



## SESIÓN LIBRE

## El juego como puente latinoamericano hacia el “nuevo hombre”: las fenomenologías del “relajo” y del brasileño

*The Game as a Latin American Bridge to the “New Man”: Phenomenologies on Brazilian and Mexican “Relajo”*

*O jogo como ponte latino-americana rumo ao “novo homem”: as fenomenologias do “relajo” e do brasileiro*

José Luis Gómez

Vázquez<sup>1</sup>

[orcid.org/0000-0002-6436-7333](https://orcid.org/0000-0002-6436-7333)  
[josegomez@filos.unam.mx](mailto:josegomez@filos.unam.mx)

Recibido el: 23 oct. 2024.

Aprobado el: 06 pue. 2025.

Publicado en: 22 jul. 2025.

**Resumen:** El presente artículo busca vincular el trabajo de dos intelectuales latinoamericanos distanciados por la lengua y la geografía: el pensador checo-brasileño Vilém Flusser y el filósofo mexicano Jorge Portilla. La relación se establece a partir de la concepción del juego, entendido como una función articuladora de sentido social, y la manera en que ambos pensadores la interpretan desde sus programas particulares de pensamiento, que se manifiestan en las obras *Fenomenología do brasileiro*, de Flusser y *Fenomenología del relajo*, de Portilla. Dada la orientación del proyecto de investigación que enmarca al artículo, el mayor peso recae en la obra de Flusser y en la posibilidad de extrapolar sus categorías de pensamiento a otras culturas de América Latina.

**Palabras clave:** Vilém Flusser; *Fenomenologia do brasileiro*; Jorge Portilla; *Fenomenologia del relajo*; pensamiento latinoamericano.

**Abstract:** The aim of this paper is linking the ideas of two Latin American authors linguistically and geographically separated: the Czech-Brazilian intellectual Vilém Flusser and the Mexican philosopher Jorge Portilla. This approach is based on the concept of “game” as an articulating function of social sense (*homo ludens*), and the particular way of understanding each author have about within their thought systems, as they can be observed in *Fenomenologia do brasileiro*, by Flusser and *Fenomenología del relajo*, by Portilla. According to the orientation of the research project where this article belongs, it pays more attention on Flusser’s work, exploring the possibility of applying his ideas to other Latin American cultures.

**Keywords:** Vilém Flusser; *Fenomenologia do Brasileiro*; Jorge Portilla; *Fenomenologia del Relajo*; Latin American Philosophy.

**Resumo:** Este artigo considera a obra de dois intelectuais latino-americanos afastados pela língua e pela geografia: o pensador tcheco-brasileiro Vilém Flusser e o filósofo mexicano Jorge Portilla. A ligação é estabelecida a partir da concepção do jogo como função articuladora do sentido social, além da maneira segundo a qual ambos os pensadores a interpretaram conforme seus programas particulares de pensamento, contidos nas obras *Fenomenologia do brasileiro*, de Flusser e na *Fenomenologia del relajo*, de Portilla. Consoante a orientação do projeto de pesquisa em que o artigo é inserido, a maior atenção fica na obra de Flusser e na possibilidade de suas categorias de pensamento serem levadas para outras culturas da América Latina.

**Palavras-chave:** Vilém Flusser; *Fenomenologia do brasileiro*; Jorge Portilla; *Fenomenologia del relajo*; pensamento latino-americano.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

<sup>1</sup> Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, Ciudad del México, México).

## Introducción – Necesidad de un puente: Vilém Flusser y los estudios sobre América Latina

Entre los mayores obstáculos para entre el diálogo entre el pensamiento brasileño y del resto de América Latina se encuentran la inmensidad de su territorio y la barrera del idioma. Sorteando tales obstáculos los rasgos culturales compartidos por sus naciones, a los que es necesario agregar la afinidad en ciertas líneas de pensamiento que, pese a no haberse desarrollado en vida de quienes las protagonizaron, continúan vigentes. Es el caso de las reflexiones de Vilém Flusser, cuya obra ha ganado presencia en la discusión académica de las últimas dos décadas. Su experiencia como exiliado en Brasil dio pie a su *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem* (1998) donde el concepto de "juego" tiene un papel relevante como rasgo característico de la cultura brasileña. Unos años antes, en México, el filósofo Jorge Portilla estudiaba el "relajo" entendido como una ruptura de la solemnidad que caracterizaba a algunos sectores de la sociedad mexicana. Sus ideas se dieron a conocer hacia 1966 en su *Fenomenología del relajo*. De este modo, lo lúdico establece un punto de contacto que guía las interpretaciones de ambos autores sobre sus propias culturas nacionales. El propósito de este artículo es establecer un diálogo entre ambas líneas de pensamiento e introducir a la discusión una obra de Vilém Flusser aún poco conocida en el mundo de habla hispana.

Tras nacer en Praga, en 1920, el proyecto de vida de Vilém Flusser se vio interrumpido en 1939 con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, que lo orilló a exiliarse en Inglaterra y un año después a Brasil. En este país tuvo comienzo su actividad intelectual varios años después. Sus primeras colaboraciones con la prensa de São Paulo datan de 1957 y siguieron apareciendo durante sus años de vida brasileña, que terminaron en 1972, cuando volvió a Europa sin dejar de colaborar con la prensa del país que le dio asilo. Tras publicar la mayor parte de sus obras en la

década de los ochenta, en 1991 un accidente de automóvil terminó con su vida (Bernardo; Guldin, 2017). La parte inédita de su obra se ha ido dando a conocer en diversas lenguas después de su muerte, y en muchos casos existen diferentes versiones de la misma obra en los idiomas en que Flusser se comunicaba: alemán, portugués, francés, inglés y checo.

Pese a la abundancia de escritos sobre Brasil, la obra de Vilém Flusser posee todavía una recepción escasa en los estudios sobre América Latina. Un ejemplo significativo de esta falta de reconocimiento lo constituye *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos* (Dussel; Mendieta; Bohórquez, 2009), obra de carácter panorámico donde el nombre de Flusser ni siquiera se menciona, a pesar del esfuerzo de los colaboradores por dar al pensamiento filosófico brasileño un espacio consecuente con la importancia del país para la región. La condición exiliada del pensador checo-brasileño no parece haber sido un criterio determinante para su exclusión, ya que a autores que comparten con él la experiencia del exilio, tales como José Gaos, Luis Villoro o Joaquín y Ramón Xirau se les da cabida suficiente, así como a autores de otras regiones del mundo, cuya obra está enfocada en cuestiones que atañen directamente a la región. La inclusión del pensador portugués Boaventura de Sousa Santos es un ejemplo relevante en este sentido<sup>2</sup>.

Dado este contexto, cabe preguntar hasta qué punto el trabajo de Vilém Flusser pueda parecer irrelevante para las discusiones sobre América Latina por el hecho de limitarse Brasil, o bien, porque su contacto con el mundo hispánico se dio principalmente a través de España. Sin embargo, no encuentro en tales preguntas un impedimento para considerar su obra como parte del pensamiento latinoamericano, pues muchas de sus observaciones sobre la realidad y la cultura brasileña son extrapolables a las de otras naciones de la región, con las salvedades y par-

<sup>2</sup> En el desarrollo de este artículo he dado con investigaciones realizadas en Brasil que también hacen notar cierta marginalización de la figura de Vilém Flusser en el campo filosófico brasileño (Ferrer, 2012; Silva, 2022).

ticularidades necesarias. Por ello, la intención de las páginas siguientes es explicar la importancia que fenómenos como el juego y el "relajo" tienen en las culturas brasileña y mexicana, y cómo, de acuerdo con la lógica flusseriana, podrían contribuir a una nueva concepción de lo humano.

