

**Gabriel Salvi Philipson**

**Flusser para além do ensaio: de outros modos possíveis de habitar  
a intersecção entre ficção e filosofia**

Bento Prado Jr., em artigo publicado na *Folha de São Paulo* em 13 de fevereiro de 1999, por ocasião do lançamento do único livro de Vilém Flusser editado pela Editora da Universidade de São Paulo, tenta apaziguar rapidamente o estranhamento (o caráter “paradoxal” e “subversivo”) do adjetivo “filosóficas” para o substantivo “Ficções” do título da obra, *Ficções Filosóficas* (1998), uma coletânea de textos de Flusser publicados em jornais e revistas e alguns textos inéditos. Por um lado, Flusser desconfiaria das analogias e metáforas que descontextualizam determinado raciocínio; por outro, a cumplicidade inquietante entre ficção e filosofia é um *topos* clássico na literatura, que vem já desde Platão (se é que não vem de antes – os pré-socráticos e seus poemas, seus aforismos, Safo – e de outros lugares que não o pretense berço da civilização ocidental).

Mesmo assim, nem os leitores nem o próprio autor se sentem apaziguados com este argumento de Bento Prado Jr.. É preciso de alguma forma ainda lidar com esse inquietante – com esse estranho hóspede-inimigo, com Flusser –, pois se tal proximidade é algo clássico, significa que também é algo antigo, ultrapassado, da época em que *ainda* não se distinguia entre *techné* e *episteme* e “hoje” alguém que explorasse a possibilidade de que elas não são tão separadas assim só poderia estar do lado “irracionalista”, arcaizante, da disputa.

Então Bento Prado Jr. se apressa a defender que o recurso à fábula e ao mito em Flusser jamais aspira a uma verdade universal ou metafísica, jamais aspira a substituir o pensamento científico – Flusser, parece estar dizendo o uspiano ponderado, não é Édipo, ele não é inimigo, nem bárbaro, não desafia o tabu, ele não sacrifica a ciência, a lógica, o progresso, o rigor, a eficiência, a seriedade, as luzes e nenhum outro valor moderno; pelo contrário, trata-se na verdade de um recurso que – por incrível que possa parecer, ao menos para mim esse argumento pareceu incrível, no sentido de pouco crível – visa o seu *oposto*, isto é, a “complementaridade” (embora “problemática”), a “diferença entre imaginação e entendimento”.

Apesar ou justamente por causa da motivação ética – tarefa ingrata (embora no mais das vezes necessária) para qualquer amante da verdade<sup>1</sup> a de tornar o hóspede-inimigo Flusser minimamente tragável a seus pares acadêmicos ao fazer com que o inquietante não inquietasse tanto –, tal estranhamento com a qualificação de filosófica ao nome ficção se mantém, malgrado

---

<sup>1</sup> Veja o caso extremo de Nietzsche (ao menos segundo seu principal biógrafo, Curt Paul Janz 2016a, b, c), cujas alternativas eram uma vida solitária, mas seguindo a busca pela verdade (contraditoriamente, se tratando de Nietzsche) com a confiança de um predestinado, e abandonar a verdade e o pensamento, concedendo em nome da amizade e da proximidade humana, de uma ética. A saída teria sido, para Janz, a doença.

ou graças à estratégia pacificadora de Bento Prado Jr., que, embora não tenha tido sua entrevista registrada no mestrado de Ricardo Mendes (trabalho que ensejou a publicação das *Ficções filosóficas*), recomendara a este mesmo Mendes que “[adotasse] um tratamento mais *fino*, não assumindo um campo dual tão agressivo em relação a Flusser. Afinal não era um jogo entre Palmeiras e Corinthians” (Mendes 2000: 2).

Esse *Unheimliche* da aproximação entre ficção e filosofia se mantém, ao meu ver, não só por se tratar de uma estratégia acima de tudo retórica, que visa aproximar ou tornar palatáveis polos em disputa, no clima da recomendação a Mendes acima citada, como também parece ir contra a ideia, que, no texto “Ensaio” (o décimo quarto de *Ficções filosóficas*), para Flusser (1998: 96) caracterizaria o ensaio em contraponto ao tratado, de que aquele “transforma seu assunto em enigma”. Flusser clara e reiteradamente reivindica a experiência do espanto e do estranhamento enquanto *thaumazein*, ao qual chamava de sabor do pensamento: um encantamento permanente com o mundo e com as questões filosóficas, um estranhamento frente ao que *se* tem como seguro, superado, resolvido e que conforma, no entanto, práticas, vivências, sistemas simbólicos e o pensamento (inclusive o acadêmico, inclusive o filosófico, inclusive o científico). Isso não quer dizer, como aponta Bento Prado Jr., que Flusser esteja do lado “irracional”, arcaico, da força, o que, por sua vez, também não autoriza, porque não é uma consequência necessária, que seja afirmado (o que o autor de *A retórica de Rousseau* fez), então, que Flusser esteja do lado exatamente *oposto* àquele. Talvez seja possível (com e a partir do próprio Flusser, talvez por vezes contra Flusser) ver mais lados ou destecer o binarismo “dialético” e, no limite, maniqueísta (afinal não se trata de uma Guerra nas Estrelas<sup>2</sup>), de possibilidades em que se pode estar, encontrando um (não-)lugar complexo para Flusser nas intersecções entre imaginação e intelecto, entre razão e fantasia, entre ficção e filosofia.



O estranho, no entanto, se entranhado, fica cada vez mais estranho. No texto acima citado, “Ensaio”, de agosto de 1967 – após, portanto, o Golpe Militar, mas antes ainda do AI-5 –, Flusser (1998: 93) visa refletir sobre a escolha entre “formular [seus] pensamentos em estilo acadêmico (isto é, despersonalizado), ou [recorrer] a um estilo vivo (isto é, [seu])”. No interior dessa contraposição de estilos eruditos de formulação de pensamentos, Flusser toma o partido dos ensaios, pois neles haveria uma implicação corporal e pessoal daquele que escreve – contrapondo-se ao “nós” e ao “se” impessoal do tratado que colhe seu rigor das matemáticas e

---

<sup>2</sup> E mesmo entre Palmeiras e Corinthians existem outros times, outras possibilidades de ser, outras oposições não-binárias mais ricas e mais complexas.

