

**Sertório de Amorim e Silva Neto**  
**Horizontes da filosofia do exílio:**  
**as Américas de Horkheimer e de Flusser.**

## Introdução

No livro *A fenomenologia do brasileiro* Vilém Flusser faz um alerta para aqueles que pretendem se aventurar na análise filosófica do fenômeno da imigração, que tem o exílio como uma de suas formas<sup>1</sup>. Vejamos o alerta de Flusser (1998: 39): “a situação imigratória é de difícil generalização, e a generalização é a meta da visão filosófica. Em toda situação imigratória predominam os fatores específicos (o *background* sociocultural e geográfico do imigrante, o território em que imigra, e o momento histórico no qual o faz), e estes fatores encobrem a estrutura da situação quase inteiramente. A tarefa de descobrir tal estrutura geral parece condenada ao fracasso (já que existe o perigo de, ao remover o específico, perdemos o próprio fenômeno)”. O fenômeno da imigração só dificilmente pode ser *generalizado*; pensá-lo implicaria em tecer uma rede de fatores específicos – socioculturais, geográficos, territoriais e históricos – que fazem com que cada fenômeno desse tipo seja sempre único, singular e fugidio aos universais filosóficos. Por causa dessa dificuldade, em vez de propor uma filosofia do exílio, apresentaremos aqui somente *horizontes* ou *pontos de vista* (no plural) sobre a questão, ou seja, pretendemos nos deixar conduzir neste ensaio pela especificidade das experiências imigratórias (de exílio) de dois intelectuais europeus do século passado: Max Horkheimer e o próprio Flusser.

Horkheimer nasceu em Stuttgart no ano de 1895, filho único de Moritz, proprietário de várias usinas têxteis em Zuffenhausen, nas proximidades de Stuttgart. Moritz, um judeu conservador, obteve reconhecimento público pelo mecenato em obras de caridade e no engajamento patriótico, recebendo em 1917, do rei da Baviera, o título de Conselheiro do Comércio. O destino de Horkheimer seria suceder ao pai na direção dos negócios, porém, desde o início da formação universitária, dedicar-se-ia quase exclusivamente à carreira

---

<sup>1</sup> Entendemos a *imigração* como adoção de um país estranho como morada, não importando as motivações que levam os indivíduos. O *exílio*, por sua vez, é uma imigração especificamente motivada, resultado imediato da expatriação, da perda da pátria e da cidadania. Deste modo, todo *exílio* é uma *imigração*, mas nem toda *imigração* será *exílio*.

acadêmica: começou como assistente de Hans Cornelius em Frankfurt, a seguir, assumiu a cátedra de filosofia social naquela Universidade e, finalmente, a direção do *Instituto de Pesquisa Social*, ocupação da vida inteira.

Em 1933, num ato de intolerância do nazismo, o *Instituto* foi fechado, a biblioteca confiscada e Horkheimer, o diretor, teve a cadeira na Universidade de Frankfurt cassada. Naquele mesmo ano seu pai foi obrigado a vender a empresa da família e a deixar Stuttgart. Uma família alemã proeminente tornara-se, de repente, causa da doença nacional e motivo de perseguição religiosa. “Eu não sei se as medidas tomadas contra mim foram decididas mais por causa de minhas convicções ou por causa de meu judaísmo”, se questionava Horkheimer numa carta endereçada ao Ministro da Ciência, Arte e Educação popular de Berlin (Wiggershaus 1993: 125). Abandonar a pátria parecia a única saída para o restabelecimento da autonomia e da liberdade. Horkheimer se refugiaria então em Genebra, mas o nazismo, com uma propaganda bem orquestrada, se apresentava como única força capaz de salvar a Europa do totalitarismo soviético, conquistando a simpatia de vários países democráticos. Mesmo em Genebra, Horkheimer sentia-se ameaçado e vivia aterrorizado, não re-encontrara lá definitivamente a autonomia perdida <sup>2</sup>, situação que o pressionou a novo deslocamento, agora para os Estados Unidos. Em 1934, aproveitando a hospitalidade e o interesse expresso da Universidade de Columbia, ele partia com a família para Nova Iorque, vivendo depois na Califórnia.

A história de Flusser foi talvez mais dramática. Nascido em Praga, no seio de uma família judia, aos 18 anos – idade em que começou os estudos de filosofia na *Karls-Universität* –, assistiria à entrada triunfal de Hitler e da SS em sua cidade natal. Conforme depoimento de Maria Lília Leão (2000: 6), Flusser não se esqueceria jamais do dia de tão calorosa chegada: foram recepcionados na praça central da cidade por uma parada de estudantes; a praça estava toda enfeitada de bandeiras e havia nela um palco onde uma orquestra tocava. Hitler desceu de um Rolls-Royce e, ao som de Wagner, subiu ao púlpito. Teria surpreendido ao jovem Flusser o fato daquele homem baixinho e feio, de um bigode ridículo, acompanhado por soldados altos, jovens e belos, não proferir um discurso propriamente, mas um conjunto de palavras de ordem e slogans.

O pai de Flusser, um matemático ilustre e professor na *Karls-Universität*, foi cético quanto ao risco dos nazistas em Praga e, recusando um convite de Jerusalém, preferiu permanecer com a esposa e os filhos na Tchecoslováquia. Mas “a atitude dos amigos

---

<sup>2</sup> Sentimento reforçado pela indisposição do editor C.L. Hirschfeld em publicar a revista do *Instituto*.

alemães se apresentava como traição [...] Passava-se a ser animal acochado, cercado de feras (os ex-amigos)” (Flusser 2007: 30). Em muito pouco tempo as piores previsões se confirmaram: a família inteira de Flusser foi detida e ele, num golpe de sorte, escapou de trem para a Inglaterra, socorrido pelo pai de sua namorada, Edith Barth, homem de posses que literalmente o comprou da polícia de Hitler. No exílio inglês, segundo Edith (2000: 14), Flusser lia muito e até cursou lições de economia na *London School of Economics*, mas Londres era, na época, lugar de muita insegurança. Mesmo fora de Praga, lembrava Flusser (2007: 36), “A gente apostava que a Alemanha ia ocupar a França e a Inglaterra, portanto que a gente ia se assassinada”. O pai de Edith providenciaria então a transferência da família e do futuro genro para fora da Europa. O Brasil – que concedeu a eles mais rapidamente o visto – foi o destino escolhido e para onde migraram em 1940. Logo que chega ao Brasil, Flusser recebe a notícia do assassinato do seu pai; sua mãe e sua irmã seriam assassinadas dois anos depois, todos em campos de concentração nazistas. Flusser casou-se com Edith no Rio de Janeiro e seguiram para São Paulo, onde se fixaram por 32 anos.

As biografias de Horkheimer e de Flusser singularizariam completamente suas experiências imigratórias se não fossem certas coincidências geográficas, históricas e socioculturais. As experiências de vida de Horkheimer e de Flusser foram, em muitos aspectos, idênticas às da multidão de intelectuais europeus de origem judaica, enxotados pelo estado de coisas da Europa na década de 30, tão logo o fascismo transbordou a Alemanha inundando a Europa. Eles encerram, portanto, afinidades interessantes: os dois sofreram perseguição política em seus países de origem e pela mesma razão, o judaísmo, e igualmente salvaram-se pela imigração, primeiramente, na Europa e, depois, fora do velho mundo, na América, pois abandonar o continente parecia a alternativa à perseguição vivida dramaticamente, o único modo de reagir ao absurdo de um mundo em esgotamento e fadado à irreversível ruína. Justiça feita ao alerta de Flusser, as semelhanças demonstram que, apesar das dificuldades, as generalizações são ainda, em algum grau, possíveis e uma filosofia da imigração ou do exílio não está totalmente descartada.