### Levantar las torres: la filosofía latinoamericana entre la "autenticidad" y el desencanto

Para tender el puente es necesario levantar las torres que, desde cada uno de los extremos, lo sostendrán. En el primer extremo figura la preocupación de Vilém Flusser por una cultura y un pensamiento auténticamente brasileños, que data de los años sesenta, como lo manifiestan los textos "Filosofia em São Paulo" (1965) y "Há Filosofia no Brasil?" (1967), aparecidos respectivamente en *Correio do Povo* y la *Revista Brasileira de Filosofia*. Este esfuerzo derivaría en dos libros donde su experiencia y sus reflexiones sobre Brasil son la cuestión central: *Bodenlos* (2007) y *Filosofia do brasileiro: em busca de um novo homem* (1998)<sup>3</sup>. En otros puntos de América Latina la preocupación por la emancipación intelectual también se había venido desarrollando, con la influencia de figuras como los dos "españoles americanos", José Gaos y Francisco Romero, quienes iniciaron "un programa sistemático de recuperación de nuestro pasado filosófico que implica también el cuestionamiento de los alcances que posee la misma concepción acerca de la filosofía producida en el continente" (Ramaglia, 2009, p. 378). Más tarde, el trabajo de Leopoldo Zea tuvo un papel central en el desarrollo y unificación de dicho programa denominado "filosofía de lo americano", el cual pondría en contacto a filóso-

fos de varios países de la región, Brasil incluido. Así, la torre que sostiene nuestro puente desde el otro extremo está conformada por el trabajo del grupo Hiperión, al que Leopoldo Zea y Jorge Portilla pertenecieron. Desde México, la "filosofía de lo americano" constituyó un importante cable tendido al Brasil en que Flusser vivió<sup>4</sup>.

Así, la primera obra brasileña que formó parte de la filosofía de lo americano fue *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil* (1957), de João Cruz Costa, publicada en español por el Fondo de Cultura Económica y reseñada por el propio Leopoldo Zea. Costa (1957) y autores más actuales, como Euclides Mance (2009), coinciden en que las reflexiones sobre la cuestión nacional que darían pie al nacimiento de un pensamiento brasileño auténtico datan del siglo XIX, aunque existen diferendos en lo que respecta al punto de partida, que podría remontarse al tiempo de Silvio Romero y la llamada Escuela de Recife, o bien, al de Euclides da Cunha<sup>5</sup>. Sin embargo, aquellas reflexiones seminales sobre lo brasileño se verían modificadas a partir de la Segunda Guerra Mundial, al surgir conceptos como "subdesarrollo" y lo que dio en llamarse "tercer mundo".

He aquí el momento en que Vilém Flusser, apareció en el panorama intelectual brasileño. Aunque llegó a Río de Janeiro en 1940, sólo empezó a publicar, ya naturalizado, hacia el final de los años 50 en periódicos como *O Estado de São Paulo*, y no será sino hasta los años 60 cuando manifieste su interés por el pensamiento local. Aunque todavía está por averiguar cómo fueron sus vínculos con los pensadores de la "filosofía de lo americano", como Zea o el propio Cruz Costa, la participación de Flusser en la discusión filosófica de la región se inscribe en un periodo (1945-1964)

<sup>3</sup> Aunque ambas obras se publicaron póstumamente, hay trabajos que dan cuenta de que la escritura comenzó durante los primeros años del regreso de Vilém Flusser a Europa, a inicios de los 70 (Bernardo, 1998; Bernardo; Guldin, 2017; Giannetti, 2012).

<sup>4</sup> Estos esfuerzos de Zea pueden considerarse como un primer acercamiento formal al pensamiento filosófico propiamente dicho en distintas latitudes de América Latina. Esto no quiere decir que el diálogo intelectual, al menos entre Brasil y México, no tuviera precedentes. El trabajo diplomático de Alfonso Reyes en Brasil es uno de los elementos más importantes del diálogo intelectual entre ambas naciones y ha sido estudiado por autores como Willis Robb (1980), Crespo (2003) y Enríquez Perea (2009). En el caso de la Dra. Regina Crespo, también son relevantes sus publicaciones sobre las actividades de otros intelectuales como José Vasconcelos y Carlos Pellicer en el país sudamericano (Crespo, 2004, 2013).

<sup>5</sup> Las cronologías son siempre discutibles: así como hay críticos que destacan la importancia del Romanticismo literario en el proceso de reflexión sobre lo nacional brasileño, hay quienes, como Cruz Costa, destacan el papel de Silvio Romero, que escribió obras como *A filosofia no Brasil* (1878). No obstante, Mance comienza el recuento con autores que publicaron ya entrado el siglo XX, como Euclides da Cunha (*Os Sertões*, 1902), Oliveira Vianna (*A evolução do povo brasileiro*, 1923) e incluso Gilberto Freyre (*Casa-Grande e Senzala*, 1933). Un tercer momento importante de este reconocimiento lo constituye la propia época de João Cruz Costa.

de formación de redes intelectuales donde "la filosofía es entendida tanto como totalización del saber, método, idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje, como instrumento que actúa para conducir a la sociedad nacional subdesarrollada y periférica a los centros de decisión" (Mance, 2009, p. 501).

Los resultados visibles de esta instrumentación de la filosofía se perciben en tres cuestiones que se mueven de lo particular a lo universal: 1) el estudio de las culturas nacionales en el marco de los procesos modernizadores, 2) la valoración de lo americano frente a la debacle europea y 3) la proyección de nuevos modelos de cultura, surgidos en América, capaces de transformar a la humanidad, como ocurre en la *Fenomenologia do Brasileiro*, de Flusser.

La primera cuestión es constatable en México a través de la obra del ya mencionado grupo Hiperión, conformado en 1947 y descendiente directo del pensamiento de los ateneístas (Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña), con la diferencia de que Hiperión enfocaba sus esfuerzos de manera explícita en el desarrollo de una filosofía auténtica, entre cuyos objetivos destacaba:

[...] descubrir los rasgos del carácter del mexicano para así poder reconocer su estructura ontológica; identificar los problemas de fondo que planteaba la realidad mexicana [...] crear una filosofía propia y auténtica que diera respuesta a los problemas planteados por la realidad nacional; elevar la filosofía al rango de «saber de salvación» en tanto orientadora de la vida cultural del país; establecer un nuevo humanismo que reafirmara la particularidad de los americanos [...] (Santos Ruiz, 2015, p. 21).

Así como el grupo Hiperión heredó los intereses de los ateneístas sobre lo nacional, los filósofos del São Paulo en que Flusser estuvo activo heredaron los de pensadores como Euclídes da Cunha, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freire, Caio Prado Jr., entre otros (Ortiz, 2021). Para estos autores, la problemática de las "tres razas", equivalente brasileño de las discusiones sobre el mestizaje entre los mexicanos, era un tópico central de la política educativa hacia los inicios de la era Vargas, bajo la dirección de Gustavo

Capanema (Crespo, 2003). Adicionalmente para el caso brasileño, el fenómeno migratorio cobró gran relevancia en su nueva conformación de la nacionalidad.