de certa compreensão do que seja verdade –, que implicaria uma responsabilidade maior do ensaio com seu tema e com seus leitores, e em uma fragilidade menor – uma vez que não bastaria simplesmente refutar os argumentos, seria preciso refutar também a própria pessoa ensaísta que se implica existencialmente no estilo: “é preciso desautenticar a sua [do ensaísta] atitude”. Em contrapartida, o ensaio apresentaria o perigo de perder a si mesmo e ao tema no desenvolvimento do assunto, mas esse caráter de levar a outro lugar do estilo ensaístico na verdade teria a ver, diz Flusser (1998: 95-6), com o fato de que no ensaio não se trata de mera articulação de um pensamento, mas de “um pensamento como ponta de lança de uma existência empenhada. O ensaio vibra com a tensão daquela luta entre pensamento e vida, e entre vida e morte, que Unamuno chamava ‘agonia’”. Dividindo os estilos eruditos de apresentação de um pensamento filosófico, assim, entre as duas opções de ensaio e de tratado, Flusser chega à conclusão de que haveria então uma oscilação da filosofia e das ciências entre os adjetivos “acadêmicas” e “ensaísticas”, e que o diálogo entre essas duas vertentes estilísticas se “[assemelharia] a um diálogo entre surdos”. A única objeção que imagina não é a de que poderia haver mais estilos, de que talvez Platão e seus diálogos não sejam exatamente um ensaio, de que os poemas pré-socráticos o sejam menos ainda, de que os pensamentos de Pascal estariam longe do que se poderia chamar de ensaio, ou de que os aforismos nietzschianos, ou mesmo seu Zaratustra, flertariam com a possibilidade de uma escrita musical (sinfônica), poética, contra e pela linguagem; mas, sim, a de que haveria a possibilidade de uma permeabilidade entre esses dois estilos, a possibilidade de se considerar que um *Tractatus* wittgensteiniano “[seria], na realidade, um ensaio. Discordo”, diz ele, sem pensar que poderia discordar também da divisão dualista que propõe<sup>3</sup>.

O final deste ensaio sobre ensaios não deixa de expor um sintoma que, agonizando o tema a partir de outro tema, se mantém no centro do problema que circunvolvo aqui: trata-se do academicismo que reina nas universidades brasileiras em contraposição “talvez ao ensaísmo que predominava no pensamento brasileiro até quase os nossos dias”, o que exporia, na visão de Flusser (1998:97), um desequilíbrio do universal do qual a palavra universidade partilha – seria preciso se superar mutuamente “o desprezo do academicismo pelo ensaísmo e o nojo do ensaísmo pelo academicismo”.

Seria possível pensar que esta seria a deixa para voltar a Bento Prado Jr. já com outros olhos, uma vez que este não é conhecido senão por ter uma espécie de “dupla personalidade”, por “[ser]

---

<sup>3</sup> E não seria a única vez em que faz isso, como indica Klengel (2009: 115), ao comentar o seu desprezo pelo discurso do teórico literário que, no entanto, aos olhos da alemã, seria o que faz o próprio Flusser: “Flusser faz uma hierarquização suspeita, pressupondo uma nítida separação entre o discurso filosófico e o literário em sentido mais amplo, que soa não apenas pejorativa – algo espantoso se pensarmos nos próprios textos de Flusser! – como ao mesmo tempo também desaprova a escrita latino-americana”.

uma ilha de literatura cercada de filosofia por todos os lados” (Arantes 2000: 235) (mas não seria mais bem outra coisa, um dique de filosofia incapaz de conter a inundação da literatura?). Não faria Bento Prado Jr. parte deste projeto de superação à hegeliana do duplo nojo ou mal-estar de estilos de escrita de pensamentos na universidade (motivo pelo qual parecia ser a pessoa perfeita, justamente, para escrever um artigo por ocasião do lançamento do livro de Flusser)? Sim e não: se é verdade que Bento Prado Jr. escrevia ensaios e fazia frente a certa ortodoxia metodológica e tecnicista na prática filosófica uspiana, seria o caso de se perguntar, talvez, se literatura aqui tem o mesmo significado para ambos os autores (e para aqueles que os interpretam). Quero dizer: de onde vêm os contornos da ilha que a definem como literária? Que possibilidade de permeabilidade (inclusive dialética) essa metáfora que remete à solidão, mas também à guerra e à sobrevivência, engendra, senão nenhuma?

Sua dupla personalidade, sua “recaída”, não passa disto, de recaída, de prazer no pecado capaz de ser pago por ave-marias (rigor, seriedade, eficiência, etc.), sendo logo em seguida reabilitado no mundo em que o adjetivo filosófico após o substantivo ficção causa espécie. Um mundo de uma comunidade – o “bonde da filosofia” – que, vale dizer, se forma em contraposição ao “imperialismo literário” – identificado, no entanto, (como entender essa contradição?) com uma filosofia praticada sobretudo por juristas, por gente formada pela São Francisco<sup>4</sup>. No mito fundador dessa comunidade de filósofos que se autoproclamam técnicos, que visam à formação filosófica que por essa época na Europa (o outro, espelho, o sentido único para qual deve apontar a formação dessa comunidade) já se tratava de “assunto de profissionais”, era preciso, diz José Arthur Giannotti, “[alienar-se] num pensamento alheio (sic), isto é, nós precisávamos perder a virgindade” (Mendes 2000: 48). Saber alheio que, no entanto, no concerto interno das relações de poder brasileiras, já era *deles* por direito. A referência à virgindade não só dá o tom à hegeliana e europeísta, como seu teor machista não seria contingencial<sup>5</sup>. Já a mera discussão sobre a possibilidade de filosofias orientais, não-europeias, de uma filosofia indígena, de metafísicas canibais – para não dizer uma discussão mais aprofundada sobre o tema – se

---

<sup>4</sup> “Uma das primeiras providências tomadas pelos Pais Fundadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo [foi] o expurgo meticoloso de todo resíduo do finado imperialismo literário. Em princípio pelo menos, estava proscria toda complacência discursivo-literária. Mais exatamente, ficava estabelecido que não cuidaríamos de filosofia à maneira ideológico-retórica vigente no largo de São Francisco” (Arantes 2000: 239). Por mais irônico que seja a figura em maiúscula dos “Pais Fundadores”, não deixa de conter uma ambiguidade que o uso do “nós” (quem é esta comunidade?) atenua no sentido mais violento possível da palavra “expurgo”, que tem seu caráter violento exacerbado com o adjetivo “meticuloso” e pela palavra “resíduo” que torna coisa, barata ou rato quem não praticar o tabu – pelo menos (ufa!) “em princípio”. Podemos ver que talvez não se tratava mesmo de um jogo entre Palmeiras e Corinthians, mas de algo *muito pior*: a fundação, por meio do sacrifício e da instauração de tabus, de uma comunidade.

