

AS CIDADES BRASILEIRAS DE VILÉM FLUSSER

VILÉM FLUSSER'S BRAZILIAN CITIES

Gabriel Salvi Philipson*

Resumo: Esse artigo ensaístico postula que o motivo das cidades ocupa lugar decisivo na operação e na articulação do pensamento flusseriano do exílio. Atravessando os mais diversos momentos e tipos da escritura flusseriana, as cidades se configuram como um nódulo que a interliga e conecta. Centrando-se sobretudo nos textos sobre as cidades brasileiras de Flusser, analisa-se, de maneira ampla, mas não exaustiva, os modos como esse atravessamento ocorre. A partir disso, propõe-se algumas consequências dessa hipótese, destacando a da necessidade de reorganização do *corpus* flusseriano como um todo, repensando suas fases e seus movimentos e a da suposição de que Flusser introduza, em sua análise da cidade de Brasília recém-construída, uma falibilidade no mito do “país do futuro” zweigueano. Em seguida, ao analisar a filosoficção “Avô”, que se passa no Bairro do Bom Retiro, em São Paulo, e dois poemas sem data de Flusser em que aparece o motivo das cidades, o artigo encaminha suas considerações finais sobre as relações nele estabelecidas entre pensamento, exílio, ser judeu, cidades e brasilianidade.

Palavras-chave: Filosofia brasileira. Pensamento judeu na América Latina. Geografia latino-americana judia.

Abstract: This essayistic paper proposes that the motif of cities assumes a decisive role in the operation and articulation of Flusser's thinking of exile. Crossing the most diverse moments and types of Flusser's scripture, cities appear as a nodule that interlinks and connects it. By focusing particularly on Flusser's texts on Brazilian cities, this study analyzes, in an ample but not exhaustive manner, the ways in which this crossing occurs. On this basis, it is proposed several consequences of this hypothesis. In particular, the necessity of reorganizing the whole Flusserian *corpus*, by reconsidering its phases and movements, and the assumption that Flusser introduces a fallibility in the myth of the Zweigian "country of the future". Then, by analyzing the philosophic fiction "Grandfather", which takes place in Bom Retiro, in São Paulo, and two undated poems of Flusser in which the motif of cities can be found, this paper addresses its final considerations on the relations between thought, exile, being Jewish, cities, and brazilianity.

Keywords: Brazilian philosophy. Jewish thought in Latin America. Jewish Latin American geography.

* Doutorando em Teoria Literária na Unicamp com estágio de pesquisa no exterior na Freie Universität Berlin. Bolsista Fapesp (2017/27004-7) e DAAD.
Email: <gsphilipson@gmail.com>.

Talvez não exista tema mais privilegiado para entender a dimensão filosófica do exílio em Vilém Flusser do que a questão das cidades. Com efeito, as cidades atravessam os mais diversos âmbitos de textos do exilado autor. Da midialogia às filosoficções, da filosofia da técnica aos artigos de jornal ou inéditos, dos textos “objetivos” aos “subjetivos”, passando pelos “intersubjetivos” (FLUSSER, 1974, p. 2), as cidades se constituem lugar decisivo na operação e na articulação de seu pensamento.

Já as pontes de Praga, cidade na qual nasceu, valiam como índice de sua reflexão sobre *Ser judeu*. De um lado, são o lugar em que o sujeito em primeira pessoa em “A ponte” assistiu, quando criança, um cão enlouquecer e arrancar a perna de um trabalhador caído, visão profética da rápida mudança que ocorreria depois da ocupação nazista (FLUSSER, 2014b, 16-7). De outro lado, variando a mesma imagem-índice, as pontes de Praga valem igualmente como lugar de passagem e de encontro entre diferentes, lugares fronteiriços em que diversas tradições culturais se encontram e se imiscuem (FLUSSER, 1992; Ver também SELIGMANN 2010a, 2010b).

Um possível desenvolvimento desse índice-imagem pode ser encontrado em “O chão que pisamos” (FLUSSER, *sem data f*, p. 3), o primeiro ensaio que compõe seu *Pós-história* (FLUSSER 1983a). Momento central da articulação do conceito-índice *Bodenlosigkeit*, Flusser, cujos familiares morreram todos em campos de concentração ou pelos nazistas, identifica aqui Auschwitz com “a cidade ocidental perfeita”, ao mesmo tempo em que concede à possibilidade, que considera de pouca serventia, de Auschwitz ser também a perversão desta meta ideal:

Com efeito: Auschwitz é a cidade ocidental perfeita, o ideal da sociedade ocidental, o estado utópico que é a meta da história do Ocidente. Por certo: pode ser afirmado que Auschwitz é a “perversão” de tudo isto. Mas tal afirmação adianta pouco. Se a aplicação radical de modelos ocidentais resulta em Auschwitz, pouco adianta incriminar os modelos, e não a aplicação, pelo resultado.

Quando afirma que o *Einwanderer* (o imigrante), seria ainda mais *estranho*, *fremder*, ao habitante da cidade, aos patrícios, do que o *Wanderer* (o andarilho), a cidade aparece também como outro desenvolvimento possível do índice-imagem da ponte (FLUSSER, 1992, p. 247). Aqui, ela é explorada em sua proximidade com a noção de pátria, derivando a proposta da transvalorização de todos os valores de Nietzsche em uma descodificação dos códigos que constituem a pátria na condição de um conjunto assentado e inquestionado de hábitos. Enquanto o *Wanderer* deixa a cidade, como lembra Nietzsche em *Gaia Ciência* (1999, KSA III, [§380]),

para enxergá-la melhor, o *Einwanderer* se insere nela, descodificando os códigos que constituem os hábitos dos patrícios.

Em todos esses textos a noção de cidade sempre está envolvida em uma crítica ao nacionalismo que perpassa de modo indelével toda a obra de Flusser. Pensando a cidade, Flusser opera um deslocamento da mentalidade nacionalista em prol do pensamento da localidade. No texto “O estranho”, que compõe a acima mencionada coleção póstuma de textos reunidos em torno do tema *Ser Judeu* (FLUSSER, 2014b, p. 125-133, aqui p.132-3), ele chama isso de um deslocamento do objetivo rumo ao intersubjetivo, da identificação de si enquanto sujeito a “tecido de relações, [...] nó de relações intersubjetivas”. Desse modo, seria possível desmitizar a culpa e estabelecer “uma relação do além culpa. [...], em outros termos, [estabelecer a] sociedade do ‘além do bem e do mal’ [...]. Mas isto [...] é demasiadamente estranho”.

Talvez até para o *Wanderer* nietzschiano, uma vez que a cidade em Flusser terá uma de suas culminações como obra de arte total de cidadãos transformados em artistas na era da sociedade telemática (SELIGMANN-SILVA, 2018). A cidade como *Gesamtkunstwerk*, entretanto, também carrega a marca da diferença. Ela oscila entre a possibilidade de ser uma cidade de artistas, de *homo ludens*, da liberdade e do ócio criativo, e a de ser a cidade da estetização da política, isto é, do triunfo do fascismo. No último capítulo de *O universo das imagens técnicas* (FLUSSER, 2008), essa oscilação é colocada nos termos de um gigantesco formigueiro cibernético tocando música de maneira conectada, em rede. Essa música-obra-de-arte-total que é a cidade poderia, para Flusser, estar organizada de maneira descentralizada, criativa e com espaço para a improvisação, como a música de câmara, ou, como a música sinfônica, a fonia conjunta, regida e centralizada segundo um único propósito.

As cidades voltam a figurar constantemente no pensamento e nas obras publicadas ou não de Flusser, em seus romances teóricos ou em seus artigos de jornais, em português ou em alemão, em inglês ou até mesmo em francês. A cidade de São Paulo aparece, assim, como personagem na cena “Pai” ou “Avô”¹ de *Angenommen* (Suponhamos) (FLUSSER, 1989), o último livro publicado em vida, que seria reeditado como um fragmento na coletânea já citada *Ser Judeu*. Em *O último juízo*. Até a terceira e quarta geração, publicado apenas recentemente e que seria seu 4º livro, Flusser (2017) faz uma análise fenomenológica da catedral da Sé. Em *Ficções filosóficas* (FLUSSER, 1998b), o leitor se depara com um texto até então inédito, chamado “A volta”, sobre São Paulo. Escrito em 1977, quando voltou pela primeira vez a São

¹ No arquivo Flusser (*sem data g, sem data h, sem data i, sem data j, sem data k, sem data l*) é possível encontrar algumas versões não datadas desse texto publicado em vida. Três em alemão, “Vater” (versão 2 e 2b) e “Großvater (Drittes Szenario)”, duas em inglês, “The Grandfather” (versão 2 e 2b), e uma em português, “Pai”.

Paulo, Flusser (1998b: 163-4) fala da cidade como um “instrumento” “transumano” em sua “enormidade” que “nos” “cavalga”, embora “São Paulo não [seja] necessariamente o deus que baixa no candomblé, e nós não [sejamos] necessariamente sempre filhos-de-santo”. Em “*Städte entwerfen*” (Projetar cidades ²) de *Von Subjekt zum Projekt: Menschenwerdung* (Do sujeito ao projeto: humanização), Flusser (1994b: 52) contrapõe as cidades aos *Dörfer*, vilarejos ou aldeias (como as de McLuhan). Em *Pós-história* (FLUSSER, 1983a), as cidades também figuram em diversos momentos, talvez o mais chave deles no capítulo “Nosso ritmo”. Aqui, o traço característico da cidade é ser o espaço do ritmo, ou seja, da sincronização dos aparelhos, de circulação e existência dos humanos como submetidos, em seus códigos e hábitos, aos aparelhos, como o supermercado e o cinema, e a seus programas, que programam a estes mesmos seres humanos. Em “Da Cinelândia”, de *Coisas que me cercam*, o cinema como centro da cidade e não mais a catedral é motivo disparador de reflexão (FLUSSER, *sem data d*). Estas reflexões sobre as cidades parecem se constituir como algumas das variações mais ressonantes da cidade como obra de arte de total.