Mas as coincidências desaparecem e uma diferença abismal é detectada tão logo consideramos menos as razões do exílio do que o exílio propriamente dito: as nações que os acolheram e a influência delas. Apesar da equivalência da origem e da causa das imigrações de Horkheimer e de Flusser, uma mudança brutal de perspectiva dar-se-ia no solo da migração. Eles partiriam de um mesmo mundo, a Europa em crise, entretanto, aportariam em territórios americanos inteiramente desiguais geográfica e culturalmente,

chegando a conclusões dessemelhantes acerca do destino da humanidade no século XX, ou seja, nos Estados Unidos, Horkheimer recupera a autonomia intelectual, mas a realidade daquele país não fazia mais que confirmar as coisas da Europa: o império da razão instrumental e a barbárie, se desesperando de qualquer engajamento. Já Flusser encontraria um mundo novo no território brasileiro: não só a geografia diferia fundamentalmente daquela européia, mas também a humanidade brasileira revelar-se-ia inteiramente outra. A desoladora chegada no Brasil, acompanhada da notícia do assassinio de seu pai, seria seguida da feliz descoberta de um *novo homem*.

O objetivo deste ensaio é o estudo comparativo das filosofias de Horkheimer e de Flusser a partir do fenômeno do exílio. Na primeira parte do texto exporemos as considerações sobre o lócus da expatriação: as leituras de um e de outro acerca do *status quo* da Europa. Nas duas últimas partes do ensaio trataremos das repercussões dos exílios propriamente ditos nos pensamentos de Horkheimer e de Flusser. O fato de os autores virem a seguir separados só ratifica os saldos da investigação, pois os diferentes exílios, os Estados Unidos e o Brasil, implicariam em filosofias dessemelhantes, que exigiam ser abordadas separadamente.

## **A crise européia e as causas da imigração**

A Europa do século XX, desde as suas primeiras décadas, esteve assombrada pelo espectro da recaída na *barbárie*. Em meados do século XIX, Marx revelou a face real da revolução política moderna, o fato de ela emancipar uma única parte dos homens, o burguês egoísta, e não a humanidade inteira conforme a retórica dos revolucionários. “O homem real só é reconhecido sob a figura do indivíduo *egoísta*; e o homem *verdadeiro* só na figura do *citoyen* abstrato” (Marx 2009: 71). Nas sociedades industriais européias, *o homem verdadeiro* só existiria abstratamente, em idéia; materialmente, ele se achava dilacerado, reificado e oprimido pelo modo de produção capitalista.

No marxismo, porém, a constatação dos antagonismos vinha acompanhada de um largo otimismo e da convicção no estabelecimento de formas de vida verdadeiramente humanas. As forças técnico-científicas da indústria capitalista, historicamente impulsionadas pela revolução burguesa possibilitariam – ao superar o império das necessidades – o reino da liberdade, virando a última página da nossa pré-história (Marx, 1996: 51). A idéia de que essas forças traziam em potência uma nova etapa da história,

somada à atmosfera de confiança propiciada pela efervescência dos movimentos revolucionários por toda a Europa e pela criação da União Soviética em 1922, consolidaria um gênero de filosofia política (o marxismo) ciente da degradação humana na sociedade industrial européia, mas que, no entanto, enxerga nessa própria industrialização as bases para o *novo homem*.

Seria o caso da *teoria crítica da sociedade* de Horkheimer, segundo a qual a indústria próspera dos países europeus e os progressos modernos da razão e da ciência localizariam dentro da própria Europa o foco da resistência à barbárie iminente. “A sociedade, na sua forma hodierna, mostra-se incapaz de fazer uso real das forças que se desenvolveram dentro dela, e da riqueza produzida em seu âmbito” (Horkheimer 1990: 9). As riquezas e as forças sociais estariam dadas historicamente, bastando ao proletariado dos países europeus, os sujeitos reais da transformação social, apropriarem-se delas. Daí o sentido de uma *teoria crítica da sociedade*, ou seja, fomentar a *Aufklärung* entendida como tomada de consciência do proletariado, instrumentalizando os atores na tarefa histórica de re-configurar o tecido social: “a humanidade deve primeiro se constituir em sujeito consciente e determinar pela ação as formas de sua própria existência” (Horkheimer 1996: 70).

26 anos mais jovem que Horkheimer, logo, não mais que um adolescente na época em que a Teoria Crítica se celebrizava, Flusser sentiu-se atraído pelo marxismo por razões existencialistas. “Era-se marxista espontaneamente” (Flusser 2007: 24). A *literatura marxista*, modo como ele definia os textos de Marx e de seus seguidores, era consumida com naturalidade porque satisfazia às angústias daquele adolescente praguense, judeu e religioso faminto. Flusser foi explícito (2007: 26): “Era-se jovem e acreditava-se que o marxismo podia mudar o mundo cientificamente na direção de um novo homem. Era-se praguense e acreditava-se que o marxismo pode resultar a síntese cultural da qual Praga era desde já exemplo em miniatura. Era-se judeu e acreditava-se que o marxismo elevava o messianismo judeu a um nível universal cientificamente fundado. Era-se religioso faminto e acreditava-se que o representava sistema no qual os problemas religiosos [...] estavam resolvidos”.

Consumia-se a literatura marxista, já que seu tom crítico e revolucionário fecundava a mentalidade adolescente, naturalmente contestadora da autoridade e da tradição e heroicamente engajada na “novidade”. Por outro lado, concebendo o fim dos antagonismos sociais e da divisão da humanidade em classes, essa literatura retratava em escala global o “clima existencial” específico da cidade natal de Flusser. A Praga de sua puberdade, anos antes da invasão nazista, era uma cidade cosmopolita, caracterizada

culturalmente pelo ultrapassamento das diferenças nacionais, sociais e religiosas: “Se tcheco, alemão ou judeu, católico, protestante ou marxista, burguês ou proletário: pouco importa. Antes de mais nada se é praguense” (Flusser 2007: 23). Enfim, uma vez superados os antagonismos sociais, o marxismo prenunciava uma sociedade de homens livres ou, nas palavras do *Manifesto*, “uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (Marx 1999: 87), concebendo uma situação histórica, material, igualável àquela religiosa do retorno do *Messias*, à vinda do *divino libertador* profetizada por Isaias. “Era-se marxista, não por razões políticas, mas religiosas” (Flusser 2007: 26).

O marxismo não era bandeira de luta e nem força motriz do engajamento em prol da classe operária, mas conjunto de crenças aptas a suplantar a carência daquele jovem praguense, carência suplantada freqüentemente pela religião: carência de fundamento. Aos olhos de Flusser, o marxismo e as demais religiões são todos métodos de proporcionar fundamento, tentativas *frustrantes* de oferecer solo e lugar para existências flutuantes e desorientadas. Nada podia ser mais contraditório ao materialismo de Marx do que torná-lo religião e Flusser sabia disso (2007: 26): “Era-se marxista por razões marxisticamente falsas. Por alienação burguesa, e não por revolta contra a opressão capitalista”.

Flusser constrói sua filosofia no terreno ontológico-existencial que concebe a condição humana a partir do *absurdo*, da *falta de fundamento* e é a partir desse horizonte que devemos compreender as considerações supra. A experiência do absurdo é a da falta de sentido, do que é “sem significado”, a exemplo do sistema planetário: planetas girando em torno do sol num movimento vazio que tem o nada por horizonte. Porque os planetas se movem assim? Pergunta sem resposta. Outra imagem para o absurdo é a da falta de raízes, tal como flores na mesa de jantar, sem solo para se fixarem. Mas a justeza da analogia está no fato de que, não obstante lhes falte o solo, é possível sentir a tendência das flores ornamentos em brotar raízes e fazê-las penetrar em um solo qualquer. Eis o verdadeiro clima da religiosidade: a tendência a brotar raízes e se fixar sem jamais atingir tal propósito, pois não passamos de flores sobre a mesa, planetas que, sem qualquer sentido, se movimentam em torno do sol, em suma, existências absurdas, flutuantes, sem fundamento. “Se nos encontramos sem fundamento, buscamos solução religiosa sem poder encontrá-la” e jamais a encontramos porque “os fundamentos proporcionados pelas religiões são corroídos pelo ácido do absurdo” (Flusser 2007: 20). A religião ou um substituto qualquer da religião, como o marxismo, não soluciona realmente a falta de fundamento, mas permanece nela e existindo

por causa dela: “se sentimos fundamento debaixo dos pés [...] perdemos o verdadeiro clima da religiosidade” (Flusser 2007: 20).