<sup>5</sup> Vale como referência a autobiografia “intelectual” de Scarlett Marton (2004: preferencialmente 75-8) sobre esse assunto (machismo e violência no bonde da filosofia), assim como tanto para o caráter ritualístico e mitológico da fundação de tal comunidade, como para uma narrativa por vezes ingênua do que logo adiante falo sobre o kitsch, o neoclássico e a ascensão social dos ex-colonos. Aqui, o alheio no qual era preciso alienar-se – o europeu – é visto pela autora praticamente como um destino seu, incapaz de atentar para a complexidade dos alheios possíveis num país de origem tão complexa como o Brasil.

colocava como interdita *a priori* (e esses técnicos de filosofia ainda se perguntam por que esta mesma filosofia academicista fora posta de escanteio pelos intelectuais tupiniquins...). Enfim, dizendo com outras palavras o que não é nenhuma novidade: no nascimento da comunidade de filosofia acadêmica, no Brasil, e mais especificamente em São Paulo, o sacrifício foi da literatura, entendida como um grande outro que englobava qualquer tipo de discurso que se pretendia reflexivo ou mesmo filosófico, mas que não se enquadrava nas novas medidas autodadas (contraditoriamente importadas e seguidas à risca à maneira dos convertidos e nunca refletidas<sup>6</sup>) da filosofia praticada em terras paulistanas. Sacrificaram a literatura, aquela elite paulistana decadente do café, aliada aos ex-colonos e imigrantes que ascenderam social e economicamente, seguindo uma moda parisiense neoclássica e kitsch<sup>7</sup>, em vista de uma consolidação do poder falar filosófico que aparentemente se contrapunha, em uma guerra que objetivava a aniquilação total, à filosofia rocambolesca jurídica, mas que convenientemente também se contrapunha a outros sistemas de saberes, a outras formas de reflexão, a outros modos de pensar por exemplo a história e a herança histórica, confundindo propositalmente o projeto de poder da própria comunidade que assim se fundava com um “nós” que identificavam com o Brasil e que, não muito tempo depois, fazia com que fosse possível usar a palavra “periferia” para se referir também a todos que viviam no vale encantado, porém fétido, do Rio Pinheiros<sup>8</sup>.

A dupla personalidade de Bento Prado Jr., sua “recaída”, no entanto, também é possível entender deste modo: ela seria no máximo senão um momento na dialética da formação do sistema filosófico brasileiro (porque o “nós”, como já estava tentando dizer, é de modo conveniente ambíguo o bastante para significar departamento de filosofia da USP, periferia do capitalismo, periferia, Brasil) a ser devidamente superado e incorporado pelo próximo momento. Nesse esquema dialetizante da história de tal formação filosófica em que a boemia e o Largo São Francisco são recuperados numa síntese metonimicamente atribuída aos nomes próprios Bento Prado Jr. e Lebrun e que passaria por um abraileiramento (ou “apaulistanamento” boêmio) das filosofias e teorias pós-estruturalistas, antimetafísicas, à heideggeriana e à nietzschiana ao mesmo tempo contra Heidegger e Nietzsche (o mesmo poderia ser dito quanto ao “projeto moderno”),

<sup>6</sup> Vale lembrar o slogan heideggeriano de que técnicos não são capazes de refletir sobre o que é a técnica.

<sup>7</sup> Como Angra III, os balneários e tantas outras coisas, que chegam ao Brasil como o “novo”, mas sendo já tecnologia ultrapassada de onde vieram, ou seja, lixo com o qual não querem mais conviver, aí um dos sentidos de seu caráter *kitsch* no pior de seus sentidos, já que o canibalismo à oswaldiana, por exemplo, com todos os seus problemas, mas capaz de ressignificar o alheio, fora interdito quando tentou fazer parte de tal comunidade.

<sup>8</sup> E fazendo também com que, quando gente de outras classes sociais e de outras origens chegasse à universidade – quando o elitista vestibular específico de filosofia acabou, em 1970 –, houvesse uma enorme dificuldade do bonde da filosofia para assimilá-los – eles só poderiam ser vistos através de uma tosca caricatura violenta como desnivelados, arrogantes, decadentes, gente que procurava acesso fácil e seguro ao mercado de trabalho ou que só quisesse viver de bolsas, alunos que “não só eram os menos preparados para a filosofia como os menos capacitados em geral” (Marton 2004: 112). Por aqui podemos ver como esse tabu e a questão que trato aqui se desenvolveu – talvez numa forma de (duplo) esquecimento? – e foi criando mal-entendidos, exclusões, violência e preconceito que neste texto só deixo indicado.

que se produzia na França a partir da década de 1960 (Foucault, Deleuze, Derrida...), Flusser – entre tantas outras e outros – sobrevém como resto.

Nisso e nisto o *unheimliche* entranhado de sua figura, mas justamente seu “estranho privilégio” (Seligmann-Silva 2010), quer dizer, sua potência, que seu dualismo entre tratado e ensaio e sua adesão ao último diminui: seu não ser esquematizável no quadro histórico autoproduzido da formação do sistema filosófico brasileiro moderno; seu estar fora do tempo estando no seu tempo; sua capacidade de embaralhar, portanto, os eventos, de desnormalizar os discursos mitologizantes, de desprogramar a filosofia departamental, de evidenciar parodicamente o caráter arbitrário do tabu e do sacrifício da literatura, ainda antes (ou ao mesmo tempo de outro modo) que a antítese Bento Prado Jr. ocorresse. Flusser é hóspede ou inimigo? É de esquerda ou de direita? É filósofo ou literato?

E mesmo se a história do departamento não fosse concebida dialeticamente, mesmo se não fosse concebida tão estanque e simplificadamente segundo esta dialética (os advérbios devem ser atribuídos à interpretação que fiz aqui da “auto-narrativa” desta história e não a ela em si), é sintomático o silêncio quanto a Flusser entre os herdeiros dessa comunidade. Silêncio – quebrado poucas vezes (como pelo texto de Bento Prado Jr.), exceções que confirmam a regra – que geralmente se diz que evidencia uma incapacidade de lidar com eventos em geral traumáticos ou então pura omissão com cheiro de má-fé.



O estranho, então, dito de outro modo, diz respeito, como afinal também para Freud, ao fato de os textos de Flusser violarem constantemente o tabu fundador desta comunidade, o que já apontava a resenha feita por Anatol Rosenfeld (1964) de sua primeira publicação, *Língua e Realidade* (1963), à qual o último parágrafo do artigo de jornal de Bento Prado Jr. faz eco.

Uma fronteira, aliás, que Adorno também se recusara a transpassar, já que isso significaria romper com a antinomia (metafísica e dialetizante) entre sujeito e objeto, e nenhum pensamento poderia se entregar à linguagem tão ilimitada e cegamente (Adorno 2003: 21). O ensaio, então, seria o terreno – assistemático, é verdade – do pensamento conceitual que se deixa enformar pela estética, mas sem se deixar levar por ela: “como seria possível falar do estético de modo não estético, sem qualquer proximidade com o objeto, e sem sucumbir à vulgaridade intelectual nem se desviar do próprio assunto?” (Adorno 2003: 18).