Vale ressaltar que também para Benjamin as cidades assumiam lugar importante na articulação de seu pensamento, cujo norte consistia em realizar uma crítica da Modernidade e do germe, que se formava, do fascismo. Berlim, a Paris de Baudelaire e Moscou são algumas das cidades em intensa transformação no auge da Modernidade – i.e. o fim do século 19 até a década 1920 – sobre as quais Benjamin escrevera, interessado em pensar a Metrópole Moderna na condição de “imagem mental”. Seu projeto de recriar a crítica como gênero encontrava nas cidades modernas com seus *outdoors* um *locus* de oposição com a publicística. Essa oposição, entretanto, se mostrara frágil, tendendo ao segundo polo. A ponto de “fazer o advogado do diabo”, “antecipando o momento em que a decadência e derrota da crítica já são fatos consumados”, lembra Willi Bolle (1994, p. 273-4). Tratava-se assim, de uma escrita *da* cidade, com a cidade, ou ainda da “Cidade como Escrita”, a partir da qual o mesmo Willi Bolle (1994, p. 271), em *Fisiognomia da metrópole moderna*, se pôs a pensar as megalópoles do “Terceiro Mundo”.

I. As cidades brasileiras versus a Fenomenologia do brasileiro

A pesquisa da socióloga Barbara Freitag-Rouanet (2000, p. 34) consistia em refletir o espaço cultural das cidades brasileiras. É no interior dessa reflexão que publica um artigo sobre

² Tradução livre do autor, sempre que não houver referências da tradução.

as cidades brasileiras de Flusser. Nesse artigo, ela, que frequentava, com seu marido, o círculo de Flusser, reconhece que o autor de Praga procure nelas uma nova humanidade que não permita simplesmente reeditar a cultura do Velho Mundo que levava ao “Holocausto”. Também reconhece que para Flusser o que mais importa “é, em última instância, a vitalidade da cultura” (FREITAG-ROUANET, 2000, p. 37). Mas o que realmente a move no texto é “oferecer uma correção” ao “artigo controvertido sobre São Paulo” e sua “tese curiosa e pouco lisonjeira” (FREITAG-ROUANET, 2000, p. 30) de que “São Paulo-capital não [poderia] ser considerada uma verdadeira *cidade*, termo que implicaria uma vida urbana ‘civilizada’”. Isso acaba abrindo uma possibilidade para Freitag-Rouanet (2000, p. 45) de falar de sua própria atuação no âmbito de um projeto Brás-Mitte, bem como de elogiar outras iniciativas presentes à época em São Paulo. Essas iniciativas contribuiriam, segundo ela, para fundar uma crença no futuro das cidades brasileiras, já que seriam capazes de “propor um novo modelo urbano, no qual nenhuma etnia, religião ou classe social subjugue a outra”.

Vejam como são as coisas: particularmente no caso da tese que Freitag-Rouanet (2000, p. 34) acredita estar oferecendo uma “correção”, a de que o Brasil (não) poderia oferecer um novo modelo para a nova humanidade “tão ansiosamente procurada pelo homem velho, o europeu”, a duplicidade da tese não é uma contradição, mas *a própria* tese. Resulta quase cômico, nesse sentido, uma leitura de Flusser contra Flusser (ver FREITAG-ROUANET, 2000, p. 38: “Flusser (1988) x Flusser (1994)”) para fazer a balança verter mais para um lado do que outro (como se fosse uma balança só de dois lados...). Se Flusser tem a contribuir nesse debate brasilianista, sua contribuição passa por uma interpretação de seus textos que dê potência, em vez de tentar corrigir, essa “duplicidade”, fazendo, talvez, ela ir além dos dois lados, ou seja, “corrigindo” Flusser ali onde ele não pressupunha ou *esperava* uma diferença.

É nesse sentido que aponta a ênfase que a interpretação de Guilherme Wisnik (2013, p. 177) faz da análise de Flusser sobre a dupla alienação contida no futebol em *Veneno-remédio*: – O futebol e o Brasil. O que lhe “importa aqui, em vez de embarcar simplesmente na gangorra enganosa do otimismo e do pessimismo, é flagrar o seu [da análise de Flusser] núcleo ambivalente, identificando o quanto ele tem de representativo, mesmo que também de datado”. Perceber que Rouanet busque “corrigir” um momento pessimista de Flusser dentro da “gangorra enganosa” mantendo, quase meio século depois, a mesma tese datada, é uma das contribuições dessa passagem de Wisnik aqui, talvez a mais modesta dentre elas. Com efeito, Flusser – e Freitag-Rouanet, entre outros, por tabela – se mantém ou parte(m) do paradigma de uma interpretação de cultura senso-comum no projeto brasileiro na década de 1950 de teor freyriano.

Aqui, para dizer em uma palavra e resumidamente, o que reina é o mito “datado”, e, no limite, racista, da superação das diferenças e de uma sociedade que convive ideal e pacificamente em seus diversos elementos de classes e culturas. Entretanto, em sua apenas postumamente publicada *Fenomenologia do brasileiro* e em seus textos brasilianistas como um todo, Flusser, além disso, também trava diálogo, entre outros, mas de maneira central, com outro texto brasilianista de um exilado judeu e falante do alemão. Trata-se, como era de se esperar, de *Brasilien: ein Land der Zukunft* [*Brasil: um país do futuro*] de Stephan Zweig (1941). Suas teses brasilianistas, assim, estão imbricadas em sua filosofia do exílio – e vice-versa.

O libelo exotizante de Zweig, escrito a partir de suas impressões no país durante uma estadia de seis meses no país, diz menos sobre o Brasil do que sobre as esperas e expectativas do autor exilado. Nele, Zweig veicula mitos compartilhados por Freyre e que ressoam também na teoria do homem cordial de Sérgio Buarque de Holanda. São mitos que versam sobre a existência uma convivência pacífica das raças no Brasil. Mesmo citando Euclides da Cunha, Zweig exalta a beleza e a paz das misturas raciais no Brasil ³, sem mencionar a ideologia racista do branqueamento racial que era a política oficial das autoridades brasileiras desde o fim da escravidão e um dos motivos da abertura do país para a imigração, sobretudo europeia. Talvez seja possível entender como o Brasil possa ter parecido no interior da estrutura do desejo e das destinações, um país “do futuro”, livre de preconceitos, a um imigrante europeu judeu que escapava das câmeras de gás. Mas é preciso ver aqui também aquele paradoxismo de que todo europeu, mesmo o judeu, no Brasil, está inserido no lado do poder do colonialismo ⁴.

Os textos brasilianistas de Flusser foram, em sua grande parte, escritos em alemão, para um público europeu ⁵. Seu modelo parece se consistir sobretudo do livro de Zweig – em outro

³ “Darum bedeutet das Experiment Brasilien mit seiner völligen und bewussten Negierung aller Farb- und Rassenunterschiede durch seinen sichtbaren Erfolg den vielleicht wichtigsten Beitrag zur Erledigung eines Wahns, der mehr Unfrieden und Unheil über unsere Welt gebracht hat als jeder andere“ [Por isso, o experimento do Brasil, com sua completa e consciente negação de todas as diferenças, presumidas e insignificantes, de raças e de côres, por seu resultado visível, é a contribuição talvez mais importante para dar cabo dum desvario que, mais do que qualquer outro, acarretou intranquilidades e desgraças ao mundo] (ZWEIG, 2015, p. 11/ 1960, p. 9). O tema volta, sempre na mesma chave, em diversos pontos do texto, o mais curioso deles, talvez, na seção em que analisa as “favelas”, entre aspas na tradução ao português, e a Penitenciária de São Paulo, a mesma Carandiru do massacre de 2 de outubro de 1992. Primeiro, fala dessas “pitorescas zonas de pretos grimpadas, como vacilantes ninhos de pássaros, nas encostas dos morros” do Rio de Janeiro, para afirmar que “ao brasileiro é alheio tudo que é violento, brutalidade e sadismo, mesmo nos mais imperceptíveis traços” (ZWEIG, 2015, p. 101-104/ 1960, p. 115). Depois, volta às favelas como uma das principais coisas que analisa na seção “algumas coisas que amanhã talvez hajam desaparecido”. Nisso, entre outras coisas, encontra-se seu rousseanismo exotizante que marca também a *Fenomenologia do brasileiro* de Flusser como um “a partir de” ou lugar-comum do texto (ver sobre o rousseanismo: SELIGMANN-SILVA, 2010b, p. 14).

⁴ Seligmann-Silva (2010b, p. 15) formula a mesma ideia em outros termos.

⁵ Susanne Klengel (2009, p. 111) supõe que a versão em português de *Fenomenologia do brasileiro* seria posterior à alemã. É uma questão em aberto, embora a notícia que se tem é que Flusser tenha ativamente procurado publicar a versão alemã, até porque considerava que cada vez mais as portas se fechavam para si no Brasil no contexto da

lugar, seria possível analisar as semelhanças e diferenças de análises e temas nessas duas obras. Nesse sentido, Flusser não está livre, pelo contrário, do caráter “russeanista” ingênuo de Zweig. Seu engajamento inicial no brasilianismo tem esse mesmo caráter de espera expectante de Zweig e que constitui um mecanismo central da escritura de sua filosofia do exílio.

Se o bolsonarismo estaria dando um novo passado ao país, higienizando-o de seus traumas, como a escravidão, a partir de uma tática de pivotação troll ou cínica de sua voz (ver DEMORI, GHERMAN, 2021; ver também ZULAR, 2019), a hipótese aqui será que Flusser desloca o futuro da brasilianidade do mito zweiguiano ao introduzir uma falibilidade (CESARINO, 2014) desse futuro que possibilita uma relação reflexiva com o passado (BOYM, 2001).

