em nenhum desses mistérios. Nesse sentido, ele é um ser sem mistérios. É transparente para os seus outros. Vive não no mistério mas na evidência. É uma janela através da qual aqueles que ficaram podem ver o mundo e, ao mesmo tempo, um espelho, que permite que eles se vejam a si mesmos, ainda que desfigurados. Mas é precisamente essa ausência de mistérios do migrante que o torna não familiar para as pessoas da pátria. Essa evidência do migrante, impossível de ser escondida, e essa feitura do estrangeiro, igualmente não passível de ser escondida, vêm 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. O não familiar nos apátridas é, para aqueles que têm pátria, a evidência não de que existem inúmeras pátrias, e mistérios, mas sim de que não poderia mais haver no futuro próximo mistérios desse tipo.

A evidência, na qual o apátrida vive, apresenta-se para ele como um problema, não apenas como algo que encanta de maneira não familiar. A perda do mistério original da pátria, sentido de modo abafado, o abriu para um outro tipo de mistério, para o mistério do estar junto com o outro. O problema consiste então no seguinte: como posso superar os preconceitos latentes nos fragmentos de mistério que arrastei comigo? E como posso quebrar os preconceitos que estão ancorados no mistério de meus

consócios para, juntamente com eles, poder produzir o belo a partir do feio? Nesse sentido, cada apátrida, pelo menos potencialmente, é a consciência desperta daqueles que têm pátria, e é também um mensageiro do futuro. E acredito que nós, migrantes, assumimos essa função como profissão e por vocação.

26 Até a terceira e quarta geração

Somos animais que negam, e isto é a nossa dignidade (o que nos distingue dos demais organismos). A existência humana (“ek-sistere”) não é posição, mas negação, a saber, negação de si mesmo e da circunstância que condiciona. Desde que aparecem os primeiros homens, tal negação se manifesta. Exemplo: pedras pontudas. Simulam dentes, mas para poderem fazê-lo, devem primeiro negar os dentes. Pedras pontudas proclamam que dentes não são como devem ser, e propõem alternativas. Com efeito: somos animais que opõem ao ser-*assim* o *dever-ser*, que negam o real pelos valores. A existência humana é a tentativa (frustrada) de valorar o real e realizar valores, e, ao tentar fazê-lo, modificar-se.

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. E isto pela razão seguinte.

Suponhamos que alguém se diz orgulhoso por ser brasileiro. É difícil imaginar que abelha ou cefalópode (ou organismo

complexo qualquer) se afirme orgulhoso de sê-lo. Tais animais, por complexos que sejam, aceitam o seu condicionamento. O brasileiro orgulhoso de sê-lo afirma um pouco demais, e ao exa-gerar a afirmação passa a negar-se. Pelo lema: "sou orgulhoso de ser judeu, porque se não fosse orgulhoso, continuaria judeu de qualquer forma". Mas o orgulho nacional, ou de classe, ou de religião, não é apenas resignação glorificada. O germe da rebelião se esconde nele. Se "por acaso" nasci cristão, e se aceito tal condição enquanto "única salvadora", o "acaso" do meu nascimento entra em contradição com a universalidade proclamada do cristianismo. Ao me orgulhar de ter nascido cristão, ponho em questão não apenas meu nascimento, mas igualmente o cristianismo. Em suma: o fato de sermos negação se manifesta inclusive sob forma de afirmação exagerada.

Estas reflexões parecem involutas e rebuscadas. Por que não admitir simplesmente que quem aceita o seu condicionamento traiu a dignidade humana? Por que calar o nojo que nos causa toda auto-suficiência e toda submissão ao dado? Pela razão seguinte: para poder negar sua condição é necessário primeiro admiti-la. Se não admitirmos sermos mamíferos, e insistimos em querer ser aves, jamais voaremos. As reflexões involutas e rebuscadas são inevitáveis, porque admitem a necessidade de nos assumirmos antes de nos negarmos. Quem se orgulha de ser brasileiro deu o primeiro passo na direção de deixar de sê-lo.

O presente texto procurará considerar a condição de ser judeu praguense. Deverá partir dos argumentos involutos e rebuscado acima elaborados. Deverá procurar assumir plenamente tal condição, antes de tentar superá-la. Mas primeiro deve justificar-se. Qual o interesse de tal tentativa? Para quem a escreve o interesse é óbvio: a vida toda quem escreve procurou superar sua condição de judeu praguense sem jamais totalmente a ter assumido. Agora, no final da vida, verifica que não pode libertar-se do seu condicionamento sem escrever este texto. Mas qual interesse tem o texto para outras pessoas? Três respostas possíveis. (1) Não tem nenhum interesse. (2) Interesse por documentar cultura desaparecida ou em vias de desaparecimento. (3) Interesse por

ilustrar as contradições de toda tentativa de superar-se. As três respostas são válidas, e o texto deve tomá-las em conta.