Escrito em 1958, *Der Essay als Form* [O ensaio como forma] pode ser visto como um dos últimos momentos de reflexão sobre o estilo filosófico em Adorno a partir de uma estranha aproximação com a filosofia aforística nietzschiana em *Minima moralia* (1951), *Prismen* [Prismas] (1955) e de uma

tese de Heinz Krüger (falecido logo após sua defesa, aos 39 anos) sob sua supervisão, *Studien über den Aphorismus als philosophische Form* [Estudos sobre o aforismo como forma filosófica] (1957), pelo menos é o que defende Zellini (2017: 28-31). A pesquisadora italiana sugere que o ensaio parece ser quase um aumento do aforismo e encaminha sua conclusão defendendo que a ideia de ensaio em Adorno seria algo único que procura dar conta dialeticamente do “eterno dualismo entre a unidade da forma e a pluralidade do pensamento: unidade e pensamento coincidem agora no experimento do ensaio” (Zellini, 2017: 43, todas as citações em italiano, inglês e alemão são apresentadas em tradução livre).

Contudo, não seria de todo ocioso, talvez, trazer à discussão uma passagem de um dos primeiros textos de Nietzsche professor (1954: 200-1), *Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten* [Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino] (1872), em que comenta os perigos do *Deutsche Arbeit* – trabalho ou composição alemã, e espero que se possa entendê-lo também de modo a seu significado não estar muito distante do de *Essay* adorniano como *ensaio alemão*: “O último domínio no qual o professor de alemão do ginásio costuma exercer sua atividade e que não raro se considera como o ápice de sua atividade, havendo mesmo quem o considere como a culminação da cultura do ginásio, é o domínio constituído pelo *ensaio alemão* [*deutsche Arbeit*]. Pelo fato de que é neste domínio que quase sempre os alunos melhor dotados se divertem com uma alegria singular, seria preciso reconhecer a que ponto a tarefa aqui proposta pode ser perigosamente estimulante. O ensaio alemão é um apelo ao indivíduo: e quanto mais um aluno estiver preparado, mais estará firmemente consciente das qualidades que o distinguem. Ao se conscientizar de suas qualidades, mais em seu ensaio alemão figurará sua personalidade. Além disso, este ‘tom pessoal’ é incentivado na maior parte dos ginásios já pela simples escolha dos assuntos: a maior prova disso, na minha opinião, reside no fato de que já nas turmas menores se propõe temas em si e para si antipedagógicos, que incitam o aluno a descrever sua própria vida, o seu próprio desenvolvimento. [...] E como é frequente que toda atividade literária que um homem terá mais tarde apareça como a triste consequência deste pecado original que a pedagogia comete contra o espírito!”

Citação que consta em “Nietzsche: Incipit tragoedia” do livro *Aufschreibesysteme 1800/1900* [Sistemas de notação 1800/1900] (1985) de F. Kittler (2003: 218-9), para rodar o moinho da argumentação de que o ensaio *alemão*, apesar de parecer o lugar e o estilo máximo da liberdade do pensamento e da reflexão de um sujeito sobre seu objeto, não passaria, na verdade, de uma forma determinada pelo sistema educacional alemão dos 1800 contra o qual Nietzsche se volta anunciando o sistema de inscrição 1900 a partir de experimentos de escrita – sendo um deles a escrita por meio de aforismos. Ou seja, o aforismo seria justamente uma recusa do estilo ensaístico *alemão* e não algo que o ensaio poderia prolongar, como sugere Zellini (caso a

interpretação de Kittler seja mais correta). A determinação sobre o ensaio teria certo paralelo, talvez, com a descoberta do próprio Adorno, junto a Hockheimer, de que no interior da modernidade estava o nazismo e a shoá – no interior da razão, a racionalidade técnica e a reificação –, mas em relação justamente ao estilo mais elevado do pensamento *alemão*: no interior, nas margens, ou na forma do ensaio alemão estaria a máquina educacional e pedagógica *alemã*. Para além dos modelos estanques talvez por demais foucaultianos de *Palavras e as coisas* da obra de Kittler, seu moinho argumentativo cai como uma luva para ler a passagem do depoimento de Giannotti (Mendes 2000: 234, meu itálico) em que diferencia sua relação com Anatol Rosenfeld da com Flusser, ambos judeus migrantes europeus, e em que, além do mais, acaba expondo a importância da diferença periferia/fronteira e centro e de projetos de filosofia distintos por trás da aparente questão da forma literária da filosofia: “Muito mais próxima da nossa, porque Anatol Rosenfeld era um discípulo de Hartmann, uma pessoa com formação *muito alemã*, muito precisa, então a despeito de o Anatol também ser um ensaísta, quando nós entrávamos em discussão, a discussão era muito mais dirigida.”

Caso de fato Flusser e todos estejam corretos, e os textos de Flusser sejam mesmo ensaios em contraposição aos tratados, o problema talvez seja do lugar do universal: Flusser, como judeu tcheco que fala alemão, seria ao mesmo tempo também um bárbaro quebrador de tabus – ou seja, em nada alemão –, e, por esse “estranho privilégio”, capaz de perceber os problemas da dialética e de uma postulação, forte ou fraca, de uma diferença intransponível entre sujeito e objeto, entre literatura e filosofia, entre pensar e poetar, entre *Denken und Dichten*. Não seria preciso, assim, romper com essa dualidade para dar conta do lugar de Flusser nos estilos de expor pensamentos? Ou seja, não seria preciso diferenciar entre ensaísmo alemão e outros tipos de ensaio cujo nome genérico fica a se postular? Poderia ser por aí que seja possível encontrar uma via para uma “filosofia do exílio” em Vilém Flusser (Seligmann-Silva 2010).



Um dos procedimentos centrais de Flusser nas suas ficções filosóficas consiste no deslocamento dos pontos de vista<sup>9</sup>. Já o segundo artigo de *Ficções filosóficas*, começa com um pedido interlocutório para e com o leitor: “Pedirei neste artigo ao leitor uma façanha digna dos mágicos mais poderosos: pedirei que se transforme (pelo menos na sua imaginação) em sal de cozinha”

---

<sup>9</sup> O que não deixa de cumprir com a exigência do pensamento alheio, ao mesmo tempo em que traz já algo de próprio sem precisar passar pela importação de uma metodologia francesa e colonialista, contra a ideia por demais hegeliana de Paulo Arantes de que a independência brasileira filosófica do centro só se poderia dar se mantendo firme nesta metodologia (em nada ideológica?) contra a “nova” ideologia francesa de que tudo é literatura, o que mantinha o pensamento brasileiro, afinal, preso a uma subquerela francesa e incapaz de abrir seus olhos para algo novo ou ao menos independente, inclusive, deste modelo.