Vale mencionar como Flusser já na década de 60 refletia sobre ser judeu em textos também inéditos que podem ser encontrados em seu arquivo em Berlim. Um deles é *Como filosofar enquanto judeu brasileiro?*, possivelmente de 1969, em que está em jogo a ambivalência da assimilação de um judeu brasileiro, bem como de um filósofo “de esquerda” (FLUSSER, *sem data d*). Este e poucos outros textos sobre o Brasil – um número menor ainda deles publicados – podem ser encontrados em português em seu arquivo. Há, ainda, textos brasilianistas em outras línguas, como *Existencial thought in Brazil*, fruto de uma conferência nos EUA em 1969 (FLUSSER, 1969a). Nele apresenta, de modo introdutório, à audiência do Brazilian Institut da Universidade de Nova Iorque, o que parece ser quase um resumo estendido de seu livro brasilianista. Há publicado em 1966, além disso, um texto de autoria de “Dilém Fluffer” (sic), sobre o barroco mineiro, um tema sobre o qual, como se sabe, Zweig também se dedicara com afinco (FLUSSER, *sem data a*). Outros textos em português, como *Brasil grande e humanismo* (FLUSSER, 1987) e *Três níveis da consciência brasileira* (FLUSSER, 1983b), datam das décadas de 1980. Neles, a filosofia do exílio flusseriana está em sua plena forma. Há, ainda, um curioso texto sem data e mais breve que os demais, em inglês, *Brazilian liberty* (FLUSSER, *sem data b*). Pelo seu conteúdo, data aparentemente ainda da época que Getúlio

ditadura militar. Já na abertura do texto *Três níveis da consciência brasileira*, conferência realizada na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo em 31 de novembro de 1981, de autoria de Vilém Flusser, Flusser (1983b, p. 1) afirma: “Devo dizer algumas palavras iniciais para que esta apresentação não pareça mais desavergonhada do que realmente é. O que eu vou dizer é parte de uma conferência que devo pronunciar no Departamento Latino-Americano da Universidade de Saint Galk com o título ‘Situação Cultural Brasileira’. De maneira que o que eu vou dizer se dirige a pessoas que não conhecem a situação brasileira, o que me deu mais coragem de pronunciar. O Dr. José Longman e senhora passaram em casa, enquanto eu a estava elaborando, e ouvindo-a acharam que pessoas que conhecem a situação, como os srs, achariam interessante ouvir, de maneira que a responsabilidade do que vou lhes dizer é pelo menos por eles compartilhada. A segunda observação que eu queria fazer é que o texto está preparado em alemão e vou ter que traduzi-lo para o português, de maneira que os srs. me desculpem quando estiver Tateando por palavras”. Mais para frente, em um parágrafo parênteses, Flusser (1983b, p. 3) diz ainda: “(Relembro aos senhores que isto que estou falando é para os suíços. Os senhores agora são suíços)”.

Vargas estava no poder, e, portanto, é bem anterior à maioria de seus textos, aqui analisados ou não. Nele, Flusser (*sem data b*, p. 1) argumenta que, embora o Brasil seja uma ditadura, ele é mais livre do que a parte metade da Humanidade sob a escravidão fascista à qual “esta guerra” a subordinara. Aqui, a fuga do nazi-fascismo leva à afirmação do mito racista da convivialidade brasileira: “*no racial, national, or religious persecutions were ever hear of in Brazil*”. Não há, como pode se ver, nenhuma consideração sobre como a própria ditadura getulista, na verdade, havia cooperado com o governo nazista alemão, mais um indício de que este texto ainda não é de sua fase madura.

Entretanto, sua obra maior do gênero se manteve na gaveta (ou no arquivo) em vida, tendo sido publicada apenas 3 anos após sua trágica morte⁶. Não é possível saber se ele teria a modificado para a publicação ou mesmo se a teria publicado. À luz dessa reflexão, propõe-se uma inversão: que esses textos sejam vistos não como o ponto final e maior de seus textos e artigos publicados e apresentados em conferências e palestras, mas o contrário, ou seja, que seus textos brasilianistas *publicados*, embora menores, sejam vistos como o lugar privilegiado para a análise desse aspecto de seu *corpus*. A *Fenomenologia do brasileiro*, assim, passaria a ser vista como o *Rohstoff*, literalmente a matéria crua ou bruta, dessa escritura não só *menor*, como também marcada pelas datas de sua publicação e por suas possíveis recepções. Nesses textos publicados, além disso, pode ser encontrada uma forma pública de seus escritos que a *Fenomenologia*, por mais que tenha sido enviada para apreciação editorial, não possui.

Os textos sobre as cidades brasileiras passam, assim, a assumir lugar privilegiado para uma compreensão dos textos brasilianistas de Flusser. Menos seu engajamento e desengajamento em relação à cultura brasileira – termos que concedem demais a Flusser e nada explicam dos seus textos em si –, e mais suas lacunas, passagens e ambivalências são aquilo que interessa *mais*, pois podem pegar Flusser em seu contrapé.

II. O núcleo pivotante das vozes na escritura de Flusser

O que Wisnik (2013, p. 213) percebe em sua leitura desse material cru que reproduz o lugar-comum ingênuo à Zweig dos seus destinatários é o núcleo “pivotante” das vozes (ver

⁶ Na verdade, sua versão alemã em forma de manuscrito “cru” ou bruto (“*Rohmanuskript*”) só foi devolvida à viúva Edith Flusser mais de 20 anos depois, em 1993, o que permitiu sua primeira publicação, póstuma, em 1994. Ver: FLUSSER, 1994, p. 324. Talvez valesse a pena refletir sobre as recusas que o texto recebeu de ser publicado à época (início da década de 1970), por não se adequar ao programa editorial da Freiburger Verlag, bem como o posterior interesse, mesmo que crítico, que se passou a ter pelo texto no âmbito dos estudos latino-americanistas, judaicos e brasilianistas, crescente desde a virada do século.

ZULAR, 2019) do texto de Flusser, sua segunda contribuição central para este texto: a de que importa mais “flagrar o núcleo ambivalente” dessas teses do que embarcar na “gangorra enganosa” que elas proporcionam. De fato, perceber a ambivalência do futebol para o projeto brasileiro é a força motriz da empreitada de Wisnik. Em contrapartida, é verdade que a análise de Flusser, nesse sentido, se constitui como uma voz (composta de vozes) central nesse projeto, à qual sempre volta ao longo de sua análise. A ressonância dessa voz pivotante, desse modo, pode ser vista como um movimento de dupla espera, de parentetização por parentescos, na medida em que Wisnik atualiza a potencialidade e ressonância das teses brasilianistas de Flusser, ao mesmo tempo em que Flusser contribui como uma das vozes dissonantes e pivotantes que contribuem para a tese até então inaudita de Wisnik. Aquelas teses estavam à espera dessas, essas *fazem com* aquelas, derivando-as, destinerrando-as, tornando-as parentes ou, por assim dizer, como se expressaria Bolle leitor dos clássicos alemães, tornando-as “afinadas seletivamente”.

É assim que Wisnik (2013, p. 176-7) aponta para como a análise de Flusser, “num tom reflexivo e distinto do apologético”, “[surpreende] a singularidade que o futebol veio a ocupar no Brasil, [afirmando] a sua potência desalienadora e [arriscando] a proposição de que essa disposição teria o poder de contaminar positivamente outras esferas da vida”. O futebol, como uma espécie de “*alienação ao quadrado*”, uma “alienação não *enquadrada*, mas ‘exilada’, [...] acaba por constituir-se [...] numa fuga paradoxal, num *exílio do exílio*”. Não uma mera fuga da realidade, que a esquece, mas uma fuga que “[*constrói*] uma realidade própria, na falta dela”. Não o “avesso alienado do trabalho alienado, mas um *avesso do avesso*” que “resulta em verdadeiro engajamento”.

É possível entender nessa mesma chave de uma “fuga paradoxal”, “*exílio do exílio*”, a forma como o núcleo pivotante (melhor do que ambivalente) das vozes de Flusser põe as teses brasilianistas desde o exílio de Zweig para dançar. O rousseanismo chapado, porque inquestionado e “indubitável” [*unzweifelhaft*], de Zweig (2015, p. 6/ 1960, p. 4) a respeito da convivialidade pacífica da humanidade brasileira em suas diferenças, o leva a ver uma destinação ou determinação [*bestimmt*] do Brasil a um dos “mais importantes fatores de desenvolvimento futuro do mundo”: “[...] *das [dieses Land] doch unzweifelhaft bestimmt ist, einer der bedeutsamsten Faktoren in der künftigen Entwicklung unserer Welt zu werden*” [(...) este país que, indubitavelmente, está destinado a ser um dos mais importantes fatores do desenvolvimento futuro do mundo]. Em Flusser, tudo isso – inclusive a relação entre temporalidades de matiz hegeliana desenvolvimentista, que levará à pós-história – é espelhado

e a aposta na cultura brasileira, mantida, sobretudo durante seu engajamento na cultura brasileira. Ele até mesmo diz ser possível afirmar, sem ironia, que o Brasil, do ponto de vista existencialista, no qual o presente antecipa enquanto angústia o futuro, seria o país do futuro (FLUSSER, 1994a, p. 123/ 1998a, p. 130. Ver também HANKE, 2009, p. 178).

Mas aqui, entretanto, pode ser visto um deslocamento do caráter indubitável da afirmação para a condição, para a suposição, que ressalta o caráter de aposta (um tanto lúdica, e nessa medida ingênua) desse gesto de engajamento. Mesmo em seu texto em inglês possivelmente anterior à década de 1960 mencionado acima, *Brazilian Liberty*, encontramos, embora tímido, um sutil “*may*” em sua penúltima frase, ou seja, um tom reflexivo e não o apologético de Zweig: “*This country may be in a happier position than most countries in the world*” [Esse país pode estar em uma posição mais feliz do que a maioria dos países no mundo] (FLUSSER, *sem data b*). No artigo *Brasilianisch ist anders*, ainda de 1966, lembra Hanke (2009, p. 179), se colocava a possibilidade de uma desilusão em “nada”, ou melhor de dois perigos dessa utopia nebulosa:

Erstens die Gefahr, daß alles nur reine Illusion ist [...], und daß wir zuletzt von den harten Tatsachen [...] zu Tode gestoßen werden. Und zweitens die Gefahr, daß wir, da wir das Ziel nicht klar sehen, zu sehr im Tappen, Ausprobieren und Basteln den Faden verlieren. Daß wir uns, mit anderen Worten, verzetteln [Em primeiro lugar, o perigo de que tudo seja pura ilusão (...), e que, ao final, topemos com a morte (...) pela dureza dos fatos. E, em segundo lugar, o perigo de ficar tateando, tentando e bricolando, por não vermos a meta de maneira clara, e acabar perdendo o fio. O perigo de, com outras palavras, nos enrolar e perder o foco] (FLUSSER, 1994a, p. 244).