A impossibilidade do marxismo se constituir em fundamento, igual a toda religião, confirmar-se-ia historicamente. O otimismo profético daquele jovem praguense não seria páreo para a barbárie triunfante. “Era-se marxista praguense, religião indicada para judeus praguenses, mas tecido demasiadamente frágil para abrigar contra a onda de barbárie na Alemanha” (Flusser 2007: 27). Boa parte dos discípulos de Marx perderia a fé no curso do ocidente logo após a proliferação, em solo europeu, dos regimes fascistas e do genocídio que, não raro, vitimaram a própria intelectualidade européia. Aquele espírito convicto na iminência de um estado superior de convivência humana, livre e sem antagonismos sofria um duro golpe, pois a história européia, tal como demonstravam os últimos acontecimentos, não se dirigia a formas de vida mais humanas, mas, em vez disso, era a barbárie que triunfava. Em vez do *Messias* ou da associação dos homens livres, contraditoriamente, o dado real e concreto da vida era a *morte violenta iminente*. “A esperança de ser assassinado rapidamente pelos nazistas crescia. Única esperança” (Flusser 2007: 30).

Horkheimer foi mais uma vítima do pessimismo e da impotência diante do absurdo do anti-semitismo: “A violência que o fascismo pratica com as vítimas eleitas para mostrar ao mundo inteiro o seu poder ilimitado, parece escarnecer qualquer tipo de razão. As torturas ultrapassam todo o humanamente imaginável e o pensamento que intentou perseguir os crimes ficou paralisado de terror, tornando-se impotente” (Horkheimer 1973: 170). As projeções do marxismo falhavam, pois as forças produtivas do capitalismo, em vez de fatores de libertação, coadunariam com a opressão. O saber técnico-científico das sociedades industriais européias, base material do otimismo revolucionário, seria justamente aquele saber com que os burocratas efetuam os cálculos a partir dos quais realizam a administração total da sociedade e a dominação dos homens, não restando ao pensamento senão resignar-se. A consequência dos avanços da ciência e da técnica – Marx nem podia prever – seria o surgimento de uma hierarquia de técnicos, realizando, nas palavras de Weber (1997: 268), “a ditadura do funcionário, e não a do trabalhador”.

Weber notara, contra Marx, que o principal aspecto do capitalismo ocidental não era o impulso para o lucro monetário, mas sim o estabelecimento de uma relação racional com aqueles fins: “a ação [...] racionalmente calculada em termos de capital [...] uma utilização planejada de recursos materiais e pessoais, como meio de aquisição” (Weber 1999a: 5). O capitalismo ocidental caracteriza-se pelo planejamento calculado, diga-se racional, dos

meios de obter lucro e, nessa exata medida, nota Weber, dependeu largamente da ciência dos modernos “notadamente das ciências matemáticas e das experimentalmente exatas ciências da natureza” (Weber 1999a: 10). Dalí procederia não só o incremento da técnica e dos processos produtivos, mas o advento de uma “contabilidade racional” e a estruturação em bases racionais do direito e da administração. Até mesmo a dominação dos homens constituiria assunto da administração racional. Os lugares do opressor e do oprimido foram substituídos ali pelos cargos técnicos especializados e seus âmbitos específicos de competência <sup>3</sup> e, por isso, o mando e a obediência sobrevivem “Sem a menor influência de motivos pessoais e sem influências sentimentais de espécie alguma [...] de modo estritamente formal segundo regras racionais” (Weber 1999b: 129).

Diferentemente de Marx e seus discípulos, Weber entendeu o modo de vida racional como ingrediente responsável não só pela instauração do capitalismo, mas, principalmente, pela sua eternização. A razão não devia ser considerada obstáculo às irracionalidades do sistema produtivo e político, mas a garantia mesma da sua duração.

Esses acontecimentos da história européia causariam uma reviravolta, pois declaravam a superioridade compreensiva do pensamento social resignado de Weber sobre o otimismo revolucionário de Marx. Os fatos deixavam patente uma íntima e insuperável vinculação de razão e dominação, enraizando nas profundezas da natureza humana, na tão celebrada substância racional, as causas do barbarismo. Ficava desmascarada a lógica dos antagonismos: a dialética de progresso e decadência, de razão e irracionalidade. O progresso do saber técnico-científico *expandiu* consideravelmente as possibilidades da atividade e do pensamento, porém sofreu proporcional *redução* a autonomia dos indivíduos, a capacidade de resistirem aos mecanismos de manipulação e massificação, o poder de imaginação e o pensamento independente, em síntese, “O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização” (Horkheimer 2000: 9-10).

As causas da barbárie deviam ser explicitadas a partir do processo de desencantamento do mundo investigado por Weber. Adorno e Horkheimer, numa clara referência ao sociólogo alemão, explicam que “Desencantar o mundo é destruir o animismo” (Adorno e Horkheimer 1997: 20). Ingrediente do cosmo mítico, o animismo teria como característica a figuração do universo como imenso corpo vivo no interior do qual os fenômenos

---

<sup>3</sup> Cada um desses cargos se baseia numa utilidade objetiva e numa série de exigências estipuladas para o funcionário que, para ter êxito em sua atividade, deve possuir formação profissional específica, obtida nas escolas técnicas ou nas Universidades. Um contrato estabelece as condições do serviço: um pagamento fixo, as regras de ascensão na hierarquia da organização, o dever de obediência conforme a hierarquia dos cargos e, inclusive, um direito de queixa regulamentado.

percebidos, humanos e naturais, estavam integrados numa complexa teia de correspondências e relações. O humano e o natural achavam-se unidos por vínculos profundos e eram momentos particulares de uma mesma totalidade. Contra essa unidade se insurgia o desencantamento, realizando a diferenciação dos domínios da natureza e da cultura, nas palavras de Habermas (1990: 116), “à dessocialização da natureza e à desnaturalização do mundo humano”. O indivíduo se emancipa e conquista a subjetividade no momento em que rompe com a natureza e passa a enxergar nela algo de distinto, portanto, tão logo dissolve o animismo. Mas com a eliminação das imagens religioso-metafísicas, o indivíduo encerrou-se numa subjetividade atomizada e que depende só da astúcia e do cálculo para preservar-se no ambiente hostil, regredindo contraditoriamente sua natureza humana à natureza bruta. Todavia, o homem civilizado distingue-se do selvagem, pois está assistido pela *razão*, não em sentido amplo, como conjunto das faculdades cognitivas do homem, mas mutilada, como *racionalidade instrumental*.

A alienação dos fins representava para Adorno e Horkheimer a mutilação da razão. “Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” (Adorno e Horkheimer 1997: 20). O problema dessa racionalidade é que se, por um lado, articula os *meios* e os *fins* e atua como força produtiva da sociedade, por outro lado, presume os fins auto-explicativos e revela-se impotente para avaliar a sua atividade produtora e determiná-la conscientemente. Ela restringe sua atenção à *operation*, ao “procedimento eficaz”, não se importando se os fins a que se dedica são ou não racionais; os fins aparecem ali como assuntos de escolha e predileção dos sujeitos, como se derivassem de fatores alheios à análise racional.

A crítica da razão instrumental desenvolvida por Horkheimer não fazia senão desenvolver a tese weberiana segundo a qual a racionalidade de meios e fins converte-se em irracionalidade tão logo subverte sua relação constitutiva ou quando aquilo que era originalmente um *meio* é transformado em *fim em si mesmo*. Para expor melhor o problema, parafraseamos Kant (2009: 56-57): ao querer um efeito, ou alcançar um determinado fim, tenho de querer também a ação que para isso é indispensável, ou os meios de efetivá-la, de modo que um meio, como tal, só tem sentido e necessidade por causa do fim a que serve. A racionalidade instrumental torna-se irracionalidade, pois quer os *meios* autônomos e independentes, estimando-os *fins em si mesmos*, como se possuíssem um valor absoluto e não relativo (aos fins). Embora suponha necessariamente a existência dos fins, a *razão*,

violentada em sua integridade, opera como se eles não existissem e como se nada tivessem a ver com a sua atividade planejadora e produtiva.