(Flusser 1998: 29). Em outros casos, é o *Vampyroteuthis Infernalis* – espécie de lula dos subterrâneos do oceano –, deus, o embrião, a solitária, marcianos, datilógrafos, analfabetos, entre tantos, os outros sujeitos para os quais Flusser pede para que adotemos suas perspectivas de existência. Ao deslocar vozes e perspectivas – a filosofia existencialista, a fenomenologia, o darwinismo, o freudismo, o nietzschianismo, a teologia, a filosofia da linguagem, entre muitos outros – Flusser expõe as predeterminações dessas teorias, suas ingenuidades, seus caracteres por demais europeu ou por demais humano de suas pretensas neutralidades e universalidades.

“É” (Flusser 1998: 55 e 60). Mas é em “Comunicação I” e “Comunicação II ou a segunda face da moeda” que este procedimento parece ser refletido de modo a explorar suas fronteiras e admitir seus limites – até que ponto é possível alheiar-se? –, na medida em que procura lidar na forma do texto com os abismos da comunicação, com o problema de como envolver o(s) outro(s) em um diálogo. No caso específico, entre dois regimes de mundo, o intelectual – visto como apolítico e pequeno-burguês pelo outro – e um guerrilheiro que é visto pelo intelectual provavelmente como “um criminoso primitivo” (Flusser 1998: 55-6) em uma solitária indeterminada (mas onde mais poderia ser senão na América Latina das ditaduras e dos presos políticos?). De quando são esses fragmentos? Quando foi escrito? Por que não foi publicado em vida? Por que foi escrito em português? Por que se passa em uma solitária com um intelectual preso? As hipóteses são muitas, não menos as que os aproximariam do romance *El beso de la mujer araña* (1976) de Puig, no qual questões semelhantes de comunicação aparecem em outra cela – essa com certeza – latino-americana.

Em Puig, os problemas da comunicação são desenvolvidos e lidados por meio de uma complexa trama de discursos, de pessoas discursivas e narrativas, e de recursos da forma da escrita – notas de rodapé, itálico, travessão, aspas –, e com a estratégia de narrar filmes por parte do personagem Molina que aos poucos aproximam os personagens e os transformam, mesmo que alguns abismos jamais sejam transponidos ou resolvidos.

Em Flusser, dois textos escritos em primeira pessoa formam fragmentos de uma espécie de “polifonia” – existencialista, vale dizer – de vozes interiores e exteriores, de máscaras de si e do outro – movimentos que fazem algum eco à psicologização dostoiévskana – que no limite apontam para a impossibilidade – talvez em situação tão adversa e extrema, em que a desconfiança do outro atinge o mais alto grau – da fenomenologia, da comunicação e, portanto, da própria polifonia para fora da psique de cada um. Na “situação absurda” em que estão, o intelectual – “senhor semicalvo” – com nome estrangeiro e sotaque (seria muito raso sugerir se tratar de um alterego do próprio Flusser?) procura se aproximar e romper com a “separação intelectual total” com o homem prático (outra face de um mesmo alterego?) com quem divide

sua cela escura, refletindo “em [sua] mente cuidadosamente as primeiras palavras que ia lhe dirigir, porque sentia que tudo dependia delas” (Flusser 1998: 51-3).

Não deixa de dar o que pensar que Flusser, o filósofo sem-chão, o filósofo ponte, o filósofo das missivas, e também aquele que teria se tornado (segundo suas próprias palavras) uma espécie de “palhaço” ou bobo da corte da Ditadura Militar (Bernardo / Guldin 2017: 177), tenha escrito este texto que reflete justamente sobre como criar uma proximidade (humana e espiritual, contrapostas à degradante meramente corporal) em tal situação.

Vejam como são as coisas: nos textos “Comunicação I e II”, resta para o intelectual calvo o tema do sexo ao eliminar da pauta os que considera controversos para sua tentativa de aproximação (alimentação, política e futebol), mas para Puig até mesmo este seria visto como controverso, já que o intelectual de Flusser pressuporia muito ao acreditar que o outro teria um “ideal de mulher”, mesmo que diferente do seu. De qualquer modo, mesmo o tema do sexo não atinge seu objetivo, já que sua frase é compreendida como condencedente, e obtém como resposta um simples “é” que mimetiza as respostas do cocheiro seu João do tio pequeno-burguês do homem prático e militante que não era, afinal, um homem bruto – entre outras coisas por comparar a situação (que também considera absurda) a uma peça de Ionesco.

É em “Política e língua” da mesma coletânea de ensaios que o leitor pode ver refletido em forma mais ensaística tradicional o tema dos limites do diálogo ao refletir sobre a diferença entre discurso – “um sistema [que] se lança sobre sistemas vizinhos a fim de assimilá-los” – e diálogo, justamente “uma situação relativamente rara, e por isto, preciosa” (Flusser 1998: 100-1). Em uma espécie de espelhamento ou tradução não em línguas diferentes, mas em formas diferentes de expor pensamentos próximos – sem deixar de lado, contudo, as mudanças de ponto de vista sobre um mesmo tema –, talvez fosse possível sugerir que Flusser opera complexamente deslocando estilos, ponto de vista, criando um tipo de caleidoscópio que não apenas se alterna nas diversas perspectivas em si – que se espelham e dialogam –, mas os próprios formatos de cada fragmento se espelham e dialogam uns com os outros. Nisso, talvez, o sentido não só da tradução e retradução de um mesmo texto, jogando uma língua contra a outra, mas também da repetição por vezes exaustiva dos temas em diversos textos diferentes, como se fosse uma espécie de Pierre Menard, o autor de Quixote, de si mesmo. Ou ainda uma espécie de perspectivismo não apenas de conteúdo, mas também de meios-de-conteúdo, como se, deslocando a pergunta do conteúdo para a do ponto de vista do ponto de vista, para a do estilo do estilo, a partir da *Bodenlosigkeit*, vai equivocando-se, traduzindo e (se) retraduzindo a cerveja do tigre que, como Pierre Menard de si, é também ele mesmo (Castro 2015).

Se Flusser chama os textos selecionados postumamente para o livro *Ficções filosóficas* de fábulas ou ensaios – Bento Prado Jr. fala em mitologização e ensaio –, e “Política e língua” está mais para um ensaio, “Comunicação I e II” enquadram-se como fábulas? Sendo a fábula uma história na qual os animais falam, seria possível fazer alguma concessão do que seja animal aqui para ver a construção em primeira pessoa de personagens caricaturais que entronizam o *homo sapiens* e o *faber*? Seria algo bem difícil de defender.