É possível observar, desse modo, como o núcleo pivotante é constitutivo nas teses brasilianistas de Flusser e caracteriza sua filosofia do exílio, tendo que ser tomado como um filtro através do qual se deve lê-las, um índice que as modifica de maneira indelével.

Assim, segundo Hanke, será na fase de seu desengajamento – e, como argumentei (e voltarei a isso de forma mais detida), não se trata de ver uma separação estanque dessas duas fases, mas sim uma continuidade de mecanismos e dispositivos de escrita, aqui apenas intensificados e, em parte, ressignificados –, que Flusser reformulará de modo mais premente o tema da destinação em seus textos brasilianistas, fazendo com que tal tema passe a fazer parte do núcleo pivotante de sua filosofia do exílio (ver também MURANYI, 2013). Nessa fase, ele passará a compreender a ditadura militar como a aquisição efetuada pelo Brasil do status de *Heimat*, de pátria (FLUSSER, 1992, p. 255-9). Com a ditadura militar, o Brasil, para o autor checo-brasileiro, entra nos trilhos (da história), o que quer dizer que se fecha à possibilidade de

seguir um caminho diverso em relação ao nacionalismo ocidental europeu. O problema, no entanto, sob meu ponto de vista, é que talvez o Brasil nunca tenha estado fora dos trilhos do colonialismo e, portanto, da história. De todo modo, são esses textos, maduros, mais do que desengajados, que, na contramão da “correção” de Freitag-Rouanet, ressoam e assumem novo significado neste momento em que redijo essas palavras, momento de explicitação do fascismo à brasileira e de seu gerenciamento genocida do vírus pandêmico.

III. O lugar das cidades na filosofia flusseriana do exílio

Os escritos de Benjamin sobre a Berlim de sua infância burguesa se iniciam com a já celebre passagem: “Saber se orientar numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer aprendizado [*Schulung*]” (BENJAMIN, 2011, p. 7/ 1987, p. 72). A escrita da cidade moderna passa, em Benjamin, pela performatividade do ato de fala, pelo fragmentário, pelo flunar nas ruas da cidade. A filosofia do exílio de Flusser, à vista dessa concepção benjaminiana, pode ser caracterizada, por sua vez, como um pensar a cidade, como um pensar da cidade em contraponto ao essencialismo e ao nacionalismo, rumo a um localismo situacional nômade. Aqui, pode-se vislumbrar a cidade como “situação”, em jargão existencialista, mas também a possibilidade de entender o nomadismo como um aprendizado da perdição, ou melhor, do se perder numa cidade como modo de se situar e fazer ligações, fazer parênt(es)es, fazer com. A noção de cidade em Flusser ressoa, além disso, em sua multivocidade que vai da “cidade-estado” agórica (em sua proximidade com a noção de “civilização”) a uma conjunção de aparatos de um programa ao qual todos os seus habitantes estão submetidos. A cidade se configura em Flusser, então, como uma imagem-índice nodular do pensamento do exílio, na qual conflui – menos por síntese do que por encontro de fronteiras, limites e contextos – a multiplicidade de questões que animam sua escrita.

Partindo de uma compreensão clássica de matiz arendtiana do político, da cidade como espaço público, a filosofia do exílio de Flusser opera, com efeito, a “inoperação”, a interrupção, do invento da filosofia, da escritura (ou literatura). Aponta, assim, para aquela “comunidade sem comunidade” que, para Nancy, seria “nossa destinação” (NANCY, 2016, p. 117) e que Flusser chamaria, talvez, de “humanidade do futuro”, com a ingenuidade e artificialidade que, segundo ele, caracterizam seu método fenomenológico. O modo de operar de sua escritura é o de desatar os fios que nos prendem à “identidade de um destino, seja o da ‘nação’, seja o da

‘república’, ou da ‘humanidade’” (LUCAS, 2018, p. 14). Ao desatá-los, ao inoperar o mito (da origem) da filosofia, da escritura, aquilo em que topa a máquina de escrever flusseriana que destece a escritura de modo pivotante é o problema da comunidade, da destinação.

Nisso é possível distinguir os traços desejantes que o levaram à sua teoria e prática da (auto)tradução, mas também aquilo mesmo onde se funda, como o infundado, *bodenlos*, seu *Vampyrotheutis Infernalis* (FLUSSER, 2011), e não menos toda sua *Comunicologia* (FLUSSER, 2014a), toda sua teoria dos meios, dos aparatos e até mesmo dos gestos.

Os textos sobre as cidades de Flusser, então, são pontos nodais do (des)bordado de sua filosofia. Embora não haja hierarquia entre os nódulos e qualquer ponto de sua filosofia do exílio poderia se configurar um ponto de entrada, assim como em Kafka (ver DELEUZE, GUATTARI, 2014, p. 14-6), as cidades em Flusser funcionam um pouco como “uma entrada modesta” ao castelo de Kafka para Deleuze e Guattari. Trata-se menos de interpretar a operação dessa escritura da cidade do que de apontar a lógica desejante pela qual funciona.

Não é fortuito, pois, que Flusser (1961, p. 1) opere o deslocamento do nacionalismo para o localismo, em *Praga, a cidade de Kafka*, publicado no Estadão, escrevendo que:

Algumas cidades conservam este poder de criar um estilo específico de pensar, sentir e viver até (ou quase até) os dias de hoje. Uma delas é Praga. Tudo que brotou de suas ruas tortas, às margens do rio torto, e tudo que cresceu, qual trepadeira, à sombra e como suporte das centenas de torres pontudas, é produto, testemunho e reafirmação do espírito de Praga.

Nessa cidade, a ponte de Carlos é o “elo impossível mas realizado” dos polos da cidade, o castelo e a aldeia, castelo e igreja, entre o lado “grande” e o lado “pequeno” de Praga. Os judeus praguenses, “talvez os mais assimilados entre todos os judeus do mundo”, e Kafka em particular, são comparados a essa ponte, testemunho do *espírito* de Praga: “O papel de Kafka como pontífice, como construtor de pontes impossíveis, mas realizadas” põe “em evidência” a “posição flutuante e duvidosa dos praguenses para com a sua ‘nacionalidade’”. Com efeito, “Praga é uma cidade situada nas fronteiras”. Do arremate final do texto, ressalta-se o gesto de espera e destinação do fenômeno Kafka, da relação desejante entre a mensagem de Kafka e a morte de uma civilização que é eternizada em e por Kafka – “precursor” e não “epígono” –, na medida em que se está esperando, como Godot, por Kafka: “Ele é o cantor de uma cidade e de uma civilização que morreram quase simultaneamente com ele. Ele pressentiu-lhes a morte e talvez as tenha transportado consigo para a eternidade” (FLUSSER, 1961, p. 2-4).

Na medida em que a mensagem-pontifícia “Kafka” se destina, se destina e erra (ver HILLS MILLER, 2006), se perde, como alguém se perde em uma floresta, que ela pode transportar consigo uma civilização ou comunidade sem comunidade para a eternidade: “Esperando por uma resposta autêntica a Kafka, estamos, portanto, ainda esperando pela realização completa de sua mensagem. Estamos esperando por Kafka” (FLUSSER, 2002, p. 82).

IV. Da inoperação de comunidades

No espaço de jogo que pivota entre engajamento e desengajamento, entre otimismo e pessimismo, de sua relação com o Brasil, tendo como eixo as suas cidades, um rasgo se abre, permitindo, com isso, que seja entrevista uma dimensão fronteira, pontifícia, de sua (des)tessitura. Avançando a ideia de que, em certo sentido, o engajamento e o desengajamento se constituam movimentos de um *mesmo* engajamento, seria preciso dizer que esse *mesmo* engajamento não representa, contudo, um engajamento *igual*. Em outras palavras: o engajamento no Brasil, entendido como um lugar privilegiado, “do futuro”, no qual poderia estar em surgimento uma nova humanidade, e seu posterior desengajamento dessa ilusão, fundada no mito racista da convivialidade (que permaneceria inquestionado por Flusser com todas as suas letras e consequências), são movimentos que não traem o impulso desejante de sua escrita por máquina de escrever. Mas que, ao contrário, dão os traços fragmentários de sua feição, seja por repetição ou, justamente por falta dela, já que muitos desses textos foram escritos apenas em alemão, sem as constantes traduções e reescritas que em geral caracterizam seu *corpus*. Um *mesmo* engajamento não significa, no entanto, um engajamento *igual*, imutável, nem mesmo *fechado*, não contraditório ou ambivalente.

Ainda de 1970, e, portanto, pretensamente de sua fase engajada, “Brasília ou a cidade de qual futuro?”, publicado no *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* e sem versão em português, já seguia na contramão de seu texto cru *Fenomenologia do brasileiro*, que se concluiria, aparentemente, um ano depois. Nele, o que parece estar em questão para Flusser é compreender o que significa Brasília ser “a cidade do futuro”. Ou melhor, menos compreender, e mais compreender na medida em que desfia, desborda e desprograma tal slogan, lugar-comum, para ele, de dois projetos patrícios que disputam a pátria, a comunidade, o *Brasil*. O que ele percebe, de certo modo, é como, estes sim, vistos de perto, talvez não sejam assim tão distintos e os limites que os distinguiam e separavam não são assim tão distinguíveis.

