





# VILÉM FLUSSER E A COMUNICAÇÃO



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

*Reitor* Carlos Gilberto Carlotti Junior  
*Vice-reitora* Maria Arminda do Nascimento Arruda



EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

*Diretor-presidente* Sergio Miceli Pessoa de Barros

COMISSÃO EDITORIAL

*Presidente* Rubens Ricupero  
*Vice-presidente* Maria Angela Faggin Pereira Leite  
Clodoaldo Grotta Ragazzo  
Laura Janina Hosiasson  
Merari de Fátima Ramires Ferrari  
Miguel Soares Palmeira  
Rubens Luis Ribeiro Machado Júnior  
*Suplentes* Marta Maria Geraldês Teixeira  
Primavera Borelli Garcia  
Sandra Reimão

*Editora-assistente* Carla Fernanda Fontana  
*Chefe Div. Editorial* Cristiane Silvestrin

VILÉM FLUSSER  
E A  
COMUNICAÇÃO

A Cultura da  
Sociedade Telemática

Michael Hanke

TRADUÇÃO

André Alves de Carvalho  
Rafael Zambonelli Nogueira



PDF Assessoria

Copyright © 2017 by Michael Hanke

Título original em alemão:

*Kommunikation – Medien – Kultur: Vilém Flusser und die Signatur der telematischen Gesellschaft*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Hanke, Michael

Vilém Flusser e a Comunicação: A Cultura da Sociedade Telemática / Michael Hanke; tradução André Alves de Carvalho, Rafael Zambonelli Nogueira. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.

Título original: *Kommunikation – Medien – Kultur*.

ISBN 978-65-5785-117-3

1. Comunicação. 2. Cultura. 3. Flusser, Vilém (1920-1991)  
4. Flusser, Vilém (1920-1991) – Crítica e Interpretação 5. Mídia  
6. Telemática. I. Título.

23-145437

CDD-302.23

---

Índice para catálogo sistemático:

1. Comunicação e Cultura: Sociologia 302.23

Aline Grazielle Benitez – Bibliotecária – CRB-1/3129

Direitos reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo  
Rua da Praça do Relógio, 109-A, Cidade Universitária  
05508-050 – São Paulo – SP – Brasil  
Divisão Comercial: tel. (11) 3091-4008 / 3091-4150  
www.edusp.com.br – e-mail: edusp@usp.br

Printed in Brazil 2023

Foi feito o depósito legal

# Sumário

PREFÁCIO .....	9
INTRODUÇÃO .....	II

## VILÉM FLUSSER E A COMUNICAÇÃO

I. VIDA E OBRA .....	2I
§ 1. Biografia: dupla emigração como experiência do mundo ...	2I
§ 2. Facetas da obra .....	50
• 2.1. Filosofia da Linguagem .....	5I
• 2.2. Filosofia .....	70
• 2.3. O Filósofo Judeu .....	75
• 2.4. Cientista da Comunicação ou das Mídias? .....	79
• 2.5. O Escritor, Jornalista e Crítico Cultural .....	87
II. TEORIA DA COMUNICAÇÃO: COMUNICOLOGIA .....	97
§ 1. Flusser, teórico da comunicação .....	97
§ 2. Definições .....	106
§ 3. Comunicação: Signos, Códigos e Informação .....	115
§ 4. Estruturas da Comunicação .....	136
§ 5. Revolução da comunicação .....	148
III. HOMINIZAÇÃO: NATUREZA – CULTURA – TÉCNICA .....	155
§ 1. Cultura e técnica .....	155
§ 2. Níveis da emergência cultural .....	162
§ 3. Pré-história, História, Pós-história .....	177
• 3.1. Texto e Imagem .....	184
• 3.2. A Nulidade da História .....	191
• 3.3. Fotografia e Imagens Técnicas .....	196
• 3.4. Telegrafia e Telemática .....	198
• 3.5. Microscópio, Telescópio e Tele-instrumentos .....	201

• 3.6. A Mudança do Código Alfanumérico para o Código Numérico e Digital.....	202
• 3.7. O Fim da Dicotomia <i>Público/Privado</i> e da Política .....	207
• 3.8. Auschwitz e o Fim da Ideia de Humanismo .....	210
• 3.9. Sociedade Pós-Industrial: Revolução da Informação e Automação .....	215
• 3.10. Telemática e Pós-modernidade.....	224
IV. TEORIA DAS TECNOIMAGENS .....	239
§ 1. Contexto de origem .....	239
§ 2. Definição e conceito .....	242
§ 3. Diagnóstico de tempo: Crise de linearidade e surgimento do novo universo de imagens.....	244
§ 4. A especificidade relativa ao aparelho da technoimagem ....	261
§ 5. Semiótica e decodificação .....	271
V. SOCIEDADE TELEMÁTICA: A METRÓPOLE DIGITAL COMO FORMA DE VIDA E COMUNICAÇÃO .....	283
§ 1. A cidade de uma perspectiva da teoria cultural .....	283
§ 2. A história cultural da cidade como forma de vida .....	288
§ 3. Estudos de caso: Praga, Brasília e São Paulo .....	295
• 3.1. Praga: “Cidade Natal” e Sinônimo de Interculturalidade de uma Cidade Grande .....	295
• 3.2. Brasília: A Cidade Planejada .....	297
• 3.3. São Paulo: A Não-Mais-Cidade.....	304
§ 4. A cidade sob o signo das novas mídias: o espaço urbano e as novas tecnologias.....	314
§ 5. A Revolução da Comunicação e o Fim da Cidade.....	317
§ 6. Nova Nomadização .....	324
§ 7. Topologia pós-moderna: o design da Nova Cidade.....	327
§ 8. A sociedade telemática: Progresso tecnológico, mudança de valores e conexão em rede.....	343
REFERÊNCIAS .....	363
ÍNDICE ONOMÁSTICO .....	381



# Prefácio

O presente trabalho é o resultado de diversos anos de dedicação à obra de Vilém Flusser. Uma primeira versão do presente manuscrito surgiu em 2006-2007 no âmbito do trabalho como professor convidado na Faculdade de Mídias da Bauhaus-Universität de Weimar, tornado possível pelo Programa Mercator de apoio ao intercâmbio científico internacional da Sociedade Alemã de Pesquisa. Por parte da Faculdade de Mídias de Weimar, participaram da preparação e da realização Oliver Fahle e Lorenz Engell, aos quais aqui se agradece, assim como à Bauhaus-Universität pela acolhida amigável e pelo suporte.

Ao longo do tempo, surgiu uma série de trabalhos sobre esse complexo temático, inclusive por ocasião dos respectivos congressos em Weimar, em 2007, Natal, em 2012 e Berlim, em 2014; não obstante, este livro não pretende ser uma mera reunião de trabalhos já publicados, mas uma compreensão monográfica autônoma de seu tema, à qual, contudo, os diferentes trabalhos prévios afluem inevitavelmente e de diversas maneiras.

Além disso, inclusive para esses trabalhos prévios, foram de grande valia os materiais do Arquivo Vilém Flusser, que puderam ser consultados em um total de três estadias de pesquisa, primeiro em 2005, em Colônia (no departamento de mídias da Escola Superior de Artes), e depois em 2011 e 2013, em Berlim (na Universidade

de Artes), o que foi possível, respectivamente, graças ao apoio do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD) e da agência de fomento à pesquisa brasileira Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Por isso, também um explícito agradecimento, assim como pelo apoio ao projeto de pesquisa, de 2003 a 2006, concedido pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) brasileiro.

Por fim, meu agradecimento a Siegfried Zielinski enquanto ex-diretor do Arquivo Vilém Flusser, assim como a Hermann Haarmann e à Freie Universität de Berlim, onde o trabalho foi finalizado durante uma estadia de pesquisa em 2014-2015, novamente financiada pela Capes.

# Introdução

Quando, em 1989, no Centro de Ciências em Bonn, realizou-se um congresso sobre o tema Cultura e Técnica, a Instituição de Pesquisas em Comunicação, organizadora do evento, convidou Vilém Flusser para o congresso, junto à indicação de que, na Alemanha, os dois temas são comumente vinculados de modo disjuntivo – cultura ou técnica, eis a sua relação. Mas, em vez de juntar o igual com o igual, Vilém Flusser foi convidado como principal palestrante precisamente para encarar o desafio de reunir, tanto quanto possível, o desigual em uma discussão, pois isso seria mais proveitoso para todos os participantes. Pensar conjuntamente técnica e cultura era um *desideratum* na medida em que a tecnologização da cultura progredia, particularmente por meio da midiatização e das novas mídias digitais. De fato, técnica e cultura nunca constituíram uma oposição para Flusser: ao contrário, ele considerava a técnica, antes, como uma parte da cultura<sup>1</sup>.

1. Vilém Flusser, “Contribuição à Discussão”, em Klaus Blasquiz *et al.*, *Technologie et Imaginaire. Table Ronde du 8 mai 1973 à l'Institut de l'Environnement* [Tecnologia e Imaginário. Mesa-Redonda do dia 8 de maio de 1973 no Instituto do Meio Ambiente], Paris, Institut de l'Environnement, 1975. Em 1965, ele já escreve, em um texto datilografado para uma conferência no Instituto Tecnológico da Aeronáutica (ITA), intitulado “Tecnologia e Humanidades”, que as circunstâncias de nosso presente são determinadas pela tecno-

Nesse contexto, além do tema, o local e a data do referido congresso são também instrutivos. Em 1989, a *world wide web* ainda não havia sido introduzida e a internet estava em seus primórdios, mas o desenvolvimento correspondente já havia sido delineado, na verdade já desde o início dos anos 1950 e 1960 – se não quisermos voltar ainda mais no tempo. Flusser já havia cedo reconhecido o novo desenvolvimento rumo à digitalização, o que não se deveu ao fato de ele ser um visionário, como alguns acreditariam mais tarde, mas, antes, por ser um observador perspicaz e atento, visto que conhecia por experiência própria a capacidade operacional dos computadores modernos desde os anos 1960, sobretudo em virtude de uma viagem ao Massachusetts Institute of Technology (MIT) nos EUA, assim como o Minitel francês, antigo serviço *online* e um dos precursores da internet. Por outro lado, em um local que se via como uma espécie de *think tank* da ciência alemã, foi preciso, contudo, convidar um *outsider* acadêmico para tratar de um tema cuja relevância hoje estaria fora de questionamento; manifestamente, não havia ninguém do meio científico e universitário convencional que tivesse aceitado a necessidade teórica produzida pela sociedade da informação digital emergente. Flusser ocupou esse lugar vazio, e pôde fazer isso porque sua abordagem teórica não foi sobrecarregada pelos fenômenos atuais.

O emigrante expulso de sua terra natal pela invasão nazista de Praga, nascido em 1920, que viveu mais de trinta anos no Brasil e voltou para a Europa no início dos anos 1970, é considerado geralmente como teórico e guru das novas mídias, assim como da sociedade digital e interconectada por computadores e como filósofo das mídias, mas também como teórico da cultura e da fotografia, crítico, escritor e ensaísta, classificações que podem todas encontrar suporte em sua obra multifacetada.

logia em uma medida alta e crescente e que isso é uma decorrência da ciência aplicada (Vilém Flusser, “Tecnologia e Humanidades”, *ITA Humanidades*, vol. 2, 1966, pp. 297-303).

O presente estudo parte de uma outra característica tomada como fundamental: a do cientista da comunicação, ou melhor, do comunicólogo. No entanto, é preciso compreender a ciência da comunicação em uma perspectiva mais ampla, filosófica, relativa à teoria da ciência e da cultura, assim como à crítica social. Por conseguinte, Flusser não mediu, por assim dizer, todos os fenômenos com a régua da teoria da comunicação; de fato, para ele, a comunicação é sem dúvida fundamental para a sociedade humana, mas outros fatores também intervem. Aqui, a partir de uma perspectiva histórica, ele lançou o olhar sobre nossa situação atual, um procedimento que, por razões metodológicas, a ciência tradicional tende a evitar, e esse presente é visto como algo que foi e continuará sendo impulsionado principalmente pelo desenvolvimento científico e, portanto, como algo que coloca a *condition humaine* [condição humana] em sua história constitutiva como desenvolvimento do saber. Flusser é, pois, mais que somente um teórico da técnica, seja das imagens técnicas ou da digitalização, pois, para ele, a técnica representa um nível de desenvolvimento moderno da ciência humana e, por isso, faz parte de um conceito alargado de cultura.

Em vista disso, o pensamento de Flusser é parcialmente arriscado e especulativo, tende a “teses vertiginosas”, é metodologicamente criticável, e é difícil dominar a transgressão da ciência social e da filosofia clássicas que realiza. Assim, ele é contestável, mas também atual: empreende, de fato, uma transformação do questionamento filosófico tradicional sob as condições da revolução atual das mídias e da técnica. Portanto, ele é notadamente um autor que, mesmo mais de vinte anos depois de sua morte em um acidente, em 1991, continua sendo lido, acolhido, traduzido e reeditado. Ele permanece atual, pois tratou de novas problemáticas com uma instrumentária filosófica abalizada; isso retirou dele a aura revolucionária que por vezes lhe foi atribuída, mas, em compensação, corresponde muito mais ao procedimento científico habitual. Isso é expresso de modo certo pela seguinte citação sobre Flusser retirada da revista semanal *Der Spiegel*:

[...] o filósofo foi formado universalmente e de modo bastante antiquado, porém seu interesse se voltava para fenômenos muito modernos. As máquinas de pensamento [*Denkmaschinen*] eletrônicas, essa era a tese de Flusser, minam todas as fronteiras que separam o real do fictício, o vivido do pensado. E era exatamente sobre essas fronteiras que ele conduzia sua gaia ciência [...]².

Por mais que se lhe atribua de bom grado o semblante do inovador e não convencional, Flusser é muito mais um pensador tradicional que submete conceitos abalizados a novos objetos. Por isso, ele cumpre uma função de ponte e mediação entre tradição e modernidade, ou presente, sejam quais forem suas denominações. Ele analisa essas transformações sociais desde suas origens pré-industriais, passando pelas diversas revoluções industriais, desde a sociedade material até a imaterial, assim como seus modelos de saber, como processo de hominização (*humanização*), como abstração e distanciamento crescentes, saindo da natureza e entrando na cultura, e, em sua forma mais recente, como sociedade do saber e da comunicação.

Por conseguinte, a ligação mencionada inicialmente entre cultura e técnica encontra sua expressão na estrutura da obra de Flusser, na qual as diferentes influências não são desconexas, mas se baseiam em uma teoria da comunicação que é, para o autor, o ponto de referência de seu pensamento. Como ele escreve em uma de suas principais obras, *Kommunikologie*, na estrutura total das ciências, hoje conviria à teoria da comunicação a posição “que antes convinha à filosofia”.

Resumido de modo esquemático, disso resulta a seguinte arquitetura teórica, em que Flusser funciona, para usar uma formulação metafórica, como um prisma para outros pensadores e tradições de pensamento. Dos gregos antigos, Flusser retira Platão e Aristóteles: de Aristóteles, a determinação do homem como *animal politicum*, que, enquanto tal, depende da sociedade e da comunicação; e, de Platão, entre outras coisas, o conceito de diálogo e a imagem do ho-

2. “Bollmann Verlagsanzeige”, *Arch+*, 1992, p. 65.

mem futuro, o qual, doravante diante liberto dos trabalhos simples pelas máquinas inteligentes, qual um Rei-Filósofo na disposição da contemplação teórica, dedica-se à intuição digital das ideias [*digitalen Ideenschau*]. Da Idade Média, Nicolau de Cusa e sua proposição de que Deus não pode saber melhor que o homem que um mais um é igual a dois, com a qual ele fundamenta a primazia do numérico e do cálculo, da operação de base da computação. Seguem-se Kant, Hegel e Marx. De Kant, a pergunta *o que é o homem?*, que Flusser transfere para o presente e responde comunicologicamente; de Hegel, a estrutura dialética da consciência, e de Marx o pensamento em relações-sujeito-objeto, nas quais as relações objetivas produzem um efeito no sujeito. Além disso, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein, Heidegger e Sartre: de Nietzsche, a problemática da transvaloração de todos os valores, tal como ela se coloca novamente, sobretudo pela passagem à sociedade da informação; de Husserl, a tendência ao método fenomenológico, ao qual muitos trabalhos de Flusser se alinham, como se pode reconhecer em seus títulos; de Wittgenstein, a questão da representabilidade imagética [*Abbildbarkeit*] do mundo e sua posterior resolução na pragmática linguístico-filosófica; de Heidegger, entre outras coisas, a filosofia da técnica e sua reformulação do conceito de sujeito, e, da filosofia da existência de Sartre, as visões sobre a absurdidade da vida e as limitações de um mundo racional. Além disso, há a filosofia dialógica de Martin Buber, na qual o pensamento de Flusser acerca da comunicação inter-humana – não sobre as mídias – se ancora. Sua insistência na vinculação íntima entre linguagem e realidade remonta, em última instância, a Wilhelm von Humboldt; a cibernética, por meio da qual o pensamento filosófico é, por assim dizer, tecnologicamente aterrado, não pode ser imputada a um único autor. Seu conceito de informação provém dessa tradição, conceito que é para ele tão fundamental que uma resposta à questão do homem pode ser que ele é o ser que inventou “truques” para armazenar e transmitir informações. Quanto ao conteúdo, há inicialmente

um direcionamento à filosofia, que depois se orienta para a filosofia da linguagem e, por fim, volta-se à comunicação. Juntam-se as mídias antigas e novas, a arte e a cultura, depois, a dialética entre texto e imagem, assim como, mais tarde, as novas possibilidades que se delineavam da cultura digital de computadores.

Assim, *comunicação*, *mídias* e *cultura*, três conceitos fundamentais e significativos, que não deixam, porém, de ser problemáticos, serão tomados como base a fim de, nessa perspectiva, abrir uma via de acesso a essa obra de diversas camadas e línguas (principalmente alemão e português, mas também inglês e francês). Aqui, o conceito de comunicação é o menos problemático: Flusser é não somente, segundo ele mesmo e a partir da estrutura de sua obra e de sua argumentação, teórico e filósofo da comunicação, como também o conceito de comunicação em sua obra é determinado historicamente (proveniente da antiga teoria da comunicação e da cibernética) e de um modo relativamente claro. Em primeiro lugar, ele repousa na representação geral dos processos de intercâmbio, que são também – mas, de modo algum, exclusivamente – de tipo inter-humano, e expande-se de modo crescente em extensões técnicas tanto de tipo analógico quanto, depois, de tipo digital. Os instrumentos desse processo são símbolos e códigos, sistemas de signos como a linguagem humana e algoritmos computacionais, por meio dos quais Flusser se situa na tradição de um conceito de comunicação técnico-informacional [*nachrichtentechnischen*] de signos comunicados [*zeichenvermittelten*].

O conceito de mídia é mais problemático, tanto em geral quanto em Flusser. Ele mesmo evita o conceito, inclusive o recusa; apesar disso, para ele, o acontecimento decisivo de nossa época é a mudança do tipo de código [*Codetype*] do escrito para o da imagem; um processo que foi compreendido inclusive pelo próprio Flusser como mudança de mídias e passagem a uma nova cultura midiática. A publicação completa da segunda metade de sua obra gira em tor-



no desse tema, motivo pelo qual ele pode, assim, ser considerado como teórico das mídias *à contrecœur* [a contragosto].

Em si mesmo, o conceito de *cultura* já é o mais problemático, mas ele tem incontáveis significados, desde um mais amplo – tudo o que não é natureza – até outros mais restritos; ao mesmo tempo, hoje o conceito de cultura é reduzido a uma única cultura que engloba todo o mundo, o que, no mínimo, enfraquece o conceito, se não o torna supérfluo ou inutilizável para a análise dos sistemas sociais modernos. No entanto, para Flusser, mídias e cultura se fundem no conceito de *cultura midiática*, em uma nova forma de cultura e de vida especificada pelo emprego das mídias; a cultura, novamente, repousa na comunicação e aqui cabe às mídias um papel decisivo, pois elas configuram os sistemas de códigos nos quais a comunicação se efetua.

Com isso, está delimitado o quadro em que a presente investigação se move. Ela é motivada pela convicção de que uma teoria da comunicação precisa de um respaldo filosófico para descobrir as artimanhas de nossa sociedade cada vez mais marcada pelas mídias, e de que, para isso, Flusser realizou contribuições significativas que devem ser preservadas.



# VILÉM FLUSSER E A COMUNICAÇÃO



# I

## Vida e Obra

### 1. BIOGRAFIA: DUPLA EMIGRAÇÃO COMO EXPERIÊNCIA DO MUNDO

Vilém Flusser nasceu em Praga em 1920, filho de uma abastada [*höher-gestellten*] família de intelectuais teuto-judeus. Portanto, ele era tcheco de nascimento e, ao mesmo tempo, pertencente à cultura alemã, assim como à tradição judaica; ele mesmo se descreve como “filho de burgueses judeus praguenses, abastados e intelectuais”, que passou sua infância e adolescência “na atmosfera espiritual e artisticamente inebriante da Praga entre as duas Guerras”. Aquilo que, posteriormente, seriam os traços principais e determinantes de sua biografia, como fugas, expulsões e o destino dos emigrantes, já havia sido predefinido pela história do século XX com suas conhecidas convulsões [*Verwerfungen*]; tendo crescido na Praga multicultural dos anos 1920 e 1930, em um meio acadêmico e artístico extremamente rico e excitante, a onda da destruição nazista também atropelou Flusser e sua família. “De uma pessoa jovem, pertencente a uma elite”, diz Flusser,

1. Vilém Flusser, “Auf der Suche nach Bedeutung” [“Em Busca de Significado”] [escrito em 1969, publicado em português em 1976, em alemão em 1997, em inglês em 2002] [https://equivalence.com/labor/lab\\_vf\\_autobio.shtml](https://equivalence.com/labor/lab_vf_autobio.shtml) [Acesso em 13.7.2015].

“passou-se subitamente ao estatuto de um rebotalho de má qualidade”<sup>2</sup>. Assim, em um outro sentido, ele pertence à série de cientistas do espírito e eruditos teuto-judeus, cuja tradição foi rompida abruptamente após 1933; pois esse elemento biográfico incide de diversas maneiras em sua obra (por exemplo, como “filosofia da emigração”<sup>3</sup>), no seu caso, é dada uma ligação entre vida e obra que supera amplamente a medida habitual e que deve ser adequadamente levada em conta, e alguns aspectos de sua obra – não todos, bem entendido – só se revelam diante do pano de fundo dessa biografia.

Primeiro, Flusser havia frequentado uma escola primária de língua alemã e tcheca e um ensino médio<sup>4</sup> alemão<sup>5</sup>. O poliglotismo, que caracteriza sua obra de múltiplas maneiras, já recebe aqui manifestamente uma base sólida, afinal, ele designa tanto o tcheco quanto o alemão como suas línguas maternas<sup>6</sup>; o último esclarece por que ele escreveu a maior parte de seus trabalhos em alemão. Aqui, o latim e o grego também fazem parte do cânone da formação burguesa que foi transmitido a Flusser e, ademais, marcou seu pensamento. Seu estudo de filosofia, iniciado em 1938 na Faculdade de Direito da Universidade Carolina de Praga, foi abruptamente terminado pela inva-

2. Vilém Flusser, *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie* [Insondável. Uma Autobiografia Filosófica], Frankfurt am Main, Fischer, 1999, p. 24.
3. Vilém Flusser, “Für eine Philosophie der Emigration” [“Para uma Filosofia da Emigração”], *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus* [Da Liberdade do Migrante. Objeções ao Nacionalismo], Leck, Bollmann, 1994, pp. 31-34.
4. [Realgymnasium é uma modalidade escolar surgida no fim do século XIX em contraposição às escolas latinas, tendo como foco, portanto, as línguas modernas (no caso, a alemã) e os estudos de ciências naturais (N. da T.)].
5. A seguinte exposição se apoia, entre outros, nos trabalhos de Klaus Sander sobre a biografia de Flusser, em *Flusser-Quellen* [Fontes de Flusser], Göttingen, European Photography, 1992, pp. 9-32, e no Siemens Kulturprogramm [Programa de Cultura da Siemens] (org.), *Siemens-Medienkunstpreis*, München, ZKM, 1997, pp. 11-13.
6. “Era natural ter duas línguas maternas, o tcheco e o alemão, deslizar inconscientemente de uma para outra e participar, de modo tão espontâneo, de dois mundos, o da Europa ocidental e o da Europa oriental” (Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 15).

são alemã no dia 15 de março de 1939. Ainda no mesmo mês, deu-se sua fuga em direção a Londres. Detido na fronteira da Holanda com a Alemanha, em Arnheim, pelas tropas alemãs de fronteira devido à falta de visto inglês, Flusser só pôde escapar e salvar sua vida graças à intervenção de seu futuro sogro, que já se encontrava na Inglaterra, e à ajuda de um advogado da prisão alemã. Por outro lado, o pai de Flusser, deputado social-democrata, professor de matemática e diretor da Deutsche Handelsakademie [Academia de Comércio Alemã], foi assassinado em 1940, em Buchenwald, assim como seu avô, sua mãe e sua irmã em 1942, em Auschwitz.

Em Londres, onde passou um ano “muito importante”, pois, como escreve, o pôs em contato com a cultura anglo-saxã<sup>7</sup>, frequentou por um mês, como ele mesmo informa, a London School of Economics, onde, certamente, devido aos bombardeios alemães, as evacuações constantemente necessárias à costa ocidental inglesa no mínimo dificultaram um estudo ordenado; Flusser também relata ter escrito letras para canções de *jazz* para garantir seu sustento<sup>8</sup>. Ambos os Flusser, Vilém e sua mulher Edith, tampouco puderam prosseguir seus estudos mais tarde em uma universidade no Brasil, devido à falta de diploma e histórico escolar, o que também deve ter sido uma complicação em Londres, de modo que esse detalhe não pode ser claramente identificado; de todo modo, às línguas já dominadas até então, veio se somar o inglês.

Devido a uma iminente invasão alemã da Inglaterra, em agosto de 1940 houve a próxima fuga. Nessa circunstância, durante a Segunda Guerra Mundial, a decisão de se exilar no Brasil não era propriamente óbvia para judeus em busca de refúgio, sendo inclusive

7. “Vilém Flusser im Gespräch mit Patrik Tschudin” [“Conversas de Vilém Flusser com Patrik Tschudin”], em Vilém Flusser, *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994, p. 122.

8. Vilém Flusser, “São Paulo, 1980”, *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. Entrevistas, 1967-1991], Göttingen, European Photography, 1996, p. 22; Vilém Flusser, “Robion, 1991”, *Zwiegespräche*, op. cit., 1996, p. 201.

proibido seu ingresso; a essa altura, o Brasil ainda cooperava com a Alemanha nazista e extraditava judeus à Alemanha. Por isso, a concessão de vistos por parte dos brasileiros estava condicionada à posse de certidões de batismo, que eram falsificadas para isso e que foram adquiridas, sob as difíceis circunstâncias do exílio provisório, pelos Barth – família de sua futura esposa –, inclusive para Flusser, que estava sob sua proteção, com o cônsul brasileiro, que claramente precisou ser subornado para isso<sup>9</sup>. Dado que, sob outras circunstâncias, a emigração poderia ter levado também à Bolívia ou a Xangai<sup>10</sup>, a escolha do Brasil como nova terra de refúgio acabou sendo acidental e é por isso que mais tarde Flusser diz ter sido “jogado na costa brasileira pelas ondas da falta de sentido tal como despojos lançados ao mar”<sup>11</sup>. Em sua fuga, só pôde levar dois livros como propriedade particular: um livro de orações hebraico, recebido de sua mãe como despedida, e o *Fausto* de Goethe<sup>12</sup>, ambos os quais o acompanharam por toda a vida e também sempre deixam vestígios em sua obra.

Chegando no Rio de Janeiro, Flusser logo se mudou para São Paulo, onde se casou com sua namorada de adolescência Edith, em

9. Consta na entrevista a esse respeito com Patrik Tschudin, da qual existem três versões: uma transcrição literal, assim como uma primeira versão ligeiramente reduzida (Vilém Flusser, *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994) e uma segunda ainda mais reduzida (Vilém Flusser, “Robion, 1991”, op. cit., 1996): “Mas, acima de tudo, nosso caminho foi evidentemente bloqueado, pois éramos judeus. Mas o cônsul brasileiro era corrupto e deixou-se subornar por uma quantia relativamente baixa para nos conceder, apesar disso, um visto brasileiro” (Versão transcrita, p. 5). Na versão reduzida para radiodifusão, fala-se apenas em certidões de batismo falsificadas, e não em corrupção (Vilém Flusser, *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994, p. 123; “Robion, 1991”, op. cit., 1996, p. 201). “E assim”, continua Flusser identicamente nas três versões, “emigramos para o Brasil e lá ficamos 32 anos. Merecemos realmente uma medalha de bravura por isso” (*idem, ibidem*).
10. Stefan Bollmann, “Nachwort” [“Posfácio”], em Vilém Flusser, *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung* [Brasil ou a Busca pelo Novo Homem. Para uma Fenomenologia do Subdesenvolvimento], Mannheim, Bollmann, 1994, p. 317.
11. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 39.
12. *Idem*, p. 29.



1941. Ele começa uma colaboração com uma empresa de importação e exportação que quase impossibilita sua atividade acadêmica, mas, apesar disso, prossegue seus estudos em filosofia<sup>13</sup>. Em 1950/1951, inicia um estudo sobre a história intelectual do século XVIII, no qual reconhece os tempos áureos e, ao mesmo tempo, a causa da crise da cultura europeia no século XX, as guerras mundiais e a ruptura civilizacional, para a qual Auschwitz é *pars pro toto*; esse tema da “crise do pensamento ocidental” e o motivo de sua ascensão e queda historicamente derivadas nunca mais o abandonarão.

Desde o início, a relação de Flusser com sua pátria de exílio não foi desprovida de ambivalências. Dado que “uma genuína comunicação humana com os brasileiros” era “impossível”<sup>14</sup> – inclusive porque Flusser só assimilou a língua portuguesa aos poucos, em um processo que se estendeu até os anos 1960 –, o país permaneceu em um primeiro momento fechado ao imigrante. Segue-se um período, designado por Flusser como “engajamento”, que, finalmente, desemboca em um distanciamento e, depois, em seu retorno à Europa. No esboço, escrito em francês, de sua biografia *Zeugenschaft aus der Bodenlosigkeit*<sup>15</sup>, de 1973<sup>16</sup>, essas quatro fases são descritas como “pas-

13. Cf. a correspondência com Alex Bloch, que documenta esses esforços a partir de 1951 (Vilém Flusser, *Briefe an Alex Bloch [Cartas a Alex Bloch]*, Göttingen, European Photography, 2000).

14. Vilém Flusser, *Bodenlos*, *op. cit.*, 1999, p. 44.

15. [O termo alemão *bodenlos*, que Flusser escolhe como título de sua autobiografia, significa literalmente “sem fundo” ou “sem chão”, podendo também designar algo da ordem do fantástico, inaudito, assombroso ou extraordinário. Flusser claramente joga com a polissemia da palavra, inclusive remetendo a uma ideia mais literal de ausência de solo em relação à sua condição de migrante. O termo “insondável” nos parece o que mais se aproxima dessa polissemia do termo alemão, na medida em que abarca tanto a ideia de uma profundidade abissal quanto a de algo inexplicável, incompreensível e refratário à razão (N. da T.).]

16. Vilém Flusser, *Bodenlos*, *op. cit.*, 1999, p. 289. Cf. também meu texto “Engagement und Dégage ment: Vilém Flussers Verhältnis zu Brasilien im Kontext seiner Suche nach einer neuen Kultur” [“Engajamento e Desobrigação: A Relação de Vilém Flusser com o Brasil em sua Busca por uma Nova Cultura”], em Susanne Klengel e Holger Siever (org.), *Das Dritte Ufer. Vilém Flusser und Brasilien. Kontexte, Migration, Übersetzungen [A Terceira Margem: Vilém Flusser e o Brasil. Contextos, Migração, Traduções]*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 175-189.

sividade”, “disponibilidade”, “engajamento” e “afastamento” (“desengajamento”<sup>17</sup>). Ao mesmo tempo, essa dinâmica de aproximação e distanciamento em Flusser está envolvida em representações mais gerais e que vão se modificando quanto aos valores para a cultura, a política e a sociedade.

As circunstâncias dos primeiros anos de vida de Flusser no Brasil foram difíceis. Em suas biografias, frequentemente afirma-se que ele teria trabalhado como diretor de uma fábrica de rádios e transformadores (Stabivolt)<sup>18</sup>, contudo, isso parece consistir, antes, em uma apresentação embelezada de uma situação de fato precária<sup>19</sup>. Claramente, os tempos de dificuldade econômica vieram acompanhados de crises existenciais e da impossibilidade de encontrar sentido; Flusser relata isso, assim como pensamentos suicidas, em sua autobiografia<sup>20</sup>. Em especial, ele não podia dedicar-se aos seus interesses acadêmicos, dos quais nunca desistiu, o que, diante de seu passado manifesto de formação burguesa, levava a conflitos existenciais, de modo que ele queria acabar de qualquer forma com sua vida dupla entre a “atividade industrial e comercial” e a “vocação à máquina de escrever e à expressão linguística de pensamentos e sonhos”<sup>21</sup>, mesmo que, para isso, fosse preciso deixar o Brasil. No entanto, as condições obrigaram Flusser a trabalhar na empresa de seu sogro, de

17. Vilém Flusser, “Vom Desengagement” [“Do Desengajamento”], *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung* [Pós-História. Uma Escrita da História Corrigida], Bensheim, Bollmann, 1993, pp. 182-187.

18. Klaus Sander, “Biographie”, em Siemens Kulturprogramm (org.), *op. cit.*, 1997, p. II.

19. Segundo Gustavo Bernardo, que tentou averiguar as circunstâncias exatas por meio de sondagens a testemunhas contemporâneas e chegou a essa impressão (Conferência, não publicada, Belo Horizonte, 2006), Flusser não possuía nenhum conhecimento comercial ou técnico e, por ter ficado cego de um olho na infância, o que já havia feito com que sua tentativa de se alistar como voluntário no início da Guerra em uma brigada tcheca fosse negada, ele não era capaz de conduzir um veículo, de modo que uma tal função de representante não teria sido concebível.

20. Vilém Flusser, *Bodenlos*, *op. cit.*, 1999, pp. 42-43.

21. *Idem*, p. 73.

modo que ele “fazia negócios de dia e filosofava à noite”<sup>22</sup>. Ele sofria muito nessas condições de vida e não queria se resignar a elas. A correspondência desse período com Alex Bloch<sup>23</sup>, também nascido em Praga e exilado, documenta esse e outros esforços, como o de conseguir livros, mas também o do anseio de aprendizado dessa fase, que Celso Lafer, um de seus primeiros alunos, descreve com as seguintes palavras: ele devorava “livros e ideias tal como um canibal”<sup>24</sup>. O caráter específico de seu pensamento heterodoxo e autodidata certamente recebe aqui seu cunho, pois Flusser não possuía nessa época nenhuma vinculação universitária ou institucional. Ele mesmo comenta sobre seu pensamento pouco convencional, de que sempre foi consciente e que, afirmando nunca ter sido “acadêmico” no sentido tradicional da palavra, cultivou para que ele “nunca pudesse nem quisesse superar [sua] aversão a todo academicismo” e nunca se integrasse aos diversos *establishments* aos quais pertencia; neles, ele teria permanecido sempre um *outsider* e um corpo estranho<sup>25</sup>.

Em 1951, começa a dedicar-se a Heidegger e, em 1957, termina *Das zwanzigste Jahrhundert*, seu tratado sobre os problemas do “homem moderno” da tradição ocidental, como eles repercutem na ciência, na arte, na filosofia e na religião, e, pouco depois, termina uma história do progresso, na qual progresso e história são postos como idênticos (*Die Geschichte des Teufels*, 1957/1958). Quando ele oferece o manuscrito do livro *Synthese des 20. Jahrhunderts* a editoras na Alemanha, Áustria, Suíça e nos Estados Unidos, informa-se a respeito das chances de “trabalhar como escritor livre ou em um emprego semelhante” na Europa; contudo, Hubert Richtscheid, o leitor crítico da editora Beck de Munique, desaconselha-o “fortemente”; não so-

22. *Idem*, p. 41.

23. Vilém Flusser, *Briefe an Alex Bloch*, op. cit., 2000.

24. Celso Lafer, “Prefácio”, em Vilém Flusser, *A Dúvida*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999, p. 9.

25. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 221.

mente o manuscrito não era adequado para publicação, como, além disso, o retorno da emigração era extremamente difícil “mesmo para literatos, professores e outros intelectuais conhecidos e reconhecidos”<sup>26</sup>. Se levarmos em conta que, mais tarde, Flusser se muda para a Europa aos 52 anos sem um cargo universitário nem alguma outra forma de assegurar materialmente sua subsistência, a não ser seus honorários de cursos e conferências, isso se revela como a realização de uma intenção que ele já possuía nesse momento; e o fato de que, no fim dos anos 1950, ele averiguava as possibilidades de retornar à Europa mostra também que não queria se resignar às condições de vida que lhe foram impostas.

Já em 1951, escreve uma carta à Universidade Columbia, no Estado de Nova York, em que oferece para publicação seu livro sobre o século XVIII, cuja introdução já estaria pronta<sup>27</sup>. Tendo em vista a situação de isolamento do Brasil e o quase inexistente interesse filosófico, não foram dados os prerequisites para uma apreciação adequada de seu pensamento ou para uma publicação do livro planejado<sup>28</sup>. Em 1962, realiza uma nova tentativa de deixar o Brasil, mais uma vez visando uma universidade nos Estados Unidos. Por mais que, segundo ele, o Brasil fosse estimulante, pois tudo o que se fizesse seria um trabalho pioneiro, acabava sendo também frustrante, pois era preciso escolher entre grupos doutrinários rivais – marxistas e católicos –, ao mesmo tempo que se dedicava a uma

26. Vilém Flusser, Brief [Carta], 23.10.1958. Como todas as outras cartas e documentos, Vilém Flusser Archiv, Berlim.

27. A carta, de 27.8.1951, é endereçada à “Columbia University”, sem um destinatário concreto.

28. “In view of this country’s remoteness from events and the smallness of the philosophically interested public there is, to my knowledge, no chance in this country for a critical appraisal of my thinking and for an eventual publication of the book I am planning” [Tendo em vista o afastamento desse país em relação aos eventos e o caráter reduzido do público interessado em filosofia, não há, até onde eu saiba, nesse país nenhuma chance para uma avaliação crítica de meu pensamento e para uma eventual publicação do livro que estou planejando] (*idem*).

opinião própria e independente. Portanto, ele aspira a um clima radicalmente diferente de liberdade intelectual, como espera dos Estados Unidos. No entanto, enquanto alguém que teve de deixar sua Praga natal fugindo dos nazistas, Flusser não tinha diplomas nem certificados para mostrar e era um pesquisador independente<sup>29</sup>.

A ausência de diplomas universitários representava para ele um obstáculo intransponível<sup>30</sup>. Por isso, foi-lhe sugerida uma vinculação à Universidade de São Paulo a fim de obter, desse modo, um *status* acadêmico; Flusser abdica, então, da tentativa de estabelecer-se nos Estados Unidos<sup>31</sup>. Portanto, ele era bastante aberto, em um sentido moderno, e cosmopolita, no sentido genuíno da palavra: inclusive, não possuía de modo algum uma orientação antiamericana, ao contrário, considerava os Estados Unidos como “o lugar em que tudo o que é realmente importante acontece”<sup>32</sup>; e, como teve que mudar de opinião com frequência, inclusive a respeito da América quando a conheceu, ainda assim admirava “suas potentes forças de impulsão”, embora elas repousassem sobre certa ingenuidade<sup>33</sup>.

O isolamento intelectual de que se queixava, inclusive por causa da ausência de contato com os intelectuais brasileiros, modifica-se em 1960, quando se liga ao assim chamado Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), uma instituição filosófica extrauniversitária em torno de Vicente Ferreira da Silva e Miguel Reale, assim como do engenheiro Milton Vargas. Ele desenvolve relações estreitas e amistosas com estes, dá conferências sobre filosofia da linguagem e começa a escrever não só em alemão, mas também em português. Organiza seminários privados sobre temas filosóficos em sua casa (“quarta-feira filosófica”) e começa sua atividade como colunista nos dois respeitados jornais *O Estado de*

29. Carta de 2.II.1962.

30. Lionel Ruby a Vilém Flusser, 18.II.1962.

31. Vilém Flusser a Lionel Ruby, 14.I.1963.

32. Vilém Flusser a Michael Rosen, 7.4.1978.

33. Vilém Flusser a H. J. Steiner, 16.7.1981.

*S. Paulo e Folha de S. Paulo*, com inúmeras contribuições que posteriormente resultaram também em livros. Em 1963, sai sua primeira publicação em livro, *Língua e Realidade*, à qual, contudo, foi concedida em geral uma crítica parcialmente devastadora<sup>34</sup>. No entanto, o livro foi elogiado por aquele que, segundo avaliação geral, foi o escritor brasileiro mais significativo do século XX, João Guimarães Rosa<sup>35</sup>, por quem Flusser nutria uma admiração que não pode ser subestimada.

No fim de 1962, Flusser se torna membro efetivo do Instituto Brasileiro de Filosofia. É somente depois e em consequência disso que surge o dito “engajamento”, já mencionado, na cultura brasileira, em meio a uma identificação quase eufórica com a atmosfera de ruptura própria a essa era, tal como ela se expressa na música (bossa nova), na arquitetura e em outros âmbitos da política e da cultura. Contudo, o golpe militar de direita em 1964 põe fim abruptamente a tudo isso e cria um clima geral de anti-intelectualismo, o contrário do que ele tinha em mente com seus encontros dominicais no “terraço do Flusser”<sup>36</sup>.

Em 1966/1967, enquanto enviado, ou melhor, emissário da cultura do Ministério do Exterior brasileiro – para cuja concessão as boas relações com Guimarães Rosa, que ocupava diversos postos lá, não foram nem um pouco prejudiciais –, Flusser realiza uma viagem de oito meses a universidades americanas e europeias, onde profere conferências sobre a filosofia e a cultura brasileiras e entra em contato com inúmeros intelectuais e filósofos: ele visita Hannah Arendt em Nova York, Theodor Adorno em Frankfurt, Max Bense em Stuttgart, Giorgio de Santillana, Noam Chomsky e Willard Van Orman Quine nos Estados Unidos, para mencionar apenas alguns dos nomes mais conhecidos. A viagem forneceu a ocasião para crí-

34. Cf. meu texto “Vilém Flussers *Sprache und Wirklichkeit* von 1963 im Kontext seiner Medienphilosophie” [*“Língua e Realidade”* de 1963, de Vilém Flusser, no Contexto de sua Filosofia das Mídias], *Flusser-Studies*, vol. 2, 2006, pp. 1-20.

35. Cf. o conteúdo do telegrama em Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 294.

36. *Idem*, p. 208.

ticas, pois, malgrado amplas liberdades culturais, o Ministério do Exterior estava subordinado à Junta Militar; ele mesmo teve que caracterizá-la como um erro posteriormente, ao menos segundo José Arthur Gianotti<sup>37</sup>. No entanto, ela lhe forneceu a oportunidade única de satisfazer sua fome intelectual e, a partir da situação periférica do Brasil, fazer uma incursão aos centros da vida intelectual e acadêmica da época, e, ao mesmo tempo, publicar artigos em alemão, por exemplo, no *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, no *Süddeutsche Zeitung*, assim como no *Presse* de Viena. Em uma breve biografia de 1981, ele menciona quatro aspectos de sua vida profissional, entre eles o fato de ter sido delegado do Ministério do Exterior para a cooperação cultural na Europa e na América, o que sublinha o *status* da viagem; os outros são cofundador da primeira escola superior de comunicação da América Latina (1967), professor titular de teoria da comunicação, assim como escritor de livros sobre arte, comunicação e filosofia.

Nessa viagem de conferências à América do Norte e à Europa, apresenta-se como mensageiro das atuais tendências da cultura e da filosofia brasileiras, cuja relevância era derivada do fato de que o mundo não compreende nem observa “uma nova maneira revolucionária de pensar [...], em suma, uma nova cultura nos trópicos”, que se prepara no Brasil<sup>38</sup>. Só o relatório de trabalho indica 28 conferências<sup>39</sup>, do Instituto Max Planck de Frankfurt, com a presença de Theodor Adorno, passando por Stuttgart, com Max Bense, até Harvard, com Willard Quine, e o Massachusetts Institute of Technology, com Giorgio de Santillana, assim como quinze publicações, todas com títulos como “busca por uma nova cultura”<sup>40</sup>. Sua propaganda

37. José Arthur Gianotti, Depoimento, 2.3.1999, em Ricardo Mendes, *Vilém Flusser: Uma História do Diabo*, São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2000, pp. 50-51, Dissertação de Mestrado.

38. Vilém Flusser, *Brasilien*, op. cit., 1994, p. 256.

39. Documento de 22.2.1967.

40. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, p. 20, 29.II.1966.

da cultura brasileira corresponde ao seu “engajamento” a esse respeito, que nessa fase mostra sua expressão mais intensa.

Em 1964, Flusser se torna professor catedrático de teoria da comunicação na Faculdade de Comunicação e Ciências Humanas de uma faculdade privada, a Fundação Armando Álvares Penteado (Faap), em São Paulo, um cargo que ocupa até 1970. Em 1965, profere palestras sobre filosofia da linguagem no Instituto Tecnológico da Aeronáutica (ITA), por intermédio de seu amigo e colega Leônidas Hegenberg. Em 1967, torna-se professor adjunto de teoria e filosofia da ciência na Escola Politécnica da Universidade de São Paulo (USP)<sup>41</sup> e docente de filosofia da comunicação na Escola de Arte Dramática e na Escola Superior de Cinema, também em São Paulo. Na Escola Politécnica da USP, Flusser serviu de “auxiliar de ensino” ao seu amigo e mentor Milton Vargas até 1971 e era responsável pelo seminário Filosofia e Desenvolvimento das Ciências.

As diversas aulas ministradas resultaram em uma altíssima carga de ensino, em relação à qual Flusser não possuía vínculo empregatício e era pago na base de honorários, que contavam somente as aulas efetivamente dadas. Sua opinião acerca das universidades públicas e respeitáveis como a USP<sup>42</sup> é positiva na mesma medida em que é negativa acerca das universidades privadas; Flusser fala em queda de nível das universidades privadas que brotam como cogumelos<sup>43</sup> e, em relação à Faap, fala “com vergonha” de suas assim chamadas “faculdades”. Embora tais instituições se apresentem como escolas superiores, seria “impróprio chamá-las assim”, mesmo quando elas se baseiam no modelo norte-americano. Antes, dever-se-ia dizer que, nelas, “‘novos homens’ são formados na maior parte das vezes de um modo incompetente”<sup>44</sup>.

41. Documento de 8.7.1980.

42. Vilém Flusser, *Brasilien, op. cit.*, 1994, p. 309.

43. *Idem*, p. 301.

44. *Idem*, p. 311.



Em 1968, participa de um congresso de filosofia em Viena com uma conferência e conhece Hans-Georg Gadamer (uma tradução alemã de *Língua e Realidade*, visada nessa ocasião, acaba não dando em nada). Teve que adiar seu primeiro retorno à sua Praga natal em razão da invasão russa da República Socialista da Tchecoslováquia. Nesse meio tempo, crescem no Brasil, por volta do fim dos anos 1960, as tensões em razão da situação política geral; a ditadura militar, inicialmente mais leve, torna-se cada vez mais repressiva e, ao mesmo tempo, enquanto membro do Instituto Brasileiro de Filosofia, Flusser se situa no campo da “direita”, enquanto a maioria dos intelectuais no da esquerda.

Os motivos de Flusser para deixar o Brasil devem-se, por um lado, às ameaças imediatas ao corpo e à vida representadas pela ditadura militar – inclusive, pelo menos um jornalista do entorno de Flusser na redação do *Estado de S. Paulo* foi torturado até a morte, o que, apesar dos esforços contrários, praticamente não pôde ser ocultado –, assim como seus efeitos fatais sobre a vida intelectual e a cultura. Da mesma forma, a situação acadêmica, incluindo sua situação pessoal sem uma posição permanente, assim como a situação política e econômica em geral, mostravam-se precárias e levam-no a perder as ilusões quanto ao resultado de seus esforços científicos, o qual sente como uma derrota. Ele resume:

É difícil reduzir a um denominador comum a experiência que tive em minha cátedra de teoria da comunicação [na Faap]. Quanto ao aspecto positivo, experimentei o seguinte: aprendi muitíssimo, e de fato tanto de ponto vista teórico quanto do prático. Contraí uma amizade íntima e frutífera com ambos os meus assistentes. Entre meus alunos, conheci algumas pessoas excelentes e oxalá possa ter contribuído em alguma coisa para seu desenvolvimento futuro. E a cátedra me ofereceu a oportunidade sistemática de formar e revisar meus pensamentos. No entanto, infelizmente o lado negativo prevalece: eu nunca consegui tornar-me parte da instituição da escola. Minha relação com meus colegas era, para mim, quase insuportável e nunca consegui assistir aos seus jogos por *status* sem repugnância. A maior parte dos meus alunos estava de olho no diploma e na carreira, e eu tinha tão pouco a lhes oferecer

quanto eles a mim. [...] Do meu ponto de vista, o nível intelectual dos alunos (e da maioria dos professores) era assustadoramente baixo. E, acima de tudo, todas as minhas tentativas não davam em nada. Quando, agora, olho em retrospecto para esses cursos, tenho a impressão de um trabalho de Sísifo. Para mim, a perspectiva de um dia voltar a assumir esse engajamento é um pesadelo. E, no entanto, não gostaria de prescindir da experiência adquirida. Ela é eminentemente característica, por um lado, da vida acadêmica e, por outro lado, da vida cultural no Brasil<sup>45</sup>.

A modernidade brasileira dos anos 1950 e 1960 na arquitetura, no cinema, na arte e em outras áreas da vida cultural fornecera mais que uma ocasião legítima às esperanças de que a “busca por um novo homem” pudesse ser bem-sucedida no Brasil; Flusser ficara entusiasmado “pela nova poesia, música, arquitetura, plástica brasileira [dos anos 1950], tomada de consciência de uma sociedade nova, em estado de formação, aberta, nobre, e livre de preconceitos europeus. Pois parece que tudo isto pertence ao passado”<sup>46</sup>.

No livro *Brasil ou a Busca pelo Novo Homem* (cujo título previsto originalmente era *Em Busca de um Novo Homem*<sup>47</sup>), concluído em 1971, portanto, antes de seu retorno à Europa, ele acredita “descobrir” no Brasil “sintomas da germinação de um novo modo de vida [...], que poderia ser significativo [...] para a humanidade”. O presente brasileiro, em 1965, é o futuro do Ocidente, pois aqui estava surgindo a “primeira civilização sem preconceitos” do Ocidente<sup>48</sup>, donde o Brasil ser visto como “modelo para a futura sociedade humana”<sup>49</sup>. Flusser propõe compreender sem ironia e levar a sério a expressão irônica, e já corrente em 1970, inspirada no título do famoso livro

45. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, pp. 229-230.

46. Vilém Flusser, Carta a Miguel Reale de 1.10.1971, *Flusser-Studies* 11, 2011, p. 2.

47. Vilém Flusser, *Brasilien*, op. cit., 1994, p. 323.

48. *Idem*, pp. 269, 243.

49. Vilém Flusser, “Suche nach der neuen Kultur. Brasilien als Modell für die künftige menschliche Gesellschaft” [“Busca pela Nova Cultura. O Brasil como Modelo para a Futura Sociedade Humana”], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. 226, p. 20, 29.9.1966.

de Stefan Zweig, segundo a qual o Brasil seria o “país do futuro”, de fato, o país do “eterno” futuro – portanto, que, de fato, nunca se realiza e permanece para sempre uma promessa<sup>50</sup>. Pois ele pode muito bem “ser o país no qual se tenta [...] encontrar novos motivos de vida e uma nova religiosidade, em suma, um novo tipo de sociedade, de cultura, um novo tipo de homem”<sup>51</sup>, que teria “um significado decisivo para a humanidade em sua crise pós-histórica”<sup>52</sup>. Portanto, para Flusser, esse novo Brasil está ligado à esperança de uma ultrapassagem cultural da velha Europa, seguindo a tradicional representação da América como terra prometida, na qual, segundo o mito do recomeço, tudo é novo e diferente, terra que se desenvolve e se forma como utopia de um continente multicultural e pacífico, sem povos dominantes e dominados, alimentado pelas contribuições das culturas indígena, europeia e africana como um autêntico *melting pot*.

As esperanças de Flusser a respeito dessa renovação cultural do Ocidente através do Brasil foram já nessa época contraditas<sup>53</sup> e ele inclusive designa posteriormente em sua autobiografia como “ilusão”, da qual ele mesmo fora vítima<sup>54</sup>, o fato de que se tenha podido “sonhar com um novo Brasil, uma nova cultura e uma nova vida”<sup>55</sup>. O abandono do Brasil – a decisão de abandonar sua “cidade natal” [*Heimatstadt*] brasileira e o país “foi dolorosa”<sup>56</sup> – está flagrantemente ligado a uma despedida em relação a essa utopia, cujos elementos nucleares de um novo homem e uma nova sociedade serão mais tarde projetados por Flusser sobre a assim chamada sociedade telemática (digital). Agora, é na “estrutura de comunicação presente” que

50. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 123.

51. *Idem*, p. 106.

52. *Idem*, p. 58.

53. Karsten Harris, carta de 8.3.1967.

54. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 210.

55. *Idem*, p. 46.

56. Vilém Flusser, “Alte und neue Codes: São Paulo” [“Códigos Antigos e Novos: São Paulo”], *Brasilien*, op. cit., 1994, p. 287.

Flusser deposita suas esperanças, visto que esta oferece, tal como se diz na *Kommunikologie*, escrita entre 1973 e 1977, “possibilidades insuspeitas para a edificação de um mundo codificado de um novo modo, de novas relações humanas e uma nova sociedade”<sup>57</sup>, mas somente se se conseguir pôr a descoberto as relações dialógicas inter-humanas para além dos aparelhos técnicos.

Com a mudança para a Europa em 1972, que, como ele sempre enfatiza, sucedeu-se voluntariamente (“as condições de vida em Praga e São Paulo me foram impostas, as atuais foram escolhidas por mim”<sup>58</sup>), produziu-se, pois, ao mesmo tempo um afastamento em relação à ideia do Brasil como modelo de uma sociedade futura. Essa desilusão em relação ao Brasil, que se tornou-se estranho para ele – Guldin fala em um “fracasso do projeto brasileiro”<sup>59</sup> –, teve também um componente midiático [*medial*]. Assim, no Brasil, o ingresso na cultura das mídias de massas eletrônicas a partir de uma forma de sociedade predominantemente oral se realizou sem a passagem pela cultura escrita, tão significativa para Flusser, de modo que, por conseguinte, faltavam inclusive as capacidades e os valores intelectuais que nela se baseavam. A alfabetização da população brasileira sucedera-se apenas recentemente e, além disso, não possuía uma base sólida. O pensamento do povo era “em sua maior parte mágico”; no lugar da perda tradição imagética originária europeia e africana, surgiram “as novas imagens técnicas (revistas ilustradas, fotografias, filmes, televisões, vídeos)”, imagens tecnicamente avançadas, magicamente efetivas e intelectualmente primitivas<sup>60</sup>. Estas serviram, na forma de publicidade comercial, propaganda política, videoclipes e séries de TV infinitas, como modelos de comportamen-

57. Vilém Flusser, *Kommunikologie* [Comunicologia], Frankfurt am Main, Fischer, 1996, p. 227.

58. Vilém Flusser, Carta a Gabriel Borba, 27.10.1975.

59. Rainer Guldin, *Philosophieren zwischen den Sprachen. Vilém Flussers Werk* [Filosofar entre as Línguas. A Obra de Vilém Flusser], München, Brill, 2005, p. 60.

60. Vilém Flusser, *Brasilien*, op. cit., 1994, p. 312.

to e conhecimento e, com o domínio dos intelectuais produtores de imagens, surgiu uma nova forma de governo. Essa nova espécie humana não era mais identificada por meio de características locais, mas como parte de um tipo global<sup>61</sup>. O Brasil se revela como um país que tampouco é melhor que todos os outros: com a ditadura militar, o clima de liberdade foi podado de um modo semelhante a como sói ocorrer sob condições totalitárias; os efeitos colaterais inesperados da modernização, que prometia a salvação, assim como a urbanização descuidada e sem rédeas, a poluição do meio ambiente (“São Paulo oder die Stadt der Erstinkenden” [“São Paulo ou a Cidade dos Fétidos”]) é um título de artigo que até hoje provoca acadêmicos paulistas e a destruição do meio ambiente (já nos anos 1970, Flusser se refere incessantemente à destruição da região amazônica), um sistema educacional precário e a criminalidade provocam em Flusser um desencantamento. Tudo isso conduz à decisão de deixar o Brasil, embora ele mantenha uma ligação emocional profunda com o país, visto que o preço a pagar por seu engajamento na cultura brasileira, um distanciamento em relação às culturas alemã e judaica, foi mais que amplamente compensado com efeitos permanentes<sup>62</sup>. Depois disso, Flusser continua visitando o Brasil para conferências e seminários, sem jamais deixar esse vínculo romper-se, guardando, inclusive, seu passaporte brasileiro até o fim de sua vida<sup>63</sup>.

Em 1973, um ano após a mudança para a Europa, Flusser escreve em uma carta a Alan Meyer, um de seus alunos das primeiras aulas de seus seminários privados, que agora, depois de ter sido, devido às circunstâncias, subvalorizado por trinta anos no Brasil, sabia quem realmente era: um pensador independente (aqui, mais uma vez heideggeriano) com contribuições relevantes a alguns dos problemas

61. *Idem, ibidem.*

62. Vilém Flusser, Carta a Miguel Reale de 1.10.1971, *op. cit.*, p. 1.

63. Stefan Bollmann, “Vorwort des Herausgebers” [“Prefácio do Editor”], em Vilém Flusser, *Medienkultur [Cultura Midiática]*, Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 11.

mais importantes do presente<sup>64</sup>. “Pensar de modo independente” era, de fato, também a exigência dos membros do IBF, ao qual Flusser pertencia, em oposição à Universidade de São Paulo, adversário que entendia, sob o termo filosofia, uma investigação filosófica que excluísse tomadas de posição pessoais. Mas essa animosidade em relação à filosofia acadêmica, tal como era representada pela USP, e que gerou diversas escaramuças com o IBF, não era apenas uma consequência de compreensões incompatíveis da filosofia, mas também de natureza política, e mesmo do antagonismo político entre direita e esquerda – sendo o IBF a direita. Miguel Reale, presidente do IBF e muito íntimo de Flusser, era advogado e partidário dos apoiadores da junta militar e foi por ela nomeado reitor da USP em 1969. A USP, em contrapartida, era vista como o centro intelectual da resistência marxista à ditadura militar de direita e marcadamente anticomunista, o que intensificou ainda mais a tensão entre os dois campos filosóficos<sup>65</sup>. Por conseguinte, com todos os prós e contras incluídos nessa posição, Flusser cultivava o pensamento independente e voltado à atualidade – bem na linha de Heidegger, para ele não se trata de “conhecer a filosofia, mas de ser capaz de filosofar”<sup>66</sup>. Ao mesmo tempo, ele se opõe a toda ideologia<sup>67</sup>, seja ela de direita ou de esquerda.

Com a mudança para a Europa, realiza-se no pensamento de Flusser uma nova relativização das categorias nacionais. Sua compreensão de si mesmo como “apátrida”, combinada às “objeções ao nacionalismo”, coloca em questão o ancoramento geográfico dos vínculos em geral<sup>68</sup>. Recordar-se de suas raízes originais e, doravante, entende

64. Vilém Flusser, Carta a Alan Meyer, 31.8.1973.

65. José Arthur Gianotti, Depoimento, *op. cit.*, 2000.

66. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia], Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, p. 1.

67. Vilém Flusser, “Menschwerdung” [“Hominização”], *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung* [Do Sujeito ao Projeto. Hominização], Bensheim, Bollmann, 1994, p. 219.

68. Sobre a crítica aos conceitos de nação e de nacionalismo, cf. Vilém Flusser, “Gibt es die französische Nation noch immer?” [“A Nação Francesa Ainda Existe?”], *Nachgeschichte*,

a si mesmo como praguense e judeu de nascimento, que foi criado na cultura alemã e viveu em uma aldeia provençal, que esteve “envolvido ao longo de décadas na tentativa de sintetizar uma cultura brasileira a partir da mistura das culturas da Europa Ocidental e Oriental, africana, do Leste Asiático e indígena” e define-se como “apátrida, pois em mim jaz um número demasiado de pátrias”<sup>69</sup>. Doravante, o ideal de uma “síntese cultural” é moldado pelo exemplo de Praga, uma cidade que cunha em seus cidadãos uma marca que nunca mais pode ser renegada e cuja característica é o fato de que “sua personalidade supera todas as diferenças nacionais, religiosas e sociais”<sup>70</sup>.

Ainda em 1972, a *Folha de S. Paulo* lhe concede uma coluna própria, Posto Zero; ele publica muito, mas o trabalho em grupo acaba em briga e é interrompido. Em maio de 1972, Flusser realiza uma viagem para a Europa em companhia de sua esposa, primeiramente como viagem de trabalho para a preparação da próxima Bienal de São Paulo, de cuja curadoria ele participa, e em cooperação com o consulado brasileiro. O primeiro local de residência é Merano. Em Paris, ministra suas primeiras conferências no Institut de l'Environnement, onde se depara com Roland Barthes e Edgar Morin, ao lado de Abraham Moles, “professor de comunicação na Universidade de Estrasburgo” e seu “amigo mais íntimo” quando de seu retorno à Europa<sup>71</sup>, que ele já havia conhecido anteriormente no Brasil e lhe pavimentou o caminho na França. Em 1973, trabalha em *Bodenlos*, publicado em 1992, e nos curtos ensaios *La Force du Quotidien* e *Le Monde Codifié*. Nos anos seguintes, é convidado a dar inúmeras preleções em universidades e instituições de diversas espécies, tal como o ciclo de preleções “Les Phénomènes de la Communication” no

*op. cit.*, 1993, pp. 212-213, 214; *Von der Freiheit des Migranten*, *op. cit.*, 1994; *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 144.

69. Vilém Flusser, *Bodenlos*, *op. cit.*, 1999, p. 247.

70. *Idem*, p. 14.

71. Vilém Flusser, “São Paulo, 1980”, *op. cit.*, 1996, p. 26.

Théâtre du Centre em Aix-en-Provence, e participa de congressos e simpósios (por exemplo, em 1975, em um colóquio sobre fotografia em Arles). Interessa-se pelas implicações técnico-filosóficas da fotografia, assim como novamente pelo presente sob a rubrica da crise, como em “Comment Notre Crise Existentielle se Manifeste”, apresentado em 1976-1977 no Relais Culturel de Aix-en-Provence, e escreve entre 1973 e 1977 as duas partes da *Kommunikologie*, sua teoria da comunicação: “Umbruch der menschlichen Beziehungen” (1973-1974) e as “Vorlesungen zur Kommunikologie”, resultado do Cours de la Théorie de la Communication na École d’Art et d’Architecture de Marselha-Luminy (1976-1977). Na sequência, aparecem o ciclo de preleções sobre a sociedade pós-industrial em Marselha em 1980, assim como a publicação dos livros *Gesten* a partir de 1977, *Natural:mente*, em 1979, *Nachgeschichte*, em 1980, e *Vampyroreuthis infernalis*, em 1980-1981. Em 1976, ocorre a primeira visita ao Brasil após a emigração.

Nesse ínterim, os Flusser moram em Saumur e Fontevraud no País do Loire, antes de se mudarem para a Provença em 1975, logo depois para La Font Chaude e, depois, em 1981, para Robion<sup>72</sup>, um lugarejo remoto onde permanecem. A escolha de Robion foi também uma escolha pela solidão, a fim de encontrar-se: “Nietzsche contra Buber”<sup>73</sup>. Hoje em dia, a solidão seria uma forma elevada do luxo e da contemplação, *theoria*; por isso, após o formigueiro São Paulo, ele teria escolhido agora um vilarejo<sup>74</sup>. Por mais que essa escolha possa parecer insólita à primeira vista, ela segue uma tendência geral desse período, pois, nos anos 1970, inúmeros intelectuais, artistas, assim como professores e professores universitários aposentados, mudaram-se para a França e, devido ao alto custo de vida e outros inconvenientes de grandes cidades em Paris, logo se voltaram para o sul, mantendo-se,

72. Vilém Flusser, Carta a Alex Bloch de 7.3.1981, *Briefe an Alex Bloch*, op. cit., 2000, p. 142.

73. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 185.

74. Vilém Flusser, Carta de 26.1.1983.



contudo, em certa proximidade em relação à metrópole e no centro da Europa, mas sem as desvantagens dos centros de aglomeração.