En uno y en otro extremo de nuestro puente, estas segundas generaciones de intelectuales heredaron también la cuestión americana, y si bien ésta aparece con más frecuencia entre los autores hispanoamericanos que entre los brasileños –hecho atribuible a una sólida tradición que puede remontarse, como mínimo, al ideal bolivariano–, todos vuelven su mirada a la región como resultado del desencanto frente a una Europa destruida por las guerras.

Dentro de esta segunda cuestión, es bien sabido que la historia del pensamiento sobre lo americano está ligada de manera casi indisoluble por el tópico de la utopía, uno de los más recurrentes y sobre los que más tinta ha corrido. Desde la primera literatura colonial hasta los más recientes usos en el discurso político de los estados que componen la región, los ideales unificadores y algunos mesianismos (ideal bolivariano, raza cósmica, hombre nuevo) son elaboraciones utópicas que aderezan la historia de las ideas latinoamericanas. No resulta extraño, pues, que las conmociones europeas condujeran, a mediados de siglo, a

[...] la reactivación de la vieja idea utópica de una América salvadora producto de cierta decepción por la cultura occidental (particularmente sentida en algunos ámbitos europeos y americanos) que relacionó los principios de dicha cultura con la brutalidad e irracionalidad de la Segunda Guerra Mundial (Santos Ruiz, 2015, p. 58).

Un factor adicional a la cuestión americana surgió con las migraciones y los exilios derivados de la atmósfera bélica europea, pues intelectuales como José Gaos despertaron la inquietud sobre el pensamiento sobre lo mexicano y lo americano en sus discípulos, que a la postre conformarían Hiperión, mientras que en Brasil, de manera una tanto tardía, Flusser empezaría a hablar de su desencanto europeo hacia finales de los años sesenta, sobre el fundamento del exilio y las reflexiones sobre la cultura que lo

recibió<sup>6</sup>. En ambos casos, la búsqueda de un pensamiento americano auténtico, emancipado de Europa, elevó su mira en hacia el ideal de un nuevo humanismo, bajo la lógica de que "a partir del conocimiento de lo local se llegaría a lo universal" (Santos Ruiz, 2015, p. 22), o bien, de que es posible intentar "uma descrição fenomenológica de um Brasil vivido para servir de mapa, por analogia e contraste, a uma humanidade tão perdida" (Flusser, 1998, p. 38).

### Un pilar intermedio: el desencanto de Occidente y la amenaza poshistórica como causales del nuevo humanismo

Limitado al horizonte paulista –razón que hizo de su artículo "Há Filosofia no Brasil"? objeto de una dura crítica–, Vilém Flusser participó del ideal de un nuevo humanismo que, partiendo del quehacer filosófico latinoamericano, buscaba integrarse a la "universalidad". Para él, la independencia de la filosofía brasileña pasaba irremediablemente por la figura de Vicente Ferreira da Silva, con quien había establecido un estrecho lazo amistoso. A la muerte de este pensador, en un artículo de *O Estado de São Paulo*, afirma Flusser (1963): "*Ferreira da Silva é um filósofo brasileiro, e com ele, embora pessoalmente ausente, o Brasil tomará parte na discussão filosófica ocidental com voz independente*".

En algunas líneas del mismo artículo, el filósofo deja entrever su entusiasmo por la cultura brasileña en la que percibe una peculiar fusión de elementos que componen la "no totalmente occidental" sociedad brasileña, representada en campos como la música, la pintura, la poesía, la novela, e incluso, con autores como Ferreira da Silva, en el campo del pensamiento abstracto. Tal fusión de elementos, incompatibles en cualquier otra parte, haría de Brasil un país que "promete ser criador de novos valores". Esta idea se perfila a lo largo de sus escritos aparecidos en publicaciones periódicas y se desarrolla especialmente en *Fenomenologia do brasileiro*.

A este entusiasmo por la cultura brasileña subyace una imagen de Occidente que Flusser desarrollará con más profundidad en obras posteriores, pero que ha tomado, como él mismo reconoce, de la obra de Ferreira da Silva. Esta visión es descrita y calificada así en un artículo del año siguiente:

*A vida perderá todo sabor, porque não haverá aventura, tudo será planejado. O elemento festivo, que caracteriza a proximidade do ser com o sacro terá sido eliminado [...] É preciso empenhar-se contra esse projeto, é preciso lutar contra ele, mesmo que seja para «morrer esperando» nessa luta. Porque é melhor morrer agora, enquanto nosso projeto ainda está um pouco aberto, a viver num projeto totalmente realizado [sic], fechado como jaula. O «engagement» ferreiriano é uma busca desesperada de uma abertura pela qual seja possível sair do projeto e evitar o paraíso (Flusser, 1964, p. 46).*

Frente a semejante visión catastrofista, el elemento festivo y su relación con lo sacro, que según Flusser, subsiste en culturas como las de América Latina, podría abrir el camino hacia el "nuevo hombre". Así, los esbozos del nuevo humanismo que tienen lugar en países como Brasil y México son resultado de una mirada crítica a la historia occidental, caracterizada por una "orientação por uma noção de progresso, a qual preside o desenvolvimento da economia, da cultura, das ciências, etc." (Duarte, 2010, p. 123). El "paraíso" que Flusser –con la ironía que caracteriza gran parte de sus escritos– proyecta hacia lo que más tarde llamará *poshistoria* no sólo es poco promisorio sino amenazante y será necesario escapar de él. En Brasil tal desafío parecía realizable debido a sus condiciones particulares de desarrollo, puesto que en sociedades como esa existen solamente algunas "ilhas de história, fruto principalmente da influência europeia" (Duarte, 2010, p. 123), ubicadas en centros urbanos como São Paulo, Rio de Janeiro, o algunos de menor tamaño, mientras en el resto del territorio, la sociedad viviría de manera ahistórica.

Para Flusser, el avance hacia la sociedad poshistórica se relaciona con la capacidad de

<sup>6</sup> La cuestión del desencanto tiene como evidencia la publicación de artículos como "Dos 400 anos", "Revendo a Europa" y "Norte-Sul", que aparecieron en *O Estado de São Paulo* entre 1966 y 1967. Sus reflexiones sobre el exilio y su contacto con la cultura brasileña pueden constatarse en la primera sección de *Bodenlos: uma autobiografia filosófica* (Flusser, 2007).

las imágenes –principalmente las televisadas a las que él llama “técnicas”– para programar a las personas y deshumanizarlas. De ahí que el atraso técnico de las sociedades subdesarrolladas sea visto como un hecho esperanzador en el sentido de que sus miembros no han sufrido en la misma magnitud el proceso programador de las sociedades más avanzadas en el proyecto de Occidente<sup>7</sup>. Esta lógica se explica en una conferencia dictada en la Sociedade Brasileira de Psicanálise donde el filósofo señala tres categorías o estratos de la existencia humana: mítico-mágica, histórica y poshistórica, las cuales se presentan de manera distinta en Brasil y en las sociedades del mundo desarrollado:

*No mundo desenvolvido, pois, de acordo com a minha análise, as três camadas que mencionei são localizadas de uma maneira vertical, uma em cima da outra. Na situação brasileira temos a extraordinária oportunidade de ver estas três dimensões dispostas horizontalmente, uma ao lado da outra. A sociedade brasileira consiste em dois ramos: um ramo que chamarei “ocidental” e outro “não ocidental”. [...] os dois ramos continuam sendo separados por um abismo insuperável. O abismo que separa as duas partes da sociedade brasileira é, segundo a hipótese que lhes estou propondo, o abismo entre a “existência mágica” e a “existência histórica” (Flusser, 1983, p. 135-136).*

Dada la convivencia entre los tres estratos en Brasil, Flusser ve la posibilidad de “darle vuelta” al programa poshistórico revalorando los elementos propios de la existencia mágica que tienen mayor presencia en las sociedades “subdesarrolladas”. En este punto los argumentos de Flusser se vuelven extrapolables a realidades nacionales como la brasileña, sobre todo las latinoamericanas y la mexicana en particular.