De um lado, o Brasil Grande, o projeto desenvolvimentista de Kubitschek – que se estende, embora ele não diga, fundamentando, com suas devidas diferenças, o programa da Ditadura Militar –, que queria colocar o Brasil na história, “para introduzir as massas subdesenvolvidas no processo cultural, social e científico” (FLUSSER, 2016, p. 281-2): “O Brasil Grande é um valor daquela tradição megalomaníaca que distingue um aspecto central dos modernos. (O adjetivo ‘grande’ desperta nos leitores alemães com certeza certas recordações)”. De outro, a “utopia platônica” da “cidade do futuro” presente na arquitetura moderna de Niemeyer. Brasília, a cidade, se ergue “praticamente” como uma “inacreditável *Fata morgana* de mármore, ferro e concreto, de geometria concretista e símbolos surrealistas”, como oscilando na contradição entre ser capital de um (novo?) Império e a *Res pública* utopizada da tradição ocidental. Ressoa, aqui, os sonhos de poder de uma filosofia universitária paulistana. Assim como no caso do futebol analisado por Wisnik, o que talvez seja significativo nesse ponto é flagrar como Flusser vê antes na disputa de dois grandes projetos aos quais é crítico seu interesse em oferecer uma reflexão sobre Brasília. Se ali o futebol poderia consistir num exílio do exílio, numa alienação da alienação, num avesso do avesso, numa fuga que produz sua realidade própria, aqui, a conjunção contraditória desses dois projetos em uma só cidade se constitui uma metonímia do Brasil e, no limite, do século 20. Nesse sentido “Brasília, talvez a maior obra cultural da última década, oferece um excelente exemplo desta contradição”. Ou seja, seu interesse está mais em explorar essa contradição do que em se filiar a um dos seus polos.

Essa mesma ambivalência de dois projetos aparece em um texto que retoma essa questão no final da década de 1980. Ela está posta já desde seu título: *Brasil grande e humanismo*. Na primeira parte desse texto, Flusser (1987, p. 1-3) desenvolve uma reflexão sobre um novo humanismo possível no pós-modernismo, época caracterizada por ele como a troca de critérios quantitativos por qualitativos:

A cultura ocidental está em transição penosa da atitude quantificante, (moderna), para a qualificante, (pós-moderna). Talvez seja isto o aspecto mais característico da revolução cultural que estamos presenciando. Depois de séculos de avanços gloriosos rumo a ordens de grandeza tidas pelos Antigos como imensas, estamos começando a recolher-nos sobre o não-quantificável. [...] Estamos ficando humildes, por termos sido humilhados. Por certo, nosso mundo jamais será tão comedido quanto o era o dos Antigos. [...] Não podemos deixar de medir com medidas desumanas, nem deixar de distinguir entre ordens de grandeza. Mas podemos ser não obstante humanistas em sentido novo: podemos relatar todas as medidas ao humano, e destarte constatar a vaicuidade existencial de conceitos como “anos-luz”, “micromis” ou “renda nacional bruta”.

É nessa virada de desprezo do enorme e do quantitativo, em que o significado de “grande” e “pequeno” se modificam, que Flusser (1987, p. 4) mantém, reformulada, sua aposta no Brasil. Se o Brasil “sofre defasagem com relação à cultura do Ocidente”, isso só pode ser afirmado segundo uma lógica ou “atitude quantificante”. Mas o Brasil “já foi ‘grande’ no novo significado do termo” e é isso que possibilitaria “[admirar] a grandeza de São Paulo”:

O Brasil já foi “grande” no novo significado do termo. Pelo menos se aceitarmos como válidas as descrições da vida no Brasil feitas no passado. E poderá voltar a sê-lo no futuro. A imensidade, a desmedida, o imenso da situação brasileira atual, (o que se costuma chamar os “problemas da realidade brasileira”), pode ser reduzido a dimensões humanas, ao existencialmente quantificável. Basta, para tanto sorver o vazio existencial das proposições altissonantes [...].

E segundo ele, isso seria “mais fácil no Brasil [...] porque, embora a desumanidade caracterize a superfície da cena brasileira”, haveria “se conservado um fundo humano perdido alhures”. Conclui, então, reforçando a ideia de uma volta da possibilidade de ser humanista e que “o Brasil será grande, se conseguir ser humanista. Senão, será imenso”. Flusser não abandona aqui sua aposta ingênua no Brasil – nem no humanismo –, mas a reformula e a torna complexa, sendo possível, assim, flagrar o mesmo procedimento que lhe caracteriza de núcleos pivotantes que se abrem à possibilidade de malogro, de falibilidade.

De certo modo, pode-se dizer que o *Fenomenologia* é um texto que, ao abordar a questão da nova humanidade a partir de um modo de escrita mais próxima do tratado do que do ensaio, do “objetivo” do que do “intersubjetivo”, no limite, não funciona, apesar de alguns momentos felizes, como em sua análise do futebol. Ao contrário de seus textos publicados sobre as cidades brasileiras que, a despeito de nunca romperem explicitamente com o mito da convivialidade racial pacífica, se erigem por meio da operação que desopera ou “inopera” (um)a comunidade.

A sutil modulação do título do artigo em relação à obra de Zweig sobre o Brasil, é, então, a estratégia pela qual o texto se monta, desfiando pela interrogação, mas também pelos parênteses acima citados, as tessituras do lugar-comum em torno do Brasil. Assim, o texto se encerra com a suposição de que um historiador do futuro escolha Brasília “como um exemplo para a crise dos valores no século 20”. Na medida em que Brasília espelha uma característica própria da humanidade em geral, a saber, “não saber o que quer, ou, o que é o mesmo, [... querer]

coisas igualmente contraditórias entre si”, é que “ainda mais do que para o Brasil Grande ou para o novo homem, Brasília é um modelo para toda a humanidade, [...] um fenômeno que surgiu da crise [de valores] que a espelha”. A atualidade desse diagnóstico, em tempos de política deliberadamente genocidária, de necropolítica, em que os projetos grandes de Brasil desvelam suas essências, suas verdades – que, no existencialismo, como se sabe, se mostram sempre no fim do processo de sua existência – e o mundo teme pela macabra contribuição do Brasil ao *Untergang*, tal atualidade do diagnóstico assume, nesses tempos, traços ainda mais terríveis.

Os futuros possíveis voltam a figurar em texto de 1985, *A cidade dos fedorentos* (FLUSSER, 2016), cujo primeiro título, em texto de seus arquivos, era *Da cidade dos fedorentos. Uma mensagem na garrafa [Flaschenpost]* (FLUSSER, *sem data p*). Aqui, a inversão que ocorre é até bem benjaminiana. São Paulo é vista como uma cidade que emerge de cinzas e escombros: “a cidade está arruinada e está novamente alvorecendo. Ela consiste em entulho e a sua ruína nos anos 50 era mais bonita e agradável do que o seu atual alvorecer” (FLUSSER, 2016, p. 289). A crítica à cidade é pela via da poluição, para a qual a nascente preocupação ecológica talvez não desse conta, daí a necessidade de uma ciência do lixo, já que “apenas uma ciência do lixo pode salvar os habitantes de São Paulo de uma morte pelo fedor, do contrário inevitável”:

É possível que um europeu ingênuo e paternalista ao vir voando do Rio, estando o avião preparado para pousar e tendo atravessado a imensa cortina de poluição que encobre São Paulo, observe aterrorizado e paisagem que se oferece a ele, arregale os olhos e pergunte: “o que é isso, pelo amor de deus?”. É uma reação natural ao inesperado acontecimento que despreza as dimensões demasiado humanas. (FLUSSER, 2016, p. 291).

Aqui, o europeu ingênuo e paternalista talvez possa valer também como Flusser. Ao mesmo tempo, então, Flusser está envolvido nas críticas ácidas que atira para todos os lados no texto, como também dá mostras, com isso, de por meio da fuga da fuga, da reflexão da reflexão, do exílio do exílio, assumir uma posição crítica em relação ao seu próprio texto, às suas próprias posições.

Mas centrar-se nessa questão da crítica à cidade, como faz Freitag-Rouanet (como se nós, paulistanos, não nos deliciássemos em falar mal desse lugar, de modo que o mal falar da cidade talvez já possa até ser um *topos* da literatura local), é perder o núcleo pivotante do texto, o exílio do exílio, a inversão da inversão que “varre” os preconceitos (que formam uma comunidade):

O que acontece em São Paulo é bastante didático. Não apenas porque os três preconceitos mencionados – o contra o ciclo, o contra o fundamento e o contra a ruína – ali são varridos e através disso torna-se clara a verdadeira situação: a cultura se desenrola como a natureza, seus fundamentos são desagradáveis, e é mais agradável viver na decadência do que no desenvolvimento (FLUSSER, 2016, p. 289).

Assim, a cidade não dá conta de ser compreendida como uma “espécie de fênix, também tampouco como a flor de lótus”, mas mais como “um dragão cuspidor de fogo que escapou de répteis escorregadios” (FLUSSER, 2016, p. 290-1). O que poderia ser visto como algo negativo, mais uma vez aparece, em parênteses, e fazendo parentes, pivoteando: “(Tendo em vista os milhões de paulistanos japoneses deve-se ressaltar aqui que, no Oriente, o dragão tem o papel de uma espécie de anjo para nós)” (FLUSSER, 2016, p. 291). O dragão-anjo (da história?) São Paulo em fuga de “répteis escorregadios” se mostra uma quimera que fugiu do programa da natureza e se tornou algo horripilante – desde um ponto de vista, talvez demasiado humano, tal como ocorreria depois com o *vampyrotheutis*.

Em *São Paulo, vista de cima*, a relação entre feiura da cidade e amor à cidade aparecia talvez de maneira ainda mais explícita. Ressoando a abertura de “A cidade dos fedorentos”, Flusser (*sem data m*, p. 3) afirma que “não [conhece] lugar no mundo aonde [sic] as coisas envelheçam mais rapidamente. [...] A falta de memória, e a falta de politização, faz com que São Paulo seja o oposto de monumento, embora gigantesco. E isto explica também o seu curioso provincialismo cosmopolita”. Com efeito,

O que estou vendo, do meu 19º andar, é pesadelo. Mas, por detraz [sic] dele, vislumbro os contornos de um sonho diferente. O pesadelo visível encobre o sonho apenas suspeitável. Sonho de sociedade emancipada do fardo da história com seus crimes incontáveis. [...] Sonho de sociedade impossível. Mas sonho poderoso (FLUSSER *sem data m*, p. 4).