A vida humana é convertida num mecanismo e vê sua natureza reduzida à de uma máquina calculadora, governada por ordens cujo sentido geralmente não compreende. A alienação dos fins tem como preço a conformação a propósitos que nos assaltam permanentemente e que não emanam de nossa espontaneidade, mas são impostos alhures. “O triunfo da razão formalizada [...] é também o triunfo de uma realidade que se confronta com o sujeito como algo absoluto e esmagador” (Horkheimer 2000: 101). Eis a lógica da perda da *autonomia*: o pretendido vetor da emancipação, a razão, abandona a humanidade ao princípio da vida crua e natural, ao império do biológico. A pessoa humana – racional, livre e autônoma – procederá como o restante da natureza: “reage automaticamente, de acordo com padrões gerais de adaptação [...] o ajustamento se torna o modelo para todos os tipos imagináveis de comportamento subjetivo” (Horkheimer 2000: 101). O crescimento da racionalidade instrumental significaria, por isso mesmo, o aumento da passividade e da apatia dos indivíduos frente aos aparelhos repressores da sociedade: “A total transformação de todos os domínios do ser à condição de meios leva à liquidação do sujeito que presumivelmente deveria usá-los” (Horkheimer 2000: 98).

Essas circunstâncias ofereciam a chave interpretativa da barbárie européia em geral e, particularmente, do nazismo vivenciado de perto. A terrível fortuna dos judeus na Europa não efetivava um destino particular, mas, na realidade, coincidia com o destino geral do gênero humano esclarecido pela racionalidade técnica e emancipado da relação arcaica com a natureza: “achavam que era o anti-semitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens” (Adorno e Horkheimer 1997: 158-159).

Tudo aquilo fecundava, sobretudo em intelectuais judeus e vítimas da barbárie anti-semita, a nítida impressão do esgotamento da história européia e da falência de todas as concepções filosóficas otimistas. As nações européias aparentemente perderiam a capacidade de se auto-reinventar e de enfrentar criticamente os males que elas próprias produziram, de modo que suas vítimas jamais se sentiriam seguros em solo europeu. Mesmo fora de suas cidades de origem, contaminadas pela loucura anti-semita, Horkheimer e Flusser não recuperariam em solo europeu – em Genebra e em Londres, respectivos destinos de suas primeiras imigrações – a liberdade e a autonomia cassadas, mas continuariam assombrados pela ameaça da morte violenta. A única forma de continuar

vivendo, inclusive intelectualmente, era abandonando o velho continente e migrando para novas terras: regressar ao nomadismo de seus ancestrais. Horkheimer e Flusser seguiram então para a América: os Estados Unidos e o Brasil foram respectivamente os destinos escolhidos.

## Os Estados Unidos de Horkheimer e a duração da crise

A maior parte das obras de Horkheimer abordadas no capítulo anterior, inclusive aquela escrita em parceria com Adorno, foram redigidas na década de quarenta e nos Estados Unidos, em Nova Iorque ou na Califórnia. Portanto, é impossível desvincular as análises da crise europeia feitas pelo pensador alemão daquelas da situação norte-americana. O fato é que não havia razão para distinguir essas realidades: o solo de origem da imigração e o destino são idênticos, pois resultam de uma mesma e única dialética.

Aspecto marcante da relação de Horkheimer com o exílio foi a dura crítica dirigida ao *pragmatismo*, legítima filosofia norte-americana de Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey. Horkheimer definiria o pragmatismo como a tentativa de derivar uma filosofia daquela visão desencantada do mundo imperante na Europa: “O centro dessa filosofia é a opinião de que uma idéia, um conceito ou uma teoria nada mais são do que um esquema ou plano de ação”, opinião que produz a crença impetuosa de que “a verdade é nada mais do que o sucesso da idéia” (Horkheimer 2000: 49). O núcleo dessa suposta filosofia seria a crença temerária segundo a qual uma idéia não deve ser almejada por si mesma, mas só na medida em que *funciona mais* ou produz eficientemente algo de diferente dela, de modo que “o processo histórico que na sociedade tende a tornar a verdade uma expressão vazia recebe as bênçãos do pragmatismo” (Horkheimer 2000: 51). O pragmatismo ataca o ímpeto contemplativo clássico e eleva o pensamento filosófico ao nível da *perícia técnica*, conformando-o ao industrialismo que vê na fábrica o protótipo da existência e modela a cultura em geral à semelhança da *linha de montagem* e do *escritório executivo racionalizado*. A filosofia almejou tradicionalmente penetrar “uma estrutura lingüística em que as coisas são chamadas pelos seus nomes corretos” (Horkheimer 2000: 179), mas a razão instrumental, inspiradora do pragmatismo, substituiu os conceitos, naquele sentido forte, por formulas de caráter funcional: “renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela formula, a causa pela regra e pela probabilidade” (Adorno e Horkheimer 1997: 21).

Horkheimer detectaria os traços desse esvaziamento dos conceitos e seus riscos éticos em épocas antigas da história americana. A razão instrumental se fez porta-voz de interesses opostos aos tradicionais valores humanitários nos discursos escravagistas norte-americanos: “os conceitos se esvaziaram de tal modo de sua substância, que poderiam ser usados sinonimamente para advogar a opressão” (Horkheimer 2000: 33). Bom exemplo foi Charles O’Conor, advogado do período anterior à guerra civil e defensor da servidão compulsória. Em 1859, após indicação à presidência, ele proferiu um discurso memorável onde defendia a escravidão dos negros, afirmando-a justa, sábia, benéfica, pois ordenada pela natureza e conforme aos ditames de uma sólida filosofia. O discurso escravagista de O’Conor só pôde ser dito público ou com sentido para um auditório porque a razão e seus conceitos já haviam sido submetidos à formalização e palavras como justiça, natureza, sólida filosofia foram esvaziados de seus conteúdos. Só na ausência da semântica tradicional daqueles conceitos teria sido possível utilizá-los com algum sentido num discurso moderno favorável à escravidão.

Porque a verdade se torna expressão vazia e os conceitos abolem os sentidos objetivos, a arena política se constitui fundamentalmente num espaço demagógico. Se de direita ou de esquerda, capitalista ou comunista, conservador ou revolucionário, pouco importa, todos se posicionarão, de hábito, demagógicamente e lançando mão dos mesmos truques. O’Conor poderia ser dito certamente um demagogo, mas, ao tratar do assunto, Horkheimer apela ao exemplo oposto, cujo contraste confirma já a universalidade da crítica à razão (1978: 367). O pensador alemão descobriu os traços da demagogia na rebelião dos negros norte-americanos. A razão instrumental não vitima Europeus e norte-americanos igualmente, mas acometem ainda, igualmente, escravagistas e Panteras Negras.

A mesma racionalidade que apoiou em meados do século XIX a escravização dos negros, um século depois apoiaria a intolerância dos negros contra os brancos. Os ativistas se comportariam com os seus companheiros de luta, na maior parte das vezes, demagógicamente. Horkheimer esperava ilustrar esse entendimento narrando um caso pessoal (1978: 368). Ele conta que numa viagem a Nova Iorque telefonou a um amigo negro morador do Harlem e, desejoso por revê-lo, propôs visitá-lo em casa. A resposta do amigo confirmava o diagnóstico; teria alertado Horkheimer do perigo e pedido, por Deus, que não fizesse aquilo, pois, se o fizesse, duas coisas possivelmente aconteceriam: ou não poderia sair mais da casa dele ou estaria, o seu próprio amigo, ameaçado de morte por ter amizade com um sujeito branco. Os ativistas, protegidos sob a bandeira da luta contra a

opressão histórica de sua raça, aterrorizam e pressionam os outros negros, disseminado entre eles o ódio e a tirania contra os de pele branca em geral. As rebeliões negras da década de 60 nos Estados Unidos, grosso modo, combatiam demagogicamente a opressão histórica de sua raça oprimindo e aterrorizando todas as demais raças, produzindo naquele imigrante alemão, vítima da loucura anti-semita, a desoladora sensação de *déjà vu*.

A cultura norte-americana também havia oferecido a Horkheimer terreno fecundo para a investigação da arte na sociedade industrial: reduzida a mero entretenimento. No caso da nova arte e da cultura de massa, os Estados Unidos não simplesmente exemplificaram o curso das coisas européias, mas deram forma e consolidaram tendências.