Para esta operación es necesario encontrar un común denominador entre realidades con características semejantes, y en la obra de Flusser éste es el concepto de sociedad “ahistórica”. Si

bien existe el riesgo de confundir el concepto con visiones primitivistas y condescendientes, vale destacar que en *Fenomenologia do brasileiro*, Flusser emplea el término *desfasagem* (desfase) para explicar las particularidades de las culturas ahistóricas que han intentado adaptar de manera inadecuada las fases de la historia occidental a su propio devenir. Esto se manifiesta en muchos aspectos de la vida y la cultura, pero de manera especial en el arte. Por ello no extrañan sus observaciones sobre el barroco *mineiro* de Ouro Preto, sobre la obra pictórica de Samson Flexor, o bien, sobre el arte narrativo de João Guimarães Rosa. Tomo un ejemplo del primer caso:

*[O observador] descobre um fenômeno sem paralelo, no qual elementos portugueses, orientais (hindús e chineses) e negros conseguem formar uma síntese na qual é possível descobrir-se os germes de um novo tipo humano. [...] O que importa é: inteiramente fora da corrente histórica, em canto perdido do mundo, surgiu um homem que impõe sua vontade sobre a matéria em forma de beleza. [...] Surge aqui uma cultura não histórica, a qual, embora ingênua, é tudo menos primitiva -portanto um acontecimento de primeira ordem (Flusser, 1998, p. 81).*

No debe pasar desapercibida la cercanía entre la palabra “síntesis” y la referencia a lo oriental, lo negro y lo portugués como componentes del “nuevo tipo humano” que surge en un lugar perdido del mundo, pues según la lógica flusseriana, es en las culturas ahistóricas donde yace la semilla de una alternativa al avance de la civilización histórica, es decir, la occidental y su proyección deshumanizadora<sup>8</sup>.

### Entre vigas y travesaños: el juego como alternativa existencial

Levantados los pilares de nuestro puente, serán necesarias las vigas que sostengan el camino sobre el barranco y los travesaños, esqueleto

<sup>7</sup> Flusser abunda en estos conceptos en su *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar* (2011), originalmente publicado en 1983, así como en *Hacia el universo de las imágenes técnicas* (2011), originalmente publicado en alemán en 1985. En *Fenomenologia do brasileiro*, escrito hacia 1970, el uso sistemático del término “ahistórico” indica que antes de la publicación póstuma en 1994, Flusser debió incorporar muchas de las ideas que desarrolló hacia la década de los ochenta. Sobre la relación entre este libro y el concepto flusseriano de poshistoria remito al excelente artículo de Rodrigo Duarte (2010), “A pós-história de Flusser e a promessa do Brasil”.

<sup>8</sup> En *Fenomenologia do brasileiro*, Flusser (1998, p. 117-118) da a entender que la cultura es resultado de una reacción contra la miseria (concepto al que dedica todo un capítulo). Para él han existido tres formas de reaccionar a la miseria: la “primitiva”, la occidental y la oriental. Según su planteamiento, sólo la reacción occidental sería histórica en sentido estricto y en Brasil podría estarse gestando una cuarta e inédita reacción.

del camino. Estos componentes los proveen las ideas de Flusser sobre el carácter ahistórico de la cultura brasileña: si lo ahistórico se relaciona con un regreso a la sacralidad, en Brasil, uno de los rasgos culturales más importantes radica en la herencia africana que se manifiesta en gestos como la música y la danza, capaces de dar sentido a la vida en terrenos limitados (Flusser, 1998, p. 135). Tales gestos constituyen un nivel básico de las culturas ahistórica cuyo elemento clave, según Flusser, es el ritmo:

*[...] há um ritmo nitidamente africano e que pode ser constatado em praticamente todos os fenômenos culturais [...] Na realidade o ritmo fundamental não se manifesta principalmente em acrobacias, nem necessariamente em "obras" [...] mas nos gestos do dia-a-dia, gestos estes que injetam um elemento ritual e sacral no cotidiano que distingue radicalmente o ambiente brasileiro de outros. O andar rítmico das meninas e moças, os passos de dançarino dos rapazes na rua (acompanhados de olhar e sorriso interiorizados, como que para manifestar o poder do ritmo sobre o espírito), o constante bater em caixas de fósforos e com colheres, o uso das máquinas de escrever nos escritórios como se fossem tambores, a transformação de martelos em atabaque, a graça dos gestos dos moleques que jogam futebol, até a elegância dos movimentos das brigas na rua, tudo isto é manifestação de uma profunda cultura. O vulgar e cinzento que caracterizam o cotidiano nos países históricos são substituídos aqui por elemento estático e religioso que permeia o ambiente todo [...] (1998, p. 136-137).*

El poder del ritmo sobre el espíritu, manifiesto en gestos y fenómenos cotidianos, es una peculiaridad de la sociedad brasileña –y por extensión, de las sociedades ahistóricas. Flusser encuentra aquí la posibilidad de devolver la sacralidad por la vía lúdica y festiva al modo en que el hombre se relaciona con el mundo. En sus observaciones sobre las clases populares de Brasil, donde es transparente su formación marxista, el autor observa que la alienación de los proletarios brasileños (ahistóricos) se manifiesta de una manera distinta al del proletariado de los países históricos. De ahí que discuta tres formas significativas de fuga de la realidad: el fútbol, la lotería y el carnaval. En los tres casos, la fuga implica actos de espera y preparación: el aficionado al fútbol y el jugador de lotería centran

sus esfuerzos y su energía en los objetos de su alienación de manera que se vuelven un modo de vivir. La vida cobra sentido alrededor de estas fugas y en el caso específico del carnaval, cuyo periodo de preparación es más prolongado y más profundo en un sentido ritual, la alienación llega, según su razonamiento, a la raíz misma del ser, pues:

*[...] os homens não se esquecem da realidade, senão se descobrem a si mesmos e descobrem a realidade profunda não histórica que os sustenta, passando a viver nela. Passam a ser autenticamente [...] o salto de alienação em engajamento resulta, no caso do carnaval, em desalienação, por redescoberta de fundamental realidade, a saber: realidade sacral e portanto religiosa. Está surgindo, no carnaval, o jogo sacro, portanto o homo ludens no sentido mais fundamental deste termo (Flusser, 1998, p. 103).*

Cabe discutir, desde luego, el origen europeo del carnaval, estudiado por Bajtin en sus latitudes originales. Giannetti (2012) señala la cercanía entre el planteamiento de Flusser y las ideas de Bajtin, sugiriendo que el filósofo brasileño debió haberlo leído sin mencionarlo, lo cual ocurre con mucha frecuencia en sus escritos. La invitación a comparación con mayor profundidad ambos textos, se ve reforzada por la afirmación de que "uma fenomenologia do carnaval ainda está por ser feita. Eis mais uma tarefa para uma filosofia verdadeiramente brasileira" (Flusser, 1998, p. 103).