A consequência disto é que o texto não deve ser autobiografia. Ser judeu de Praga não deve ser problema a ser analisado introspectivamente. O texto deve partir do seu autor na direção dos poucos sobreviventes e numerosos mortos, a fim de assumir o problema intersubjetivamente. Mas isto exige complexa metodologia. Por certo, o problema pode ser simplificado. Posso definir "judeu praguense" enquanto pessoa cujo judaísmo passou durante séculos pelo crivo de Praga, e refinou-se e enfraqueceu, o que permitiu ao afligido pela condição participar das culturas tchecas e alemãs do ambiente. Mas tal simplificação metodológica, a qual faz do judeu praguense judeu morno bilingüe, perderá de vista o propósito deste texto, que é o de agarrar a extraordinária força exercida pela condição "ser judeu praguense" sobre quem a ela está submetido.

Se, no entanto, toda simplificação for evitada, o problema metodológico se manifesta. Do ponto de vista filogenético, o judaísmo praguense se apresenta enquanto ramo morto da árvore genealógica da cultura ocidental, e o ramo morreu por ser o judaísmo praguense extrema especialização incapaz de sobreviver e de fazer face aos desafios do nazismo e dos acontecimentos posteriores. Mas do ponto de vista ontogenético, o judaísmo de Praga se apresenta enquanto convergência de numerosos ramos da cultura ocidental, e alguns desses ramos convergem apenas aqui e não alhures. De modo que a morte do judaísmo praguense não parece devida à especialização, mas parece que com o desaparecimento dos judeus praguenses desaparece toda uma variante da cultura ocidental inteira. Eis um exemplo de tal dificuldade:

Não resta dúvida de que do ponto de vista filogenético o cristianismo é ramo do judaísmo, embora ramo mais grosso que o tronco, e embora rebata sobre o tronco como chicote. Em tal sentido, o judaísmo praguense (como o judaísmo todo) se assume enquanto fonte do cristianismo. Mas do ponto de vista ontogenético, o judaísmo praguense contém e abarca o cristianismo, é em certo

sentido posterior a ele e em todo caso não é explicável sem o cristianismo. O presente texto não resolverá tal contradição metodológica, e deverá se haver com ela.

Há outra dificuldade que exige ser confessada. Para assumir a condição de judeu praguense (a fim de posteriormente tentar superá-la), devo tentar integrar-me nela. Mas para visualizá-la, devo distanciar-me dela. Isto exige ser exemplificado: o judaísmo é impensável sem o anti-semitismo, e isto caracteriza a condição judia. A radicalidade desse aspecto se torna óbvia se considerarmos a situação na qual o cristianismo seria impensável sem o anticristianismo, ou a condição de francês sem o antigalicismo. Ora: se procurar me integrar na condição de judeu praguense, estarei obrigado a assumir plenamente o anti-semitismo tcheco e alemão como um dos dados do meu condicionamento. Mas se, pelo contrário, distanciar-me do fenômeno para visualizá-lo, tais dois anti-semitismos (aliás, desiguais) se mostrarão sobretudo enquanto aspectos dos pragueuses não-judeus. O presente texto deverá, pois, constantemente oscilar entre distância e engajamento, sem jamais perder de vista a meta que é superar o judaísmo praguense.

Aqui surge a questão fundamental deste ensaio todo. Para que querer superar condição cultural que de toda forma já desapareceu? A resposta é paradoxal, mas, não obstante, irrefutável. Condição cultural desaparecida e não superada continua agindo virulentamente. Múltiplos exemplos da história ocidental ilustram isto (por exemplo, o gnosticismo, e, mais recentemente, o fascismo), e Freud, que não é estritamente judeu praguense mas intimamente aparentado, analisou este fato. Ora: há poucos sobreviventes do judaísmo praguense. A eles cabe a tarefa de assumir e procurar superar o fardo pesado que há três ou quatro gerações pesa sobre os seus ombros. O fardo é pesado, não apenas porque o grupo sempre restrito de judeus pragueuses produziu cultura quantitativa e qualitativamente superior ao estatisticamente provável, mas sobretudo porque a morte muitas vezes indescritivelmente atroz dos portadores de tal cultura específica parece não permitir crítica negativa. Este texto resistirá

ao sentimentalismo: não chorará sobre focas ou mohicanos. Crê que a verdadeira homenagem devida aos mortos é assumi-los como se fossem vivos (o que de certa maneira são na mente de quem escreve isto).

O texto procurará assumir o judaísmo praguense para depois superá-lo. Procurará voltar para a Praga dos anos 20, para depois levá-la até as regiões nas quais o autor habita. A fim de poder realmente habitá-las. A viagem será um vaivém, e este pendular entre assumir-se e superar-se será a dinâmica deste ensaio. Isto é: se for permitido a quem escreve terminar sua tarefa.

Meu caminho de Praga para Karel Trinkewitz

Os escoteiros, diferentemente do que diz o nome, não são aqueles que encontram trilhas, mas sim aqueles vão atrás de pistas. Como é, no entanto, quando se perseguem suas próprias pistas, quando se é o seu próprio búfalo, o seu próprio coiole ou, quando possível, o seu próprio último moicano? Essa pergunta pairou sobre mim quando visitei recentemente Praga, exatamente cinqüenta e dois anos após ter saído de lá.