A relação dos homens com a obra de arte esteve baseada inicialmente na autonomia e na individualidade, definidas como “capacidade de resistência das faculdades espirituais contra a cirurgia plástica do sistema econômico” (Horkheimer 1973: 116). A cirurgia plástica de que fala ele consistia na propensão da sociedade a massificar os homens e coordená-los todos a partir de uma norma uniforme e, portanto, os homens só se reconheciam na obra de arte enquanto ainda resistiam a esse “nivelamento geral”. Tradicionalmente, a arte burguesa foi uma forma de resistir privadamente às pressões sociais, “um refúgio privado, uma possibilidade de transcender a função social a que o indivíduo se encontra reduzido como consequência da divisão do trabalho” (Horkheimer 1973: 117). Enquanto objetivações do espírito desligadas do contexto da práxis, as artes desvendavam um potencial de crítica e de contestação social tecendo enredos que confrontavam e faziam o contexto se manifestar, não raro, como alienado e falso.

Mas o progresso do capitalismo denotou uma invasão cada vez maior da esfera da vida privada com a qual a arte guardava estreita relação. “Fora da oficina e da fábrica a vida se destinou a renovação das forças para a oficina e a fábrica” (Horkheimer 1973: 118). Em vez de esfera de resistência e oposição dominada pela arte, a vida privada tornou-se prolongamento da práxis material e devia ser destinada ao descanso, à recuperação das energias gastas ao aperfeiçoamento do trabalho. A arte, nessa medida, degenerou em arte de massa, entretenimento, usurpando definitivamente o último espaço de autonomia no mundo capitalista. A vida privada foi transformada em tempo livre, destinado integralmente a afazeres triviais como os campos de esportes, o cinema, o rádio e os *best-sellers*, todos eles afazeres controlados até o último detalhe.

A cultura de massa não representava a degeneração da cultura, mas a própria cultura norte-americana. O intelectual americano desconhece outra arte e está fadado ao seu ponto

de vista, inclusive quando espera tratar do fenômeno da arte em geral e formular uma filosofia da arte. Horkheimer se oporia uma vez mais a essa intelectualidade, agora em razão de uma visão ingênua e completamente equivocada do sentido da arte. No livro *A arte como experiência* de 1934, Dewey chamou a arte de a forma mais livre e universal de comunicação. Dewey cometeria o grave equivoco de interpretar a massificação da arte como indício de sua capacidade ampla de comunicação, pois, na verdade, o cinema, a música, a literatura da moda e os modernos meios de comunicação de massa se apresentam mais como barreiras à comunicação universal, encampam o princípio da substituição do diálogo pela força bruta. O mesmo valeria para o filósofo e educador norte-americano Mortimer Adler, para quem as características da grande obra de arte seriam a *popularidade* e a capacidade de satisfazer os mais diferentes gostos. Baseado nisso Adler tratou o cinema como poesia popular, comparando-o ao teatro da época elisabethana, e acreditou que Walt Disney era o mestre cuja “arte” conquistara popularidade, agradando tanto a crianças quanto ao homem comum. Ignorando o verdadeiro estatuto da Cultura, Adler investigaria uma inconsistente positividade na decadente arte de massa. A massificação torna-se sinônima da grande arte e só por isso Disney, o rei dos quadrinhos e do entretenimento, pôde ser dito mestre da arte. A popularidade e facilidade dessa arte em agradar de um extremo ao outro – da criança ao homem comum – provam já outro fenômeno: a infantilização geral das pessoas na sociedade administrada que “preferem sentir-se apostrofadas como as almas puras das crianças, que aplaudem com inocente aprovação quando o Pato Donald recebe uma pancada [...]. A geração que deixou Hitler se avolumar encontra seu passatempo adequado nas convulsões que o desenho animado (*cartoon*) provoca em seus indefesos heróis, e não em Picasso, que não oferece nenhum entretenimento, nenhuma diversão concebida de algum modo” (Horkheimer 1973: 124-125).

## **O Brasil de Flusser e a descoberta do novo homem**

Nas páginas iniciais do livro *Fenomenologia do brasileiro* Flusser ecoa, numa atraente chave interpretativa, as *Lições sobre a filosofia da história universal* de Hegel. Surpreendentemente o objeto do seu interesse é a distinção hegeliana, eurocêntrica e preconceituosa, de *povos históricos* e *não-históricos*, em cujo último grupo se encontrava o Brasil. Ele deu todo o crédito à idéia hegeliana do alheamento histórico do Brasil, no entanto, ao transferir o significado

dessa idéia ao seu contexto específico de vida, de judeu praguense exilado, ou melhor, de alguém que “emigrou da história porque a história lhe é problemática a ponto de ser insuportável” (Flusser 1998: 36), pôde enxergar nela, a revelia de Hegel, uma larga proficuidade. Existencialmente, a não-historicidade do Brasil indicava a vanguarda dos tempos, um lampejo de esperança para o velho continente, que dava seus últimos sinais de esgotamento, e alameda para o engajamento do intelectual europeu desacreditado no curso da história. “Um novo homem está surgindo; em sua virtualidade ele pode representar, se alcançado, um modelo para a humanidade em crise” (Flusser 1998: 69).

Mais do que a salvação da vida, a segurança e o restabelecimento da liberdade perdida, o Brasil oferecia àquele exilado tcheco ocasião propícia ao filosofar: a “situação rara de poder assumir existencialmente” de quem se perdeu tanto na história quanto na não-história e, sem se desesperar, procura orientar-se na confusão.

Flusser se perdeu na história; já não encontrava mais lugar numa filosofia da história de tipo hegeliano-marxista para a qual os sofrimentos e a morte dos indivíduos são resolvidos por um sentido benevolente dos acontecimentos. “Ter perdido a pátria, a família e a posição não bastava, [...] Era preciso também ter perdido [...] a fé no marxismo” (Flusser 2007: 37). Por outro lado, era a própria história que não tinha mais lugar e, por isso mesmo, não podia mais ser encontrada por ele. A história “enquanto soma dos atos decisivos (*res gestae*)” que progrediu “nos últimos 8.000 anos, aproximadamente [...] em larga faixa que cinge o globo entre os graus 25 e 60 do Hemisfério Norte” (Flusser 1998: 34-35) chegava ao seu desfecho, falía. Suas experiências pessoais arranjavam diante dele um conjunto de “sintomas que apontam o próximo fim de tal epícclo” ou o colapso da *história universal*. Vale notar que isso não era, para ele, absolutamente, prenúncio do fim dos tempos, pois o tal epícclo de 8.000 anos, que hora finda, constitui só uma porção pequena de “um ciclo maior da humanidade, que dura centenas de milhares de anos” (Flusser 1998: 35). A falência da história não representava a falência do tempo e da práxis, mas o colapso de uma forma de configuração do tempo e da práxis.

Como se não bastasse, além de se perder na história, o seu judaísmo obrigou-o ao exílio extracontinental, no Brasil, perdendo-se ainda na não-história. O imigrante nativo de sociedade histórica não sabe como se achar em território não-histórico; seu dispositivo de orientação, sua “bússola”, em nada ajuda e se sente continuamente sem posição. O Brasil é colônia, logo, não é “agente-produto” da cultura, mas objeto da cultura alheia e paciente da história ocidental. Só que no plano da consciência (ou da falta de consciência) o Brasil

rivaliza com o colonial em geral: renuncia à historicidade e não se assume como objeto de manipulação externa.

Este dúplice *perder-se* é um fato decisivo para o pensamento de Flusser, o clima existencial da sua *épokhé* do brasileiro. Na sua opinião, a “sensação da desorientação desperta” reatando-nos à vida autêntica, indeterminada e livre. “Assumir a perdição é a tentativa de encontrar-se, sob pena de fracassarmos” (Flusser 1998: 32). A existência é absurda, sem-fundamento, mas somente em raras ocasiões, como aquela em que Flusser se achava (ou se perdia), a consciência disso pode ser atingida possibilitando uma vida autêntica e se projetar para fora da situação. Em suma, a desorientação e “a angústia do beco sem saída” salvam-nos da preguiça e “nos movem para darmos o passo para trás de nós mesmos. Retroceder, para podermos imaginar e depois compreender e, por fim, para agir decididamente” (Flusser 1998: 32).