De igual manera, el paso entre el carnaval y el juego remite a otra obra que Flusser debió conocer y que Giannetti también reporta: *Homo Ludens*, de Johan Huizinga, quien había dado cuenta de la función de las fiestas como suspensiones del orden dentro de lo que llama el "tiempo sagrado del juego". En su planteamiento sobre la función ritual de lo lúdico, Huizinga describe cómo el juego absorbe por entero a quienes participan en él, y cómo en sus formas superiores, elevadas a la jerarquía ritual de la representación sacra, dicha absorción conlleva a que

*[...] los que participan en el culto están convencidos de que la acción realiza una salvación y procuran un orden de las cosas que es superior al orden corriente en que viven [...] Su efecto no cesa con el término del juego, sino que su esplendor ilumina el mundo de todos los días*

y proporciona al grupo que ha celebrado la fiesta seguridad, orden y bienestar, hasta que vuelve de nuevo la temporada de los juegos sagrados (Huizinga, 2000, p. 28-29).

El carácter de juego sagrado, evidente en el carnaval, podría no serlo en fenómenos como el fútbol y la lotería, que Flusser analiza en función de su carácter alienante y su manera de trascender la alienación en sentido de vida<sup>9</sup>. Todavía menos evidente resulta en esos fenómenos cotidianos relacionados con la herencia africana y su ritmo (el andar, los gestos, el golpeteo de las máquinas de escribir). La naturalidad de esos fenómenos indica cuán profunda es la penetración de lo lúdico en las culturas ahistóricas.

No sin cierta idealización, Flusser mira tales manifestaciones con cierta esperanza, dado el rumbo que la historia occidental estaba tomando. Pues, más allá de los planteamientos filosóficos que lo llevaron, con Ferreira da Silva, a vislumbrar el panorama poco promisorio que ofrecía el proyecto de la sociedad poshistórica, hechos como la Guerra Fría y su carrera armamentista, o la expansión cada vez más alienadora, deshumanizante y poderosa de la cultura de masas, orillarían a buscar cualquier rendija mínima para escapar de la catástrofe. De ahí que las sociedades subdesarrolladas, que él llama ahistóricas, se presenten como vía alternativa para un humanismo nuevo radicado en sus bases culturales más profundas.

En el estudio de dichas bases, un campo recibió especial atención: el de la lengua. De manera semejante a sus reflexiones sobre el barroco mineiro, Flusser veía en la lengua brasileña (ya emancipada de la portuguesa) y en obras como la de Guimarães Rosa la manifestación de un espíritu cultural inédito, generador de nuevos valores. En *Fenomenologia do brasileiro* hay asimismo un apartado sobre la lengua donde figura una reflexión que vincula la originalidad de la cultura brasileña con su dimensión lúdica:

*Em português, de modo característico, existem dois verbos para significar o play inglês, o spielen alemão, o jouer francês: o futebol é "jogado", enquanto que o carnaval é "brincado". Os termos "brincar" e "brincadeira" são de difícil captação para quem não fala o português, já que não significam apenas "jogar alegremente e sem regra", nem significam apenas "fazer graça", mas, também "agir com facilidade". Este profundo significado do verbo aparece na expressão "o brasileiro trabalha brincando e brinca trabalhando". Semelhante significado [aponta] um desprendimento quase alegre, espontâneo, e quase sacro. Significa o homo ludens (Flusser, 1998, p. 170).*

Para Flusser, una de las estrategias del *homo ludens* implica trascender el juego y ponerse por encima de él. El compromiso no implica ganar o perder el juego según sus reglas, sino cambiarlas al introducir o eliminar elementos. Esto requiere una despreocupación respecto a las reglas del juego y del futuro. Frente al argumento de Huizinga (2000, p. 25) donde se plantea que quienes infringen o se sustraen a las reglas del juego terminan por destruirlo porque revelan la fragilidad del mundo lúdico, para Flusser, el *homo ludens* se despreocupa de las reglas al encontrarse por encima de ellas, sin que ello implique interrumpirlo o ponerle fin.

Para el diálogo entre ambos autores es necesario matizar y tener en cuenta que el lenguaje de Flusser es más bien metafórico: mientras que Huizinga habla con toda seriedad del juego propiamente dicho, el intelectual brasileño habla de la ciencia como juego, de la lengua como juego, e incluso de la historia lúdicamente entendida. Así, el científico lúdico puede romper los paradigmas de su disciplina, el historiador distanciarse críticamente del juego de los acontecimientos y el hablante hacer poesía al jugar con las reglas de la lengua. En esa posibilidad de "trabajar jugando y jugar trabajando" radica una nueva manera de estar-en-el-mundo (Flusser, 1998, p. 166). En la despreocupación de quien ha trascendido el juego, "a seriedade e a moral de trabalho do burguês estão sendo superadas" (Flusser, 1998, p.

<sup>9</sup> En lo tocante al carácter institucional y alienante de estas fugas, afirma Giannetti (2012, p. 7): "Flusser no descarta que tanto el fútbol como el carnaval sean aparatos financiados por una elite política, cuyo objetivo consiste en dirigir las energías de las masas hacia canales no comprometidos, o de lograr algún tipo de alienación". Aunque la autora no habla de la lotería, el texto de Flusser (1998, p. 101) demuestra que tal fuga responde a la misma lógica cuando menciona que el gobierno instituyó una lotería deportiva que une, de manera genial, la lotería con el fútbol.

169). Esta superación es el punto de encuentro entre los dos extremos de nuestro puente.

### Travesaños fenomenológicos hacia el punto de encuentro: entre el "relajo" y el *homo ludens*

Entre los trabajos que sobre la cultura mexicana produjo el grupo Hiperión destaca el ensayo *Fenomenología del Relajo* (originalmente publicado en 1966), de Jorge Portilla, cuyo objetivo consistía en comprender "esa forma de burla colectiva, reiterada y a veces estruendosa que surge esporádicamente en la vida diaria de nuestro país" (Portilla, 1986, p. 13). A poco de iniciada su reflexión, el filósofo mexicano cae en la cuenta de que el fenómeno descrito por él no es exclusivo de nuestra cultura pero sí es "una conducta fuertemente arraigada en este suelo, particularmente entre cierta clase social" (Santos Ruiz, 2015, p. 91).

Señalar la condición social de los propios observadores es un rasgo compartido por los trabajos de Portilla y de Flusser, y ello se explica en buena medida por la elección del método fenomenológico que, en ambos casos, además de enunciarse en los títulos de los libros, se describe de manera sucinta. El filósofo checo-brasileño lo expone así:

*[...] será emprendida a tentativa de dar um passo para trás com relação à situação de um intelectual brasileiro imigrado, para ver tal situação à distância e permitir que ela própria se articule. Isto significa que será feita a tentativa de abandonar todo preconceito e todo valor antes de dar o passo. Tal método constitui, geralmente, o método da fenomenologia* (Flusser, 1998, p. 37).