À fase de vida francesa logo após o retorno à Europa segue-se, finalmente, uma fase alemã. Estimulado pelo fotógrafo Andreas Müller-Pohle, Flusser escreve em 1981 seu ensaio *Für eine Philosophie der Fotografie*, que se tornaria seu livro de maior sucesso. Todavia, as dificuldades em publicar seus manuscritos o deixam descontente, o que ele mesmo atribui ao “estilo singular de pensamento e escrita” que adquiriu com o tempo e “que não agradaria a todos”; como diz em uma carta a Felix Philipp Ingold, seus escritos não cabem facilmente nas “classificações tradicionais” e, além disso, ele vive “em relativo isolamento” e não é conhecido na Europa. Em 1983, a *Philosophie der Fotografie* é publicada na Alemanha, *Nachgeschichte* é publicado no Brasil como *Pós-História* e, em 1983-1984, dá-se a ampliação da “fotofilosofia” para a totalidade das imagens técnicas, primeiro como o manuscrito *Lob der Oberflächlichkeit oder: das Abstraktionsspiel* e depois como *Ins Universum der technischen Bilder* (1985), sua filosofia da internet. Em 1984, ocorre a primeira de uma série de participações nos Seminários Internacionais do Celeiro, organizados pelo professor de estudos de mídia [Publizistik] Harry Pross, afastado das atividades do dia a dia acadêmico, em Weiler, na região de Allgäu<sup>75</sup>. Ademais, ele continua ativo na França, por exemplo com o curso *Communication Photographique* em Arles (1984), e atua como conselheiro organizacional e conceitual do projeto de *design* Casa da Cor em São Paulo (1986)<sup>76</sup>. Seguem-se as publicações dos livros *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft?* (1987), *Die Krise der Linearität* (1988), assim como o trabalho nos manuscritos *Vom Subjekt zum Projekt* (1988-

75. Cf. os artigos em Christian Weischer (org.), *Dialoge. Zehn Jahre Kornhaus-Seminar. Festschrift für Harry Pross zum 70* [Diálogos. 10 Anos do Seminário do Celeiro. Homenagem a Harry Pross por seu 70º Aniversário], München, Lagrev, 1993.

76. Vilém Flusser, “Farben statt Formen” [“Cores em Vez de Formas”], *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien* [Elogio da Superficialidade. Para uma Fenomenologia das Mídias], Bensheim, Bollmann, 1993, pp. 118-129.

-1989) e *Menschwerdung* (1990-1991), publicado em 1994. Em seu aniversário de setenta anos, publica-se um livro em sua homenagem<sup>77</sup>. Em 1986, uma primeira visita a sua cidade natal Praga o deixa abalado por seu estado<sup>78</sup>, assim como acontecera com sua esposa Edith em 1966 quando de sua primeira visita<sup>79</sup> (segundo uma outra fonte, ele revisita Praga pela primeira vez após sua fuga em setembro de 1991<sup>80</sup>, mas, nesse caso, a carta a Bloch permanece como documento textual contrário a essa informação).

O projeto de uma exposição, *The Image of Thinking*, no Museu Guggenheim de Nova York, planejado em conjunto com Jacques Derrida e Dietrich Mahlow, não se realiza, pois as circunstâncias locais acabam minando os planos<sup>81</sup>. Nesse momento, ele já com-

77. Volker Rapsch (org.), *Überflusser. Die Fest-Schrift zum 70. von Vilém Flusser. Mit einem Essay von Abraham Moles* [Sobre Flusser. Homenagem ao 70º Aniversário de Vilém Flusser. Com um Ensaio de Abraham Moles], Düsseldorf, Bollmann, 1990.
78. Cf. a Carta de Vilém Flusser a Alex Bloch de 16.5.1986 sobre essa viagem a Praga, em Vilém Flusser, *Briefe an Alex Bloch*, *op. cit.*, 2000, pp. 208-212.
79. Flusser informa isso a Celso Lafer da seguinte maneira: “Nesse meio tempo, minha mulher esteve em Praga: assustador. A cidade mais bela e cultivada sob o jugo de imbecis incompetentes do comunismo. Moralidade de vagabundos e creche para adultos. Nem tanto miséria, mas, antes, escassez sem perspectiva de melhora” (Carta a Celso Lafer, escrita em Kassel, I.II.1966. Flusser visitou em Kassel Arnold Bode, o fundador do documenta [exposição quinquenal de arte moderna e contemporânea – N. da T.]). Flusser sempre teve uma orientação anticomunista; em 1990, fala em “estupidez do comunismo” (Vilém Flusser, “Berlin 1990”, *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 103). Deve-se “ter o marxismo no estômago, mas não na cabeça” (Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, *op. cit.*, 1994, p. 141).
80. Nesta conversa de 30 de setembro de 1991, Flusser declara ter pela primeira vez voltado a Praga por três dias há três ou quatro semanas (“Vilém Flusser im Gespräch mit Patrik Tschudin”, *op. cit.*, 1994, p. 120). Ele menciona igualmente o convite para conferências em Praga em novembro, em cujo retorno sofreu um acidente fatal – ele foi “convidado por alguns lugares tchecos, mas quem paga é o Goethe-Institut [...]” (*idem*, p. 122). Portanto, ao contrário do que por vezes se lê, a viagem de novembro não foi sua primeira visita à sua cidade natal (igualmente segundo Stefan Bollmann, “Vorwort”, *op. cit.*, 1997, p. 16).
81. Sobre esse detalhe pouco conhecido, há uma correspondência de Flusser (cf. o acervo do arquivo). Cf. também a esse respeito Franz Mon, “Bilddenker. Dietrich Mahlow ist tot” [“Pensador da Imagem. Dietrich Mahlow Morreu”], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. 135, p. 34, 14.6.2013. Flusser menciona o tema “Images of Thinking” em “Abbild –

preende seus trabalhos como contribuição à nova cultura digital. Assim, em uma carta de 1987, escreve que publicou alguns livros sobre a transição da cultura linear para a digital, dos quais “os dois mais importantes” são *Ins Universum der technischen Bilder* e *Die Schrift*<sup>82</sup>.

Em 1991, por iniciativa de Friedrich Kittler, atua por um semestre como professor convidado na Ruhr-Universität Bochum, onde ministra três seminários sobre a teoria da comunicação, cujas gravações foram publicadas em 2009 como *Bochumer Vorlesungen* sob o título *Kommunikologie weiter denken*<sup>83</sup>. Em 23 de novembro de 1991, ministra a conferência “Die Informationsgesellschaft. Phantom oder Realität?” no congresso Cultec – Kultur und Technik im 21. Jahrhundert, organizado pelo Centro de Ciências de Renânia do Norte-Vestfália, no centro de convenções de Essen. Ele avalia o grande número de ouvintes – foram contados oitocentos – como sinal de seu sucesso como intelectual e pensador relevante do presente. A convite do Instituto Goethe de Praga, lá pronuncia dois dias depois uma conferência intitulada “Paradigmenwechsel”. Na viagem de volta, Flusser é vítima de um acidente de carro e é sepultado no Novo Cemitério Judeu de Praga.

Em seguida, muitos de seus trabalhos foram publicados, postumamente. Eles fundamentam sua fama como clássico da ciência da comunicação e da nascente ciência das mídias, como “teórico da comunicação e das mídias de relevância internacional” com inúmeras contribuições à filosofia, à teoria da comunicação e à estética<sup>84</sup>, notadamente porque algumas delas são publicadas na renomada Fischer

Vorbild oder: Was heißt Darstellen?” [“Representação – Modelo, ou: O que Significa Exibir?”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 306.

82. Vilém Flusser, Carta de 9.10.1987 a Rabbi J. Rosen.

83. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken. Die “Bochumer Vorlesungen”*, org. Silvia Wagnermaier e Siegfried Zielinski, prefácio de Friedrich A. Kittler, posfácio de Silvia Wagnermaier, Frankfurt am Main, Fischer, 2009.

84. Vilém Flusser, “Die Auswanderung der Zahlen aus dem alphanumerischen Code” [“O Exílio dos Números a Partir do Código Alfanumérico”], *Das Magazin, Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen*, p. 17, fev. 1991.

Taschenbuch Verlag: *Medienkultur* (1997), *Gesten* (1994), *Kommunikologie* (1998) e *Bodenlos* (1999). Foi criado um arquivo para a proteção e edição de seu espólio, que, após diversas transferências, estabeleceu-se em Berlim em 2007.

Flusser foi imediatamente acolhido na Alemanha, ao passo que, no Brasil, rapidamente caiu no esquecimento, relação que se inverteu nos últimos anos. Notadamente, sua recepção depende da situação editorial, uma vez que seus trabalhos foram publicados em diferentes línguas e lugares, de modo que traduções e maior acessibilidade sempre desempenham um papel importante.

Esse poliglotismo da obra e do autor – ao grego, latim, tcheco, alemão e inglês de sua juventude somaram-se, no Brasil, o português e, na França, o francês; ele publicou textos em todas elas (exceto nas três primeiras), inclusive traduzindo ele mesmo inúmeros textos de uma língua para outra, ainda que frequentemente os tenha também modificado nesse processo – é uma consequência de sua biografia, na qual se espelha uma variante especial da história contemporânea do século xx: ele não era apenas duplamente emigrante, “uma vez forçado”, saindo de Praga, e uma vez por decisão própria, “voluntariamente”<sup>85</sup>, saindo do Brasil, mas também viu-se repetidas vezes obrigado a aprender línguas estrangeiras e a movimentar-se nelas, de que resultou certa “falta de solo” [*Bodenlosigkeit*] da qual ele se serviu tanto para seu pensamento quanto para sua pessoa. “Uma vez fui expulso e da outra vez emigrei voluntariamente e agora o meu lema é: ‘A man is not a tree’ [Um homem não é uma árvore]”<sup>86</sup>.

Essas condições do exílio marcaram sua evolução acadêmica e seu estilo de escrita e pensamento – sem a fuga forçada e suas consequências, cuja causa, a invasão alemã, preparou também um fim abrupto à convivência frutífera desde a Idade Média entre alemães, tchecos e

85. Vilém Flusser, “Alte und neue Codes”, *op. cit.*, 1994, p. 287.

86. Vilém Flusser, “Graz 1990”, em *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 106.

judeus em Praga, talvez Flusser tivesse se tornado um advogado bem-sucedido ou um membro da Escola de Praga em torno de Roman Jakobson. Assim, ele tomou o desvio de um autodidata para tornar-se o filósofo e teórico da comunicação brasileiro cujo centro cultural se localizava no Mediterrâneo. Era um adversário das ideologias e, no entanto, viu-se confrontado a três totalitarismos em sua vida: primeiro, foi o nazismo alemão – portanto, daquela língua e cultura que formaram uma parte de sua identidade – responsável por sua emigração forçada de Praga e pela morte de sua família; após a Segunda Guerra, ele não podia nem queria retornar a sua pátria subjugada pela ditadura comunista, e a “chegada do comunismo em Praga” implicava “a impossibilidade do retorno”<sup>87</sup>; e o fascismo da ditadura militar brasileira destruiu seu entusiasmo por seu país de acolhida, de modo que deu as costas também a ele. Além disso, foi perseguido como judeu, embora não quisesse professar sem mais essa fé. Já em Praga, diversas camadas de identidade cultural se sobrepuseram logo cedo. Daí sua afirmação, em seu autorretrato filosófico, de que o lado alemão é o núcleo de sua identidade, ainda que, com isso, ele traga seu “inimigo” dentro de si. O lado tcheco, em contrapartida, é menos marcado, e o judeu foi de partida recusado para, então, desempenhar certo papel mais tarde. Assim, ele alega ser um homem sem religião e, justamente por isso, em busca de sentido e significado, tornou-se filósofo. Mas o motivo do assassinato de sua família pelos nazistas e sua emigração forçada de Praga foi o judaísmo, ao qual ele não podia, portanto, renunciar, visto que lhe fora imposto.

Ele havia dado ao manuscrito “Das xx. Jahrhundert”<sup>88</sup> o subtítulo “Ex Ponto”, retirado das *Epistulae ex Ponto*, as *Cartas do Exílio*<sup>89</sup> de Oví-

87. Vilém Flusser, “Ein philosophisches Selbstporträt” [“Um Autorretrato Filosófico”], em Siemens Kulturprogramm (org.), *op. cit.*, 1997, p. 14.

88. Vilém Flusser, *Das zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthesis. Ex Ponto* [O Século xx. Tentativa de uma Síntese Subjetiva. Do Mar Negro], manuscrito, s.d.

89. [As *Cartas Pônticas* ou *Cartas do Mar Negro* são um conjunto de cartas elegíacas escritas por Ovídio no fim de sua vida, quando de seu exílio na costa meridional do mar Negro,

dio, colocando-se, portanto, nesse contexto histórico<sup>90</sup>. Ovídio, que, no ano 8 d.C., havia sido exilado por motivos desconhecidos no Reino do Ponto, no Mar Negro, “às margens do mundo civilizado”, “em uma região desoladora em que ninguém falava latim” e de onde não deveria sair até sua morte, escreveu ali essas cartas públicas que são consideradas “documentos dos primórdios da literatura de exílio”, foram lidas ao longo de toda a Idade Média e influenciaram a moderna consciência europeia<sup>91</sup>. Portanto, cartas que estão incluídas na herança humanista, com a qual Flusser se sente em dívida, assim como ele equipara, por meio dessa sutil referência, sua situação no Brasil com o exílio de Ovídio. Com isso, Flusser projeta, portanto, a vivência pessoal da perseguição e do exílio na situação filosófica do século XX<sup>92</sup>.

Enquanto filósofo e teórico da comunicação, Flusser contribuiu, primeiro no Brasil e depois na Europa, para a ciência da comunicação e das mídias, que se desenvolvia apenas paulatinamente. Quando começou a se interessar pelos fenômenos da comunicação e das mídias, em meados dos anos 1960, estes ainda não se encontravam nos postos mais altos da ordem do dia científica. Apesar disso, a fundamentação das disciplinas correspondentes já estava em curso havia algumas décadas e, sem dúvida, já existia uma tradição de pesquisas. A antologia *The Science of Human Communication*, de Wilbur Schramm, publicada em 1963, fornecia ao território estado-

chamada na época de *Ponto Euxino*. A edição alemã citada pelo autor se intitula *Cartas do Exílio*, uma vez que reúne as *Cartas Pônticas* e as *Tristia*, escritas no mesmo período (N. da T.).

90. Cf. Ovídio, *Briefe aus der Verbannung/Tristia. Epistulae ex Ponto*, ed. latim-alemão organizada por Niklas Holzberg, Oldemburgo, De Gruyter, 2011.

91. *Idem*, “Verlagsbeschreibung” [“Descrição da Editora”]. Disponível em: <http://www.de-gruyter.com/view/product/225003>. Acesso em: 14.7.2015.

92. Rainer Guldin, *Philosophieren*, op. cit., 2005, p. 39; Matthias Kroß, “Der Philosoph als Schiedsrichter? Überlegungen zu Flussers und Wittgensteins Spielbegriff” [“O Filósofo como Árbitro? Reflexões sobre o Conceito de Jogo em Flusser e Wittgenstein”], em Hermann Haarmann et al. (org.), *Play it Again, Vilém! Medien und Spiel im Anschluß an Vilém Flusser* [Mídias e Jogo a Partir de Vilém Flusser], Marburgo, Tectum, 2015, pp. 66-67.

-unidense um panorama do estado das pesquisas<sup>93</sup>, assim como, na Europa e no território germanófono, o livro de 1963 *Grundriß einer Kommunikationswissenschaft*, de Gerold Ungeheuer<sup>94</sup>, e, no território francófono, o trabalho cibernético apresentado pelo teórico da comunicação e da informação Abraham Moles em 1958<sup>95</sup>. Flusser acolhera, com mais intensidade e minúcia do que se supunha até agora<sup>96</sup>, a ciência da comunicação americana, situada historicamente no início desse desenvolvimento, e o já mencionado Ungeheuer refere-se, em seu *Grundriß*, a Abraham Moles como precursor europeu da recepção da cibernética<sup>97</sup>. Por sua vez, Flusser já havia conhecido Moles em São Paulo, antes que este lhe tivesse, posteriormente, facilitado o acesso à academia francesa, propiciando o desenvolvimento de uma íntima amizade e cooperação – Flusser chega mesmo a dedicar a Moles seu livro *Die Schrift*. Com isso, foram postas apenas as diretrizes de uma rede substancialmente mais profunda de pensamentos inspirados pela cibernética. Em 1967, o próprio Flusser registra que uma impressão marcante de sua viagem ao exterior enquanto enviado do Ministério de Cooperação Cultural Internacional brasileiro fora o fato de que os filósofos se interessavam cada vez menos pela estrutura da linguagem e, em vez disso, concentravam-se “cada vez mais em seus aspectos comunicológicos” e que esse “aspecto da comunicação oferece um campo radicalmente novo de pesquisas”<sup>98</sup>.

93. Wilbur Schramm, *The Science of Human Communication*, New York, Basic Books, 1963.

94. Gerold Ungeheuer, “Vorbemerkungen und Definition der Kommunikationswissenschaft (= *Grundriß einer Kommunikationswissenschaft*)” [“Notas Preliminares e Definição da Ciência da Comunicação”], em *Sprache und Kommunikation* [Linguagem e Comunicação], Hamburg, Helmut Buske, 1972, pp. 213-271.

95. Abraham Moles, *Théorie de l'Information et Perception Esthétique* [Teoria da Informação e Percepção Estética], Paris, Flammarion, 1958.

96. Cf. meu texto “Os Fundamentos Científicos da Comunicação. Uma Crítica Flusseriana a Comunicólogos Cearenses e seus Desdobramentos”, *Flusser-Studies*, vol. 15, pp. 1-16, 2013.

97. Gerold Ungeheuer, *Grundriß*, op. cit., 1972, pp. 224, 260.

98. Vilém Flusser, “São Paulo, 1967”, *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, pp. 8-9.

Já em 1963, em *Língua e Realidade*, Flusser falara do computador como a nova memória externalizada e, em 1959, tornara-se membro da Sociedade Brasileira de Cibernética<sup>99</sup>, vinculada ao que se desenvolvia nos EUA. Flusser viajou também ao centro desse desenvolvimento – o MIT, no qual trabalharam J.C.R. Licklider, Vannevar Bush, entre outros – em 1966, quando de sua viagem internacional aos EUA e à Europa, e travou conhecimento logo cedo com as novas técnicas informacionais e seu significado. Isso vale inclusive para outros, tais como Marshall McLuhan no Canadá, Abraham Moles na França, Max Bense e Werner Meyer-Eppler na Alemanha: assim, Flusser não era, de modo algum, um profeta, mas um observador informado da mais recente cena científica. Mas a disseminação das teorias científicas se dá segundo uma lógica complexa e não necessariamente como um processo retilíneo de transferência de um centro para as periferias. Ainda que a cibernética tenha sido acolhida na Alemanha apenas com mais ou menos uma década de atraso (a primeira introdução de Meyer-Eppler data de 1959), a universidade acabou ficando para trás se comparada ao desenvolvimento tecnológico meteórico que ocorreria em seguida. Flusser só pode ser considerado um profeta pelo fato de ter preenchido uma lacuna que a academia alemã havia deixado surgir. Quando o Centro de Ciências de Bonn organizou, em 1989, o já mencionado simpósio sobre as novas mídias eletrônicas, foi o *outsider* acadêmico Flusser – junto com o sociólogo de Colônia, Alphonse Silbermann, professor de comunicação de massa – quem foi convidado na falta de outras autoridades nas universidades. Em Flusser, exprime-se um interesse não apenas teórico, mas também enérgico pela situação presente dos desenvolvimentos técnicos e sociais.

Permanece uma tese se o interesse de Flusser por essa temática está relacionado ao Brasil, seja porque o mundo da vida brasileira teria sido especialmente marcado pelas mídias ou porque a situação

99. Currículo sem data, Vilém Flusser Archiv, Berlim.



geográfica marginal tenha favorecido a percepção de temas que somente depois entrarão na agenda científica. Assim, em um volume sobre a filosofia contemporânea, por exemplo, diz-se que o fato de que Flusser tenha reconhecido “logo cedo e de modo mais clarividente que os outros” o papel-chave das mídias antigas e atuais teria sido “também um presente do exílio, uma experiência brasileira”, pois “enquanto as campanhas de alfabetização caminhavam e a cultura escrita ainda lutava por sua implementação e difusão, o Brasil já havia sido inundado pelas imagens técnicas das então novas mídias, sobretudo a televisão”<sup>100</sup>. Uma vez que, em sua necessidade de atualização cultural, o país injetou em si mesmo uma enxurrada de imagens, aqui “tornou-se evidente o que Flusser posteriormente” formulou “em uma tese universal”, a saber, que estava em marcha em todo o mundo um processo de “recodificação”, saindo da cultura escrita alfanumérica e entrando no código digital da sociedade da informação<sup>101</sup>. Por conseguinte, o Brasil teria sido uma espécie de laboratório para a filosofia das mídias de Flusser. Por outro lado, o próprio Flusser nota em sua autobiografia que a perda de contato com os grandes centros lhe trouxe a liberdade em relação ao vínculo geográfico e pergunta-se se, “na revolução informacional contemporânea, qualquer vinculação geográfica não é reacionária” e “se deveríamos abrir mão da vantagem de não ter pátria”<sup>102</sup>. É possível que, por isso, Flusser também tenha sido mais receptivo que outros à irrefreável revolução cultural causada pela moderna tecnologia informacional, “porque sua história de vida foi caracterizada por rup-

100. Ingeborg Breuer *et al.*, “Utopie der telematischen Gesellschaft. Zur Medien- und Kulturphilosophie Vilém Flussers” [“Utopia da Sociedade Telemática. Sobre a Filosofia das Mídias e da Cultura de Vilém Flusser”], em Ingeborg Breuer *et al.*, *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie. Deutschland* [Mundos na Cabeça. Perfis da Filosofia Contemporânea. Alemanha], Hamburgo, Rotbuch, 1996, p. 83.

101. *Idem, ibidem.*

102. Vilém Flusser, *Bodenlos*, *op. cit.*, 1999, p. 258.

turas e pelo desenraizamento, por perdas de pátria e de tradições”<sup>103</sup>. Todavia, em que medida o mundo da vida incide na teoria é também um tema mais geral que deve permanecer em aberto aqui. Em Flusser, para responder à pergunta a respeito do que o levou à comunicação, é preciso interrogar a evolução da obra [*Werkgeschichte*], que também pode ser capaz de fornecer informações a respeito de ancoragens, influências e uma eventual coerência entre a obra de juventude e a tardia<sup>104</sup>. De todo modo, em Flusser esse caminho leva aos pontos centrais: *linguagem* (filosofia da linguagem) – *comunicação* (teoria da comunicação) – *imagem* (teoria das imagens técnicas e telemática), para, então, em seus últimos anos, dedicar-se cada vez mais à arte<sup>105</sup>.

## 2. FACETAS DA OBRA

A obra de Flusser é geralmente considerada como híbrida e contendo diversas camadas, o que se reflete nas diferentes rotulações que lhe são atribuídas e nas correspondentes classificações: ele é considerado filósofo, cientista da comunicação e crítico de arte<sup>106</sup>, filósofo digital ou das mídias do século XX<sup>107</sup>, pensador digital e pro-

103. Ingeborg Breuer *et al.*, “Utopie der telematischen”, *op. cit.*, 1996, p. 81.

104. A questão da relação entre biografia e obra, em sua complexidade, deve ser posta de lado aqui. A célebre frase de Heidegger “Aristóteles nasceu, viveu e morreu” deveria justamente enfatizar a nulidade da biografia para o pensamento; mas o “Filosofar entre as Línguas” de Flusser (eis o título de um dos tomos da planejada edição das obras completas de Flusser pela editora Bollmann, que Rainer Guldin, em *Philosophieren*, *op. cit.*, 2005, claramente retomou) somente é pensável em uma situação migrante e é, portanto, biograficamente marcado.

105. Vilém Flusser, “Robion, 1991”, em *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 202. Cf. também *Flusser und die Künste [Flusser e as Artes]*, Exposição do Zentrum für Kunst und Medientechnologie [Centro de Arte e Tecnologia das Mídias] de Karlsruhe, 2015.

106. Vilém Flusser, *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, p. 4.

107. *Idem*, *ibidem*.

feta de uma época<sup>108</sup>, jornalista, escritor filosófico<sup>109</sup>, teórico da arte, da comunicação e das mídias, filósofo da comunicação, das mídias e da ciência, teórico e crítico da cultura, filósofo da cultura praguense ou judaica e também filósofo da fotografia. Provavelmente, essa compilação é incompleta, mas essa amplitude já incomum poderia por si só sugerir uma heterogeneidade na classificação de sua obra, e a falta de um fio condutor poderia sugerir aleatoriedade e ecletismo. No entanto, todos esses fios coalescem na doutrina da comunicação, que deve ser considerada como o verdadeiro campo de pesquisas de Flusser<sup>110</sup>. Ele propôs para essa doutrina o nome comunicologia, baseado no cunho semelhante de termos como tecnologia, sociologia etc., com a justificativa de que o objeto da comunicação possui manifestamente a mesma importância e, por isso, também merece uma ciência própria que lhe corresponda. Essa ciência da comunicação assim compreendida é também uma ciência das mídias e opera a costura de sua obra. Na sequência, algumas dessas rotulações serão examinadas a fundo, primeiro a da filosofia da linguagem e da filosofia em geral, depois a da filosofia da comunicação e das mídias e, com isso, será investigado se esses termos são sinônimos ou se esses diferentes objetos designam diferentes modos de proceder e, portanto, diferentes disciplinas científicas.

### 2.1. Filosofia da Linguagem

Nos anos 1950, quando de seus primeiros passos acadêmicos, Flusser havia tentado desenvolver, por meio da reflexão filosófica, sínteses abrangentes, primeiro do século XVIII, depois do XX. Além

108. Stefan Bollmann, "Vorwort", *op. cit.*, 1997, p. 7.

109. *Idem, ibidem.*

110. Seu primeiro editor, Stefan Bollmann, é da mesma opinião (cf. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 353).

do motivo de encontrar uma explicação para a catástrofe política do século xx, que abalou tão profundamente sua vida e, portanto, implicou também uma busca pelo sentido, ele acabou cometendo também o típico erro de iniciante acadêmico de “dar um passo maior do que a perna”, como ele mesmo diz, isto é, não conseguir delimitar um domínio de estudos em uma extensão factível.

Depois, seu interesse filosófico vai se concentrar primeiramente na filosofia da linguagem, especialmente em Wittgenstein e Carnap, cujos positivismo lógico e tentativa de libertar a linguagem de ambiguidades e dos pressupostos metafísicos ocultados claramente o atraíram. No entanto, estando longe dessa linha peculiar de formalismo, voltou-se pouco a pouco para a filosofia existencial de Heidegger e Sartre<sup>111</sup>. Por volta de 1962, como ele escreve em retrospecto, sua área de pesquisa era a linguagem

[...] como forma simbólica, como morada do Ser, como desvelamento e velamento, como meio de comunicação, como campo da imortalidade, como obra de arte, como conquista do caos. Mas também como repertório, como estrutura, como jogo, como sistema aberto, como modelo e metamodelo, como processo da informação, entropicamente negativa, como superação da redundância e como emprego dos sons<sup>112</sup>.

*Língua e Realidade*, o resultado dessa primeira fase de trabalho de 1963, consiste em uma obra inaugural, pois, carecendo de um diploma universitário, Flusser não havia precisado apresentar um trabalho de conclusão acadêmico e, por isso, havia pulado também essa fase da introdução ao pensamento científico tradicional junto com seu disciplinamento limitante. Depois, o livro foi aceito como “notó-

111. Celso Lafer, “Prefácio”, *op. cit.*, 1999, p. 8; Milton Vargas, “Vilém Flusser in Brasilien” [“Vilém Flusser no Brasil”], em Volker Rapsch (org.), *Überflusser*, *op. cit.*, 1990, p. 16.

112. Vilém Flusser, “Ein philosophisches Selbstporträt” [“Um Autorretrato Filosófico”], em Siemens Kulturprogramm (org.), *op. cit.*, pp. 14-15.

rio saber” para o seu doutoramento, uma qualificação formalmente necessária para a atividade docente nas universidades brasileiras. Aqui, ele tenta construir uma posição ontológica que busca demonstrar uma dependência não somente estreita, mas constitutiva da realidade em relação à linguagem, motivo pelo qual ele também a designa como ontologia da linguagem.

O título de *Língua e Realidade* já contém um problema de tradução, pois o português brasileiro não diferencia *Realität* e *Wirklichkeit*, de modo que uma ponderação do tipo “há uma *Realität* e diversas *Wirklichkeiten*” sequer seria linguisticamente formulável (para ambos se diz *realidade*)<sup>113</sup>. O próprio Flusser traduz o título como *Sprache und Wirklichkeit*<sup>114</sup>. Em sua argumentação, ele se apoia, entre outros, em Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* e *Abriß der Logik*; Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*; Otto Jespersen, *Language*; Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*; Max Black, *Language and Philosophy*; Nicolai Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt* e *Zur Grundlegung der Ontologie*; Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*; Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*; Bertrand Russell e A. Whitehead, *Principia Mathematica*; Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* e *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*; assim como em *Holzwege*, de Martin Heidegger<sup>115</sup>. Desse modo, são mencionadas como linhas de tradição a filosofia da linguagem neopositivista do Círculo de Viena, a linguística e a teo-

113. [Embora essa distinção não seja corrente na língua portuguesa, nos textos filosóficos costuma-se marcar a diferença entre *Realität* e *Wirklichkeit* traduzindo-os, respectivamente, como *realidade* e *efetividade*, o que recobre exatamente essa diferença entre as palavras alemãs, na medida em que *Wirklichkeit* é composto do adjetivo *wirklich* (que Jacob e Wilhelm Grimm equacionam ao termo latino *effectivus* em seu *Dicionário da Língua Alemã*), proveniente do verbo *wirken* (atuar, operar, produzir um efeito). No entanto, visto que o próprio Flusser utiliza em português o termo *realidade*, manteremos assim a tradução do termo (N. da T.).]

114. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 144.

115. Vilém Flusser, *Língua e Realidade*, São Paulo, Annablume, 2004, pp. 205-209.

ria da linguagem, a ontologia filosófica, a hermenêutica e a fenomenologia. Portanto, como frequentemente ocorre em seus primeiros trabalhos, uma combinação de abordagens europeias continentais e de teoria da linguagem<sup>116</sup>. Assim, quando, em um livro sobre filósofos contemporâneos alemães atuais, Flusser foi incluído no rol ilustre dos pensadores que marcaram particularmente a discussão filosófica na Alemanha do pós-Guerra, e cujo filosofar, apesar de ter vivido muito tempo no Brasil, se “definía bem no âmbito da filosofia alemã”<sup>117</sup> ou pode mesmo ser elevado a um dos “filósofos alemães mais significativos dos anos 1970 e 1980”<sup>118</sup>, as razões disso estão ancoradas em sua obra desde o início e isso coloca também suas contribuições tardias à teoria das mídias e da comunicação nessa linha de tradição. No entanto, Flusser “reagiu de modo extraordinariamente pouco amável”<sup>119</sup> à caracterização de “filósofo alemão” que Abraham Moles uma vez lhe conferiu publicamente.

De acordo com a tese fundamental do livro, a estreita conexão entre língua e realidade consiste no fato de que o espírito humano, devido à sua situação existencial, depende da descoberta de uma ordem do mundo, da produção de sentido. Para que o caos desordenado dos “dados brutos” seja transformado no cosmos de uma realidade ordenada, eles precisam ser interpretados, e construímos nosso cosmos nessa busca por estrutura. Esse cosmos é equiparado à língua, a es-

116. Porém, dever-se-ia falar aqui antes em “fenomenografia” que em fenomenologia, como sugere com toda razão Lambert Wiesing (“Fotografieren als phänomenologische Tätigkeit. Zur Husserl-Rezeption bei Flusser” [“Fotografar como Atividade Fenomenológica. Sobre a Recepção de Husserl por Flusser”], *Flusser Studies*, vol. 10, p. 6, 2010). De fato, Flusser não pratica uma fenomenologia pura no sentido husserliano, mas antes equipara aproximadamente “fenomenológico” e consideração livre de pressupostos (Vilém Flusser, “Wie schön sind deine Zelte, Jakob” [“Quão Formosas São as tuas Tendas, ó Jacó”], *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994, p. 71) ou fala de ponto de vista fenomenológico (“Wohnwagen” [“Caravana”], *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994, p. 45).

117. Ingeborg Breuer et al., *Welten im Kopf*, op. cit., 1996, p. 7.

118. Bazon Brock apud Stefan Bollmann, “Vorwort”, op. cit., 1997, p. 8.

119. Stefan Bollmann, “Vorwort”, op. cit., 1997, p. 10.

sência e o núcleo da realidade. Línguas são óculos através dos quais consideramos os “fatos nus”<sup>120</sup>. Esforços de ordenação linguística, organizados em sistemas, são o que molda o caos em uma categorização e hierarquização, e a filosofia, a religião, a ciência e a arte, assim como a cultura, são em geral os métodos culturais ou formas simbólicas por meio dos quais o espírito humano produz a realidade, a qual, por sua vez, revela-se comunicativa<sup>121</sup>. Uma vez que, na filosofia contemporânea, a língua recuperou seu devido *status*, que já possuía na tradição logológica grega, realiza-se no presente um “retorno à linguagem” (por meio de que Flusser se afilia à *linguistic turn*<sup>122</sup> [virada linguística]). Por sua vez, é considerada como a essência da língua a conversação, o “vem e o vai da língua”<sup>123</sup>; e o intelecto, compreendido como o Eu com sua infraestrutura dos sentidos e a superestrutura do espírito<sup>124</sup>, sustenta a si mesmo e “realiza-se na conversação, no aprendizado, na compreensão e na articulação da realidade específica de sua língua”<sup>125</sup>. O intelecto que pensa é produto e produtor da língua<sup>126</sup>. Ele é aquilo que transforma o *mundo* em *mundo representado*<sup>127</sup> e, com isso, amplia ao mesmo tempo a realidade de que se fala. Uma vez que a “língua organizada” – portanto, minuciosamente elaborada na circulação social – atesta a existência de outros intelectos, a sociedade se realiza enquanto conver-

120. Vilém Flusser, *Língua e Realidade*, op. cit., 2004, p. III.

121. *Idem*, pp. 31-33.

122. Para uma apresentação útil das diversas *turns* que se iniciam com a *linguistic turn*, cf. Andreas Ströhl, *Medientheorien kompakt* [Compacto de Teorias das Mídias], Konstanz, UTB, 2014, pp. 178-179.

123. Vilém Flusser, *Língua e Realidade*, op. cit., 2004, p. 47.

124. *Idem*, p. 46.

125. *Idem*, p. 128. [A tradução alemã feita pelo autor, que mantivemos aqui, difere ligeiramente do texto de Flusser em português, que diz: “O intelecto, realizado na conversação de uma língua específica, apreende, compreende e articula a realidade específica de sua língua” (N. da T.)].

126. *Idem*, p. 47.

127. *Idem*, p. 49.

sação, e o homem, por meio de sua participação nisso<sup>128</sup>. Aqui, ele cita a frase de Hölderlin, igualmente evocada por Heidegger: “Uma conversação nós somos”<sup>129</sup>. O homem, no sentido aristotélico do *zoon politikon* [animal político], só é pensável como ser socializado<sup>130</sup>. Por sua vez, a comunicação necessária para isso funciona mediante símbolos, que valem *qua* convenção e que, por sua vez, estão ancorados no emprego da língua. Ali operam redes, em cujos pontos nodais os “intelectos” formam e armazenam informações e trocam-nas enquanto mensagens, objeto de uma nova ciência, a cibernética, e cujos resultados seriam “cérebros eletrônicos prestes a tornarem-se participantes dessa zona da língua, portanto, a tornarem-se intelectos”<sup>131</sup>. Estes, contrariamente aos antigos agentes, são considerados como equivalentes, porque a “liberdade do intelecto nessa zona da língua [...] reside na transformação de frases em novas informações a serem transmitidas” e, nesse sentido, Flusser “receia” que “também os cérebros eletrônicos estarão livres”<sup>132</sup>.

Segundo Milton Vargas, também um apoiador de longa data e conhecedor íntimo da carreira intelectual de Flusser, este tentou, em sua filosofia da linguagem, traçar uma analogia entre a língua e a teoria física dos campos, segundo a qual há uma perfeita conformidade entre os campos de força e seus efeitos. Por conseguinte, aparece “o intelecto como um campo linguístico e ele se realiza somente à medida que pensa uma língua específica”; “saber”, “realidade” e “verdade” são “simples aspectos linguísticos”<sup>133</sup> e as categorias humanas para a apreensão da realidade, vistas como universais, são conside-

128. *Idem*, p. 50.

129. *Idem*, p. 49.

130. *Idem*, p. 50.

131. *Idem*, p. 136. [Novamente, a tradução difere ligeiramente do texto original: “Como resultado dessa nova ciência, cérebros eletrônicos estão prestes a participar dessa camada da língua, tornando-se, neste sentido, algo restrito: *intelectos*” (N. da T.)].

132. *Idem*, p. 16. [Onde o autor traduz “nessa zona da língua”, o original diz: “na camada da conversação” (N. da T.)].

133. Milton Vargas, “Vilém Flusser in Brasilien”, *op. cit.*, 1990, p. 16.



radas dependentes da língua<sup>134</sup>. Assim, Flusser advoga uma posição idêntica à da escola de Sapir-Whorf, cujo princípio de relatividade linguística afirma aproximadamente que a realidade, tal como aparece ao homem, é sempre relativa a sua língua materna<sup>135</sup>, assim como à da teoria da linguagem de Leo Weisgerber, da gramática relacionada ao conteúdo, que se baseia no conceito de imagem do mundo linguística e que se distingue “por uma forte identificação entre a estrutura da língua individual (inventário de lexemas e categorias gramaticais) e a estrutura do mundo conceitual do homem, com as quais este pensa e, pensando, percebe e ordena espiritualmente o mundo exterior”<sup>136</sup>. Weisgerber, citado nas referências bibliográficas de Flusser, mas não utilizado no texto, emprega inclusive a mesma formulação que Flusser, segundo a qual nós percebemos o mundo sempre através dos “óculos estruturantes de uma língua materna”.

Essas reflexões são preparadas, particularmente, pela filosofia da linguagem de Wilhelm von Humboldt, de acordo com o qual as línguas são “visões de mundo” do povo que as fala, de modo que se presume uma conexão interna entre as estruturas do mundo da vida e as estruturas da imagem do mundo linguística. Se o próprio Flusser não recorre a esses trabalhos basilares, ele poderia tê-lo feito por meio de duas de suas referências mais importantes, pois tanto Heidegger quanto Cassirer reconhecem a contribuição de Humboldt como “compreensão decisiva da essência da linguagem”<sup>137</sup> e como nova época da filosofia da linguagem<sup>138</sup>. Da mesma forma, o caráter conversacional e

134. Vilém Flusser, *Língua e Realidade*, op. cit., 2004, p. 127.

135. Cf. por exemplo Angelika Linke et al., *Studienbuch Linguistik [Cursos de Linguística]*, Tübingen, Max Niemeyer, 1996, p. 156.

136. *Idem*, *ibidem*.

137. Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes” [“O Tempo da Imagem do Mundo”], *Holzwege [Caminhos de Floresta]*, ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (= GA 5), Frankfurt am Main, Klostermann, 1994, p. 105.

138. Ernst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale, Yale University Press, 1944, publicado no Brasil como: *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*, São Paulo, Martins Fontes, 1994, p. 200.

processual articulado por Humboldt – a linguagem não como *ergon*, mas como *energeia* – corresponde inteiramente aos pensamentos fundamentais de Flusser acerca da conversação como centro da língua. Aqui, já se torna clara a problemática do procedimento, incessantemente criticado, de Flusser: ele apresenta pensamentos como resultados de um filosofar próprio e cultiva um comércio descuidado com as fontes. Isso se deve, além da carreira autodidata, sobretudo à compreensão específica da filosofia que era própria aos membros do Instituto Brasileiro de Filosofia de modo geral e que foi criticada.

A crítica à primeira obra de Flusser revelou que esta se apoia em bases filosófica e linguisticamente questionáveis<sup>139</sup>. No entanto, ela contém alguns aspectos que merecem ser sublinhados. Flusser acolheu logo cedo o pensamento cibernético. De fato, ele só estudou a teoria da informação de modo mais intensivo após a redação de *Língua e Realidade*<sup>140</sup>, e somente na sequência ele incorpora de modo mais profundo a filosofia cibernética a sua teoria. No entanto, na prevista participação de cérebros eletrônicos em uma rede de comunicação já se pode perceber a posterior representação que Flusser faz da sociedade de informação telemática, que é acompanhada pelo “fim da cultura burguesa” (esse é o título de um artigo de 1987) e que ele entende como “uma espécie de conexão em rede, na qual os fios da rede são constituídos por canais de telecomunicação e os nós da rede são feitos ou de homens ou de inteligências artificiais”<sup>141</sup> e, nessa sociedade interconectada, nós nos vemos “como nós de uma rede de relações intersubjetiva que constantemente desloca-se, amarra-se em nós, desata-se, flutua em campos de possibilidade, a partir dos quais mundos alternativos emergem por meio da compu-

139. Cf. meu texto “Vilém Flussers *Sprache und Wirklichkeit*”, *op. cit.*, 2006.

140. Vilém Flusser, “Ein philosophisches Selbstporträt”, *op. cit.*, 1997, p. 15.

141. Vilém Flusser, “Vom Ende der bürgerlichen Kultur (Jörg Albrecht im Gespräch mit Vilém Flusser)” [“Sobre o Fim da Cultura Burguesa (Conversa Entre Jörg Albrecht e Vilém Flusser)”], em Volker Rapsch (org.), *Überflusser*, *op. cit.*, 1990, p. 35.

tação”<sup>142</sup>. São particularmente essas reflexões sobre as implicações das “memórias eletrônicas” na cultura e na sociedade, assim como, por exemplo, a contribuição de Flusser à *Ars Electronica* (1988), que lhe valeram posteriormente a reputação de filósofo digital<sup>143</sup>. Em Flusser, a noção de rede está presente desde o início, assim como a noção de que o homem está integrado a uma estrutura relacional e, portanto, o diálogo é um elemento constituinte. A esse respeito, junto com a teoria da ciência, são considerados os fundamentos do mundo moderno na ciência, na arte e na técnica, a partir dos quais o digital, em conexão com a teoria da comunicação, desponta como um tema. E, em *Língua e Realidade*, já está contido um pressentimento dessas revoluções digitais que se delineiam, pois, a fim de realizar um inventário do mundo, segundo Flusser, dados são compilados, comparados e, finalmente, computados: somos uma geração de calculadores que pretendem se transmutar em uma série de computadores e o objetivo desse desenvolvimento “parece ser um super-cérebro eletrônico que devora dados e excreta estatísticas”<sup>144</sup>. E, já em 1963, permanecia fora de dúvidas que esse cérebro eletrônico em breve ultrapassaria o humano<sup>145</sup>.

Da mesma forma, a ideia de uma lógica própria das mídias parece derivada de uma lógica própria da língua. Assim, posteriormente Flusser resume *Língua e Realidade* na tese de que “a língua não é (no sentido wittgensteiniano) um mapa da realidade, mas, antes, estabelece um *feedback* entre ela mesma e a realidade – e isso não apenas ontológica e epistemologicamente, mas, antes de tudo, esteticamen-

142. *Idem, ibidem.*

143. Representando essa posição, citemos aqui Ingeborg Breuer *et al.*, para os quais Flusser é o teórico mais proeminente da então iminente “revolução do computador e da assim chamada era da informação” (Ingeborg Breuer *et al.*, *Welten im Kopf, op. cit.*, 1996, p. 28).

144. Vilém Flusser, *Língua e Realidade, op. cit.*, 2004, p. 39. Tradução minha.

145. *Idem, op. cit.*, p. 40.

te”<sup>146</sup>. Também já se anuncia aqui sua visão de que o decisivo não são as mídias, mas os códigos que nelas operam.

Influenciado pela teoria das formas simbólicas de Ernst Cassirer, Flusser entende o homem como *animal symbolicum*, um ser que se distingue por meio do emprego de signos ou símbolos. A língua é um desses sistemas de símbolos, mas não o único; outros são, por exemplo, a arte, a ciência e a religião. Com isso, realiza-se uma ampliação das perspectivas sobre os instrumentos de comunicação da língua em direção a outras formas, às quais Flusser igualmente se dedicou (à ciência ao longo de muitos anos de lida com a teoria da ciência, assim como à religião em *Da Religiosidade*<sup>147</sup>). Então, o fato de que ele tenha se voltado para a arte também aparece como consequência dessa compreensão alargada do símbolo, pois, partindo da língua, ele começou a “ver como linguagem”<sup>148</sup> as artes plásticas, assim como a música. Se o segundo livro, de 1965, ensaia uma *filosofia da linguagem* e um de seus livros mais conhecidos, de 1983, uma *filosofia da fotografia*, então, reflete-se nisso o espectro de seus interesses no emprego do símbolo do texto à imagem e, com isso, são designados também dois elementos basilares de sua teoria da comunicação. O que é relevante na fotografia, além de seu *status* como nova forma artística, é sua função paradigmática para todas as mídias visuais técnicas, pois, com o deslocamento da produção de imagens da mão humana para um aparelho que funciona automaticamente, os conhecimentos das ciências naturais como a física, a química e outras ciências são incluídos em sua construção. Assim, é criado um novo tipo de mídia, que, consequentemente, é elaborado e aperfeiçoado, acelerado e equipado com uma capacidade de armazenamento mais elevada, progredindo do analógico ao digital e, com isso, em par-

146. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, pp. 144-145.

147. Vilém Flusser, *Da Religiosidade: A Literatura e o Senso da Realidade*, 2. ed., São Paulo, Escrituras, 1967.

148. Vilém Flusser, “Ein philosophisches Selbstporträt”, op. cit., 1997, p. 15.

tes pelas nossas costas, modificam-se profundamente as estruturas da sociedade e da convivência humana, nossa imagem do mundo e nosso pensamento. Essa perspectiva só se torna possível se a compreensão da significação fundamental da linguagem for estendida a outras formas de expressão.

O fato de que a confrontação dos títulos dos livros *Filosofia da Linguagem*, de 1965, e *Filosofia da Fotografia*, de 1983, seja testemunha de um interesse perdurante de Flusser pelas formas de mediação, que, no entanto, transferiu-se paulatinamente do *medium* da língua (*logos*) ao da imagem (*eidos*), é atestado também por Norval Baitello em seu prefácio à nova edição de *Língua e Realidade*, segundo o qual este livro deve ser entendido como precursor ou “projeto” da posterior filosofia da fotografia de 1983 e da escrita, cuja comunidade consistiria em levar em conta uma “escada da abstração” ou uma sucessão de níveis de formas de representação cada vez mais abstratas, que, por meio do respectivo nível de evolução midiática, cada vez atinge uma qualidade nova, de modo que o homem se afasta de seu mundo da vida original “calculando-o” a partir de uma distância sempre crescente<sup>149</sup>.

Finalmente, resta sublinhar que Flusser sempre manteve a conversação inter-humana como ponto fixo de suas reflexões. Como ele afirma nas conferências de Bochum, “a realidade integral, para falar como Hegel”, é “a própria conversação”<sup>150</sup>. Além disso, aqui é constante a influência marcante tanto de Platão quanto de Martin Buber<sup>151</sup>,

149. Norval Baitello Júnior, “O Leitor Número 69 ou o Marco Zero de um Futuro Flusser”, em Vilém Flusser, *Língua e Realidade*, op. cit., 2004, pp. 22-24.

150. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen* [Conferências de Bochum]. Utiliza-se aqui a gravação em áudio, e não a versão publicada, *Kommunikologie weiter denken* [Continuar a Pensar a Comunicologia], que opera uma seleção do material, o qual totaliza 42 horas. Evidentemente, a recepção de Hegel por parte de Flusser se deveu essencialmente à mediação de Vicente Ferreira da Silva, uma de suas influências intelectuais mais fortes, a cujo pensamento ele também dedicou vários ensaios.

151. Flusser (“Eu era um garoto [Bub] de mais ou menos dezessete, dezoito anos, então o Buber veio para Praga”) assistiu a uma conferência do filósofo judeu. [Jogo de palavras

segundo o qual o diálogo inter-humano é o *medium* para o outro e cuja abordagem de cunho teológico foi sutilmente secularizada por Flusser<sup>152</sup>. Por conseguinte, o encontro com o outro vale como protótipo da comunicação não somente no início da hominização (“Não estamos sozinhos no mundo, mas existimos com os outros e tudo o que vivenciamos, discernimos e avaliamos é consequência de nossa concordância com os outros”<sup>153</sup>), mas também na meta da sociedade da informação telemática. No resumo de uma conferência anunciada, mas que não foi proferida, de 1991, a telemática, “uma cópula entre homem e máquina”<sup>154</sup>, é concebida de modo “que autômatos são colocados a serviço de uma sociedade na qual os homens, distanciados espacial, cultural ou socialmente entre si, podem se aproximar”, de sorte que o acento deve “ser posto na intersubjetividade, nas relações inter-humanas”<sup>155</sup>. Essa sociedade da informação telemática só atingirá seu objetivo quando tiver trocado seu caráter discursivo (no sentido de “unilateral”) pelo dialógico, quando todos os participantes forem não somente receptores, mas também emissores. Somente o diálogo, e não a técnica, libera os potenciais emancipatórios dessa forma de sociedade. O fato de que a técnica deva estar a serviço do inter-humano é o que fundamenta a ambivalência de Flusser em relação à telemática, tal como está documentada aqui através de suas inúmeras declarações críticas a esse respeito. Com isso, já em 1963 também es-

entre *Bub* (garoto, menino) e o nome Buber, que poderia ser visto como forma aumentativa de *Bub* (N. da T.)].

152. Andreas Ströhl, “Introduction”, em Vilém Flusser, *Writings [Escritos]*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, p. xv. Cf. também Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, pp. 294-295.

153. Vilém Flusser, “Auf dem Weg zum Unding” [“A Caminho da Absurdidade”], *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, p. 189.

154. Vilém Flusser, “Zürich, 1991” [“Zurique, 1991”], em *Zwiegespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 247.

155. Vilém Flusser, “Telematik: Verbündelung oder Vernetzung? Abstract des bei der GDI-Tagung (19.11.91) zu haltenden Vortrags” [“Telemática: Enfeixamento ou Conexão em Rede? Resumo da Conferência a Ser Proferida no Congresso do Instituto Gottlieb Duttweiler (19.11.91)”], em Siemens Kulturprogramm (org.), *op. cit.*, 1997, p. 21.

tava esboçado o que posteriormente apareceria como a variante flusseriana da desconstrução do sujeito moderno: não existe algo como um núcleo duro do Eu (um “si”, uma “alma”), pois o mundo da vida concreto é um “campo de relações”, cujos “polos dialógicos” são o Eu e o Tu. O Eu só poderia “identificar-se em relação com um outro que diz ‘Tu’”, uma relação que é “reversível (dialógica)”<sup>156</sup>. Ambos são constituídos por meio de relações comunicativas. Essa posição envolve uma crítica à filosofia da consciência e, se for possível estabelecer um paralelo entre Flusser e a teoria da ação comunicativa de Habermas<sup>157</sup>, essa ligação está ancorada no posicionamento comum contra essa mesma filosofia da consciência. Para Flusser, a “comunicação” também é a resposta para a pergunta acerca da origem do sujeito.

Dois anos após *Língua e Realidade*, Flusser desenvolve uma conferência, também publicada, “Filosofia da Linguagem”<sup>158</sup>, que, segundo a avaliação de Milton Vargas, supera a obra precedente<sup>159</sup>. Se, na primeira, com “língua” e “realidade” são atados programaticamente dois temas filosóficos grandiosos e extremamente ambiciosos, então, uma “filosofia da linguagem” promete uma temática mais focada. Um outro detalhe diz respeito ao fato de que a língua portuguesa distingue *língua* e *linguagem* como vocábulos para *Sprache*. Enquanto *língua* significa o idioma individual, *linguagem*, por sua vez, significa a linguagem [*Sprache*] em geral, portanto, incluindo formas de expressão não verbais ou estéticas. Uma vez que, em *Língua e Realidade*, Flusser também incorpora a música e a poesia em seu conceito de língua [*Sprache*], ele deveria, na verdade, ter utilizado aqui *linguagem* em vez de *língua*, e, em uma resenha de seu livro, diz-se também que ele requer uma filosofia da linguagem compreensiva, uma “filosofia unificada da *lingua*-

156. Vilém Flusser, *Brasilien*, op. cit., 1994, p. 14.

157. Andreas Ströhl, “Introduction”, op. cit., 2002, p. xv.

158. Vilém Flusser, “Filosofia da Linguagem”, *ITA Humanidades*, 1966, pp. 133-210.

159. Milton Vargas, “Introdução”, em Vilém Flusser, *Ficções Filosóficas*, São Paulo, Edusp, 1998, p. 18.

gem”<sup>160</sup>. Dois anos depois, ele corrige esse problema, que claramente se origina na apropriação apenas paulatina da língua portuguesa.

Assim como inúmeros outros autores, Flusser concorda que a linguagem tem sua origem no mito<sup>161</sup>, e tenta iluminar a relação entre o homem como Eu, a linguagem e o mundo exterior na experiência mítica, pondo em jogo, assim, a dimensão histórica. Se, no decurso do Iluminismo, o pensamento mítico sofrera uma desvalorização, sua funcionalidade foi novamente fundamentada por Bachofen no século XIX<sup>162</sup>. Considerando o fato de que, na história humana, a fase consciente da história compreende apenas de cinco a seis milênios, um período relativamente curto tendo em vista as centenas de milhares de anos que a humanidade tem atrás de si, o mito é a única fonte que retorna a esse tempo não coberto pela nossa escrita da história. A história atual também tem seu lugar nessa tradição e aparece, assim, como progressiva interpretação de símbolos da forma de vida dos povos de que descendemos. Desse modo, a observação etnológica de que outras sociedades seguem outros esquemas de racionalidade perturbou a crença na validade exclusiva de

160. Leônidas Hegenberg, que convidou Flusser às Preleções no Instituto Tecnológico da Aeronáutica em que se basearam o manuscrito de 1966, substitui em sua resenha (“A Propósito de *Língua e Realidade*”, *O Estado de S. Paulo*, 12.6.1965 [Suplemento Literário]) *língua* por *linguagem* sem nenhum comentário. Livio Xavier (“Um Estudo do Significado Ontológico da Língua (Revista Brasileira de Filosofia)”, *Revista das Revistas*, 1962, s. p., Vilém Flusser Archiv) nota em sua resenha do texto de Flusser “Um Estudo do Significado Ontológico da Língua” que o português de Flusser frequentemente era incorreto, consequência manifesta de uma transcrição literal do alemão, e nota, para dizer de modo simplificado, que Flusser requer uma filosofia da linguagem compreensiva, uma “filosofia unificada da *linguagem*” (*idem*).

161. Cf. Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik* [A Linguagem e a Lógica Arcaica], Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925; Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* [Do Mito ao Logos. O Auto-desdobramento do Pensamento Grego de Homero à Sofística e Sócrates], Stuttgart, A. Kröner, 1940.

162. Vilém Flusser, “Filosofia da Linguagem”, *op. cit.*, 1966, p. 187, referindo-se a Johann Jakob Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion* [Direito Materno e Religião Originária] [1927], recentemente em 6. ed. ampliada, Stuttgart, A. Kröner, 1984.



nossa imagem da história e da racionalidade nela implícita, de modo que os mitos, que são tão diversos quanto as culturas, prometem fornecer uma melhor via de acesso à compreensão dessas sociedades. De todo modo, o estatuto de nosso pensamento e ação racionais e pragmáticos não pode ser nada mais que o de uma forma de racionalização entre outras. Assim, o mito – que, no sentido heideggeriano do termo, “mundifica” [*weltet*], isto é, estabelece relações e coisas em geral que são contrapostas ao nada – aparece como uma forma de racionalização com os meios que são dados a cada vez em uma fase histórica determinada, de modo que os povos contam mitos “para esclarecer sua origem e justificar o estado atual de suas condições de vida e o futuro de sua existência” (Claude Lévi-Strauss). Mitos modernos, como Brigitte Bardot, Pelé, Frankenstein e o Super-Homem, cópias atualizadas de predecessores autênticos, atestam o fato de que ainda hoje vivemos sob o signo de uma imagem de mundo mítica. Posteriormente, Roland Barthes e Umberto Eco também empreenderam análises dos mitos cotidianos modernos nesse sentido, cujos trabalhos Flusser conhece mais tarde e aos quais faz referências, então<sup>163</sup>. Aqui, ele se apoia também em James Frazer e sua tese acerca do desenvolvimento das formas de pensamento humanas desde a magia, passando pela religião, até chegar à ciência<sup>164</sup>, assim como nos trabalhos de Karl Kerényi e Mircea Eliade sobre a mitologia dos gregos, do etnólogo Leo Frobenius, na doutrina dos arquétipos de C. G. Jung e no filósofo Georg Misch. Portanto, a posterior relativização pós-moderna ou mesmo pós-histórica da racionalidade ocidental já havia sido delineada cedo em Flusser, a saber, por um lado, na relativização que tem como consequência a variedade das línguas graças ao seu caráter de imprimir uma imagem do mundo, assim como, por outro lado, a partir da contextualização intercultural e histórica do

163. Vilém Flusser, “Hamburg, 1990”, *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, p. 149.

164. James Frazer, *The Golden Bow* [*O Ramo de Ouro*], New York/London, Macmillan, 1890, 2 vols.; 3. ed. 1907-1915, 12 vols.

entendimento ocidental da racionalidade que daí decorre. Por conseguinte, aquilo que se apresenta individualmente como consciência e, no nível coletivo, como cultura não é mais que uma fina camada posta sobre uma camada mais espessa do pensamento mitológico e que, em última instância, determina igualmente nosso pensamento e nosso comportamento hodiernos.

Com a introdução da linguagem, Flusser também gostaria de resolver em sua filosofia da linguagem o problema clássico da teoria do conhecimento, a relação entre cognoscente e conhecido, isto é, entre sujeito e objeto<sup>165</sup>, a fim de – novamente – ultrapassar com isso a assim designada “praga” filosófica da filosofia do sujeito-objeto<sup>166</sup>. Por conseguinte, não há uma realidade independente do sujeito e a ele preexistente, que encarregaria os homens de “descobri-la”, como ainda acreditava a ontologia aristotélica da substância, nem categorias que seriam inerentes ao sujeito e à sua aptidão de entendimento, como descritas por Kant em sua tábua das categorias. Ao contrário, Flusser gostaria de identificar as categorias da realidade e do conhecimento às regras da linguagem, à língua falada como sistema de referências para todos os outros sistemas de signos<sup>167</sup>. A representação da existência de um mundo externo à linguagem é rejeitada. Se todo ser se realiza na linguagem, isso engloba também o Eu e o mundo<sup>168</sup>. A tentativa de assinalar um lugar para o Eu está condenada ao fracasso<sup>169</sup>; este é, antes, um ponto nodal na rede continuamente tecida da linguagem. Uma vez que o Eu está ligado à linguagem e que a utilização da linguagem se realiza na conversação, o Eu se efetua como “ser conversador” por meio da e na conversação, permanecendo

165. Vilém Flusser, “Filosofia da Linguagem”, *op. cit.*, 1966, pp. 179-180.

166. *Idem*, p. 154. Em relação a isso, cf. também Vilém Flusser, “Hintergründe” [“Panos de Fundo”], *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, p. 235.

167. Vilém Flusser, “Filosofia da Linguagem”, *op. cit.*, 1966, p. 158.

168. *Idem*, p. 164.

169. *Idem*, p. 166.

sempre em função dos outros (na relação social) e, portanto, comunicativamente ancorado<sup>170</sup>. Em relação à cibernética, a linguagem e a conversação que produzem informação são consideradas como negação da entropia e esta como o que distingue essencialmente o homem<sup>171</sup>. “Eu me comunico, logo sou”<sup>172</sup>. E: “Eu sou enquanto me comunico. E, portanto, o meu Eu é sempre dependente desses outros”<sup>173</sup>. Com isso, já aqui, em 1965, realiza-se em Flusser a passagem da linguagem para a comunicação, uma data que ele também fornece em seu autorretrato filosófico, redigido em 1969, para a mudança de orientação da filosofia da linguagem, que o ocupava inicialmente, para a teoria da comunicação: por meio da amizade com Milton Vargas, seu interesse pela teoria da comunicação foi despertado, o que lhe abriu um modo de acesso inteiramente novo ao problema da linguagem<sup>174</sup>. Com isso, torna-se claro também por que a teoria da comunicação de Flusser permanece sempre alicerçada na filosofia da linguagem (e na filosofia, devido aos seus primórdios como filósofo).

Mais tarde, Flusser deriva diretamente de Husserl a compreensão de “que sujeito e objeto são abstrações ideológicas a partir da totalidade das intencionalidades concretas, cujas estruturas constituem o mundo da vida”. O solo de nossa realidade não seria o “eu” nem o “mundo”, mas, antes, a língua falada e a atividade designada, e foi Husserl quem dissolveu o problema do sujeito-objeto com sua teoria de que o conhecimento existiria como fenômeno concreto a partir do qual sujeito e objeto seriam, então, extrapolados<sup>175</sup>. Por conseguinte, eu me realizo

170. *Idem*, pp. 167, 170.

171. *Idem*, pp. 196-197.

172. *Idem*, p. 172. Tradução minha. [A tradução do autor difere do texto original, o qual, embora se refira explicitamente à formulação cartesiana do *cogito*, não a reproduz de modo tão imediato: “[...] é conversando que existo” (N. da T.)].

173. *Idem*, p. 170. [Novamente, a tradução do autor difere ligeiramente do original: “Eu sou enquanto converso. Eu sou, portanto, sempre em função de outros” (N. da T.)].

174. Vilém Flusser, *Writings*, op. cit., 2002, p. 204.

175. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen*.

[...] apenas *no* conhecer, portanto, no processo, e em outras funções vitais: viver, devir, sentir. O mundo da vida é tecido por relações concretas: ele é uma rede em cujos pontos nodais são extrapolados sujeitos e objetos abstratos. Nem o indivíduo [...] nem o tecido da sociedade são o dato concreto da existência, mas a relação inter-humana, visto que o eu é sempre determinado por um tu<sup>176</sup>.

Assim, Flusser implementou e formulou essa posição primeiramente na filosofia da linguagem e, em toda sua obra, ele se nutre dela incessantemente, até o último manuscrito *Vom Subjekt zum Projekt*, mas não a desdobra novamente, de modo que sua origem acaba se perdendo também. No entanto, ela é não apenas constante em sua obra, como também fundamental para a teoria da comunicação, e já está esboçada na filosofia da linguagem.

Além desse elemento dialógico, Flusser desenvolve pela primeira vez na filosofia da linguagem a já mencionada interpretação filosófico-existencialista do conceito de entropia, que depois será incessantemente aplicada, e segundo a qual aquilo que é próprio ao humano é a produção de informação. Por conseguinte, e segundo o segundo princípio da termodinâmica, deve-se entender como “originária” a tendência fundamental do universo à dissipação de estruturas e desorganização de sistemas chamada entropia. Nessa tendência geral, contudo, formam-se, em direções contrárias e em termos metafóricos, ilhas, nas quais surge uma ordem por meio da construção de informações. O acúmulo de informação, a construção de informação, aproximadamente idêntica ao “discurso linguístico”, apresenta uma negação da entropia (“neguentropia”) e, assim, a cibernética estuda mais um aspecto da linguagem. Enquanto ser pensante e comunicante, o homem se coloca como um todo contra a tendência à entropia<sup>177</sup>. Vindo a si mesmo somente por meio da linguagem, enquanto falante ele nega a entropia e, nessa medida,

176. *Idem*.

177. Vilém Flusser, “Filosofia da Linguagem”, *op. cit.*, 1966, p. 197.

enquanto ser que constrói informação, ele é tão absurdo quanto colocando-se contra a tendência geral do universo.

Quando se considera que ele apreende a tecnologia como uma das formas de expressão humana e, nessa medida, como comparável à linguagem, torna-se menos surpreendente que Flusser mais tarde tenha se voltado às novas tecnologias das mídias digitais. Nesse contexto, a ausência de uma socialização científica tradicional e disciplinarmente orientada aparece como algo positivo, pois Flusser manifestamente não se atribui uma das “duas culturas” (a esse respeito, também se refere a Charles P. Snow<sup>178</sup>) das ciências do espírito ou humanas e das ciências naturais. Consequentemente, o currículo por ele desenvolvido de uma comunicologia a ser fundada de um modo novo previa duas espécies de cátedra, uma de ciências naturais e uma humanística<sup>179</sup>, na medida em que sua base comum é vista como a práxis informacional humana elevando-se contra a entropia:

Pois os aparelhos são produtos humanos e o homem é um ser que está engajado contra a obstinada tendência do universo à desinformação. Desde que o homem estendeu sua mão contra o mundo da vida que o atacava para detê-lo, ele tenta imprimir informações em sua situação. Sua resposta à “morte térmica” e à morte pura e simples é: “informar”. E, a partir dessa sua busca pela imortalidade, surgiram, entre outras coisas, os aparelhos. Eles devem produzir, preservar e passar adiante informações<sup>180</sup>.

Consequentemente, a linguagem e a técnica, enquanto formas de expressão humana informacionais e geradoras de informação,

178. Vilém Flusser, *Gesten. Versuch einer Phänomenologie* [*Gestos. Ensaio de uma Fenomenologia*], Frankfurt am Main, Fischer, 1994, p. 22; Charles Percy Snow, *The Two Cultures* [*As Duas Culturas*], London, Cambridge University Press, 2001 [1959]; a respeito das “duas culturas”, ver também Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 58.