Flusser entende a *consciência da desorientação* como sinônima da *necessidade de orientar-se*, de projetar um plano sobre a situação e, quiçá, modificá-la. Perder-se é buscar se achar e essa busca só se efetiva, primeiro, no mapeamento da situação, do lugar em que se acha perdido e, finalmente, na decisão de tomar um caminho e agir. Por isso mesmo Flusser não se desespera e, embora perdido, se engaja na oportunidade de escrever a nova história. Essa é propriamente a atmosfera do seu livro sobre o brasileiro: “movido por angústia e pela sensação de estar em beco sem saída, este ensaio se distancia da nossa situação, assume um ponto de vista específico, procura projetar daí uma imagem da situação, na esperança que tal imagem possa servir, em conjunto com outras, a uma orientação na situação e de trampolim para a sua modificação – portanto, para um engajamento” (Flusser 1998: 34). O exílio convidava-o a mapear sua situação original e a agir de novo.

Isso nos permite ensaiar algumas diferenças entre as *filosofias do exílio* de Horkheimer e de Flusser. Horkheimer, tal como o Tcheco, se perdeu na história, no entanto, ele definitivamente não se perde na não-história, pois encontrou nos Estados Unidos uma situação idêntica à européia e continuou a vivenciar a *história universal* pelo ângulo exclusivo da falência. O Alemão não consegue imaginar uma situação que não seja a histórica e interpreta o Ocidente como se ele emergisse “da pré-história para mergulhar em pós-história” (Flusser 1998: 35). Já Flusser adota o horizonte da não-história e entende que “o epiciclo histórico surgiu precariamente da não-história, para nela mergulhar novamente” (Flusser 1998: 35). Por causa desse horizonte a questão da história não é vivida como resignação, como triunfo inexorável da barbárie, mas como “como problema de absorver

novamente a história em não-história” (Flusser 1998: 35). O exílio norte-americano de Horkheimer não lhe oferece sensação de desorientação permitindo que a situação o atordoe (Flusser 1998: 32).

O imigrante europeu que aporta nos Estados Unidos definitivamente não se desorienta e não se sente perdido, mas percebe-se “bem integrado”; vive o processo de imigração como se andasse em círculos: abandona o terreno da história para alcançar, de novo, a história. Ao chegar naquele país, o imigrante encontra uma população ordenada hierarquicamente, que não é nativa do local, mas, também ela, imigrada. A etnia de origem e a época da imigração estruturam os diversos níveis dessa hierarquia, de modo que no extremo superior estão os anglo-saxões e no oposto, mais inferior, os porto-riquenhos. Isso faz dos Estados Unidos um país de “poder assimilatório extraordinário”, terra de fácil integração para estrangeiros, já que seu ambiente, enquadrador, não exige deles o abandono da identidade prévia, mas, em função dela, são recebidos automaticamente em seus respectivos níveis hierárquicos. “Todo nível [da hierarquia], aberto para o seu país de origem, representa esse país na América e a América no país de origem” (Flusser 1998: 46). Essa abertura à cultura estrangeira é particularmente sensível no caso da Europa. Flusser dirá que o norte-americano não é um ser para si, mas para o outro, a Europa, e no sentido sartriano, isto é, de que vive o projeto existencial europeu. O norte-americano deseja oferecer segurança e constituir em modelo para o europeu: “vive perante a observação crítica, admiradora e invejosa da Europa, que é responsável perante ela e por ela, e que tem na Europa a sua derradeira realidade” (Flusser 1998: 49).

Os Estados Unidos são um contraponto importante para a abordagem da experiência brasileira, especialmente no que diz respeito às facilidades colocadas ao imigrado: a integração dá-se quase espontaneamente, não exigindo do estrangeiro qualquer esforço. O imigrante que chega ao Brasil encontra, em vez de uma população hierarquizada e estruturada como nos Estados Unidos, uma massa heterogênea, quase *amorfa*, um “mingau”, nos termos do próprio Flusser. De fato, todos falam uma só língua, o português, mas se engana quem pensa que a partilha dessa língua oferece alguma estrutura e unidade. Qual o esperanto ou a koiné, a língua do brasileiro “forma um teto”, uma superfície “debaixo do qual pulsam inúmeras outras línguas” (Flusser 1998: 40), tão variadas quanto são as regiões desse país de dimensões continentais. O português falado no Brasil não oferece infra-estrutura, pois é também *língua amorfa*, constantemente invadida por neologismos advindos de contextos exóticos (do bantu, do guarani, do japonês, do íidiche)

e assim freqüentemente engajada contra a sintaxe e as regras do português. Daí a dialética típica da fala brasileira “entre o enriquecimento da língua e a perda de identidade da língua” (Flusser 2007: 77) <sup>4</sup>. Assim, no lugar de etnias organizadas, o estrangeiro encontra no Brasil, segundo a imagem de Flusser, “um arquipélago de ilhas em processo de decomposição lenta” (Flusser 1998: 40). O filósofo explica dizendo que cada uma daquelas ilhas está habitada por imigrantes, por seus filhos e, no máximo, por seus netos, e corresponde assim a alguma sociedade européia ou oriental. Ainda segundo ele, o mar que banha o arquipélago é a massa amorfa e o fluxo e refluxo desse oceano de gente força as ilhas a diluírem lentamente, lentamente porque as ilhas permanecem irrigadas por correntes imigratórias renovadas. O ritmo com que as ilhas se diluem é definido ainda pela rigidez e complexidade das sociedades de origem de seus habitantes – japoneses, árabes, judeus poloneses e franceses se dissolvem em ritmos bem diferentes. Outro aspecto das ilhas é a “provincialização” e a “primitivização”, ou seja, a fim de manterem-se e enfrentarem o ritmo da decadência, as etnias ilhadas mantêm-se presas a costumes e formas culturais arcaicas do país de origem, e a tal ponto arcaicas que o imigrante mesmo, com freqüência, sequer se identifica com a sua ilha e se deixa arrastar pelas ondas mais facilmente.

O ambiente brasileiro é de fácil penetração, não coloca qualquer obstáculo ao imigrante, embora seja ambiente de difícil integração. O principal desafio à integração está no fato de o ambiente brasileiro se caracterizar por pobreza de estrutura, exigindo do estrangeiro a alteração do seu ser. “Tornar-se brasileiro significaria alterar a estrutura dos pensamentos, desejos, sentimentos e atos para dar-lhes nova dimensão, que supere e substitua uma dimensão sociocultural mais antiga” (Flusser 1998: 48). A integração implica ali a adulteração, a dissolução no “mingau” da cultura, e aí começam os desafios, pois quanto mais forte e fechada é a personalidade do imigrante, mais penoso e demorado será o processo.

O estranhamento do imigrante é potencializado quando se vê diante do *homem rural*, figura central da identidade brasileira <sup>5</sup>. Ele toma imediatamente consciência de chegar a terras completamente exóticas: “se dá conta de ter abandonado não apenas o terreno do Ocidente, senão da história toda” (Flusser 1998: 42). As categorias européias são

---

<sup>4</sup> No inglês, por exemplo, a anglicização dos elementos estranhos deixa inalterado o esqueleto da língua; os neologismos sequer são vivenciados como tais. O inglês e mesmo o alemão — bem mais aberto aos neologismos que o primeiro — podem ser visualizados como organismos “vertebrados”, pois há um esqueleto de regras sustentando o crescimento do organismo, já o português “é como concha, na qual cascas crescentes de regras protegem um organismo” (Flusser 2007: 76).

<sup>5</sup> Constitui parte considerável da população brasileira e é a raiz de onde descende boa parte da massa urbana.

insuficientes para captar *a gente* em questão, até mesmo categorias sociais e psicológicas clássicas como família, aldeia, alegria, raiva, raça, falham, pondo em suspeição a suposta universalidade delas. Mas o que torna possível tal alheamento, já que essa fração importante da população brasileira, como boa parte daquela que compõe o continente americano, descende diretamente de europeus, no caso, dos portugueses? O fato é que os colonizadores europeus passaram por uma transformação profunda em território brasileiro. De acordo com Flusser, eles se alienaram completamente do Ocidente e regrediram mentalmente a uma antiguidade imemorial, por um lado, por causa da mistura espontânea do colonizador com os indígenas e os negros, mas, principalmente, “por causa de sua enorme solidão, do clima difícil e da natureza cruel que os cerca” (Flusser 1998: 42) <sup>6</sup>. Os brasileiros descendem: “de pessoas que em luta centenária contra a natureza terrível perderam seus laços com a Europa, que se misturam durante a luta com a população indígena, e que decaíram, durante o processo, para um estágio pouco superior à situação do indígena, portanto para um secundário primitivismo” (Flusser 1998: 49).