Con un tono más personal, Jorge Portilla razona al respecto con estas palabras:

Yo no puedo ser el mismo antes y después de saber que me es aplicable, con sentido, la designación de "pequeño burgués". La palabra me sitúa, me crea como un *fiat* pronunciado por los demás que me hace surgir ante mí mismo con una catadura nueva [...] Pero si la palabra me integra a un conjunto que me sobrepasa y me enajena, también puede ponerme a esa distancia ideal de mí mismo [...] me permite elegir con plena conciencia, una conducta no deducible necesariamente de la situación en que me encuentro (1986, p. 16).

De acuerdo con las generalidades del método fenomenológico, distanciarse de uno mismo permite lidiar con los propios prejuicios y eliminarlos a fin de captar el objeto de estudio como un fenómeno de conciencia. De ahí la importancia de asumir las categorías aplicables al propio observador, como la de "pequeño burgués" en que Portilla se reconoce y de la que Flusser tampoco reniega, aunque en la cita anterior tenga más peso su condición de inmigrante.

El carácter de respuesta provisional propio de la forma ensayística permite entender, sin menoscabo de su valor como ejercicios de reflexión, que ninguno de los autores llegue a conclusiones determinantes sobre sus objetos de estudio, y en este sentido las mediaciones son un factor importante. Como señala Santos Ruiz (2015, p. 69), en el caso de los filósofos de Hiperión, su mirada está mediada por la clase social a la que el grupo pertenece, lo cual se percibe en cierto "desdén" hacia "un pueblo con el que no se identifica, al que considera un verdadero obstáculo para el crecimiento económico y la modernización del país". En contraste, quizá por su condición de inmigrante, la forma flusseriana de mirar la sociedad y la cultura brasileñas está desprovista de la verticalidad en que incurre el filósofo mexicano.

Para Portilla, aunque el relajo por completo inherente a una clase o grupo social, sí es posible detectar una adhesión a valores burgueses que el autor entiende como fundamentos de la comunidad. Santos Ruiz (2015, p. 95) lo señala con el caso del "orden" que, de manera velada, "asegura la continuidad de las relaciones de dominación". Esto no se toma en cuenta al momento de definir el relajo que, de manera explícita y aparentemente desprejuiciada, constituye una suspensión o interrupción de aquello que se propone hacer "en serio":

Lo que en México lleva el nombre de "relajo" no es, obviamente, una cosa sino un comportamiento. [...] La significación o sentido del relajo es suspender la seriedad. Es decir, suspender o aniquilar la adhesión de un sujeto a un valor propuesto a su libertad. [...] Es un acto de desolidarización frente al valor y frente a

la comunidad realizadora del valor (Portilla, 1986, p. 17-20).

Al desolidarizarse de los valores de la comunidad, el "relajiento" instaura una atmósfera que puede tornarse agradable en el sentido de "relajar" los esfuerzos frente a cualquier proyecto, individual o colectivo. Esto haría de él "un buen camarada instantáneo que disipa la seriedad de la vida y nos hace reír de buena gana" y que por ende "difícilmente podría amenazar el futuro de nadie" (Portilla, 1986, p. 40). Sin embargo, como líneas antes apunta el autor, el relajo constituye en sí mismo "un movimiento autodestructivo. Es una actitud justamente contraria a la actitud normal y espontánea del hombre frente a los valores cuando los valores actúan en la conciencia como pauta de la autoconstitución". Dado su carácter de suspensión, se esperaría que el relajo fuera temporal y, en un mundo donde valores como el orden resulten especialmente preciados, cabría esperar que también fuera previsible. Contra tal expectativa, las espontáneas manifestaciones del "relajiento" buscan prolongar la suspensión de la seriedad, de modo que cualquier proyecto donde se le involucre devenga irrealizable. De ahí que Portilla (1986, p. 39) señale la fragmentación temporal del relajiento al afirmar que es, "literalmente, un hombre sin porvenir".

En este punto será necesario volver a las reflexiones del Flusser al respecto de la despreocupación propia de quienes están por encima del juego o lo han trascendido, superando la seriedad y la moral del trabajo burgués, en que se basa todo proyecto de desarrollo según la lógica occidental. Portilla (1986, p. 40) no llega tan lejos, aunque afirma que es común agradecer al relajiento porque nos desvía de "[...] estar atentos al futuro, lugar de la preocupación. Él no preocupa sino des-ocupa. Es un des-ocupado empeñado perpetuamente en la faena des-ocuparse, de vaciar su conciencia de toda seriedad y de todo compromiso". Frente a la valorización del trabajo en la moralidad burguesa, la des-ocupación del relajiento se percibe como un valor negativo.

La valoración negativa también recae sobre la figura antitética del relajiento: el "apretado", para

quien los valores, que el relajiento constantemente sabotea, "no son [...] pautas siempre inalcanzables de autoconstitución, sino ingredientes de su propia personalidad" (Portilla, 1986, p. 88). La aparición del apretado en el texto de Portilla pudo haber alejado al autor de un razonamiento que lo acercara más a una visión como la de Flusser, porque al caracterizar esta figura antitética, Portilla (1986, p. 95) establece una dialéctica entre relajientos y apretados que "constituyen dos polos de disolución de esta difícil tarea en que estamos todos embarcados: la constitución de una comunidad mexicana, de una auténtica comunidad y no de una sociedad escindida en propietarios y desposeídos". La última dicotomía revela la axiología social implícita en *Fenomenología del relajo*, consistente en identificar al apretado con un propietario encerrado en sus dominios privados y desvinculado del exterior comunitario, mientras que el relajiento representa a la facción de esa exterioridad incapaz de integrarse a cualquier tarea. En un muy superfluo traslado de categorías marxistas –y que no pretende ir más allá–, el apretado "es un buen burgués" (Santos Ruiz, 2015, p. 94) mientras el relajiento acaso juega el papel del lumpen-proletario.

Lejos de tal polaridad, en la lógica lúdica de Vilém Flusser, el futuro y la despreocupación se explican en otro sentido: la despreocupación no lleva a entender los proyectos como problemas, sino como juegos en el sentido de trabajar jugando. Más que evadir el compromiso, la actitud lúdica implica no tomar completamente en serio los problemas a fin de generar una manera alternativa y creativa de compromiso: "*Quem pois resolve problemas brincando e brinca com problemas, não para resolvê-los mas para tê-los, tem futuro, possui futuro, não é possuído, não é possesso por ele*" (Flusser, 1998, p. 171).

El futuro es posible y el *homo ludens* tiene la capacidad de manipularlo; el juego establece el futuro, pues según la manera flusseriana de entender lo lúdico, el juego no tiene el carácter suspensivo que le da al relajo Jorge Portilla. Al romper las líneas de acción proyectadas y sus posibilidades de realización, el relajo conlleva

a la autodestrucción, mientras que el *homo ludens* abre la posibilidad de una forma nueva de existencia e inteligencia de la actividad humana:

*"Jogar" não significa mais atividade preparatória para o trabalho, ou atividade restauradora de forças depois do trabalho, mas, pelo contrário; ciência, economia, técnica e guerra não passam agora de variantes de jogos [...] Fala-se em regras do jogo da ciência, em estratégia no jogo da economia, e o enfoque wittengsteiniano da língua como jogo redobra o significado* (Flusser, 1998, p. 169).