179. Vilém Flusser, *Bodenlos*, *op. cit.*, 1999, p. 223.

180. Vilém Flusser, *Ins Universum der technischen Bilder* [*Rumo ao Universo das Imagens Técnicas*], Göttingen, European Photography, 1985, p. 23.

são unidas por Flusser em sua base cibernética. Apesar de todas as críticas bem fundamentadas à filosofia da linguagem de Flusser, deve-se notar também que nela se encontra, desde muito cedo, a visão hoje amplamente aceita de que a relação sujeito-objeto da filosofia da consciência foi substituída pela virada comunicativa (isto é, antes ou depois de outros *turns*, como o linguístico, pragmático, semiótico, midiático etc.) e pelo exame do caráter comunicativo da percepção e do entendimento humanos, que, segundo uma consecução lógica, colocou no centro da reflexão teórica primeiro a linguagem, depois a comunicação e, conseqüentemente, também as mídias.

## 2.2. Filosofia

A caracterização constante e recorrente como filósofo – filósofo brasileiro ou judeu, da linguagem, da comunicação e das mídias – possui sempre diversas implicações relativas à classificação no interior do sistema total das disciplinas acadêmicas e estas, por sua vez, relativas ao seu respectivo modo de proceder. Em compensação, essa localização também é significativa para o entendimento de Flusser. De todo modo, a filosofia está em uma relação de tensão tanto com as ciências naturais quanto, de uma outra forma, com as ciências humanas, do espírito e sociais, e Flusser visa superar a separação entre esses dois campos da ciência<sup>181</sup>.

A esse respeito, Flusser foi, em um primeiro momento, considerado um filósofo brasileiro. De todo modo, é assim que é designado pelos compêndios disciplinares correspondentes, e ele mesmo se via dessa forma inicialmente. Todos os seus primeiros trabalhos escritos em português, sem exceção, foram publicados em uma revista especializada, a *Revista Brasileira de Filosofia*, da qual era membro, e

181. Vilém Flusser, *Gesten*, op. cit., 1994, p. 217.

seus livros foram classificados como filosofia tanto pelos especialistas quanto por ele mesmo. Um inventário de filósofos brasileiros do início dos anos 1980<sup>182</sup> lista três obras de Flusser: *Língua e Realidade*, *Sobre a Religiosidade* e *Em Busca de Significado*, que, além disso, foi publicado em um volume de *Rumos da Filosofia Atual no Brasil em Autorretratos*<sup>183</sup>, assim como cinco ensaios, que haviam sido publicados na *Revista Brasileira de Filosofia*<sup>184</sup>.

De fato, ao classificar Flusser como filósofo brasileiro, deve-se levar em conta o fato de que, em questões epistêmicas, ciência e filosofia não possuem fronteiras geográficas. Além disso, Flusser também pensa que, na determinação como filósofo, está implícita a exclusão de outros estilos de pensamento, sobretudo o do cientista, seja ele um cientista da natureza ou social, sociólogo etc. Não se pode “ser ao mesmo tempo filósofo e cientista, pois, quem quiser fazer isso, será ou um filósofo miserável ou um cientista miserável. [...] Se quiser pensar cientificamente, sou um mau filósofo. Se quiser filosofar, sou um mau cientista”<sup>185</sup>.

Na reflexão crítica, o fato de que o filósofo é seu próprio instrumento de reflexão possui uma importância metodológica. Se ele chega a uma visão convincente, então, esta possui validade na medida em que deve ser considerada como resultado objetivo de seu processo de reflexão. Isso também esclarece o porquê de Flusser

182. Geraldo Pinheiro Machado (org.), *1000 Títulos de Autores Brasileiros de Filosofia*, São Paulo, Cedec-PUC-SP, 1983, vol. 1: *Livros e Capítulos de Livros*; vol. 2: *Artigos em Periódicos*.

183. Stanislavs Ladusâns (org.), *Rumos da Filosofia Atual no Brasil em Autorretratos*, São Paulo, Loyola, 1976, pp. 493-506.

184. De Vilém Flusser, “Alguns Aspectos Filosóficos da Automação”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 28, pp. 58-70, 1978; “Como Filosofar em Cultura de Massa?”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 22, pp. 205-211, 1972; “A Crise das Ciências, a Proximidade e o Desejável”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 29, pp. 159-183, 1979; “O Espírito do Tempo nas Artes Plásticas”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 20, pp. 487-495, 1970; “Para uma Fenomenologia da Imigração”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 21, pp. 170-178, 1971.

185. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen* [Conferências de Bochum].

não ter empreendido nenhuma análise empírica, seja das mídias, seja da comunicação, bastando-lhe seu próprio pensamento – talvez não muito longe de Theodor Adorno nesse aspecto (que, no exílio americano, recusou um cargo como sociólogo empírico das mídias, porque a fundamentação lhe parecia muito tediosa, visto que já dispunha de ideias decisivas). A margem de liberdade que se abre com isso, mesmo para um “filosofar livre” ou especulação, não é dada sem dificuldades a um não filósofo (pesquisador ou cientista). E, certamente, com o filósofo, uma parte significativa do pensamento e do estilo de escrita de Flusser é apreendida. Nesse aspecto, Flusser entendia o filosofar como pensamento livre que não precisa se realizar em caminhos determinados e predefinidos, o que lhe reservava, em partes, uma rejeição violenta justamente por parte da filosofia acadêmica.

Em Flusser, soma-se a esse componente subjetivo um componente dialógico, pois ele compreende suas teses, sobretudo em conferências, como propostas de discussão, ou melhor, como os primeiros traços de um esforço obstinado pelo conhecimento. Nas conferências de Bochum, é assim que exorta seus ouvintes: “não acreditem em mim, são hipóteses, não somente hipóteses, conjecturas. Contradiquem-me”<sup>186</sup>. Ou termina um texto com a exortação direta ao leitor: “oponha a essa hipótese a sua própria hipótese”<sup>187</sup>. A verdade se realiza dialogicamente no *philosophieren* em conjunto, e essa compreensão classicamente socrático-platônica é invocada repetida e afirmativamente por Flusser. Deve-se notar que tal entendimento dialógico da filosofia não exclui o conflito, que Flusser inclusive buscava abertamente. Portanto, seus escritos também devem ser entendidos como uma exortação a continuar a pensar, incluindo a contradição, o que,

186. *Idem*.

187. Vilém Flusser, “Private und öffentliche Räume” [“Espaços Privados e Públicos”], em Hermann Haarmann et al. (org.), *Play it Again, Vilém!*, op. cit., 2015, p. 313.



ademais, se revela também em sua preferência por ensaios de caráter mais opinativo em detrimento de tratados objetivos.

A diferença superficial e apenas marginal entre teoria e filosofia da comunicação, teoria e filosofia das mídias, enfim, entre teoria e filosofia, amplia-se a um olhar mais detido. Flusser trata essa diferença nos dois primeiros capítulos de *Filosofia da Linguagem*, ao longo de uma clarificação do entendimento da filosofia<sup>188</sup>. De acordo com ele, considerado superficialmente, o filosofar consiste em um “falatório”, uma expressão de Heidegger que Flusser emprega de bom grado e com frequência, sobretudo em sua primeira fase, isto é, em uma conversação. Esta é composta por uma leitura inicial de textos, seguida por uma discussão e pela eventual manufatura de novos textos, que, então, são inseridos nesse circuito linguístico. Considerada dessa forma, trata-se de um processo puramente verbal e de troca de palavras. Mas a verdadeira essência do filosofar não se revela ao observador distanciado e paciente, ou seja, ao não filósofo e cientista, cuja postura é inteiramente epistemológica e legítima em um nível científico, mas não em um nível existencialista, pois, Flusser é enfático em relação a isso, somente o participante interessado e apaixonado, aquele que foi capturado pelo “amor à sabedoria”, que se engaja, adentra a verdadeira filosofia. Esse tipo de discurso do filosofar é, decerto, processual, mas, ao contrário do científico, não está orientado a um fim e, portanto, tampouco pode ser determinado por uma progressão linear, mas, antes, reflexivamente. Sua finalidade não é o progresso do conhecimento, mas a formação do homem, e os meios que utiliza para isso são a palavra e a discussão. Assim, o filosofar também não intervém no mundo. Se a filosofia o fizer com o propósito de mudar o mundo, no sentido marxista, por exemplo, ela deixa de ser filosofia. Por conseguinte, ela é tipicamente descolada do mundo e, nesse sentido, efetivamente “falatório”.

188. Vilém Flusser, “Filosofia da Linguagem”, *op. cit.*, 1966.

Contrapõem-se à filosofia a ciência e a arte, que seguem, cada uma, uma lógica própria e distinta. O discurso da ciência é, segundo as regras da lógica, depurado de proposições falsas, sendo que a relação com o mundo opera como referência. Mas, do ponto de vista existencialista, e isso significa também do ponto de vista de Flusser, essa redução do mundo àquilo que é lógica e cientificamente apreensível é uma redução indevida, pois faz abstração da existência humana como “Ser para a morte” (Heidegger). Porque, com isso, ela tenta fazer com que esqueçamos a absurdidade da *conditio humana*, vazia de sentido, porque o que lhe é próprio é o fato de ser efêmera. Signos inequívocos são vazios de sentido e, portanto, absurdos. De modo semelhante, a arte também é ingênua, pois seu significado próprio transcende o dos signos e das palavras empregados. A filosofia se distingue dessas formas pelo fato de não se colocar de modo ingênuo diante do problema do significado e de partir do fato de que o significado não deve ser pressuposto, mas buscado. Portanto, a filosofia é a busca do significado e o significado é aquilo que os signos manifestam. Por conseguinte, sua estrutura é enigmática, pois eles ao mesmo tempo nos comunicam e dissimulam o significado, visto que estão entre nós e o significado e, com isso, interditam um acesso direto a ele, possibilitando apenas um acesso indireto através do desvio da mediação. Trata-se da dupla estrutura do signo, reconhecida por Flusser, de ser presente/ausente: são presentes seus componentes materiais, sem os quais não haveria percepção sensível; é ausente o significado, ao qual o corpo do signo reenvia, e sem o qual o signo não seria signo, porque, enquanto tal, ele “está para algo” (*stat pro*). Mas é somente nessa medida que os signos enigmáticos também possuem significado e, enquanto tais, eles têm necessidade da interpretação que abre espaços de jogo [*Spielraum*].

Signos podem ser organizados em sistemas de signos como as línguas<sup>189</sup> e, em uma correlação sistemática, são designados como

189. *Idem*, p. 138.

símbolos. Assim, uma situação comporta significado quando nela aparecem signos, e ela é estruturada e ordenada quando isso ocorre na forma de símbolos linguísticos. E, quando o caráter reflexivo da filosofia entra em cena, isso significa a dedicação ao significado do símbolo, isto é, trabalho sobre o conceito ou, expresso de modo grego, sobre o *logos*. Desde então, filosofar é essencialmente reflexão linguística e, nesse sentido, crítica da linguagem<sup>190</sup>.

A ciência, a arte, a religião e outras atividades espirituais são todas desdobramentos de seus elementos simbólicos, o que revela mais uma vez a influência da teoria das formas simbólicas de Ernst Cassirer. Ao ser realizado, o potencial intrínseco aos sistemas esgota-se, como mostra o exemplo das ciências naturais: quanto mais enigmas ela resolve, mais inequívoca é sua figuração do mundo. Mas, ao reduzir com isso a enigmática dos símbolos, ela aumenta sua absurdidade. E este é o momento em que a filosofia abre novamente nossos olhos para a enigmaticidade do mundo, que outrora desencadeou o espanto (o *thaumazein* aristotélico) e, com isso, o início da filosofia. A filosofia dá à vida humana esse significado de novo.

Em suma, a filosofia das mídias ou da comunicação, de acordo com esse conceito enfático de filosofia na tradição existencialista, não põe para si objetos arbitrários, mas toca o homem na interioridade mais profunda de seu ser, motivo pelo qual a teoria da comunicação de Flusser apresenta um matiz antropológico e filosófico.

### 2.3. O Filósofo Judeu

Quando se fala de Flusser enquanto filósofo judeu, isso se refere imediata e trivialmente a sua origem, sem que se pronuncie ou reivindique algo de especificamente judaico a respeito de seu pensa-

190. *Idem, ibidem.*

mento. Ainda que fale de si mesmo de modo faceiro: “sou um judeu praguense”, ele possuía uma relação distanciada com o judaísmo. Como ele diz, faltava-lhe a fé para aderir ao judaísmo ortodoxo e a realidade judaica contradiz diametralmente sua imagem do judaísmo<sup>191</sup>. Isso explica por que, após sua primeira viagem a Israel, ele concedeu a um ensaio o título “Die Enttäuschung”<sup>192</sup>. A respeito de si mesmo, Flusser diz que não é judeu por natureza, mas foi lançado no mundo como um judeu, que não poderia assumir-se inteiramente enquanto tal<sup>193</sup>, donde a emancipação ante o judaísmo ter se tornado objeto da reflexão sobre sua identidade<sup>194</sup>.

Outra coisa se passa em relação a um elemento judaico específico de sua teoria da comunicação, a disposição ao próximo, diante do Tu, com consequências inclusive para sua teoria da imagem. Ele diz em 1965: “o amor ao próximo é uma forma de amor/veneração a Deus. Por amor designa-se a ligação que me une ao outro. E o amor ao próximo é uma forma de amor à conversação, ao fundamento da realidade”<sup>195</sup>.

“Ser judeu” significa, para Flusser, “ser-aí [*Dasein*] para o outro”. O amor a Deus se mostra na abertura ao outro, visto que o outro é considerado a única possibilidade da experiência de Deus e da transcendência<sup>196</sup>. É pertinente aqui a filosofia de Martin Buber, segundo o qual o diálogo inter-humano é o *medium* do Tu para todo ser, de modo que o outro é a janela para “Ele”<sup>197</sup>. Não formar para si

191. Vilém Flusser, *Jude sein. Essays, Briefe, Fiktionen* [Ser Judeu. Ensaios, Cartas, Ficções], Berlin, Philo, 2000, p. 36.

192. *Idem*, pp. 38 e ss.

193. *Idem*, pp. 34, 61.

194. *Idem*, pp. 51-54.

195. Vilém Flusser, *Filosofia da Linguagem*, op. cit., 1966, p. 171. [A tradução do autor difere ligeiramente do original: “O amor ao próximo é uma forma de amor a Deus. Posso chamar de amor àquela ligação que me une ao outro. O amor ao outro é uma forma de amor à conversação, que é o fundamento da realidade” (N. da T.).]

196. Vilém Flusser, *Jude sein*, op. cit., 2000, p. 33.

197. É o que diz Buber segundo Andreas Ströhl, “Introduction”, op. cit., 2002, p. xv.

nenhuma imagem de Deus significa também buscá-Lo no próximo. Flusser seculariza essa teologia transcendental de forma sutil<sup>198</sup>. O encontro com o outro não é somente o protótipo da comunicação, historicamente, nos primórdios da humanidade, mas também a meta da sociedade de informação telemática. Dessa maneira, a tradição judaico-cristã contemporânea manifesta-se como busca pela relação intersubjetiva, “a tradição judaico-cristã irrompe no presente não como teologia, mas como busca pela relação inter-humana. [...] Nesse sentido, toda tentativa de confrontar a massificação discursiva deve ser avaliada como uma irrupção da tradição judaico-cristã através da superfície tecnológica”<sup>199</sup>.

Essa religiosidade judaico-cristã, “expressão de uma antropologia, de acordo com a qual o homem se torna homem somente no diálogo com outros”, não deve ser equiparada ao conceito grego de diálogo, que é centrado no *logos* e no conhecimento.

Para traduzir essa diferença na terminologia da teoria da comunicação: a análise grega do diálogo acentua o fato de que, no diálogo, surgem novas informações. A análise judaica acentua que a finalidade da comunicação não é nem o emissor nem o receptor, mas a resposta a mensagens. [...] Em outras palavras: os gregos interessam-se pelo tema do diálogo, porque se interessam pela “verdade”, e os judeus pelo ato de dialogar, porque se interessam pela “responsabilidade” (liberdade e pecado)<sup>200</sup>.

Ambos estão em uma relação de complementariedade recíproca, com os componentes judaicos do “reconhecimento do outro e do conhecimento de si em outros”<sup>201</sup> incidindo apenas nas relações a dois, mas não na vida política. Mas é exatamente isso que ele espera da estrutura do diálogo em rede, se aquilo que lhe é característico é

198. *Idem, ibidem.*

199. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 295.

200. *Idem*, p. 296.

201. *Idem, ibidem.* Cf. também Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 42.

o fato de “que cada parceiro do diálogo está ligado a todos os outros e, portanto, pode lhes dizer ‘tu’”<sup>202</sup>. O homem não é mais apenas o *animal symbolicum*, que supera simbolicamente sua solidão, mas o faz “por meio do conhecimento dialógico do outro”<sup>203</sup>. Nesse sentido, portanto, a questão do filósofo judeu estaria justificada e fundada. De fato, em uma carta, Flusser levanta a questão a seu primo, o cientista da religião e professor de história da religião, David Flusser, que mora em Jerusalém, se, se não houvesse um si ao qual seria possível identificar-se, mas ele existisse apenas em função dos outros e da intersubjetividade, seria judaico “dizer que, em outras pessoas, o Inteiramente Outro seria evidente? Quanto mais velho, mais judeu fico, mas não a respeito da fé, e sim de Benjamin, Levinas, Husserl e assim por diante”<sup>204</sup>.

Falando sobre si mesmo, Flusser diz que descobriu o judaísmo para si somente após seu retorno à Europa<sup>205</sup>. Assim, seu recurso ao judaísmo segue o modelo de outros intelectuais teuto-judeus, como Walter Benjamin, Martin Buber e Franz Rosenzweig, cujo regresso ao messianismo se deu a partir do distanciamento em relação à tradição religiosa. Tais “figuras do messiânico” servem como figuras de reflexão no discurso identitário intrajudaico (em Flusser, na troca de cartas com seu primo David) e judaico-cristão e ocorreram especialmente no âmbito do pensamento sobre a linguagem, do discurso teológico-político e da filosofia da história<sup>206</sup>. E essa ligação também

202. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 297.

203. *Idem*, p. 299.

204. Vilém Flusser a David Flusser, *apud* Stefan Bollmann, “Editorisches Nachwort” [“Posfácio do Editor”], em Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, p. 279.

205. Vilém Flusser, “São Paulo, 1980”, op. cit., 1996, p. 26.

206. Jörg Später, “Als es modern war, im Drüben zu fischen. Rezension Elke Dubbels, Figuren des Messianischen in *Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900-1933*, Berlin, 2011” [“Quando Era Moderno Pescar no Além. Resenha do Livro *Figuras do Messiânico nos Escritos de Intelectuais Teuto-Judeus de 1900 a 1933*, de Elke Dubbels, Berlim, 2011”], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3.9.2012.

se encontra em Flusser, em sua tese de que a sociedade digital do futuro é a realização do judaísmo.

#### 2.4. Cientista da Comunicação ou das Mídias?

Flusser é geralmente visto como um clássico, ou melhor, um pioneiro da ciência das mídias e da comunicação. Prova disso é o fato de que, em livros didáticos ou introdutórios, uma parte autônoma é dedicada à apresentação de sua obra<sup>207</sup>, assim como, no *Kursbuch Medienkultur*, relevante nesse contexto, as contribuições de Flusser contam entre as “teorias fundamentais”<sup>208</sup>. Essa posição central convém a sua obra, que inclui textos basilares da disciplina acadêmica de ciência das mídias que estava se estabelecendo institucionalmente no início dos anos 1990. Ao lado de Walter Benjamin (com quem se relaciona afirmativamente) e Marshall McLuhan (com quem se relaciona de modo crítico e distanciado), assim como da Escola de Toronto, Flusser esteve entre os que analisaram as mídias muito antes de a ciência das mídias tornar-se uma disciplina acadêmica. No início dos anos 1990, ele já havia esboçado ideias essenciais acerca da revolução digital e descrito a reformulação da cultura sob as condições dos computadores<sup>209</sup>. Ao mesmo tempo, Flusser localizou cultural e

207. Por exemplo, na introdução à teoria das mídias de Kloock/Spahr, ver Bernd Rosner, “Telematik [Telemática]. Vilém Flusser”, em Daniela Kloock e Angela Spahr (org.), *Medientheorien. Eine Einführung [Teorias das Mídias. Uma Introdução]*, München, Fink, 1997, pp. 77-98; Andreas Ströhl, *Medientheorien Kompakt, op. cit.*, 2014, pp. 155-171; Stephan Günzel, “Phänomenologische Medientheorien” [“Teorias Fenomenológicas das Mídias”], em Jens Schröter (org.), *Handbuch Medienwissenschaft [Manual de Ciência das Mídias]*, Stuttgart, Metzler, 2014, p. 66.

208. Claus Pias et al. (org.), *Kursbuch Medien. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard [Manual de Mídias. As Teorias Fundamentais de Brecht a Baudrillard]*, Stuttgart, DVA, 2004, pp. 185-191.

209. De modo muito pertinente, Frank Hartmann escreve que, sob as “condições dos computadores *mainframe* com editores de linha, enquanto um processador de texto pode

historicamente essa ruptura midiática ao inscrevê-la em uma série de revoluções midiáticas da imagem à escrita, da escrita à imagem técnica, da imagem técnica à digitalidade. Em relação a isso, as avaliações de suas contribuições vão desde atitudes positivas<sup>210</sup> até atitudes críticas e depreciativas<sup>211</sup>. Flusser é mais controverso que outros autores e, por isso, mais polarizado; afinal, seus escritos incitam “seja a criticá-lo duramente, seja a louvar suas contribuições como pioneiras”<sup>212</sup>. Esses textos, com uma referência explícita à teoria das mídias, consistem inteiramente em trabalhos publicados principalmente em alemão nos anos 1980 e 1990, como *Kommunikologie* (1996), *Medienkultur* (1997), *Die Schrift* (1987), *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien* (1993), *Die Philosophie der Photographie* (1983), *Ins Universum der technischen Bilder* (1985), *Die Informationsgesellschaft. Phantom oder Realität?* (1991), que são em partes monografias, isto é, ensaios, mas também compilações de artigos e conferências, cuja publicação remonta até aos anos 1970. *Medienkultur*, por exemplo, é uma reunião de artigos que foram publicados entre 1974 e 1991, assim como *Lob der Oberflächlichkeit*, e *Kommunikologie* é a versão alemã de uma conferência que Flusser já havia dado em português em São Paulo, enquanto professor de teoria da comunicação (mas não de teoria das mídias), a partir de 1963, com interrupções, até sua última versão de 1991, com o título *Kommunikologie weiter denken*.

ter surgido aqui e ali [...], era preciso muito mais imaginação para reconhecer o salto tecnológico que aqui se delineava. A internet ainda era reservada a uma pequena elite acadêmica. E, malgrado ainda não se tivesse realmente ultrapassado o limiar para a conexão em rede de computadores, Flusser captou o princípio da mudança de paradigma de [sic] pensamento alfabetizado para pensamento computador” (Frank Hartmann, *Medienphilosophie [Filosofia das Mídias]*, Wien, WUV, 2000, p. 281).

210. Por exemplo, Gernot Grube, “Vilém Flusser – Mundus ex machina”, em Alice Lagaay e David Lauer (org.), *Medientheorien. Eine philosophische Einführung [Teorias das Mídias. Uma Introdução Filosófica]*, Frankfurt am Main, Campus, 2004, pp. 173-199.

211. Por exemplo, Rainer Leschke, *Einführung in die Medientheorie [Introdução à Teoria das Mídias]*, München, UTB, 2003, pp. 273-285.

212. Gernot Grube, “Vilém Flusser”, *op. cit.*, 2004, p. 174.



Ainda que, por isso, Flusser possa ser considerado um “clássico da teoria das mídias”<sup>213</sup>, ou seja, um teórico das mídias *avant la lettre*, que, portanto, refletiu teoricamente sobre as mídias em um sentido amplo antes de isso tornar-se uma disciplina acadêmica da moda, e que “propôs uma conexão bem-sucedida de história da técnica e fenomenologia em uma teoria das mídias”<sup>214</sup>, é preciso, porém, ter cuidado com uma “canonização precipitada na teoria das mídias” a que Guldin alude em sua interpretação de Flusser e “que equivale a uma domesticação do estilo de pensamento não convencional, revigorantemente não acadêmico e poliglota de Flusser”<sup>215</sup>. Mais por um traço fundamental híbrido e pela posição de problemas do que caracterizada por disciplinas isoladas, a obra de Flusser possui ainda diversas outras facetas: de teórico da linguagem, existencialista, fenomenólogo, antropólogo da cultura, irônico, cético, ensaísta e contador de fábulas. Assim, a crítica legítima a um ponto de vista unilateralmente teórico das mídias sobre sua obra depende mais uma vez daquilo que se entende por mídias, ou seja, em que interdependências, analisadas do ponto de vista da sociologia, da psicologia, da história, da teoria da cultura e da antropologia, elas estão integradas. As considerações de Flusser sobre as mídias, assim como o teor dessas declarações, estão ligadas a uma teoria da comunicação muito mais abrangente<sup>216</sup>. Por conseguinte, tampouco é uma teoria da tradução que marca o fio condutor da obra multifacetada de Flusser<sup>217</sup>, mas a comunicologia, tal como ele a denomina, a ciência e a teoria da comunicação.

213. Jens Schröter (org.), *Handbuch Medienwissenschaft*, op. cit., 2014, p. 174.

214. Stephan Günzel, “Phänomenologische Medientheorien”, op. cit., 2014, p. 66.

215. Rainer Guldin, *Philosophieren*, op. cit., 2005, p. 7.

216. Cf. a esse respeito meu texto, “Vilém Flussers Kommunikologie: Medien- oder Kommunikationstheorie?” [“A Comunicologia de Flusser: Teoria das Mídias ou da Comunicação?”], em Oliver Fahle et al. (org.), *Technobilder und Kommunikologie: Die Medientheorie Vilém Flussers [Tecnologias e Comunicologia: A Teoria das Mídias de Vilém Flusser]*, Berlin, Parerga, 2009, pp. 39-56.

217. Segundo Rainer Guldin, *Philosophieren*, op. cit., 2005, p. 7.

No entanto, a comunicação e as mídias são claramente termos correlatos. Para a comunicação, entendida como processo entre dois fatores, que, sob a influência da teoria cibernética da informação de Shannon e Weaver, foram rotulados como *emissor* e *receptor* nos primórdios da ciência da comunicação, exige-se um *medium* entre os dois comunicantes e, formulado de modo geral, essa é a função do canal e dos signos transmitidos por ele. A teoria de Flusser se constrói sobre essa concepção semiótica fundamental. Se, entre essas mídias, a linguagem for vista como a primeira e, talvez, a mais importante, então, essa concepção pode evocar a venerável, grega e antiga distinção humana do *logos*, de acordo com a qual o homem é visto como um ser dotado de linguagem e razão, e, até as mais recentes filosofia e pragmática da linguagem ou teoria da ação comunicativa, a posição proeminente da linguagem constitui uma constante teórica, ainda que com diferentes realces<sup>218</sup>. De todo modo, para Flusser, principalmente em razão de seu início como filósofo da linguagem, a linguagem é um *medium* (o que, no entanto, não deveria ser um consenso da ciência das mídias), e mesmo o mais antigo e ao mesmo tempo mais importante, ainda que não esteja no centro da revolução midiática contemporânea e de suas análises (lugar que é ocupado pelas imagens técnicas).

O próprio Flusser acaba evitando a expressão mídia e justifica isso com o fato de que quem fala de comunicação [*Vermittlung*]<sup>219</sup> e mediação postula de modo absurdo que haveria algo que não seria comunicado. Mas “não existe algo de imediato. Dependemos sempre de uma mediação”<sup>220</sup>. O homem é “um mediado”, um “ser midiático”,

218. Cf., por exemplo, Vilém Flusser, *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft? [A Escrita. A Escrita Tem Futuro?]*, Göttingen, Imatrix, 1987, p. 67.

219. [Aqui, como se pode ver na sequência do texto, o autor, seguindo nisso o próprio Flusser, utiliza-se da ambiguidade do termo *Vermittlung*, que pode significar tanto comunicação quanto mediação (sendo formado a partir do termo *Mittel*, meio). Em sua teoria da comunicação, Flusser emprega preferencialmente o termo de origem latina *Kommunikation* em detrimento do termo vernacular *Vermittlung*. (N. da T.).]

220. Vilém Flusser, “Hamburg, 1990”, *op. cit.*, 1996, p. 157.

como se diz hoje, não há “nenhum encontro natural, não mediado [unvermittelt] entre homens”, tudo é “mediado”, nosso comportamento é “extraordinariamente codificado”<sup>221</sup>. E, por não acreditar “que há algo não mediado [Unvermitteltes]”, ele não possui “apreço pela palavra *medium*”<sup>222</sup>. Assim, em vez disso, Flusser prefere a expressão rocambolesca, porém precisa, “suporte de memória” e, consequentemente, em uma entrevista, também repudia a designação de “filósofo das mídias”. Foi, ao invés, professor de filosofia da ciência na Escola Politécnica em São Paulo e não queria “mais seguir os caminhos trilhados”. Então, a partir da filosofia da ciência, “de maneira insólita” ele “também chegou às mídias”, a saber, tendo “considerado a ciência como um discurso” e se “interessando por sua estrutura comunicativa”, de modo que seu “interesse se estendeu a outras estruturas comunicacionais, por exemplo, a arte; e, enfim” passou a “lidar cada vez mais com a estrutura da comunicação e, sobretudo, com seus códigos”<sup>223</sup>. Da mesma forma, em outro lugar e um ano depois, em 1989, ele registra que “não parti[u] da análise das mídias”, mas “da análise de um discurso específico, a saber, o discurso científico”, e, então, interessa-se “pela revolução na estrutura do pensamento”, como este “provoca uma conversão de códigos, por exemplo, de letras para imagens sintéticas”, e isso já desde os anos 1950<sup>224</sup>. Entretanto, sua posição crítica diante do conceito de mídia não o impede de dar um espaço considerável à análise de inúmeras mídias singulares (que ele não designa dessa forma), inclusive no contexto sistemático da comunicologia, como, por exemplo, a fotografia<sup>225</sup>, o

221. Vilém Flusser, “Karlsruhe, 1991”, *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, p. 223.

222. Vilém Flusser, Bochumer Vorlesungen [Conferências de Bochum].

223. Entrevista com Vilém Flusser de 19.7.1988 (excertos) realizada por Marion Picker, Katalog zum 5. Film- und Videotreff Köln 27.-31.10.1988 [Catálogo do 5º encontro de cinema e vídeo de Colônia, de 27 a 31 de outubro de 1988]. Colônia, p. 16.

224. Vilém Flusser, “Berlin, 1989”, *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, p. 86.

225. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, pp. 181-189.

filme<sup>226</sup>, o vídeo<sup>227</sup>, a televisão<sup>228</sup> e o cinema<sup>229</sup>, quase como um teórico das mídias *à contrecœur* [a contragosto].

Flusser, que desde seus primórdios brasileiros ocupou-se de ontologia<sup>230</sup> e, portanto, perseguiu a questão do Ser, mostra-se aqui um representante de uma teoria da relatividade ontológica. Com isso, enquanto historiador da ciência academicamente ativo nesse campo desde o início, generaliza postulados relativistas das ciências naturais e transfere-os para as ciências do espírito. Geralmente, a importância da história da ciência para o pensamento de Flusser é negligenciada, e o mesmo vale para o lugar que ela ocupa em sua biografia. De fato, sempre se menciona que ele assumiu a cadeira de história das ciências de Milton Vargas em 1967. Porém, como o próprio Vargas escreve, ele já trabalhava ali desde 1963 como auxiliar de ensino, lidando de modo brilhante com questões da história e da filosofia da ciência e promovendo o interesse pelas *humanities* (não seria correto traduzir “humanidades”, em português, como *Geisteswissenschaft*<sup>231</sup>), cargo em que permaneceu até 1971<sup>232</sup>. Conquanto, segundo Vargas, Flusser se interessasse pela história da ciência, ela não

226. *Idem*, pp. 189-195.

227. *Idem*, pp. 196-200.

228. *Idem*, pp. 200-204.

229. *Idem*, pp. 204-208.

230. Vilém Flusser, *Gesten*, *op. cit.*, 1994, p. 19.

231. [O termo *Geisteswissenschaften*, literalmente “ciências do espírito”, foi popularizado e intensamente trabalhado por Wilhelm Dilthey e é, desde então, de uso corrente no sistema universitário alemão, não possuindo um equivalente exato em outras línguas. As ciências do espírito abarcam, em geral, a história, a linguística e as artes, mas há certa controvérsia em relação ao seu escopo, como, por exemplo, se elas incluiriam ou não as ciências sociais. Segundo Dilthey, *grosso modo* a oposição entre ciências do espírito e ciências naturais é fundamentalmente uma diferença metodológica: enquanto as primeiras operam segundo relações de *compreensão*, possuindo, pois, um método *hermenêutico*, as últimas operam de modo *explicativo*, a partir de quantificações e estabelecimento de leis. É por isso que não é possível estabelecer uma equivalência exata entre ciências do espírito e ciências humanas, pois estas incluem disciplinas que operam também segundo uma metodologia mais próxima à das ciências naturais (N. da T.).]

232. Milton Vargas, “Introdução”, *op. cit.*, 1998, p. 19.

marca, contudo, o centro de seu pensamento, a não ser como questões da comunicação<sup>233</sup>. Entretanto, Flusser recorre o tempo todo à história da ciência, a fim de expor o surgimento da “visão de mundo” moderna, ou melhor, da “imagem do mundo” moderna<sup>234</sup>, e ele designa como a “questão crucial” “que os mundos alternativos põem para nós” a questão “epistemológica”<sup>235</sup>.

O modo complicado com que a ambivalência da postura de Flusser em relação ao conceito de mídia repercute em sua obra é ilustrado pelo exemplo do livro *Medienkultur*, publicado pela editora Fischer em 1997, mas primeiramente pela editora Bollmann em 1993, que consiste em uma reunião de ensaios e cujo título, *Cultura Midiática*, foi adotado ao livro pelo editor Stefan Bollmann; uma expressão que, contudo, não aparece em nenhum dos ensaios de Flusser, constituindo, portanto, uma classificação posterior. Um ensaio em que a expressão “cultura midiática” aparece pela pena de Flusser e é tematizada, “Vom Verrat (On Betrayal)”, foi publicado em um outro livro, *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien*<sup>236</sup>. Aqui, o título *Elogio da Superficialidade* provém de Flusser e do ensaio que dá o título ao livro, *Lob der Oberflächlichkeit oder: Das Abstraktionsspiel*, publicado em 1983, mais ou menos no mesmo período que “On Betrayal”. O acréscimo *Para uma Fenomenologia das Mídias* provém, mais uma vez, do editor Bollmann. O ensaio em alemão “Vom Verrat”, por sua vez, não é totalmente idêntico à versão inglesa, “On

233. Milton Vargas, “Filosofia da Ciência em Flusser”, em Gustavo Bernardo e Ricardo Mendes (org.), *Vilém Flusser no Brasil*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, p. 167.

234. Vilém Flusser, “Hintergründe” [“Panos de Fundo”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, pp. 318-331, para as citações, pp. 318, 324. Cf. também *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 37; *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, pp. 32-37. Na obra *Medienkultur*, op. cit., 1997, cf: “Alphanummerische Gesellschaft” [“Sociedade Alfanumérica”], p. 49; “Paradigmenwechsel” [“Mudança de Paradigmas”], pp. 190-201; “Der Schein des Materials” [“A Aparência do Material”], pp. 217-220.

235. Vilém Flusser, “Digitaler Schein” [“Aparência Digital”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 203.

236. Vilém Flusser, *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, pp. 83-90.

Betrayal”, publicada nos *Writings*, na qual Flusser se refere a Erasmo de Roterdã e seu *Elogio da Loucura. Um Discurso* (1509)<sup>237</sup> no último parágrafo, que não existe na versão alemã. Segundo Flusser, Erasmo dedicou um ensaio ao elogio da loucura e, nesse sentido, seu ensaio também seria um elogio da cultura midiática (“an essay in praise of media culture”), uma forma particular de desatino (“a pernicious form of folly”), e ele espera que sua contribuição tenha um efeito semelhante à de Erasmo, qual seja, o de apontar ao leitor o reto caminho por meio de um elogio ao ilusório<sup>238</sup>. Portanto, Flusser se coloca em uma tradição do iluminista<sup>239</sup> segundo Erasmo e, em analogia com isso, compreende a si mesmo como iluminista de uma cultura midiática, que, mais uma vez, é uma cultura predominantemente imagética, e é nesse sentido que o *Elogio da Superficialidade* deveria ser entendido. O subtítulo *Para uma Fenomenologia das Mídias* oblitera esse contexto, e o título *Cultura Midiática* chega mesmo a desviar a atenção disso. O exemplo mostra como Flusser, de filósofo da comunicação, foi transformado em teórico das mídias não somente pela recepção, mas também pela prática editorial, conforme o espírito do tempo dos anos 1990 e sua orientação às mídias.

237. Vilém Flusser, “Writings”, *op. cit.*, 2002, p. 62.

238. *Idem, ibidem.*

239. [Em que pese o anacronismo, traduzimos aqui o termo *Aufklärer* como “iluminista”, pois o autor trabalha precisamente com esse anacronismo ao colocar Erasmo de Roterdã como uma espécie de iluminista *avant la lettre* – o termo alemão *Aufklärung* designa o que chamamos de Iluminismo, podendo também ser traduzido, em estreita conexão com isso, como “esclarecimento”, tal como no célebre texto de Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, traduzido comumente como *Resposta à Questão: Que É o Esclarecimento?* A tradução de *Aufklärer* por “esclarecedor”, contudo, não somente soaria estranha ao ouvido lusófono, como também correria o risco de perder a referência ao Iluminismo, importante para a compreensão do texto (N. da T.).]

### 2.5. O Escritor, Jornalista e Crítico Cultural

Em 1959, em uma carta a David Flusser, Vilém emprega a frase *Scribere necesse est, vivere non est – Escrever é necessário, viver não*, que ele posteriormente também colocará como epígrafe de seu livro sobre a escrita<sup>240</sup>. Trata-se de uma variação do *leitmotiv* que é atribuído, entre outros, a Henrique, o Navegador, o mentor das viagens portuguesas de descobrimento e conquista, em que Flusser põe *escrever* no lugar de *navigare* (viajar, literalmente: navegar)<sup>241</sup>. Para Henrique, *navigare* significa a partida para outras costas, a travessia do mar, rumo ao desconhecido, sem poder saber exatamente o que se ocultava por trás disso, eventualmente até o naufrágio e a morte. Com a substituição de *navigare* por *scribere*, Flusser atribui ao ato de escrever a mesma importância que a navegação possuía para o iniciador português das primeiras viagens de descobrimento ao longo da costa africana do século xv: não se podia fazer nada além de assumi-las com todos os riscos. Flusser entende o ato de escrever nesse sentido, como arriscar-se em vista de apreender nosso presente e ter coragem para um futuro criador, e tal dimensão existencial caracteriza tanto o escritor quanto o cientista. Isso quer dizer que ele não poderia “viver sem escrever”<sup>242</sup>. Ao mesmo tempo, ele considera a si mesmo como representante de uma cultura escrita expirante, que é substituída pela transformação midiática. Nessa medida, Flusser era escritor em um sentido mais profundo, e não somente um cientista que escreve porque a publicação de conhecimentos o exige.

Por conta disso, ele escrevia regular e diariamente, como mostram os cerca de 2500 manuscritos e cartas preservados no Arquivo

240. Vilém Flusser, *Die Schrift*, op. cit., 1987; cf. também Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 33.

241. Sobre isso, cf. também Vilém Flusser, “Nach der Post-moderne?” [“Depois da Pós-Modernidade?”], em *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 310.

242. Vilém Flusser, “Berlin, 1989”, op. cit., 1996, p. 88.

Vilém Flusser. A disposição existencial de Flusser à escrita também pode ser interpretada como reação ao aniquilamento de sua família nos campos de concentração de Auschwitz e Buchenwald: quem escreve confia sua existência a uma forma mais segura e confiável que outras formas de comunidade humana, de modo que o ato de escrever teria a função de assegurar a própria sobrevivência através de um *medium* mais resistente que as respectivas constelações da política e da sociedade (*scripta manent* [os escritos permanecem]). Ao menos em seus anos iniciais (os anos 1950), a escrita tinha para Flusser essa função de autoasseguração existencial, também em um sentido mais geral. Assim, ele concorda plenamente com a dialética quanto à constatação de que, quando eu realizo algo, um objeto, eu também realizo a mim mesmo como sujeito<sup>243</sup>. No entanto, é preciso levar em conta também o fato óbvio de que escrever regular e extensamente não é uma característica exclusiva de Flusser, como mostram inúmeros outros arquivos e espólios. Mas Flusser também possuía, claramente, prazer com a atividade intelectual e sua formulação linguística. Sua caracterização como escritor satisfaz esse aspecto e muitos de seus trabalhos só são compreensíveis desse modo.

Além disso, tanto em sua fase inicial brasileira quanto em sua fase tardia europeia, havia ainda um motivo banal para escrever muito: era assim que ele ganhava a vida. Em seus anos iniciais no Brasil e, a partir de 1972, na Europa, Flusser não teve nenhum cargo fixo e por tempo indefinido em uma universidade (por isso, seu período como professor convidado e suas atividades docentes em Marselha e Bochum também têm um significado particular) e, ao contrário dos rumores que circulam de que ele era financeiramente independente, vivia também dos rendimentos que recebia por suas publicações. A escrita permanente era uma necessidade econômica, com a consequência estilística da compulsão pelo aproveitamento múltiplo e ilimitado, precisando repetir e reformular em outros lu-

243. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen* [Conferências de Bochum].



gares ideias já utilizadas anteriormente e sempre readequá-las ao novo contexto da antologia ou do painel de discussão a que fora convidado – em relação a isso, Peter Sloterdijk fala do “pipocar [de Flusser] no circo de congressos europeu”<sup>244</sup>. Por conta disso, quase não há passagens nas quais Flusser teria tratado de determinado tema de uma vez por todas e de modo definitivo, mas, antes, há a predominância de elementos centrais sempre recorrentes e variados. Flusser retrata esse processo de escrita com as seguintes palavras:

A gente tem um enorme e desordenado punhado de ideias. A maioria não vale nada. E, agora, a gente começa a selecionar, entre essas concepções, aquelas que se acredita serem um pouco mais consistentes. Então, a gente separa tudo, perpetuamente. O que sobrar disso também é publicado, porque a gente gosta de publicar, também porque a gente quer ganhar dinheiro, então, a gente manda o troço para os jornais e faz artigos a partir disso. E isso é o que faço agora em uma velocidade frenética e, infelizmente, são publicados dois ou três artigos meus por semana. Porque sobra muita coisa. Isso é um sinal de que fico muito insatisfeito comigo mesmo. Os manuscritos continuam a ser trabalhados por meio de uma tradução e uma retradução permanentes<sup>245</sup>.

A dinâmica, própria ao diálogo, do experimental, do experimento mental, da modificação e das novas abordagens manifesta-se, além do regozijo da discussão oral, também no escrito, como quando ele conclui um texto dizendo não ter chegado a uma resposta satisfatória, “mas respostas satisfatórias não são boas respostas, porque elas inibem outras perguntas”<sup>246</sup>.

Soma-se a essa já complexa constelação da escrita em Flusser o fato de que o ato de escrever é também um ponto fixo de sua reflexão

244. Citado por Thomas Kapielski, “Kann man sich Hegel beim Fernsehen vorstellen? Sloterdijks Notizbücher” [“Pode-se Imaginar Hegel na Televisão? Os Cadernos de Sloterdijk”], *FAZ.net*, 13.8.2012. Disponível em: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/peter-sloterdijks-notizbuecher-zeilen-und-tage-rezension-11853492.html> (acesso em: 14.5.2013).

245. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen* [Conferências de Bochum].

246. Vilém Flusser, *Lob der Oberflächlichkeit*, *op. cit.*, 1993, p. 317.

científica. Flusser é absolutamente obcecado pela escrita: para ele, sua introdução marca o início de uma fase da cultura – que é, para nós, decisiva –, e seu fim, que deveríamos vivenciar atualmente pela revolução das imagens técnicas, pela enxurrada de imagens e a digitalização, marca ao mesmo tempo o fim de todas as suas realizações: o pensamento lógico, a ciência, a política, a esfera pública e uma esfera privada dela separada, tudo isso é subjugado pela mudança radical. E Flusser formula todas essas análises também pelo *medium* da escrita, talvez uma autocontradição performativa inextricável (que, contudo, não lhe passou despercebida).

Ainda que escritores lidem com a mesma realidade que os cientistas da cultura, da sociedade, da comunicação, das mídias, entre outros, e que seus conhecimentos não possam ser subordinados aos da ciência, eles se diferenciam em relação ao grau de liberdade individual de adequação a essa realidade. O escritor não precisa figurar a realidade de modo verídico (o fato de Kakânia, o país em que o romance se passa, não poder ser encontrado em nenhum mapa não traz nenhum prejuízo a *O Homem Sem Qualidades*, de Robert Musil, embora, fazendo isso, para dizer em poucas palavras, ele possa descrever nossa realidade com o máximo de precisão), enquanto um cientista deve submeter-se ao método de sua disciplina, qualquer que seja ele, e aos constrangimentos da objetividade científica.

Em partes, o primeiro livro de Flusser, *Língua e Realidade*, recebeu críticas severas, e uma das resenhas aponta que não se trata propriamente de filosofia acadêmica, mas de literatura, daí que seu conteúdo prescindia da obrigação de rigor da argumentação científica e o autor possa, conseqüentemente, entregar-se inteiramente à mera especulação. Assim, Flusser sempre esteve na fronteira entre ciência e literatura e, de fato, uma de suas facetas é a do escritor filosófico e literário, inclusive ele mesmo se via como tal, e isso desde cedo, qual um Erasmo de Roterdã, que, enquanto iluminista, gostaria de despertar com seu posicionamento a força da razão no alocutário. Já em

1958, ele diz que tem “em mente o estilo dos humanistas, portanto, justamente o epigrama e o dito espirituoso [*Bon-mot*], aparentemente chistoso, mas, na verdade, desolado”<sup>247</sup> e, em 1976, que há um plano geral por trás de todos os seus esforços: ele almeja um “livro de sua vida”, que deveria trazer o título *Elogio da Superficialidade* (*In Praise of Superficiality* = *Laus superficialitates*). “Sabe, um segundo Erasmo de Roterdã”<sup>248</sup>. Assim, o *Elogio da Loucura* (*Laus stultitiae*) funciona como modelo para o *Elogio da Superficialidade* de Flusser (originalmente sem o subtítulo *Para uma Fenomenologia das Mídias*, acrescentado posteriormente). Note-se que isso não se refere a escritos tidos explicitamente como literários, mas aos escritos da filosofia da comunicação.

Inversamente, títulos que, à primeira vista, parecem literários, comportam conteúdos filosóficos. Por exemplo, em certo sentido, *Von der Niedertracht* não trata da infâmia, mas, na verdade, da história da evolução, especialmente da transição do hominídeo que desce das copas das árvores para o nível do campo (da Savana)<sup>249</sup>. Por conseguinte, não é por acaso que a forma estilística favorita de Flusser seja o ensaio. A maior parte de seu trabalho foi escrita nessa forma; diversos livros são reuniões de ensaios e mesmo as monografias são frequentemente longos ensaios e explicitamente referidos enquanto tais (note-se, contudo, que *Kommunikologie* é uma exceção). O ensaio apresenta uma forma original e, via de regra, curta, que não deve ser atribuída univocamente nem à ciência nem à arte, mas situa-se mais precisamente entre as duas. Alguns ensaístas que se tornaram famosos, desde Michel de Montaigne, cujos *Essais* formaram o gênero, até Walter Benjamin, também foram criticados justamente em razão do estilo ensaístico ou, mais especificamente, de suas consequências quanto ao conteúdo. A escolha dessa forma estilística também vai de par com uma pre-

247. Vilém Flusser, Carta a Robert Stein, 20.6.1958.

248. Vilém Flusser, Carta a L. Segy, 13.1976.

249. Vilém Flusser, “Menschwerdung”, *op. cit.*, 1994, pp. 205-218.

ferência por uma determinada compreensão da ciência, e Flusser se coloca expressamente ao lado da ensaística sob a justificativa de que a objetividade não é um ponto de vista que possa ser assumido.

Flusser também dedicou ao tema “ensaaios” um texto autônomo que tematiza, entre outras, a questão “escritor ou filósofo” em conexão com uma reflexão metodológica acerca do estilo de escrita<sup>250</sup>. De acordo com ele, haveria duas formas para tratar um tema erudito: o estilo acadêmico do tratado e o estilo vivo do ensaio, devendo-se, contudo, notar que o estilo jamais é exterior ao conteúdo, mas, ao contrário, o conteúdo é sempre essencialmente conformado [*mitgeformt*] pelo primeiro<sup>251</sup>. O estilo acadêmico evita o “eu”, uma operação que abstrai o “elemento pessoal”. Ao colocar no centro a validade do argumento, o autor se retira como pessoa. Desde então, ele não é espontâneo, mas judicioso; nele, o intelecto aparece em sua forma pura, por assim dizer. Em contrapartida, o oposto se dá no ensaio, no qual a pessoa permanece visível e sobre ela recai a responsabilidade pelo que foi escrito. Por isso, uma escolha entre ambas as opções também implica uma escolha a respeito do tipo de relação com o alocutário: se o tratado é “objetivo”, orientado ao tema, o ensaio é uma proposta de diálogo. “No tratado, o que interessa é o tema. No ensaio, eu e meus outros somos o tema do tema”, *i.e.*, “eu estou, nós estamos, no centro do tema”<sup>252</sup>. O tratado explica um tema e informa; no ensaio, em contrapartida, o autor se expõe enquanto pessoa, “enreda-se no tema e [...] nele seu leitor” e, com isso, expõe-se ao perigo de perder-se no tema; mas, por outro lado, engaja-se e identifica-se<sup>253</sup>.

Aqui, o “ato-de-posicionar-se” é especialmente relevante. Uma abstenção de juízos de valor, exigida pela ciência, implica evitar ou,

250. Vilém Flusser, *Writings*, *op. cit.*, 2002, pp. 192 e ss.

251. Vilém Flusser, “Essays” [“Ensaaios”], *Manuskripte. Zeitschrift für Literatur* [Manuscritos. Revista de Literatura], vol. 38, p. 139, 1998.

252. *Idem*, p. 140.

253. *Idem*, *ibidem*.

pelo menos, colocar entre parênteses uma tomada de posição pessoal. Todavia, em relação a inúmeros objetos tal neutralidade científica é problemática. No caso da arte e da estética, por exemplo, um posicionamento subjetivo, ainda que refletido e bem fundamentado, faz parte do processo do conhecimento, e, enquanto crítico de arte – o livro *Standpunkte* reúne, entre outras coisas, uma série de conferências proferidas por ocasião de *vernissages* e inaugurações<sup>254</sup> – e crítico cultural, Flusser sempre e inevitavelmente toma posição nesse sentido. Mesmo quando se trata de valores éticos, que dizem respeito à essência do homem, sua dignidade e sua existência (como campos de concentração, a problemática da bomba atômica e da autoaniquilação da humanidade tornada possível por ela, inclusive em sua variante pacífica como energia atômica – Chernobyl<sup>255</sup> –, destruição do meio ambiente), praticamente não é possível assumir uma atitude cientificamente neutra e distanciada. Ao contrário, a reflexão sobre esses temas não pode ser sacrificada à objetividade da ciência, pois, assim, esta perde toda relevância no contexto do mundo da vida. Flusser destaca que também aborda tais temas que escapam ao preceito científico de neutralidade. Ele aceitou de bom grado o preço a pagar por isso, também por não ter encontrado aprovação unânime na academia.

Além da atividade universitária, uma vez que a cultura é vivida sobretudo por meio da língua, o engajamento de Flusser no Brasil dirigiu-se à língua portuguesa, o que se reflete em contribuições próprias como escritor brasileiro, como ele também se designa<sup>256</sup>, assim como em debates intelectuais com outros escritores e artistas. Por isso, a partir de 1961, Flusser publicara artigos, ensaios e comentários em jornais e suplementos conceituados (na época, ainda um fórum

254. Vilém Flusser, *Standpunkte. Texte zur Fotografie* [Pontos de Vista. Textos sobre Fotografia], Göttingen, European Photography, 1998.

255. Vilém Flusser, “Einbildungen”, *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 267.

256. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 79.

relevante da vida intelectual), especialmente no Brasil, nos renomados *Folha de S. Paulo* e *O Estado de S. Paulo*, mas também na Alemanha, no *Frankfurter Allgemeine Zeitung* e no *Süddeutsche Zeitung*. Tais publicações requerem um outro estilo de escrita e, por conseguinte, de pensamento, e jornais certamente não são o lugar adequado para tratados acadêmicos. Com efeito, Flusser também vê a si mesmo como jornalista e intelectual, como inteiramente oposto ao acadêmico: com seu diagnóstico de que a revolução da comunicação destruiu a esfera privada e, portanto, também a pública, ele antecipa talvez em cinco anos o desenvolvimento fatural, mas, de fato, é a tarefa do intelectual, como ele, tentar “pensar com a ponta do nariz”, ou seja, farejar o futuro, e não, como o acadêmico, “com o bumbum”, ou seja, “protegido”, isto é, sentado no escritório e mantendo uma distância segura<sup>257</sup>. A objetividade da análise acadêmica decorre da distância temporal e espacial em relação a seus objetos, que, via de regra, enquanto passados e transcorridos, não estão mais sujeitos a modificações e podem ser investigados adequadamente. Mas essa distância analítica tem o ônus da renúncia à relação com o presente. No entanto, deve-se também levar em conta que Flusser diz não ser “nenhum profeta”, por exemplo, da nova sociedade midiática. “Eu digo apenas o que acho que é. Não digo o que acho que será”<sup>258</sup>.

De todo modo, um jornalista que se posiciona em relação a temas políticos imediatos e temas culturais distingue-se de um escritor e ambos, por sua vez, distinguem-se também de um cientista. A caracterização de Flusser como escritor, jornalista e filósofo explicita a amplitude de seus temas e abordagens, mas também expõe uma problemática de sua obra: a hibridez especificamente flusseriana visivelmente não se coaduna sem conflitos com um estilo acadêmico convencional. Se, no plano teórico, ele abordou a comunicação atra-

257. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen* [Conferências de Bochum].

258. *Idem*.

vés da filosofia da linguagem, da dialógica e da cibernética, então, a atividade de escritor e jornalista pode ser considerada uma prática aplicada da comunicação complementar à abordagem teórica. Portanto, como ele mesmo registra, Flusser estava “engajado em comunicações específicas e em uma teoria da comunicação que [...] [ele] queria aplicar”<sup>259</sup>.

259. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 217.





## II

# Teoria da Comunicação: Comunicologia

### 1. FLUSSER, TEÓRICO DA COMUNICAÇÃO

Após seu início como filósofo, o próprio Flusser sempre viu a si mesmo como teórico da comunicação, além de constantemente designar-se dessa forma. Assim, em todos os currículos escritos por ele mesmo encontra-se a informação “professor regular de teoria da comunicação”<sup>1</sup>, ou então, “filosofia da comunicação”<sup>2</sup>. Mas, nos documentos, prevalece “teoria da comunicação” como designação mais geral em detrimento da orientação especificamente filosófica de “filosofia da comunicação”. Em um currículo, ele escreve: “o campo de minhas pesquisas abarca os fenômenos da comunicação humana, particularmente seus aspectos formais”<sup>3</sup> e em uma carta de 1980: “minha área de pesquisa é a comunicação humana”<sup>4</sup>. Consequentemente, a teoria da comunicação está no centro de sua obra, e seu

1. Documentos n. 3, 26, como todos os documentos, Vilém Flusser Archiv Berlin, assim como Flusser, “Vom Unterworfenen zum Entwerfer von Gewohntem. Referat zum Symposium Intelligent Building” [“Do Subjugado ao Projetista do Habitual. Palestra no Simpósio Construção Inteligente”], Karlsruhe, outubro de 1989, p. 10.
2. Documento n. 7.
3. Documento n. 25.
4. Documento de 1.7.1980, Carta de 8.7.1980 a Ezequiel de Olaso.

livro *Kommunikologie*, sua designação para a ciência da comunicação, um “texto atipicamente sistemático”<sup>5</sup> para ele, no qual “resume os resultados e as hipóteses de seu trabalho no âmbito da teoria da comunicação”<sup>6</sup>, deve, portanto, ser considerado sua principal obra. Ele provém da conferência Teoria da Comunicação, que Flusser proferiu anualmente a partir de 1963 (ou 1964) até 1970 em São Paulo, depois em 1974 e 1977 na França, cujas duas partes, Revolução das Relações Humanas? e Conferências sobre a Teoria da Comunicação, compõem o livro *Kommunikologie*. Mesmo seu último livro, *Kommunikologie weiter denken*, baseado nas Conferências de Bochum, proferidas durante um período como professor convidado em Bochum em 1991, e publicado em 2009, é parte integral dessa série. Portanto, a teoria da comunicação em Flusser não é apenas um parêntese biográfico que ele conduziu desde o início (1963) até o fim (1991) de sua atividade docente, mas também o centro teórico de seu pensamento<sup>7</sup>. Assim, em 1985, ele escreve:

Nesse ínterim, sempre considerei a ciência segundo o ponto de vista da pesquisa da comunicação, o que me levou a ampliar o escopo de meus interesses e pesquisas e a incluir as artes enquanto forma de comunicação complementar à ciência. Isso me levou [...] a cofundar uma escola superior de comunicação e ciências humanas na Fundação A. A. Penteadó [a Faap] em São Paulo, onde ensinei enquanto professor regular [de 1963-1970] de teoria e filosofia da comunicação<sup>8</sup>.

5. Stefan Bollmann, “Nachwort” [“Posfácio”], em Vilém Flusser, *Kommunikologie* [Comunicação], Frankfurt am Main, Bollmann, 1996, p. 355.
6. *Idem, ibidem*.
7. Stefan Bollmann, “Vorwort des Herausgebers” [“Prefácio do Editor”], em Vilém Flusser, *Medienkultur* [Cultura Midiática], Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 8, é da mesma opinião.
8. “However, I always considered science from the point of view of communications which led me to widen my field of interest and research and to include the arts as a complementary communication to science. This led me to co-found in 1963 a School of Communications and Humanities at the A. A. Penteadó Foundation of São Paulo, where I taught as a full professor Theory and Philosophy of Communications” (Documento n. 13).

Baseado em fontes diferentes, a data dessa fundação é reconhecida como 1967<sup>9</sup>, embora Flusser declare aqui 1963. Mas, nesse ponto, ele deve ter se enganado, pois na exposição do conceito, publicada com o título “Teoria da Comunicação”<sup>10</sup>, ele afirma ter elaborado a concepção “em Boston, com Chomsky, Santillana e Quine”<sup>11</sup>. Mas só poderia ter feito isso em sua viagem aos Estados Unidos, cuja data verificada é 1966/1967, de modo que, por conta disso, 1967 também se torna plausível. A teoria da comunicação também constitui o nó de sua segunda atividade docente, a que Flusser se dedicou a partir de 1967 na Escola de Arte Dramática e na Escola Superior de Cinema, a saber, como professor de “filosofia da comunicação”, ou “teoria da comunicação estética”.

Após seu início como filósofo e filósofo da linguagem, a virada em direção à teoria da comunicação, que lhe possibilitara um modo de acesso inteiramente novo ao problema da linguagem, segundo Flusser, realizara-se em 1965, sob a influência de Milton Vargas<sup>12</sup>. Mas a classificação de teórico da comunicação não vale apenas para a fase brasileira. Mesmo após sua emigração para a Europa, Flusser designa a si mesmo o tempo todo como professor de teoria da comunicação, como “professeur de Théorie de la Communication à la faculté de communication et des sciences humaines de São Paulo au Brésil” [professor de teoria da comunicação na faculdade de comunicação e ciências humanas de São Paulo, no Brasil], por ocasião de uma *round table* [mesa-redonda] em 1973 no Institut de l’Environne-

9. Entre outros, Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 238.

10. Vilém Flusser, *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie* [Insondável. Uma Autobiografia Filosófica], Frankfurt am Main, Fischer, 1999, pp. 223-230.

11. *Idem*, p. 223. Segundo outras indicações próprias, ainda que não apoiadas pela bibliografia, Flusser já havia começado a publicar sobre filosofia da comunicação em 1957: “I began publishing on philosophy of communication in 1957” (Curriculum Vitae, sem data).

12. Vilém Flusser, “In Search of Meaning” [“Em Busca de Significado”], *Writings* [Escritos], Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, p. 204.

ment, em Paris<sup>13</sup>, e como professor ou professor convidado de teoria da comunicação em 1974 em Marselha-Luminy, assim como, a partir de 1983, em Arles, na Escola Superior de Fotografia<sup>14</sup>. Na abertura de *Le Monde Codifié* de 1973, uma de suas primeiras publicações em francês, ele diz que é “Professeur de Communicologie à l’Université de São Paulo au Brésil” [Professor de Comunicologia na Universidade de São Paulo, no Brasil] e que ensina teoria da comunicação<sup>15</sup>, e, em 1984, em uma outra publicação francesa, “Professeur de Théorie de Communication à l’Université de Sao Paolo” [sic] e “à l’école de Photographie d’Arles”<sup>16</sup> [Professor de teoria de comunicação na Universidade de São Paulo e na escola de Fotografia de Arles]. Em conformidade com isso, igualmente em 1984, ele confere à teoria da comunicação “um lugar proeminente” entre as novas ciências, uma vez que ela é apropriada para “lidar corretamente” com a nova situação revolucionária. Ao mesmo tempo, filia-se explicitamente à formulação tradicional de Shannon e Weaver, pois as três fases em que a comunicação humana pode ser dividida, a geração, a transmissão e o armazenamento de informações, correspondem ao que outrora foi chamado de “emissor”, “canal” e “receptor”<sup>17</sup>. “Emissor”, “canal” e

13. Klaus Blasquiz et al., *Technologie et Imaginaire. Table Ronde du 8 mai 1973 à l’Institut de l’Environnement* [Tecnologia e Imaginário. Mesa-Redonda do dia 8 de maio de 1973 no Instituto do Meio Ambiente], Paris, Institut de l’Environnement, 1975, p. III.
14. “Ensino da Teoria da Comunicação na Faculdade de Humanidades da Faap a partir de 63. [...] Professor convidado para ensinar teoria da comunicação na Universidade Marseille-Luminy a partir de 74. Professor de teoria da comunicação na Escola Superior de Fotografia de Arles a partir de 83” (Curriculum Vitae n. 7 [Em português no original – N. da T.]).
15. “J’enseigne la théorie de la communication [...]” [“Eu ensino teoria da comunicação”] (Vilém Flusser, *Le Monde Codifié*. Conférence du 3 mai 1973 [Conferência de 3 de maio de 1973], Paris, 1974, p. 7).
16. Vilém Flusser, “Prefácio”, Catálogo da Exposição *Papiers, Fibres, Cartons* [Papéis, Fibras, Papelões], Bibliothèque Municipale d’Avignon, 16.8.1984 a 13.9.1984.
17. Vilém Flusser, “Gespräch, Gerede, Kitsch. Zum Problem des unvollkommenen Informationskonsums” [“Conversação, Falatório, Kitsch. Sobre o Problema do Consumo Imperfeito da Informação”], *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung* [Pós-História. Uma Escrita da História Corrigida], Bensheim, Bollmann, 1993, p. 231.

“receptor” também funcionam, pois, como elementos de base de sua tipologia das formas de comunicação<sup>18</sup> e, segundo a lógica do emissor e do receptor, fala-se também, correspondentemente, de “expressão” e “impressão” nesse contexto<sup>19</sup>.

Em sua fase brasileira, segundo Flusser, ele havia se “engajado em comunicações específicas [...] e em uma teoria da comunicação” que queria aplicar<sup>20</sup>. Em 1976, escreve, olhando retrospectivamente, que seu interesse esteve voltado cada vez mais para o problema da estrutura da comunicação na teoria, na arte, nas ciências humanas e nas *public relations*<sup>21</sup> [relações públicas]; em 1983, que ele era um teórico da comunicação (*theoretician of communication*)<sup>22</sup> e, em 1985, um professor de teoria da comunicação, cujo interesse se concentrava cada vez mais na cultura imagética que nos inunda<sup>23</sup>. Com isso, seu campo de pesquisa se deslocou dos aspectos gerais da comunicação para o problema da codificação e, agora, ele tinha voltado sua atenção, já há muitos anos, aos efeitos (*impact*) culturais da transcodificação (*transcodification*), a saber, da imagem à escrita, da escrita às operações de cálculo e destas para a fabricação digital de imagens<sup>24</sup>. Os âmbitos de seu trabalho foram, inicialmente, a filosofia da linguagem, depois, a teoria geral da comunicação e, por fim, preponderantemente a comunicação de imagens<sup>25</sup>.

A disciplina de filosofia da ciência, que ministrou a partir de 1967, também possuía uma referência explícita à comunicação, como Flus-

18. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, pp. 21-34.

19. Vilém Flusser, “Schreiben für elektronisches Publizieren” [“Escrever para a Publicação Eletrônica”], em *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien* [Elogio da Superficialidade. Para uma Fenomenologia das Mídias], Bensheim, Bollmann, 1993, p. 102.

20. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 217.