O indivíduo resultante dessas causas, o *homem rural*, seria chamado por Flusser (1998: 43) de “europeu decadente”, nome bastante justo, já que esse indivíduo oriundo da Europa vive mentalmente no neolítico, flutua como nômade, sem lançar raízes, e se abriga intelectualmente na magia. Esse indivíduo não é como o índio, um “primitivo”, mas é literalmente europeu decadente, sujeito que, dos tempos iluminados e cultos de uma Europa civilizadíssima, regride, decai na barbárie e revive aspectos de uma Europa ancestral, autóctone, pequena e rude. Há aqui uma interessante ambivalência. Esse homem regride em sua humanidade: os portugueses encontraram uma natureza brasileira totalmente estranha e inadequada à sua cultura milenar e como a natureza não se curvou à cultura, foi preciso, para colonizar o Brasil, que a cultura se curvasse à natureza, entretanto, ao mesmo tempo, esse decadente reata o europeu às suas origens imemoriais e cria a ponte entre a história e a não-história, representando um momento importante da autoconsciência européia.

Flusser dá a entender que o homem brasileiro, embora migre do território europeu, parece ter escapado à dialética do Iluminismo e a primeira evidência disso é o fato de habitar mentalmente o neolítico e se encontrar ainda reatado ao mito, não passando de

---

<sup>6</sup> Fórmula semelhante teria sido usada antes por Sérgio Buarque de Holanda. Dentre outros fatores apontados pelo historiador como determinantes da constituição do brasileiro estavam as condições naturais adversas encontradas pelos portugueses e a ausência, neles, de um orgulho de raça. O primeiro fator tornou-nos “desterrados em nossa terra” (Holanda 2009: 31). Já o segundo fator explicaria a quase naturalidade da mestiçagem, a facilidade com que o português misturou como índio e o negro.

“joguete na mão de forças superiores benignas ou, na maioria dos casos, malignas” (Flusser 1998: 42-43). Desse modo, ele vive também imerso nos ritos, a partir dos quais interage com a força inexorável do mito. Mas precisamente aí deixa claro não viver no autêntico neolítico. Os seus ritos são inautênticos, frutos de um “sincretismo caótico” ou de um “mingau” de “ritos índios e negros e costumes europeus, superficialmente informados pelo catolicismo e pelo protestantismo americano, com leve dose de um curiosíssimo positivismo” (Flusser 1998: 43). Flusser explica que o caráter latino do brasileiro <sup>7</sup> não está no seu sempre suposto catolicismo, mas fundamentalmente no fato de ele nunca protestar, ou na sua incapacidade de adotar, seja na vida religiosa ou na política, um autêntico empirismo e anti-dogmatismo, em suma, na sua quase espontânea “atração mágico-mística”. Daí “os movimentos místicos profundamente enraizados na sua mentalidade” e a ortodoxia na assimilação de doutrinas positivistas ou marxistas, “uma tendência geral de crer em teorias e agarrar-se a elas” (Flusser 1998: 51).

Na contramão do europeu e do norte-americano, o brasileiro não vivencia seguramente o império do cálculo e da racionalidade instrumental, problematizando a pretensa universalidade dessas categorias filosófico-sociais. “O brasileiro é homem de palpite, e não de planejamento”, dizendo em outras palavras, “concede um terreno muito amplo ao inconsciente, ao emotivo e ao intuitivo” (Flusser 1998: 53). Em distinção à mentalidade prática e utilitarista baseada no método de tentativa e erro, o brasileiro é homem de “palpite genial”, segue “uma voz interior, proveniente do inconsciente, e que se cala e morre quando tornada consciente” (Flusser 1998: 54). Isso confirmaria o alheamento brasileiro do terreno da história e, inclusive, se por história entendemos, como Hegel, “tomar consciência”, pois “os processos em curso no Brasil se dão à margem da consciência”. O imigrante que aporta no Brasil é absorvido pelo “aroma do ahistórico e do inconsciente”, disse Flusser (1998: 53). Fato é que essa tendência se conjuga, e isso é facilmente observável, com a tendência da administração do Estado e das empresas capitalistas para o planejamento, o cálculo e a racionalização. Na não-história brasileira o planejamento não se opõe e nem elimina o mito, mas se empenha nele e destina toda sua força produtiva à reafirmação das ilusões mágicas e místicas. Flusser vê nisso algo inédito e sem precedentes: “aparece aqui um tipo humano que reúne em si nacionalismo tecnológico

---

<sup>7</sup> A Europa moderna seria, em certo sentido, a vitória da parte germânica e eslava sobre aquela latina, não só transferindo o centro do Mediterrâneo para o Atlântico, mas minando, com o protestantismo, a posição da Igreja Latina: “protesta contra a latinidade e contra Roma, contra a tradição e contra a Idade Média em todos os seus aspectos” (Flusser 1998: 51).

e abertura para o inconsciente, numa síntese que pode ser indicadora de futuro” (Flusser 1998: 54). O brasileiro é homem que consegue sintetizar internamente e no seu mundo vital, de modo criativo, disposições históricas e não-históricas aparentemente contraditórias.

A maneira de ser brasileiro define-se, segundo Flusser (1998: 57), pela “capacidade impar de sintetizar opostos por métodos espontâneos, que se chamam ‘amor’ em outros contextos”. Síntese não é mistura, não obstante a suponha: “síntese é mistura superada”, dirá. A diferença entre uma coisa e outra pode ser assim descrita: “na mistura os ingredientes perdem parte da sua estrutura, para unir-se no denominador mais baixo. Na síntese, os ingredientes são elevados a novo nível” (Flusser 1998: 52). Graças a isso, uma noção como *raça*, que noutros países, serve de critério para distinguir os homens entre si, no Brasil, país de síntese, é “critério para distinguir entre vários traços do mesmo homem” (Flusser 1998: 52). Há ali misturas raciais surpreendentes nórdico-negro-japonês e árabe-indígena-eslavo que alcançam uma síntese em que “o especificamente racial cede ao genericamente humano em novo nível” (Flusser 1998: 52).

Um aspecto dessas sínteses formadoras do brasileiro ressaltado por Flusser é o aspecto espontâneo, não intencional, não deliberado, inconsciente, diferentemente do que ocorre, por exemplo, nos Estados Unidos, onde são desenvolvidos programas de mistura raciais. Ele estabelece um contraponto com os Estados Unidos a fim de desenhar melhor a situação brasileira: “lá existe a teoria oficial da igualdade de raças, e a incapacidade existencial de traduzi-la para a realidade. Aqui existem as mais fantásticas misturas de teorias e pseudo-teorias, mas a realidade as despreza e visa, inconscientemente, à igualdade de raças” (Flusser 1998: 52). Ou seja, as raças norte-americanas são *teoricamente* iguais, têm consciência filosófica da sua igualdade, mas real e objetivamente estão segregadas, fragmentadas e em luta, por contra-distinção, o brasileiro é preconceituoso teoricamente, reproduz freqüentemente a falsa consciência da diferença e separação das suas raças constitutivas, embora viva objetivamente, sem consciência e sem intenção, a síntese das raças.

Exatamente porque não rompeu a sua ligação arcaica com o mundo natural, o brasileiro não consegue se compreender como subjetividade autônoma e sujeitar a natureza, dominá-la como coisa ou campo de cultivo e por isso não se constitui como proprietário de terras: “esses homens não tomaram posse nem da sua terra nem de si mesmos” (Flusser 1998: 43). Flusser define essa condição recorrendo a uma imagem. Esses

homens, ele diz (1998: 43), “flutuam [...] nas suas imensas planícies, quais destroços nas ondas”. Eles lembram, em certo sentido, o passado nômade da humanidade, mas não o repetem simplesmente: cultivam o chão e fixam lá suas moradias rústicas, porém são totalmente ausentes, não possuem e não brotam raízes no solo que cultivam e tão logo advêm catástrofes naturais, bastante freqüentes, abandonam as porções de terra e as moradas, deixam tudo para trás, errando em ondas.