El juego implica el establecimiento de un orden diferente que no escapaba a Huizinga, y que Flusser rescata, por ejemplo, al plantear que las posibilidades lúdicas de la pueden materializarse en poesía. El orden diferente establecido por el juego conduce a la dimensión sagrada que tanto interesaba a Flusser, así como a la cohesión de la comunidad, como se manifiesta en el carnaval brasileño o en elementos culturales básicos, como la música o la danza, cuya importancia tampoco le pasó desapercibida.

En contraste, entre las críticas que la *Fenomenología del relajo* ha recibido, destaca la de Carlos Oliva (2013, p. 22-23), en el sentido de que Portilla no puso suficiente atención a las virtudes del relajo como convite a una manifestación comunitaria. Asimismo, se descuida el hecho de que el carácter espontáneo y efímero del relajo no destruye los valores, sino los atenúa. Esto permite sugerir a Oliva (2013, p. 24) un vínculo entre el relajo y lo carnavalesco por medio del cual puede afianzarse el diálogo entre los dos filósofos aquí revisados. El punto de unión entre ambos extremos del puente luce cada vez más cercano.

Los marcos históricos no son menos importantes: la crítica de Santos Ruiz al grupo Hiperión remite a la situación de estos pensadores en el programa modernizador de los años posteriores al gobierno de Miguel Alemán, que apostaba por la integración al proyecto occidental –y, ¿por qué no?, pequeño-burgués en el sentido de que

impulsaba la emergencia de las clases medias mexicanas–, el cual se veía obstaculizado por los rasgos idiosincrásicos del "pueblo" mexicano, entre los que destaca el ser "relajiento". Tal línea de pensamiento no sólo hace eco del "sentimiento de inferioridad" que hermana al relajiento de Jorge Portilla con el *peladito* de Samuel Ramos, sino que reverbera de los remotos tiempos del positivismo nacional donde el "problema indígena" se enfrentaba a la visión porfirista del desarrollo.

Esto no carece de relevancia al contrastar el trabajo de Portilla con el de Flusser, quien buscaba en la cultura brasileña una salida desesperada al proyecto de Occidente al que los pensadores mexicanos, con un aire no exento de provincianismo, aspiraban. Así, no extraña que el relajo aparezca "estigmatizado de forma incorrecta" (Oliva, 2013, p. 24), pues si consideramos que para Flusser el subdesarrollo era un problema por estudiar<sup>10</sup> más que una realidad de la cual huir, entenderemos que las particularidades culturales de las sociedades subdesarrolladas puedan ser vistas como potencial y no como obstáculo.

### Consideraciones finales – Ensayar el puente hacia el nuevo milenio: utopías y realidades

En su introducción a *Fenomenologia do Brasileiro*, Gustavo Bernardo (1998, p. 26) sostiene que Flusser publicó el libro en 1994, aunque mantiene su mirada en un Brasil de los años setenta hacia atrás y que esa mirada seguía sorprendiendo a brasileños natos. Ciertamente, gran parte de las descripciones sobre la cultura brasileña planteadas por Flusser contienen elementos originales que pueden explicarse como resultado de la perspectiva distanciada de un inmigrante conocedor de la cultura receptora.

Sin embargo, esa misma perspectiva abrió el camino de un utopismo que el tiempo cuestionaría. Si algo hay de particular en el libro de Flusser, es que no desarrolla la utopía en un sentido ideal positivo, es decir, como realización

<sup>10</sup> Esto es evidente el subtítulo de la versión alemana del libro de Flusser: *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen: Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung* (1994), que Gustavo Bernardo tradujo literalmente como "Brasil, ou a procura de um novo homem: por uma fenomenologia do subdesenvolvimento".

armónica de las potencialidades contenidas en un grupo destinado a materializarlas, sino en un sentido de alternativa virtual a un proyecto en marcha, promovido por sus agentes como un futuro paradisiaco, pero que en realidad encierra una amenaza de disolución de lo humano y atenta contra toda noción de libertad. Tal es, según su visión, el rumbo de la cultura occidental.

De acuerdo con Duarte (2010, p. 124), el panorama que Flusser presenta a los lectores de su *Fenomenologia do brasileiro* consiste en

*[...] uma realidade efetivamente pobre e caótica, que possui, no entanto, a virtualidade de uma transformação radical na vida e na cultura, a qual seria proveitosa não apenas para todos os brasileiros [...], mas também para o mundo, enquanto apresentação da possibilidade de uma sociedade sob todos os sentidos pluralista e democrática, solidária e –porque não? – sedutora no seu modo de ser espontaneamente cultural e estético.*

Una vez superada la pobreza y las necesidades básicas de la sociedad<sup>11</sup>, la espontaneidad y lo caótico que le son características constituyen la semilla de una cultura despreocupada, que está por encima de los juegos creados y jugados por ella misma. Dicha semilla no sólo existiría en Brasil, sino en aquellas sociedades donde la creatividad se manifieste espontáneamente ante a la rigidez de las normas, y donde el juego irrumpa, no como resistencia frontal al orden dominante sino como desolidarización despreocupada de los valores que lo establecen, mismos que podrían no ser tomados tan "en serio". De ahí que el relajo, en vez de anular el futuro, pueda contribuir a construirlo de una forma menos rígida, creativa y con una capacidad autocritica que permita cuestionar y reinventar constantemente los modelos de la cultura. Estas potencialidades escaparon a la óptica de Portilla, pues no era fácil la tarea de tomar la distancia adecuada en el momento histórico que vivió, un momento donde la determinación de alcanzar el desarrollo imperaba en todos los aspectos de la sociedad mexicana,

sin descontar el intelectual. La autenticidad ansiada por grupos como Hiperión no escapaba a la obsesión de alcanzar, de "estar a la altura" y, en esa carrera, el camino estaba trazado por los modelos de Occidente, tomados demasiado "en serio", como parece ocurrir con el modelo fenomenológico que, en su intento por explicar el relajo y al relajiento, resultó bastante "apretado".

La temprana muerte de Jorge Portilla, en 1963, le impidió, no sólo darle forma final a su ensayo<sup>12</sup>, sino poner a prueba sus ideas, por ejemplo, frente al México que surgiría a partir de 1968. Oportunidad que sí tuvo Vilém Flusser, quien, según la datación antes referida, escribía su libro en plena dictadura militar brasileña. De acuerdo con Gustavo Bernardo (1998, p. 26), el filósofo

*[...] assume explicitamente, em diversos momentos, que via aquela esperança se encolher no horizonte do cerrado, em função da ideologia do progresso que se disseminava à direita, principalmente nos falsos estertores da ditadura militar, mas também à esquerda, quer na desastrosa luta armada, quer no desastre epistemológico e pedagógico que assaltava as universidades, mesclando arrogância norte-americana com estetização europeia.*

Ciertamente, el sendero hacia un futuro donde las culturas ahistóricas o desfasadas florezcan en un humanismo nuevo parecería estrechando más. El aumento en nuestra capacidad de consumir imágenes técnicas y la precisión de los algoritmos para predecir nuestro comportamiento son evidencias de la proximidad con un "paraíso" poshistórico programado. Con todo, el pensamiento no ha perdido su capacidad de tender (o intentar tender) nuevos puentes que acerquen, a través del diálogo y de la puesta en juego de elementos como lo festivo, lo disruptivo y lo sagrado, culturas semejantes o disímbolas, a fin de abrir otros caminos posibles.