21. Curriculum Vitae n. 18, 14.6.1976.

22. Carta de 26.1.1983.

23. Carta de 15.5.1985.

24. Documento n. 13.

25. Carta de 10.6.1985.

ser escreve em 1985: ele chegou à pesquisa sobre a comunicação a partir da epistemologia, da crítica à comunicação científica<sup>26</sup>. De acordo com isso, no seminário ministrado por ele, “Filosofia e Desenvolvimento das Ciências”, utilizou sua liberdade criativa para uma leitura da teoria da ciência conforme a teoria da comunicação e, na segunda lição, tratou de conceitos semióticos fundamentais (sinal, símbolo, sentido, significado) e outros “conceitos fundamentais da teoria da comunicação e da cibernética” segundo os clássicos obrigatórios da filosofia, de Descartes a Nietzsche, passando pelo pragmatismo (James, Dewey), pela fenomenologia (Husserl) e pelo estruturalismo. Entre os dois lados, sua “posse da língua” e a filosofia da ciência, a partir dos quais abordou a teoria da comunicação, não há contradição, pois a ciência é “um modo específico da fala e, portanto, a filosofia da ciência, uma parte da filosofia da linguagem”. Mas a teoria da ciência só pode encontrar seu devido lugar em uma teoria da comunicação<sup>27</sup>. Se, inicialmente, vindo da filosofia da ciência, ele encarou a ciência como um discurso que consiste em diálogos e, assim, começou a se interessar por sua estrutura comunicativa, então, a mudança dos textos alfabéticos para números voltou seu interesse para os códigos, o que, em uma perspectiva ampliada, conduziu-o à teoria da comunicação, incluindo seus aspectos estéticos, e, finalmente, em 1991, à clivagem entre texto, imagem e número<sup>28</sup>. A ciência, “uma rede de comunicação”<sup>29</sup> e “uma forma de comunicação do ocidente burguês”<sup>30</sup>, foi considerada por ele como um discurso, “portanto, como uma forma de comunicação”<sup>31</sup>, e a teoria da ciência, como um de seus metadiscur-

26. “I have gone into communications from epistemology, from the critique of scientific communication” (Carta de 7.2.1985).

27. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, pp. 233-234.

28. Vilém Flusser, “Karlsruhe, 1991”, *Zwiesgespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. Entrevistas, 1967-1991], Göttingen, European Photography, 1996, p. 215.

29. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 240.

30. *Idem*, p. 239.

31. Vilém Flusser, “Robion, 1991”, *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, p. 202.

sos: “portanto, como disciplina que se alinha organicamente a uma teoria da comunicação, tal como a entendo”<sup>32</sup>. Partindo da filosofia da ciência, ele tentou desenvolver a teoria da comunicação em um ramo científico de pesquisas<sup>33</sup>. Visto que a ciência tem “muitíssimo” a ver com a arte, com o tempo ele se desviou “cada vez mais para as artes”, “um sinal da idade”: pessoas decentes se interessam por matemática (mais uma vez, uma alusão velada a Platão; aqui, à inscrição na entrada de sua academia), “e, quando ficam velhas, começam a se interessar por arte. Foi também o meu caso. Então, ingressei na bienal e em besteiras como fotografia e vídeo etc.”<sup>34</sup>.

Em *Língua e Realidade*, assim como em *Filosofia da Linguagem*, o assunto ainda é explicitamente a linguagem, enquanto o tema da comunicação se exprime no lugar de destaque que é atribuído à conversação entre os presentes (Eu e Tu) na linguagem, assim como na produção da referência comum, tal como ela se manifesta na crítica da filosofia da consciência pela ênfase em seu aspecto interativo. A partir disso e da necessidade existencial de comunicação, desenvolve-se seu “engajamento pela comunicação”<sup>35</sup> e pela teoria da comunicação<sup>36</sup>, tal como se reflete em sua primeira cátedra homônima em São Paulo, assim como na versão manuscrita de 1973/1974 da *Kommunikologie*. Visto que sua primeira parte, “Revolução das Relações Humanas?”, expõe “o resultado de ao menos dez anos de ensino e pesquisa sobre a teoria da comunicação”, ela apresenta, por conseguinte, a teoria da comunicação de Flusser tal como ela se desenvolvera em seus anos paulistanos<sup>37</sup>. Em sua primeira parte, ela responde à pergunta: o que é a comunicação?, com a taxonomia das estruturas da comunicação e,

32. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, pp. 232-233.

33. Vilém Flusser, “Berlin, 1989”, *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, p. 85.

34. Vilém Flusser, “Robion, 1991”, op. cit., 1996, p. 202.

35. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 231.

36. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 217.

37. Stefan Bollmann, “Editorisches Nachwort” [“Posfácio do Editor”], em Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 355.

na segunda, questiona-se acerca da essência e dos modos funcionais do código, que substitui o conceito de linguagem por ser mais abrangente, para, finalmente, na terceira parte, estipular a essência das technoimagens e seu efeito sobre nós, assim como sobre nossa experiência do espaço e do tempo. Esse desenvolvimento temático marca o núcleo do caminho de pensamento flusseriano, cujo início, partindo da linguagem, rapidamente se espraia para seu contexto funcional de comunicação e, com a substituição da linguagem pelo código, amplia o olhar para as formas simbólicas de comunicação e a teoria geral da comunicação e, então, com o foco nas technoimagens, opera a referência à revolução atual da comunicação, como tentativa de “querer examinar a fundo [sua essência] a partir da emergência de um novo código” e partir da teoria da comunicação com esse propósito<sup>38</sup>.

Além do que já foi mencionado, há ainda em Flusser motivos biográficos para que ele tenha se voltado à teoria da comunicação, visto que, em seu caso, ao contrário do que se passa com a maioria dos cientistas, a biografia possui uma influência duradoura sobre seu trabalho científico e o interesse pela comunicação foi retratado por ele como uma consequência do exílio, ou melhor, de suas condições de vida como exilado no Brasil (*ex ponto, do exílio*, como se diz também no subtítulo de seu primeiro livro), assim como da emigração, que fez de Flusser “sem solo” [*Bodenlos*] e determinou seu entendimento de si e também seu estatuto de migrante<sup>39</sup>. Desde então, as consequências, relativas ao mundo da vida, da perda das condições tradicionais de “pátria e expatriação”<sup>40</sup>. Uma vez que tanto o emi-

38. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 174.

39. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999; Vilém Flusser, *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus* [Da Liberdade do Migrante. Objeções ao Nacionalismo], Leck, Bollmann, 1994.

40. Vilém Flusser, “Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit (Heimat und Geheimnis – Wohnung und Gewohnheit)” [“Habitar na Expatriação (Pátria e Mistério – Habitação e Hábito)”], *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 247.



grante quanto o estrangeiro são determinados por uma perda das ligações tradicionais, que só pode ser compensada pela tecedura de novas redes de comunicação, ele atribui seu próprio interesse pelos fenômenos da comunicação inter-humana, “portanto, pelas lacunas entre lugares e pelas pontes que atravessam essas lacunas”, ao seu próprio estado de suspensão entre os lugares<sup>41</sup>. Considerada a partir dessa situação, a comunicação adquire uma importância particular e existencial, que Flusser, em sua típica conjunção dos modos de pensar cibernético e fenomenológico, retrata da seguinte maneira: no meio habitual, percebe-se apenas mudanças, mas não permanências; mas somente as mudanças são informativas, enquanto as permanências são redundantes. A situação do exílio é radicalmente distinta disso, uma vez que, aqui, tudo é inabitual. A redundância que falta por conta disso põe o exilado diante da tarefa de processar [*verarbeiten*] o “oceano de informações caóticas [encontrado aqui] [...] em mensagens significativas”, de “processar” [*prozessieren*] os dados registrados “na síntese de novas informações”<sup>42</sup>. “Caso a tarefa de processamento dos dados não seja realizada, então somos engolidos pelas ondas do exílio”<sup>43</sup>, cuja “disposição dialógica” característica não é, de modo algum, determinada pelo reconhecimento mútuo, mas “de modo polêmico”, visto que o caráter estrangeiro do desterrado é sentido pelo “autóctone” como ameaça e questionamento. Tal diálogo polêmico, contudo, é ao mesmo tempo criativo e, com essas palavras que contêm uma apreciação ambivalente, Flusser descreve sobretudo e em primeiro lugar sua própria experiência. No entanto, ela deveria poder ser generalizável e valer tipicamente para problemas gerais do ser-estrangeiro [*Fremdsein*]. Para Flusser, a comunicação não é apenas um objeto teórico, mas, ao mesmo tempo, um

41. Vilém Flusser, *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994, p. 15.

42. *Idem*, p. 109.

43. *Idem*, p. 103.

componente existencial de nosso mundo da vida, ou seja, do mundo da vida como único lugar em que o sentido e o significado se desdobram comunicativamente.

## 2. DEFINIÇÕES

No início das Conferências de Bochum, na seção “Comunicologia como Crítica da Cultura”, Flusser dá definições de seus termos-chave, que também são centrais para essa investigação (enquanto ele se refere a um livro didático preparado em 1969-1971 em São Paulo, que, todavia, até agora não é conhecido nem foi publicado). Aqui, “comunicologia” é “a doutrina da comunicação humana como o processo graças ao qual informações adquiridas são armazenadas, processadas e transmitidas [*weitergegeben*]”, e cultura, cuja essência se perfaz em ser “uma aquisição, um armazenamento, uma manipulação e uma transmissão [*Weitergeben*] de informações” (mas outras definições também são possíveis), “esse aparelho graças ao qual informações adquiridas são armazenadas a fim de poderem ser recuperadas” – em outros lugares, também determinada como “aparelho para produção, transmissão [*Weitergeben*] e armazenamento de informações”<sup>44</sup> – e crítica, “esse ato graças ao qual um fenômeno é posto em suspenso a fim de ver o que se esconde por trás dele”. “Crítico” a cultura no sentido de “analisar” significa investigar quais circuitos comunicativos se ocultam por trás dela<sup>45</sup>. Por sua vez, a comunicação pode ser “inter-humana” ou uma “comunicação-homem-máquina”<sup>46</sup>.

44. Vilém Flusser, “Hinweg vom Papier” [“Para Longe do Papel”], em *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 61.

45. Vilém Flusser, Bochumer Vorlesungen, Modul Kommunikologie als Kulturkritik [Conferências de Bochum, módulo Comunicologia como Crítica da Cultura].

46. Vilém Flusser, “Farben statt Formen” [“Cores em Vez de Formas”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 121.

Aqui, os conceitos de informação e processamento de informações estão claramente no centro das reflexões de Flusser, assim como no caso de suas reflexões sobre a “sociedade da informação”<sup>47</sup>. Aqui também, seu núcleo, a comunicação, é definido como a “produção, transmissão [*Übertragung*], processamento e armazenamento de informações”<sup>48</sup>, enquanto informação e comunicação comportam-se de maneira inversamente proporcional uma em relação à outra<sup>49</sup>. Uma outra definição diz que a comunicação humana é “a produção, transmissão [*Weitergeben*] e armazenamento de informações com o propósito de incrustar essas informações em fenômenos concretos e, assim, modificar o mundo. Ela é uma *conversação* sobre o mundo dos fenômenos concretos”<sup>50</sup>.

Visto que, em seu núcleo, a aquisição de informações é subjetiva, para poderem ser comunicadas, elas devem “encriptar-se em símbolos”, ou seja, “ser codificadas”<sup>51</sup> e, então, “ser armazenadas em um material, uma assim chamada mídia”, para que originalmente operavam “dois tipos de mídia”, “o ar e coisas como ossos e pedras, ou seja, o que se chama de cultura oral e material”<sup>52</sup>. Portanto, a fala e o biface estão no começo do desenvolvimento da cultura. Posteriormente, “somaram-se outras mídias, como imagens ou textos (cultura imaginária e literária) e, atualmente, tanto os códigos quanto as mídias se desenvolveram em refinamento e durabilidade antes inima-

47. Vilém Flusser, *Die Informationsgesellschaft: Phantom oder Realität? Für “Kultur und Technik im 21. Jahrhundert”* [A Sociedade da Informação: Fantasma ou Realidade? Para “Cultura e Técnica no Século XXI”], Essen, 3.II.1991, Manuscrito, Vilém Flusser Archiv. Sobre isso, cf. também Vilém Flusser, “Glaubensverlust” [“Perda de Fé”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, pp. 29-31.

48. Vilém Flusser, *Die Informationsgesellschaft*, op. cit., 1991, p. 1.

49. Vilém Flusser, “Schreiben für elektronisches Publizieren”, op. cit., 1993, p. 107.

50. Vilém Flusser, “Gespräch, Gerede, Kitsch”, op. cit., 1993, p. 233, grifo do autor. Sobre isso, cf. também Vilém Flusser, *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft? [A Escrita. A Escrita Tem Futuro?]*, Göttingen, Immatrix, 1987, p. 17.

51. Vilém Flusser, *Die Informationsgesellschaft*, op. cit., 1991, p. 4.

52. *Idem*, *ibidem*.

gináveis”<sup>53</sup>. Esse contexto é visto como fundamental para o homem a cultura. Quando se reconhece “que a transmissão [*Weitergeben*] de informações adquiridas é a característica tipicamente humana” e “equivale à tentativa de escapar à morte inevitável e dar um sentido à vida, então, a comunicação de informações de homem a homem é o componente essencial da sociedade”<sup>54</sup>. Disso resulta a imagem “de uma rede na qual os nós representam o homem singular e os fios, as mídias transmissoras de informação”<sup>55</sup>. Homem e sociedade não podem, de modo algum, ser separados, mas são “puras abstrações a partir da conexão em rede inter-humana concreta”<sup>56</sup> – portanto, em 1991, Flusser repete literalmente o que ele já tinha pensado e escrito em 1965 (cf. *supra*) e repete também na *Kommunikologie*: é indiferente “se vemos os homens como ponto nodal na rede de comunicação ou a rede de comunicação como conexão entre os homens – a cultura como produto do homem ou o homem como produto da cultura”<sup>57</sup>. De todo modo, é “a estrutura da comunicação” que constitui a “infraestrutura da sociedade” e “também do assim chamado Eu”<sup>58</sup>. Uma verdadeira antropologia tem que partir do fato de “que somos nós no interior de uma rede de comunicação” (em 1965, dizia-se que o Eu é “um ponto nodal na rede continuamente tecida da linguagem”), e não identidades autônomas, e é por isso que “uma existência [*Dasein*] digna do homem só é possível quando a comunicação é reconhecida como a estrutura fundamental que nos sustenta e é formada por nós”<sup>59</sup>. Somente uma sociedade da informação ou telemática, entendida nesse sentido, permite que “as possibilidades postas

53. *Idem, ibidem.*

54. *Idem, ibidem.*

55. *Idem, ibidem.*

56. *Idem, ibidem.*

57. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 225.

58. Vilém Flusser, *Die Informationsgesellschaft*, op. cit., 1991.

59. *Idem*, p. 5.

em nós se desdobrem conjuntamente a outros”<sup>60</sup>. Os meios técnicos para isso nos são dados; a única coisa que nos impede de realizá-la é nossa disposição falha de “nos livrarmos do núcleo-egoico ideológico e de nos abrirmos ao outro em abnegação”. No entanto, sem tal disposição, “todos os meios técnicos [reduzem-se a] meras bugigangas”<sup>61</sup>. Se, no caso da sociedade da informação, entendermos “‘informação’ no sentido da impressão de uma forma sobre ou em uma matéria”, então, desde a invenção da imprensa ou, de modo ainda mais explícito, desde a primeira revolução industrial, ela está prestes a realizar-se<sup>62</sup> e, se a entendermos como a sociedade “na qual informáticos decidem e dominam, então já vivemos nela”<sup>63</sup>. Mas, enquanto uma sociedade na qual as informações são não somente elaboradas, mas também produzidas em intercâmbio com outros, até agora esse não é o caso e isso é inclusive utópico<sup>64</sup> e, mesmo em sua forma de “sociedade em que, graças à conexão em rede, assumimos responsabilidade uns pelos outros”, ela permanece um desafio<sup>65</sup>.

Além do conceito de informação e sua encriptação simbólica ou codificação, o pensamento de Flusser é organizado particularmente em dicotomias e, enquanto tal, inclusive pelas próprias dicotomias empregadas, inteiramente tradicional. Elas aparecem logo cedo e são contínua e repetidamente utilizadas e recombinações, de acordo com o contexto e a necessidade argumentativa, como elementos constitutivos de sua teoria. Trata-se dos pares de opostos entropia – neguentropia, sujeito – objeto, eu – mundo, natureza – cultura, público – privado, imagem – texto, discurso – diálogo, história – pós-história, assim como arte – técnica ou então *ars* – *techne*.

60. *Idem, ibidem.*

61. *Idem, ibidem.*

62. *Idem*, p. 1.

63. *Idem*, p. 5.

64. Vilém Flusser, “Zürich, 1991”, *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, pp. 243-244.

65. Vilém Flusser, *Die Informationsgesellschaft*, *op. cit.*, 1991, p. 5.

Quanto ao par entropia–neguentropia, tomado de empréstimo da teoria clássica da informação, que marcou Flusser desde cedo e permanentemente, assim como da termodinâmica, um ramo da física clássica e, assim, uma das bases das ciências naturais modernas, a entropia designa o processo natural de dissipação de toda informação, em cujo fim o universo chega à estagnação; a ela contrapõe-se a neguentropia, o desenvolvimento inverso da construção de estruturas de informação, e Flusser sempre cita como seu exemplo mais significativo a cultura humana. O homem é “a tentativa de lutar contra o segundo princípio da termodinâmica”<sup>66</sup>. A “dignidade do homem” é “produzir, transmitir e armazenar informações”<sup>67</sup> e o fato de que ele é “um ser” “que produz, armazena e transmite informações contra todas as leis da natureza” é “um excelente ponto de partida para uma definição do homem”<sup>68</sup>.

A propósito de eu–mundo, o mundo é tomado como algo que se contrapõe ao eu (o homem) (designado por Heidegger como ek-sistência<sup>69</sup>, o que Flusser, por sua vez, retoma repetidamente<sup>70</sup>) e, assim, exige a mediação, que, por sua vez, é semiótica, mediada por signos e se desenrola através das mídias, ou melhor, dos códigos. A teoria do símbolo e da cultura de Ernst Cassirer e a filosofia do Eu-Tu de Martin Buber influenciam a consideração de que os signos, ordenados em sistemas e formas simbólicas,

66. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken. Die “Bochumer Vorlesungen”*, org. Silvia Wagnermaier e Siegfried Zielinski, prefácio de Friedrich A. Kittler, posfácio de Silvia Wagnermaier, Frankfurt am Main, Fischer, 2009, p. 216.

67. Vilém Flusser, *Ins Universum der technischen Bilder [Rumo ao Universo das Imagens Técnicas]*, Göttingen, European Photography, 1985, pp. 75-76.

68. Vilém Flusser, “Zürich, 1991”, *op. cit.*, 1996, p. 248. Cf. também “Menschwerdung” [“Hominiização”], em *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung [Do Sujeito ao Projeto. Hominiização]*, Bensheim, Bollmann, 1994, p. 179.

69. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus [Carta sobre o Humanismo]*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1949, pp. 16 e ss.

70. Por exemplo, Vilém Flusser, “Karlsruhe, 1988”, *Zwiesgespräche, op. cit.*, 1996, p. 49.

devem ser intersubjetivamente partilhados para poder garantir a comunicação<sup>71</sup>.

Quanto a público–privado, Flusser remete à terminologia antiga de *oikos* e *res publica*, assim como a Hegel, que elevou o movimento pendular entre o espaço público e o privado a um princípio fundamental de sua *Fenomenologia do Espírito*. A assim chamada “consciência infeliz” designa o dilema de que, quando abandonamos o espaço privado e adentramos o público, partindo para o mundo, isto é, para a esfera pública, a fim de conquistá-la, nesse movimento, contudo, acabamos nos perdendo nela, e, quando, então, voltamos do espaço público para casa para nos reencontrarmos, isto é, para nos tornarmos privados, novamente perdemos o mundo nesse movimento<sup>72</sup>. Se o mundo penetra na casa, como ocorre no mundo interconectado por meio da conexão com canais visíveis e invisíveis, modifica-se a qualidade da casa (*oikos*) e do lar e, no decorrer dessa modificação, realiza-se também uma transformação estrutural da esfera pública (*res publica*). Dessa forma, Flusser aplica a consciência infeliz de Hegel e a maneira como Sartre a aprofundou<sup>73</sup> às novas mídias. O movimento pendular vale também para informações e estas afluem livremente agora, através de cabos materiais e imateriais, ao espaço privado e, assim, superam a dicotomia público–privado.

Discurso–diálogo, ou enfeixamento–conexão em rede, apresentam dois aspectos da comunicação, a saber, a produção e a transmissão de informação. A produção de informação se dá no diálogo como “método de sintetizar uma nova informação a partir de informações

71. Sobre as “formas simbólicas”, cf. por exemplo Vilém Flusser, “Glaubensverlust”, *op. cit.*, 1997, p. 35, assim como, sobre o pensamento dialógico, “Hinweg vom Papier”, *op. cit.*, 1997, p. 66.

72. Vilém Flusser, “Wien, 1991”, em *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 161; *Krise der Linearität* [*Crise da Linearidade*], Berna, Benteli, 1988, p. 8; *Nachpolitische Gedanken* [*Pensamentos Pós-Políticos*], manuscrito, p. 1.

73. Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, *op. cit.*, 1994, p. 64.

já disponíveis”<sup>74</sup>, ao passo que sua transmissão, coleta e armazenamento nas memórias se dá no discurso. O discurso é entendido como uma forma da comunicação de informação [*Informationsvermittlung*] na qual pode-se distinguir entre emissor e receptor, em oposição ao diálogo, no qual tal distinção não faz sentido<sup>75</sup>. Ambos pressupõem um ao outro. O discurso pressupõe o diálogo, porque a informação transmitida teve que ser previamente elaborada dialogicamente, e o diálogo pressupõe o discurso, porque seus participantes devem dispor de informações que devem ser recebidas apenas discursivamente. A partir dessa concepção da “sociedade como tecido de comunicação”, como “um entrelaçamento de diálogos e discursos”, no qual a predominância de um dos dois métodos ameaça a sociedade<sup>76</sup>, Flusser desenvolve sua morfologia das formas de comunicação, composta pelos tipos dialógicos do diálogo circular e em rede, assim como pelas espécies discursivas do discurso teatral, piramidal, arbóreo e anfiteatral.

Com o par conceitual imagem–texto, Flusser descreve a história cultural do homem como história do desenvolvimento de suas mídias. No início está a imagem, seguida pela escrita e pela capacidade de produzir textos, e depois a revolução técnica e a introdução das imagens técnicas (fotografia, TV, imagens digitais etc.). Até agora, enquanto a época da escrita chega ao fim, o modelo conforme o qual a nova época das imagens técnicas assume o papel das mídias dominantes culturais é, por vezes, diferenciado em elementos autônomos [*ausdifferenziert*]<sup>77</sup> e historicamente enriquecido por Flusser, mas, fundamentalmente, fica mantido como dialética de imagem e

74. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 44.

75. Vilém Flusser, “Zürich, 1991”, op. cit., 1996, p. 243.

76. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, pp. 44-45. Cf. também Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, pp. 90-91.

77. [O verbo alemão *ausdifferenzieren* significa um processo de diferenciação pelo qual as partes se separam do todo autonomizando-se. Não há um termo equivalente em português, de modo que propusemos essa tradução composta a fim de vertê-lo mais fidedignamente (N. da T.)].



texto e, com isso, como algo contínuo. Com história – pós-história, são denominadas as duas fases que se distinguem entre si – antes do fim da escrita e depois, quando esta é substituída por novas mídias –, em que “pós-modernidade” também toma o lugar de “pós-história”.

Cultura e natureza, expandindo-se também em sociedade da tríade<sup>78</sup>, são consideradas partes de um par conceitual complementar e de uma distinção dialética<sup>79</sup>. A transição entre elas ocorre de modo gradual, tal que, quanto mais transformável for uma coisa, mais cultural ela é e, quanto menos, tanto mais natural<sup>80</sup>. Além disso, “natureza” é, enquanto conceito abstrato, uma aquisição cultural. Arte-técnica, *ars-techné*, são vistas por Flusser como uma unidade originária que, desde o Renascimento (e após Leonardo da Vinci), passaram a se desenvolver em separado<sup>81</sup> e ele espera da nova sociedade telemática que elas voltem a confluir.

Uma tríade, divergindo do esquema dicotômico e continuamente empregada, é a das três categorias de base da experiência, “conhecer”, “valorar” e “vivenciar”<sup>82</sup>, também designadas como epistemológica, ética e estética<sup>83</sup>. Trata-se dos âmbitos, também designados como os “três parâmetros” da vida concreta e cotidiana<sup>84</sup>, do conhecimento (episteme e ontologia, doutrina do ente: o que é), da ética (ou deontologia: o que deve ser; valores) e da estética (doutrina da percepção (sensível); o que é experimentado), uma reinterpretação atualizada da tríade do “verdadeiro”, “bom” e “belo”, tal como Flusser a herdou, como parte de seu horizonte de formação burguês, através da media-

78. Vilém Flusser, “Für eine Phänomenologie des Fernsehens” [“Para uma Fenomenologia da Televisão”], em *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 105.

79. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 58.

80. Vilém Flusser, *A Pele*, manuscrito, p. 9.

81. Vilém Flusser, “Meditações sobre a Arte Grega I”, *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 60, pp. 73 e 91, 1965.

82. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 83.

83. *Idem*, p. 236.

84. *Idem*, p. 169.

ção do classicismo de Weimar, ou, em outra terminologia, trata-se do programa do conhecimento (indicativo), do programa do comportamento (imperativo) e do programa da vivência (optativo)<sup>85</sup>. Por conseguinte, somos constantemente alimentados por informações encriptadas “em códigos”, que armazenamos “para empregá-las na vivência, no conhecimento e na valoração do mundo, para trocá-las com outros e para produzir novas informações a partir delas”<sup>86</sup>. Todos esses códigos, estéticos (musicais ou cinematográficos), epistemológicos (lógica, matemática) e éticos (livros jurídicos, moral)<sup>87</sup>, podem ser – assim como a linguagem para Flusser em seus primórdios como filósofo da linguagem – remontados “ao propósito de ordenação”<sup>88</sup>.

Além dos conceitos fundamentais, o programa docente planejado por Flusser em 1967 para sua cátedra de teoria da comunicação na Faap é esclarecedor para a estrutura da *Kommunikologie*<sup>89</sup>. Em geral, Flusser diz ali, deve-se primeiramente delimitar o campo complexo a fim de esclarecer a questão ontológica do que se deve entender por comunicação e, então, atribuir os métodos de trabalho aos diferentes âmbitos correspondentes a fim de esclarecer a questão epistemológica de como ela poder ser analisada. Visto que há intersecções entre o campo e as competências de outras disciplinas, seus métodos também poderiam ser assumidos. A classificação dos fenômenos de comunicação realizada sobre essa base, e os métodos resultantes orientam-se pelas seguintes distinções:

- segundo os sentidos do corpo e os nervos (comunicações visuais, auditivas, táteis, olfativas etc.), com métodos da fisiologia e do behaviorismo;

85. *Idem*, p. 312.

86. *Idem*, p. 158.

87. *Idem*, pp. 258-259.

88. *Idem*, p. 259.

89. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, pp. 223-230.

- segundo a função social (comunicação em massa, de elite e *closed-circuit* [em circuito fechado]), com métodos da sociologia e da psicologia social;
- segundo a estrutura de sua dinâmica (discurso, diálogo, redes etc.), com métodos da teoria dos jogos e da cibernética;
- segundo a estrutura de seus símbolos, com métodos da crítica de arte e literária;
- segundo seu caráter informacional, com a teoria da informação;
- segundo a estrutura de sua mensagem, com métodos da análise lógica;
- segundo a estrutura dos canais, com métodos da psicologia da Gestalt;
- segundo a estrutura econômica, com métodos de economia nacional e sociologia<sup>90</sup>.

Claramente, trata-se de um projeto interdisciplinar ainda hoje atual e que diz respeito aos âmbitos da comunicação não verbal, da sociologia da comunicação ou das mídias, da teoria dos jogos e cibernética, da semiótica, da teoria da informação, da lógica e linguística, especialmente da teoria dos atos de fala, da comunicação multimídia e da psicologia da Gestalt, assim como da economia e da sociologia. Ainda que o programa não tenha sido implementado dessa forma, ele delineia as ideias de Flusser a respeito de uma ciência da comunicação e das mídias interdisciplinar e ainda hoje atual.

### 3. COMUNICAÇÃO: SIGNOS, CÓDIGOS E INFORMAÇÃO

Flusser determina o processo da comunicação humana como “transmissão [*Übertragung*] simbólica de mensagens”<sup>91</sup>. Assim, con-

90. *Idem*, p. 227.

91. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, pp. 244-245.

ceitos como símbolo, isto é, signos e códigos, e transmissão de conteúdos (enquanto mensagem ou informação) possuem aqui uma posição central<sup>92</sup> e são os conceitos que estruturam a abordagem da totalidade dos fenômenos culturais<sup>93</sup>. Por conseguinte, todos os processos não simbólicos são excluídos do âmbito de objetos da teoria da comunicação. De fato, esta leva em conta todo o campo da cultura; e a cultura, por sua vez, abarca a política, a ética, a economia, sistemas sociais, a ciência, a técnica, a filosofia e a religião<sup>94</sup>, “mas somente a partir de um ângulo limitado e específico, a saber, o da transmissão simbólica de mensagens”<sup>95</sup>.

Nesse contexto, Flusser emprega um conceito tradicional de signo e símbolo, segundo o qual o signo é uma substituição (no sentido do *aliquid stat pro aliquo* [algo está no lugar de outra coisa]) de uma outra coisa, a saber, de seu significado, e liga isso ao conceito de código:

Chamemos de “símbolo” todo fenômeno que, segundo uma convenção específica, explícita ou implícita, representa [*vertritt*] um outro fenômeno, o substitui e apresenta [*vorstellt*]; e “significado”, aquele fenômeno que é representado, apresentado e substituído pelo símbolo<sup>96</sup>.

Símbolos e códigos possuem uma importância tão grande para Flusser que funcionam como o cerne do desenvolvimento da “tese fundamental” de sua comunicologia<sup>97</sup>. Ali, o homem é apreendido como “um ser alienado do mundo, que tenta, mediante símbolos organizados em códigos, entrar em contato com o mundo perdido”<sup>98</sup>. “Alienado” significa que o homem, em seu núcleo essencial, não se

92. *Idem*, p. 247.

93. *Idem*, p. 246.

94. *Idem*, p. 264.

95. *Idem*, p. 246.

96. *Idem*, pp. 249-250.

97. *Idem*, p. 209.

98. *Idem*, *ibidem*.

dissolve em sua integração com a natureza, mas é capaz de pensamento, reflexão e cultura. O preço que ele paga por isso é reconhecer que o mundo (o mundo natural), por si só, não tem nenhum significado, nenhum “sentido”, e que é somente o homem quem pode criá-lo. Destarte, ele “produz um mundo codificado”, que dá “um sentido ao mundo ‘efetivo’ ao significá-lo”<sup>99</sup>.

A convenção que assegura o nexos entre símbolo e significado é intersubjetiva<sup>100</sup>. Por isso, os códigos são socialmente partilhados e, para poder produzi-los, “o homem se comunica com outros. Desse modo, o mundo codificado e artificial, que dá um sentido ao mundo ‘efetivo’, torna-se um mundo da coexistência [*Mitsein*] com outros [...]”<sup>101</sup>. Assim, o homem só é pensável como ser social, que fabrica para si mesmo, através da intersubjetividade, da interação e da comunicação, um mundo da vida culturalmente marcado, que põe a sua disposição os recursos, necessários para a vida, para o sentido e o significado. Portanto, cultura é a resposta à pergunta sobre o sentido da vida (nossa existência [*Dasein*]) e ela não existe sem que o homem a produza.

Para o cunho de teoria da cultura da comunicologia, é fundamental a afirmação de que a comunicação humana é um “processo artificial”, isto é, que os instrumentos para a efetuação dessa comunicação, os “símbolos organizados em códigos”, como, por exemplo, o muralismo ou a língua<sup>102</sup>, precisam primeiramente ser produzidos pelo homem. Não se trata de fenômenos encontráveis enquanto tais na natureza, mas de “ferramentas” produzidas para esse fim.

Uma vez que símbolos são fenômenos que substituem (“significam”) outros fenômenos, a comunicação é uma substituição: ela substitui a vivência daquilo que é por ela “visado”. [...] Os homens precisam se entender. [...] O homem é um “animal

99. *Idem, ibidem.*

100. *Idem*, p. 251.

101. *Idem, ibidem.*

102. *Idem*, p. 81.

estranhado [*verfremdet*]”, precisa criar símbolos e organizá-los em códigos se quiser tentar transpor o abismo entre ele e o “mundo”. Ele precisa tentar “comunicar” [*vermitteln*], ele precisa tentar dar um significado ao “mundo”<sup>103</sup>.

O “caráter artificial da comunicação humana” não ignora, de modo algum, que a comunicação também se baseia nas assim chamadas relações inter-humanas “naturais” ou mesmo que ela as integre (como as relações mãe-filho e sexuais), das quais se pode dizer que “são as formas de comunicação mais originárias e fundamentais”. Mas elas não são “algo característico da comunicação humana e, além disso, são amplamente contaminadas pelos artifícios (‘influenciadas pela cultura’)”<sup>104</sup>. Enquanto feitos culturais, os códigos e sistemas de símbolos produzidos em vista da comunicação devem sempre ser aprendidos e produzidos de novo – Goethe não teve consciência do “quão radical é sua célebre frase: ‘o que herdou de seus pais, conquiste-o para possuí-lo’”<sup>105</sup> –, assim como devem ser conservados através do uso permanente. Por conseguinte, códigos, cultura e comunicação constituem uma unidade lógica.

Assim, Flusser mantém sua tendência filosófica originária, agora tornada “filosofia da cultura”<sup>106</sup>, ao mesmo tempo que desloca o foco da filosofia da linguagem para a filosofia da comunicação e a semiótica, a teoria dos signos e dos códigos<sup>107</sup>. Em Flusser, esse desenvolvimento, mais uma vez, localiza-se logo cedo, pois já em 1951 ele retoma uma definição de símbolo de Anatol Rapaport: segundo

103. Vilém Flusser, “Kodifizierte Welt”, *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 23.

104. *Idem*, p. 9.

105. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen* [Conferências de Bochum].

106. Vilém Flusser, “Zelte. Referat zum Steirischen Herbst ‘90” [“Tendas. Palestra no Steirischer Herbst ‘90”], resumido em: *Arch+*, n. 111: *Entwurf von Welt* [Projeto de Mundo], 1992, p. 68.

107. Por exemplo, em *Gesten. Versuch einer Phänomenologie* [Gestos. Ensaio de uma Fenomenologia], Frankfurt am Main, Fischer, 1994, p. 220, como “Semiologia” para “doutrina do significado”.

tal definição, diferentemente dos cães (ele se refere aos pavlovianos), estamos em condições de combinar sinais entre si, formando o que chamamos de “símbolos”, e o sistema dessas combinações é a “língua”<sup>108</sup>. Portanto, a teoria da comunicação é “uma disciplina semiológica”, porque ela tenta compreender o “sentido”<sup>109</sup> e porque “é sua tarefa [...] investigar aquilo que é característico do humano, o símbolo e o código” e, enquanto tal, “uma teoria geral de todas as disciplinas humanísticas”<sup>110</sup>.

Para a comunicação, o fundamental é a “convenção”, o acordo entre homens como codificação de símbolos<sup>111</sup>. Os códigos são vistos como o resultado de tais convenções, que instituem símbolos e regras<sup>112</sup>. Com isso, eles estão ligados a determinadas interpretações compartilhadas e “disponíveis apenas a um participante da convenção”<sup>113</sup>. Isso demonstra a relação arbitrária entre símbolo e significado (menear a cabeça pode significar tanto “sim” quanto “não”, é a convenção cultural quem decide<sup>114</sup>). O utilizador não se dá conta desse caráter artificial, porque vivemos em um mundo codificado<sup>115</sup>, que é estendido sobre a “natureza em si e para si sem significado e insignificante” como um “tecido artificial”. A “rede de símbolos” que envolve os homens, o mundo da cultura, do espírito, da significação e da negação da entropia<sup>116</sup> “está certa”, porque ela [...] está aí como representante da realidade concreta”; em uma dialética da representação, do “desvelamento da realidade” e de seu “velamento”

108. Carta de 14.4.1951 a Alex Bloch, em Vilém Flusser, *Briefe an Alex Bloch* [Cartas a Alex Bloch], Göttingen, European Photography, 2000, p. 33.

109. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 256.

110. *Idem*, p. 261.

111. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 226; *Writings*, op. cit., 2002, pp. 10-12.

112. *Idem*, p. 11; cf. também “Glaubensverlust”, op. cit., 1997, pp. 31-38.

113. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 250.

114. *Idem*, p. 10.

115. Vilém Flusser, “Kodifizierte Welt”, op. cit., 1997, pp. 31-38.

116. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 230.

simultâneos<sup>117</sup>, “ao mesmo tempo como um reparo e uma ponte”<sup>118</sup>. É válido para todos os símbolos (inclusive a língua e as imagens técnicas) que eles “comunicam” significados; mas, porque estão entre nós e o mundo como uma rede artificial, ao mesmo tempo o encobrem, porque isso é também a “dialética das mídias”, “ao mesmo tempo ligar e separar”<sup>119</sup>. Portanto, os símbolos são passíveis de erro, falíveis. Inúmeras construções, não somente de tipo ideológico, acabam se revelando como tais e, visto que feito pelo homem, o mundo codificado é arriscado e pode inclusive ser ou totalitário ou democrático. Uma “pura natureza”, porém, é absolutamente inacessível para nós, porque só a percebemos através dos óculos de nossos padrões culturais, linguísticos e cognitivos, que não podemos jamais retirar. O homem, por assim dizer, só pode ser tido como cultural – do que se segue que tampouco há uma natureza que possa ser apreendida de modo pré-cultural.

A hominização realiza-se no momento em que o sujeito desponha no homem, um processo que está ligado à descoberta de um objeto: quando o homem pega pela primeira vez uma pedra nas mãos e a maneja, *i.e.*, lida com ela não mais como um componente arbitrário de seu meio, mas como um objeto que dele se destaca e se deixa utilizar para algo, no mesmo movimento emerge também o sujeito capaz de intenções como aquela instância que executa essa ação. Portanto, e com isso Flusser se vincula a conhecimentos antropológicos, o emprego de ferramentas do *Homo habilis* marca o primeiro patamar do desenvolvimento humano. Ao mesmo tempo, com a subjetivação [*Subjektwerdung*] o homem se destacou do meio que antes o “banhava” e, agora, está diante dele. Assim, abre-se entre eles uma distância, e a produção de símbolos, um desenvolvimento posterior

117. Vilém Flusser, *Bodenlos*, *op. cit.*, 1999, p. 239.

118. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 74.

119. *Idem*, p. 306.



da ferramenta, serve para sua superação (e muito provavelmente ela surgiu ou simultaneamente ou pouco depois, pois a fabricação de uma ferramenta, indo além de um entalhe casual de uma pedra e baseando-se em processos mais complexos, exige a divisão do trabalho e esta, por sua vez, processos de coordenação obrigatórios que só podem ser de natureza simbólica). O salto para fora da natureza implica uma alienação do mundo que agora se contrapõe ao homem, e “símbolos são instrumentos para transpor esse abismo aberto”, “mediações”<sup>120</sup>.

Assim, em face do nada, que, sem isso, ele deveria esperar, o homem projeta uma rede de sistemas simbólicos que ele “lança sobre o mundo”. “Ele produz um mundo codificado visando que ele pudesse ligá-lo ao mundo da vivência ‘concreta’, que ele pudesse comunicar [...], ligá-lo ao ‘efetivo’”, dar-lhe um sentido

[...] ao “significá-lo”. [...] Esse sentido do mundo codificado é um acordo entre os homens. O homem é solitário em seu saber da morte e da falta de sentido da vida; mas, ao conferir sentido ao mundo e à vida, ele se comunica com os outros. Desse modo, o mundo codificado e artificial, que dá um sentido ao mundo “efetivo”, torna-se um mundo da coexistência [*Mitsein*] com outros<sup>121</sup>.

Em Flusser, o componente antropológico é apreendido de modo existencialista, visto que a filosofia existencialista exerceu um efeito marcante em seu pensamento, em particular o exame da finitude da vida humana (a absurdidade sartriana do “ser para a morte” segundo Heidegger), que ele interpreta de um modo específico a partir da filosofia da linguagem e da cibernética. A existência humana é determinada fundamentalmente por esses limites e é a solidão última do homem, que aqui se torna manifesta, que o move em direção à comunicação:

120. *Idem*, p. 76.

121. *Idem*, *ibidem*.

A comunicação humana é um artifício cujo propósito é fazer-nos esquecer a brutal falta de sentido de um ser vivo condenado à morte. Por “natureza”, o homem é um animal solitário, pois ele sabe que morrerá e que, na hora da morte, não vige nenhuma comunidade de qualquer tipo: todos têm que morrer por si sós. E toda hora é potencialmente a hora da morte. Evidentemente, não é possível viver com esse saber da solidão fundamental e da falta de sentido. A comunicação humana tece em torno de nós um véu do mundo codificado, um véu feito de arte e ciência, filosofia e religião, e tece-o cada vez mais espesso para que esqueçamos nossa própria solidão e nossa morte e também a morte daqueles que amamos. Em poucas palavras, o homem é um “animal político” não por ser um animal gregário, mas porque ele é um animal solitário que é incapaz de viver em solidão<sup>122</sup>.

Desde então, a comunicação humana ocorre “com o propósito de esquecer a falta de sentido e a solidão de uma vida para a morte e, com isso, tornar a vida vivível. A comunicação tenta levar a cabo esse propósito erigindo um mundo codificado, ou seja, um mundo construído a partir de símbolos organizados, no qual as informações adquiridas se acumulam”<sup>123</sup>.

Na tradição fenomenológica, que Flusser também evoca explicitamente<sup>124</sup>, a particular constituição existencial do homem é descrita como experiência fundamental de cada indivíduo, o fato de que, por mais que ele saiba que morrerá e tenha medo disso, isso é ao mesmo tempo o “cuidado [*Sorge*] fundamental” que subjaz à ação humana<sup>125</sup>. A partir dessa situação, ele edifica o mundo codificado. Os códigos seriam elaborados pelos homens em sua “busca por significado” e esta origem se repete toda vez “que uma criança começa a simbolizar”<sup>126</sup>. Eles são, pois, tão característicos do homem que seu estar-aí

122. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 10.

123. *Idem*, p. 16.

124. Vilém Flusser, *On Husserl [Sobre Husserl]*, manuscrito.

125. Cf. por exemplo Alfred Schütz, *Gesammelte Aufsätze [Ensaaios Reunidos]*, Haia, M. Nijhoff, 1971, t. 1: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit [O Problema da Efetividade Social]*, p. 262.

126. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 76.

[*Vorhandensein*] denota sem restrições uma presença humana. Isso já é válido para os mais antigos de sua espécie, círculos construídos com pedras e ossos de ursos há dois milhões de anos. Mesmo que a chave para sua decodificação tenha sido perdida, “a intenção doadora de sentido (o ‘artificial’)” permanece reconhecível<sup>127</sup>, visto que os antropólogos e descobridores dessa cultura partem do fato de “que as pedras e os ossos foram ordenados em círculos”<sup>128</sup>.

Em virtude da função de substituição do signo, que, segundo a avaliação de Flusser<sup>129</sup>, Aristóteles também já havia apontado, a saber, o fato de que, na conversação, lidamos com os signos das coisas discutidas, mais práticos de manejar que as coisas propriamente ditas, também empregamos símbolos, segundo Flusser, porque...

[...] não é prático empregar os próprios fenômenos visados no intercâmbio com os outros. [...] Por exemplo, codificamos o gado em ouro, ouro em moedas, moedas em papel-moeda, e este, por sua vez, em cheques, porque cada novo código pode ser manejado de modo mais prático que o precedente. [...] É mais prático, [...] se quisermos chegar a um acordo com outros em relação ao gado, escrever cheques, números ou letras do que conduzir um rebanho de bois. E esse é o motivo de todas as codificações<sup>130</sup>.

Nesse processo, a codificação cumpre agora – “codificamos para nos comunicarmos simbolicamente, ou seja, para trazer or-

127. Vilém Flusser, “Kodifizierte Welt”, *op. cit.*, 1997, p. 23.

128. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 75.

129. Ele fala do “grande e tranquilo mar dos textos aristotélicos” (Flusser, “Wittgensteins Architektur” [“Arquitetura de Wittgenstein”], *Vom Stand der Dinge. Eine kleine Philosophie des Design [Estado das Coisas. Uma Pequena Filosofia do Design]*, Göttingen, Steidl, 1993, p. 83) e, quaisquer que possam ser seus erros, “o velho Aristóteles continua” sendo, “assim como na Idade Média, uma fonte inesgotável para nossos esforços especulativos” e esconde “em sua forma árida [...] um fogo ardente” (Vilém Flusser, “Die Wiederkunft des Mittelalters” [“A Segunda Vinda da Idade Média”], em *Nachgeschichte*, *op. cit.*, 1993, p. 154. Cf. também Vilém Flusser, *Die Schrift*, *op. cit.*, 1987, p. 39).

130. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, pp. 256-257.

dem ao mundo”<sup>131</sup> – a função de organização do mundo, que antes fora atribuída à linguagem: conhecemos e temos experiência do mundo e agimos nele nos quadros das estruturas impostas a nós pelos códigos informadores, e a teoria da comunicação deve “analisar esse fato”<sup>132</sup>.

Portanto, os códigos são essenciais à cultura: cada código dá ao mundo um significado que lhe é específico, operando, assim, como os óculos no caso da língua e “a estrutura dos códigos estrutura também o pensamento, o sentir e o querer”<sup>133</sup>. A finalidade do código é “possibilitar a comunicação entre os homens”, pois: “quem aprendeu o significado dos símbolos e as regras de sua manejabilidade pode, então, utilizar o código como meio [*Medium*] da comunicação”<sup>134</sup>.

Na determinação da comunicação como transmissão simbólica de mensagens<sup>135</sup>, “transmissão” é definida como “processo no qual diferentes sistemas são emparelhados”, “transmissão de mensagens” como “emparelhamento de diferentes sistemas pelo qual a forma modifica alguns ou todos os sistemas”, e “transmissão simbólica de mensagens” como “modificação da forma na qual o emparelhamento dos sistemas é fabricado por convenção”<sup>136</sup>. Por sua vez, a convenção implica intenção e pode “em princípio ser exatamente mensurada”<sup>137</sup>. A comunicação humana, em virtude da entropia, é um emparelhamento entre sistemas tendencialmente improvável<sup>138</sup> e as mídias operam aí como “meios de emparelhamento (*media*)”<sup>139</sup>. Os elementos da comunicação, designados, em analogia com “cul-

131. *Idem*, p. 257.

132. Vilém Flusser, *Writings*, op. cit., 2002, p. 16.

133. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 242.

134. Vilém Flusser, *Writings*, op. cit., 2002, p. 11.

135. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 244.

136. *Idem*, p. 246.

137. *Idem*, p. 249.

138. *Idem*, p. 253.

139. *Idem*, p. 251.

turemas”, como “comuniquemas”, podem ser codificados de modo linear ou gráfico<sup>140</sup>.

Se o homem for concebido como caixa-preta, cujo interior não é diretamente acessível, então, uma perspectiva estritamente behaviorista contradiz a experiência que temos de nós mesmos. Como compromisso, Flusser sugere considerar o homem “como uma memória na qual se cruzam competências de diferentes códigos e o *output* como resultado desse cruzamento”. Portanto, conservar o “pretume” da caixa e perguntar-se “a respeito da estratégia da emissão”, ou seja, perguntar-se “como o *output* (a mensagem) se compõe em relação com o *input* (o programa receptor)”<sup>141</sup>. Os signos e códigos utilizados nesse processo são objetivos e analisáveis e, portanto, “a análise de códigos [...] [pode] tornar-se um instrumento muito eficiente para a medição dos fenômenos intersubjetivos, sejam eles de tipo mental, cultural ou de qualquer outro. *De facto*, abre-se o campo para as ciências da cultura”<sup>142</sup>. Desse modo, a teoria da comunicação, instruída pela teoria da informação, também pode tornar-se uma ciência do espírito contemporânea<sup>143</sup> que evita conceitos aos quais não corresponde nenhum fenômeno observável (como “espírito”). Com essas considerações, Flusser chega a conceitos antimetafísicos de teoria dos sistemas com paralelos com Luhmann (sem que haja uma influência, contudo).

Um “salto qualitativo” fez do homem “uma espécie completamente nova de animal”, “que organiza símbolos em códigos propositalmente a fim de armazenar informações adquiridas e, por meio disso, negar o mundo”<sup>144</sup>. Por conseguinte, o homem é o animal que “inventou truques para poder acumular informações adquiridas”<sup>145</sup>.

140. *Idem*, p. 310.

141. *Idem*, pp. 337-338.

142. Vilém Flusser, *Writings*, op. cit., 2002, p. 9. Tradução minha.

143. Vilém Flusser, *Gesten*, op. cit., 1994, p. 17.

144. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 74.

145. *Idem*, p. 12.

Assim, a pergunta de Kant, “o que é o homem?”, recebe uma resposta segundo a teoria da informação, e é também por isso que a formulação de um “ser que fabrica informações contra todas as leis da natureza” é um bom ponto de partida para uma definição do homem<sup>146</sup>. O fato de que o homem “armazena e transmite informações adquiridas” o diferencia do restante dos seres vivos<sup>147</sup>.

Objetos culturais são o primeiro *medium* visual, porque são os primeiros portadores de informações armazenadas e transmissíveis [*übermittelbar*] (por exemplo, a forma da faca de sílex para além de sua função)<sup>148</sup>. Com isso, o conceito de informação ganha uma importância central e fundadora para Flusser<sup>149</sup>, e os símbolos são um meio para o fim de adquirir, armazenar e transmitir informação. Isso se aplica também a todos os grandes períodos de tempo, visto que Flusser entende por cultura “o mecanismo de transmissão de informações adquiridas de geração a geração”<sup>150</sup>.

Para uma interpretação adequada do conceito correspondente de sociedade da informação, aquela “forma de existência em que o interesse existencial se concentra na troca de informações com outros”<sup>151</sup>, a “entrada na problemática social” deve ser reformulada. Tradicionalmente, estamos acostumados a nos perguntarmos pela relação entre homem e sociedade, como se houvesse, de um lado, homens e, de outro, sociedades, e esses dois termos pudessem travar relações diversas entre si. “No entanto, assim que observamos a questão mais de perto, reconhecemos os erros que nela se escondem. Não há sociedade sem homens nem homens fora de uma for-

146. Vilém Flusser, “Zürich, 1991”, *op. cit.*, 1996, p. 248.

147. Vilém Flusser, “Karlsruhe, 1988”, *op. cit.*, 1996, p. 48. Grifo do autor.

148. Vilém Flusser, *Texto Imagem*, manuscrito, 1984, p. 1.

149. Vilém Flusser, “Auf dem Weg zum Unding” [“A Caminho da Absurdidade”], *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, pp. 185-187.

150. Vilém Flusser, “Hamburg, 1990”, *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 147.

151. Vilém Flusser, “Verbündelung oder Vernetzung?” [“Enfeixamento ou Conexão em Rede?”], *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, p. 143.

ma de sociedade”<sup>152</sup>. O que existe realmente [*realiter*] é um “campo de relações”, e é somente a partir dele que as abstrações conceituais “homem” e “sociedade” podem ser extrapoladas: “o concreto não é o homem, tampouco a sociedade, mas o campo de relações, a rede das relações intersubjetivas”<sup>153</sup>.

Disso se segue como consequência a reinterpretação das categorias tradicionais, como, por exemplo, a questão sobre o que constitui a verdadeira infraestrutura da sociedade. Candidatos usuais como economia, religião, classe e etnia são postos por Flusser em segundo lugar. Como “as relações inter-humanas são a fundação unicamente a partir da qual podem emergir indivíduos e a sociedade”, é à comunicação que convém a função privilegiada de “infraestrutura da sociedade”<sup>154</sup>. “Na situação atual, a estrutura comunicológica [pode] ser vista como infraestrutura”, como ele designa a tese fundamental da comunicologia<sup>155</sup>. Ou, expresso em duas “fórmulas mais nobres”: “(1) O que possibilita o poder não é mais a propriedade, mas a informação (não mais o *hardware*, mas o *software*) e (2) não é mais a economia, mas é a comunicação que é a fundação do vilarejo (da sociedade)”<sup>156</sup>, mais precisamente, da cultura, como se diz nas Conferências de Bochum.

O campo da transmissão simbólica de mensagens, o domínio e “campo de competências da teoria da comunicação”<sup>157</sup>, vai desde a linguagem falada, passando pelo texto escrito, até esboços e desenhos, do não verbal até a literatura, “do código Morse até a lógica simbólica, do tambor de guerra até o urbanismo, da máscara até o

152. *Idem*, p. 144.

153. *Idem*, *ibidem*.

154. *Idem*, *ibidem*.

155. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 210.

156. Vilém Flusser, “Nomadische Überlegungen” [“Reflexões Nômades”], *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, p. 155.

157. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 244.

campus universitário”<sup>158</sup>, dos códigos científicos, artísticos e ideológicos até a simbólica onírica<sup>159</sup>. Em princípio, todo material pode tornar-se portador de signos quando isso é convencionado, e é por isso que há “inúmeros códigos e tipos de códigos”<sup>160</sup>, pois:

Em princípio, absolutamente todo fenômeno pode ser convencionado como símbolo e há inúmeros métodos de organizar esses símbolos em códigos. Pedras, ossos, nós em fios, imagens, números, moedas, sons, gestos, cores, em suma, todo fenômeno natural ou artificial, seja um objeto ou uma propriedade de objetos, seja “concreto” ou “abstrato”, pode, segundo uma convenção, ter um significado. Esses símbolos, surgindo dessa maneira, podem ser organizados em códigos de modo puntiforme (como nos mosaicos), retilíneo (como nos alfabetos), em linhas onduladas (como nos arabescos), de modo plano (como em desenhos e pinturas), superficial (como em tapetes), corpóreo (como na escultura e na arquitetura), quadridimensional (como na dança e nos gestos), espacial (como modelos de *wire-frame*), temporais (como na música) ou em conexões dimensionais ainda mais complexas (como no cinema, no teatro e nas sinalizações de trânsito)<sup>161</sup>.

Um tal “tecido de símbolos” é o que compõe “o mundo ‘codificado’, que a humanidade tece em torno de si de modo cada vez mais espesso a fim de armazenar nele informações adquiridas e, assim, dar um sentido à vida”, uma construção “de complexidade inteiramente opaca”<sup>162</sup>.

De acordo com uma outra versão<sup>163</sup>, no caso dos símbolos de um código, deve-se distinguir entre os visuais, auditivos e audiovisuais a fim de destacar aqueles que são característicos de nosso presente. Códigos visuais podem ser compostos por pontos e linhas (como o alfabeto) ou por corpos e movimentos (como a arquitetura e a dança).

158. *Idem*, p. 245.

159. Vilém Flusser, *Writings*, op. cit., 2002, p. 19.

160. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 106.

161. *Idem*, p. 77.

162. *Idem*, *ibidem*.

163. Vilém Flusser, *Writings*, op. cit., 2002, p. 19.



Exemplos de códigos auditivos são a língua e a música, e de audiovisuais, o teatro e a televisão. Aqui, a relação dos códigos entre si é a de uma tradutibilidade múltipla. O número de tipos de código é efetivamente “inesgotável”, e o mundo codificado é reconhecível por sua complexidade inabarcável, portanto seria ingênuo querer catalogá-lo (até mesmo o mais eminente de todos os semioticistas, Charles S. Peirce, logo renunciou à façanha da classificação dos signos). Nem o método estruturalista nem um que se dirija aos canais sensíveis da transmissão apreende mais que um aspecto parcial do fenômeno total. No entanto, segundo Flusser, três aspectos se diferenciam de modo mais específico:

- a relação entre símbolo e significado,
- a relação entre os símbolos,
- a relação entre os códigos, assim como com seus utilizadores.

Para descrever a primeira relação, Flusser recorre à dicotomia, tornada famosa pela lógica e pela semiótica, entre denotação e conotação<sup>164</sup>. De acordo com essa dicotomia, a relação entre símbolo e significado pode ser unívoca se um significado corresponde exatamente a um símbolo, como na lógica formal, isto é, denotativa, ou aberta a diferentes significados, como a simbólica onírica, isto é, conotativa. Códigos denotativos são precisos, mas pobres em expressão, já os conotativos, imprecisos e abertos à interpretação, mas, por isso mesmo, expressivos. Por exemplo, as equações algébricas são denotativas e unívocas, mas pobres em expressão; em contrapartida, imagens são geralmente conotativas, *i.e.*, ricas em associações. Todavia, a maioria dos códigos, como a língua, são formas mistas<sup>165</sup>. Porém, nenhuma consideração estruturalista pode negligenciar o aspecto da dinâmica dos signos, pois estes só

164. Por exemplo, em Vilém Flusser, *Die Schrift*, *op. cit.*, 1987, p. 40.

165. *Idem*, p. 66.

existem no uso por meio de emissores e receptores em um contexto cultural e isso, finalmente, faz da teoria da comunicação uma ciência social<sup>166</sup> que, enquanto tal, precisa voltar-se à práxis da realidade social.

Portanto, a teoria da comunicação é a disciplina que se ocupa do “tecido artificial do esquecimento da solidão”<sup>167</sup>, tal como Flusser o retrata. Desde então, ela é uma disciplina da *humanitas* (ou das ciências do espírito, humanas ou sociais) e uma disciplina interpretativa, e não explicativa, como a teoria da informação, visto que a comunicação humana é um “fenômeno significativo” para os agentes e um fenômeno “a ser interpretado” para o observador, donde ela estar também inserida em uma tradição hermenêutica.

Esse resultado, porém, não está de modo algum voltado contra as ciências naturais. Assim, Flusser repetidamente lança mão do segundo princípio da termodinâmica. Enquanto seu primeiro princípio da conservação da energia diz que a somatória da energia contida em um sistema fechado é conservada inalterada mesmo quando diferentes formas de energia nele contidas são transformadas, seu segundo princípio (que, no entanto, até hoje é visto como ainda não provado) diz que, na verdade, em uma transformação de um estado de agregação para outro por fricção ou calor, sempre há perda de energia. Nos assim chamados processos transcorridos espontaneamente, que são irreversíveis, essa energia perdida também é para sempre transferida ao meio ambiente. Por isso, em todo processo natural a quantidade de entropia cresce, conforme a proposição de seu aumento segundo Rudolf Clausius, que formulou o princípio em 1854. Esse processo irreversível de dissipação de energia, também postulado no nível do universo como tendência à sua equidistribuição e à decomposição de estruturas informativas, graças ao seu caráter de irreversibilidade, é

166. Vilém Flusser, *Writings*, op. cit., 2002, p. 17.

167. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 10.

também “responsável” por isso que “observamos [como] o tempo que transcorre e passa em uma única direção irreversível”, a assim chamada “flecha do tempo entrópica”<sup>168</sup>. Aplicado à astrofísica e, com isso, ao surgimento do cosmos, o universo se encontra, por conseguinte, em uma expansão contínua em conexão com uma transformação de energia irreversível, pela qual esta se distribui uniformemente de modo crescente no espaço. Em seu fim, haveria, então, uma equidistribuição absoluta de todos os elementos e, implicada nisso, uma dissolução total de todas as estruturas. Então, a entropia seria completa.

Mas a informação é exatamente o oposto da decomposição de estruturas, a saber, a sua composição, a neguentropia (negando a entropia). A tendência humana à produção e composição de estruturas informativas – comunicação, língua e cultura são exemplos disso, assim como as cadeias de DNA ou a sequência de fluxo e refluxo – ocorre, por conseguinte, em contraposição à tendência “natural” do universo a sua dissolução.

Em sua forma como proposição-chave da teoria clássica da informação, o princípio afirma que, quanto mais improvável for uma informação, maior é seu valor informacional. O mais provável, uma completa equidistribuição (entropia), possui o menor valor informacional, como, por exemplo, o ruído branco, porque todos os elementos portadores de informação são uniformemente distribuídos. É somente quando determinadas áreas são destacadas, descritíveis foneticamente como formantes (por exemplo, na forma de um fonema), que surge a informação. Contra a tendência geral à entropia, podem emergir estruturas que se voltam, dentro de limites locais e temporais, contra esse caos, e Flusser cita repetidamente como exemplo dessas estruturas a *Divina Comédia* de Dante.

168. Bernd Rosner, “Telematik [Telemática]. Vilém Flusser”, em Daniela Kloock e Angela Spahr (org.), *Medientheorien. Eine Einführung [Teorias das Mídias. Uma Introdução]*, München, Fink, 1997, p. 86.

O homem possui a “misteriosa capacidade de transmitir para as gerações futuras não apenas informações herdadas, mas também as adquiridas”<sup>169</sup>, a capacidade de produzir e armazenar novas informações. No entanto, segundo Flusser, isso contradiz “o segundo princípio da termodinâmica, que afirma que a somatória das informações em um sistema fechado, no ‘mundo’, diminui continuamente”<sup>170</sup>. No final, todas as informações desapareceriam, “todas as informações adquiridas serão esquecidas, cidades e papéis escritos desmoronarão, culturas inteiras desaparecerão sem deixar rastro”<sup>171</sup>. Portanto, toda informação é provisória, porque está sujeita à tendência geral à entropia. Seu princípio é onientglobante e vale também para o espírito e a cultura humana, que, enquanto produção, transmissão e armazenamento de informação, tampouco escapa à tendência à entropia e à morte<sup>172</sup>. Enquanto “tendência à perda de informação”, a entropia é mais que apenas uma descoberta da termodinâmica, segundo Flusser, ela é um “fato que perfaz nossa vida e do qual não podemos duvidar na mesma medida em que não podemos duvidar dessa própria vida”<sup>173</sup> e, além disso, uma consequência necessária do “fato fundamental de nossa existência, a saber, [...] que temos que morrer”<sup>174</sup>. Isso é tão pouco duvidável quanto aceitável e, contra isso, erigimos a ordem codificada.

Uma situação é tanto mais informativa quanto mais improvável ela for. O mundo como um todo tende a tornar-se-cada-vez-mais-provável. A morte é um aspecto do tornar-se-mais-provável, tanto a morte individual quanto a morte de todos os fenômenos como também a morte térmica do cosmos. A informação é o

169. Vilém Flusser, “Alphanumerische Gesellschaft” [“Sociedade Alfanumérica”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 41.

170. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 44.

171. *Idem*, *ibidem*.

172. Vilém Flusser, *Da Imaterialização*, manuscrito, p. 1.

173. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 259.

174. *Idem*, p. 259.

reflexo da tendência à morte. O engajamento em informações é um engajamento antinatural e, por conseguinte, antimortal<sup>175</sup>.

Ele é “antinatural” porque voltado contra a tendência geral dos processos naturais à morte térmica e à dissipação de todas as estruturas e, assim, também contra nossa finitude, e é por isso que “a comunicação humana representa um epiciclo de entropia negativa na tendência natural à entropia”<sup>176</sup>.

Segundo Flusser, o segundo princípio da termodinâmica e a entropia são o “aspecto objetivo da experiência subjetiva de nossa solidão estúpida e de nossa condenação à morte”<sup>177</sup>. Assim, o ponto de vista subjetivo e existencial é confirmado pelo formal e objetivo, sendo o primeiro assegurado pela filosofia e o segundo, pelas ciências naturais, e, ao mesmo tempo, torna-se visível a peculiaridade de Flusser de integrar o pensamento das ciências do espírito e da natureza em seu raciocínio. O armazenamento de informação vai de encontro a essa tendência geral da natureza à entropia, a uma finitude postulada do universo e, com isso, também do ser humano, na qual a progressão temporal do mundo está ligada a uma diminuição da ordem, e ele contrapõe o mundo codificado ao nada diante do qual o homem se vê ao separar-se do meio ambiente natural.

Aqui, ainda outras tradições teóricas ressoam implicitamente em Flusser, que não são nomeadas expressamente por ele. Assim, com a determinação do homem como *zoon politikon* (animal político), que aprendeu a “servir-se dos instrumentos da comunicação (por exemplo, de uma língua)”<sup>178</sup>, ele se vincula a Aristóteles<sup>179</sup>,

175. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen* [Conferências de Bochum].

176. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 44.

177. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 13.

178. *Idem*, p. 9.

179. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a.

assim como à distinção grega do homem pelo *logos*, ou seja, sua aptidão à linguagem, que é enfatizada como fundamental e típica para a comunidade de ação humana. E, da palavra grega para comunidade de ação, *koinonia*, derivaram-se as palavras latina *communicatio* e a nossa *comunicação*. Com o véu construído a partir da arte, da ciência, da filosofia e da religião, são designadas aquelas formas simbólicas de que esse mundo artificial é composto, como Ernst Cassirer havia mostrado na *Filosofia das Formas Simbólicas*. Na medida em que esse mundo é apreendido como composto por símbolos e códigos, Flusser se conecta ainda mais a concepções da teoria semiótica da comunicação, de acordo com a qual a necessidade, própria ao homem, de comunicação é realizada através de meios produzidos especificamente para isso, signos e símbolos. Por conseguinte, para o esclarecimento do conceito de comunicação, Flusser emprega um modelo clássico de *Organon*<sup>180</sup>, segundo o qual signos e símbolos operam como ferramentas e instrumentos da comunicação<sup>181</sup>. Esses sistemas de signos e símbolos, enquanto organizados em códigos, tornam-se sistemas convencionais e, com isso, realizações culturais<sup>182</sup>, de modo que se conectam a uma socialidade específica do homem. Essa abordagem cumpre os requisitos de uma teoria da comunicação que tem que levar em conta o fato de que se fala de homens, exigindo, portanto, um aspecto antropológico em um sentido mais amplo. Ela deve considerar que pelo menos duas pessoas agem conjuntamente em um caso, introduzindo o problema da ação social [*Sozialhandlung*] ou da interação – portanto, um aspecto sociológico –, e que essas pessoas empregam signos segundo um sistema de regras mais ou menos fixo, sem o que elas não seriam bem-suce-

180. Karl Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [Teoria da Linguagem. A Função Expositiva da Linguagem], Stuttgart, Fischer, 1982, p. 28.

181. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 9.

182. *Idem*, p. 74.

didadas comunicativamente, de modo que o campo de problemas da linguística e da semiótica também é concernido<sup>183</sup>.

Além disso, o conceito de informação, ancorado na cibernética e, enquanto tal, constituindo um fundamento da comunicologia, é fundado antropológicamente e as mídias são incorporadas à diferenciação progressiva das formas de “mediação”<sup>184</sup> e da dialética própria a cada uma entre homem e mundo da vida – ferramenta, língua, imagem, texto, tecnoimagens, o digital. Quando, apesar da tendência geral à entropia, agimos e nos comunicamos através de tais mídias, o fazemos com o “propósito de dar um sentido ao ser-aí para a morte sem sentido”, em que a liberdade especificamente humana se realiza. Se o motivo da morte parece desconcertante nesse contexto, isso se deve principalmente ao “esquecimento da morte por parte da modernidade”<sup>185</sup> constatado por Flusser. Mas, de modo muito similar, o pioneiro da internet e cientista da comunicação Jaron Lanier, em seu discurso de agradecimento pelo recebimento do prêmio da paz do comércio livreiro alemão, também falou recentemente em um “ritual de engano de negação da morte”<sup>186</sup> ligado ao mundo digital. Com a morte e a finitude do Ser, Flusser incorpora à sua teoria da comunicação temas antigos e ir-resolvidos da filosofia e do homem.

183. Gerold Ungeheuer, “Vor-Urteile über Sprechen, Mitteilen, Verstehen” [“Pré-Juízos sobre a Fala, a Comunicação e a Compreensão”], *Kommunikationstheoretische Schriften 1: Sprechen, Mitteilen, Verstehen* [Escritos de Teoria da Comunicação 1: Fala, Comunicação, Compreensão], Aachen, Rader, 1987, pp. 300-301.

184. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 74.

185. Vilém Flusser, Bochumer Vorlesungen.

186. Jaron Lanier, “Man hat Hegel enthauptet” [“Decapitaram Hegel”], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. 237, p. 13, 13.10.2014.

#### 4. ESTRUTURAS DA COMUNICAÇÃO

Segundo Flusser, há “pelo menos dois critérios” à disposição para a análise da comunicação, a saber, “mensagem” e “estrutura”, de modo que as “diferentes formas de comunicação podem ser classificadas pelo menos segundo os pontos de vista semântico ou sintático”<sup>187</sup>. De fato, a estreita conexão entre os dois fatores, significado e estrutura, “entre ‘semântica’ e ‘sintaxe’ não [pode nem deve] ser negada”, uma vez que forma e conteúdo se condicionam reciprocamente. Mas, embora eles não sejam separáveis, a análise estrutural da comunicação possui uma função preparatória para a posterior análise semântica. Por essa razão, Flusser desenvolve, como arcabouço de sua comunicologia, um “catálogo das formas de comunicação [...] do ponto de vista estrutural”<sup>188</sup>.

Com sua estreita engrenagem de sintaxe e semântica, Flusser se distancia, segundo sua interpretação, de McLuhan, o qual leva a cabo uma redução à forma (= meio) e deixa a semântica fora de consideração. Em suas próprias palavras: embora “naturalmente” não endosse a opinião de McLuhan de que *the medium is the message* [o meio é a mensagem], pensa que o meio é extraordinariamente importante para a *message* e que se deve primeiramente analisar as estruturas da comunicação antes de se perguntar *o que* é comunicado<sup>189</sup>. Na medida em que entende por mídias estruturas de comunicação, ele se aproxima de sua definição de mídias como estruturas de comunicação nas quais os códigos funcionam. Mas, em Flusser, a comunicação não se deixa reduzir nem a mídias nem a estruturas de comunicação e, portanto, ele insiste em que, além de um *medium*, há também uma *message*.

187. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 18.

188. *Idem*, p. 19.

189. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen*.



Portanto, cabe à teoria da comunicação a tarefa de fazer com que se tornem aparentes “as estruturas [...] de todas as comunicações humanas”<sup>190</sup> e, ao fazer isso, Flusser recorre repetidamente à distinção, encontrada pela primeira vez já na *Filosofia da Linguagem*, entre duas formas de comunicação designadas como tais, a distinção entre diálogo e discurso. Na forma de comunicação dialógica, o foco recai sobre a produção de informação e, na discursiva, sobre o compartilhamento de informação<sup>191</sup>: se, no diálogo, informações são trocadas na esperança de sintetizar a partir delas novas informações, no discurso, por sua vez, informações existentes são compartilhadas<sup>192</sup>. Se a finalidade do diálogo é fabricar informação nova, a do discurso é disseminar a informação existente<sup>193</sup>.

Flusser entende *Diskurs* no sentido da palavra portuguesa *discurso* (e não no do inglês *discourse*, que também abrange o diálogo), como uma fala unilateral de um orador a um público, *i.e.*, como comunicação unidirecional ou de mão única, como fluxo de informações de um emissor a um receptor. O que é decisivo é o fato de que o receptor não pode trocar de posição, *i.e.*, tornar-se emissor – ao menos não sem trocar o *medium* –, de modo que ele só pode responder mediadamente<sup>194</sup>. Ocasionalmente, Flusser lança mão de uma metáfora, quando deriva o princípio do enfeixamento do latim *fasces*, feixes, e designa-o como “fasquista”<sup>195</sup> [*fascistisch*] ou então como “circuito fasquista” [*faszistische Schaltung*]<sup>196</sup> (o que, no congresso já citado na introdução no Centro de Ciências de Bonn, levou a um conflito aberto com o sociólogo e

190. Vilém Flusser, *Bodenlos*, *op. cit.*, 1999, p. 223.

191. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 16.

192. *Idem*, *ibidem*.

193. *Idem*, p. 273.

194. *Idem*, *ibidem*.

195. Vilém Flusser, *Ins Universum*, *op. cit.*, 1985, p. 98.

196. [Utilizamos aqui “fasquista” como tentativa de verter o jogo feito por Flusser ao fundir os termos “fascista” (em alemão: *fascistisch*) e “feixe” (em latim: *fascis*; no plural: *fasces*) no neologismo *fascistisch* (N. da T.)].

cientista das mídias de Colônia Alphons Silbermann, o qual, ele mesmo judeu e sujeito à perseguição e à emigração pelo fascismo alemão, criticou Flusser por banalizar o conceito através de seu emprego no contexto da teoria da comunicação<sup>197</sup>).

O diálogo é entendido como recíproco e bilateral, *i.e.*, os papéis de emissor e receptor se trocam e pode-se responder imediatamente. A distinção também corresponde à distinção entre comunicação unidirecional e bidirecional ou unilateral e bilateral, *i.e.*, de mão única e de mão dupla. Acrescenta-se à definição o fato de que nenhuma das duas formas pode existir sem a outra: uma vez que o diálogo recorre a informações compartilhadas discursivamente, as quais, por sua vez, foram elas mesmas produzidas dialogicamente, “a questão acerca da precedência de diálogo e discurso [...] é, portanto, desprovida de sentido”<sup>198</sup>. Sua diferenciação analítica também é uma questão de perspectiva: se considerarmos uma conversa como um todo, as contribuições singulares constituem uma sequência dialógica; se dirigirmos a perspectiva a uma única contribuição, ela aparece como discurso. De modo semelhante, um elemento discursivo, como, por exemplo, um livro, pode ser visto como contribuição e parte de um diálogo científico. Portanto, a distinção entre diálogo e discurso é lógico-analítica, e não empírica, e também designa, pois, o ponto de vista formal da análise, o “catálogo das formas de comunicação” desenvolvido por Flusser “do ponto de vista estrutural”, que abstrai do conteúdo semântico da comunicação, da “mensagem”.

Idealmente, há um equilíbrio entre as duas formas. Se o discurso prevalecer, enquanto fluxo que corre unilateralmente de fontes de infor-

197. Stiftung für Kommunikationsforschung [Fundação de Pesquisas sobre Comunicação] (org.), *Stenographisches Protokoll der Arbeitstagung Technik und Kultur. Masken oder Gesichter unserer Zeit? vom 27.10.1989 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad-Godesberg* [Registro Estenográfico do Congresso Técnica e Cultura. Máscaras ou Rostos de Nosso Tempo? de 27.10.1989 no Centro de Ciências de Bonn-Bad-Godesberg], Köln, 1990, pp. 50-51.

198. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 17.

mações a um receptor, este torna-se solitário; se a comunicação se restringir ao diálogo, como antes da revolução da comunicação no vilarejo ou em círculos fechados e apartados do mundo, “apesar do diálogo, os homens se sentem solitários, porque ‘apartados da história’”<sup>199</sup>. Ambos os meios, discurso e diálogo, são “sincronizados entre si e calibrados um pelo outro”, e essa “coordenação dos meios” determina o caráter da comunicação. Discursos unilaterais tendiam à pobreza de informação, e diálogos unilaterais, ao acúmulo de informação em círculos fechados<sup>200</sup>.

O que está em jogo na distinção entre discurso e diálogo é um princípio que, em virtude de sua relativa simplicidade, pode, justamente por isso, ser aplicado universalmente a todas as situações de comunicação<sup>201</sup>. Aplicado à sociedade telemática, ele aduz a necessidade de uma inversão dos circuitos de cabos, do unidirecional ao bidirecional, do enfeixamento à conexão em rede, se o receptor deve poder tornar-se também emissor.

As mídias podem igualmente – ou talvez de modo ainda mais efetivo – ser ligadas de modo diverso: não como feixes, que conectam um emissor a inúmeros receptores, mas como redes, que conectam os indivíduos entre si por meio de cabos reversíveis – portanto, não segundo o modo da televisão, mas da rede telefônica<sup>202</sup>.

As reservas massivas de Flusser em relação à televisão se baseiam na falta de estrutura dialógica, tanto do receptor em face do emissor como também dos receptores entre si<sup>203</sup>. Mas o princípio também vale para a comunicação científica: uma palestra é neces-

199. *Idem*, p. 18.

200. *Idem*, pp. 273-274.

201. Sobre isso, cf. também Guido Bröckling, *Das handlungsfähige Subjekt zwischen tv-Diskurs und Netz-Dialog: Vilém Flusser und die Frage der sozio- und medienkulturellen Kompetenz* [O Sujeito Capaz de Ação entre Discurso Televisivo e Diálogo em Rede: Vilém Flusser e a Questão da Competência Sociocultural e Mediocultural], München, Kopaed, 2012.

202. Vilém Flusser, “Bilder in den neuen Medien” [“Imagens nas Novas Mídias”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 87.

203. Vilém Flusser, “Für eine Phänomenologie des Fernsehens”, op. cit., 1997, p. 110.

sariamente um discurso, ao qual, porém, deve seguir-se um diálogo para que a comunicação seja alcançada. Nessa perspectiva, ambas as formas são igualmente funcionais para a comunicação – um ponto que Flusser enfatiza aqui apenas em seu circuito dialógico, embora, posteriormente, ele o ignore nos quadros da telemática.

O discurso também é relacionado ao totalitarismo, ou seja, à influência e manipulação de opiniões que ocorre unilateralmente, e o diálogo à democracia. Ambas as possibilidades estão contidas virtualmente na atual revolução midiática, e qual delas será realizada depende de nós, isto é, dos agentes.

Se, no manuscrito *Revolução das Relações Humanas*, discurso e diálogo ainda são utilizados como estruturas da comunicação<sup>204</sup>, nas “Conferências sobre a Comunicologia”, fala-se de mídias discursivas e dialógicas<sup>205</sup>. Portanto, as estruturas da comunicação e as mídias seriam idênticas. Ao mesmo tempo, Flusser mantém uma posição crítica e até mesmo depreciativa em relação ao conceito de *medium*, o qual, segundo ele, “empesteia todas as reflexões acerca da comunicação hoje em dia”<sup>206</sup>, assim como em relação ao modelo emissor-receptor da comunicação, caracterizado por ele como banalizante e idiotizante<sup>207</sup>. No entanto, nenhum dos dois deve ser evitado e, conforme uma definição válida “até segunda ordem”, considera-se as mídias como “estruturas (materiais ou não, técnicas ou não) nas quais os códigos funcionam”<sup>208</sup>. As mídias não devem ser diferenciadas entre si de acordo com seu grau de efetividade, mas de acordo com a “dinâmica que elas imprimem no fluxo de códigos entre emissor e receptor”, e esse critério é utilizado para distinguir duas grandes classes de mídias, justamente a discursiva e a dialó-

204. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, pp. 16-50.

205. *Idem*, pp. 270-299.

206. *Idem*, p. 271.

207. *Idem*, p. 270.

208. *Idem*, p. 271.

gica<sup>209</sup>. Agora isso significa que há mídias discursivas, como o cinema, que comunicam mensagens unilateralmente de um emissor para um receptor, e dialógicas, como a praça do vilarejo, que possibilitam um intercâmbio. Mas um *medium* discursivo como o cinema também pode tornar-se dialógico (“quando jogam ovos na tela”), e a praça do vilarejo, discursiva (quando se escuta um pronunciamento ali). O que é decisivo não é um “*eidos* metafísico do *medium*” – “como McLuhan está inclinado a dizer” –, mas seu emprego<sup>210</sup>.

Flusser distingue ao todo seis espécies de estruturas: quatro modelos discursivos<sup>211</sup> – a estrutura teatral (1), a estrutura piramidal (2), a estrutura arbórea (3) e a do anfiteatro (4), também designadas como mídias teatral, piramidal, arbórea e anfiteatral<sup>212</sup> – e dois discursivos – círculos (5) e redes (6)<sup>213</sup>.

### *Mídias Discursivas*

1. No caso do discurso teatral ou nas mídias teatrais, cujos exemplos, além do próprio teatro, são a sala de aula, a sala de concertos e o auditório, o cinema, exposições de pinturas e a sala de estar burguesa<sup>214</sup>, a comunicação é, por assim dizer, enquadrada pela parede côncava, que é decisiva e delimita esse tipo de discurso, pois o receptor está de frente para ela, o que requer de sua parte uma disposição ativa à recepção. Ao mesmo tempo, ela corta perturbações vindas do exterior e livra o emissor de estar desprotegido no espaço público e político, assim como o emissor, que transmite aos receptores informações armazenadas em sua memória, age para proteger a parede, e o portador material dos códigos, nos exemplos citados, é o ar que transmite sons e imagens.

209. *Idem*, p. 272.

210. *Idem*, *ibidem*.

211. *Idem*, p. 274.

212. *Idem*, pp. 274-275.

213. *Idem*, p. 287.

214. *Idem*, p. 21.

Por mais que, através do isolamento das perturbações, esse tipo seja protegido do exterior tanto quanto possível, ele não é protegido “dos ruídos no interior da estrutura”, o que significa que a interpretação da informação original é difícil de controlar. Por mais que o discurso teatral seja teoricamente aberto ao diálogo, pois os receptores sempre podem “pular no palco”, “fazer uma revolução”, ele não é essencialmente dialógico. O discurso teatral é provavelmente a forma arcaica de transmitir informação, assim como a estrutura típica da escola e da família burguesa, que “expõe sua ideologia segundo tal tipo midiático”<sup>215</sup>.

Tais “discursos teatrais são a estrutura de nossa *paideia*. São eles, e não uma forma qualquer de diálogo, que constituem a cadeia das gerações”<sup>216</sup>. Com isso, Flusser retoma o conceito greco-platônico de formação e educação, a *paideia*, e sua tradição<sup>217</sup>. Como ponto de comutação para a transmissão de informação entre as gerações, o processo educacional possui a função de conservar a informação cultural contra a lei da entropia<sup>218</sup> e, portanto, assegurar uma memória cultural.

2. No caso dos discursos piramidais<sup>219</sup> ou mídias piramidais, cujos exemplos são exércitos, igrejas, partidos políticos de cunho fascista ou comunista e determinadas formas de administração pública ou privada, como a República romana, bancos, corporações de distribuição de energia ou industriais, também há um emissor, que alcança o *status* de “autor”, e a partir do qual a infor-

215. *Idem*, p. 282.

216. *Idem*, p. 280.

217. A esse respeito, cf. meu texto, “Die spielerische Muße der digitalen Philosophenkönige im Medium des Dialogs. Vilém Flussers Platon-Rezeption und die Telematik” [“O Ócio Lúdico dos Reis-Filósofos Digitais no *Medium* do Diálogo. A Recepção Platônica de Vilém Flusser e a Telemática”], em Hermann Haarmann et al. (org.), *Play it Again, Vilém! Medien und Spiel im Anschluß an Vilém Flusser* [Mídias e Jogo a Partir de Vilém Flusser], Marburgo, Tectum, 2015, pp. 183-217.

218. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 309.

219. *Idem*, p. 22.

mação flui de cima para baixo, no interior da estrutura piramidal que se estende para baixo. No primeiro nível, os receptores correspondentes estão equipados com relés, que reenviam a informação recebida para fins de monitoramento do autor antes que ela seja, finalmente, transmitida. Trata-se das “autoridades” próximas ao autor, como, por exemplo, generais, oficiais, cardeais ou secretários do partido. Na maior parte das estruturas piramidais encontram-se diversos níveis de relés e hierarquias de autoridades. Com os *loops de feedback* incorporados, observa-se, na medida do possível, uma grande “fidelidade à mensagem” e, ao mesmo tempo, controla-se a transmissão. Mídias piramidais funcionam *top-down* [de cima para baixo], e os relés incorporados, de forma “ministerial” ao decodificar a mensagem recebida de acordo com as diretivas, e “magistral” ao recodificá-las apropriadamente e transmiti-las de modo “purificado”. É comum a tudo isso “o caráter autoritário, a organização hierárquica, o método tradicional e religioso de transmissão e a distinção entre a função magistral e ministerial”<sup>220</sup>. O funcionamento de cima para baixo assegura o fato de que, em estruturas totalitárias ou fascistas, o direito de dar ordens é adstrito à execução de ordens recebidas. É essencial ao sistema a eliminação de elementos perturbadores – “relés defeituosos”, como generais críticos, padres apóstatas, trotskistas.

O discurso piramidal conserva de modo muito mais efetivo a informação, mas inibe a conversão dos receptores a emissores, uma vez que estes só podem tornar-se um componente de sua pirâmide já predefinida em sua respectiva forma, tornando-se autoridades. Diálogos não têm lugar aqui, e não há espaço nem mesmo para interpretações divergentes das informações conservadas, sendo bem delineados os limites da interpretação. “Toda a estrutura está baseada no princípio da eliminação de ruídos exteriores e interiores, o

220. *Idem*, p. 276.

que faz [...] pelo menos teoricamente [...] de seu fluxo de informação um sistema fechado”<sup>221</sup>.

3. No caso dos discursos arbóreos<sup>222</sup> ou mídias arbóreas, uma forma modificada dos discursos piramidais correspondente à ramificação – seus exemplos são o discurso da ciência e da técnica, estruturas políticas abertas ao diálogo, movimentos artísticos e organizações industriais –, os relés tornam-se dialógicos na medida em que a tradição e a religião são substituídas pela crítica e pela análise. Por isso, a autoridade e a hierarquia guardam um aspecto de revogabilidade<sup>223</sup>. Uma vez que, conseqüentemente, a informação não é mais atribuível a um único autor, o emissor é aparente apenas por extrapolação. Ele se torna “fonte”, que agora toma o lugar de um “autor”. Os receptores obtêm informações, as interpretam, analisam e elaboram, dialogicamente de fato, antes de sintetizá-las e transmiti-las. Assim, essa estrutura é ótima do ponto de vista da progressão da informação, mas não da fidelidade da informação. Os nós dialógicos locais não apenas não são controláveis, como também sequer podem ser acessados e examinados em sua totalidade. Além disso, a estrutura possui uma dinâmica específica: se expande de modo explosivo e ao mesmo tempo se diferencia nesse processo. Ela supera a contenção rígida do discurso piramidal, mas o preço disso é o fato de que não há mais receptores propriamente ditos e a informação se difunde.

Um exemplo a que Flusser recorre repetidamente é o revolucionamento medieval do comportamento de leitura e escrita. Entre os feitos essenciais da Reforma está o ensino de leitura e escrita nas escolas latinas, de modo que essas competências-chave deixaram de ser um privilégio da casta clerical. Através da leitura autônoma, os

221. *Idem*, p. 24.

222. *Idem*, *ibidem*.

223. *Idem*, pp. 277-278.



crentes foram libertados da tutela das autoridades eclesiásticas; um processo que também se estendeu à ciência: livre do controle das autoridades eclesiásticas, pode se estabelecer uma ciência tendencialmente livre com um método hermenêutico-crítico de interpretação de texto. Isso é o paradigma da mudança do discurso piramidal para o arbóreo.

4. Discursos anfiteatrais<sup>224</sup> ou mídias anfiteatrais, por exemplo, mídias de massa como a imprensa, a televisão, pôsteres etc., que são contrastadas às mídias tradicionais mencionadas acima, surgem em virtude da queda da parede delimitante do discurso teatral, o que conduz a uma “abertura cósmica”. Elas emitem mensagens contra horizontes praticamente ilimitados. Por mais que aqui também haja antecedentes arcaicos (como as danças de caça e da chuva), as mídias de massa atuais “constituem um *medium* de um novo tipo – uma radiodifusão técnica altamente desenvolvida”<sup>225</sup>. Aqui também há emissores, em cuja memória a informação a ser compartilhada é programada (portanto, não há nem um “autor” nem uma “fonte”), “canais irradiantes”, assim como receptores marcados pela ausência de estrutura (“massa”). Uma vez que emissores e receptores são pensáveis independentemente um do outro, separam-se e estão tão distantes entre si que só participam do canal, em princípio comum, estando cada um em seu respectivo lado, mas não podem interagir nem se reconhecer; o campo é marcado e dominado pelos canais, e é por isso que este não age de modo orientado nem é estruturado, permanecendo difuso. A informação é conservada sem perdas, porque os receptores tornam-se conservas de informação. Por enquanto, o emissor funciona ilimitadamente, um perfeccionismo de uma comunicação total e totalitária<sup>226</sup>.

224. *Idem*, p. 27.

225. *Idem*, p. 283.

226. *Idem*, p. 184.

*Mídias Dialógicas*

O “meio proeminente” e “tradicional do diálogo *par excellence*” é o mercado, que, servindo para o intercâmbio em sua forma grega de ágora, funciona “como modelo para a comunicação dialógica”<sup>227</sup>. No entanto, este, “tema e ao mesmo tempo lugar da filosofia socrática e pós-socrática e, por isso, uma das raízes de nosso pensamento”<sup>228</sup>, em virtude da “dispersão das cidades pequenas e dos vilarejos”, não está mais à disposição<sup>229</sup>, ou melhor, foi aniquilado pela elaboração das mídias de massa ao longo da revolução da comunicação<sup>230</sup>. Originalmente, a maior parte das mídias tecnoimaginárias foi concebida como dialógica, por exemplo, o rádio, como telefone sem fio, e, com a televisão, imaginou-se “ter possibilitado diálogos audiovisuais ilimitados”<sup>231</sup>. A revolução da comunicação, contudo, apreendeu primeiramente as estruturas discursivas e suprimiu os diálogos do centro da comunicação, o que constitui um problema, porque a cultura expande sua base de saber dialogicamente, e não discursivamente<sup>232</sup>.

No diálogo, informações disponíveis são sintetizadas em novas informações e, por isso, Flusser deixa de lado o problema “imemorial (e hipermoderno)” da criatividade e do novo e só leva em conta o da sintetização. Aqui, há dois tipos de estrutura: diálogos circulares e em rede. Diálogos circulares, “da filosofia socrática em diante, [...] foram objeto de profundas investigações na tradição ocidental”, e o diálogo em rede, na “vida dialógica”<sup>233</sup> de Martin Buber.

5. No caso dos diálogos circulares<sup>234</sup>, como “mesas-redondas”, comitês, congressos, parlamentos e democracias liberais, engendra-

227. *Idem*, p. 291.

228. *Idem*, p. 289.

229. *Idem*, p. 287.

230. *Idem*, p. 292.

231. *Idem*, p. 286.

232. Vilém Flusser, *Writings*, *op. cit.*, 2002, p. 18.

233. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 293.

234. *Idem*, p. 29.

-se um denominador comum que é algo de novo na medida em que não estava previamente à mão nem era conhecido por nenhum dos participantes. Portanto, trata-se de uma comunicação difícil, porque não está baseada no consenso, mas no conflito acerca do que deve ser considerado como consenso. A negociação requerida para isso é enfadonha, mas é precisamente da elaboração progressiva que a forma de comunicação retira sua legitimação. Diálogos circulares são “circuitos fechados” (*closed circuits*) e, em virtude do fechamento e do número restrito de participantes, necessariamente seletivos e consequentemente elitistas, pois os assentos na mesa-redonda são, por assim dizer, limitados.

6. Em contrapartida, os diálogos em rede<sup>235</sup>, como, por exemplo, os sistemas postal e telefônico, são “circuitos abertos” (*open circuits*) e “autenticamente democráticos”. Eles sempre produzem novas informações e, enquanto “memória coletiva”, são “o último reservatório que salva as informações da tendência entrópica da natureza”<sup>236</sup>. Desde tempos imemoriais, eles constituíram a base de toda comunicação, assim como o engajamento político é uma forma do engajamento pela comunicação em sua forma de diálogo em rede. Somente uma política antidemocrática não está interessada na penetração de informações novas e não controláveis. Desde então, a meta da política deve ser “‘formar’ [o diálogo em rede] e, assim, contribuir para novas informações (para o ‘novo homem’)”<sup>237</sup>. Em oposição a uma forma constituída discursivamente em uma mídia de massas, os elementos existenciais dessa forma privilegiada de uma sociedade livre e criativa são o apelo, a exortação à assunção de responsabilidade, o reconhecimento do outro e o autoconhecimento no outro<sup>238</sup>. Deve-se enfatizar a observação feita por Flusser nesse contexto nos anos

235. *Idem*, p. 32.

236. *Idem*, p. 33.

237. *Idem*, *ibidem*.

238. *Idem*, pp. 307-308.

1973/1974, segundo a qual, ainda que o progresso técnico tenha até agora modificado o discurso anfiteatral, ou seja, as mídias de massas, ele não modificou a estrutura do diálogo em rede. Assim, o desenvolvimento posterior da *world wide web* seria uma mera recuperação daquilo que, de todo modo, já estava e ainda está constituído estruturalmente nas formas de comunicação do homem e da sociedade.

## 5. REVOLUÇÃO DA COMUNICAÇÃO

Do lugar central dos códigos, a saber, de acordo com o qual “o mundo e a vida no mundo são vividos, conhecidos e avaliados na rede dos códigos que programam a existência”<sup>239</sup>, segue-se que uma análise do presente exige esses mesmos códigos e Flusser, em sua seleção dos códigos a serem analisados, orienta-se pela questão de quais entre os inúmeros códigos são relevantes na situação atual. De fato, as línguas faladas, que “ocorrem em canais aéreos, ou seja, em mídias extremamente voláteis”<sup>240</sup>, “provavelmente os mais antigos dentre todos os símbolos”, estão entre os mais importantes e desempenham “um papel peculiar e proeminente entre os códigos disponíveis a nós”<sup>241</sup>, de modo que a capacidade de falar é considerada como “decisiva para o homem”<sup>242</sup>. Mas, embora enobrecida por Flusser como “a mais admirável das máquinas”<sup>243</sup>, a linguagem não se encontra “no centro do terremoto que chacoalha atualmente a comunicação”<sup>244</sup>, mas, antes, as tecnoimagens, “uma forma radicalmente nova de códigos”<sup>245</sup>, agora

239. *Idem*, pp. 82-83.

240. *Idem*, p. 81.

241. *Idem*, p. 79.

242. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen*.

243. Vilém Flusser, “Hamburg, 1990”, *op. cit.*, 1996, p. 150.

244. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 81.

245. *Idem*, p. 49.

“o código dominante da comunicação”<sup>246</sup>, responsável pela atual “explosão no mundo codificado”<sup>247</sup>, que atualmente nos reserva uma “crise da comunicação”<sup>248</sup>.

Essa crise consiste, “em seu componente essencial, em uma transcodificação dos textos para as tecnoimagens”<sup>249</sup>, na qual são as “superfícies (a saber, de um tipo bastante novo), e não mais as linhas, que portam aquelas mensagens graças às quais vivemos, conhecemos e avaliamos o mundo”<sup>250</sup>. Em 1985, ele escreve que se interessa pelo problema da comunicação “e particularmente pelas implicações da atual revolução da comunicação, na forma da emergência das imagens técnicas (fotografias, filmes, vídeos e imagens computadorizadas), sobre nossas estruturas espirituais e sociais”<sup>251</sup>. Seus dois campos de trabalho, que também estão ligados à teoria da comunicação tal como ele a entende, são as “culturas lineares e superficiais” (*linear and surface cultures*) assim como a comunicação da sociedade pós-industrial (*post-industrial society communication*)<sup>252</sup>. O colapso do código unidimensional anteriormente dominante (linearidade, cultura escrita) e a emergência de códigos bidimensionais de um tipo novo desencadeia uma crise e esta, por sua vez, faz surgir um novo plano de consciência<sup>253</sup>, designado, na falta de alternativas mais adequadas, como “pós-histórico”<sup>254</sup>. Uma vez que Flusser leva a cabo essa análise conforme sua gênese histórica, essa investigação deve começar pelas formas de que provém a tecnoimagem e, portanto, ela abrange os

246. Vilém Flusser, “Das Politische im Zeitalter der technischen Bilder” [“O Político na Era das Imagens Técnicas”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 134.

247. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, pp. 172-173.

248. *Idem*, p. 79.

249. *Idem*, p. 173.

250. *Idem*, *ibidem*.

251. Carta de 7.2.1985. Tradução minha.

252. Carta de 28.5.1980.

253. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, pp. 174-175.

254. *Idem*, p. 176.

“três tipos de códigos e significados” que ele considera relevante nesse contexto: imagem, texto e tecnoimagem<sup>255</sup>. Aqui, no entanto, ele não quer de modo algum assumir uma perspectiva “genética” (não quer proceder segundo o modelo de “ascensão e queda do alfabeto”), mas uma perspectiva “funcional” que tematize “a flutuação de papéis das imagens, dos textos e das tecnoimagens no mundo codificado ao nosso redor e em nossa consciência”<sup>256</sup>. Nessa nova fase das tecnoimagens, deve-se, contudo, levar em conta que os três tipos de códigos supracitados apresentam várias, se não inúmeras, possibilidades de combinação de imagem, texto e tecnoimagem<sup>257</sup>.

Segundo Flusser, do ponto de vista do teórico da comunicação, a grande revolução do presente se realiza no domínio dos meios de comunicação, e esta é tão decisiva para o desenvolvimento da cultura quanto a Revolução Industrial. Se a Primeira Revolução Industrial “transformou o trabalho, ou seja, a relação entre homem e mundo, mas também a relação entre homem e ferramenta”, a assim chamada Segunda Revolução Industrial, desde meados do século XIX aproximadamente, “desde a invenção da fotografia e do telégrafo, revolucionou nossas condições de vida” e, com isso, “a comunicação”, “ou seja, a relação inter-humana”, e só agora começamos a ver o que isso significa<sup>258</sup>. O aspecto mais importante dessa Segunda Revolução Industrial, uma revolução da comunicação,

[...] não é, como se pensou em um primeiro momento, que todas as informações estariam à disposição em toda parte e ao mesmo tempo (isso não apenas não é o mais importante, mas sequer é verdade), mas [...] o fato de que os códigos, graças aos quais os homens se entendem, se transformam para dar um sentido ao mundo e à vida nele”. [...] [E essa] subversão dos códigos, que é provocada pelas simulações

255. *Idem*, p. 106.

256. *Idem*, *ibidem*.

257. *Idem*, pp. 158-159.

258. *Idem*, p. 235.

nervosas como a TV, o computador e o vídeo, é pelo menos tão tremenda quanto a que foi causada pela máquina a vapor. [...] Uma vez que o alfabeto linear e o diálogo são as estruturas em que a existência histórica se desenrola, a revolução da comunicação significa o fim da “história” no sentido exato dessa palavra<sup>259</sup>.

A radical “revolução da existência” desencadeada por isso só pode ser comparada à introdução da escrita<sup>260</sup>. Sua consequência é o surgimento de uma “nova forma de sociedade”, “que não se baseia mais na divisão do trabalho, mas na divisão de mensagens”<sup>261</sup>. Essa “revolução da comunicação, de que somos testemunhas”<sup>262</sup>, a revolução das mídias de massas que marcam nossa cultura atual, como a televisão e também a publicidade profissional e o *marketing*<sup>263</sup>, não se realiza no nível econômico, como veriam os marxistas, mas no social. Os programas, alicerçados na base de tecnoimagens “radiodifundidas”, “massificam” a sociedade, “transformam a solitária casa de fazenda no Meio-Oeste americano e no Sudeste Asiático em receptores de seus programas tanto quanto as ruas fervilhantes de Calcutá e de São Paulo”<sup>264</sup>. Em toda parte, “eles programam seus receptores para os mesmos conhecimentos, vivências e sentimentos”<sup>265</sup>. Essa assim chamada revolução da comunicação, que marca, pois, um limiar epocal, “modifica radicalmente as relações entre os homens”, porque a “simultaneidade dos acontecimentos [...], por um lado, [abole] o distanciamento geográfico e, por outro lado, [...] a técnica [permite] um autêntico cosmopolitismo”<sup>266</sup>. Nesse contexto, a expressão revolução é definida como “subversão da ordem social em todos os seus níveis, do econômico, passando

259. *Idem*, pp. 235-236.

260. *Idem*, p. 223.

261. *Idem*, *ibidem*.

262. Vilém Flusser, “Verbündelung oder Vernetzung?”, *op. cit.*, 1997, p. 147.

263. Vilém Flusser, Carta a Milton Vargas, 13.10.1972.

264. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 65.

265. *Idem*, *ibidem*.

266. Vilém Flusser, “São Paulo, 1979”, *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 20.

pelo tecnológico, social, político, científico, artístico, cultural, normativo, filosófico até o religioso”, um processo abrangente que, não obstante ainda parcial no início, finalmente modifica “o ser-no-mundo humano”<sup>267</sup>. Não somente cada código dá ao mundo um significado específico que esteja em conformidade com ele, codificando-o à sua maneira; sua estrutura “também estrutura o pensamento, o sentimento e o querer”<sup>268</sup> e, assim, como no caso do código alfabético, conduz a “uma lógica e uma ética específicas e a uma vivência existencial”<sup>269</sup>. Mas o desenvolvimento técnico dos últimos cem anos “criou novas mídias de comunicação, que se baseiam em códigos que funcionam de um modo totalmente diferente do código alfabético”<sup>270</sup> e, quando um novo código substitui os antigos (como no caso das tecnoimagens, “um código novo e revolucionário”<sup>271</sup>), a consequência disso é “que o mundo ganha um novo significado e o pensamento nele, outras formas” e é por isso que se pode “falar em uma revolução cultural”<sup>272</sup>.

Os novos códigos, nos quais se apoiam as novas mídias de comunicação, não são mais o alfabeto e a cultura da imprensa, mas o código das superfícies (imagens), e este é dominante na “era da técnica”, do tecnoimaginário. Isso demanda uma nova ciência, a comunicologia, que tem de ser para a presente revolução o que a tecnologia foi para a Primeira Revolução Industrial<sup>273</sup>. Mas, nesse processo, de modo algum uma substitui a outra: ao contrário, assim como o tecnólogo começou a representar o artesão e o cientista natural aplicado após a Revolução Industrial, da mesma forma, a comunicologia começa a representar o artista e o cientista do espírito aplicado após

267. Vilém Flusser, Carta a Milton Vargas, 17.2.1974.

268. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 242.

269. *Idem*, *ibidem*.

270. *Idem*, p. 241.

271. *Idem*, p. 140.

272. *Idem*, p. 242. Cf. também p. 264.

273. *Idem*, p. 236.



a revolução da comunicação. Mas “os dois juntos, tecnólogo e comunicólogo, constituem a encarnação da esperança e dos perigos para o futuro próximo da sociedade”<sup>274</sup>.

Como exemplo da revolução da comunicação, Flusser se refere a São Paulo e à faculdade que ele ajudou a fundar em 1967 na Faap. Em seu primeiro ano, havia aproximadamente cinquenta estudantes e oito docentes. Dez anos depois, ela se tornou um instituto de massas, com milhares de estudantes e centenas de professores, além de quatro outras faculdades de mesmo tipo<sup>275</sup>. Portanto, em uma época de crise das *humanities*, como se dizia, desenvolveu-se, contra a tendência geral, um complexo de novas disciplinas e profissões no âmbito de relações públicas, *marketing*, *mass media* e publicidade. Assim, as escolas de comunicação, às quais Flusser atribuíra, além da formação dos futuros mandarins, uma função de pesquisa crítica<sup>276</sup>, cumpriram uma função semelhante à das escolas de redação na época da introdução do alfabeto<sup>277</sup>. A explicação de Flusser para isso é que esse processo é a mera continuação do processo de tecnicização por outros meios, assim como este, partindo das ciências naturais, imediatamente alastra-se para a economia. Pois, doravante, a cultura é “amplamente tecnicizada graças às novas mídias de comunicação”<sup>278</sup> e é por isso que aqui também se deve efetivamente falar de uma revolução cultural<sup>279</sup>. Por esse motivo, “a teoria da comunicação [também constitui] uma espécie de ponto focal das reflexões teóricas sobre nossa situação cultural” e ela assume o papel que antes convinha à filosofia. Isso, no entanto, “em um clima bastante não filosófico”<sup>280</sup>.

274. *Idem, ibidem.*

275. *Idem*, p. 238.

276. *Idem*, p. 243.

277. *Idem*, p. 242.

278. *Idem*, p. 240.

279. *Idem*, p. 241.

280. *Idem*, p. 242.

A revolução cultural consiste no fato de que a função até então cumprida pelos textos lineares, a saber, a função de portar as informações vitais para a sociedade e o indivíduo, está já há algumas décadas prestes a passar para as imagens técnicas<sup>281</sup>. Uma vez que, diferentemente de outros seres vivos, o homem vive mais à base de informações adquiridas e menos à base de informações herdadas, “a estrutura do portador de informação possui uma influência decisiva sobre nossa forma de vida”<sup>282</sup> e, uma vez que “estrutura do portador de informação” também é designada como mídias e imagens técnicas, como “mídias de um tipo novo”<sup>283</sup>, comunicação, mídias e cultura são apreendidas aqui conjuntamente em uma só perspectiva, o que, conseqüentemente, faz com que as teorias da comunicação, das mídias e da cultura também se sobreponham.

281. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 9.

282. *Idem*, *ibidem*.

283. *Idem*, p. 11.

# III

## Hominização: Natureza – Cultura – Técnica

### 1. CULTURA E TÉCNICA

Para Flusser, o fator decisivo do gênero humano é a capacidade de desenvolvimento de cultura, e aqui isso quer dizer: incluindo a técnica. A execução das atividades mais fundamentais e mais essenciais à sobrevivência, como andar e comer, já pressupõe técnicas, às quais estamos ligados de modo tão imprescindível que “técnica e homem [parecem] implicar-se mutuamente”<sup>1</sup>. Objetos culturais, segundo Flusser, são artificiais e, portanto, produzidos tecnicamente<sup>2</sup>, e a técnica, como sinônimo de “existir”, já está contida na classificação habitual da história da humanidade, *grosso modo*, em “idade da pedra, do cobre, do bronze, do ferro e do plástico”<sup>3</sup>. Essa conexão é o que justifica a posição de Flusser como filósofo da cultura e da técnica, e ele a explica assim: dado que o homem, enquanto *Homo faber*,

1. Vilém Flusser, *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung* [Do Sujeito ao Projeto. Hominização], Bensheim, Bollmann, 1994, p. 136.
2. Vilém Flusser, “Menschwerdung” [Hominização], *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, p. 261.
3. *Idem*, p. 137. Sobre a conexão entre técnica e cultura, cf. também Vilém Flusser, “Hintergründe” [Panos de Fundo], em *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien* [Elogio da Superficialidade. Para uma Fenomenologia das Mídias], Bensheim, Bollmann, 1993, p. 323.

transforma “coisas da natureza” em “produtos da cultura”, a história do homem é “fundamentalmente uma história da técnica, e todas as revoluções são fundamentalmente revoluções técnicas”<sup>4</sup>. E repetidamente e formulado de um modo ainda mais simples e apodítico: “todas as revoluções são revoluções técnicas”<sup>5</sup>.

Ele é professor de filosofia da comunicação, mas originalmente docente de filosofia da ciência, e simultaneamente na Faculdade de Filosofia e na Politécnica, porque “sempre foi da opinião de que a técnica é o elemento humano e que os técnicos são nossos grandes homens, desde os inventores do biface até os inventores do computador”<sup>6</sup>. Seu amigo e mentor Milton Vargas, que o havia ajudado a conseguir o cargo mencionado de professor de filosofia da ciência, foi o responsável pelo fato de que “o nobre desdém dos intelectuais pela técnica e pelas máquinas fosse inteiramente extirpado de mim [Flusser]”<sup>7</sup>. Se quisermos considerar “o potencial criativo do homem”, é “melhor olhar para um carro bastante ordinário do que para as maiores obras de arte da modernidade”<sup>8</sup> e é através da técnica que “atingimos a *Kalokagathia*”<sup>9</sup>

4. Vilém Flusser, *Kurzfassung des Statements Homo faber* [Resumo da Declaração Homo faber], manuscrito, p. 1. Da mesma forma, em *Technologie et Imaginaire* [Tecnologia e Imaginário], de 1975: “les choses de la culture sont vraiment toutes de symboles, parce qu’elles sont faites par l’homme et que l’homme est ‘symbolisant’. L’homme donne vraiment une signification à tout. La culture, y compris la technologie, sont symboliques” [“As coisas da cultura são todas realmente símbolos, porque são feitas pelo homem e o homem é ‘simbolizante’. O homem realmente dá significado a tudo. A cultura, incluindo a tecnologia, são simbólicas”] (*idem*, p. 53).
5. Vilém Flusser, “Menschheitsgeschichte als Fernsehndrama” [“História da Humanidade como Drama Televisivo”], *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung* [Pós-História. Uma Escrita da História Corrigida], Bensheim, Bollmann, 1993, p. 254; Bochumer Vorlesungen [Conferências de Bochum]; “Menschwerdung”, *op. cit.*, 1994, p. 245.
6. Vilém Flusser, “Robion, 1991”, *Zwiesgespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. Entrevistas, 1967-1991], Göttingen, European Photography, 1996, p. 201.
7. *Idem*, p. 204.
8. Vilém Flusser, “Karlsruhe, 1988”, *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 64.
9. [A *kalokagathia* exprime o ideal helênico do homem virtuoso, derivada da locução *kalos kai agathos*, literalmente, “belo e bom” (N. da T.)].

platônica. Graças às máquinas, por assim dizer, podemos alcançar a sabedoria”<sup>10</sup>.

Flusser desenvolve suas reflexões e sua exposição histórica da hominização<sup>11</sup> baseado em concepções conhecidas e mais ou menos universalmente reconhecidas como fatos da biologia evolutiva, na antropologia em geral e na antropologia filosófica, na arqueologia e na história cultural, assim como em outras disciplinas, e em como estas descrevem o processo do desenvolvimento cultural como sucessão de evoluções culturais e técnicas<sup>12</sup>. Por mais que alguns fatos e detalhes precisem ser corrigidos em suas minúcias, isso não invalida essencialmente o esquema como um todo, mesmo que sempre haja novos conhecimentos surpreendentes nesse domínio. Assim, a tese aceita por tanto tempo de uma “revolução neolítica”, que marca a passagem ao sedentarismo e, com isso, uma das mais importantes revoluções da história da humanidade, e da qual, enquanto ideia cientificamente válida em seu tempo, Flusser também partia<sup>13</sup>, foi desmascarada apenas recentemente como um constructo sem valor por Hermann Parzinger, que demonstrou que, de fato, houve apenas transições graduais<sup>14</sup>. Mais recente ainda é a retrodatação dos primórdios da humanidade em torno de quatrocentos mil anos por meio da descoberta de um fóssil divulgada em março de 2015. Ao mesmo tempo, o local da descoberta confirmou a teoria de que o gê-

10. Vilém Flusser, “Bern, 1988”, *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, p. 40.

11. Vilém Flusser, “Menschwerdung”, op. cit., 1994, pp. 161-194, 205-218.

12. A esse respeito, cf. por exemplo Fiorenzo Facchini, *Die Ursprünge der Menschheit* [As Origens da Humanidade], Stuttgart, Theiss, 2006, e Hermann Parzinger, *Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift* [Os Filhos de Prometeu. Uma História da Humanidade antes da Invenção da Escrita], München, C. H. Beck, 2014. Com o critério “antes da invenção da escrita”, Parzinger utiliza o mesmo parâmetro que Flusser para a determinação de uma cesura das épocas da história da humanidade.

13. Vilém Flusser, “Alphanumerische Gesellschaft” [“Sociedade Alfanumérica”], *Medienkultur* [Cultura Midiática], Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 46.

14. Hermann Parzinger, *Die Kinder des Prometheus*, op. cit., 2014.

nero humano surgiu através de um reassentamento – provavelmente por fatores ambientais – em uma paisagem aberta de Savana, que desencadeou o andar ereto com mãos liberadas, uma visão ampliada e as correspondentes capacidades de coordenação<sup>15</sup>. Somos “primatas que desceram dos ninhos em árvores para a estepe da África Oriental”<sup>16</sup>, como diz Flusser, embora a formulação sucinta de que o homem surgiu ao mudar do nicho das copas de árvores para o nicho das Savanas do ecossistema represente uma biologização do fenómeno “homem”, porque nesse processo “emerge algo bastante diferente de um mero animal”<sup>17</sup>.

Enquanto os primeiros homínídeos, que marcam o início biológico da humanidade, têm cerca de sete milhões de anos, o homem, como ser cultural, aparece com os primeiros utensílios de pedra presumidamente há cerca de 2,5 milhões de anos com o *Homo habilis*, e seu primeiro emprego de ferramentas foi evidenciado há dois milhões de anos. O sítio arqueológico onde foram encontradas as pedras elaboradas mais antigas, a Garganta de Olduvai na Tanzânia, dá sustentação à tese *Out of Africa*, segundo a qual ali se encontra o berço da humanidade. Os mais antigos bifaces e seixos talhados datam de cerca de 1,75 milhões de anos atrás e só a passagem do processamento unilateral para o bilateral, precursor da lâmina de faca, demorou até mais ou menos o ano 1 000 000. A utilização do fogo, que se tornou manejável em torno de 750 000, a sedentarização e o surgimento de sociedades complexas, a passagem a economias produtoras, assim como o desenvolvimento da espiritualidade e da arte, são estágios

15. Ulf von Rauchhaupt, “Neue Funde und Befunde aus Ostafrika: Die Gattung des Homo erschien 400 000 Jahre früher als gedacht” [“Novas Descobertas e Evidências da África Oriental: O Gênero Homo Surgiu 400 000 Anos Mais Cedo do que se Pensava”], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. 54, p. 7, 5.3.2015.

16. Vilém Flusser, “Fotografie als Kunst im öffentlichen Raum” [“Fotografia como Arte no Espaço Público”], *Standpunkte. Texte zur Fotografie*, Göttingen, European Photography, 1998, p. 220; sobre isso, cf. também “Menschwerdung”, *op. cit.*, 1994, pp. 205-218.

17. *Idem*, pp. 230-231.

posteriores. O *Homo erectus*, o primata da Savana que anda de forma ereta, precisou reagir cognitivamente à ampliação do campo visual. Ele se torna “caçador e realiza caçadas, o que, por sua vez, pressupõe um alto grau de organização social e comunicação” e um “saber experimental adquirido pela observação precisa da natureza”<sup>18</sup>. Os primeiros locais de armazenamento foram construídos e o domínio do fogo permite a ampliação do âmbito de habitação até as regiões mais frias, de modo que a energia e a tecnologia já aparecem aqui como fatores determinantes do desenvolvimento cultural<sup>19</sup>. A caça não só é importante no caminho até o *Homo sapiens* por conta do consumo de carne e de suas implicações fisiológicas, mas também por conta do acúmulo dos produtos derivados de suas partes (peles, ossos, cordas). Em virtude de seus legados materiais, o homem pode ser “rastreado como ser que age metodicamente, que pensa e, portanto, como ser cultural que pode resolver problemas”, como diz Parzinger<sup>20</sup>, e intencionalidade, pensamento como solução de problemas e a elaboração de coisas como objetos com efeito retroativo no sujeito que o realizou são elementos basilares desse desenvolvimento, que Flusser também incorpora em sua história da hominização.

As primeiras gravuras datam de cerca de 500 000 a.C., as primeiras imagens, de 100 000. a.C., e as pinturas rupestres mais antigas do paleolítico e, assim, as obras de arte mais antigas da Europa (em El Castillo) têm aproximadamente 40 800 anos, e recentemente foram encontradas na Indonésia outras com mais ou menos a mesma idade. Uma vez que, há aproximadamente quarenta mil anos, o

18. Hermann Parzinger, “Erst die Jagd machte den Menschen zum Menschen. Ein Grundlagengespräch” [“Só a Caça Fez do Homem um Homem. Uma Discussão Básica”], *Die Welt*, 15.9.2014. Disponível em: [www.welt.de/geschichte/article132257374](http://www.welt.de/geschichte/article132257374) (Acesso em: 15.9.2014).

19. Sobre a invenção das técnicas de produção do fogo em Flusser, cf. Vilém Flusser, *Ins Universum der technischen Bilder* [Rumo ao Universo das Imagens Técnicas], Göttingen, European Photography, 1985, p. 122.

20. *Idem, ibidem.*

*Homo sapiens* migrou da África para a Europa, as pinturas rupestres que também datam desse período parecem refletir esse saber experimental, e “a imagem como teoria da caça” também é um dos modelos interpretativos propostos por Flusser<sup>21</sup>. Na época de Flusser, as pinturas rupestres de Lascaux e Altamira se tornaram conhecidas, que são mais recentes e às quais ele sempre se refere. Ele designa a pintura rupestre como o primeiro nível em uma escala de diversos níveis de abstração, e a pesquisa atual também vê a pintura rupestre como indicador de pensamento abstrato e, portanto, como importante estágio evolutivo (as imagens da Caverna de Chauvet, de 37 500 anos, descobertas em 1994, se sobressaem nesse contexto). Os primórdios da agricultura surgiram no assim chamado Crescente Fértil há aproximadamente onze mil anos e, com isso, também o início do sedentarismo (de todo modo, segundo o conhecimento que se tem até agora). Hoje, considera-se Göbekli Tepe como o primeiro assentamento com as construções mais antigas da humanidade, de 10 000 a.C. e como a primeira cidade conhecida, Çatalhöyük, igualmente situada no que hoje é a Turquia, de cerca de 7 000 a.C. A escrita linear, desenvolvida em vários estágios, foi o ponto de partida de uma época que dura mais de dois mil anos e meio, que se pode designar como “tempo do texto”<sup>22</sup> ou então, como Flusser, como “história” em sentido estrito. Se definirmos o início dessa fase com o mais antigo produto escrito, a epopeia de *Gilgamesh*, cujas primeiras partes foram escritas aproximadamente em 2 500 a.C. (a primeira carta em pergaminho provém do Egito e data de 2 700 a.C.), então teremos uma fase mais longa da cultura escrita.

Admite-se frequentemente que essa fase chega ao fim com a revolução digital desencadeada pelas tecnologias eletrônicas, e esse

21. Vilém Flusser, “Bilder in den neuen Medien” [“Imagens nas Novas Mídias”]. *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 84.

22. Hans Ulrich Gumbrecht, “Das Denken muss nun auch den Daten folgen” [“Agora, o Pensamento Deve Seguir os Dados”], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12.3.2014.



também é o caso de Flusser, donde sua reputação de guru da revolução digital. O esquema desse desenvolvimento traçado por Flusser segue a linha do tempo histórica: começando com a revolução do alfabeto, uma fase de quatrocentos anos marcada pelas consequências da prensa de Gutenberg, chegando até a industrialização no século XIX, cujos conhecimentos químicos e físicos tornaram possíveis a fotografia e, a partir dela, outros desenvolvimentos de diversas mídias de armazenamento de imagem, seguida por uma fase de cerca de cinquenta anos marcada pela televisão como mídia dominante (o objeto preferido da crítica mordaz de Flusser) e, depois, por vinte anos de internet (cujos primórdios Flusser chegou a testemunhar, ele se refere de modo exemplar ao Minitel francês<sup>23</sup>, que havia inspirado Al Gore em 1993 em suas reflexões sobre o *data highway*). Tudo isso consiste em inovações técnicas, cada uma marcando uma ruptura de época.

Mas a inovação técnica do telescópio por Galileu já havia expandido o mundo imediatamente perceptível pelos sentidos a domínios visíveis apenas através de técnicas de imagem, seja no nível macro (a superfície da Lua ou de Marte), seja no micro (por exemplo, bactérias). Esse desenvolvimento seguiu avançando até o descobrimento pela física, em torno de 1900, de forças que agem sem que possam ser vistas diretamente pelo homem: raios x, luz infravermelha ou campos eletromagnéticos. Até a tela do computador visualiza informações codificadas binariamente e inacessíveis nessa forma. Portanto, os desenvolvimentos técnicos da representação imagética expandiram gradualmente o mundo físico e o mundo da vida em novos universos de modo sucessivo e, a cada vez, “revolucionário”. Na Modernidade, tais revoluções técnicas manifestam-se ao mesmo tempo como revoluções industriais, a saber, na sucessão da invenção

23. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken. Die “Bochumer Vorlesungen”*, org. Silvia Wagnermaier e Siegfried Zielinski, prefácio de Friedrich A. Kittler, posfácio de Silvia Wagnermaier, Frankfurt am Main, Fischer, 2009, pp. 160, 249.

da máquina a vapor, da eletrificação, do computador, assim como da internet e da automatização, em que a energia desempenha um papel central, começando com sua obtenção através da mecanização com a energia hidráulica e o motor a vapor, seguida pela produção em massa auxiliada pela energia elétrica, pela revolução digital da tecnologia de informação e comunicação e, mais recentemente, por uma Quarta Revolução Industrial, com a internet das coisas enquanto comunicação interconectada de máquinas, computadores e objetos. Visto que Flusser segue toda a linha de progressão dos desenvolvimentos técnicos, ele pode continuar a escrever sua direção conforme essa lógica e, a partir disso, o fato de que as memórias antes externalizadas, isto é, os cérebros eletrônicos (computadores) a que ele se refere em *Língua e Realidade*<sup>24</sup>, combinar-se-iam aos aparelhos lhe parece imediatamente evidente.

## 2. NÍVEIS DA EMERGÊNCIA CULTURAL

As reflexões de Flusser situam-se permanentemente no contexto de sua antropologia filosófica, segundo a qual o homem, como *animal symbolicum*, requer uma mediação [*Vermittlung*] – *nota bene*: “simbólica” – entre ele e o mundo, seguindo, assim, a teoria das formas simbólicas de Ernst Cassirer<sup>25</sup>. Enquanto ser incompleto, tendo à disposição somente uma integração débil e dirigida rudimentarmente pelo instinto com seu meio ambiente, o homem é compelido

24. Vilém Flusser, *Língua e Realidade*, São Paulo, Annablume, 2004, pp. 39-40.

25. Cassirer determina o homem em sua teoria das formas simbólicas como *animal symbolicum* (cf. sua exposição sucinta em: Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Citado a partir da tradução brasileira *Ensaio sobre o Homem. Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, pp. 48-50) e Flusser nomeia explicitamente Cassirer como fonte de seu pensamento (Vilém Flusser, “In Search of Meaning” [“Em Busca de Significado”], *Writings [Escritos]*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, p. 201).

a compensar essa falta e, para isso, desenvolve uma faculdade simbólica. Assim, surgem as formas simbólicas da cultura, tão características do homem, e o substituto do sistema instintivo revela-se extraordinariamente eficaz na regulação e no controle das mais diversas relações com o meio ambiente. Então, a partir disso a cultura se cristaliza como sistema eficiente de adaptação e ajustamento, assim como de dominação da natureza, sobre cuja base o próprio homem, diferentemente de outros seres vivos, modela seu mundo da vida através de técnicas culturais.

Nesse sentido, Flusser desenvolve uma “fenomenologia da história cultural”, operando com as categorias mais grosseiras de uma história universal. Considera-se como o princípio nuclear da hominização: uma vez que a cultura é o que há de específico no homem, seu desenvolvimento escalonado em uma “sequência de emergências”<sup>26</sup> linear é uma “escalada de abstrações”, que, partindo da concretude de um mundo da vida originário e natural, desenvolve-se progressivamente em abstração, culturalizando-se, portanto, sucessivamente e cada vez mais a partir de um estado inicial<sup>27</sup>. Em outras palavras, o homem é um ser vivo “que busca superar sua condição corporal, orgânica e biológica para tornar-se cada vez mais cerebral, ‘pensante’, ‘espiritual’”<sup>28</sup>. Através da abstração, novas dimensões vão sendo obtidas a partir dessa concretude mais elevada e, seguindo um princípio construtivista, os níveis de abstração, por sua vez, abrem ao homem novos mundos simbólicos ou “universos abstratos”.

I. O ponto de partida é o estado natural do homem emergente. Nessa forma mais concreta de experiência do mundo, no estado originário de um meio ambiente pré-cultural e, assim, também pré-simbólico e, portanto, ainda não estranhado, não teriam sido

26. Vilém Flusser, “Text und Bild” [“Texto e Imagem”], *Standpunkte*, op. cit., 1998, p. 76.

27. Cf. também Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, pp. 21-22.

28. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 150.

desenvolvidos ainda nenhum conceito ou categoria para diferenciar as dimensões da orientação espaço-temporal. O “homem natural” (uma contradição em si, porque o homem só pode existir como ser cultural) está “banhado”<sup>29</sup> em um mundo natural da vivência concreta. Aqui, o homem nascente ainda faz parte do mundo animal ao qual fora originariamente adaptado em sua forma “natural” e equipado com as categorias operatórias do comestível, do copulável ou do perigoso. Esse ancestral do homem ainda não dispõe de categorias como pensamento e percepção que tornariam possível a contraposição distanciada em relação a um mundo qualquer, visto que estas são formadas apenas no curso da evolução cultural.

2. O primeiro nível, idêntico à formação do homem em sua especificidade segundo o conhecimento antropológico geral, é a marcha ereta<sup>30</sup> e a mão que consequentemente se libera<sup>31</sup>. “O ato de estender a mão contra o meio ambiente é a primeira ação”<sup>32</sup>. A coordenação entre mão e os olhos está imediatamente ligada a isso<sup>33</sup>. Agora, os objetos [*Gegenstände*] se deixam manejar, “manipular”, tornando-se, por meio disso, objetos [*Objekte*] manejáveis e apresentando-se, assim, como problemas a serem resolvidos. Quando um homem pega na mão uma pedra e a maneja como um objeto [*Gegenstand*] que pode ser empregado para alguma coisa, então ela se torna um

29. *Idem*, p. 10. Contra o discurso “leviano” do “homem natural”, Flusser argumenta, de modo talvez surpreendente, mas plausível, recorrendo ao teórico e filósofo do direito Hans Kelsen (Vilém Flusser, *Kommunikologie* [Comunicologia], Frankfurt am Main, Bollmann, 1996, p. 348).

30. Cf. também a seção “Von der Aufrichtigkeit” [“Da Sinceridade”], em Vilém Flusser, “Menschwerdung”, *op. cit.*, 1994, pp. 261-275.

31. Cf. também Vilém Flusser, “Menschwerdung”, *op. cit.*, 1994, pp. 167, 185; “Vorderhand” [“Por Enquanto”], em *Vom Subjekt*, *op. cit.*, 1994, pp. 197-200.

32. Vilém Flusser, “Text und Bild”, *op. cit.*, 1998, p. 73. Cf. também Flusser, *Vom Subjekt*, *op. cit.*, 1994, p. 24.

33. *Idem, ibidem*; do mesmo autor, “Vorderhand”, *op. cit.*, 1994, p. 197, assim como “Vom Handel” [“Do Comércio”], *Vom Subjekt*, *op. cit.*, 1994, pp. 219-239.

objeto<sup>34</sup> [*Objekt*] e, de modo complementar, o sujeito também entra em cena como a instância que elabora o objeto e, assim, executa uma ação à qual subjaz um propósito e, portanto, uma intencionalidade, assim como uma finalidade antecipada: a formação dos objetos e a formação dos sujeitos estão frente a frente<sup>35</sup>. “Uma questão de técnica”, diz Flusser, “nunca é uma questão apenas técnica”; existe “um *feedback* complexo entre a técnica e o homem que a aplica”<sup>36</sup>. Quando o objeto [*Objekt*] torna-se objeto [*Gegenstand*] de uma modificação qualquer em sua condição ou forma, ao mesmo tempo seu estado original é negado – não se quer mais que a pedra fique ali, mas que ela funcione como projétil; não se quer mais sua rotundidade, mas ela é polida e transformada em ponta de flecha. Com a existência do homem emerge, pois, a assim chamada atitude de negação [*verneinende Einstellung*]: a existência da ferramenta prova que o homem que a produziu não aceita o mundo tal como ele é e quer mudá-lo através de uma “intervenção no ser-assim do mundo”. Isso torna necessária uma ação baseada em valores que conduza a elaboração em sua forma específica e, por conseguinte, o homem é “um animal que opõe valores ao mundo e tenta servir-se da realidade e realizar os valores”<sup>37</sup>. A essa altura, já entram em cena funções simbólicas importantes, pois, para poder distinguir entre um ser-assim e um dever-ser, é preciso uma noção ou representação de algo a ser criado<sup>38</sup>.

34. Cf. também Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, pp. 137-140.

35. Vilém Flusser, *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 313; “Menschwerdung”, op. cit., 1994, p. 247.

36. Vilém Flusser, *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft? [A Escrita. A Escrita Tem Futuro?]*, Göttingen, Imatrix, 1987, p. 20.

37. Vilém Flusser, *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie [Insondável. Uma Autobiografia Filosófica]*, Frankfurt am Main, Fischer, 1999, p. 265 [Há aqui um jogo de palavras intraduzível entre o substantivo *Wert* (valor) e o verbo *verwerten* (utilizar, servir-se de, aproveitar), que, segundo a definição de Jacob e Wilhelm Grimm, significa “extrair o valor que está contido em uma coisa e dela fazer uso” (N. da T.)].

38. Vilém Flusser, “Abbild – Vorbild. Was heisst ‘Darstellen’?” [“Representação – Modelo. O que Significa ‘Exibir’?”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, pp. 296-297.

Aqui já se estabelece um *loop* de *feedback*, pois o sujeito tem expectativas em relação a suas ações a serem executadas em objetos, os quais são equacionados aos resultados que efetivamente ocorrem e, assim, desencadeiam processos de aprendizado. Diante do sujeito que agora emerge do meio ambiente está “o universo tridimensional dos objetos a serem apanhados, dos problemas a serem resolvidos”. Um universo dos objetos que “agora pode ser transformado, ‘informado’, pelo sujeito”<sup>39</sup>. Uma vez que, de um lado, está a circunstância objetiva e, do outro lado, o homem como sujeito de sua circunstância, abre-se um abismo por meio dessa abstração. “‘Cultura’, objetos informados, é a consequência; por exemplo, a faca de sílex. A cultura é a mediação sobre o abismo entre a circunstância e o homem”<sup>40</sup>. Um objeto como uma faca é um manual de instruções da informação armazenada “rasgar” (“meu amigo Baudrillard diria que ‘a faca simula o canino’”), uma memória evocável de informações, cujo conceito é decisivo para a determinação da cultura, pois: “a história cultural começa com o armazenamento de informações adquiridas em pedaços do mundo da vida, que são transformados em objetos para esse propósito”<sup>41</sup>. A natureza é aquilo que é dado – no modo da entropia – (por exemplo, paredes de cavernas) e deve – neguentropicamente – ser transformado naquilo que é feito pelo homem (por exemplo, pinturas na parede) – em cultura<sup>42</sup>. Mas ela não pode ser modelada a bel-prazer, mas como uma segunda natureza *de facto* imposta nessa forma. É um erro assumir que a cultura, enquanto algo feito pelo homem, é “por isso o reino da liberdade humana. Ela é dada, tal como a natureza, como condição a todos que vivem em uma cultura”<sup>43</sup>.

39. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 12.

40. Vilém Flusser, “Text und Bild”, op. cit., 1998, pp. 73-74.

41. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen* [Conferências de Bochum].

42. Vilém Flusser, “Wände” [“Paredes”], *Arch+*, n. III, p. 68, mar. 1992.

43. *Idem*, *ibidem*.

Com a ação, modifica-se o conceito de tempo, pois este se desloca agora para fora do meio ambiente e para dentro do homem, visto que, agora, é ele quem, enquanto agente, decide sobre a modificação do estado e da situação dos objetos e, portanto, sobre um “antes” e “depois”. Com a abstração do tempo, ganha-se ao mesmo tempo o espaço do que é tridimensional, o universo tridimensional da escultura e dos corpos atemporais, como evidenciado pelo antigo objeto cultural de uma *Vênus* de Willendorf.