E conclui:

Vejo tal sonho nos rostos que me cercam. Fosse o pesadelo a única realidade paulistana, tais rostos seriam os de sombras no Orcus. São, pelo contrário, rostos de quem espera pela realização de outro sonho, (embora a paciência começa a esgotar-se). Por certo: os rostos espelham também a derrota sofrida pelo espírito humano em sua luta titânica contra a determinação pelo espaço e

pelo tempo. [...] Mas haverá algo mais belo que o espírito em sua luta absurda? Por isto, a cena que estou contemplando não pode ser feita. Com todo horror que causa, não é possível não amá-la (FLUSSER *sem data m*, p. 4).

“Pode ser”, pois o futuro dessa cidade, desse ser fabuloso em fuga, antientrópico, está em aberto, *entre* escravos e seus supervisores em edifícios luxuosos e “algo bem diferente” depois de “uma revolução jamais vista” (FLUSSER, 2016, p. 291). Talvez seja possível capturar o partido de Flusser, ou um partido possível de Flusser, ou ao menos da instância do sujeito do texto: este partido talvez seja o por esse “algo bem diferente”, sobre o qual não se tem nem nome e que mal se deixa pensar. De modo que a destinação de seu texto deixa se entrever nessa abertura a um algo de certa forma futuro, mas que não é o mesmo futuro do projeto utópico niemeyeriano ou mesmo zweiguiano, muito menos de Brasil grande. Ao tornar o futuro falível, Flusser tem em vista uma relação reflexiva com o passado, já que o passado do passado que o Brasil é se revela como o futuro do presente.

Um movimento parecido ao analisado em seu texto sobre São Paulo ocorria no seu texto já citado, “Brasília ou cidade de qual futuro?”, no qual dá a entrever que aquilo que está a buscar ou a destinar é algo bem diferente dos projetos temerários que vão se realizando na cidade: “Mas, quanto ao novo tipo de homem, não há dúvida de que ele apenas de muito longe assemelha-se ao novo homem” (FLUSSER, 2016, p. 284).

“Tudo isso”, além disso, está condicionado a um *acontecimento* que venha com o *destino* de “salvar os enfermos sob o céu castanho amarelado” (FLUSSER, 2016, p. 291) (em tempos de pandemia, essa condição enferma assume uma dimensão talvez ainda mais trágica, aguda e talvez até literal). E enfermos pode ser visto aqui talvez como um outro nome, uma tradução equívoca, de *Mitmenschen* ou de *Mitsein*, uma comunidade, uma espécie de relação-sem-relação, como, afinal,

viajantes de um mesmo vagão de trem [que] simplesmente estão uns ao lado dos outros, de maneira acidental, arbitrária, totalmente exterior. Eles estão sem relação entre eles. Mas eles também estão juntos, enquanto viajantes desse trem, nesse mesmo espaço e pelo mesmo período (NANCY 2016: 142).

O acontecimento, então, pode ser o *Notbremse* de Benjamin, ou talvez uma condição ainda anterior ao acionamento do *Notbremse*, ou seja, à revolução que freia a história:

Poderia ser uma cidade do futuro, na qual homens de culturas heterogêneas procurariam criar, por magia, uma segunda Manhattan. Poderia ser uma *Fata Morgana* que teria atraído bem mais do que dez milhões de pessoas de todos os cantos do mundo para que então abandonem seus destinos a uma morte pelo fedor. Poderia, porém, também ser uma versão de uma monstruosa fazenda de escravos, na qual os supervisores moram em edifícios luxuosos e os escravos em milhões de cabanas de lata e todos esfalfam-se para fazendeiros *gentleman* dos Estados Unidos, da Europa e do Japão. Pode ser. Poderia, evidentemente, também significar algo bem diferente, mas não antes de uma revolução jamais vista. Mas tudo isso pode apenas ser, se muito em breve acontecer algo para salvar os enfermos sob o céu castanho amarelado (FLUSSER, 2016, p. 291).

Flusser volta a falar desse acontecimento jamais visto em termos de uma “explosão não imaginável” em *Três níveis da consciência brasileira*, já citado em nota anterior. Aqui, Flusser (1983b, p. 7) fala de modo ainda mais claro do que tem em vista. A saber, sua tese de que a ditadura militar, o “totalitarismo fascistoide”, é apenas o escudo para a implementação de uma sociedade programada. Vale a citação longa:

Eu dou este aparte, porque os senhores são no momento suíços, não se esqueçam; podem captar o que está acontecendo atualmente no Brasil e se libertar da sua visão preconcebida da cena brasileira. Sugiro que o que caracteriza o Brasil não é uma ditadura militar, não é um totalitarismo fascistoide, mas o que está acontecendo no Brasil é o surgir de uma sociedade programada. Sugiro aos srs. que o exército serve apenas de escudo para a tecnocracia que está emergindo e que esta tecnocracia não é fascistoide mas composta de homens isentos de ideologias. Sugiro aos srs. que estão cometendo um engano trágico se querem julgar os acontecimentos brasileiros como anacronismos políticos, sociais e econômicos, repetições de eventos pelos quais a Europa já passou. Sugiro aos srs. que o que está acontecendo atualmente no Brasil é, pelo contrário, uma das possíveis formas ameaçadoras do futuro. [...] O que está acontecendo no Brasil é, a meu ver, a primeira tentativa sobre a terra de transformar uma sociedade em sociedade programada com total desprezo pelo seu nível econômico e social. O que está surgindo no Brasil é o que, se não fizermos alguma coisa, surgirá em todas as partes: o totalitarismo dos aparelhos.

Flusser (1983b, p. 7), então, passa a aludir à situação trágica e explosiva que acontece no Brasil e que seus interlocutores, brasileiros-suíços, se reconhecerão, já que há algo semelhante (o mesmo processo, embora desigual?) acontecendo na Europa:

Não se esqueçam que os srs. são suíços, mas eu gostaria de encerrar esta exposição com a seguinte observação. Creio que os srs. se estão reconhecendo nessa situação explosiva e trágica da qual acabo de falar, porque os srs.

constatarão a mesma situação por certo [...]. A tensão insuportável que separa os homens no Brasil separa os vários níveis de consciência de cada um de nós na Europa.

De maneira que a tensão, externa no Brasil, interna na Europa, deverá resultar, em ambos os casos, em uma explosão não imaginável.

É uma pena que a discussão posterior a que se seguiu não tenha sido guardada em seu arquivo⁷. A primeira questão é na verdade uma objeção. Flusser falara do Candomblé como um observador exterior que entendera que haveria uma “competição de espíritos”, enquanto a pessoa, tornada anônima na transcrição, que se dizia estudiosa do candomblé, o entendia como “a própria manifestação espírita...” (FLUSSER, 1983b, p. 7). A conversa erra por outros temas, mas fica indicada a relevância das relações dos espíritos, em múltiplos sentidos da palavra, para a filosofia do exílio de Flusser e seu núcleo pivotante da destinação.

V. Da destinerrância nômade do exílio

Lado a lado a esse ambiente benjaminiano – das ruínas ao anjo da história e ao freio de emergência da história –, é possível também encontrar elementos de um bioma nietzschiano. Diferente de Marx e Hegel, por exemplo, têm sido pouco comentados pela crítica especializada, muito embora assumam papel decisivo para o modo como seus textos funcionam. Mais uma vez, isso está evidenciado desde o título de seu *Rohmaterial*, “Em busca de uma *nova humanidade*”. Em seu texto em comemoração aos 400 anos da cidade do Rio de Janeiro afirma, não sem um acentuado tom irônico: “O Brasil se prepara para se tornar uma ‘potência’, não apenas no sentido geopolítico, mas também no nietzschiano, se tornar uma potência também como ‘vontade’”. Isso quer dizer que o “Rio ainda não nasceu nem sequer uma vez, apesar de seu aniversário de 400 anos”, e que o “presente do Brasil”, que pretensamente ainda não havia adentrado na história, “já é o futuro do Ocidente” (FLUSSER, 2016, p. 279). Aqui é possível flagrar mais uma vez o núcleo pivoteante que desopera ou inopera a filosofia da história hegeliana-marxista pelo avesso do avesso de seus próprios termos, e isso pela desarticulação, na mesma tacada, da doutrina nietzschiana da vontade de potência. Em *Filosofia em São Paulo*, aparece até mesmo o nome de Nietzsche:

⁷ No entanto, já na fase de revisão deste artigo, pude ler, graças à prestimosa ajuda da bibliotecária Lucila Borges Assis da biblioteca do Instituto de Psicologia da USP, o restante da conversa, uma fonte inestimável para a pesquisa das relações (ou da ausência de relações) de Flusser com questões decoloniais.

O clima paulistano é pois aquele que caracteriza um projeto em vias de realização perfeita. As oportunidades das quais brotou o projeto da cidade de São Paulo foram, em grande parte, transformadas em realidade. A “vontade” paulistana chegou ao “poder” (para falarmos com Nietzsche). [...] A natureza do planalto paulistano está em vias de “humanização” derradeira na forma descrita. É a vitória da tecnologia, pelo menos por antecipação do resultado (FLUSSER *sem data e*, p. 1).

No limite, a “nova humanidade” se deriva do “super-humano” nietzschiano, ao mesmo tempo, porém, em que devém ela mesma o avesso da vontade de potência. Em outras palavras, trata-se de uma nova humanidade *menor*, embora não minúscula (ou, em termos mais flusserianos do que deleuzianos, maior, embora não enorme), formada por uma mescla – ingênua, utópica e por demais rousseana – dos “escravos” (tópico que une Hegel e Nietzsche) que rompem com o programa de sua condição gerando uma quimera – como o dragão-anjo – inaudita.

Em *Rumo ao novo homem*, de novembro 1969, publicado no jornal do grêmio Politécnico da USP, a Policampus, Flusser (1969b, p. 2) colocava a discussão da nova humanidade em termos de aparelhos e consumo, o que mostra a parentalidade da noção de “novo homem” ou nova humanidade com a questão dos tipos de homem de que fala Marcuse (1964) em seu *One-dimensional man*, já que ali também a discussão passava pela homogeneização da tecnologia no “capitalismo avançado” (para uma primeira aproximação e diálogo entre Flusser e Marcuse, ver VAN LOYEN, 2018, p. 289-296, e p. 300-1). Podemos ver como já nessa época sua teoria da comunicação estava bem desenvolvida e acoplada tanto aos seus textos brasilianistas, quanto ao ambiente nietzschiano de seu pensamento:

Este argumento parece indicar que o futuro próximo será caracterizado pela tecnocracia [...] e que o “novo homem” será o funcionário, no sentido de “técnico especializado”. Mas esta conclusão não resiste a uma análise mais cuidadosa. Não resiste à falta de radicalidade.
[...] O nosso impulso é rebelarmo-nos contra esta visão de futuro.