<sup>11</sup> En *Fenomenologia do brasileiro*, Flusser (1998, p. 104) señala la necesidad de superar la pobreza y satisfacer las necesidades básicas de la sociedad para que la realización derivada de lo lúdico pueda llevarse a cabo. De no ser así, sólo será una pseudo-realización, es decir, un autoengaño alienante.

<sup>12</sup> Como lo aclaran en la nota introductoria Víctor Flores Olea, Alejandro Rossi y Luis Villoro.

## Referencias bibliográficas

- BERNARDO, Gustavo. A epokhe brasileira. In: FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do Brasileiro: em busca do novo homem*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado de Rio de Janeiro, 1998.
- BERNARDO, Gustavo; GULDIN, Rainer. *O homem sem chão*. A biografía de Vilém Flusser. São Paulo: Annablume, 2017.
- COSTA, João Cruz. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México: FCE, 1957.
- CRESPO, Regina Aida. Cultura e política: José Vasconcelos e Alfonso Reyes no Brasil (1922-1938). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, p. 187-208, jul. 2003.
- CRESPO, Regina Aida. *Itinerarios intelectuales: Vasconcelos, Lobato y sus proyecciones para la nación*. México: CCyDEL-UNAM, 2004.
- CRESPO, Regina Aida. Visiones de Brasil: lo poético y lo político en Alfonso Reyes, Carlos Pellicer y José Vasconcelos. *Literatura Mexicana*, Ciudad de México, v. 11, n. 1, p. 155-189, 2013. DOI: <https://doi.org/10.19130/iff.litmex.11.1.2000.379>. Acceso en: 23 feb. 2024.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de canudos*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1902.
- DUARTE, Rodrigo. A pós-historia de Flusser e a promessa do Brasil. In: COSTA, Murilo Jardelino da (org.). *A Festa da Língua – Vilém Flusser*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2010.
- DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (ed.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: Crefal: Siglo XXI, 2009.
- ENRÍQUEZ PEREA, Alberto. *Alfonso Reyes en los albores del Estado nuevo brasileño (1930-1936)*. México: El Colegio Nacional, 2009.
- FERRER, Sidney Rodrigues. *Marginal e apátrida na filosofia brasileira: uma análise sociológica sobre Vilém Flusser*. 2012. 152 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponible en: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-11062013-124752/pt-br.php>. Acceso en: 23 feb. 2024.
- FLUSSER, Vilém. Barroco mineiro visto de Praga. *Jornal do Comércio*. São Paulo, 3 abr. 1966. Disponible en: <http://flusserbrasil.com/art148.pdf>. Acceso en: 8 nov. 2022.
- FLUSSER, Vilém. *Bodenlos: uma autobiografía filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007.
- FLUSSER, Vilém. *Brasilien, oder, die Suche nach dem neuen Menschen: für eine Phänomenologie der Untereentwicklung*. Mannheim: Bollmann, 1994.
- FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.
- FLUSSER, Vilém. *Filosofia em São Paulo. Correio do Povo*. São Paulo, M12 J CORR 157, nov. 1965.
- FLUSSER, Vilém. Há Filosofia no Brasil? *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, M5 IBF 16 175, mar. 1967.
- FLUSSER, Vilém. *Hacia el universo de las imágenes técnicas*. México: UNAM, Escuela Nacional de Artes Plásticas, 2011. Originalmente publicado en alemán 1985.
- FLUSSER, Vilém. O projeto Vicente Ferreira da Silva. *Diálogo*, São Paulo, n. 16, p. 39-53, abr. 1964.
- FLUSSER, Vilém. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011. Originalmente publicado en 1983.
- FLUSSER, Vilém. Três níveis da consciência brasileira. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 133, n. 17, p. 133-146, jun. 1983.
- FLUSSER, Vilém. Vicente Ferreira da Silva. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, M1-16\_17, 27 jul. 1963.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação de família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.
- GIANNETTI, Claudia. Vilém Flusser: Brasil y la búsqueda del sujeto-proyecto. *Flusser Studies*, Lugano, n. 13, 2012. Disponible en: <https://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/giannetti-flusser-brasil-busqueda-sujeto-proyecto.pdf>. Acceso en: 12 oct. 2022.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Madrid: Alianza: Emecé, 2000.
- MANCE, Euclides. El pensamiento filosófico brasileño. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (ed.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: Crefal: Siglo XXI, 2009. p. 495-517.
- OLIVA, Carlos. *Hermenéutica del relajo y otros escritos sobre Filosofía mexicana contemporánea*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013. Disponible en: <https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/rest/bitstreams/4734a4d1-0aca-4298-93e1-c434a8479191/retrieve>. Acceso en: 15 mar. 2023.
- ORTIZ, Anderson. Flusser: intérprete alienígena da condição brasileira. In: INTERNATIONAL CONGRESS ON COMMUNICATION AND CULTURE, 7., Flusser 101, São Paulo, 2021. Disponible en: [http://www.comcult.cisc.org.br/wp-content/uploads/anais-comcult7/ortiz\\_flusser\\_interprete\\_comcult\\_vii.pdf](http://www.comcult.cisc.org.br/wp-content/uploads/anais-comcult7/ortiz_flusser_interprete_comcult_vii.pdf). Acceso en: 9 mayo 2023.
- PORTILLA, Jorge. *Fenomenología del relajo y otros ensayos*. México: FCE, 1986.
- RAMAGLIA, Dante. La cuestión de la filosofía latinoamericana. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (ed.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: Crefal: Siglo XXI, 2009. p. 376-398.
- SANTOS RUIZ, Ana. *Los hijos de los dioses: el Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*. México: Bonilla Artigas Editores, 2015.

SILVA, Wanderley Dias da. Vilém Flusser: "Transcensão" de Patricidade: O "Lugar" de Flusser na História da Filosofia Brasileira. *Thaumazein*: revista online de filosofia, Santa Maria, n. 29, v. 15, p. 53-79, 2022. Disponible en: 10.37782/thaumazein.v15i29.4220. Acceso: 2 jun. 2023.

VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Monteiro Lobato, 1923.

WILLIS ROBB, James. Alfonso Reyes e Cecília Meireles: uma amizade mexicano-brasileira. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 209-213, 1980. DOI: <https://doi.org/10.15448/1980-864X.1980.2.30626>. Acceso en: 16 jun. 2025.

## Agradecimientos

La investigación que dio lugar a este artículo se ha realizado con recursos del Programa de Estancias Posdoctorales por México, del Consejo Nacional de Humanidades Ciencia y Tecnología (CONAHCYT).

---

### José Luis Gómez Vázquez

Profesor de Literatura e Investigación de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y pertenece al Departamento de Literatura Moderna Portuguesa. A finales de 2022 inició una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones de América Latina y el Caribe sobre el pensamiento de Vilém Flusser respecto a la cultura brasileña. Desde 2023 es candidato al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, y desarrolla otras investigaciones sobre este autor, además de sobre las áreas en que ejerce la docencia.

---

### Dirección de envío

#### JOSÉ LUIS GÓMEZ VÁZQUEZ

Antillas 1005, Int. 12, Portales Sur, 03300, Benito Juárez  
Ciudad de México, México

*Los textos de este artículo fueron estandarizados por Araceli Pimentel Godinho y sometidos a validación por los autores antes de su publicación.*