Mas se não deixam de possuir certo traço caricatural das fábulas, justamente por serem desenvolvidos em primeira pessoa, apresentam aparentemente uma contradição com a planicidade que caracteriza a caricatura, o personagem-tipo ou modelo, pois há, afinal, certo desenvolvimento psicológico e reflexivo dos personagens – mesmo que em fragmentos, mesmo que superficialmente e de modo inacabado. Seria possível pensar que ocorreria aqui uma contraposição entre sátira caricatural e aprofundamento psicológico das personagens, entre o que já se chamou personagem plano e o personagem redondo (Câbdido etc. e al., 2009: 51-87), mas *em cada um* dos dois personagens.

Essa mesma contraposição parece ocorrer e ser levada às últimas consequências em alguns textos nem tanto trágicos, como as “Comunicação I e II”, mas altamente satíricos da coletânea, como, por exemplo, “Espectros: uma conferência com o arcanjo Gabriel” (chamado de “entertainment” pelos editores da revista *XI de Agosto*, em que foi publicada não se sabe a data), na qual um texto também em primeira pessoa se dirige aos “senhores espíritos” proferindo um discurso para eliminar “a crença de que o espírito pode encarnar-se” (Flusser 1998: 89) – conferência na qual caso os anjos de *Wings of Desire* (1987) de Win Wenders tivessem estado presentes, talvez o filme não tivesse razão de ser.

Nem tanto como na fábula se imagina um diálogo humanizado entre animais com o intuito prático de uma paideia que moraliza e normaliza o novo – a criança e o jovem –, esta conferência não exatamente fabula o humano na figura do arcanjo Gabriel, mas o parodia em tal figura à maneira pantagruica e quixotesca de inversão de perspectivas, contrastes agudos entre alto e baixo, entre humano e espírito, entre corpo e espírito, com a finalidade “de criar *situações extraordinárias* para provocar e experimentar uma ideia filosófica” – o que seria, justamente, a particularidade mais importante do gênero da *menipeia* para Bakhtin (2013: 130). Tendo como culminação desse estilo particular dos textos de Flusser que não bem se encaixam como fábulas propriamente ditas, talvez, o *Vampyrotheutis Infernalis*, outros dois textos desta coletânea exploram situações extraordinárias que provocam e experimentam ideias filosóficas e a aparelhagem ficcional de personagens (planos e redondos), gêneros, *topos*, etc.

Um deles é “Diálogo espírita edificante” (há nos arquivos versões em alemão), no qual a polissemia da palavra espírito dá ensejo para a criação de cinco personagens espíritos – do tempo,

científico, santo, de porco e metaespírito – que se reúnem por indicação do Espírito de Porco no edifício Chrysler, de Nova York, esquina com o século XX, para discutir “a programação da sociedade pós-industrial iminente” (Flusser 1988: 111). A discussão – construída como se fosse um miniroteiro teatral, gerando uma mistura de gêneros em nada estranha à sátira *menipeia* – se desenrola explorando as possibilidades e os abismos da comunicação e de pontos de vista tão diferentes, apesar da partilha comum dos personagens do fato de serem algum tipo de espírito. Um dos assuntos em jogo é justamente o do modelo de desenvolvimento da história: linear, dialético, decadente, ascendente, negativo? A síntese final “negativa” entre os espíritos do tempo, científico e santo em metaespírito – que parece ambigualmente se deixar levar por um hegelianismo “*power-ranger*”, ao mesmo tempo em que parece se consistir em uma sátira desse hegelianismo justamente por conta dessa caricatura tosca que remete ao desenho animado japonês – seria a condição de possibilidade e o catalizador da programação bem-sucedida da sociedade pós-industrial.

Já o texto imediatamente seguinte da coletânea, “Missão homo sapiens sapiens” (também com versões em alemão no Arquivo Flusser) ressoa muito daquilo que Bakhtin (2013: 132) chama de fantástico experimental ao se apresentar como um documento passado-futuro ou futuro-passado de um passado ou de um futuro ainda mais distante, que relata de forma satírica e cômica – que remete ao diário de Wagner de “Coração de Cachorro” de M. Bulgákov –, uma busca pela espécie humana em um período da história da evolução em que os humanos ainda não ou já não estão completamente diferenciados na espécie animal que a conhecemos hoje, o que resulta numa exploração radical dos critérios antropológicos, sociais e biológicos das fronteiras do gênero e da espécie humana. A viagem no tempo, também muito próxima de peças teatrais de M. Bulgákov, não só é um recurso tipicamente menipeico e satírico com vistas a gerar questionamentos filosóficos últimos, como também está a serviço aqui mais uma vez do deslocamento de perspectivas e da desprogramação do aparato, da desnormalização com a qual enxergamos – principalmente de um ponto de vista existencial e existencialista – a “nossa” condição humana. De certo modo, seria possível se questionar, a partir desta breve sátira, se algum dia deixamos de ser ciborgues.



“Espectros”, “Diálogo espírita edificante” e “Missão homo sapiens sapiens” formam uma constelação de escritos que se utilizam reforçadamente de estratégia satírica e irônica – por vezes autoirônica, em uma tradição que mescla elementos ao mesmo tempo eslavos e judaicos – de escrita que caracteriza textos ficcionais satíricos com aspectos filosóficos.

São estratégias em geral que no caso específico de Flusser funcionam na medida em que desfuncionalizam os aparatos jogando um contra os outros – sua estratégia consiste justamente em se postar contra o programa muitas vezes o utilizando de outro modo, ou seja, corrompendo-o a favor de outros modos de operar as funcionalidades do aparelho (cf. TRATNIK, 2016): como dito acima, são desfuncionalizados e desprogramados os gêneros (ensaio, relatório, conto, roteiro teatral) (faltou só o gênero em seu sentido sexual), entendimento médio e senso comum de algo – como o humano –, os tipos de personagem, o alto e o baixo, o filosófico e o ficcional, etc.

Com isso, Flusser acaba por se posicionar ao mesmo tempo contra o senso comum e o dito discurso erudito, a norma e a quebra da norma que visa estabilizar uma outra norma, ou o programa e o outro programa que vem substituí-lo, ou a própria estrutura de poder na qual se alternam no poder diversas máscaras ou projetos ou vontades de poder.

São textos – não publicados em vida, ou apenas em uma revista de centro acadêmico de pouca circulação e prestígio, principalmente se comparada ao jornal *O Estado de São Paulo* – que estão longe de serem ensaios, mas também não são fábulas no seu sentido mais tradicional: eles abrem uma brecha no abismo que separa literatura e filosofia, ficção e filosófico, encontrando outros modos possíveis de habitar essa intersecção e de pensar a relação (ou a falta de relação) entre elas. Desse modo, eles exigem que se observe seus escritos mais ensaísticos com outros olhos, pois várias de suas estratégias se repetem, como o recurso ao irônico, ao deslocamento de pontos de vista, à mistura entre o alto e o baixo, ao mágico, ao fantástico, ao absurdo, à humanização, à des-, pré- ou pós-humanização, etc.