Dessa vez eu também parti de Dejvice, de onde eu saía diariamente quando criança e adolescente, para chegar à minha escola em Smichov. E aí já surgiu uma questão sobre dimensões. Caminhando a pé, o trecho exige no máximo meia hora; no entanto, atravessa um setor considerável da cidade. Será que Praga, essa capital do império, é então uma cidade pequena? Eis aqui uma resposta antecipada: há de se diferenciar entre grandezas quantitativas e qualitativas, entre grandezas medidas em quilômetros e grandezas monumentais. Praga é uma pequena cidade monumental.

A própria trilha (re-)encontrada é monumental, isto é, solene e ao mesmo tempo suspeita. Ela leva inicialmente para a periferia pequeno-burguesa, que se desfigurou na sociedade comunista e que agora, como pária, presta muita atenção nos passantes e não quer ser perturbada. E depois, virando, o caminho leva àquele bairro de casarões, onde fica a casa Masaryk. Essa casa foi o palco dos *Freitagler (patecnici)*, isto é, uma das células germinativas do segundo humanismo tcheco apresentado ao mundo. Nesse lugar da trilha surge a seguinte pergunta ao caminhante: o que seria desse início de movimento se os alemães e os russos não tivessem vindo? Questões como essa devem ser afastadas como moscas importunas.

Agora o caminho desemboca num jardim que, em descida íngreme, vai sair em Ujezd e em Moldau. Aqui o escoteiro deve tentar se lembrar da famosa senha "sempre alerta", pois ele imagina, à direita, o castelo erguido, os palácios barrocos e as pontes, e, à esquerda (para ser sincero), a cidade velha que zomba de toda e qualquer descrição. É grande o perigo de deslizar num *kitsch* sentimental ou num historicismo acadêmico, ou então em canções cheias de cerveja nas escadas dos castelos, ou ainda, na evocação de raízes que alcancem os romanos. E daqui em diante, o caminho impele para os becos bem estreitos e para as vielas. E agora é preciso falar do difícil problema do hábito. Quando eu era rapaz e residia em Praga, passava por essa região sem percebê-la. O hábito, para mim, repousava sobre essa região como um cobertor. Agora, uma vez que os 52 anos corroeram e dissolveram a cobertura do hábito, recebo nos olhos o impacto do inabitual das cenas. Nesse meio-tempo estive em inúmeras ruas, inclusive em ruas barrocas, fosse na condição de turista ou de convidado de instituições. Conheci, por exemplo, de maneira intensa, o barroco espanhol sombrio, o barroco francês luminoso, o italiano, rico em gesticulação, e o barroco brasileiro, repleto de arabescos lúdicos. Mas essa vivência, esse barroco de Kleinseite, é incomparável. Fica tão claro para mim, como se eu tivesse feito uma operação de catarata: mas, de fato, eu nasci e cresci em meio a tanto esplendor? E, efetivamente, não percebi essas condições ímpares?

Mas tal região percorrida não é apenas impossível, é também inabitável. Atrás das fachadas caindo aos pedaços e nos reparos que ali se encontram, escondem-se decadência e apodrecimento. Constatato isso quando olho as casas e pátios internos, completamente seduzido pela pátria novamente descoberta. Os 52 anos que repousam entre o hábito e a redescoberta foram como um século, e não como a cinza do Vesúvio, que soterrou a cidade de Pompéia mas também a conservou. Foram, sim, como um rio de lavas que queimou e escavou as construções e suas estátuas. Esta Kleinseite percorrida é uma transversal dos dois açoitados de Deus – o nazismo e o stalinismo – e das cicatrizes abertas por suas chibatadas.

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

Uma vez que os 52 anos corroeram e dissolveram a cobertura do hábito, recebo nos olhos o impacto do inabitual das cenas. Nesse meio-tempo estive em inúmeras ruas, inclusive em ruas barrocas, fosse na condição de turista ou de convidado de instituições. Conheci, por exemplo, de maneira intensa, o barroco espanhol sombrio, o barroco francês luminoso, o italiano, rico em gesticulação, e o barroco brasileiro, repleto de arabescos lúdicos. Mas essa vivência, esse barroco de Kleinseite, é incomparável. Fica tão claro para mim, como se eu tivesse feito uma operação de catarata: mas, de fato, eu nasci e cresci em meio a tanto esplendor? E, efetivamente, não percebi essas condições ímpares?

Mas tal região percorrida não é apenas impossível, é também inabitável. Atrás das fachadas caindo aos pedaços e nos reparos que ali se encontram, escondem-se decadência e apodrecimento. Constatato isso quando olho as casas e pátios internos, completamente seduzido pela pátria novamente descoberta. Os 52 anos que repousam entre o hábito e a redescoberta foram como um século, e não como a cinza do Vesúvio, que soterrou a cidade de Pompéia mas também a conservou. Foram, sim, como um rio de lavas que queimou e escavou as construções e suas estátuas. Esta Kleinseite percorrida é uma transversal dos dois açoitados de Deus – o nazismo e o stalinismo – e das cicatrizes abertas por suas chibatadas.

12/21