Sua saída não é se engajar na ideologia do velho homem, embora seja este seu impulso, mas sim tentar “captar o novo homem”, “embora não possamos simpatizar com êle”. Aqui, seria possível dizer que a filosofia do exílio de Flusser é marcada pela recusa da restauração nostálgica do velho homem, em busca do que poderíamos chamar com Svetlana Boym (2001,

p. 50) de uma saudade (*Sehnsucht*) ou “nostalgia reflexiva”, isto é, pensante e criativa, a partir de sua experiência de perda da pátria, a partir, portanto do exílio. O passado que seria o Brasil em sua pretensa ahistoricidade “não é feito à imagem do presente ou visto como presságio de algum desastre presente; ao contrário, o passado abre-se a uma multitude de potencialidades, a possibilidades não-teológicas do desenvolvimento histórico”. Lembrar e pensar não estão desconexos, mas se co-implicam de maneira indelével na filosofia do exílio de Flusser: “Lembrar não tem que estar desconectado de pensar. Eu lembro, logo eu sou, ou eu penso que eu lembro e logo eu penso” (BOYM, 2001, p. 53).

É assim que, em “Avô” (ou “Pai”), cena de *Suponhamos* (FLUSSER, 1989), seu último livro publicado, um conjunto de cenas cinematográficas filoficcionais, esse *topus* varia, derivado e acoplado com o contexto do primeiro testamento, da terra prometida por Deus ao povo judaico. Nela, o bairro do Bom Retiro, em São Paulo, surge como espaço geográfico do retorno de Abraão (pai ou avô) em sua busca por saber se “Ele realmente manteria sua promessa?”. Pode-se observar um claro jogo com o nome do bairro e a promessa divina a Abraão, mas também não se pode perder de vista que o que está em jogo aqui é toda a discussão sobre a “nova humanidade” e os seus nódulos de acoplamento e pivotação, sobretudo em seu processo de secularização.

Assim, a conversa, que ocorre na biblioteca da cidade, com a ajuda de um dicionário caldeu e conduzida pela “entonação autoritária” do interlocutor do narrador em primeira pessoa, se desenvolve pela sequência das perguntas que aquele faz a este:

- Ele realmente manteve Sua promessa? [...]
- Ele melhorou depois o que fez com Sara? [...]
- Os pecados desapareceram? [...]
- E o que as pessoas fizeram desde que me fui? (FLUSSER, 1989, p. 14-5)

Esta última pergunta leva a conversa justamente ao tema do melhoramento das pessoas pelo conhecimento e pela melhoria da qualidade de vida, contrapondo o personagem com visão de mundo bíblica e o em primeira pessoa, que fala desde os valores da modernos:

- Elas compreenderam o mundo cada vez melhor, como você pode constatar.
- Fizeram isso para melhorar a si mesmas?
- Não é já interessante o conhecimento do mundo como fim em si mesmo?
- Fecha essa boca, faz favor! – disse ele, irritado – foi por conta dessas coisas que tive que deixar Ur.
- Muitas pessoas tentaram melhorar a si mesmos.

- Queriam corrigir erros cometidos por Ele?
- Na verdade, queriam viver uma vida melhor.
- Foram bem-sucedidas no intento?
- Vivem por mais tempo agora, têm menos doenças, vivenciam mais e têm mais coisas à disposição.
- Estúpido! Chamas a isso de viver melhor?
- Sim, viver melhor é viver mais – respondi, ofendido (FLUSSER 1989: 15).

A resposta a essa resposta ofendida, que confunde quantidade com qualidade, vem em forma de um riso escatológico: “Ele se curvou de tanto rir” (FLUSSER 1989: 15). A partir de então, a cada resposta do narrador o riso do interlocutor bíblico fica mais agudo:

- Para você, a vida é um fim em si mesmo?
 - Há pessoas que se perguntam pelo sentido da vida. Mas as respostas são de envergonhar de tão medíocres.
 - Não tenha medo, meu filho. Me conte.
 - Alguns acham que se vive para outros, sem saber, contudo, para que os outros vivem. Outros, que se vive para o neto e o neto para o próprio neto. Há ainda os que acham que se vive para uma outra vida, e que esta seria sem finalidade. *Eu* acho que se vive para aprender o máximo possível.
 - E o que você aprendeu?
 - Que, por exemplo, o mundo é muito maior e antigo do que você supõe – eu já estava irritado.
 - Quão maior e antigo?
 - São dimensões inconcebíveis para você.
 - Mas você é capaz, obviamente, de concebê-las?
 - Não. Eu também não.
- Ele se engasgava de tanto rir:
- É esse tipo de bobagem que você aprendeu? (FLUSSER 1989: 15)

“Não se pode explicar piadas”: o riso rapidamente se transforma em ira para se transformar rápida e novamente em novo riso:

- Não é tão bobagem assim. É possível se fazer queijos melhores do que o que você usou para enganar Ló – eu não podia me conter.
- Ele se levantou, gritando:
- Você acha que eu deixei Ur para fazer queijo de cabra? Amaldiçoo meus sêmens!
- Eu me joguei ao chão e coloquei minha cabeça em seu colo, implorando:
- Me ensine, pai, o sentido da vida.
- Sua ira virou riso:
- Maldição é mesmo uma pedagogia melhor do que a bênção.
- Enquanto punha suas mãos em mim, lhe perguntei:
- Por que você ri tanto?

– Você não tem senso de humor. E não se pode explicar piadas (FLUSSER 1989: 15).

O diálogo quase parábola atravessa diferentes motivos e lócus do discurso. Aparentemente superficial e ingênuo sobre o sentido da vida, faz parente entre o existencialismo e a teologia de matiz judaica, entre um cientificismo com fundo religioso e um secularizado. O *sentido* do texto, seu para onde, está antes no modo como está escrito do que na “explicação” da “piada”, quer dizer, do conteúdo mesmo do texto. Ele vigora na condição da própria conversa e do riso. Nisso o sentido, se assim puder ser chamado, da vida.

De certa forma, os futuros de que fala Flusser são antes futuros do passado que derivam em passados do futuro no interior do núcleo pivotante de sua filosofia do exílio. As primeiras estrofes de seu poema sem data *Sehnsucht* (saudade, mas também nostalgia) – como sempre, escrito à máquina – perguntam a um(a) “tu” onde está a “mão da mãe”, em meio “a lágrimas cujo destino é chorar” e que o sujeito engole em sua mordida do “pão estrangeiro”:

*Die Traenen, die an deiner Brust zu weinen Schicksal ist,
ich schlucke sie zu meinem Bissen fremden Brots.
Wo ist die Mutterhand, die meine Wangen nahme,
Wie zu der Zeit, als noch die Sterne standen?*⁸ (FLUSSER, sem data n, p. 1)

As pernas levam o sujeito do poema “como se fossem suas inimigas” ao campo, longe das metas e ele então se pergunta pelo caminho *de volta às sombras* onde habita o amor e a *lembrança* dos tempos e pelo *destino* do caminho, em poeira⁹:

*Gib es denn keinen Weg zurueck, dort in den Schatten,
wo die Liebe wohnt und die Erinnerung der Zeiten?
Wo windet sich der Weg im Staube hin?*¹⁰ (FLUSSER, sem data n, p. 1)

⁸ “As lágrimas cujo destino é chorar em teu peito/ engulo-as em minha mordida do pão estrangeiro./ Onde está a mão da mãe em meu rosto,/ como na época em que ainda havia estrelas?”

⁹ As “sombras”, nesse sentido de um lugar protegido onde é possível se formar, uma espécie de condição da *Heimat*, que poderia se confundir com a *Heimat* ela mesma, já apareceram em citação anterior a *Praga, a cidade de Kafka*. Ali, a cidade e seu espírito haviam se desenvolvido sobretudo às sombras (das torres pontudas), que lhe deram guarida (FLUSSER, 1961, p. 1).

¹⁰ “Não há, pois, caminho de volta para lá, nas sombras,/ onde habita o amor e a lembrança dos tempos? Aonde se dirige, em poeira, o caminho?”

Para não estar sozinho, o sujeito toma consigo uma flor azul, tão azul que se assemelhava ao céu antes que a poeira da Terra a tornara real “*gleich mir*” – como eu. E então fala a partir de um “nós” o núcleo romântico do poema, que “*wandern*”, vaga, erra ou destina-se, até o fim do que é sem-fim: “*Wir beiden wollen wandern bis an das Ende des Endlosen*” [Nós dois queremos vagar até o fim do sem fim]. Esse poema sem data e, em certa medida, atemporal ou extemporâneo de Flusser, porta a marca do exílio, de sua filosofia do exílio, apontando para o nomadismo impossível e infundável, até a beira do que não tem beira, para além dos tempos e de suas lembranças ou nostalgias, a partir de quando o retorno para lá, para a ternura do gesto da mão da mãe no rosto já não é mais possível, para as sombras onde se está protegido do brilho do sol.

Em outro poema, escrito em inglês e assinado por “W. Flusser”¹¹, voltam a figurar os motivos do fim do caminho ou da rua, do tempo, do brilho, do sol e do sonho. Mãos, aqui não explicitamente da mãe, não podem mais tocar seus lábios. Um pronome oblíquo na terceira pessoa surge junto a um “e” sozinho no último verso da antepenúltima estrofe do poema. Ele é a continuação do *enjambement* da estrofe. O verso anterior associava a vida a soldados e cidades. A destinação do poema retirara “com seus olhos”, “ao ir para o fim da estrada” “tudo que é vida em soldados e cidades/ e mim” (FLUSSER *sem data o*, p. 1).