Ao mesmo tempo, Flusser não retrabalha literatura e filosofia *ex nihilo*, ele não é o primeiro a pensar e repensar essa relação, e a sátira *menipeia*, encontrada|criada por Bakhtin, em certos momentos deste texto me serviu para traçar certas linhas de força e de perspectiva histórica e espacial de uma possível tradição da qual Flusser se não pertence, ao menos ecoa. Estou querendo indicar com isso uma possível via de interpretação do estilo de escrita de Flusser que passa por aproximar sua postura diante do aparelho, do programa e do aparato à postura satírica, e por sua vez compreender esta como um aspecto geral de certa tradição eslávica a partir de Bakhtin e outros assim chamados nietzschianos russos (alguns dos quais, é verdade, absolutizavam e nacionalizavam demais esse caráter russo ou eslavo).

De modo algum seria o caso de bakhtianizar Flusser, ou seja, de fazer uma leitura à bakhtiana de Flusser, por exemplo enquadrando categoricamente esses textos como sátira *menipeia* em si, mas de potencializar o estranhamento da relação entre filosofia e ficção em Flusser por meio de Bakhtin – nome próprio para algumas ideias que tentam repensar a relação entre ficção e filosofia, a partir de ou para uma leitura da literatura russa do século XIX, em especial de

Dostoiévski, por meio de recursos técnicos, como a sátira, e da reorganização da história genética da literatura em geral, assim como por meio dos gêneros complementares e irmãos do discurso socrático e da sátira *menipeia*. Seria possível fazer isso tanto indicando uma possível via de ressignificar o lugar da cultura eslava em geral em Flusser (sobre o que geralmente pouco é falado) que poderia estar no ar no clima praguense e tcheco no qual cresceu, como também, para além dessa questão talvez por demais nacionalista em si, repensar o próprio gênero filosófico-ficcional de Flusser.

Se este lugar da cultura eslava seria ambíguo, na medida em que Flusser se aproximaria de Bakhtin justamente naqueles pontos em que se trata de repensar fronteiras, chãos e fundamentos – uma espécie de relação de “compatrioticidade” da “contrapatrioticidade”<sup>10</sup> –, Bakhtin justamente foi alguém que já havia se debruçado sobre o problema das fronteiras que geram estranhamento entre ficção e filosofia ainda nas décadas de 1920-30, não porque ultrapassá-las consistia em um tabu para ele, mas justamente porque queria repensar a tradição russa da reflexão e discussão nacional por meio da literatura, e principalmente a poética de Dostoiévski como o expoente desta tradição que não se encaixava, afinal, nas formas estanques da interpretação histórica da Europa Central dos gêneros discursivos<sup>11</sup>.



É Bakhtin quem, ao ressaltar a derradeira das particularidades da *menipeia* – a publicística –, faz ressaltar uma mediação importante do lugar entre filosofia e ficção em Flusser: o fato de ele escrever em jornais, sobre o que ele mesmo refletiu na introdução até agora nunca publicada de “Coisas que me cercam” (1970) – outra compilação de artigos que três anos mais tarde apareceria modificada na sua versão francesa no seu quarto livro publicado, *La force du Quotidien* (1973), mas sem esta introdução – de forma a tomar para si a responsabilidade da publicística, pensando o que significa fazer isso no seu “hoje” (o que, afinal, parece de certo modo retomar a importância do jornal no século XIX, como lembra Bakhtin, tanto para a literatura, como para a teoria, a

<sup>10</sup> O que de certo modo inverte ou torna ambígua a força do local nos *projetos globais* de Walter Mignolo (2012) e talvez aproxime Flusser de certa ideia de razão marrana de Alberto Moreiras (2016) como uma espécie de duplo desenraizamento – a potência do local está em romper com a lógica do local.

<sup>11</sup> Se é por este motivo, entre outros, que Bakhtin surge – principalmente pela figura de Julia Kristeva (2012) – como o autor da importância que hoje lhe atribuímos na França da década de 1960 que efetuava seu giro pós-estruturalista, chamado por Paulo Arantes de a “Ideologia Francesa da Literatura” (em um tom irônico até que bastante bakhtiniano, sem perceber, além disso, como nesta suposta ideologia já aparecia certo deslocamento na relação saber-poder entre o dito centro e a periferia – tema que, afinal, é seu), também é preciso lembrar que era o próprio Roberto Schwarz, constantemente elogiado por P. Arantes, quem via e apontava alguns traços semelhantes entre as literaturas brasileira e russa, mas, sempre preocupado com a relação entre centro e periferia, acabou não desenvolvendo estas ideias que aproximavam comparativamente pensamentos e literaturas de fronteiras tanto do ponto de vista locais, quanto genéticos.

filosofia e para os gêneros híbridos). Flusser escreve que: “o veículo jornalístico é adequado à minha forma de pensar, e articula muito bem os problemas filosóficos que me preocupam. [...] O que é certo, no entanto, é que minha visão do filosofar é anti-acadêmica a ponto de clamar por articulação do tipo que o jornalismo facilita. Porque a minha visão do filosofar é esta: filosofar é viver filosofia, e viver filosofia é ver filosofia em tudo que me cerca, por mais efêmero e cotidiano que seja. Em outras palavras: filosofar é ver filosofia naquilo do qual tratam jornais e revistas” (Flusser 1970: 1).

Isso não quer dizer, no entanto, que Flusser apenas adapte seu viver a filosofia ao fazer jornalístico. É mais bem o contrário: como dito acima, ele desprograma os aparatos ao jogar o jornalismo contra a filosofia, a filosofia contra o jornalismo. Seus artigos, diz, não têm “vocabulário nem estilo” que caracteriza o jornalismo: “São resultados da tentativa de transformar artigos em veículos para a filosofia. A saber: para uma determinada filosofia, para a qual o estilo é pelo menos tão importante quanto o é a informação transmitida. Creio, pois que estes artigos querem ser lidos não como peças jornalísticas que são, mas quase como se fossem poesia” (Flusser 1970: 1-2).

É possível inverter ainda uma vez os termos que Flusser usou para definir seu estilo, pensando-o como quase-poética filosófica jornalística. E essa sua quase-poética pode ser vista como a forma de um pensamento de fronteira, como o resultado de uma situação de fronteira, na medida em que se percebe impedida, pelo avanço tecnológico, por seu lugar judeu praguense exilado no “terceiro mundo”, por sua crítica às instituições e comunidades institucionais filosóficas, a possibilidade de ser um filósofo no sentido que o centro europeu e os departamentos por demais afrancesados do terceiro mundo da sua época dão ao termo.