3. O recuo em relação ao mundo da vida faz deste um “mundo representado” que ganha, assim, o caráter de um objeto e ao qual se contrapõe “um sujeito das representações”<sup>44</sup> precisamente desse mundo. Essa forma de mediação bastou à humanidade durante a maior parte de sua existência, de cerca de 2 000 000 anos até cerca de 40 000 a.C. (segundo o conhecimento atual, aproximadamente 50 000 a.C.), quando foram criadas as primeiras imagens tradicionais sob a forma de pinturas rupestres.

Representações [*Vorstellungen*] mentais de objetos, como tornadas possíveis nos níveis anteriores, permitem a representação [*Repräsentation*], mas possuem a desvantagem de serem restritas ao sujeito que as efetua, assim como ao instante de sua ocorrência. Portanto, são difíceis de comunicar e passar adiante. Se, no entanto, forem exibidas imageticamente, como, desde o início da pintura rupestre, “representações foram retratadas em rochas mediante pigmentos – e, desde então, em outros suportes mediante outras mídias”<sup>45</sup>, elas são objetivadas, exteriorizadas, e, enquanto tais, tornam-se também intersubjetivas e comunicáveis, de modo que outros podem tomar conhecimento das representações subjetivas. A operação representativa e a competência do sujeito são expandidas em sua capacidade imagética. Esta abre o universo do “mundo imaginário”,

44. Vilém Flusser, *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 297.

45. *Idem*, pp. 298-299.

das imagens tradicionais e pré-técnicas como pinturas rupestres e, mais tarde, afrescos, mosaicos, vitrais, quadros etc.

Com isso, sucede-se uma nova negação, a saber, do sujeito meramente dotado de poder representativo, cujas operações de representação parecem não ser mais suficientes e, portanto, são substituídas, ou melhor, ampliadas por uma operação de capacidade imagética ainda maior. Essa transformação de representação em exibição implica uma abstração, uma forma mais elevada de simbolização, pois a representação [*Vorstellung*] são “os vividos figurados concretamente”, enquanto a representação [*Repräsentation*] imagética exige uma transformação simbólica e uma codificação. Para poder cumprir a função objetivante ou intersubjetiva, um cavalo pintado deve ser reconhecível como tal também para outras pessoas. Com a capacidade imagética, o homem recua mais um passo em relação ao mundo da vida, e a imagem, enquanto ferramenta da representação, pode ser apreendida como desenvolvimento posterior da ferramenta de mediação entre homem e mundo. Nesse nível, a mão e o olho se coordenam, a ação é posta sob o controle dos olhos e, portanto, o *loop* de *feedback* e, com ele, o campo de objetos são ampliados. Isso abre o universo do amplo domínio visível. Esse campo possui uma abrangência maior que o manipulável, o que se encontra ao alcance da mão (*manus*)<sup>46</sup>, mas é potencialmente conversível em campo de ação. Como “mundo imaginário”, ele deve “representar para nós a circunstância e servir como modelo para nossas ações”, de modo que essa competência imagética está incluída em um contexto de ação. Mas levou uma eternidade “até que aprendêssemos a olhar primeiro e agir apenas subsequentemente, a formar uma imagem daquilo

46. O capítulo previsto, mas não realizado por Flusser, sobre a antropologia da mão deveria finalmente chamar-se “Da Manifestação” em vez do primeiro título “Do Comércio” (Stefan Bollmann, “Editorisches Nachwort” [“Posfácio do Editor”], em Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, p. 277). [O título “Do Comércio”, em alemão: *Vom Handel*, inclui um jogo de palavras pela remissão ao termo *Hand* (mão) – N. da T.].



que deve ser tratado antes da ação<sup>47</sup>. Essa forma mais elevada de simbolização, o universo bidimensional da superfície e das imagens tradicionais, requer igualmente uma abstração, a saber, a da dimensão da profundidade.

4. O deciframento das imagens ocorre de modo circular, *i.e.*, uma representação em uma superfície bidimensional obtém seu significado de uma outra, que, por sua vez, confere-o a uma outra (a lua às estrelas, as estrelas à lua). Disso decorre a necessidade do nexu causal organizador de uma “explicação”, de um “enumerar” e “narrar”, à qual subjaz a escrita linear. Em virtude da linearidade, esse universo é unidimensional. Para conquistá-lo, a altura é abstraída das superfícies imagéticas, o que provoca uma redução à unidimensionalidade da linha. É somente após isso que surge “o mundo conceitual”, ou seja, “o universo conceitual dos textos, dos cálculos, das narrativas e das explicações, que funcionam como projetos de ação não mágica [linear-racional]”<sup>48</sup>. Ao longo da linearização unidimensional estabelece-se a lógica narrativa e processual com começo e fim, causas e efeitos, decisões e ações, traços que caracterizam a época por ela cunhada da “história” em sentido próprio. Enquanto escrita e textual, ela é também a época dos conceitos e da lógica. Com a atual passagem à digitalização ou, de modo mais geral, à zerodimensionalidade, essa época vinculada à escrita e ao texto chega ao fim. Mas ainda não formamos a consciência correspondente ao novo universo que se segue e ainda nos viramos com a consciência do nível linear, e é por isso que nos encontramos em uma assim chamada crise pós-histórica.

A atitude dominante e projetiva aqui é uma atitude calculadora, que funciona, desde antes do cálculo de probabilidades ou das projeções computacionais, “[lançando] uma rede de mensurações sobre o campo de possibilidades com o propósito de realizar as possibilidades

47. Vilém Flusser, “Text und Bild”, *op. cit.*, 1998, p. 74.

48. Vilém Flusser, *Ins Universum*, *op. cit.*, 1985, p. 13.

desejadas”<sup>49</sup>. Com a passagem ao sedentarismo e à agricultura, novas exigências práticas na relação com o mundo já haviam sido postas, visto que a precaução, seja contra a seca, seja contra inundações, torna desejável, por exemplo, canalizar os rios, e os “tijolos, nos quais foram feitas linhas que significam canalização fluvial, são tábuas normativas, modelos para o comportamento futuro. Eles exibem o resultado antecipado desse comportamento: canais”<sup>50</sup>. A atitude projetiva consiste no olhar teórico, e este não foi desenvolvimento somente pelos gregos, pois, “quando consideramos as tábuas mesopotâmicas ou apenas a fabricação de uma faca de pedra, não podemos evitar a atribuição de teoria a toda a existência humana. Toda exibição que sucede a atitude projetiva repousa sobre o olhar teórico”<sup>51</sup>.

5. O último nível de abstração é o universo zerodimensional, adimensional dos elementos pontuais, das partículas, dos *quanta*, genes, *bits* de informação, momentos da decisão e átomos<sup>52</sup>, em que o mundo compreendido começa a desmoronar. Nesse último nível do “jogo da abstração”<sup>53</sup>, a linha também é abstraída. Como são digitais, esses elementos pontuais podem ser calculados e computados e neles se baseia o “mundo imaginário secundário”<sup>54</sup> do universo das imagens técnicas<sup>55</sup>. Um universo que é construído obrigatoriamente sobre aparelhos, pois só eles tornam possível o processamento dessas imagens compostas por fotografias, filmes, vídeos, televisão, cinema, radiografias e modelos computadorizados.

49. Vilém Flusser, *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 301.

50. *Idem*, *ibidem*.

51. *Idem*, p. 302.

52. [Utilizamos o neologismo “átomo” para traduzir *Aktom*, neologismo cunhado por Flusser para caracterizar os elementos que compõem uma ação, ou seja, os “átomos” da ação, ações elementares que formam um comportamento e podem ser calculadas (N. da T.)].

53. Vilém Flusser, “Lob der Oberflächlichkeit oder: Das Abstraktionsspiel” [“Elogio da Superficialidade ou o Jogo da Abstração”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 9.

54. Vilém Flusser, “Text und Bild”, op. cit., 1998, p. 76.

55. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 14.

A linearidade dos textos, que, em um plano mais concreto, manifesta-se como sintaxe, lógica ou matemática, assim como, em um plano mais geral, como ciência e leis da natureza formuladas, aparece como ordenação ideal do ponto de vista da consciência mágica. No entanto, pouco a pouco se torna claro que elas são meramente o resultado das regras do jogo e que, enquanto convenções, “também poderiam ser diferentes e, com esse conhecimento, os fios ordenadores finalmente se rompem e os conceitos se esfrangalham”<sup>56</sup>. Aqui também levou muito tempo até que o homem aprendesse que as regularidades descobertas no universo compreendido “foram projetadas nele pela estrutura textual, que nós apreendemos o mundo através da estrutura dos textos, assim como o homem pré-histórico teve experiência dele através da estrutura da imagem”<sup>57</sup>. Mas aqui surgiu a dificuldade, o fato de que o mundo lógico-matemático conduziu a uma técnica que efetivamente funciona, precisamente da mesma forma que o mundo imaginário também havia conduzido a uma magia que efetivamente funciona. Uma vez que, atualmente, “o caráter convencional de todas as regularidades, por exemplo, das assim chamadas ‘leis da natureza’”, começa a vir à luz<sup>58</sup>, nós também começamos a desconfiar do universo linear das estruturas textuais.

Em todos os níveis, com exceção do primeiro – neste, “não cabe falar em ‘mediação’”, porque o animal está “imediatamente banhado em seu meio ambiente”<sup>59</sup> –, os produtos a cada vez tornados possíveis enquanto feitos culturais funcionam como mediação entre o homem e seu meio ambiente. De modo semelhante à sequência de desenvolvimento *Homo sapiens* – *Homo habilis* – *Homo faber* – *Homo sapiens sapiens*, os respectivos feitos: ferramentas, imagens, textos e imagens técnicas funcionam como mediações entre o homem e o

56. *Idem, ibidem.*

57. Vilém Flusser, “Text und Bild”, *op. cit.*, 1998, p. 75.

58. *Idem, ibidem.*

59. *Idem*, p. 76.

meio ambiente, para os quais o contato direto foi perdido em virtude do abismo da abstração. É válido dizer que “quanto maior o nível de abstração, mais indiretamente as mediações significam”. Mas, aqui, os níveis devem ser entendidos de modo cumulativo, de modo que o atual incorpora o precedente, *i.e.*, toda operação de mediação depende do nível precedente, que é negado pelo desenvolvimento do novo.

A espécie *Homo sapiens sapiens* adaptou-se à negação do mundo da vida e essa adaptação produziu, pouco a pouco, a cultura material das ferramentas, a cultura imaginária das representações [*Abbilder*], a cultura histórica dos textos e, finalmente, a cultura imaterial dos algoritmos, os quais são representações do nada<sup>60</sup>.

A cada dimensão convêm estilos e feitos próprios, capacidades específicas de fabricação das respectivas mediações e dos respectivos planos de consciência: “poder de ato”, no caso da fabricação de ferramentas, “poder representativo”, no caso da fabricação de imagens, “poder conceitual”, no caso dos textos. A fabricação de imagens técnicas provoca a “imaginação criativa”<sup>61</sup>, mas esse plano de consciência está apenas começando a se formar. Nos planos de consciência operam *loops de feedback*:

60. Vilém Flusser, *Lob der Oberflächlichkeit*, *op. cit.*, 1993, p. 309. No entanto, mais tarde Flusser fala no “disparate que entrou na moda atualmente de falar em ‘cultura imaterial’”, pois com isso se quer dizer uma cultura “na qual informações são registradas no campo eletromagnético e ali são transmitidas” (Vilém Flusser, “Der Schein des Materials” [“A Aparência do Material”], em *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, p. 218). Portanto, trata-se, antes, de uma desmaterialização gradual.

61. [Traduzimos aqui *Einbildungskraft*, seguindo Márcio Seligmann-Silva (“Vilém Flusser: Entre a Tradução como Criação de Si e a Pós-Tradução”, *Cadernos de Tradução*, n. especial, p. 228, jul.-dez. 2014), como “imaginação criativa”, uma vez que ela não se reduz, em Flusser, a um conceito geral de imaginação [*Imagination*] como representação, isto é, reprodução ou cópia imagética (*Abbild*) da realidade, mas corresponde a um tipo específico de imaginação ligado sobretudo às tecnoinimagens, como o texto esclarecerá adiante (N. da T.)].

O gesto de produzir ferramentas provoca o poder de ato e o poder de ato se intensifica através da produção de ferramentas. O gesto de produzir imagens provoca o poder representativo e o poder representativo se intensifica através da produção de imagens. O gesto de escrever provoca o poder conceitual e o poder conceitual se intensifica através da escrita<sup>62</sup>.

Nenhum dos níveis recém-formados aniquila o precedente, “mas cada nível é ‘superado’ no seguinte”<sup>63</sup>. As ferramentas, por exemplo, tornam-se imaginativas no nível do poder representativo, máquinas no do poder conceitual, e aparelhos no da imaginação. O “fim da escrita” é diferenciado [*ausdifferenziert*] por Flusser conforme essa lógica dialética: “Assim, é um equívoco falar em uma supressão das imagens e dos textos tradicionais pelas imagens técnicas. Em vez disso, deve-se falar em uma mudança radical dessas duas mediações”<sup>64</sup>. Esta é uma consequência das interações (*feedback*), também obscuras, entre texto e tecnoimagem<sup>65</sup>.

Imaginação [*Imagination*] designa a capacidade de recuar em relação ao mundo e formar para si uma imagem dele, ou seja, de extrair uma imagem da realidade. A imaginação criativa [*Einbildungskraft*], a tendência inversa de colocar conceitos na imagem, ou seja, de projetar na superfície. Trata-se de dois gestos opostos e complementares, sendo o primeiro um gesto da abstração e o segundo, um gesto da projeção. Desde que há humanidade, houve os dois<sup>66</sup>. A representação [*Abbild*] “retrata o que é”, os projetos “sugerem o que deve ser”. Os desenhos geométricos de canais a serem construídos<sup>67</sup>

62. Vilém Flusser, “Text und Bild”, *op. cit.*, 1998, p. 78.

63. Trata-se do conceito hegeliano de superação em um novo plano no quadro de sua dialética (Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen*).

64. Vilém Flusser, “Text und Bild”, *op. cit.*, 1998, p. 78.

65. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, pp. 166-167.

66. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen*.

67. Vilém Flusser, “Farben statt Formen” [“Cores em Vez de Formas”], *Lob der Oberflächlichkeit*, *op. cit.*, 1993, p. 122.

são exemplos antigos de uma tal imaginação criativa, mesmo que somente os aparelhos tenham posto essa forma em cena.

Esse processo não se dá, absolutamente, de modo retilíneo, mas também permite passos atrás. Cada novo nível obtido por abstração possibilita uma projeção no plano do precedente. Em particular, textos, imagens e corpos podem ser projetados no plano zerodimensional através da computação de pontos sem linha, o que, por sua vez, pode afetar e moldar a realidade<sup>68</sup>. Mas o princípio de que, após a dissecação em elementos cada vez menores, a partir destes ocorre a síntese de novas unidades em níveis menos abstratos vale também para outras realizações do plano de abstração zerodimensional (como, por exemplo, elementos da ação, átomos).

A flecha do tempo dessa evolução cultural corre em uma direção do concreto ao abstrato (progressivamente, palavra-chave: “progresso”)<sup>69</sup>. Não há retorno, porque é “impossível fazer estranhamentos desacontecerem (querer ser ingênuo)”<sup>70</sup>. Resta apenas o caminho para frente, a partida para o próximo nível. Mas nós podemos, e isso é particularmente relevante para nós hoje, partindo do plano zerodimensional, “traçar projetos”<sup>71</sup>, ou seja, projetar textos, imagens, objetos e corpos através da computação de elementos pontuais e, assim, modificar nosso mundo, ou melhor, moldá-lo. No plano linear, teorias científicas, modelos e desenvolvimentos podem ser simulados sob a modificação de diferentes variáveis (como, por exemplo, das mudanças climáticas). No plano bidimensional, imagens podem ser projetadas (seja de casas ou de nossa personalidade, por exemplo, como identidades virtuais nas mídias sociais), e a próxima geração de computadores se estenderá inclusive aos objetos e corpos. Como Flusser diz a respeito da aparência digital:

68. Vilém Flusser, “Streuen und Raffen” [“Dispersar e Recolher”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, pp. 253-258.

69. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 10.

70. *Idem*, p. 155.

71. Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994.

A assim chamada vida não é analisável apenas em partículas e em genes, para mencionar apenas dois exemplos particularmente estimulantes, mas, graças à engenharia genética, os genes também podem ser recompostos em novas informações para produzir “seres vivos artificiais”<sup>72</sup>.

O diagnóstico genético pré-implantacional (DGP) fornece um exemplo atual disso – sobre isso, cf. também em Flusser “projetar famílias”<sup>73</sup> e “projetar filhos”<sup>74</sup>. No DGP, células de um embrião fertilizado *in vitro* são examinadas em busca de doenças identificadas por meio de determinados genes. Originalmente, esse *screening* da informação genética deveria servir para ajudar famílias acometidas por determinadas doenças hereditárias a ter um filho saudável. Porém, o escopo logo se ampliou para um teste da informação genética de casais sem predisposição que realizavam fertilização *in vitro*, de modo que o DGP e a fertilização *in vitro* produzem agora uma nova inter-relação, com uma dinâmica própria e novos problemas. Assim, tornou-se evidente que células anômalas são eliminadas pelo organismo, por assim dizer, em um processo de autocura. Portanto, se, eventualmente, uma variante doente se manifesta em um teste, um embrião absolutamente viável é “abortado” com base nesse conhecimento, um embrião que, na verdade, tem potencial para tornar-se uma criança saudável. Outra consequência desse *screening* genético é a seleção sexual. Assim, pais podem decidir, entre os embriões saudáveis, se querem apenas os masculinos ou os femininos. (Ainda) mais questionável do ponto de vista ético são os casos em que os traços do bebê de proveta são escolhidos de modo a assemelhar-se geneticamente tanto quanto possível a uma criança já viva, mas doente, a fim de abrir a opção de uma doação de medula óssea. Outra variante é a seleção consciente de um embrião com algum defeito genético espe-

72. Vilém Flusser, *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, pp. 280-281.

73. Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, pp. 75-88.

74. *Idem*, pp. 119-131.

cial, como, por exemplo, surdez congênita. O motivo que está por trás do desejo dos pais é que a criança partilhará com eles essa característica que eles não querem ver definida como doença.

Ou [prossigue Flusser na citação feita acima] computadores podem sintetizar mundos alternativos que eles projetam a partir de algoritmos, ou seja, de símbolos do pensamento calculador, e que podem ser tão concretos quanto o meio ambiente que nos circunda<sup>75</sup>.

Estas são possibilidades do novo universo que se abre para nós da sociedade telemática, e a tela, a interface entre nós e a unidade lógica e aritmética do computador, a base desse mundo digital, é um dos componentes do universo das imagens técnicas.

Portanto, resumidamente, o esquema das emergências da evolução cultural, ou melhor, da sucessão de níveis de abstração, apoia-se em um meio ambiente indiviso quadridimensional, originalmente anterior ao mundo da vida, com um plano de consciência correspondente e ainda não diferenciado [*ausdifferenziert*]. Segue-se a ele o desenvolvimento de um universo tridimensional dos objetos, abstraindo o tempo, com as realizações culturais das ferramentas como mediações entre homem e meio ambiente, acompanhado do plano de consciência do “poder de ato”, ou seja, o nível cultural da cultura material de fabricação de ferramentas e objetos. Segue-se o universo bidimensional das superfícies e imagens, com abstração da profundidade, com a realização cultural das imagens como mediação entre homem e meio ambiente, acompanhado do plano de consciência do “poder representativo”, assim como do nível cultural da cultura imaginária das representações [*Abbilder*] e da fabricação de imagens. A isso se segue, por sua vez, o universo unidimensional dos textos, com abstração da linearidade, com a realização cultural da escrita como

75. Vilém Flusser, *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 281.



mediação entre homem e meio ambiente, acompanhado do plano de consciência do “poder conceitual”, assim como do nível cultural da cultura histórica dos textos e da fabricação de textos. Finalmente, atingimos o universo zerodimensional dos elementos pontuais, com a realização cultural das imagens técnicas e da comunicação digital como mediação entre homem e meio ambiente, acompanhado do plano de consciência de uma nova “imaginação criativa”, assim como do nível cultural da cultura imaterial dos algoritmos e da tecnoimaginação. Para além do nosso mundo da vida marcado pela percepção sensível, surgem novos mundos “virtuais” em um nível macro, não mais perceptível sensivelmente (galáxias, universos, “buracos negros”, matéria escura, nova multidimensionalidade física) e em um nível micro (bactérias, átomos, quarks, neutrinos, células nervosas, *bits* digitais), uma desmaterialização ou imaterialização que hoje avança cada vez mais no curso da progressiva digitalização. O desenvolvimento do homem, visto como um todo, se realiza historicamente através de uma elaboração dos níveis singulares, cuja dinâmica dialética própria esgota seu potencial e, então, impele à formação de um novo nível em virtude de uma necessidade de mediação não mais suprida<sup>76</sup>.

### 3. PRÉ-HISTÓRIA, HISTÓRIA, PÓS-HISTÓRIA

Um segundo modelo de níveis do desenvolvimento cultural de Flusser é o esquema tripartite de pré-história, história e pós-história. Ele não possui uma orientação antropológica, como o da emergência cultural, mas, ao contrário, tende a ser mais filosófico e histórico<sup>77</sup> e busca um diagnóstico de tempo para nossa situação atual. Esse inte-

76. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 107.

77. Sobre a filosofia da história em Flusser, cf. *Gesten. Versuch einer Phänomenologie* [*Gestos. Ensaio de uma Fenomenologia*], Frankfurt am Main, Fischer, 1994, pp. 230-234.

resse em determinar o que constitui o nosso presente, “compreender as tendências opostas”<sup>78</sup>, permeia toda a obra de Flusser e já se anuncia nos anos 1950, quando, no manuscrito *O Século xx*, ele tenta deduzir historicamente suas catástrofes, indo até sua última palestra, em 1991, cujo título “Mudança de Paradigma” é pensado como uma fórmula para o nosso presente. Flusser tematiza repetidamente essa mudança ou transformação de época, para a qual elabora diferentes cesuras marcantes, como uma ruptura na história e entrada em uma nova fase, que é acompanhada por uma mudança radical na cultura tradicional, como algo que retira “o solo [*Boden*] sob [nossos] pés”<sup>79</sup>, isto é, deixa-nos “sem chão” [*Bodenlos*]<sup>80</sup>. Natureza e técnica são consideradas como conquistas do processo da “História”, como aponta Flusser em referência a Hans Kelsen (de acordo com isso, a história expulsa “os deuses a fim de obter um controle técnico sobre o mundo como natureza, substituindo juízes, políticos e padres por cientistas, técnicos e funcionários”<sup>81</sup>). Por outro lado, a pós-história quer dizer que algo está chegando ao fim – a modernidade, a cultura dos livros, dos textos ou da escrita, por exemplo – e que um novo futuro diferente é iminente sob os auspícios de uma revolução digital, baseada na tecnologia da informação, e contém essencialmente “o conhecimento do fato de que toda a história sempre germina novamente com cada virada e torção do sujeito decaído (ou seja, com cada um de nós<sup>82</sup>)”. Nesse esquema, está mantida a lógica de um desenvolvimento que se realiza de modo escalonado.

Assim, na continuação do trabalho pioneiro de Norbert Wiener e Shannon/Weaver em meados do século xx sobre o conceito de informação e, portanto, sobre uma sociedade da informação basea-

78. Vilém Flusser, “Karlsruhe, 1991”, *op. cit.*, 1996, p. 215.

79. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, *op. cit.*, 1993, p. 14.

80. *Idem*, pp. 9-128.

81. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, pp. 349-350.

82. Vilém Flusser, “Menschwerdung”, *op. cit.*, 1994, p. 253.

da em uma tecnologia correspondente, existe um amplo consenso de que a sociedade humana no final do século xx passará pelo evento radical de uma “revolução tecnológico-informacional”<sup>83</sup>, aliada à entrada em uma nova era digital de uma “sociedade em rede”<sup>84</sup>, e uma “transformação da nossa ‘cultura material’ devido aos mecanismos de um novo paradigma tecnológico emergindo em torno das tecnologias de informação”<sup>85</sup>. Como resultado desta revolução das mídias técnicas de comunicação, as categorias fundamentais do pensamento humano – espaço e tempo – sofreram uma profunda mudança, o espaço expandiu-se a um nível mundial, global, e o tempo fundiu-se em um nível de simultaneidade e da comunicação global em tempo real. Como parte de uma sociedade mundial única que sobreposição culturas e países, testemunhamos “uma enorme compactação de rede” de rotas de transporte, fluxos de bens e informações, nos quais a mídia de massa realiza “uma onipresença fundamental da experiência” e a tecnologia de comunicação torna-se “um princípio de universalidade”, uma mudança social com impacto sobre nossa relação com essas mesmas categorias de espaço e tempo, e, conseqüentemente, também desafia uma teoria social multidisciplinarmente informada<sup>86</sup>. O discurso público da política também argumenta que estávamos “no limiar da era digital”, um processo que põe em questão as relações sociais, nosso tipo de economia, valores e cultura, e deste modo marca uma “virada dos tempos” que, em seu real significado, só pode ser equiparada à revolução industrial<sup>87</sup>.

83. Manuel Castells, *Die Netzwerkgesellschaft* [1996], citado segundo a edição: *A Sociedade em Rede. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*, São Paulo, Paz e Terra, 2011, p. 67.

84. *Idem, ibidem.*

85. *Idem, ibidem.*

86. Jürgen Kaube, “Gesellschaft im Wandel” [“Sociedade em Transformação”], *DAAD Letter*, n. 1, vol. 5, pp. 18-23, 2012.

87. Segundo Martin Schulz em seu elogio ao vencedor do prêmio da Deutsche Buchhandel 2014, Jaron Lanier. Disponível em: <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819313/> (acesso em: 1.12.2014).

A “planetarização da informação mediatizada” de uma “era da informação” nova e independente, causada por “instrumentos telemáticos”<sup>88</sup>, implica, por conseguinte, uma ruptura com formas de vida anteriores; e de acordo com Flusser, os códigos digitais e a telepresença também criam “uma ligação entre dois mundos alternativos”<sup>89</sup>, um novo nível espaço-temporal de experiência para além dos conceitos tradicionais de onipresença e simultaneidade<sup>90</sup>. Isso fundamenta uma ruptura na história e legítima que se fale em uma nova fase: se Flusser tinha estabelecido a contrapartida correspondente no início do processo, a pré-história, com as pinturas rupestres de Lascaux (Flusser ficou profundamente impressionado com a “Capela Sistina da pré-história” e cita-a continuamente), e deixou a história, no sentido mais estrito da palavra, correr desde os inaugurais textos alfabéticos, passando pelos primeiros impressos do século XV, até as primeiras fotografias de meados do século XIX, a pós-história começa com estas primeiras imagens técnicas. Estas introduzem o novo paradigma, cujo futuro alvorecente estamos prestes a experimentar neste exato momento. A mensagem de Flusser era de que a era da escrita chegava ao fim, o que o tornou tão conhecido como o “profeta da era digital” que ele despontou nos suplementos alemães, o que, da perspectiva dos critérios que prevaleciam nas ciências universitárias à época, o levaram ao descrédito.

O interesse de Flusser pela “situação atual do homem”<sup>91</sup>, que, como no caso da história e da pós-história, quase necessariamente requer uma distinção entre o presente e o passado, pode ser visto no uso frequente de expressões correlatas como as de crise<sup>92</sup>,

88. John Thompson, *A Mídia e a Modernidade. Uma Teoria Social da Mídia*, Petrópolis, Vozes, 2009, p. 156.

89. Vilém Flusser, “Telepräsenz” [“Telepresença”], *Arch+*, 1992, p. 46.

90. Vilém Flusser, *A Escrita. Há Futuro para a Escrita?*, São Paulo, Annablume, 2010, p. 229.

91. Vilém Flusser, Carta a Milton Vargas, 28.II.1973.

92. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, pp. 17, 328.

revolução (das relações humanas)<sup>93</sup>, revolução ou subversão (de códigos, comunicação, cultura, mídia)<sup>94</sup>, virada<sup>95</sup>, transformação radical<sup>96</sup>, era, nível e passo<sup>97</sup>, mas também da expressão de Karl Jaspers, “Era Axial”. Porém, segundo Flusser, esta se refere a uma ruptura no século VIII ou VII a.C., ao passo que ele se refere à crise atual, na qual a “cultura do metal” é substituída pela “cultura eletromagnética” e, assim, a escrita é substituída por novos códigos<sup>98</sup>. O fato de estarmos em uma crise cultural significa que muitas coisas a que estamos acostumados estão se rompendo e começando a se tornar irreconhecíveis, e coisas novas que precisamos conhecer estão aparecendo<sup>99</sup>.

Para Flusser, crise neste sentido é um conceito orientador da perspectiva dos estudos culturais, na qual “crise”, no sentido grego, é entendida como “divisão” ou diferenciação entre uma fase anterior e uma fase posterior; “catástrofe”, como um “ponto a partir do qual as coisas serão diferentes do que antes”<sup>100</sup>; assim como “revolução”, no sentido original, matemático, como “ponto sobre uma linha a partir do qual se vira em uma nova direção”<sup>101</sup>. A revolução da comunicação ou das mídias significa que as mídias tradicionais de imagem e escrita são substituídas pelas novas mídias técnicas; um dos textos de Flusser sobre este assunto foi até incluído no conteúdo de um livro didático alemão

93. Vilém Flusser, “Umbruch der menschlichen Beziehungen?” [“Revolução das Relações Humanas?”], *Kommunikologie*, op. cit., 1996, pp. 7-231.

94. Por exemplo, Vilém Flusser, “Bilder in den neuen Medien”, op. cit., 1997, p. 147; Vilém Flusser, “Die Kodifizierte Welt”, *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 65.

95. Vilém Flusser, “Das Abstraktionsspiel”, op. cit., 1993, p. 11.

96. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 241.

97. Cf. também Vilém Flusser, “Kriterien – Krise – Kritik” [“Critérios – Crise – Crítica”], *Standpunkte*, op. cit., 1998, pp. 100-109.

98. Vilém Flusser, “Karlsruhe, 1988”, *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, p. 46.

99. Vilém Flusser, “Menschwerdung”, op. cit., 1994, p. 187.

100. Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, p. 122.

101. Vilém Flusser, “Vom Tod der Politik” [“Sobre a Morte da Política”], *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 205.

sob o título “Bilderflut” (“Inundação de Imagens”)<sup>102</sup>. Mas, essencialmente, a revolução é uma revolução da informação (“a atual revolução informática”)<sup>103</sup>, também considerada como “Revolução Cultural”, e, em alusão à revolução chinesa, designada como “Revolução Cultural de fato”, como é considerada, portanto, a revolução digital<sup>104</sup>. Aqui, a “revolução da informação eletrônica” é colocada entre as “transformações que ocorrem atualmente”, em conjunto com a energia nuclear, os armamentos termonucleares, a inteligência artificial e a automação<sup>105</sup>. Em termos mais gerais, a dificuldade é a da periodização do passado recente, incluindo o desafio metodológico que consiste no problema do distanciamento de todo diagnóstico de tempo, que só pode fornecer análises confiáveis a partir de uma distância histórica maior, mas que depois perde sua referência à atualidade. Se, neste contexto, se trabalha com um conceito de rupturas e cesuras temporais, então as continuidades vêm à tona e complementam-nas. Assim, para Flusser, a telemática e a telepresença estão no final de uma longa série de etapas gradualmente refinadas de mediação (“Em relação ao homem de Neandertal, a sociedade do *Homo sapiens* já era telemática”<sup>106</sup>); só se pode falar de “limiar” para uma nova época, se a estabelecermos de forma ampla, a partir de meados do século XIX e de sua crise da linearidade<sup>107</sup> que perdurou até meados do século XXI; portanto, ela tampouco pode ser restringida, porque a técnica repercute na consciência, na qual as mudanças são maiores do que no meio ambiente”<sup>108</sup>.

102. Seção de um texto sobre a sociedade telemática em Vilém Flusser, “Bilderstatus” [“Status da Imagem”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, pp. 73-74.

103. Vilém Flusser, “Text und Bild”, op. cit., 1998, p. 1. Para a expressão da revolução informacional, cf. também “Schreiben für elektronisches Publizieren” [“Escrever para a Publicação Eletrônica”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 104.

104. *Idem*, p. 2

105. Vilém Flusser, *Die Schrift*, op. cit., 1987, p. 135.

106. Vilém Flusser, “Karlsruhe, 1991”, op. cit., 1996, p. 224.

107. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 100.

108. Vilém Flusser, “München, 1991”, *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, p. 225.

Enquanto a internet, “de longe o maior desenvolvimento técnico das últimas décadas que afetou o mundo inteiro”<sup>109</sup>, é geralmente considerada como o exemplo mais recente deste desenvolvimento, o início deste evento é visto de modo diverso. Em 1938, Heidegger entende o presente como “época da imagem do mundo”<sup>110</sup>, segundo o qual o “processo fundamental da modernidade”, baseado na ciência exata e na tecnologia, é “a conquista do mundo como imagem”<sup>111</sup>; assim, e como resultado da “produção representativa”, tal qual praticada na “ciência como pesquisa”, “a modernidade [entra] no período decisivo e provavelmente o mais duradouro de sua história”<sup>112</sup>. A principal característica deste processo é que em toda parte “o gigantesco” e o “cada vez menor” “vêm à manifestação”, o que Flusser também considera da mesma forma<sup>113</sup>, inclusive “na eliminação de grandes distâncias pelo avião” e “na apresentação aleatória de mundos estrangeiros e remotos em seu cotidiano pelo rádio, que pode ser produzido por um único movimento”<sup>114</sup>. O dispositivo [*Gestell*] é a totalidade desta representação.

Flusser já tinha incorporado de modo permanente o pensamento de Heidegger a partir de 1951, como prova a correspondência com Alex Bloch<sup>115</sup>, e o livro *Caminhos de Floresta* de Heidegger, no qual se encontra o ensaio acima mencionado sobre a imagem do mundo, por volta do fim dos anos 1950<sup>116</sup>. As reflexões de Flusser sobre a tecnoimagem e a teletecnologia se referem claramente a Heidegger. Exemplos disso são

109. Eckhart Lose, “Die eigentliche Bedrohung” [“A Verdadeira Ameaça”], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25/06/2014, p. 1.

110. Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes” [1938] [“O Tempo da Imagem do Mundo”], *Holzwege [Caminhos de Floresta]*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2003, pp. 75-113.

111. *Idem*, p. 94.

112. *Idem*, *ibidem*.

113. Vilém Flusser, *Ins Universum*, *op. cit.*, 1985, p. 28.

114. Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, *op. cit.*, 2003, p. 95.

115. Vilém Flusser, *Briefe an Alex Bloch [Cartas a Alex Bloch]*, Göttingen, European Photography, 2000, pp. 66-83.

116. Cf. também Vilém Flusser, *Língua e Realidade*, *op. cit.*, 2004, p. 208.

o telescópio e o microscópio, que abrem novos micro e macromundos, e “a imagem de mundo digital”, que é acompanhada por uma nova ontologia e antropologia<sup>117</sup> na qual, em geral, trata-se de uma mudança de percepção na era técnica, ou seja, dos efeitos da técnica sobre as pessoas e a cultura. A atualidade de Flusser como filósofo do digital é consequência de sua recepção de Heidegger e de sua filosofia da técnica. Em Flusser, o conceito heideggeriano de dispositivo dá lugar ao conceito de aparelho, e a nova e para nós até então “inimaginável imagem do mundo é a da futura sociedade da informação”<sup>118</sup>.

### 3.1. Texto e Imagem

Flusser descreve a “dinâmica da história ocidental” como uma dialética entre duas mídias, a saber, texto e imagem – tal como o título de um ensaio que reproduz o núcleo do ensaio *Ins Universum der technischen Bilder*<sup>119</sup>; esta dialética da palavra e da imagem também pode ser entendida como uma dialética entre *logos* e *eidos*<sup>120</sup>, entre o pensamento conceitual (de textos) e o imaginativo (de imagens), programado<sup>121</sup>, entre imagem e texto<sup>122</sup> – e assim, parafraseando Hegel, é uma tentativa de compreender nada menos que “a fenomenologia do espírito ocidental”<sup>123</sup>; são a “dialética ‘interna’ de textos e imagens e a dialética ‘externa’ entre imagens e textos” que “constituem uma

117. Vilém Flusser, “Digitaler Schein” [“Aparência Digital”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 212.

118. Vilém Flusser, “Hintergründe”, op. cit., 1993, p. 331.

119. Vilém Flusser, “Text und Bild”, op. cit., 1998, pp. 73-96.

120. Vilém Flusser, *Die Schrift*, op. cit., 1987, p. 27.

121. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 128; sobre isso, cf. também Flusser, “Alphanumerische Gesellschaft”, op. cit., 1997, p. 45.

122. *Idem*, p. 161.

123. Vilém Flusser, “Texto/Imagem Enquanto Dinâmica do Ocidente”, manuscrito, p. 1 (para publicação em *Cadernos Rioarte*, ano 11, n. 5, pp. 64-68, 1986). Tradução minha.



grande parte da dinâmica que chamamos ‘história’<sup>124</sup>. Por esta “história do Ocidente” ele entende essencialmente sua ciência, arte, filosofia e decisão política<sup>125</sup>; no entanto, não pretende “‘explicar’ nossa história” (o que “em vista da abundância de tais explicações [...] seria não apenas um empreendimento presunçoso, mas também supérfluo [...]”), mas apenas instalar um refletor adicional para iluminar o palco<sup>126</sup>. Estas frases ilustram mais uma vez que o modo de proceder de Flusser, ainda que referindo-se à fenomenologia, é, na verdade de fato uma “fenomenografia”, uma “descrição dos fenômenos”<sup>127</sup>. Flusser sempre tenta justificar a análise do presente com base em uma visão do passado, revelando a lógica histórica.

Há quatro pontos de virada ou “eventos cruciais” a partir dos quais se pode esperar compreender esta dinâmica da história ocidental: o ponto em que surge a produção de imagens; o ponto em que se começa a escrita; o ponto em que se iniciou a impressão de livros e, finalmente, o ponto em que a fotografia foi inventada<sup>128</sup>. Os quatro cortes decisivos na história cultural do homem são, portanto, as primeiras imagens, os primeiros textos, os primeiros materiais impressos e as primeiras fotografias. Com a primeira, a consciência imaginativa entra em vigor, a imaginação; com a segunda, a consciência conceitual e a capacidade de formar conceitos, a faculdade conceitual; com a terceira, a faculdade conceitual começa a dominar e suprimir a imaginação e, com a quarta, uma nova imaginação técnica entra em cena, a tecnoimaginação, uma nova capacidade com consequências ainda imprevisíveis<sup>129</sup>. Como datas concretas para esta escala, Flusser

124. Vilém Flusser, “Text und Bild”, *op. cit.*, 1998, pp. 73, 74-75.

125. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 56.

126. Vilém Flusser, “Text und Bild”, *op. cit.*, 1998, p. 1.

127. Lambert Wiesing, “Fotografieren als phänomenologische Tätigkeit. Zur Husserl-Rezeption bei Flusser” [“Fotografar como Atividade Fenomenológica. Sobre a Recepção de Husserl por Flusser”], *Flusser-Studies*, vol. 10, p. 7, 2010.

128. Vilém Flusser, “Text und Bild”, *op. cit.*, 1998, p. 1.

129. *Idem.*

afirma que ela teria se iniciado em Lascaux (“digamos que vinte mil anos atrás”), e segue até os primeiros textos alfabéticos (“em torno da metade do segundo milênio a.c.”), de lá para a impressão tipográfica (“em torno da metade do segundo milênio d.c.”) e para a fotografia (“em torno da metade do século XIX d.c.”) “para se perder na névoa do futuro que se futuriza”<sup>130</sup>. O intervalo de tempo entre Lascaux e os primeiros textos é chamado de “pré-história”, entre a fotografia e o nosso futuro iminente, de “pós-história”. A “história” é tempo reservado para o “intervalo entre os textos e as fotografias, pois a impressão de livros se revela como o ponto crítico da história”<sup>131</sup>.

Em outro lugar, a fase da pré-história é identificada como a do pré-alfabeto, que varia de 4000-1500 a.c., a da história com a do alfabeto, 1500 a.c. a 1900 d.c., seguida pela pós-história, ou seja, a do pós-alfabeto<sup>132</sup>, com os quatro momentos críticos dos textos minoicos (cerca de 1500 a.c.), dos textos homéricos e proféticos (cerca de 800 a.c.), da difusão dos livros impressos (cerca de 1500 d.c.) e, a partir de cerca de 1900, do das tecnoimagens<sup>133</sup>. Com base na atual “contrarrevolução das imagens contra a escrita”<sup>134</sup>, o esquema é: imagem, texto, tecnoimagem, ou pictograma, alfabeto e número, e os correspondentes códigos imaginativos, alfanuméricos e zero-dimensionais, digitais<sup>135</sup>. Em outra versão<sup>136</sup>, o esquema é definido com a produção de objetos, seguida pela pintura rupestre (quarenta mil anos atrás), escrita linear (sete mil anos atrás) e o alfabeto (3500 anos atrás), para chegar hoje, após passar pela impressão, à fase

130. *Idem*.

131. *Idem*, pp. 1-2.

132. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, pp. 84-105.

133. *Idem*, p. 84.

134. Vilém Flusser, “Die Gegenrevolution der Bilder” [“A Contrarrevolução das Imagens”], em Siemens Kulturprogramm (org.), *Siemens-Medienkunstpreis*, München, ZKM, 1997, p. 19.

135. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, pp. 83-105; Vilém Flusser, “Menschheitsgeschichte als Fernseh-drama”, *op. cit.*, 1993, pp. 254-262.

136. *Idem*, *ibidem*.

pós-histórica de contagem, cálculo e computação<sup>137</sup> e códigos imateriais, eletromagnéticos, digitais. Se a pedra é a base de toda a técnica até então (pois o bronze e o ferro também são rochas), isso agora está começando a mudar, vide a eletricidade, a eletrônica e a engenharia genética; a crise atual pode, portanto, ser vista como a crise da Idade da Pedra, pois a técnica está se tornando cada vez mais sutil, “mais imaterial”, e ferramentas sutis podem ser engendradas mais confortavelmente do que as feitas de pedra, e seu projeto, como o de todas as ferramentas, tem que levar em conta sua repercussão em nós<sup>138</sup>.

Em vez de pré-história, história e pós-história, cada uma ligada a uma existência mítica, histórica e pós-histórica<sup>139</sup>, há também a pré-modernidade, a modernidade e a pós-modernidade, bem como a Idade da Pedra mais antiga e mais recente, o futuro imediato, o nomadismo (fase caçador-coletor), o sedentarismo (agricultura e pecuária, civilização), e um novo estilo de vida, que novamente vai se tornando nômade<sup>140</sup>. Se a fase de formação do código alfabético (c. 4000-1500 a.C.) é vista como pré-história, então, é considerada “história *sensu stricto*”, surgida pela invenção da escrita linear<sup>141</sup>, a fase em que o alfabeto funciona como o código principal. Somente a

137. *Idem*, p. 262.

138. Vilém Flusser, “Rückschläge, einige Überraschungen und wenig strahlende Aussichten”, *Basler Zeitung*, n. 221, p. 45, 21.9.1989.

139. Vilém Flusser, “Mythisches, geschichtliches und nachgeschichtliches Dasein. Macumba, Kirche und Technokratie” [“Existência Mítica, Histórica e Pós-Histórica. Macumba, Igreja e Tecnocracia”], *Nachgeschichte*, *op. cit.*, 1993, pp. 194-204.

140. Vilém Flusser, “Nomaden”. Organizado a partir de: “Nomadische Überlegungen” [“Reflexões Nômades”], publicado em *Zeitmischrift*, vol. 2, 1990, assim como em *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus* [Da Liberdade do Migrante. Objeções ao Nacionalismo], Leck, Bollmann, 1994, pp. 55-64; “Nomaden”, em *Auf, und, davon. Eine Nomadologie der Neunziger*. Herbstbuch eins [Sobre, e, Disso. Uma Nomadologia dos Anos 1990. Caderno de Outono 1], *Arch+*, n. 111: Entwurf von Welt [Projeto de Mundo], p. 70, 1992; “Nomadische Überlegungen”, *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, p. 152.

141. Já segundo as *Histórias* de Heródoto, que Flusser evidentemente conhecia, escrevem a história aqueles que sabem escrever.

“escrita da escrita alfabética” permite controlar o processo de pensamento, “transforma o pensamento em um processo lógico e o estado de coisas em história”<sup>142</sup>. De modo correspondente, a pós-história está ligada ao surgimento de novos códigos revolucionários, como fotografia, filme etc., que colocam um fim ao predomínio do código alfabético. Em última análise, foi a “mentalidade alfabética” que levou à ciência exata e à técnica baseada nela, que por sua vez “forma o prelúdio para a conquista do mundo pelo Ocidente”<sup>143</sup>, e nossa “crise” hoje é a transição deste alfabeto para as tecnoimagens<sup>144</sup>. Assim, as classificações diádicas que lidam com a ruptura entre a história e a pós-história estão incorporadas ao esquema triádico.

Em 1974, Flusser resume brevemente<sup>145</sup> seu ensaio, escrito em 1973, “Line and Surface” (linha e superfície, ou seja, texto e imagem) da seguinte maneira: há três tipos de mídia: em primeiro lugar, as mídias lineares, que apreendem os fatos como sucessão histórica, como processo, nas quais se inclui a escrita; em segundo lugar, mídias superficiais, que visualizam os fatos estaticamente, em cenas, e, em terceiro lugar, superfícies móveis, como o cinema e a televisão, que apresentam características das duas primeiras formas de mediação. Elas se tornaram dominantes recentemente e, no futuro, serão um fator determinante. Se, nesse desenvolvimento futuro, a linearidade tivesse fracassado, isso levaria a uma sociedade pré-histórica, caracterizada pela falta das categorias basilares de distinção e clareza; se, por outro lado, a linearidade fosse integrada à superfície, isso levaria à imaginação estruturalista de conceitos na ciência, na arte e na política e a uma sociedade “pós-histórica”<sup>146</sup>.

142. Vilém Flusser, “Das Abstraktionsspiel”, *op. cit.*, 1993, p. 34. Cf. também Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 67.

143. *Idem*, p. 95.

144. *Idem*, p. 105.

145. Vilém Flusser, *Line and Surface. Für den Philosophers Index*, manuscrito, 1974.

146. *Idem*.

O esquema se torna mais complexo quando as rupturas são localizadas no início de novas dimensões perceptivas e de paradigmas culturais. Na história do desenvolvimento, que corre de modo escalonado, novos níveis culturais (técnicas, técnicas culturais) são aco- plados ao cunho de mídias a cada vez específicas, com o que Flusser lança mão mais uma vez do modelo antropológico<sup>147</sup>. A história da evolução aparece, pois, como evolução das mídias: à ferramenta, si- tuada no início, seguem-se a imagem e a escrita em abstração cres- cente para, enfim, desaguar no novo universo das tecnoimagens, das mídias digitais e da telemática. A sucessão vai de um “estado natural” ainda não compartimentado e pré-conceitual a um mundo tridimensional de objetos, a um mundo bidimensional de imagens, a um mundo unidimensional de textos lineares e da escrita ao plano zerodimensional da computação e das tecnoimagens<sup>148</sup>, e a intenção de Flusser é menos “querer esquematizar a história cultural” que mostrar “que as imagens técnicas são mídias de um tipo inteiramen- te novo” e uma “revolução cultural”<sup>149</sup>.

Às formas de existência correspondentes às três fases, a exis- tência mítica, histórica e pós-histórica<sup>150</sup>, podem ser atribuídas as palavras-chave destino, causalidade e acaso<sup>151</sup>. A existência mítica realiza-se em um mundo cheio de espíritos e deuses, com uma es- trutura espacial e temporal correspondente, e seu “estado de espí- rito [...] é o tempo cíclico, o eterno retorno no interior de um espaço estacionário cheio de valores, e sua imagem do mundo é a imagem de uma cena”<sup>152</sup>. Por outro lado, a existência histórica realiza-se “em um mundo do devir”; aqui, o tempo flui do passado para o futuro,

147. Cf. *infra*, capítulo 3, seção 2.

148. Vilém Flusser, *Ins Universum*, *op. cit.*, 1985, pp. 10-11.

149. *Idem*, p. 11.

150. Vilém Flusser, “Mythisches”, *op. cit.*, 1993, pp. 194-204.

151. *Idem*, p. 194.

152. *Idem*, p. 195.

de modo que tudo aparece como “consequência de causas e causa de consequências”. Essas cadeias causais que vão se atando podem ser conhecidas e dominadas, a saber, porque os deuses foram expulsos desse mundo pelo homem. Agora, é este quem pode dominar o mundo. “O estado de espírito da existência histórica é o engajamento pela mudança do mundo, pela ‘valoração’ de um mundo em si desprovido de valores” e “a realização de valores”<sup>153</sup>. A existência pós-histórica realiza-se “em um mundo do acaso absurdo”, “em um mundo que se realizou por acaso a partir de algumas dentre inúmeras, mas limitadas, possibilidades” e no qual tempo e espaço “não [devem] mais ser pensados separadamente”<sup>154</sup>. Aqui, o presente se torna um jogo com possibilidades, no qual o passado e o futuro se fundem e ambos não estão mais ligados linearmente. A imagem do mundo da existência pós-histórica “é a de um campo de possibilidades registradas em um programa”<sup>155</sup>. Portanto, o discurso anfiteatral e seus “aparelhos das mídias de massa” também são pós-históricos; eles funcionam como “*transcoder* da história em pós-história”, porque transcodificam a linearidade histórica “para o eterno retorno do mesmo” e a transmitem como tal<sup>156</sup>. Como as mídias de massa anfiteatrais estão se tornando “a fonte predominante de nossas informações”, vivemos em um “estado de espírito pós-histórico”<sup>157</sup>.

Embora a existência mítica seja característica de todas as sociedades humanas, a existência histórica apareceu há apenas cerca de três mil anos na bacia oriental do Mediterrâneo e posteriormente deu origem à sociedade ocidental. O pensamento pós-histórico emergiu a partir dela e questiona o pensamento histórico, com a consequência de que o homem ocidental “está lentamente tomando consciência do

153. *Idem, ibidem.*

154. *Idem, ibidem.*

155. *Idem*, p. 196.

156. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 47.

157. *Idem, ibidem.*

absurdo da ação histórica, do progresso, do trabalho”<sup>158</sup>. Neste quadro, está surgindo “um futuro possível [...] uma sociedade de funcionários programados e programadores: o totalitarismo dos aparelhos”<sup>159</sup>.

### 3.2. A Nulidade da História

Flusser usou pela primeira vez o termo pós-história [*Nachgeschichte und Posthistorie*] em 1966 e 1967, em conexão com as reflexões sobre a história: como o passado não tem mais poder explicativo para o presente, como em 1966, isto resulta em uma “nulidade da história”<sup>160</sup>. No passado, quando as “coisas” ainda eram passadas “de pai para filho”, houve um “fluxo da história”, mas nossa época fez uma *tabula rasa*<sup>161</sup>. Esta mudança teve muitas causas: a Revolução Industrial e a urbanização que a acompanhou; a revolução agrícola do século XX e suas consequências sociais, como a emigração devido à redistribuição de terras resultante; a explosão demográfica. O fator decisivo, porém, foi que as coisas herdadas não tinham mais lugar em nosso meio, as coisas novas não permitiam mais a presença das velhas e “houve uma ruptura na cadeia da história”<sup>162</sup>. Essa ruptura “se preparou no decorrer do século XIX”, mas “só se realizou nos anos quarenta do século XX”, de modo que “nossa situação é qualitativamente diferente da anterior e um abismo as separa”. Os três exemplos que Flusser dá, com a observação de que outros poderiam ser escolhidos, são a energia nuclear, o computador e o foguete<sup>163</sup>.

158. *Idem*, p. 197.

159. *Idem*, pp. 202-203.

160. Vilém Flusser, “Die Nichtigkeit der Geschichte” [“A Nulidade da História”] [1966, publicado pela primeira vez em português em 1969], *Nachgeschichte*, *op. cit.*, 1993, pp. 131-137.

161. *Idem*, p. 131.

162. *Idem*, p. 132. Grifo meu.

163. *Idem*, *ibidem*.

Historicamente, cada um dos exemplos poderia ser visto como o último passo de uma evolução contínua e linear: a energia nuclear como a evolução da energia animal e depois do carvão, do petróleo e da eletricidade; o computador como o último passo de um desenvolvimento que começou com o ábaco, e o foguete como “a consumação do carro de bois, do automóvel e do avião a jato”<sup>164</sup>. Mas esta visão, baseada no pressuposto de desenvolvimento contínuo, negligenciaria o fato de que a quantidade se transforma em qualidade; se a história cultural da humanidade era determinada anteriormente por seu confronto com a natureza e pela melhoria dos meios que utilizava para este fim, a velocidade do foguete, a capacidade de pensamento do computador e o poder da bomba H ultrapassam agora os limites da realidade convencional, tal como se tinha estabelecido na interação com a natureza, e a nova realidade não pode mais ser apreendida pelo pensamento histórico tradicional. A nova qualidade é o resultado do progresso tecnológico, que se autonomiza e suprime a natureza<sup>165</sup>. “Fim da história” quer dizer o fim da cultura como contrapolo da natureza, assim como sua superação e substituição pela tecnologia.

As realizações qualitativamente novas ultrapassaram o velho tema do confronto com a natureza, e a história já não oferece nenhuma ajuda diante dos desafios associados a elas (daí sua “nulidade”), ela apenas confunde nossos pensamentos com anacronismos<sup>166</sup>. De acordo com Flusser, citando Rilke, estamos em uma “virada do mundo” [*Umkehr der Welt*], um ponto de virada “da história da humanidade”<sup>167</sup>, e os deserdados, de quem se fala na sentença de Rilke (“Cada virada incerta do mundo tem tais deserdados”), talvez fossem chamados hoje de perdedores da modernização. O significado de vi-

164. *Idem, ibidem.*

165. *Idem*, p. 135.

166. *Idem*, p. 136.

167. *Idem, ibidem.*



rada também já contém a variante matemática de “revolução” como o ponto de reversão [*Umkehrpunkt*] de uma curva. A “nulidade da história” significa seu fim neste sentido e, ao mesmo tempo, o início de uma nova época, ainda sem um nome.

Um ano depois, em 1967, Flusser usa pós-história explicitamente pela primeira vez e, mais tarde, retoma esta argumentação repetidamente de uma maneira nova e com ligeiras variações. O ensaio correspondente “Sobre a Moda”<sup>168</sup> não se refere à moda no sentido tradicional (um dispositivo estilístico típico do escritor Flusser, que pondera o leitor com um tema supostamente banal na segurança dos marginalizados, apenas para surpreendê-lo com reflexões filosóficas), mas à partição da história da cultura nas três partes Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna, e a designação da Idade Moderna como “modernidade” é feliz, porque lhe é característico “ocupar-se com as modas, com a modernização e com os modelos, em suma, com a epistemologia e a prática epistemológica”<sup>169</sup>.

Como os modelos indicam como algo deve ser, eles também podem ser chamados de “valores”; portanto, trabalhar significa realizar valores e explorar realidades e, por conseguinte, trabalhar é “uma operação ôntica que conecta duas áreas do ser – realidade e valor”<sup>170</sup>. Para a visão do mundo da Antiguidade e da Idade Média, estas duas esferas de existência haviam sido predeterminadas: uma esfera de realidade sensivelmente perceptível, a natureza, dada independentemente do homem; uma esfera de modelos (e de valores derivados deles, prescritos, para os gregos, pela filosofia, e, para a tradição judaico-cristã, pela fé), igualmente dada independentemente pelo homem; e finalmente uma esfera de cultura, trabalhada pelo homem a partir das duas esferas. É esta visão do mundo que explica “por que os antigos desprezavam o trabalho. Os modelos flutuavam acima da

168. Vilém Flusser, “Über die Mode”, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, pp. 138-154.

169. *Idem*, pp. 138-139.

170. *Idem*, p. 139.

natureza e são melhores e mais reais do que a própria realidade. Trabalhar, portanto, significa degradar modelos. O homem digno não trabalha, mas eleva-se aos modelos através da filosofia e da fé”<sup>171</sup>.

Esta visão de mundo está entrando em crise com a Era Moderna; a natureza e os modelos não são mais vistos como dados independentemente do homem, mas são predefinidos e elaborados por ele. “O conhecimento é um tipo de trabalho, e o trabalho é um tipo de conhecimento. A diferença entre teoria e trabalho se oblitera e isso explica a admiração da modernidade pelo trabalho”<sup>172</sup>. A consequência desta visão de mundo da modernidade é “uma constante modelagem, modulação, modificação e modernização”, a história se torna “uma sequência de modas. As coisas da cultura refletem a partir de agora modelos substituíveis, e a substituição de modelos se torna a medida para o decurso dos tempos. Isto significa ‘progresso’”<sup>173</sup>. A substituíbilidade progressiva está se acelerando cada vez mais e “a intensidade da história é medida pela frequência das modas. Esta é a era moderna”<sup>174</sup>. Assim, Flusser antecipou muito cedo a tese da aceleração da modernidade<sup>175</sup>, tal como Paul Virílio, com quem depois debateu, posteriormente a defendeu como dromologia.

O processo de aceleração seguia inicialmente um ritmo controlável quando os modelos eram válidos por mais tempo do que a expectativa de vida da pessoa que os experimentava.

Mais tarde, uma vida humana contém alguns modelos. Cresce-se no romantismo com seu modelo hegeliano, mas aprende-se modelos mais iluminados com seus professores, aprende-se ainda o modelo do darwinismo, vê-se a moda vitoriana nos netos e vive-se a queda do modelo newtoniano<sup>176</sup>.

171. *Idem, ibidem.*

172. *Idem*, p. 140.

173. *Idem, ibidem.*

174. *Idem, ibidem.*

175. Cf. também Vilém Flusser, *Ins Universum*, *op. cit.*, 1985, p. 63, assim como, sobre a “aceleração da sequência de imagens”, “*Bilder in den neuen Medien*”, *op. cit.*, 1997, p. 86.

176. Vilém Flusser, “*Über die Mode*”, *op. cit.*, 1993, pp. 138-154.

A experiência da substituibilidade leva a uma relativização, mas ainda não abala a crença em um “metamodelo” final “(por exemplo, o marxismo)”<sup>177</sup>. Na segunda metade do século xx, no entanto, os modelos se precipitaram. “A vida humana abrange agora dúzias de modelos e tenta, em vão, agarrar-se ao último e, então, percebe que agora é o penúltimo”<sup>178</sup>. “Nosso tempo” é tão moderno que “ultrapassa ‘dialeticamente’” a modernidade e a leva *ad absurdum*. Este é o fim da modernidade, porque: “A morte da Idade Moderna é a experiência da indiferença de todos os modelos”<sup>179</sup>. O fato de que todos os modelos se tornam indiferentes também inclui “a experiência da perda da fé – no sentido judaico-cristão – e da perda da filosofia – no sentido de Platão, como contemplação de modelos”<sup>180</sup>.

Note-se que Flusser argumenta aqui em termos da história das ideias e da teoria da ciência, e não da teoria da mídia. Agora, nos tempos modernos, voltamo-nos para os próprios modelos, “não tanto olhando para o mundo”, mas voltando-nos e olhando “para os modelos em nossas costas”; o progresso não é mais interessante, “mas sim os problemas que os modelos nos colocam – isto é, comparações estruturais, coincidências de repertórios, sintaxe de sistemas, teorias de informação, comunicação, traduções entre modelos, análises linguísticas, teoria dos jogos”<sup>181</sup>. Neste “estado de espírito pós-moderno” é fácil perder “o chão sob seus pés”<sup>182</sup>. “A pós-história faz sua entrada”<sup>183</sup>.

Logo, para Flusser, a insondabilidade não é apenas uma categoria autobiográfica, mas também uma categoria filosófica (retoma-

177. *Idem*, p. 141.

178. *Idem, ibidem*.

179. *Idem, ibidem*.

180. *Idem, ibidem*.

181. *Idem, ibidem*.

182. *Idem*, p. 142.

183. *Idem, ibidem*.

da de Heidegger<sup>184</sup>) que indica o desaparecimento de uma fundação segura, neste caso, modelos historicamente garantidos; assim, aqui, em 1967, ele já deu um enorme passo para fora da filosofia da linguagem, como ela ainda era praticada em *Língua e Realidade* (1963) e em *Filosofia da Linguagem* (1965), e inúmeros padrões de argumentação que mais tarde foram mantidos já aparecem aqui.

Assim, Flusser encontrou logo cedo seus temas futuros. Em “Ordem Quantitativa e Humanismo”, ele descreve, seguindo Heidegger, a nova situação do homem, que, partindo de um mundo da vida da percepção natural, tem que aceitar níveis micro e macro que não lhe são acessíveis perceptivamente, mas que, cientificamente comprovados, são mais reais para ele do que esse mundo da vida<sup>185</sup>. A inteligência artificial dos computadores anuncia a nova era da informação, na qual “os aparelhos podem ser melhor pré-programados do que pessoas para futuras funções”<sup>186</sup> e assim também a ideia do pós-humanismo<sup>187</sup>. Com a condensação espaçotemporal, nomeia-se também uma nova qualidade em nível global, que Flusser discutiu mais tarde com Jean Baudrillard e Paul Virilio (no painel de discussão no Ars Electronica em Linz, em 1988). Flusser também demonstra que está menos interessado na teoria da mídia do que na história da ciência e das formas de conhecimento.

### 3.3. Fotografia e Imagens Técnicas

Quando Flusser convocou a nova era da pós-história, ele citou a energia atômica, o computador e o foguete como evidências e falou

184. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [Ser e Tempo], Tübingen, Max Niemeyer, 2006, pp. 168-170.

185. Vilém Flusser, “Größenordnung und Humanismus” [“Ordenação Quantitativa e Humanismo”], *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, pp. 326-331.

186. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 110.

187. Erick Felinto e Lucia Santaella, *O Explorador de Abismos. Vilém Flusser e o Pós-Humanismo*, São Paulo, Paulus, 2012.

de “outros exemplos” que poderiam ter sido citados, cujos primórdios se encontram no século XIX e continuam a ter um impacto em nosso presente; a fotografia, no entanto, não é mencionada. Flusser mais tarde mantém, fundamentalmente, o esquema de argumentação, embora o “no decorrer do século XIX” seja reparado com a introdução da fotografia e, como consequência, das imagens técnicas, cujo arco no presente chega até o digital. Assim, a fotografia só se tornou a mais conhecida e ao mesmo tempo a característica mais marcante da pós-história posteriormente; contudo, deve-se levar em conta que ela não está isolada, mas sim em conexão com outras realizações técnicas, as de minimização e produção de energia (átomo), digitalização e informatização (computador) e mobilidade e aceleração (foguetes). Seus desenvolvimentos seriam inconcebíveis sem a técnica de representação de imagem e, por sua vez, repercutem sobre ela.

Nos quadros da distinção de Flusser “entre imagens pré-históricas, históricas e pós-históricas”, a fotografia deve, portanto, ser considerada como “a primeira imagem pós-histórica”<sup>188</sup>. Em alusão à afirmação de Heráclito de que a guerra é o pai de todas as coisas, Flusser declara a fotografia, que está inseparavelmente ligada à guerra, como sua mãe<sup>189</sup>. A “invenção da fotografia” é agora considerada como um “corte na história que só pode ser entendido em comparação com o outro corte formado pela invenção da escrita linear”, porque marca a entrada em um novo universo, o das imagens técnicas (diapositivos, filmes, televisão, vídeo, hologramas etc.)<sup>190</sup>; e porque “a fotografia é cronologicamente a primeira de todas as tecnoimagens, a essência de todas as tecnoimagens pode ser mais bem reconhecida

188. Vilém Flusser, “Fotografie und Geschichte” [“Fotografia e História”], *Standpunkte*, op. cit., 1998, p. 181.

189. Vilém Flusser, “Fotografie, die Mutter aller Dinge” [“Fotografia, a Mãe de Todas as Coisas”], *Standpunkte*, op. cit., 1998, p. 241.

190. Vilém Flusser, “Für eine Theorie der Techno-Imagination” [“Para uma Teoria da Tecno-Imaginação”], *Standpunkte*, op. cit., 1998, p. 8.

nela”<sup>191</sup>. Este papel fundamental da fotografia no trabalho de Flusser é expresso nas qualificações relacionadas ao conteúdo da “fotografia como protótipo de todas as imagens de aparelhos, do fotógrafo como primeiro homem pós-histórico, da câmera como o computador primitivo”<sup>192</sup>, e o fato de que os computadores são aparelhos que processam dados segundo uma programação se aplica a todos os aparelhos, incluindo os simples, como os fotográficos, e os complexos, como os administrativos<sup>193</sup>. Para Flusser, portanto, “as reflexões sobre a fotografia foram a introdução ao mundo dominado por aparelhos em que vivemos”<sup>194</sup>. É esta “concepção ontológica da fotografia como paradigma de todos os tipos e formas de aparelhos” que constitui não apenas o aspecto mais original do pensamento de Flusser<sup>195</sup>; com a elevação da fotografia a “modelo pós-industrial de todos os aparelhos”, “o notável significado da tecnologia de comunicação para a reflexão antropofilosófica” também se torna um tema, que por sua vez evidencia Flusser como “pensador da pós-modernidade”<sup>196</sup>.