As cidades valem como porta ou ponte de entrada nem tanto no castelo, mas na destinerrância nômade e sem fundamentos da filosofia do exílio de Flusser: seus textos circundam o vazio desse sentido, a *Bodenlosigkeit*. Eles se constituem como que por função fática contra a entropia dessa falta de chão, fazendo parênteses e parentes, na espera do terremoto que está por vir. São assembleias de espíritos ou pontos de vista em variação dialógica. Flusser não rompe com o paradigma da democracia racial no Brasil: a contribuição possível de sua filosofia do exílio para a brasilianística repousa antes nas suas destinações, entre parênt(es)es e esperas, ou seja, no deslocamento pivotante da destinação do lugar (RANCIÈRE 2007), por exemplo, das cidades, em seus variados contextos (ZULAR 2018). Uma escrita na cidade de um de fora, *Ein-wanderer*, contra seus hábitos ou códigos, uma militância socrática, mas no exílio, em fuga da fuga.

Bibliografia

¹¹ o que pode significar, talvez, que tenha sido escrito antes de sua estada no Brasil e abasileiramento ou aportuguesamento de seu primeiro nome, Guilherme, e até mesmo que, talvez, tenha sido escrito durante o exílio na Inglaterra, quem sabe?

BENJAMIN, Walter. Infância em Berlim. In: *Obras Escolhidas II*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Gesammelte Werke I/II*. Frankfurt: Zweitausendseins, 2011.

BOLLE, Willi, *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo, SP, Brasil: FAPESP: Edusp, 1994.

BOYM, Svetlana. *The future of nostalgia*. Nova Iorque: Basic Books, 2001.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. A voz falível – ensaio sobre as formações ameríndias de mundos. *Literatura e Sociedade*, No 19 (19), p. 76-99, 2015. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ls/article/view/97208>>. Acessado em jan de 2022.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2014.

DEMORI, Leandro; GHERMAN, Michel. “Bolsonaro está dando ao Brasil um novo passado” [Entrevista]. 26 de março de 2021. Disponível em: <<https://theintercept.com/2021/03/26/entrevista-michel-gherman-nazismo-israel-bolsonaro/>>. Acessado em abril de 2021.

FLUSSER, Vilém. *Praga, a cidade de Kafka*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, 1961 (número de referência: 1 [M1-01_2_PRAGA A CIDADE DE KAFKA [FALTANDO]]).

_____. *Existencial thought in Brazil*, fruto de uma conferência nos EUA em 1969a. Berlim: Vilém Flusser Archiv, *sem data*. [Números de referência: FLUSSER 1969: [SEM REFERENCIA]_2735_EXISTENCIAL THOUGHT IN BRAZIL].

FLUSSER, Vilém. *Rumo ao novo homem*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, 1969b. (número de referência: M12-UNICAM-01_370_RUMO AO NOVO HOMEM).

_____. *Carta à Mira Schendel de 27/09/1974*. Berlim: Vilém Flusser Archiv 1974 (número de referência: 2 PORT_BR_ART 31_2013-01-25 (4)).

_____. *Pós-história: vinte instantaneos e um modo de usar*. São Paulo: Duas Cidades, 1983a.

_____. *Três níveis da consciência brasileira*. Berlim: Vilém Flusser Archiv 1983b (número de referência: 7 (144) [M12-PSIC-01_374_TRES NIVEIS DA CONSCIENCIA BRASILEIRA]).

_____. *Brasil grande e humanismo*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, 1987 (número de referência: M12-LEITUR_217_BRASIL GRANDE E HUMANISMO [V.2]).

_____. *Angenommen: eine Szenenfolge*. Göttingen: Immatrix Publ, 1989.

_____. *Bodenlos. eine philosophische Autobiographie*. Düsseldorf: Bollmann, 1992.

_____. *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen: Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*. Mannheim: Bollmann Verlag GmbH, 1994a.

_____. *Von Subjekt zum Projekt: Menschwerdung*. Mannheim: Bollmann Verlag GmbH, 1994b.

- _____. *Fenomenologia do brasileiro: Em busca do novo homem*. Rio de Janeiro: Uerj, 1998a.
- _____. *Ficções filosóficas*. São Paulo: EDUSP, 1998b.
- _____. *Da religiosidade. A literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras, 2002.
- _____. *O universo das imagens técnicas*. São Paulo: Annablume, 2008.
- _____. *Vampyroteuthis infernalis*. São Paulo: Annablume, 2011.
- _____. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.
- _____. *Ser judeu*. São Paulo: Annablume, 2014b.
- _____. Cidades Brasileiras (selecionadas). Trad.: Gabriel S. Philipson. São Paulo: *Magma* 23, nº 13, 277–92, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2448-1769.mag.2016.125388>>, acessado em jan. de 2022.
- _____. *O último juízo. Até a terceira e quarta geração*. São Paulo: É realizações, 2017.
- _____. *Barroco mineiro visto de Praga*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, *sem data a*. [Números de referência: M4-J=COM-03_153_BARROCO MINEIRO VISTO DE PRAGA].
- _____. *Brazilian Liberty*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, *sem data b* [Número de referência: 2 [SEM REFERENCIA]_2728_BRAZILIAN LIBERTY].
- _____. *Como filosofar enquanto judeu brasileiro*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, *sem data c*. (1969?) [Números de referência: M4-CR=ISR-02_156_COMO FILOSOFAR ENQUANTO JUDEU BRASILEIRO].
- _____. *Da cinelândia*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, *sem data d*. [Números de referência: 1-COISAS-07_2340_DA CINELANDIA = CINEMAS].
- _____. *Filosofia em São Paulo*. Berlim: Vilém Flusser Archiv *sem data e*. [Números de referência: M12-J=CORR_157_FILOSOFIA EM SAO PAULO 2].
- _____. *O chão que pisamos*. Berlim: Vilém Flusser Archiv *sem data f*. (número de referência: 1-PHP2-02_991_O CHAO QUE PISAMOS [V.3c]).
- _____. *Großvater (Drittes Szenario)*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, *sem data g*. (No. De referência: 1-AND1-03_1197_GROSSVATER DRITTES SZENARIO).
- _____. *Vater*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, *sem data h*. (No. De referência: 1-AND2-03_1809_VATER [V.2]).
- _____. *Vater*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, *sem data i*. (No. De referência: 1-AND2-03_1809_VATER [V.2b]).
- _____. *Pai*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, *sem data j*. (No. De referência: 1-ANP-03_1830_PAI).

- _____. *The Grandfather (Third scenario)*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, *sem data k*. (No. De referência: 1-ANE-03_1797_THE GRANDFATHER [V.2]).
- _____. *The Grandfather (Third scenario)*. Berlim: Vilém Flusser Archiv, *sem data l*. (No. De referência: 1-ANE-03_1797_THE GRANDFATHER [V.2b]).
- _____. *São Paulo vista de cima*. Vilém Flusser Archiv *sem data m*. (número de referência: 3. [SEM REFERENCIA]_2706_SAO PAULO, VISTA DE CIMA [V.2]).
- _____. *Sehnsucht*. Berlim: Vilém Flusser Archiv *sem data n*. (No. De referência: Per_1_2013-04-09 (10)).
- _____. *Time*. Berlim: Vilém Flusser Archiv *sem data o*. (No. De referência: Per_1_2013-04-09).
- _____. *Die Stadt der Erstinkende*. Vilém Flusser Archiv *sem data p*. (No. De referência: 1-PHD2-30_1137_DIE STADT DER ERSTINKENDEN. EINE FLASCHENPOST [V.2]).
- FREITAG-ROUANET, Barbara. “A cidade brasileira como espaço cultural”. *Tempo Social* 12, nº 1 (maio de 2000): 29–46. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702000000100003>>. Acessado em jan. 2021.
- HANKE, Michael. Engajament und Dégagement: Vilém Flussers Verhältnis zu Brasilien im Kontext seiner Suche nach einer neuen Kultur. In: KLENGEL, S. & SIEVER, H. (orgs.), *Das Dritte Ufer*. Vilém Flusser und Brasilien. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- HILLS MILLER, J. Derrida’s Destinnerrance. *MLN*, v.121, n.4, 893-910, set. 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4490747>>, acessado em jan. 2022.
- KLENGEL, S. Brasilien denken. Flusser als Vermittler, Phänomenologe, Antropophage. In: S. KLENGEL & H. SIEVER (orgs.), *Das Dritte Ufer*. Vilém Flusser und Brasilien. Würzburg: Königshausen & Neumann, 111-130, 2009.
- LUCAS, Fabio Roberto. *O poético e o político: últimas palavras de Paul Valéry*. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- MURANYI, Heike. *Brasilien als insularer Raum*. Literarische Bewegungsfiguren im 19. Und 20. Jahrhundert. Berlin: Walter Frey, 2013.
- NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. Die fröhliche Wissenschaft. In: *Kritische Studienausgabe (KSA III)* G. Colli und M. Montinari (orgs.): 13ª edição. München: dtv Verlagsgesellschaft, 1999.
- RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente: Politique et philosophie*. Paris: GALILEE, 2007.
- SELIGMANN-SILVA, Marcio. 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, 2010a.

- _____. Vilém Flusser: filosofia do exílio e leitura de um país chamado Brasil. *Tradução em Revista*, Volume 9, 01-19, 2010b.
- _____. Flusser e a cidade como Gesamtkunstwerk (obra de arte total). *Galáxia*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica. n. 39, 2018. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/34154>>, acessado em jan. 2022.
- VAN LOYEN, Clemens. *Vilém Flusser in Brasilien*. Eine Anthropophagie des Geistes. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2018.
- WISNIK, José Miguel. *Veneno remédio – O futebol e o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ZULAR, Roberto. Ficção como variação de contexto. In *Ficcionalidade. Uma prática cultural e seus contextos*. Helmut Galle, Juliana Perez etc. (org.), 377-398. São Paulo: FFLCH-USP/Fapesp, 2018.
- _____. O núcleo pivotante da voz. *Cadernos de tradução*. Florianópolis, v. 39, 372-402, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.5007/2175-7968.2019v39nespp372>>, acessado em jan. 2022.
- ZWEIG, Stefan. *Brasilien: ein Land der Zukunft*. Stockholm: Bermann-Fischer, 1941.
- _____. *Brasil, país do futuro*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1960.