Em solo brasileiro é facilmente vivenciada a dificuldade de conceituar natureza como algo distinto da cultura. Essa dificuldade é sensível na paisagem brasileira, coberta de montes feitos por térmitas (cupins) e de casas de barro dos caboclos. A natureza é o monte e a cultura a casa de barro? Sim, facilmente responderíamos, já que as casas foram feitas pelos caboclos. Mas aí surge o problema, porque os montes dos térmitas têm claramente estrutura mais elaborada que as das casas e, portanto, a natureza é mais bem acabada e resulta de maior elaboração e trabalho do que a cultura: “a ‘cultura habitacional’ dos térmitas é superior à humana” (Flusser 1998: 60). Isso demonstra que no nível não-histórico não faz sentido distinguir natureza e história. A luta do caboclo com o térmita não pode ser considerada luta do homem contra a natureza, não passa de um “processo natural determinado ecologicamente” (Flusser 1998: 60), ou duas espécies naturais que interagem e se integram no meio ambiente. O caboclo não *trabalha* e não produz bens duráveis, cultura, mas *labora*. Igual aos animais e plantas, o caboclo altera a natureza produzindo bens que se decompõem novamente em natureza.

A relação com a natureza aparece como marco da constituição da personalidade brasileira. A natureza no Brasil oferece terrível resistência ao “espírito humano lutador” e aos seus “tentáculos materializados, os instrumentos” (Flusser 1998: 66). Essa natureza se apresenta como submissa e plástica, mas tão logo se age sobre ela passa a vivenciá-la como massa que sempre escapa. “Não se opõe ao homem como bloco de granito que faz recuar o espírito e rompe os instrumentos, mas como parede de algodão, na qual o espírito se perde sem eco e os instrumentos se perdem sem nada terem agarrado” (Flusser 1998: 66). Conforme a imagem, essa natureza não opõe resistência ao homem e aos seus instrumentos, os acolhe e recebe sua intervenção, mas para refutar sua eficiência e falsear sua força e alcance.

A natureza brasileira comportar-se-ia malignamente, impedindo aquela relação ancestral do europeu com a terra: “o aspecto materno e maternal da terra que projeta as suas dádivas exuberantes sobre uma humanidade grata” (Flusser 1998: 68). Faltaria ao

brasileiro, pelas razões esboçadas, a possibilidade de “sentir o parentesco íntimo entre homem e terra” (Flusser 1998: 68). Não há relação de pertencimento e nem afinidade entre os dois, mas se acham numa luta intestina e defrontam-se como inimigos. “A natureza aqui é madrasta [...] e o brasileiro é o enteado” (Flusser 1998: 68). O interessante na análise de Flusser é que precisamente o caráter maligno da natureza impõe a esse homem um temperamento benigno. A natureza inimiga exige dele a mobilização de todas as forças intelectuais e sentimentais a fim de conquistar uma vida digna e nessa medida “não restam forças para serem mobilizadas contra o outro homem”, dizendo de modo mais lírico, “o brasileiro verdadeiro é homem incapaz de odiar e invejar o outro, porque toda a sua capacidade para o ódio, toda a sua energia para a vitória, e toda direção da sua ação é mobilizada contra a natureza” (Flusser 1998:70).

O europeu vive numa natureza dominada, destituída da face aterradora preponderante no mito, e por isso adota perante ela atitude estética, ao mesmo tempo, diz Flusser (1998: 70), “dispõe ele também de enorme quantidade de energia não gasta, de ódio não consumido, de impulso não realizado para a luta e para a vitória, de vontade de agir insatisfeita, e dirige tudo isso contra o outro homem”. O europeu não precisa mais orientar sua força contra a natureza, terminando por dirigi-la contra os homens, razão pela qual, como varias vezes profere Adorno e Horkheimer, *a dominação da natureza envolve a dominação do próprio homem*. A natureza vencida, domesticada e transformada em paisagem não deixa ao vencedor senão a substancialização do outro homem como desafio, como inimigo maligno a ser combatido e domesticado: “o outro homem passa a ser objeto, resistência, problema” (Flusser 1998: 70).

Esse definitivamente não é problema que diga respeito aos brasileiros. Todo brasileiro luta contra a natureza madrasta e pérfida e, assim, “todo homem individual é aliado óbvio e espontâneo nessa guerra” (Flusser 1998: 71). A gente brasileira está unida no objetivo de vencer a natureza selvagem, está “profundamente unida enquanto sociedade dos que procuram impor a marca de dignidade humana sobre uma natureza maligna” (Flusser 1998: 71). O brasileiro, dirá Flusser, é amável com os outros homens, pois não sabe ser odioso; não manipula pessoas, pois pessoas são sujeitos e não objetos. “Nem lhes ocorre odiar o outro, já que tomam por óbvia a sua tarefa de estabelecer a dignidade humana [...] perante a natureza” (Flusser 1998: 71). Daí que uma de suas características marcantes é a solidariedade, da qual o brasileiro não tem consciência, mas que é facilmente perceptível ao olhar estrangeiro, porque contrastante com a situação da Europa. A solidariedade brasileira

não impede o conflito ideológico e o derramamento de sangue, porém, fato é que “nunca será lobo do outro” (Flusser 1998: 72) e a razão disso, nos leva a crer Flusser (1998: 72), é que “restam feras animais de sobra nos matos, lembrando ao homem que é preciso unir-se na luta contra elas”.

Uma matéria prima fundamental das reflexões de Flusser é essa fenomenologia do brasileiro, sua pretensão de revelar, véu por véu, o sentido desse homem aparentemente sem precedentes. Caem por terra as categorias religiosas, históricas, sociológicas e psicológicas que tradicionalmente explicaram o fenômeno e entra em cena algo novo no brasilianismo: a intuição da essência, o brasileiro filosoficamente entendido. O brasileiro de Flusser parecerá muitas vezes um homem irreal, falso, pois, na realidade, ainda não descoberto e inteiramente desconhecido, mas principalmente porque, para ele, o brasileiro não é um dado, não é um ser real, “mas em vias de, projetável no futuro”; é homem utópico, virtual, o “novo homem” de Marx, que vive numa utopia, no “terceiro império do Espírito Santo” de Schelling (Flusser 1998: 54).

## Bibliografia

- Adorno, Theodor e Horkheimer, Max (1997). *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Flusser, Edith (2000). Depoimento. In Mendes, Ricardo. Vilém Flusser. Uma história dos diabos. Dissertação de Mestrado, ECA/USP: 13-16.
- Flusser, Vilém (1998). *Fenomenologia do Brasileiro*, Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Flusser, Vilém (2007). *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*, São Paulo: Annablume.
- Habermas, J (1990). *O Discurso Filosófico da Modernidade* Lisboa: Dom Quixote.
- Holanda, Sérgio Buarque (2009). *Raízes do Brasil*, São Paulo: Companhia das letras.
- Horkheimer, Max (1973). *Teoria Critica*, Barcelona: Barral.
- Horkheimer, Max (1978). *Théorie Critique*. Paris: Payot.
- Horkheimer, Max (2000) *Eclipse da Razão*, São Paulo: Centauro.
- Horkheimer, Max (1990) *Teoria Crítica I*, São Paulo: Perspectiva/Edusp.
- Horkheimer, Max (1996). *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris: Gallimard.
- Kant, I (2009). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Leão, Maria Lília (2000). Depoimento. In Mendes, Ricardo. Vilém Flusser. Uma história dos diabos. Dissertação de Mestrado, ECA/USP: 6-7.
- Marx, Karl (2009). *Para a questão judaica*, São Paulo: Expressão Popular.
- Marx, Karl (1996). *Para a Crítica da economia política*, São Paulo: Nova Cultural.
- Marx, Karl (1999). *Manifesto do partido comunista*, Petrópolis: Vozes.
- Weber, Max (1997). O socialismo. In Gertz (ed.) *Max Weber e Karl Marx*, São Paulo: Hucitec: 251-276.
- Weber, Max (1999a). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo: Pioneira.
- Weber, Max (1999b). Os três tipos puros de dominação legítima. In Cohn (ed.) *Weber*, São Paulo: Ática: 128-141.
- Wiggershaus, Rolf (1993). *L'École de Francfort; histoire, développement, signification*, Paris: PUF.