### 3.4. Telegrafia e Telemática

No livro *Ins Universum der technischen Bilder*, Flusser também argumenta que a “revolução cultural do presente”, a “telemática” (um neologismo a partir de telecomunicação e informática), embora só

191. *Idem*, p. 16.

192. Andreas Müller-Pohle, “Editorische Vorbemerkung” [“Nota Preliminar do Editor”], em Vilém Flusser, *Standpunkte*, *op. cit.*, 1998, p. 7; cf. também Flusser, “Fotografie und Geschichte”, *op. cit.*, 1998, p. 184.

193. Vilém Flusser, “Kunst und Computer” [“Arte e Computador”], *Lob der Oberflächlichkeit*, *op. cit.*, 1993, p. 259.

194. Vilém Flusser, “Bern, 1988”, *op. cit.*, 1996, p. 35.

195. Lúcia Santaella, “Flusser na Virada do Milênio”, em Gustavo Bernardo e Ricardo Mendes (org.), *Vilém Flusser no Brasil*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, p. 127. Tradução minha.

196. *Idem*, p. 24. Tradução minha.

agora esteja se tornando plenamente eficaz, tem suas origens no século XIX. Em vez de um, no entanto, como aconteceu na comunicologia, são dois aparelhos, a saber, os da fotografia e da telegrafia<sup>197</sup>, que estão agora sendo responsabilizados por ela:

É surpreendente que os inventores dos primeiros aparelhos, a saber, os da câmera e do telégrafo, não tenham percebido que eles foram construídos sobre o mesmo princípio e, portanto, podiam ser acoplados. Ambos [...] são baseados na programação de elementos pontuais, que eles codificam em símbolos (a câmera em códigos imaginários bidimensionais, o telégrafo em códigos lineares tipo Morse). Assim, ambos os aparelhos perturbam as categorias históricas do espaço que se desdobra no tempo e, portanto, também a estrutura da sociedade histórica de grupos separados no tempo e no espaço. Ambos [...] criam novas estruturas sociais, graças às quais todas as pessoas são acessíveis em todos os lugares. Graças à fotografia, tudo permanece em uma memória imperecível e infinitamente reproduzível, acessível a todos em qualquer lugar, tornando-se e permanecendo presente. Graças ao telégrafo, todas as informações estão disponíveis em todos os lugares e ao mesmo tempo. E ainda assim não ocorreu às pessoas naquela época que fotografias podem ser telegrafadas. [...] Do telégrafo, surgiu o telefone e todas as outras telecomunicações dialógicas, e da foto, o filme e todas as outras imagens técnicas. E só agora começamos a perceber que estes dois desenvolvimentos são basicamente idênticos e que está na essência da questão acoplar a imagem técnica com os métodos de transmissão das telecomunicações. [...] Foi somente com o advento dos sistemas de vídeo e cabo que a unidade fundamental da computação e da transmissão dos elementos programados foi reconhecida. Isto levou à atual combinação de produção e transmissão informatizada de informações, com a qual a Revolução Cultural atingiu sua plena maturidade<sup>198</sup>.

Esta “convergência de imagem e telecomunicações”, enquanto “revolução telemática”, tem um tal “impacto cultural e existencial”

197. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 235.

198. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, pp. 86-87; as duas últimas frases foram retraduzidas a partir da versão portuguesa e claramente acrescentadas por Flusser mais tarde à versão alemã (Vilém Flusser, *O Universo das Imagens Técnicas: Elogio da Superficialidade*, São Paulo, Annablume, 2008, p. 112).

que “atualmente afeta não apenas uma parte, mas toda a sociedade”<sup>199</sup> e “revolucionaria nossas condições de vida”<sup>200</sup>. Ela possibilita a realização de relações intersubjetivas concretas através do espaço e do tempo e, em sua forma atual (em 1985), já permite tecnicamente que “coisas como jornais, livros, cartas, lojas, escritórios, fábricas, teatros, cinemas, concertos, exposições” e também “os correios, rádio, televisão ou dinheiro” se tornem supérfluas<sup>201</sup>. Sua invenção, como “irrupção do tecnoimaginário”, marca o início de uma segunda revolução industrial, a Revolução Cultural que ocorre no nível da comunicação<sup>202</sup>. Isto também confirma a avaliação de Müller-Pohle de que a teoria da fotografia de Flusser é uma “teoria da fotografia como um pré-texto”, que, ao contrário da maioria das outras teorias fotográficas, não se aproxima da fotografia, mas parte dela e, partindo dela, Flusser desenvolve sua teoria do aparelho e da rede<sup>203</sup>. Uma sociedade telemática é, portanto, uma sociedade “que realiza trocas e se controla através de uma conexão em rede descentralizada e dialógica de suas mídias; em suma: uma espécie de democracia cibernética”<sup>204</sup>. Se Flusser estava preocupado com “uma nova filosofia de diálogo com base nas modernas tecnologias da informação”, “antes das quais não podemos retornar”, ele combina sua filosofia filosófica de diálogo com o diagnóstico tecnológico do presente; entretanto, o fato de que a telemática é “a tecnologia da caridade”<sup>205</sup> não significa que ela também seja realizada, mas o fato de que ela existe como uma possibilidade por si só é considerado revolucionária.

199. *Idem*, pp. 88-89.

200. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 235.

201. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 89.

202. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 265.

203. Andreas Müller-Pohle, “Editorische Vorbemerkung”, op. cit., 1998, p. 7.

204. Ingeborg Breuer et al., *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie. Deutschland [Mundos na Cabeça. Perfis da Filosofia Contemporânea. Alemanha]*, Hamburgo, Rotbuch, 1996, p. 80.

205. Vilém Flusser, “Wien, 1991”, *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, p. 168.



### 3.5. Microscópio, Telescópio e Tele-instrumentos

Em outro lugar, Flusser enfatiza o “desaparecimento da distância” como resultado do telescópio e sua inversão, o microscópio<sup>206</sup>. Desde sua invenção, ambos os instrumentos “passaram por uma série de melhorias técnicas”<sup>207</sup>, de modo que “os aparelhos atuais como as máquinas e instrumentos baseados neles [...] são descendentes das lentes”<sup>208</sup>. Trata-se aqui de aparelhos de “tele-visão” e outros “tele-instrumentos”<sup>209</sup>. A “aproximação do distante [...] é o núcleo da chamada revolução da comunicação, que começa aproximadamente com Galileu [1610] e que provavelmente ainda não atingiu seu apogeu”<sup>210</sup>. O telescópio e o microscópio “são aparelhos de televisão, porque o primeiro aproxima as distâncias muito grandes, o segundo as muito pequenas para que possam ser vistas”<sup>211</sup>, e o telescópio “é um dos primeiros instrumentos cibernéticos a criar o ciberespaço”<sup>212</sup>. Ambos os instrumentos marcam o início de uma cultura telemática que, com sua telepresença, a contrapartida da presença *face-to-face*<sup>213</sup>, traz uma mudança radical no tempo e no espaço<sup>214</sup>; um desenvolvimento em cuja esteira o mundo se expandiu “não apenas no espaço”, mas “também no tempo”. O avanço em direção ao inumano

206. Vilém Flusser, “Das Verschwinden der Ferne” [“O Desaparecimento da Distância”], *Arch+*, n. III, p. 31, 1992.

207. Vilém Flusser, “Der Blick des Designers” [“O Olhar do Designer”], em *Vom Stand der Dinge. Eine kleine Philosophie des Design* [Estado das Coisas. Uma Pequena Filosofia do Design], Göttingen, Steidl, 1993, p. 14.

208. Vilém Flusser, “Größenordnung”, *op. cit.*, 1993, p. 326.

209. Vilém Flusser, “Vom Fernsehen und der Vorsilbe ‘tele’” [sic] [“Sobre a Televisão e o Prefixo ‘Tele’”], *Lob der Oberflächlichkeit*, *op. cit.*, 1993, pp. 214-221.

210. *Idem*, p. 214.

211. *Idem*, p. 217.

212. Vilém Flusser, “Cyberspace”, *Arch+*, n. III, 1992, p. 36. A mesma coisa está também literalmente em Vilém Flusser, “Robion, 1990”, *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 123.

213. Vilém Flusser, “Wien, 1991”, *op. cit.*, 1996, p. 169.

214. Vilém Flusser, “Das Verschwinden der Ferne”, *op. cit.*, 1992, pp. 31-32.

associada a isto, por sua vez, repercute no homem, de modo que ele não é mais a medida de todas as coisas no sentido protagórico<sup>215</sup>, “e o humanismo desmorona sob estes golpes”<sup>216</sup>. A partir do telescópio e do microscópio – o “tele” da telemática e outras técnicas significa apenas “aproximar o distante”<sup>217</sup> –, Flusser traça uma linha de conexão até a telemática e os aparelhos como o telefone, a televisão, o telégrafo e Minitel (o precursor francês da internet e um dos “primeiros prógonos da telemática”<sup>218</sup>)<sup>219</sup>. A fotografia, que não se enquadra nesta lógica, não é mencionada neste contexto.

### 3.6. A Mudança do Código Alfanumérico para o Código Numérico e Digital

Uma outra ruptura no desenvolvimento histórico identificada por Flusser é a “emigração de números do código alfanumérico”<sup>220</sup> “para os novos códigos digitais”<sup>221</sup>. De acordo com essa ideia, o alfabeto nunca existiu em sua forma pura, mas sempre foi misturado com números e, portanto, como um código alfanumérico. “No início do século xv”, e paralelamente à expansão das ciências naturais, “os números começaram a emancipar-se das letras”, como evidenciado por De Cusa, e seu “Deus pode ser onisciente e eu não. Mas, que um mais um sejam dois, Deus não pode saber disso melhor do que eu”<sup>222</sup>; uma sentença

215. Vilém Flusser, “Größenordnung”, *op. cit.*, 1993, p. 327.

216. *Idem.*

217. Vilém Flusser, “München, 1991”, *op. cit.*, 1996, p. 240.

218. Vilém Flusser, *Die Schrift*, *op. cit.*, 1987, p. 99.

219. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, *op. cit.*, 2009, pp. 248-249.

220. Vilém Flusser, “Die Auswanderung der Zahlen aus dem alphanumerischen Code” [“O Exílio dos Números a Partir do Código Alfanumérico”], *Das Magazin, Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen*, pp. 14-17, fev. 1991.

221. Vilém Flusser, *Die Schrift*, *op. cit.*, 1987, p. 132.

222. Vilém Flusser, “Wien, 1991”, *op. cit.*, 1996, p. 173.

fundamental<sup>223</sup> repetidamente citada por Flusser para a passagem do fim da Idade Média ao início da Era Moderna – “não é Gutenberg, mas De Cusa o primeiro homem moderno”<sup>224</sup> –, bem como para a primazia do código numérico sobre o alfabético (o digital é uma forma de numerar)<sup>225</sup>. E, com De Cusa, Flusser não se refere apenas a uma das “figuras-chave do início do período moderno”<sup>226</sup>, mas a um pensador que também foi chamado de “o verdadeiro fundador da filosofia alemã”<sup>227</sup>.

É esta “tensão interna no código alfanumérico” entre letra e número, também enfatizada por Sigrid Weigel em sua palestra sobre Flusser<sup>228</sup>, que, de acordo com o princípio dialético, subjaz às mudanças na mídia. Desde o início do século xv, tornou-se claro que os números são mais adequados para codificar o conhecimento científico do que as letras, “que a natureza pode ser indescritível, mas é contabilizável”<sup>229</sup>. A “formalização dos conhecimentos”<sup>230</sup> através dos números e seu processamento tornou-se assim um meio mais eficiente que a descrição literal para apreender adequadamente os fenômenos

223. Por exemplo, em Vilém Flusser, “Einbildungen”, *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 271; “Digitaler Schein”, op. cit., 1997, p. 206.

224. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen; Vom Subjekt*, op. cit., 1994, p. 10. Sobre a importância efetivamente pequena de Gutenberg (este “não inventou propriamente nada”, em meados do segundo milênio antes de Cristo já se podia imprimir livros nesse sentido; seu grande feito foi a descoberta dos tipos) (Vilém Flusser, *Die Schrift*, op. cit., 1987, p. 49).

225. Vilém Flusser, “Wien, 1991”, op. cit., 1996, p. 173; assim como “Alphanumerische Gesellschaft”, op. cit., 1997, p. 50.

226. Jürgen Kaube, “Auf dem Jahrmarkt der Zeitdiagnosen. Essay”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, p. 5, 5.1.2013. Disponível em: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/bilder-und-zeiten/essay-auf-dem-jahrmarkt-der-zeitdiagnosen-12014592.html>. Acesso em: 21.1.2013.

227. Horst Poller, *Die Philosophen und ihre Kerngedanken. Ein geschichtlicher Überblick* [Os Filósofos e seus Pensamentos Fundamentais. Um Panorama Histórico], Reinbek, Lau, 2014, p. 189.

228. Sigrid Weigel, *Die “innere Spannung im alpha-numerischen Code” (Flusser): Buchstabe und Zahl in grammatologischer und wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive* [A “Tensão Interna no Código Alfanumérico” (Flusser): Letra e Número em uma Perspectiva Gramatológica e da História das Ciências], Köln, Walther König, 2006.

229. Vilém Flusser, “Die Auswanderung”, op. cit., 1991, p. 14.

230. *Idem*, p. 16.

naturais. Através da epistemologia cartesiana, que entende o pensamento “como uma percepção ‘clara e distinta’”, “comparável à estrutura da aritmética”, e da inovação do cálculo diferencial de Newton e Leibniz, o código numérico tornou-se cada vez mais eficiente, mas também mais hermético, e mais difícil de dominar, especialmente por causa de seu aumento quantitativo, a tendência a “quantificar todas as qualidades”<sup>231</sup>. Este desenvolvimento criou o problema para o qual o desenvolvimento de máquinas de cálculo cada vez mais rápidas<sup>232</sup> foi a solução. Portanto, a digitalização não é entendida como o resultado de um espírito empreendedor particular, por exemplo, de origem californiana, mas um processo histórico-científico. Flusser, portanto, também situa o início da revolução digital da era da informática no início do século xx, ao mesmo tempo que rejeita a tese popular de que a cibernética é uma tecnologia de guerra desenvolvida para calcular as trajetórias dos aviões de combate (alemães) a serem abatidos. De acordo com Flusser em 1991, o computador é a solução para um problema epistemológico<sup>233</sup>. Na primeira metade do século xx, encontrou-se um método para descrever processos em algoritmos matemáticos e articulá-los em equações diferenciais, o que permitiu formular matematicamente todos os processos e assim torná-los domináveis. Isto, entretanto, tinha criado uma capacidade calculatória com a qual não se podia lidar com métodos convencionais. Havia apenas uma solução: “Era preciso calcular rapidamente. Todo o interesse da primeira metade do século xx era calcular rapidamente!” É preciso imaginar que “centenas e centenas de jovens engenheiros em escritórios de engenharia estavam ali sentados calculando e calculando e calculando”, era imperativo e urgente criar “calculadoras rápidas”.

231. *Idem*, p. 14.

232. *Idem*, p. 15.

233. Vilém Flusser, “Robion, 1991”, *op. cit.*, 1996, p. 204.

Não se deixe convencer de que o computador foi inventado para abater os pilotos alemães sobre Londres, como diz a lenda. Esse foi um momento importante. Era preciso calcular mais rápido do que os pilotos conseguiam esquivar-se. Atirava-se nos pilotos, já onde eles estariam quando fizessem manobras evasivas. Esse foi um dos fatores, mas a verdadeira razão já está no início do século XX: máquinas-calculadoras-rápidas. E é isso que os computadores são<sup>234</sup>.

Por conseguinte, a invenção do computador não seria o resultado accidental de outro propósito maior (a guerra), mas apresentava a culminação lógica do desenvolvimento da ciência moderna (e, claro, também utilizável para todas as finalidades, tais como a guerra). Esse modo de ver é uma consequência direta da marca deixada sobre Flusser pela filosofia da ciência e, portanto, não é coincidência que ele tenha obtido esta visão através do relatório de seu confidente próximo, o especialista em mecânica dos solos Milton Vargas, cujos problemas de cálculo na construção de barragens só pareceram solucionáveis após uma visita a Harvard e a apresentação do Univac (Universal Automatic Computer, 1951)<sup>235</sup>.

A emigração dos números ocorre assim “do alfanumérico para novos códigos”, como os códigos digitais dos computadores<sup>236</sup>, e com esse “abandono do alfabeto” eles “não só deixaram para trás o pensamento histórico, mas também desenvolveram um conceito de tempo completamente a-histórico”<sup>237</sup>, cuja transformação também torna “obsoletas as categorias clássicas de ficção e realidade”<sup>238</sup>. Isto significa que “o pensamento causal histórico [...] deu lugar a um pensamento calculatório estatístico”<sup>239</sup>,

234. *Idem*, p. 205.

235. *Idem*, p. 204.

236. Vilém Flusser, “Warum eigentlich klappern die Schreibmaschinen?” [“Por que as Máquinas de Escrever Batem?”], *Vom Stand der Dinge*, *op. cit.*, 1993, p. 51.

237. Vilém Flusser, “Alphanumerische Gesellschaft”, *op. cit.*, 1997, p. 53.

238. Vilém Flusser, “Die Auswanderung”, *op. cit.*, 1991, p. 17.

239. Vilém Flusser, “Alphanumerische Gesellschaft”, *op. cit.*, 1997, p. 53.

e é exatamente isto que, neste sentido preciso, é considerado pós-histórico:

Desde que os números emigraram das letras, eles introduziram uma nova forma de existência: estamos em um período de transição de algo chamado “história” para algo, na falta de um nome melhor, chamado “pós-história”, a fim de designar assim a nova forma de existência<sup>240</sup>.

Com a saída da era tipográfica da história, marcada pela escrita e pelo alfabeto, entramos numa nova fase – o “declínio e queda do alfabeto significa o fim da história no sentido estrito da palavra”<sup>241</sup>, razão pela qual “a leitura das letras [...] será um sintoma de atraso no futuro”<sup>242</sup>; o “fim da escrita” significa o fim do código alfanumérico e o uso do código binário, digital<sup>243</sup>. “Quem domina o código numérico pode computar mundos alternativos”, e isto levou a uma situação completamente nova. Sua “nova elite pensa em números, [...] cada vez menos em palavras. As regras de seu pensamento são matemáticas, cromáticas, musicais, mas cada vez menos ‘lógicas’. É um pensamento cada vez menos discursivo e cada vez mais sintético, estrutural”<sup>244</sup> e, neste sentido, pensamento pós-histórico, que também é apolítico, pois, uma vez que a consciência política se expressa no código alfanumérico e o jornal, que garante a esfera pública política, é “um último refúgio da consciência política e histórica”, ela também chegará ao fim<sup>245</sup>.

Flusser vê o desenvolvimento em direção a uma nova elite como uma ameaça potencial; e quando em 2014 o Instituto Gottlieb Dutt-

240. Vilém Flusser, “Die Auswanderung”, *op. cit.*, 1991, p. 15.

241. Vilém Flusser, “Die Kodifizierte Welt”, *op. cit.*, 1997, p. 70.

242. *Idem, ibidem.*

243. Vilém Flusser, *Die Schrift*, *op. cit.*, 1987, p. 56.

244. Vilém Flusser, “Die Kodifizierte Welt”, *op. cit.*, 1997, p. 70.

245. Vilém Flusser, *Die Schrift*, *op. cit.*, 1987, p. 112.

weiler, em um estudo sobre o futuro da sociedade em rede<sup>246</sup>, desenvolveu um cenário segundo o qual esta sociedade se dividirá em uma “elite tecnocrática” e “uma grande massa que [...] será imobilizada com entretenimento barato”<sup>247</sup>, isso corresponde não apenas a um temor que Flusser já havia externalizado, mas, além disso, o fato de que ele deu palestras sobre este mesmo tema no final dos anos 1980 neste mesmo instituto, e que foram publicadas<sup>248</sup>, mostra que ele fez jus inteiramente à sua pretensão de ser um pensador independente com contribuições relevantes para problemas importantes do presente.

### 3.7. O Fim da Dicotomia Público/Privado e da Política

O “fim da política” diagnosticado por Flusser parte do pressuposto de que a política se baseia na dicotomia público/privado e que, no sentido do movimento pendular da “consciência infeliz” de Hegel, o

246. Karin Frick e Bettina Höchli, *Die Zukunft der vernetzten Gesellschaft. Neue Spielregeln, neue Spielmacher* [O Futuro da Sociedade em Rede. Novas Regras do Jogo, Novos Playmakers], Zúrique, Gottlieb Duttweiler Institut, 2014.

247. *Idem*, p. 2.

248. De Vilém Flusser, “Von linearen Entscheidungen zu synthetischen Projektionen” [“Das Decisões Lineares às Pro-Jeções Sintéticas”], *GDI impuls. Eine Publikation des Gottlieb Duttweiler Instituts für Entscheidungsträger in Wirtschaft und Gesellschaft*, n. 4, vol. 7, pp. 17-27, 1989; “Millenium zu verkaufen” [“Milênio à Venda”], *GDI impuls*, n. 4, vol. 8, pp. 11-20, 1990 (republicado em *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, pp. 270-281); “Neue Wirklichkeit aus dem Computer?” [“Nova Realidade a Partir do Computador?”], *GDI impuls*, n. 4, vol. 9, pp. 32-41, 1991; “Telematik: Verbündelung oder Vernetzung” [Abstract des bei der GDI-Tagung, 19.11.1991, zu haltenden Vortrags] [“Telemática: Enfeixamento ou Conexão em Rede” (Resumo de Conferência a ser Pronunciada no Congresso do GDI em 19.11.1991)], em Siemens Kulturprogramm (org.), op. cit., 1997, p. 21; cf. também o roteiro da conferência, primeiro em: *Die neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* [A Nova Sociedade/Cadernos de Frankfurt], assim como em *Medienkultur*, op. cit., 1997, pp. 143-149. A última entrevista de Flusser, de 19.11.1991, também foi dada nos quadros de um congresso no já mencionado Gottlieb-Duttweiler-Institut, agora “de estudos econômicos e sociais” (Vilém Flusser, “Zürich, 1991”, *Zwiegespräche*, op. cit., 1996, pp. 243-249).

funcionamento de um pressupõe a existência do outro; e uma vida “boa” é também uma vida política<sup>249</sup>. Mas a “revolução informática”<sup>250</sup> elimina o espaço privado e com ele a dicotomia: o privado torna-se público, e o espaço privado é ocupado pela onipresença das mídias, que o invadem através de canais materiais e não materiais. O espaço público é cada vez mais privatizado, e o espaço privado torna-se público, as fronteiras entre os dois se dissolvem. A “revolução da comunicação”, “antes de tudo, das mídias eletromagnéticas [...] derrubam as muralhas da cidade, seus canais perfuram os telhados, seus cabos cobrem os espaços públicos e os fazem desaparecer”<sup>251</sup>. Ela provoca uma “revolução antipolítica”, que “[consiste] fundamentalmente em uma reversão do fluxo de informações. O espaço público é evitado e assim se torna progressivamente supérfluo. As informações são elaboradas no espaço privado e enviadas por cabo e canais similares a espaços privados para serem recebidas e processadas ali”<sup>252</sup>. Segundo Flusser, “politização” significa sair do espaço privado e adentrar o público; mas, no caso da televisão, inversamente, “o público [entra] no privado. Os ‘políticos’ entram no espaço privado do receptor na forma de tecnoimagens e o despolitizam”<sup>253</sup>. Como não é possível um diálogo com os outros receptores nem com as “figuras públicas”, pelo menos neste circuito dos canais, “a televisão tem um efeito radicalmente despolitizador” e “isola” sob a “ilusão de uma ‘ligação com o mundo’”<sup>254</sup>.

249. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 307.

250. Vilém Flusser, “Der städtische Raum und die neuen Technologien” [“O Espaço Urbano e as Novas Tecnologias”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 172.

251. Vilém Flusser, “Raum und Zeit aus städtischer Sicht” [“Espaço e Tempo do Ponto de Vista Urbano”], em Martin Wentz (org.), *Stadt-Räume [Espaços-Urbanos]*, Frankfurt am Main, Campus, 1991, p. 22.

252. Vilém Flusser, “Verbündelung oder Vernetzung?” [“Enfeixamento ou Conexão em Rede?”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 148.

253. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 202.

254. *Idem*, *ibidem*.



A “morte da política”<sup>255</sup> significa que “não [há] mais espaço público a partir do momento em que os políticos entram na cozinha sem serem convidados para fazer seus discursos, e a própria cozinha não é mais um espaço privado, mas é arrastada pelo furacão midiático”<sup>256</sup>. A revolução das mídias derrubou a separação entre privado e público, uma situação em que “as palavras política e privado [perdem] seu significado”<sup>257</sup>. Somos, portanto, “testemunhas do declínio da consciência política”, que foi substituída por uma nova intersubjetividade: “Os meninos e meninas que ali estão sentados em frente aos terminais e que estão conectados uns aos outros graças a cabos reversíveis” viraram “as costas para a política e [...] uns para os outros”, e isto é “uma estrutura nova, [...] não política, mas uma estrutura de conexão em rede”<sup>258</sup>.

Esta avaliação da situação também está de acordo com as atuais: o teórico da internet Evgeny Morozov também diagnostica um “fim da política” correspondente para o caso de todas as áreas da vida estarem se tornando tecnológicas. “Se a internet está em toda parte, então a política não está mais em parte alguma”<sup>259</sup>. E, segundo Volker Gerhardt<sup>260</sup>, a mudança estrutural da esfera pública associada ao nome de Habermas está “começando só agora”, já que as “mídias eletrônicas [...] levaram a uma revolução na comunicação em muito pouco tempo, na qual a diferença entre a esfera pública e a esfera privada, constitui-

255. Vilém Flusser, “Vom Tod der Politik”, *op. cit.*, 1993, pp. 205-210.

256. *Idem*, p. 207. Lembremo-nos aqui da exclamação escandalosa de Marcel Reich-Ranicki “Só cozinheiros em todo lugar!”, com a qual ele declinou publicamente em 2008 o Prêmio da Televisão Alemã que lhe foi concedido em virtude de seu horror em relação à programação televisiva oferecida (Disponível em: <http://meedia.de/2014/02/22/16-verleihung-ist-die-letzte-deutscher-fernsehpreis-steht-vor-dem-aus/> Acesso em: 28.II.2014).

257. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, *op. cit.*, 2009, p. 160.

258. Vilém Flusser, “Karlsruhe, 1991”, *op. cit.*, 1996, p. 217.

259. Evgeny Morozov, “Mehr Politik!” [“Mais Política!”], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. 12, p. 25, 15.I.2014.

260. Volker Gerhardt, *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins* [Esfera Pública. A Forma Política da Consciência], München, C. H. Beck, 2012.

va da esfera pública, está sendo cada vez mais ‘suprimida’”. O temor de que nada privado possa mais ser assegurado não pertence mais ao âmbito das utopias negativas, nas quais “[teria] se realizado uma mudança estrutural que aniquila a esfera pública porque lhe falta a contrapartida necessária, a saber, a esfera privada”<sup>261</sup>. O que é novo hoje reside “na variedade de meios técnicos que permitem transgredir as fronteiras entre o privado e o público”, pois com eles “as paredes outrora solidamente construídas entre a esfera privada e pública podem ser atravessadas a qualquer momento”<sup>262</sup>. Flusser já percebia na época que esses limites estavam sendo transgredidos:

Sabemos, neste momento, que devemos prudentemente tratar o serviço postal com desconfiança. Nenhum selo de qualquer tipo pode manter um segredo atualmente. A luz profana do iluminismo público penetra em tudo que é criptografado e selado, porque a caverna do segredo foi rachada. O público [*Öffentliche*], o público [*Publikum*] e o “a gente” [*Man*] rasgaram seus direitos para tudo o que é privado, escuro e não iluminado<sup>263</sup>.

### 3.8. Auschwitz e o Fim da Ideia de Humanismo

Auschwitz também é frequentemente considerado, não apenas por Flusser, como uma cesura da modernidade<sup>264</sup>, e, também segun-

261. Volker Gerhardt, “Der lange Abschied vom Marxismus” [“A Longa Despedida do Marxismo”], *Die Welt*, 11.2.2012. Disponível em: [http://www.welt.de/print/die\\_welt/vermischtes/article13862766/Der-lange-Abschied-vom-Marxismus.html](http://www.welt.de/print/die_welt/vermischtes/article13862766/Der-lange-Abschied-vom-Marxismus.html) (acesso em: 30.1.2013).

262. Volker Gerhardt, *Öffentlichkeit*, op. cit., 2012, p. 265.

263. Vilém Flusser, *Die Schrift*, op. cit., 1987, p. 104.

264. Da mesma forma, ainda recentemente o historiador Heinrich August Winkler fala de uma “unicidade do Holocausto” que não reside “na perfeição técnica da aniquilação de seres humanos”, mas, antes, na “ruptura da Alemanha com sua herança cristã, humanista e iluminista”, uma “ruptura civilizacional” com a qual os alemães terão que se confrontar “até o fim dos tempos” (Heinrich August Winkler, “Islamische Gesellschaften tun sich schwer mit Demokratie” [“Sociedades Islâmicas Têm Dificuldade em Lidar

do Flusser, consiste em um “acontecimento único na história”, cujo “aspecto verdadeiramente revolucionário” foi ter subvertido nossa cultura<sup>265</sup>. Ele cita Arnold Schönberg, segundo o qual um acorde perfeito não pode mais ser composto depois de Auschwitz<sup>266</sup>, e indica o ano 1945 como a “raiz” do surgimento de seu conceito de pós-história, quando se viu diante de uma questão existencial: “A história tinha acabado, Auschwitz não pode mais ser superado”<sup>267</sup>. Com isso, o humanismo, “uma ideologia moderna”, também chega ao fim e, em seu lugar, “na pós-história, na pós-modernidade”, restar-nos-ia apenas a “proxêmica”<sup>268</sup>.

Auschwitz, para Flusser, também é considerado como o arquétipo do aparelho, como “o primeiro aparelho perfeito”<sup>269</sup>, “que foi produzido e funcionou de acordo com os melhores modelos do Ocidente”<sup>270</sup>, como o fim de um desenvolvimento, que, ao longo da história, levou à ciência, à tecnologia e precisamente aos aparelhos<sup>271</sup>. O aparelho também inclui seu operador, o funcionário, do qual Adolf Eichmann é citado como um modelo exemplar<sup>272</sup>. Ambas as partes formam uma unidade: o funcionário cumpre funções do aparelho e o aparelho funciona por causa do funcionário; Eichmann, como funcionário, assim como os judeus mortos por ele, formam, segundo Flusser, uma parte do aparelho nazista<sup>273</sup>. Mais tarde, outros eventos

com a Democracia”], *Der Tagesspiegel*, 25.1.2015. Disponível em: <http://www.tagesspiegel.de/politik/heinrich-august-winkler-ueber-pegida-und-den-islam-islamische-gesellschaften-tun-sich-schwer-mit-demokratie/11276676.html> Acesso em: 19.7.2015.

265. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, pp. 12-13.

266. Vilém Flusser, “São Paulo, 1979”, *Zwiegespräche*, op. cit., 1996, p. 19.

267. Vilém Flusser, “Graz, 1990”, *Zwiegespräche*, op. cit., 1996, p. 113.

268. Vilém Flusser, “Karlsruhe, 1991”, op. cit., 1996, p. 220.

269. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 14.

270. *Idem*, p. 13.

271. *Idem*, p. 15.

272. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 151; *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 53.

273. Vilém Flusser, “São Paulo, 1967”, op. cit., 1996, p. 10. Flusser se via como influenciado por Hannah Arendt (*idem*, p. 9), que ele visitara também em 1965 em Nova York.

como Hiroshima e os Gulags serão considerados como nada mais que meras variações desse primeiro evento. A ruptura pós-histórica consiste no abandono de dimensões históricas e de valores humanistas, que agora estão sujeitos a uma lógica do aparelho. Isso também desvaloriza o papel do sujeito como componente de um mundo objetivo, sem que já tenhamos à disposição um novo conceito adequado à situação modificada<sup>274</sup>.

Se antes se tinha seguido um modelo segundo o qual o conhecimento humano se realiza através de sujeitos que investigam objetos (sobre as “leis da natureza”, por exemplo), esse modelo não é mais válido, porque agora “o observador e o observado se confundem na observação”, a dicotomia sujeito-objeto é dissolvida e todos os objetos (o que agora também inclui sujeitos, porque tudo o que é subjetivo torna-se objetivo e, portanto, objeto) finalmente se tornam “insondáveis”<sup>275</sup>. Assim, a crítica da filosofia do sujeito-objeto se combina com o motivo biográfico e filosófico da insondabilidade em uma epistemologia pós-moderna<sup>276</sup> (a modernidade ainda acreditava em um “progresso” que seria realizável passo a passo) que leva em conta de modo equivalente a ciência natural, a cultura e a sociedade<sup>277</sup>. Ao humanismo e ao iluminismo subjazia a “crença na capacidade da razão”<sup>278</sup>, que entra em colapso juntamente com a visão de mundo moderna<sup>279</sup>.

Em seu último livro, *Do Sujeito ao Projeto*, Flusser indica “Auschwitz, Hiroshima, a poluição ambiental e a ameaça nuclear”<sup>280</sup> como os pontos finais da modernidade; se, antes, Auschwitz representa-

274. Vilém Flusser, “Hintergründe”, *op. cit.*, 1993, pp. 319, 330.

275. *Idem*, p. 319.

276. Assim, torna-se claro o porquê de Flusser fazer referência a Gaston Bachelard nesse contexto, assim como a Edmund Husserl, que, no entanto, ele considera aqui ainda mais importante.

277. Vilém Flusser, “Hintergründe”, *op. cit.*, 1993, pp. 324-325.

278. *Idem*, p. 322.

279. *Idem*, p. 325.

280. Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, *op. cit.*, 1994, p. 15.

va sozinho a aniquilação baseada no aparelho, agora representa, juntamente com a ameaça nuclear, a aniquilação da humanidade como um todo, uma vez que Flusser considera “o pensamento científico e técnico” como o “ponto mais alto do pensamento histórico” e Auschwitz e Hiroshima como “consequências de uma tecnicização baseada na ciência”<sup>281</sup>. Se Auschwitz ainda estava associado ao fim da ideia de humanismo, agora, para ele trata-se em geral do fim do mito do progresso, incluindo o tecnológico; assim, escreve em 1975 em uma carta a seu amigo, o engenheiro Milton Vargas: “Você não vê que nosso progresso acabou? Tanto suas barragens quanto meus ensaios?”<sup>282</sup> e na *Kommunikologie*: nossa “fé na ciência e no progresso, na capacidade da razão de melhorar o mundo e a vida nele cada vez mais” foi “abalada”<sup>283</sup>. A categoria do progresso é fundamentalmente questionada por Flusser quando, com o fim da época linear da escrita, também se inicia o fim das ideologias e das “grandes narrativas”<sup>284</sup> às quais pertence a ideia do progresso, desmascarada como mito<sup>285</sup>; isso significa também que, desde a invenção da fenomenologia, “só pessoas atrasadas podem ser progressistas”, porque a ideia de progresso, no sentido de uma progressão de um fenômeno ao seguinte a partir de um ponto de vista, é uma relíquia do século XIX<sup>286</sup>. A crise associada ao “fim da história” e que nos deixa sem chão desdobra-se em diferentes níveis, ela é política, social, histórica, cultural, econômica, epistemológica e religiosa<sup>287</sup>. Portanto, Flusser considera a radicalidade de sua análise, da qual está inteiramente consciente, como justificada, pois, diante das ameaças nucleares e

281. Vilém Flusser, “Nürnberg, 1989”, *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, p. 75.

282. Vilém Flusser, Carta a Milton Vargas, 3.8.1975. Tradução minha.

283. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 97.

284. *Idem*, pp. 108-109.

285. Cf. Vilém Flusser, “Hintergründe”, op. cit., 1993, p. 223, p. 225; Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 222.

286. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen*.

287. *Idem*.

ecológicas (“poluição da atmosfera [...], enquanto nos movemos em um terreno cujas reservas minerais, energéticas e biológicas estão prestes a serem esgotadas”), a tendência a encarar com ceticismo tais prognósticos apocalípticos torna-se cada vez mais fraca<sup>288</sup>. Flusser mostra que a relação mediada entre o homem e o mundo também pode ser perturbada quando, em 1971, antes mesmo do Clube de Roma publicar seu instigante estudo sobre os limites do crescimento e dos recursos ambientais<sup>289</sup>, manifestou-se negativamente sobre a ameaça de destruição da região amazônica. Uma das razões para deixar o Brasil, sua pátria do exílio, foi seu ceticismo em relação ao progresso, adquirido em seus estudos sobre a história da ciência, diante da modernização econômica e técnica forçada da sociedade brasileira, cujas fronteiras não são respeitadas pelos mecanismos ocidentais; ele não podia ser entusiasta de um Grande Brasil (assim como tampouco de uma Grande Alemanha ou Grande Rússia) nem da exploração da Amazônia, uma vez que já estava familiarizado com os efeitos negativos de tais empreendimentos na Sibéria ou no Oeste dos EUA. Novamente, também leva em conta possíveis catástrofes, como uma guerra nuclear; isso significa que entre nós e a futura forma de sociedade de uma sociedade da informação perfeita existe “toda uma série de prováveis catástrofes”, como “guerra nuclear ou uma revolta das massas famintas”<sup>290</sup>. Flusser não deixa que sua utopia de uma futura sociedade da informação o faça perder de vista a realidade, já que sua própria biografia lhe deu motivos suficientes para o ceticismo.

288. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 175.

289. Dennis Meadows et al., *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* [Os Limites do Crescimento. Relatório do Clube de Roma sobre a Situação da Humanidade], Hamburgo, DVA, 1973.

290. Vilém Flusser, “Text und Bild”, op. cit., 1998, p. 95.

### 3.9. *Sociedade Pós-Industrial: Revolução da Informação e Automação*

A intenção do diagnóstico filosófico do presente, que no trabalho de Flusser culmina no conceito de “pós-história”, leva quase inevitavelmente a uma análise da sociedade industrial moderna (tomada no singular como sociedade global), sua lógica de desenvolvimento e, portanto, também suas perspectivas futuras, por exemplo, sob o título de sociedade pós-industrial. Em 1980, Flusser realizou um ciclo de conferências em Marselha intitulado “La Société Post-Industrielle”, paralelamente à redação do manuscrito *Nachgeschichte*<sup>291</sup>, e é precisamente a esta “sociedade pós-industrial” que Flusser dedicará um ensaio mais longo, escrito em português também em 1980<sup>292</sup>.

Entretanto, aqui novamente nem a expressão nem o assunto são novos, nem mesmo no caso de Flusser, dado que ele já havia dedicado um artigo de jornal ao avanço da industrialização em 1967<sup>293</sup>. Joseph A. Schumpeter já havia pensado de forma semelhante em seu livro *Capitalism, Socialism and Democracy* (1943), cuja edição de 1947 se encontra na chamada biblioteca de viagens de Flusser (Arquivo Vilém Flusser, Berlim)<sup>294</sup>, e defendia a tese de uma futura sociedade de bem-estar social, livre de atividades inferiores. O fim da sociedade industrial, embora de um tipo diferente, também foi prognosticado pelo Clube de Roma em 1972,

291. Klaus Sander, *Flusser-Quellen* [Fontes de Flusser], Göttingen, European Photography, 1992, p. 23.

292. Vilém Flusser, “A Sociedade Pós-Industrial”, manuscrito. Publicado em *O Estado de S. Paulo*, 20.1.1980 (Suplemento Cultural, n. 168).

293. Vilém Flusser, “O Avanço da Industrialização”, *O Estado de S. Paulo*, 29.7.1967 (Suplemento Literário, n. 538, p. 3).

294. Citado também no manuscrito de Flusser, *Das zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthesis. Ex Ponto* [O Século xx. Tentativa de uma Síntese Subjetiva. Do Mar Negro], s.d., p. 220.

cujo relatório também pode ser encontrado na biblioteca de viagens da Flusser<sup>295</sup>.

Schumpeter havia projetado o crescimento econômico para o futuro, a partir de 1928, nos EUA, com base num aumento de 2% no produto interno bruto, e havia chegado a um aumento de 2,7 vezes na prosperidade geral em 1978<sup>296</sup>; sob esta condição, o núcleo do tema do desemprego, que era considerado essencial, e da consequente falta de satisfação das necessidades básicas, deve ser visto como eliminado<sup>297</sup>. O aumento da prosperidade como resultado do progresso, primeiro técnico, depois baseado em computadores e digital, torna supérfluo o emprego remunerado convencional e abre novas margens de ação e campos de atividade para a sociedade – esta é a tese em termos gerais. Assim, no contexto do início da automação e da cibernética, Claus Pias, já nos anos 1950, fez a promessa de um ganho de eficácia e “uma figura de libertação”, segundo a qual tudo o que pudesse ser maquinizado deveria ser, “para que ao mesmo tempo se pudesse concentrar ainda melhor no ‘essencial’, na verdadeira educação e formação, o que propiciava a perspectiva de uma maior libertação da criatividade em troca da automação”<sup>298</sup>. Tais diagnósticos também estão sendo apresentados atualmente: nosso futuro é “livre de trabalho”, segundo a tese de uma “viagem de descobrimento para as máquinas que nos substituem”<sup>299</sup>; as crescentes automação

295. Dennis Meadows *et al.*, *Die Grenzen des Wachstums*, *op. cit.*, 1973. No entanto, o livro não consta na seleção da biblioteca de Flusser em *Kommunikologie weiter denken* (*op. cit.*, 2009).

296. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* [1943], London, Routledge, 1976, p. 65.

297. *Idem*, p. 70.

298. Claus Pias, “Eine kurze Geschichte der Unterrichtsmaschinen”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. 282, p.N5, 4.12.2013.

299. Constanze Kurz e Frank Rieger, “Arbeitsfrei: Eine Entdeckungsreise zu den Maschinen, die uns ersetzen”, *apud* Constanze Kurz e Frank Rieger, “Die Freisetzung. Automatisierung des Denkens”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13.10.2013. Disponível em: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/automatisierung-des-denkens-die-freisetzung-12615442.html>. Acesso em: 20.7.2015.



e robotização baseadas na digitalização levam ao desaparecimento do ser humano trabalhador, e “a substituição do trabalho manual por robôs e máquinas” leva ao “retiro do homem para o papel de construtor e comandante”<sup>300</sup>. De modo semelhante, em seu elogio ao coletivo conectado em rede, Michel Serres também fala de um “enterro do trabalho” como consequência de uma produtividade fortemente recrudescente que confere ao trabalho, “outrora nascido da revolução industrial”, uma morte lenta, mas que em troca traria uma nova qualidade e um “novo homem”<sup>301</sup> para a sociedade atual.

De acordo com Flusser, cujo diagnóstico é semelhante, atualmente está ocorrendo uma revolução que abrange todas as áreas da sociedade e, portanto, justifica o nome, uma revolução que se baseia essencialmente no princípio da miniaturização, ao qual ele dedica um capítulo à parte – embora com considerações diversas – sob o título “Encolhimento” tanto em *Nachgeschichte* como em *Ins Universum der technischen Bilder*. A situação atual é, por enquanto, a última etapa de um processo duradouro que se manifesta no campo técnico através de “ferramentas inteligentes”, “instrumentos equipados com memórias e programas em miniatura”<sup>302</sup> (hoje: Internet das Coisas), um excelente exemplo da “miniaturização de memórias e programas”<sup>303</sup> através da “revolução dos *chips*”<sup>304</sup>. Flusser obviamente se refere aqui à chamada Lei de Moore, um princípio da indústria de computadores e TI formulado pela primeira vez em 1965, segundo a qual a capacidade de armazenamento de um microprocessador (o primeiro pronto para produção em série foi criado em 1971) dobra a

300. *Idem*.

301. Michel Serres, *Erfindet euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation* [Reinventem-se! Uma Declaração de Amor à Geração Conectada em Rede], Berlin, Suhrkamp, 2013, pp. 52-53 e *passim*.

302. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, *op. cit.*, 1993, pp. 68-69.

303. *Idem*, p. 69.

304. Vilém Flusser, “A Sociedade Pós-Industrial”, *op. cit.*, 1980, p. 1.

cada dezoito meses e, portanto, um aumento constante do desempenho ocorre a custos decrescentes.

Tal armazenamento de quantidades cada vez maiores de informações em um espaço cada vez menor é “uma contrarrevolução contra a revolução industrial”, uma “contrarrevolução dos *chips*”, que, se for bem-sucedida, mudará a vida das pessoas tão fundamentalmente quanto elas mesmas<sup>305</sup>; ela transfere os modelos de sociedade “das ferramentas de aço”<sup>306</sup> (a sociedade industrial) “para o programa de ferramentas inteligentes”<sup>307</sup> e entrega esses modelos ao consumidor gratuitamente, que foi capacitado a fabricar seu próprio produto, pelo que Flusser antecipou a atual introdução das impressoras 3D<sup>308</sup>. Ela robotiza a humanidade, “abole a vida moderna e a substitui por formas de vida ainda não concebíveis”<sup>309</sup>. Nesta sociedade pós-industrial, baseada em memórias eletrônicas de pequenas dimensões, fáceis de manusear, baratas e universalmente acessíveis, cuja inteligência, portanto, aumenta enquanto o preço e o tamanho diminuem, as pessoas gastam seu tempo criativamente: elas brincam com micromodelos e produzem obras<sup>310</sup>.

Com a superação da sociedade industrial, porém, seu conceito de trabalho também se tornará obsoleto. Em um ensaio que, na retórica típica de Flusser, traz o título “Arbeit macht frei”, usando aspas e, portanto, como uma citação – evidentemente o conhecido *slogan* nacional-socialista, utilizado como inscrição no portão de vários campos de concentração, incluindo Auschwitz – diz-se que isso é “uma mentira”, e que sabemos isso hoje. No passado, particularmente seu “sacerdócio”, “a classe trabalhadora”, tinha sido construído sobre

305. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, pp. 69-70.

306. *Idem*, p. 70.

307. *Idem*, p. 77.

308. Cf. por exemplo <http://www.makerbot.com> (acesso em: 22.1.2013).

309. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 71.

310. Vilém Flusser, “A Sociedade Pós-Industrial”, op. cit., 1980, p. 5.

ele, também porque se acreditava que ele servia para a realização de valores; mas na verdade esse *status* está atualmente diminuindo, e a fé no trabalho se perde assim como a “moral do trabalho”, já que esta última é substituída pela “moral da informação” na transição para a sociedade pós-industrial. De fato, “os antigos” estavam “familiarizados com a crença inversa”, uma vez que os gregos já haviam considerado “o trabalho como algo negativo: *a-scholia*, ausência de ócio”<sup>311</sup>. O termo latino *negotium* significa a mesma coisa, e os judeus também eram da crença de que “o trabalho é a consequência de todos os vícios (e não, inversamente, que o ócio é o começo de todos os vícios)”. A Bíblia não é clara aqui, mas afinal Adão e Eva cometeram um erro e foram condenados por ele, ou seja, condenados a trabalhar; o trabalho não é, portanto, de forma alguma avaliado positivamente na tradição como um todo. Tanto a crença religiosa em uma “história da salvação” quanto a crença posterior no progresso chegam ao fim hoje, e é exatamente isso “a ‘fé pós-moderna’”<sup>312</sup>; esta tinha reconhecido que o trabalho não torna livre, que ele é um gesto mecanizável e, enquanto tal, pode ser mais bem feito por máquinas do que por homens. A técnica é o método para nos libertar do trabalho – “tornar-se humano escapando do trabalho, graças à técnica”<sup>313</sup>. Em vez de trabalhar, as pessoas do novo nível cultural podem agora “concentrar-se na criação de modelos de trabalho graças à técnica”<sup>314</sup>. Esta é precisamente a liberdade: modelar o bem, os valores, o dever-ser (o *software*)<sup>315</sup>. Esta crença pós-moderna no *software* contradiz tanto a crença clássica na salvação quanto a crença moderna no trabalho e, neste ponto crucial, a crença pós-moderna está mais

311. Vilém Flusser, “Arbeit macht frei”, manuscrito (produzido para o *Basler Zeitung*), p. 1 (cf. também Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, pp. 148-154).

312. Vilém Flusser, “Arbeit macht frei”, op. cit., p. 1.

313. Vilém Flusser, “Menschwerdung”, op. cit., 1994, p. 244.

314. Vilém Flusser, “Arbeit macht frei”, op. cit., p. 1.

315. *Idem, ibidem.*

próxima da crença clássica que da moderna: “Os gregos eram contra o trabalho porque ele distrai da vida contemplativa (de observar os valores)”<sup>316</sup>. A preferência de Flusser é pela contemplação, não pelo trabalho: a fé pós-moderna aposta que a “técnica pode libertar do trabalho *labor* para a contemplação *work*. Do duro para o sutil, do material para o simbólico (imaterial)”, e ele acredita “como os antigos” e em contraste com Hannah Arendt (“que pensa o contrário do que se sugere aqui”), “a liberdade está na vida contemplativa, não na vida ativa”<sup>317</sup>. No entanto, a libertação do trabalho ainda não responde à pergunta decisiva, por enquanto ainda em aberto sobre o “‘dever-ser’, os valores”: “Como as pessoas confortavelmente sentadas realmente pensam no que deve ser?” Os valores não poderiam mais resultar do trabalho, tampouco, em um mundo secularizado, da religião; mas também não poderiam resultar da técnica, porque a técnica de fato liberta “do trabalho, mas não necessariamente para o bem”<sup>318</sup>. A questão dos valores permanece assim em aberto.

O já mencionado ensaio sobre fotografia como objeto pós-industrial (do qual há três versões diferentes publicadas<sup>319</sup>) também é relevante para a sociedade pós-industrial, inclusive porque Flusser diz que aqui ele fornece uma síntese de seus últimos cinco livros publicados<sup>320</sup>. A fotografia é utilizada aqui apenas como ponto de partida para uma “filosofia da modernidade midiática”, como diz o título de um volume, no qual se trata do fato de que “a atual revolução da

316. *Idem*, p. 2.

317. *Idem*, *ibidem*.

318. *Idem*, *ibidem*.

319. De Vilém Flusser, “Die Fotografie als nach-industrielles Objekt”, *Standpunkte*, op. cit., 1998, pp. 117-133; “Die Fotografie als nach-industrieller Gegenstand”, *Fotokritik*, n. 21/22, pp. 14-17, nov. 1986; assim como “Das Foto als nach-industrielles Objekt: Zum ontologischen Status von Fotografien” (1986), em Gottfried Jäger (org.), *Fotografie denken. Über Vilém Flusser’s [sic] Philosophie der Medienmoderne*, Bielefeld, Kerber, 2001, pp. 15-26.

320. *Idem*, p. 26. Os livros que Flusser resumiu aqui são as suas obras *Natural:mente*, *Nachgeschichte*, *Philosophie der Fotografie*, *Ins Universum der technischen Bilder* e *Die Schrift*.

informação [...] produz um novo tipo de objetos”, a saber, um “pós-industrial”, para o qual a fotografia é então um exemplo<sup>321</sup>. Aqui, a fotografia não deve ser vista apenas “como a primeira imagem pós-histórica”<sup>322</sup>, mas também como o primeiro objeto pós-industrial<sup>323</sup>. Assim, ela também representa a “transição dos objetos da sociedade industrial para a ‘informação pura’ da sociedade futura”<sup>324</sup>, ou seja, a “sociedade da informação pura”<sup>325</sup>. Estas considerações também se encaixam no modelo de Flusser dos níveis de desenvolvimento cultural, cujo último nível é a sociedade pós-industrial ou pós-histórica (mais tarde, pós-moderna), uma “sociedade telemática” que completa a tendência neguentrópica do homem para a informação como sociedade da informação “no verdadeiro sentido da palavra” e, portanto, ao mesmo tempo, “a primeira sociedade verdadeiramente livre”<sup>326</sup>.

A cultura não é mais definida aqui “como a soma dos objetos culturais, mas como a soma das informações carregadas por esses objetos”<sup>327</sup>. Se os objetos culturais originalmente também eram portadores das informações que produziam, a Revolução Industrial permitiu a separação dos dois componentes, a produção de informações e seu cunho nos objetos produzidos industrialmente; mas a “revolução da informação”, a “produção de signos e sua inserção em campos eletromagnéticos” e a “transferência da cultura de Gutenberg para a cultura eletromagnética”<sup>328</sup> afrouxaram ainda mais a conexão entre objeto e informação, de modo que esta, como

321. Vilém Flusser, “Die Fotografie als nach-industrielles Objekt”, *op. cit.*, 1998, p. 117.

322. Vilém Flusser, “Fotografie und Geschichte”, *op. cit.*, 1998, p. 181.

323. Vilém Flusser, “Das Foto”, *op. cit.*, 2001.

324. *Idem.*

325. Vilém Flusser, *Ins Universum*, *op. cit.*, 1985, p. 8.

326. *Idem*, p., 103.

327. *Idem*, p. 121.

328. Vilém Flusser, *Die Schrift*, *op. cit.*, 1987, p. 54.

“informação pura”, pode agora circular separada dos objetos<sup>329</sup>. Como todos os novos níveis culturais, isto leva a uma mudança na existência humana<sup>330</sup>. Em outra versão deste ensaio, escrita logo depois, em vez de “pura”, fala-se em informação “imaterial”, e agora se diz que na cultura pós-industrial o “trabalho é realizado por aparelhos automatizados”, o que no “futuro próximo” levará a uma nova “cultura de informação pura e imaterial”; aqui é menos o objeto “que a informação que está no centro de nossa atenção”<sup>331</sup>. É o caminho da coisa para a não coisa<sup>332</sup>, do *hardware* para o *software*<sup>333</sup>, da cultura material para a imaterial, um “deslocamento de interesse da coisa para a informação”, que caracteriza o novo ambiente: “Não é a coisa, a informação” é “o concreto econômico, social, político”<sup>334</sup>. E, quando Flusser diz que isto inclui “não apenas a transvaloração de todos os valores anteriores”, mas também “uma mutação da existência humana”<sup>335</sup>, isto é obviamente um eco da revolução de valores diagnosticada por Nietzsche e Heidegger como resultado da “desdivinização”<sup>336</sup>, pois a “morte de Deus”, um processo cujo início Nietzsche e Heidegger (e assim também Flusser<sup>337</sup>) situaram no início da Revolução Industrial, cujo resultado foi o fato de que o homem assumiu o domínio do mundo – e a tendência à dessacralização anda de mãos dadas com a tendência à cientificização<sup>338</sup> –, levou a uma desvalorização dos valores supremos, ou seja,

329. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, pp. 132-133.

330. *Idem*, p. 133.

331. Vilém Flusser, “Das Foto”, op. cit., 2001, p. 15.

332. Vilém Flusser, “Auf dem Weg zum Unding” [“A Caminho da Absurdidade”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, pp. 185-189.

333. *Idem*, p. 185.

334. *Idem*, p. 187.

335. *Idem*, *ibidem*.

336. Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, op. cit., 2003, p. 76.

337. Vilém Flusser, “Hintergründe”, op. cit., 1993, p. 233.

338. Vilém Flusser, *Die Schrift*, op. cit., 1987, pp. 57-58.

a uma transvaloração dos valores anteriores<sup>339</sup>. E assim também é dito que, na transição para uma sociedade pós-industrial, o valor desloca-se “da coisa para a informação: transvaloração de todos os valores”<sup>340</sup>. A irrupção da imagem do mundo fundada na informação, e Flusser considera informação como “significando a mesma coisa que valor”<sup>341</sup>, é, portanto, tão radical quanto a despedida da imagem do mundo religiosa, e é exatamente isso que a questão da revolução cultural<sup>342</sup> legítima.

Com sua expressão de informação imaterial, Flusser se refere direta e explicitamente à exposição de abertura do Centro Pompidou, de Paris, *Les Immatériaux*, de 1985<sup>343</sup>; esta mostrou como “será uma futura sociedade de informação pura”; consequentemente, não havia objetos nesta exposição, mas apenas informações imateriais, o que, do ponto de vista da cultura industrial tradicional, orientada para objetos, era “completamente inútil”, pois não se podia utilizar nada, mas apenas olhar para tudo. Se, no futuro, nos concentrarmos na produção de tais “informações úteis” e deixarmos a produção de objetos úteis para máquinas automáticas e inteligências artificiais, teremos uma “cultura inútil” neste sentido<sup>344</sup>, e é

339. Martin Heidegger, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2003, p. 224. A obra-prima inconclusa de Nietzsche *Der Wille zur Macht* [A Vontade de Poder] deveria trazer o subtítulo *Versuch einer Umwertung aller Werte* [Tentativa de uma Transvaloração de Todos os Valores] (cf. Heidegger, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, *op. cit.*, 2003, p. 214), uma formulação que Flusser obviamente adota.

340. Vilém Flusser, “Auf dem Weg zum Unding”, *op. cit.*, 1997, p. 186; ver também Flusser, *Die Schrift*, *op. cit.*, 1987, p. 53.

341. Vilém Flusser, “Das Foto”, *op. cit.*, 2001, p. 20.

342. *Idem*, p. 16.

343. *Idem*, p. 24; Vilém Flusser, “Einige, die ‘Immateriellen’ [sc.: ‘Les Immatériaux’] betreffende Gedanken”, *Kulturrevolution*, n. 14, pp. 16-19, 1987. Em português: “Cultura dos ‘Imateriais’?”, manuscrito produzido para a *Revista da Sociedade Brasileira da História da Ciência* e publicado como: “Zona Cinzenta Entre Ciências, Técnica e Arte”, *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, n. 3, pp. 45-50, 1989.

344. Vilém Flusser, “Das Foto”, *op. cit.*, 2001, p. 24.

[...] exatamente esta inutilidade da pura informação [...] que permitirá à humanidade viver uma vida significativa pela primeira vez. Nos tempos antigos, as pessoas pensavam que o ócio (*schole*) era o objetivo de toda atividade (*a-scholia*). Graças às máquinas automáticas, a humanidade está se tornando cada vez mais livre de ocupação e, portanto, livre para prosseguir o inútil processamento dialógico de informações puras<sup>345</sup>.

Portanto, pode-se ver a “revolução cultural atual [...] como uma mutação do *Homo faber* para o *Homo ludens*”; aqui, todo “trabalho sério” seria deixado aos aparelhos, a nova geração “jogará seus jogos e olhará para trás com desprezo para a seriedade animal das gerações anteriores<sup>346</sup>.

### 3.10. Telemática e Pós-modernidade

A partir de 1985, Flusser conectou o último nível do desenvolvimento cultural da hominização, a pós-história, também relacionada à *posthistoire*<sup>347</sup> e à sociedade pós-industrial, com o então novo conceito de pós-modernidade. Instigado pela exposição já mencionada *Les Immatériaux*, visitada por ele e da qual Jean-François Lyotard foi o curador, na qual as condições imateriais das novas tecnologias foram tematizadas no contexto da pós-modernidade, a imaterialidade também se tornou um tema de Flusser. Ele ficou profundamente impressionado e escreve: “A exposição intitulada *Les Immatériaux*, que Jean-François Lyotard organizou em 1985 no Centre Pompidou em Paris, tentou mostrar como seria uma futura sociedade da informação pura”<sup>348</sup>. O conceito de pós-modernidade moldado filosoficamen-

345. *Idem, ibidem.*

346. *Idem*, pp. 24-25.

347. Vilém Flusser, “Abbild – Vorbild”, *op. cit.*, 1993, p. 314.

348. Vilém Flusser, “Das Foto”, *op. cit.*, 2001, p. 24.



te por Lyotard, como “o autor de um pós-modernismo filosófico”<sup>349</sup> e representante “da posição pós-modernista filosófica mais proeminente”<sup>350</sup>, é imediatamente incorporado por Flusser<sup>351</sup> e, em pelo menos cinco publicações, em alemão e português, ele se refere explicita e afirmativamente tanto a Lyotard como ao conceito<sup>352</sup>. Além disso, participa da discussão contemporânea sobre a pós-modernidade, por exemplo, em uma antologia editada por Rudolf Maresch, que examina a questão de saber se a humanidade é confrontada com um “limiar epocal”, uma expressão de Reinhart Koselleck (“Conceito epocal da experiência da aceleração”) (de fato, pós-história pode ser entendida como sinônimo de aceleração, porque a história “rola”, “puxada para o vórtice dos aparelhos [...], cada vez mais rápido”<sup>353</sup>). Ao lado de autores como Hans Ulrich Gumbrecht, Wolfgang Iser, Dietmar Kamper, Friedrich Kittler, Niklas Luhmann e Jean Baudrillard, Flusser está representado aqui com um ensaio intitulado “Zukunft oder Ende”, cujo título, claramente como dedicatória póstuma, também foi escolhido para o volume<sup>354</sup>. No Brasil, ele discute o conceito com Milton Vargas e Sérgio Rouanet<sup>355</sup> e, em seu último ensaio, “Mudança de Paradigma”, de 1991, tematiza “o discurso contemporâneo da ‘pós-modernidade’ e/ou ‘pós-história’”, em que esta mesma mudança de paradigma se refere a “uma profunda transformação em nosso modo de viver e pensar anterior e em nossos senti-

349. Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlim, De Gruyter, 2008, p. 35.

350. *Idem*, p. 169.

351. Vilém Flusser, “Vom Sandwich: eine postmoderne Überlegung”, *Kulturrevolution*, n. 14, pp. 19-21, 1987.

352. Vilém Flusser, “Einige, die ‘Immateriellen’”, *op. cit.*, 1987.

353. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, *op. cit.*, 1993, p. 78.

354. Vilém Flusser, “Zukunft oder Ende”, em Rudolf Maresch (org.), *Zukunft oder Ende. Standpunkte – Analysen – Entwürfe*, München, Boer, 1993, pp. 457-461.

355. Vilém Flusser, “Pós-Moderno (Para Milton Vargas)”, Simpósio Internacional “Laboratório do Futuro”, Steyr, 6.9.1990, manuscrito; Vilém Flusser, “Justificar o Conceito da ‘Pós-Modernidade’ (Para Sérgio Rouanet)”, manuscrito, 1988.

mentos e desejos”<sup>356</sup>. O “Nós não somos mais modernos”<sup>357</sup> de Flusser, que lembra o *Jamais Fomos Modernos* de Bruno Latour<sup>358</sup>, é justificado pela dissolução do conceito ainda moderno de sujeito: “Nós pós-modernistas não somos mais sujeitos de um determinado mundo objetivo, mas projetos de projeções objetivas alternativas”<sup>359</sup>. O último livro de Flusser, *Do Sujeito ao Projeto*, que ele mesmo descreve como “Husserl aplicado à telemática”, também se torna um escrito programático para sua concepção de pós-modernidade<sup>360</sup>, segundo a qual a sociedade pós-moderna, pós-histórica e telemática é vista como uma consequência da mudança de um código unidimensional para um código zerodimensional, que se reflete nos mais diversos fenômenos: na pós-história, a linearidade da história é substituída pelo universo dos pontos<sup>361</sup>, a escrita, pelo cálculo, o mundo dado, pelos mundos alternativos, a objetividade, pela pluralidade de perspectivas, os sujeitos, pelos projetos<sup>362</sup>. Esta “transição da modernidade para a pós-modernidade”, na direção da “imaterialização” e da “cultura imaterial”, substitui um ponto de vista próprio ainda típico da modernidade por uma variedade de pontos de vista possíveis, substitui a oposição da realidade e da ficção por uma transição gradual entre as duas, e substitui uma única realidade por “‘realidades alternativas’ (ciberespaços)”<sup>363</sup>. O mundo físico objetivo da modernidade, que

356. Vilém Flusser, “Paradigmenwechsel” [“Mudança de Paradigmas”], *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, p. 31.

357. *Idem*, p. 33.

358. Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen – Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt am Main, De Gruyter, 1998.

359. Vilém Flusser, “Paradigmenwechsel”, *op. cit.*, 1997, p. 35.

360. Stefan Bollmann, “Editorisches Nachwort”, *op. cit.*, 1994, p. 279.

361. Cf. também Lorenz Engell, “Ästhetik des Bildpunktes nach Vilém Flusser und Gilles Deleuze”, em Oliver Fahle et al. (org.), *Technobilder und Kommunikologie. Die Medientheorie Vilém Flussers*, Berlim, Parerga, 2009, pp. 237-256.

362. Vilém Flusser, “Warum eigentlich klappern die Schreibmaschinen?”, *op. cit.*, 1993, p. 54.

363. Vilém Flusser, “Mein Standpunkt zum Thema ‘Hyperrealität’”, manuscrito produzido para o *Swissair Gazette*, s.d.

teve origem no pensamento linear, desintegra-se, no pensamento pós-moderno zerodimensional, em partículas, assim como ondas em gotas, seres vivos em genes, pensamento em *bits* de informação, decisões em decidemas, ações em átomos, cultura em culturemas, língua em fonemas e conceitos como sujeito, espírito, alma, identidade e ego dissolvem-se em conceitos como nós e conexão em rede<sup>364</sup>. Quando Flusser resume dizendo que, “agora que somos pós-modernos”, lentamente chegamos à conclusão de que “as leis da natureza são ficções”<sup>365</sup>, ele também assume uma postura construtivista, a qual também professa explicitamente<sup>366</sup>. A pós-modernidade como uma ruptura de época é também o resultado de uma desilusão em relação à crença no progresso linear da modernidade e de sua ciência<sup>367</sup>. Mas desilusão não significa rejeição, pois Flusser, fiel às suas origens na filosofia da ciência, permanece “convencido de que a ciência e o método científico continuarão sendo o paradigma do pensamento civilizado para todo o futuro previsível”, inclusive para o pensamento cotidiano; embora os métodos tenham mudado, ele continua, como método científico, sendo o paradigma de todos os métodos<sup>368</sup>. A técnica também se beneficia desta (última) crença na ciência, pois ela é “ciência aplicada”<sup>369</sup>, e o desenvolvimento de uma técnica baseada na teoria científica é um passo evolutivo decisivo<sup>370</sup> – e a filosofia da técnica, em Flusser, também faz parte da teoria da ciência.