E é justamente deste impedimento – deste “duvidoso privilégio” – que Flusser compõe sua quase-poética jornalístico-filosófica, de modo a encontrar um modo de sobreviver habitando as intersecções, margens e fronteiras entre os países da ficção e da filosofia, entre as suas instituições – que emitem passaportes e te tornam palhaços ou bobos da corte –, que em nome de deus, da racionalidade, da certeza, da ciência, do sistema filosófico, da revolução, da raça pura, da família, e de tantas outras coisas que se pode querer defender ou instituir, sacrificam bodes expiatórios, formam comunidades sacrificiais que por vezes confundem propositalmente a universalidade dos projetos de poder, até mesmo no interior do pensamento e da poesia, sobretudo entre técnicos, instrumentos, métodos e aparatos – até mesmo seguidos do adjetivo “filosóficos”, cujo uso para qualificar os substantivos anteriores, este sim, deveria ser motivo de calafrios. E é justamente pelo “quase” e pela polissemia desta palavra que qualifica sua poesia, sua filosofia, seu jornalismo, seu ensaísmo – e até mesmo o próprio “quase” – que Flusser pode escapar.

## Referências Bibliográficas

- Adorno, Theodor W (2003): “O ensaio como forma”. In: Notas sobre a literatura I. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34.
- Arantes, Paulo (1994): Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. São Paulo: Paz e Terra.
- Arantes, Paulo (2000): “Bento Prado Jr. e a Filosofia Uspiana da Literatura nos Anos 60”. In: Prado Jr., : 235-294.
- Bakhtin, Mikhail (2013): Problemas da poética de Dostoiévski. Tradução de Paulo Bezerra, 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Candido, Antônio, Gomes, Paulo Emílio S., Prado, Décio de Almeida e Rosenfeld, Anatol (2009): A Personagem de Ficção. São Paulo: Perspectiva.
- Flusser, Vilém (1970): Coisas que me cercam. São Paulo: Arquivo Vilém Flusser São Paulo.
- Flusser, Vilém (1998): Ficções filosóficas. São Paulo: EDUSP.
- Flusser, Vilém (2011): Vampyroteuthis infernalis. São Paulo: Annablume.
- Kittler, Friedrich (2003): Aufschreibesysteme 1800/1900. München: Fink Verlag.
- Klengel, Susanne (2009): Brasilien denken. Flusser als Vermittler, Phänomenologe, Antropophage. In: S. Klengel & H. Siever (eds.): 111-130.
- Klengel, Susanne & Siever, H. (Eds). (2009): Das Dritte Ufer: Vilém Flusser und Brasilien. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH.
- Krause, Gustavo Bernardo & Guldin, Rainer (2017): O Homem sem Chão: a biografia de Vilém Flusser. São Paulo: Annablume.
- Kristeva, Julia (2012): A palavra, o diálogo e o romance. In: Kristeva, Introdução à semianálise. Tradução de Lucia Helena França Ferraz, 3ª ed. São Paulo: Perspectiva: 139-168.
- Mendes, Ricardo (2000): Vilém Flusser: Uma história do diabo. São Paulo: Dissertação de mestrado.
- Marton, Scarlett (2004): A irrecusável busca de sentido: Autobiografia intelectual. Cotia: Ateliê Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ.
- Mignolo, Walter (2012): Local Histories-Global Designs: Coloniality, subaltern Knowledges, and Border Thinking. 2a ed. Princeton: Princeton University Press.
- Moreiras, Alberto (2016): Marranismo e inscripció n, o el abandono de la conciencia desdichada. Madrid: Escolar y Mayo.
- [https://www.academia.edu/35092727/Marranismo\\_e\\_inscripcio\\_n\\_final\\_copy\\_2.pdf](https://www.academia.edu/35092727/Marranismo_e_inscripcio_n_final_copy_2.pdf) [Acessado em fev. de 2018].
- Nietzsche, Friedrich W. (1954). Werke in drei Bänden. München, Band 3:196-214. <http://www.zeno.org/nid/20009257632> [Acessado em fev. de 2018].
- Prado Jr., Bento (1999). A chuva universal de Flusser. Folha de S. Paulo, São Paulo, 13 de Fevereiro de 1999. <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs13029905.htm> [Acessado em fev. de 2018].
- Prado Jr., Bento (2000). Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise. 2ª edição. São Paulo, Paz e Terra.

- Rosenfeld, Anatol (1964). Resenha bibliográfica. O Estado de São Paulo, São Paulo: 6 de junho de 1964. Suplemento Literário: 2.
- Seligmann-Silva, Márcio (2010). Para uma filosofia do exílio: A. Rosenfeld e V. Flusser sobre as vantagens de não se ter uma pátria. Revista Eletrônica do NIEJ/UFRJ, 1(3): 20-41.  
[https://www.academia.edu/3095708/Para\\_uma\\_filosofia\\_do\\_ex%C3%ADlio\\_A.\\_Rosenfeld\\_e\\_V.\\_Flusser\\_sobre\\_as\\_vantagens\\_de\\_n%C3%A3o\\_se\\_ter\\_uma\\_p%C3%A1tria](https://www.academia.edu/3095708/Para_uma_filosofia_do_ex%C3%ADlio_A._Rosenfeld_e_V._Flusser_sobre_as_vantagens_de_n%C3%A3o_se_ter_uma_p%C3%A1tria) [Acessado em fev. de 2018].
- Tratnik, Polona (2016). Art as acting against the program of the apparatus. Flusser Studies, Issue 22.  
<http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/tratnik-art-acting-against-program-apparatus.pdf> [Acessado em fev. de 2018].
- Viveiros De Castro, Eduardo B. (2015). Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify.
- Zellini, Susanna (2017). Lo stile come forma del pensiero. Esperimenti della forma breve in Nietzsche e Adorno. in: Poetica in permanenza (G.Pelloni - C.Zittel) ETS, Pisa.  
[https://www.academia.edu/31449280/Lo\\_stile\\_come\\_forma\\_del\\_pensiero.\\_Esperimenti\\_della\\_forma\\_breve\\_in\\_Nietzsche\\_e\\_Adorno.\\_in\\_Poetica\\_in\\_permanenza\\_G.Pelloni\\_-\\_C.Zittel\\_ETS\\_Pisa\\_2017](https://www.academia.edu/31449280/Lo_stile_come_forma_del_pensiero._Esperimenti_della_forma_breve_in_Nietzsche_e_Adorno._in_Poetica_in_permanenza_G.Pelloni_-_C.Zittel_ETS_Pisa_2017) . [Acessado em fev. de 2018].