364. De Vilém Flusser, *Nomaden*, op. cit., p. 76; *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, p. 17; “Digitaler Schein”, op. cit., 1997, p. 208.

365. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, p. 50.

366. Vilém Flusser, “München, 1991”, op. cit., 1996, p. 232. Cf. também Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, pp. 12-16.

367. *Idem*, p. 11.

368. Vilém Flusser, “München, 1991”, op. cit., 1996, p. 226. “Assim que deixamos de nos apoiar na ciência – neste único apoio que nos resta após o Renascimento e o Iluminismo –, todo o edifício cultural desmorona” (Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, p. 40).

369. Vilém Flusser, “München, 1991”, op. cit., 1996, p. 227.

370. Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, pp. 141-144.

Segundo o próprio Flusser, o termo telemática, que combina as duas técnicas de “aproximar a distância (tele-)” e “da automação (-mática)”<sup>371</sup>, e que Flusser usa para nomear a nova sociedade, não foi inventado por ele, mas por Simon Nora e Alain Minc<sup>372</sup>. Seu relatório de 1978, solicitado pelo presidente francês Giscard d’Estaing em 1976<sup>373</sup>, deveria examinar a suposição de que “as aplicações do computador haviam progredido tanto que a estrutura econômica e social da sociedade e nosso *way of life*” – Flusser diria existência ou mundo da vida – “poderiam ser modificados profundamente”<sup>374</sup>. Depois, em 1979, Lyotard se refere a Nora e Minc repetidamente em seu livro programático *La Condition Postmoderne*, a fim de determinar o “tempo em que as sociedades entram na era pós-industrial e as culturas entram na chamada era pós-moderna”<sup>375</sup>. Lyotard situa o início desta nova fase no final dos anos 1950<sup>376</sup>, marcada pelas disciplinas-piloto linguísticas, tais como fonologia (Trubetzkoy), comunicação e cibernética (Wiener, Ashby) e informática (v. Neumann), que depois levaram a computadores, bancos de dados e até a telemática, como descrito por Nora/Minc. Tanto Lyotard quanto Flusser têm em comum o uso da telemática como nome para a nova sociedade e, mais recentemente, Castells<sup>377</sup> também sustenta sua descoberta da nova era da sociedade da informação com a descoberta da telemática de Nora/Minc.

Como no caso de Nora/Minc, o livro de Lyotard também é um relatório solicitado por um governo, neste caso o governo canadense

371. Vilém Flusser, “Telematik”, *op. cit.*, 1997, p. 21.

372. “A palavra ‘telemática’, que, de resto, eu mesmo não inventei [...]” (Vilém Flusser, “Wien, 1991”, *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 169).

373. Simon Nora e Alain Minc, *L’Informatisation de la Société. Rapport à M. le Président de la République*, Paris, La Documentation Française, 1978.

374. Disponível em: <http://www.telematique.eu/telematics/history.en.html>.

375. Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* [1979], Viena, Passagen, 2009, p. 29.

376. *Idem*, pp. 29, 160, 182, 186.

377. Manuel Castells, *A Sociedade em Rede*, *op. cit.*, 2011, pp. 113, 429.

de Quebec, com a tarefa de estudar a situação do conhecimento nas sociedades industriais mais desenvolvidas, e é por isso que o título original é também *Les Problèmes du Savoir dans les Sociétés Industrielles les plus Développées*<sup>378</sup>, com o que a ciência reage a uma situação determinada pela política, e o “campo de investigação” aqui é, como em Flusser, o das “sociedades informatizadas”<sup>379</sup>. O título posterior é certamente mais prático que o original, mas também contribui para os problemas posteriores do conceito de pós-modernidade e obscurece o fato de que o cerne da questão aqui é a nova sociedade da informação.

Segundo Lyotard, chegamos ao fim das grandes narrativas; nem o Iluminismo, humanismo ou idealismo (em sua forma alemã, como marxismo) nem a ideia do progresso significativo da história ainda possuem qualquer poder vinculante ou legitimador, e o “novo saber” é caracterizado pela deslegitimação dessas grandes narrativas, o “declínio dos discursos universalistas”<sup>380</sup>. Mas, mais importante que o corte das narrativas, não mais ligadas à pretensão de uma validade universal, é o fato de não surgirem outras, de nenhum tipo, em seu lugar. O lugar onde surge o sentido e, conseqüentemente, o saber se desloca para o dos jogos de linguagem, que o produzem em situações específicas e de modo pluralista. O fim das grandes narrativas e, em geral, de sua possibilidade no futuro marca o fim da modernidade e a cesura da pós-modernidade. Assim, revelam-se vários pontos em comum entre Flusser e Lyotard.

Com relação ao esgotamento das grandes narrativas, Flusser havia declarado o fim do humanismo no contexto de suas reflexões sobre Auschwitz, e o fim do marxismo também já havia sido provado

378. Jean-François Lyotard, *Les Problèmes du Savoir dans les Sociétés Industrielles les plus Développées. Rapport sur les Problèmes du Savoir dans les Sociétés Industrielles les plus Développées, Fait au Président du Conseil des Universités auprès du Gouvernement du Québec*, Paris, 1979.

379. Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, op. cit., 2009, p. 29.

380. Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München, Fink, 1987, p. 12.

muito antes, em 1936, “desde os processos de Moscou”<sup>381</sup>. A “quebra na cadeia da história”<sup>382</sup> é profunda e final: “O rasgo no tecido de valores judaico-cristãos na década de 1930 – stalinismo e nazismo – me parece irreparável [...]”<sup>383</sup>. O fim da linearidade proclamado por Flusser corresponde ao fim das grandes narrativas, quanto mais não seja porque as narrativas são estruturadas linearmente, e “perda da fé” significa: a perda da fé no fato de que o mundo possui uma estrutura linear, histórica, cuja consequência é a perda das possibilidades de orientação correspondentes<sup>384</sup>. Estes “universos de significado” perdidos (talvez um empréstimo dos *universes of meaning* de William James) são os da filosofia grega, da profecia judaica, do evangelho cristão, do humanismo e do marxismo. Todos eles são estruturados linearmente, porque todos são baseados em uma respectiva “crença fundamental”, uma “crença no progresso”, seja dos fenômenos para as ideias (grego), do mundo para Deus (judeu), do pecado para Cristo (cristão), do animal para o ser humano pleno (humanista), ou da divisão alienada do trabalho para a sociedade comunista<sup>385</sup>. A situação atual, ou seja, a “crise”, inclui “o abandono do humanismo, incluindo sua última forma válida, o marxismo”, diz Flusser em *Revolução*

381. Vilém Flusser, “Graz, 1990”, *op. cit.*, 1996, p. 108. Flusser fala da “catástrofe do marxismo” (“Menschwerdung”, *op. cit.*, 1994, p. 224) e cita com aprovação o chiste – que não provém dele – segundo o qual quem, quando jovem, não é marxista, não tem coração, quem ainda é marxista quando adulto, não tem cabeça; “é uma coisa antiga” (“Graz, 1990”, *op. cit.*, 1996, p. 108). Sobre as críticas ao “equivoco fundamental da antropologia marxista”, cf. também Flusser, “Menschwerdung”, *op. cit.*, 1994, pp. 242-244: “Enquanto as pessoas trabalharem, nunca se tornarão pessoas, mas apenas alavancas que mal funcionam. Elas já deveriam ter percebido isso há dois milhões de anos, e não apenas desde os acontecimentos mais recentes da Europa ocidental” (*idem*, p. 244).

382. Vilém Flusser, “Die Nichtigkeit der Geschichte”, *op. cit.*, 1993, p. 132; cf. *infra*, capítulo 3, seção 3.2.

383. Vilém Flusser, “São Paulo, 1979”, *op. cit.*, 1996, p. 19.

384. Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, *op. cit.*, 1994, p. 26.

385. Vilém Flusser, “Glaubensverlust” [“Perda de Fé”], *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997.

*das Relações Humanas?*, ou seja, já em 1973-1974<sup>386</sup>, e o “processo de projetar e retomar universos” está “atualmente se aproximando de seu fim”<sup>387</sup>, escreve ele em 1978, um ano antes da publicação da inquietação semelhante de Lyotard em relação às grandes narrativas. Em seu lugar, aparecem como “pequenas narrativas” os jogos de linguagem como atos fluentes e dinâmicos da produção de sentido, e Flusser, que enfatiza a relevância semiótica de uma perspectiva dinâmica que desloca o foco da atenção para longe dos códigos e para os usuários, os emissores e receptores<sup>388</sup>, também recorre, como Lyotard<sup>389</sup>, ao conceito de jogo de linguagem de Wittgenstein e seu conceito de uso de significado<sup>390</sup>.

O que ambos os autores também têm em comum é a combinação dos conceitos de pós-moderno e pós-industrial. Flusser – daí sua reputação como guru da era digital – equaciona o significado da era digital com o da revolução industrial (ou então, de um modo mais diferenciado: um de seus níveis). Segundo ele, o *Homo sapiens sapiens* passou por três revoluções industriais em seu caminho até a hominização: a primeira é a transição da mão para a ferramenta (biface, faca), com a consequência de uma “nova forma de existência humana”, o homem-ferramenta<sup>391</sup>; a segunda é a da ferramenta para a máquina, e a terceira, na qual nos encontramos atualmente, é a de máquinas para aparelhos<sup>392</sup>. Isto resulta em uma “história da humanidade [conside-

386. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 23.

387. Vilém Flusser, “Glaubensverlust”, op. cit., 1997, p. 39.

388. Vilém Flusser, “On the Theory of Communication”, *Writings*, op. cit., 2002, p. 17.

389. Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, op. cit., 2009, p. 43.

390. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, § 43. Cf. também: Matthias Kroß, “Der Philosoph als Schiedsrichter? Überlegungen zu Flussers und Wittgensteins Spielbegriff”, em Hermann Haarmann et al. (org.), *Play it Again, Vilém! Medien und Spiel im Anschluß an Vilém Flusser [Mídias e Jogo a Partir de Vilém Flusser]*, Marburg, Tectum, 2015, pp. 49-72.

391. Vilém Flusser, “Die Fabrik”, *Vom Stand der Dinge*, op. cit., 1993, p. 70.

392. *Idem*, p. 71.

rada] como história da fabricação”, o que leva, *grosso modo*, à distinção de períodos de acordo com os meios tipicamente utilizados neles, ou seja, mãos, ferramentas, máquinas e aparelhos<sup>393</sup>. Estes aparelhos não são mais empíricos, como as ferramentas, ou mecânicos, como as máquinas, mas sim “simulações neurofisiológicas de mão e corpo” (como por exemplo a câmera é “uma simulação do olho”<sup>394</sup>), cujas simulações de informações genéticas herdadas reformulam a relação entre o homem e a ferramenta de uma forma completamente nova, razão pela qual a fábrica do futuro é um lugar “no qual as possibilidades criativas do *Homo faber* são realizadas”<sup>395</sup>.

Se a Segunda Revolução Industrial, a Revolução Industrial *stricto sensu*, produziu a modernidade, encontramos-nos agora na “transição da sociedade industrial para a sociedade pós-industrial”<sup>396</sup>; se a Revolução Industrial produziu produtos industriais correspondentes, a revolução da informação pós-industrial também o faz (Flusser pergunta-se se, portanto, eles também são “pós-modernos”<sup>397</sup>), bem como objetos, entre os quais a fotografia é mais uma vez vista como o primeiro e, portanto, o protótipo<sup>398</sup>. Na “sociedade pós-industrial”<sup>399</sup>, os modelos que informam a sociedade mudam, o que então afeta todos os modelos e, como no presente, desencadeia uma crise ou revolução generalizada<sup>400</sup>, posta em marcha pela constante miniaturização e aumento da eficiência das memórias artificiais e suas consequências. Isto também ilumina a distinção entre ferramenta, máquina e aparelho e suas consequências sociais: se, na relação

393. *Idem*.

394. Vilém Flusser, “Fotografieren als Bildermachen” [“Fotografar Enquanto Fazer Imagens”], *Standpunkte*, *op. cit.*, 1998, p. 20.

395. Vilém Flusser, “Die Fabrik”, *op. cit.*, 1993, p. 70.

396. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, *op. cit.*, 1993, p. 28.

397. Vilém Flusser, “Design als Theologie”, *Vom Stand der Dinge*, *op. cit.*, 1993, p. 25.

398. Vilém Flusser, “Das Foto”, *op. cit.*, 2001, p. 24.

399. Vilém Flusser, “A Sociedade Pós-Industrial”, *op. cit.*, 1980.

400. *Idem*, p. 1.



homem-ferramenta, o homem ainda era a constante (se a ferramenta se quebra, ele pega outra) e, no nível seguinte, a máquina e o homem eram intercambiáveis, na relação homem e aparelho ambos são intercambiáveis e variáveis<sup>401</sup>.

A nova época pós-industrial envolve um afastamento da cultura da escrita em favor de uma cultura baseada em tecnoimagens, computadores e simulações nervosas. A crise atual desencadeada por isso “não consiste apenas em uma revolução das estruturas (das ‘mídias’), mas, pelo menos em igual medida, em uma revolução do código, e deve-se tentar enxergar juntas estas duas revoluções em relação de coimplicação”<sup>402</sup>. Se, “na era da cultura escrita e impressa, desenvolveu-se uma atitude crítica, que acabou desembocando no Iluminismo”, no qual dominam conceitos e com eles, por sua vez, “explicações, teorias, ideologias – tudo o que Lyotard chamou de ‘grande narrativa’ da modernidade”<sup>403</sup>, o que Flusser descreve como “recodificação do mundo através do tecnoimaginário [...] [significa] que esta crença no texto é distanciada, provocando assim uma crise fundamental de valores”<sup>404</sup>. Portanto, trata-se de uma crise porque, “com o ultrapassamento dos textos, programas antigos, como, por exemplo, política, filosofia, ciência, são suspensos sem serem substituídos por novos programas”<sup>405</sup>. Segundo Lyotard, o saber também muda conforme as sociedades entram na era pós-industrial (“l’âge dit post-industriel” [sic]) e as culturas na correspondente era pós-moderna (“l’âge dit post-moderne”<sup>406</sup>), referindo-se aos gurus da sociedade pós-industrial (como Alain Touraine, *La Société Postindustrielle*, de 1969, e Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, de 1973).

401. Vilém Flusser, “Zürich, 1991”, *op. cit.*, 1996, p. 247.

402. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 224.

403. Frank Hartmann, *Medienphilosophie [Filosofia das Mídias]*, Wien, WUV, 2000, p. 292.

404. *Idem*, *ibidem*.

405. Vilém Flusser, “Die Kodifizierte Welt”, *op. cit.*, 1997, p. 70.

406. Jean-François Lyotard, *Les Problèmes*, *op. cit.*, 1979, p. 5.

Apesar da plausibilidade destas considerações, deve-se, no entanto, levar em conta que poderia ser prematuro abandonar a sociedade industrial e assim entrar numa sociedade pós-industrial. Jürgen Kaube, por exemplo, cita o “pós-industrial” de Bell e a “sociedade em rede” de Castells, mas não Flusser, como evidência da criticada insustentabilidade dos diagnósticos de tempo, como eles “há bons cem anos vêm tentando transmitir a impressão de uma rápida sucessão de incontáveis cesuras epocais”<sup>407</sup>. Com sua “preferência por afirmações de novidade”<sup>408</sup>, ela sonega as constantes; de fato, a importância dos centros em funcionamento industrial em relação às periferias desindustrializadas (no interior da Alemanha, no interior da Europa entre o Sul e o Norte, entre o Sudeste brasileiro e seu Nordeste, e em escala global com o exemplo da China), sobretudo na crise econômica mundial que se seguiu ao ano de 2008, apareceu como uma tal constante. Talvez ainda não estejamos no final, mas ainda no meio da fase da sociedade industrial.

Uma objeção semelhante diz respeito à mudança do texto para a imagem, declarada por Flusser como cesura epocal, e à sobrevalorização da escrita associada a isso, uma vez que esta se baseia na “suposição de um estado cultural de pura oralidade”, desmascarado como mito<sup>409</sup>. Diante de seu pano de fundo, somente a entrada na era da escrita – a constelação de Gutenberg mcluhaniana, que Flusser também cita repetidamente, mas que, segundo ele, chega antes e mais além “do que McLuhan pensa”<sup>410</sup> – pode aparecer como um limiar epocal, uma condição prévia para a proclamação apocalíptica de seu fim. Por outro lado, a inscrição e o signo sempre fizeram parte da *condition humaine*, e a substituição

407. Jürgen Kaube, “Auf dem Jahrmarkt der Zeitdiagnosen”, *op. cit.*, 2013, p. 2.

408. *Idem*, p. 4.

409. Friedrich Balke, “Sola Pictura. Überlegungen zu Vilém Flussers Buch *Die Schrift*”, *Kritische Revue*, 17/18, p. 108, 1988.

410. Vilém Flusser, *Die Schrift*, *op. cit.*, 1987, p. 53.

do código alfanumérico pelo código digital – que Flusser usa para justificar o fim da escrita<sup>411</sup> – não muda nada essencial, diz Friedrich Balke<sup>412</sup>. Assim, Aleida Assmann também julga a teoria da escrita de Flusser e seu diagnóstico do presente de forma semelhante, encarando-os como uma consequência da perspectiva histórica especificamente retrógrada de Flusser: “Escrever a história da escrita a partir de seu fim significa dramatizar o presente como uma cesura epocal”<sup>413</sup>. O *approach* de Flusser aparece como dramatização, assim como o discurso de uma mudança de paradigma científico aparece como exemplo “para a demanda de substituições totais, que não ocorrem desta forma na história da humanidade com todas as suas revoluções espirituais e técnicas”<sup>414</sup>, porque o homem, “assim como a cultura que cresceu com ele, só pode ser revolucionado de forma limitada”<sup>415</sup>. Os saltos e revoluções de uma história do desenvolvimento estimulada por uma filosofia da história e orientada para eventos radicais são contrapostos à constância da serenidade antropológica e arqueológica. De fato, o número de livros recém-escritos está aumentando, pelo menos na Alemanha e também no Brasil, e, ao contrário de prognósticos anteriores, o livro como *medium* (ainda) não parece ter sido ultrapassado. Entretanto, Flusser, ao contrário do retrato frequentemente feito, vê isto de forma semelhante quando escreve por volta de 1989 que, graças às “novas tecnologias”, “a leitura literal está começando a se tornar acadêmica novamente”, no sentido original da palavra “academia” como um “lugar de contemplação”<sup>416</sup>.

411. *Idem*, p. 56.

412. Friedrich Balke, “Sola Pictura”, *op. cit.*, 1988.

413. Aleida Assmann, “Rezension Vilém Flusser; *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft?*”, *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft*, n. 20, p. 285, 1988.

414. *Idem*, p. 288.

415. *Idem*, *ibidem*.

416. Vilém Flusser, “Alphanumerische Gesellschaft”, *op. cit.*, 1997, p. 60.

No entanto, o fim da cultura do livro e da leitura, temida por Flusser, ainda não se resolveu, para o qual, por exemplo, a universidade contemporânea, a atual morte dos jornais (o “desaparecimento do jornal” em favor das “novas mídias” era indubitável para Flusser<sup>417</sup>) ou o fim das enciclopédias impressas (como, por exemplo, a *Brockhaus*, que foi suspensa em 2013, e a *Enciclopédia Britânica*, que foi suspensa em 2012, após 244 anos, como Flusser já havia previsto em seu livro sobre a escrita<sup>418</sup>) servem como exemplo; assim como a abolição da caligrafia, que está sendo considerada atualmente em vários países devido à mudança para um teclado de computador às custas da perda da compreensão de texto e da capacidade de aprendizagem<sup>419</sup>. A influência da internet e da digitalização não pode ser negada e, juntamente com a televisão, está provocando, ao suprimir o noticiário, uma mudança de paradigma na maneira como a geração mais jovem lida com a informação<sup>420</sup>, embora ainda não seja possível saber qual das atitudes em relação ao desenvolvimento, a apocalíptica ou a integrada, será mais justas. Em todo caso, a consciência da problemática do “cidadão bem-informado”<sup>421</sup> e de uma estrutura de informação bem-formada tornou-se um componente da própria consciência pública, por exemplo, quando o ex-ministro de Estado da Cultura, Michael Naumann, escreve que é “evidentemente verdade que há uma mudança cultural fundamental na maneira como se lida com a informação” e, como lhe parece, “não apenas para o bem”, pois quando “as pessoas se afastam do jornalismo esclarecedor e investigativo”, isto significa “uma crise para a democracia”, e a

417. Vilém Flusser, *Die Schrift*, op. cit., 1987, p. 113.

418. *Idem*, p. 91.

419. Heike Schmoll, “Arme Sprache”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. 14, p. 1, 17.1.2015.

420. Cf. por exemplo Renate Köcher, “Schleichende Veränderung”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. 194, p. 5, 20.8.2008. “Geração mais nova” significa aqui “com menos de trinta anos”.

421. Cf. meu texto “The ‘Well-Informed Citizen’ as a Theory of Public Space”, *Schutzian Research*, n. 6, pp. 93-103, 2014.

“percepção da realidade social” se torna “então altamente seletiva”. Muitos acreditavam que “hoje eles estão excelentemente informados porque estão constantemente conectados em rede com seus iPads e *smartphones*. No entanto, só apreciam fragmentos de notícias”<sup>422</sup>. Os temores de Flusser em relação às consequências da perda de uma cultura de livros e escrita, assim como em relação ao “declínio da leitura”<sup>423</sup>, de que “as pessoas, libertas da pressão das línguas escritas disciplinadas, falarão o que vier à cabeça” e farão uso dos novos códigos de tal modo que “surgirá uma tagarelice” irresponsável, que por sua vez “formará o ruído de fundo da comunicação por computador”<sup>424</sup>, não podem ser descartados sem mais. Um ponto de vista crítico que é capaz de distinguir entre realidade e ficção é, segundo Flusser, quase impossível em uma cultura midiática por causa do caráter mediado da comunicação, que é afastada da percepção imediata e sensível, podendo desembocar no ceticismo (segundo o qual “tudo” é “ficção”) ou na ingenuidade (segundo a qual tudo que é recebido é real)<sup>425</sup>; sua determinação permanece um problema.

422. Anna Sauerbrey e Jost Müller-Neuhof, “Michael Naumann über die *Charlie Hebdo*-Karikaturen”, *Der Tagesspiegel*, 18.1.2015. Disponível em: <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/es-war-auch-eine-wohlfeile-solidaritat-3602437.html>. Acesso em 18.1.2015.

423. Vilém Flusser, *Die Schrift*, op. cit., 1987, p. 76.

424. Vilém Flusser, “Schreiben für elektronisches Publizieren”, op. cit., 1993, p. 117.

425. Vilém Flusser, “Darstellungen” [“Exposições”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, pp. 172-173.



# IV

## Teoria das Tecnoimagens

### 1. CONTEXTO DE ORIGEM

Os conceitos de tecnoimagem e tecnoimaginação foram presumivelmente inspirados por um simpósio realizado em Paris em 1973, “Technologie et Imaginaire”, do qual Flusser participou junto com Abraham Moles, o qual lhe permitiu adentrar a cena científica francesa<sup>1</sup>. Em todo caso, o conceito de tecnoimagem não aparece no trabalho de Flusser antes desta data, mas somente depois, na primeira parte da *Kommunikologie*, escrita em 1973/1974, “Umbruch der menschlichen Beziehungen?”, que contém seu primeiro projeto sistemático da teoria das imagens técnicas<sup>2</sup>. No pequeno simpósio

1. Klaus Blasquiz et al., *Technologie et Imaginaire. Table Ronde du 8 mai 1973 à l'Institut de l'Environnement* [Tecnologia e Imaginário. Mesa-Redonda do dia 8 de maio de 1973 no Instituto do Meio Ambiente], Paris, Institut de l'Environnement, 1975. Sobre o surgimento do conceito de tecnoimagem, cf. também Rainer Guldin, “Bilder von Texten: Zur terminologischen Genealogie von Vilém Flussers Technobild” [“Imagens de Textos: Sobre a Genealogia Terminológica da Tecnoimagem de Vilém Flusser”], assim como Oliver Fahle, “Bilder von Begriffen: Vilém Flussers Bildtheorie” [“Imagens de Conceitos: A Teoria da Imagem de Vilém Flusser”], em Oliver Fahle et al. (org.), *Technobilder und Kommunikologie. Die Medientheorie Vilém Flussers*, Berlim, Parerga, 2009, pp. 141-160 e pp. 161-176, respectivamente.
2. Vilém Flusser, *Kommunikologie* [Comunicologia], Frankfurt am Main, Fischer, 1996, pp. 63 e ss.

de Paris, uma *round table*, discutiu-se um novo tipo de imagens, aquelas produzidas por aparelhos técnicos altamente desenvolvidos, e os anais do simpósio contêm uma extensa coleção de diferentes variantes do complexo “imagens e novas tecnologias”, as chamadas tecnoimagens elitistas, como fotografias artísticas e infravermelhas, imagens eletromicroscópicas e de medicina interna, uma *Cybernetic Structure* de Wen-Ying Tsai, hologramas, encefalografia etc.<sup>3</sup>.

Como “comunicação audiovisual” (“cinema, televisão, rádio etc.”) e a contrapartida da comunicação linguística, no entanto, o tema da imagem já fazia parte da conferência “Teoria da Comunicação” realizada no Brasil a partir de 1963. Nesta conferência, conceitos básicos como signo, símbolo, significado, memória, universo discursivo e código foram tratados de modo introdutório, ou seja, a base semiótica da teoria da comunicação, e, a seguir, entre os usos de partes da filosofia da linguagem, foram discutidas a “comunicação linguística”, bem como os termos “denotação” e “conotação” retirados da lógica tradicional, que Flusser mais tarde sempre utiliza para a análise de imagens, assim como, no âmbito da dicotomia diálogo e discurso, que ele também utiliza mais tarde, entre os canais discursivos a “comunicação audiovisual” e, no final, além de uma seção sobre “tradução”, a “comunicação estética”<sup>4</sup>. Quando Flusser, em 1985, na conclusão do *Ins Universum der technischen Bilder*, trata do “caráter ‘audiovisual’” deste universo emergente<sup>5</sup>, ou seja, a musi-

3. Klaus Blasquiz et al., *Technologie et Imaginaire*, op. cit., 1975. Sobre a história da produção de tecnoimagens após Flusser, cf. também Gernot Grube, “Die unsichtbare Rückseite der Bilder: ihre verborgenen Herstellungsgeschichten” [“O Averso Invisível das Imagens: Sua História de Produção Oculta”], em Oliver Fahle et al. (org.), *Technobilder*, op. cit., 2009, pp. 197-220.

4. Documentos únicos, Flusser-Archiv.

5. “Música de câmara” é proposta no respectivo capítulo (pp. 173-181) “como um modelo para a comunicação dialógica em geral” e “para a comunicação telemática em particular” (Vilém Flusser, *Ins Universum der technischen Bilder* [Rumo ao Universo das Imagens Técnicas], Göttingen, European Photography, 1985, p. 176).



calização da imagem e a imagetização da música<sup>6</sup>, o círculo se fecha aqui, também para *Língua e Realidade* (1963), onde a música, juntamente com a linguagem, formou um dos polos das formas humanas de expressão<sup>7</sup>.

Em 1964, um ano após a publicação do primeiro livro sobre a filosofia da linguagem, Flusser também publicou seu primeiro texto sobre cinema<sup>8</sup>. O próprio Flusser data sua descoberta do vídeo mais tarde, em 1972. Em 1973 ele atribuiu à fotografia – sobre a qual deu uma palestra em Arles, em 1975, enquanto gesto do fotografar, no processo da elaboração de sua teoria dos gestos<sup>9</sup> –, visto que ela tenta parar o tempo, o significado de uma revolução de maior alcance que a televisão<sup>10</sup>. Em 1974, por ocasião do simpósio “The Future of tv” no Museu de Arte Moderna de Nova York, ele tratou da própria televisão no ensaio programático “Für eine Phänomenologie des Fernsehens”<sup>11</sup>. Em 1973, dedicou seu ensaio fundamental intitulado “Linha e Superfície” ao tema “linguagem e imagem”, também título de uma palestra no Congresso filosófico em Viena, em 1975. Segundo esse ensaio, acrescentou-se recentemente às duas mídias (*two types of media*) que operam entre nós e o mundo – a linear, como a escrita, e a de forma superficial, como as imagens – a mídia da superfície em movimento, e o significado da fotografia consiste em ter tido um efeito paradigmático sobre este terceiro tipo de mídia, uma vez que todas as chamadas “imagens técnicas” provêm dela<sup>12</sup>. A teoria da imagem e das technoimagens é, portanto, um objeto do pensamento de Flusser desde

6. *Idem*, p. 180.

7. Vilém Flusser, *Língua e Realidade*, São Paulo, Annablume, 2004, anexo (pp. 241-242).

8. Vilém Flusser, “Crítica de Cinema”, *O Estado de S. Paulo*, 1.8.1964 (Suplemento Literário, n. 391, p. 5).

9. Documento s.d., n. 22, p. 2.

10. Klaus Blasquiz et al., *Technologie et Imaginaire*, op. cit., 1975, p. 12.

11. Vilém Flusser, “Für eine Phänomenologie des Fernsehens” [“Para uma Fenomenologia da Televisão”], em *Medienkultur [Cultura Midiática]*, op. cit., 1997, pp. 103-23.

12. Vilém Flusser, *Line and Surface. Für den Philosophers Index*, manuscrito, 1974.

muito cedo e desde o início, primeiramente perseguido ao lado de sua filosofia da linguagem e depois como parte integrante de sua teoria da comunicação.

## 2. DEFINIÇÃO E CONCEITO

Flusser definiu o conceito de imagem primeiramente como uma superfície preenchida por símbolos<sup>13</sup>. Assim, ela inclui também mapas e modelos, mas é estritamente ajustada à bidimensionalidade e, portanto, integrada ao modelo de níveis de emergência cultural e evolução da mídia, bem como de sua abstração progressiva, que usa a dimensionalidade como eixo. A imagem é assim “uma redução das relações ‘concretas’, quadridimensionais a duas dimensões”, onde os símbolos na superfície bidimensional se comportam estruturalmente uns em relação aos outros “como os significados destes símbolos no tempo-espaço quadridimensional”<sup>14</sup>. “Imaginação” é, portanto, a competência para reduzir relações espaçotemporais quadridimensionais a relações bidimensionais, isto é, produzir imagens, e para deduzir novamente a partir destas reduções a realidade quadridimensional, isto é, interpretar imagens, ou seja, “a capacidade de codificar e decodificar nas imagens”<sup>15</sup>. Imaginação compreende tanto a produção quanto a compreensão das imagens, sua composição e análise<sup>16</sup>, e é assim entendida de acordo com o padrão de codificação e decodificação. É, portanto, uma técnica de codificação que requer, enquanto tal, uma competência correspondente e “uma [técnica] dos métodos pelos quais as pessoas se comunicam umas com as outras para dar sentido ao mundo e à vida nele, e deve-se aprendê-la.

13. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. III.

14. *Idem*, *ibidem*.

15. *Idem*, p. 114.

16. *Idem*, p. 119.

Fazer imagens e interpretá-las é uma ‘técnica’<sup>17</sup>. Como a competência linguística, esta competência imagética opera “com significados, isto é, com símbolos e códigos”<sup>18</sup>, razão pela qual as imagens, como todos os códigos, estão ligadas a uma convenção – “as relações imaginárias ‘à direita’ e ‘em cima’ que ordenam as relações na imagem são tão convencionais quanto o código Morse”<sup>19</sup>, e convencional significa se referir a uma realidade que não está “dentro” das imagens nem subsiste fora delas como “situação concreta”, mas que é “configurada de tal modo que, quando se abstrai dela a profundidade, ela se torna plana e, quando se abstrai dela o tempo, ela fica parada”<sup>20</sup>. Só porque não estamos mais cientes desta convencionalidade – o código das imagens tem isto em comum com outros – estamos acostumados a “ver nas imagens não mediações, mas representações imagéticas”<sup>21</sup>. As imagens, como “projeções prospectivas”, apresentam um elemento epistemológico (o que “é”, como as coisas se comportam), assim como um elemento deontológico (o que deve ser)<sup>22</sup> e um elemento estético, ou seja, são “bonitas”, “boas” e “verdadeiras”<sup>23</sup>, e modelos de experiência que também têm aspectos éticos e epistemológicos<sup>24</sup>. Os novos códigos também são sistemas constituídos por superfícies<sup>25</sup>, dos quais resulta o “elogio da superficialidade”<sup>26</sup>, pois “fenômenos superficiais” “nunca [são] desprezíveis”; Goethe está “certo quando afirma a respeito deles que eles mesmos são o

17. *Idem*, p. 116.

18. *Idem*, p. 114.

19. *Idem*, p. 117.

20. *Idem*, p. 116.

21. *Idem*, p. 117.

22. *Idem*, p. 112.

23. *Idem*, p. 113.

24. *Idem*, *ibidem*.

25. *Idem*, p. 266.

26. Vilém Flusser, *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien* [Elogio da Superficialidade. Para uma Fenomenologia das Mídias], op. cit., 1993.

‘segredo’”<sup>27</sup>. Com isso fica claro que o “elogio da superficialidade”, com o qual Flusser se refere ao *Elogio da Loucura* de Erasmo de Roterdã, após a abstração da distorção irônica, implique um verdadeiro elogio da superfície no sentido da superfície da imagem.

### 3. DIAGNÓSTICO DE TEMPO: CRISE DE LINEARIDADE E SURGIMENTO DO NOVO UNIVERSO DE IMAGENS

As imagens técnicas, “primeiro fotografias, depois filmes, vídeos, televisão, e finalmente (mais recentemente) monitores de computador”<sup>28</sup>, são, em primeiro lugar, imagens produzidas por aparelhos<sup>29</sup>, e assim sua análise está situada no contexto da filosofia da técnica, do conceito de aparelho e do diagnóstico de uma nova era de pós-história. A análise de Flusser, segundo a qual nosso presente é essencialmente caracterizado pelo fim da cultura linear da escrita e dos livros e pela transição para uma nova cultura da imagem, já foi tratada na sequência de diversas transformações – culturais e midiáticas – como “crise da linearidade”<sup>30</sup>. Flusser sempre começa sua descrição desta série de desenvolvimentos com a pintura rupestre, ou seja, a produção de imagens tradicionais, pré-técnicas, incluindo afrescos, mosaicos, vitrais, pinturas etc., e insiste em uma especifi-

27. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 264. Trata-se de uma citação frequentemente repetida por Flusser: “Não se busca nada por trás dos fenômenos, eles mesmos são o segredo”, como disse aproximadamente Goethe (Vilém Flusser, “Hintergründe” [“Panos de Fundo”], em *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 330), ou então, “o segredo” (Vilém Flusser, “São Paulo, 1979”, *Zwiesgespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. Entrevistas, 1967-1991], Göttingen, European Photography, 1996, p. 20).

28. Vilém Flusser, “Das Politische im Zeitalter der technischen Bilder” [“O Político na Era das Imagens Técnicas”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 137.

29. Vilém Flusser, “Bilderstatus” [“Status da Imagem”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 73.

30. Infra, capítulo 3, seção 3.

cidade da produção técnica: “Imagens pré-modernas são produtos de artesanato”, “imagens pós-modernas” são produtos “da técnica”<sup>31</sup>. Aqui, trata-se de mais do que de uma questão de rotulação conceitual, pois, se as novas imagens não fossem substancialmente distintas das antigas, a nova entrada em um universo de imagens seria meramente um retorno a uma forma de vida tradicional. A introdução do conceito de “tecnimagem”, por outro lado, pretende tornar claro o colapso dos códigos unidimensionais e o surgimento de códigos bidimensionais, tal como eles se manifestam na “irrupção do tecnoimaginário”<sup>32</sup> e na nova realidade das mídias de massa<sup>33</sup>.

Flusser distingue entre imagens pré-históricas, históricas e pós-históricas, sendo a fotografia a primeira imagem pós-histórica<sup>34</sup>. Se as imagens pré-históricas são definidas pelo fato de que foram “produzidas antes da invenção da escrita linear” e as imagens históricas pelo fato de que “estão em contradição direta ou indireta com textos lineares”, então as imagens pós-históricas são “aquelas em que textos lineares são colocados na imagem”; uma distinção que, entre outras coisas, pretende “separar do modo mais claro possível [...] pensamento imagético e pensamento escrito [...]”<sup>35</sup>. Tanto o texto quanto a imagem são considerados como “mídias”<sup>36</sup>, ou melhor, “mediações” (imagens técnicas como “mídias de um tipo completamente novo”<sup>37</sup>), que operam a mediação entre o homem e seu meio ambiente, assim como entre os homens<sup>38</sup>, e possuem, portanto, uma função decisiva para a economia da comunicação.

31. Vilém Flusser, “Die Kodifizierte Welt”, *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 22.

32. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 262.

33. *Idem*.

34. Vilém Flusser, “Fotografie und Geschichte” [“Fotografia e História”], *Standpunkte. Texte zur Fotografie*, Göttingen, European Photography, 1998, p. 1.

35. *Idem*, *ibidem*.

36. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 9.

37. *Idem*, p. 11.

38. Vilém Flusser, *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft? [A Escrita. A Escrita Tem Futuro?]*, Göttingen, Immatrix, 1987, p. 73.

As novas imagens técnicas, como consequência da escrita, são pós-alfabéticas, porque se baseiam e emergem de textos científicos numéricos, e pós-históricas, na medida em que estão no fim da história marcada pela escrita<sup>39</sup>; sua função de “contrarrevolução” resulta assim de sua contraposição ao alfabeto, ou seja, à cultura do texto e da escrita<sup>40</sup>. Elas são uma “virada para longe do conceito e em direção à representação”<sup>41</sup>. A escrita linear, cuja invenção marca o início da história, havia sido uma revolução contra a arcaica cultura da imagem pré-alfabética<sup>42</sup>; no entanto, as imagens não são removidas, mas formam uma relação dialética com os textos, pois “imagens ilustram textos, e textos descrevem imagens”<sup>43</sup>. Aos poucos, os textos passam a prevalecer e, de modo semelhante à idolatria da imagem anterior, começou a desenvolver-se na sequência uma idolatria do texto, pois as pessoas começaram a “viver em função dos textos”<sup>44</sup>. Estes, por exemplo, sob a forma de ideologias políticas, cumprem, como as imagens enquanto mediações, uma função mediadora entre o homem e o mundo, mas esta função se esgota pela distância, inerente a toda mediação, em relação a este mundo, que só pode ser temporariamente transposta; é por isso que surge uma crise desta consciência histórica, da mesma forma que a crise da consciência mágica tinha anteriormente levado à formação da escrita<sup>45</sup>.

39. *Idem*, p. 19.

40. Vilém Flusser, “Die Gegenrevolution der Bilder” [“A Contrarrevolução das Imagens”], em Siemens Kulturprogramm [Programa de Cultura da Siemens] (org.), *Siemens-Medienkunstpreis*, München, ZKM, 1997, p. 17.

41. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 109. Sobre isso, cf. também Michael Hanke e Steffi Winkler (org.), *Vom Begriff zum Bild. Medienkultur nach Vilém Flusser [Do Conceito à Imagem. A Cultura Midiática segundo Vilém Flusser]*, Marburg, Tectum, 2013.

42. Vilém Flusser, “Die Gegenrevolution der Bilder”, op. cit., 1997, p. 18.

43. *Idem*, *ibidem*.

44. *Idem*, *ibidem*.

45. *Idem*, *ibidem*.

Segundo o diagnóstico de Flusser, estamos agora, na sequência de mediações, no processo de deixar para trás o velho nível dos textos ou do pensamento causal linear e científico em favor de um novo, caracteristicamente marcado por imagens, que se assemelha apenas superficialmente ao nível anterior das imagens, mas é de fato o resultado de uma longa fase de desenvolvimento científico e técnico-tecnológico, de cujo contexto de fundação não podem ser separadas; são a ciência e a tecnologia que estão no início das tecnoimagens<sup>46</sup>. Se a fase linear, no auge de seu acabamento, havia levado à ciência, as novas imagens técnicas são uma consequência e um maior desenvolvimento desta; mesmo que sejam semelhantes às imagens antigas, todo o estado de conhecimento da ciência é incorporado a elas como subtexto, o que lhes confere um caráter fundamentalmente diferente. Elas são baseadas na transmissão ao mundo circundante de declarações científicas que não são mais alfabéticas, mas codificadas em números e baseadas em equações da mecânica, da química e da óptica. Assim, o código linear do alfabeto e a consciência (histórica) por ele produzida não estão mais em primeiro plano, mas sim o código numérico, e neste “articula-se uma consciência formal, calculadora e não histórica”<sup>47</sup>. As imagens técnicas, como elementos calculáveis e computáveis<sup>48</sup>, originam-se assim de um nível diferente e mais abstrato de consciência, considerado como imaginário [*Einbilden*], ao contrário das imagens pré-históricas anteriores (o imaginar [*Imaginieren*])<sup>49</sup>.

Deve-se ainda distinguir as chamadas tecnoimagens elitistas e as de massa<sup>50</sup>; as primeiras são aquelas que “podem (e querem) ser decifradas” por especialistas (como imagens de raios x por médicos), e as últimas são “aquelas que são (e querem ser) recebidas sem

46. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 71.

47. Vilém Flusser, “Die Gegenrevolution der Bilder”, op. cit., 1997, p. 18.

48. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 183.

49. *Idem*, pp. 182-183.

50. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 148.

serem decifradas”<sup>51</sup>. Na medida em que elas não são completamente decifradas e isso também reside em sua intenção, deve-se entender que “tecnoimagens de massa ‘mentem’”<sup>52</sup> (“mentem” colocado aqui em aspas porque todos nós somos, coletivamente, suas vítimas). Somente os usuários de tecnoimagens elitistas (como arqueólogos, astrônomos, físicos ou biólogos) utilizam “corretamente” as tecnoimagens, isto é, “como símbolos de conceitos”<sup>53</sup>. De modo correspondente, Flusser também distingue entre uma cultura de elite e uma cultura de massa<sup>54</sup>. As “tecnoimagens de elite” ocorrem apenas na ciência e na técnica e em suas formas de discurso (o discurso arbóreo); mas as tecnoimagens de massa são irradiadas de forma anfiteatral em todas as direções, de modo que não são (não podem ser) decifradas por especialistas dentro de um determinado campo disciplinar, mas (apenas) por receptores, para os quais os aparelhos de codificação estão além de seu horizonte<sup>55</sup>. Isto também se aplica aos especialistas quando recebem tecnoimagens fora de seu campo especializado (por exemplo, quando o físico liga a televisão). Em relação à questão sobre quais são os modelos programados pela elite, não são os modelos das mídias de massa, “mas os das mídias de elite, como ciência e tecnologia” e de seus valores e imperativos<sup>56</sup>.

Por mais diferentes que sejam os símbolos e códigos das imagens técnicas, “todos eles têm em comum o fato de que significam textos – mesmo que não se seja capaz de ver isso neles e eles finjam não significar textos, mas estados de coisa”<sup>57</sup>. Flusser explica:

51. *Idem, ibidem.*

52. *Idem, ibidem.*

53. *Idem*, p. 162.

54. *Idem*, p. 227.

55. *Idem*, p. 179.

56. *Idem*, pp. 320-321.

57. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 183; cf. também Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 135.



A fotografia no microscópio eletrônico representa imgeticamente as relações que textos específicos estabelecem em relação a um processo nuclear; a imagem do filme representa imgeticamente as relações que os roteiros de filmes estabelecem em relação a um evento; e a curva estatística representa imgeticamente as relações que textos econômicos estabelecem em relação a uma tendência econômica<sup>58</sup>.

O fato de que as tecnoimagens significam textos quer dizer que, quando olhamos para uma fotografia em um microscópio eletrônico, uma curva em estatística ou uma radiografia de um braço quebrado, formamos “imagens de conceitos”, a saber, conceitos como “átomo”, “tendência econômica” ou “fratura óssea”<sup>59</sup>.

Assim como as imagens tradicionais devem ser vistas como consequências da retirada original do mundo, as tecnoimagens devem ser vistas “como consequências do passo atrás dos textos e a partir dos textos (especialmente a partir dos textos de óptica e química): elas são consequências do progresso científico”<sup>60</sup>. Portanto, um nome até melhor para elas poderia ou deveria ser imagens textuais ou conceituais. A especificidade de uma tecnoimagem é, portanto, “não que ela tenha sido tecnicamente produzida, [...] mas que ela não signifique cenas, e sim conceitos”, a saber, conceitos que foram desenvolvidos com base em textos lineares e isso significa, em primeiro lugar: com base na ciência e na técnica. “A imagem técnica significa o ambiente somente através da mediação dos textos, das imagens e dos instrumentos”<sup>61</sup>. Uma vez que “a especificidade das tecnoimagens não se encontra no método pelo qual elas são produzidas (por aparelhos), nem no material de que são feitas, [...] nem em sua estrutura (por exemplo, o fato de que algumas se desenrolam), mas em seu significado”, são consideradas tecnoimagens (segundo sua hipótese

58. *Idem*, p. 147.

59. *Idem*, pp. 147-148.

60. *Idem*, p. 102.

61. Vilém Flusser, “Text und Bild” [“Texto e Imagem”], *Standpunkte*, op. cit., 1998, p. 77.

de trabalho provisória) “não apenas imagens geradas tecnicamente (como microfilmes, diapositivos, fitas de vídeo, fotografias por telescópios etc.)”, “mas também imagens produzidas mais ou menos tradicionalmente, caso signifiquem conceitos (como *blueprints*, *designs*, curvas em estatísticas ou os esboços contidos no presente texto)”<sup>62</sup>. Portanto, além de filme, fotografia, raios x e modelos de computador, as tecnoimagens também incluem revistas, as instruções de preparo em uma lata de sopa e os sinais de trânsito<sup>63</sup>. O desafio desta forma até então desconhecida para nós de decifrar, da tecnoimaginação ou “capacidade de fazer conscientemente imagens de conceitos e depois decifrá-las”<sup>64</sup>, é que ela ainda é inarticulada como um novo nível de consciência e uma competência a ser desenvolvida apenas futuramente que o “mundo codificado de um modo novo” exige de nós<sup>65</sup>, e é por isso que a produção de imagens técnicas é opaca para nós. “Mesmo que nós mesmos as tenhamos produzido (por exemplo, fotografado ou filmado), não compreendemos como elas são produzidas”<sup>66</sup>, porque o nível de consciência de sua elaboração é dificilmente acessível para nós. Pois a operação de simulação do aparelho passou “pela peneira do conhecimento científico”<sup>67</sup>, visto que as “mensagens das tecnoimagens são codificadas em símbolos”, cuja codificação segue “regras [e convenções] derivadas de teorias científicas”<sup>68</sup>, e estas estão incluídas no aparelho, mas não no operador. Isso fundamenta a “opacidade das tecnoimagens”, em relação às quais “quanto melhor programadas, menos se sabe [...] o que elas ‘realmente’ significam”<sup>69</sup>.

62. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 140.

63. *Idem*, p. 177.

64. *Idem*, p. 169.

65. *Idem*, p. 155.

66. *Idem*, p. 178.

67. Vilém Flusser, “Für eine Theorie der Techno-Imagination” [“Para uma Teoria da Tecno-Imaginação”], *Standpunkte*, op. cit., 1998, p. 10.

68. *Idem*, p. 13.

69. *Idem*, *ibidem*.

Sua especificidade resulta da lógica subjacente aos níveis de emergência do desenvolvimento cultural, pois a uma forma de mediação é inerente uma dialética interna que em determinado ponto faz com que sua operação de mediação pareça ultrapassada. Assim, por muito tempo, aos criadores das imagens rupestres de Lascaux, suas imagens bastaram para representar seu mundo de acordo com suas necessidades; mas o fim da pintura rupestre coincide com o início da nova fase de sedentarismo (a “virada neolítica”), na qual as pessoas agora residiam em assentamentos e não mais em cavernas. Para este novo ser-no-mundo, a antiga práxis de imagens não era mais funcional, pois o novo modo de vida exigia contagem e medição, que a antiga práxis de imagens não podia mais realizar e para as quais o novo código linear foi desenvolvido e, assim, as pinturas rupestres provavelmente não se apresentavam mais no contexto de suas funções originárias, aparecendo meramente como imagens sem um valor definido. No entanto, elas continuaram a existir ao lado do novo código linear, mas em uma função alterada e influenciada por ele.

Em sua análise, Flusser segue uma lógica da “dialética das mediações” históricas internas, seguindo a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, o materialismo histórico de Marx e a *Vontade e Representação* de Schopenhauer. Deste modo, um novo nível de evolução produz uma consciência específica com uma operação mediadora em relação ao mundo, mas perde essa operação ao tomar consciência do modo de pensamento de sua própria estrutura – de acordo com este esboço<sup>70</sup>, que é particularmente característico do século XIX. Assim, no início da escrita, os textos gozavam de um alto grau de autoridade; quanto mais se aprendia sobre sua gênese, porém, menos se acreditava neles, e assim Flusser formulou uma posição pós-moderna relativista já em 1973, segundo a qual “perdemos a confiança nas histórias e enumerações dos textos (em teorias, em explicações

70. *Idem*, p. 108.

ideológicas etc.)”<sup>71</sup> e perdemos suas funções mediadoras, inclusive porque nos vemos como seus criadores. Por trás da física clássica, portanto, não vemos nenhuma imagem da natureza, mas Newton, por trás da filosofia hegeliana, nenhuma imagem do homem, mas Hegel, e, uma vez que “vemos através” do mundo dos textos “como um mundo criado por nós”<sup>72</sup> e assim eles se tornaram transparentes, seu significado foi perdido. O momento crítico para isto “foi alcançado pela elite ocidental em meados do século XIX”, e é “alcançado repetidamente por cada um de nós, quando perdemos a ‘fé’ em explicações e teorias, em ideologias e doutrinas, em suma, na história como progresso”<sup>73</sup>. Neste momento, revela-se o caráter artificial e a fragilidade da rede simbólica tecida, inclusive da linear.

Com sua formulação de que o princípio linear ordena elementos “como pérolas em um cordão”, Flusser escolhe uma formulação semelhante à de Susanne Langer<sup>74</sup>, que usa o rosário como exemplo para ilustrar o simbolismo discursivo. A distinção de Langer entre simbolismo discursivo e presentativo corresponde, pois, à distinção de Flusser entre códigos lineares e bidimensionais, o que pode ter sua causa no fato de que tanto Flusser quanto Langer foram influenciados por Ernst Cassirer e sua teoria geral do símbolo. Partindo da lógica formal, Langer chegou à conclusão de que os símbolos não linguísticos têm uma base lógica diferente dos símbolos linguísticos, o que levou à distinção entre simbolização discursiva e presentativa. “Discursiva” é a separação e decomposição de um estado de coisas complexo, como na simbolização linguística, embora esteja dirigida primariamente a sistemas de símbolos artificiais da matemática e da

71. *Idem*, pp. 108-109.

72. *Idem*, p. 109.

73. *Idem*, p. 154.

74. Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art* [Filosofia em uma Nova Chave: Um Estudo do Simbolismo na Razão, no Ritual e na Arte], Cambridge, Harvard University Press, 1942.

lógica. Diferentemente dos simbolismos presentativos, como imagens, fotografias, rituais, mitos e obras de arte, que comunicam de modo sensório-visual, que estão próximos da intuição e dominam a fase inicial da percepção, são símbolos discursivamente definidos, formulados de modo cartesiano, articulados *clara et distincta*, constituindo, em contrapartida, uma realização posterior. No entanto, é comum a Flusser e a Langer o problema de que, com a distinção entre os dois simbolismos, são marcados dois polos de tipos ideais de um espectro no interior do qual diversas formas mistas e intermediárias devem ser admitidas, como, por exemplo, a linguagem natural, que está situada, para Flusser, entre os polos denotativo (definido como *clara et distincta*) e conotativo<sup>75</sup>. A vantagem da redução da complexidade e da clareza oferecidas por uma diferenciação analítica clara dissolve-se novamente pela diferenciação posterior, que se torna necessária, e pela revogação parcial que ela implica.

Flusser analisa o novo nível de consciência da tecnoimaginação sob três aspectos: do ponto de vista, da experiência do tempo e da experiência do espaço. Se, para o pensamento histórico e linear, o tempo é visto como um fluxo do passado para o futuro, como “tempo das cadeias”<sup>76</sup>, por exemplo, das cadeias causais, e do devir, a tecnoimaginação, em contrapartida, conhece apenas uma presença relacionada com o “local onde me encontro” e a experiência do tempo dela derivada. Com a relativização radical da experiência histórica do tempo, as explicações causais e históricas e as categorias como *progresso, antes-depois, se-então, verdadeiro-falso, real-irreal* tornam-se “sem fundo” e perdem seu sentido:

As aves não constroem ninhos “porque” são programadas para fazê-lo por uma informação genética, mas, quando constroem ninhos, revela-se que as aves

75. Vilém Flusser, *Writings [Escritos]*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, p. 13.

76. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 214.

têm uma informação genética. Da mesma forma, a Revolução Francesa não levou à Revolução Russa, mas na Revolução Russa torna-se evidente que a Revolução Francesa possuía uma contradição interna<sup>77</sup>.

“Anuncia-se [...] um futuro novo, não progressivo e não histórico”<sup>78</sup>, no qual o conhecimento e, portanto, a ciência, a vontade e, portanto, a política, a experiência e, portanto, a arte “são ‘superadas’ [como] categorias no sentido histórico”<sup>79</sup>.

A linearidade dos textos, que se manifesta em um nível mais concreto como sintaxe, lógica ou matemática, e em um nível mais geral como ciência e leis da natureza formuladas, aparece como ordem ideal do ponto de vista precedente da consciência mágica. Mais uma vez, levou-se muito tempo para aprender que as regularidades descobertas no universo compreendido, “por exemplo, as chamadas ‘leis da natureza’”, são de caráter convencional, “projetadas ali pela estrutura do texto”, e “que nós apreendemos o mundo através da estrutura dos textos, assim como o homem pré-histórico as experimentou através da estrutura das imagens”<sup>80</sup>, e isso gera a questão de que o mundo lógico-matemático levou a uma técnica que realmente funciona, assim como o mundo imaginário levou a uma magia que realmente funciona. Com as imagens técnicas, estamos hoje em uma revolução mediática semelhante, em um novo nível de emergência cultural. Assim como a consciência mágica vinculada à imagem perdeu sua capacidade de mediação em determinado momento, o homem se alienou dela e conquistou um novo ponto de vista, o da consciência histórica e dos textos, do mesmo modo, hoje estaríamos novamente no mesmo ponto de alienação, agora dos textos e de sua consciência histórica, que estão sendo substituídos

77. *Idem*, p. 216.

78. *Idem*, p. 217.

79. *Idem*, p. 222.

80. Vilém Flusser, “Text und Bild”, *op. cit.*, 1998, p. 75.

pelas tecnoimagens. Uma vez que, de acordo com esta teoria histórico-filosófica da evolução, a dialética interna de um nível midiático de mediação leva à sua superação e à produção de um novo, não há retorno a um estado anterior, não há reentrada no universo das imagens tradicionais<sup>81</sup>, pois, através do desenvolvimento pelo qual passou e que agora se baseia fundamentalmente na técnica, no presente o homem é um outro homem. Mesmo que soubéssemos o código, não conseguiríamos decifrar o sentido de uma imagem rupestre, porque deixamos para trás a consciência que lhe é associada.

A sequência dos “três tipos de códigos imagem, texto e tecno-imagem”<sup>82</sup> corresponde à evolução escalonada das mudanças da mídia oralidade–literatura–medialidade, segundo a qual até recentemente o Ocidente “essencialmente” dispunha de dois tipos de códigos, unidimensionais, “linhas compostas de pontos”, e bidimensionais, imagens que “representam” seu significado<sup>83</sup>. Com a transição atualmente em curso para o universo das imagens técnicas, a época anterior ligada à escrita e ao texto chega ao fim; há uma ruptura na história cultural entre o universo textual e o imagético e isto nos leva a uma “crise, porque estamos tentando aplicar as categorias processuais históricas ao mundo pontual”<sup>84</sup>. Como a consciência do nível linear, com a qual temos que nos virar por enquanto, não está de acordo com a situação atual, embora ela tenha sido construída por nós mesmos – somos tão estranhos a ela quanto um alquimista medieval é a um laboratório moderno – encontramos na crise mencionada; além disso, se a formação da nova competência levasse

81. Vilém Flusser, “Bilderstatus”, *op. cit.*, 1997, p. 72.

82. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 106.

83. *Idem*, p. 107. A redução “ao essencial” se refere claramente ao fato de que, ao código tridimensional – por exemplo, escultura e arquitetura – ou ao quadridimensional Flusser ou atribui pouco significado ou que, aqui, eles não se encaixam em seu esquema, embora sejam mencionados entre os códigos em outro lugar (*idem*, p. 77).

84. Vilém Flusser, “Lob der Oberflächlichkeit oder: Das Abstraktionsspiel” [“Elogio da Superficialidade ou o Jogo da Abstração”], em *Lob der Oberflächlichkeit*, *op. cit.*, 1993, p. 17.

tanto tempo quanto as anteriores, ela só estaria totalmente disponível para as gerações futuras.

As tecnoimagens estão, portanto, no contexto da revolução da comunicação, da mídia e da informação. Atualmente, somos ao mesmo tempo testemunhas e vítimas de uma revolução informática<sup>85</sup> de nossas relações de comunicação desencadeada pelas novas tecnologias<sup>86</sup>. As imagens técnicas, embora sejam produtos do discurso científico e técnico e, neste sentido, político, teriam um efeito antipolítico porque, ao contrário das imagens tradicionais, elas destroem todos os espaços públicos, “dissolvem as estruturas tradicionais de comunicação e estabelecem o que é normalmente chamado de ‘revolução da comunicação’”<sup>87</sup>, com a categoria da realidade devendo, “sob os golpes de martelo” desta “revolução da comunicação, [...] desmoronar em pó”<sup>88</sup>. Elas acabaram com a história em seu sentido marcado pela escrita e assim fundaram a nova época da pós-história como um novo capítulo da emergência cultural.

A crise da situação atual resulta superficialmente da decadência de uma verdadeira cultura de diálogo, que – aludindo ao título do livro de David Riesman – força a humanidade, que se tornou “soldada em uma massa solitária”, à “situação de comunicação” de “uma sociedade de massa totalitária”<sup>89</sup>. Na verdade, porém, esta crise das relações humanas não é apenas uma mudança radical nas mídias<sup>90</sup>,

85. Vilém Flusser, “Der städtische Raum und die neuen Technologien” [“O Espaço Urbano e as Novas Tecnologias”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 172.

86. “The revolution in the world of communications whose witness and victim we are” [A revolução no mundo das comunicações cujas testemunhas e vítimas somos nós] (Vilém Flusser, *Writings*, op. cit., 2002, p. 35).

87. Vilém Flusser, “Das Politische im Zeitalter der technischen Bilder” [“O Político na Era das Imagens Técnicas”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 239.

88. Vilém Flusser, “Vom Fernsehen und der Vorsilbe ‘-tele’” [sic] [“Sobre a Televisão e o Prefixo ‘Tele’”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 216.

89. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 223.

90. *Idem*, p. 224.



mas é pelo menos uma “revolução nos códigos”, e isto “se expressa de modo mais visível na explosão de cores, mas também pode [naturalmente] ser visto em [numerosos] outros sintomas, e deve ser remetida ao desenvolvimento técnico das mídias de comunicação. [...] Somente desta forma a afirmação banal de que as mídias de massa dominam nossa cena adquire um significado concreto”<sup>91</sup>, e o que “caracteriza as imagens técnicas” é “o fato de que são irradiadas pelas mídias de comunicação modernas”<sup>92</sup>.

A “revolução dos códigos” aqui significa a remoção do código linear pela ascensão de novos tipos de códigos de imagem; o processo de transcodificação de textos em tecnoimagens leva ao fato de que a sociedade pós-industrial não é mais programada por textos impressos em preto no branco, mas por imagens em movimento e sonoras. “Não são mais os textos, mas as imagens que nos informam sobre o mundo e nossa posição nele”<sup>93</sup>. Esta revolução dos códigos e, portanto, da comunicação (e não a americanização, a economização ou a destruição da natureza<sup>94</sup>) provoca uma “perturbação da existência”, que em sua radicalidade é comparável apenas à que levou à existência histórica, em que sua extensão real é ocultada pelas estruturas de comunicação (= mídias<sup>95</sup>). Porém, não são as mídias, mas os códigos que nelas operam que “suportam as estruturas de comunicação [...]”, considerados como as forças motrizes do movimento<sup>96</sup>.

Para a nova consciência, a busca de um ponto de vista, que inicialmente deve ser entendida literalmente, é decisiva; para um fotógrafo, por exemplo, todos os cenários imagéticos possíveis como elementos de um campo de possibilidades são inicialmente de igual

91. *Idem*, p. 264.

92. Vilém Flusser, “Bern, 1988”, *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 37.

93. Vilém Flusser, “Die Gegenrevolution der Bilder”, *op. cit.*, 1997, p. 17.

94. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 174.

95. *Idem*, pp. 224, 227.

96. *Idem*, p. 225.

valor (“equi-valentes” e “in-diferentes”). Se, para o mundo linear e a dinâmica da modernidade, o ponto de vista objetivo e, portanto, o esforço teleológico pelo conhecimento objetivo de uma “ciência sem valores” ainda era o parâmetro (“‘toda a verdade’ é o *happy end* da história”<sup>97</sup>), a tecnoimaginação não conhece mais um ponto de vista objetivo que exclui outros pontos de vista, mas tão somente sua “equivalência”<sup>98</sup>. A tendência linear torna-se uma tendência periférica<sup>99</sup>. Ainda não é possível prever que efeitos isso terá, mas levará a uma ciência que terá abandonado o ideal de objetividade e a uma política “para a qual o progresso não está na assunção de um ponto de vista, mas na crescente troca de pontos de vista”<sup>100</sup>. E isto seria acompanhado por uma “supressão das ideologias” (também do “humanismo, incluindo sua última forma válida, o marxismo”<sup>101</sup>), que devem ser entendidas como a “tomada e defesa de um ponto de vista, eliminando todos os outros”<sup>102</sup>.

Como agora é o fotógrafo quem opera uma seleção baseada no ponto de vista da fotografia, não é mais a realidade representada, que, por sua estrutura ontológica, determina o significado da imagem, mas, antes, os critérios do processo de seleção, que surgem de uma “visão de mundo fotográfica” específica, cujo espaço-tempo é dividido em categorias que não são nem cartesianas nem kantianas (perspectivas tecnicamente possíveis como as perspectivas do pássaro, do sapo etc., ou uma observação particularmente longa e atenciosa)<sup>103</sup>. A essência deste código do mundo fotográfico é sua “estrutura quântica”, “uma *clara et distincta perceptio* da cena a ser

97. *Idem*, p. 212.

98. *Idem*, p. 211.

99. *Idem, ibidem*.

100. *Idem*, p. 212.

101. *Idem*, p. 231.

102. *Idem*, p. 214.

103. *Idem*, p. 183.

representada”<sup>104</sup>. Essencial para o caráter técnico desta tecnoimagem é o “espelho que parece não aparecer”. As imagens especulares são reflexos, pois são o resultado de um passo atrás em relação ao observado, e também são projetos, pois mostram como seria uma fotografia se se pressionasse o botão do obturador neste instante. Isto é o que há de radicalmente novo nesta codificação: a imagem especular mostra como seria a imagem se fosse tirada agora<sup>105</sup> e o “projeto”, e não o “sujeito” ou o “objeto”, torna-se agora o conceito-chave<sup>106</sup>. Portanto, trata-se aqui de um círculo funcional ampliado: o critério decisivo para a produção não é como o mundo *é*, mas como ele, antecipado pela imagem especular, aparecerá para o observador. A imagem especular, que é substituída no vídeo pelo monitor<sup>107</sup>, funciona como um instrumento de controle durante a produção e antecipa o produto final, e sua manipulabilidade é baseada na modificação do local por parte do aparelho-operador (o fotógrafo) ou pela mudança do recorte do mundo representado (sombas, luz, maquiagem etc.). Neste sentido, as fotografias (como todas as tecnoimagens) são, enquanto “imagens especulares realizadas de conceitos [...], consequências de decisões tomadas em virtude de reflexões técnicas do complexo de aparelho-operador”<sup>108</sup>. No âmbito de tais decisões, “monitores também poderiam estar dispostos como espiões em supermercados, em cruzamentos de estradas e em cantos escondidos”, o que Flusser considera como “o estado totalitário ‘perfeito’”<sup>109</sup>.

No cinema, o cinegrafista é apenas uma parte deste complexo aparelho-operador, ao lado do roteirista, técnico de iluminação, ator, diretor etc., “e o núcleo da codificação é a edição com tesoura e cola

104. *Idem*, p. 184.

105. *Idem*, p. 188.

106. *Idem*, *ibidem*.

107. *Idem*, p. 197.

108. *Idem*, p. 188.

109. *Idem*, p. 199.

da película cinematográfica produzida”<sup>110</sup>, pois agora a sequência de eventos, bem como o tempo em que eles ocorrem, podem ser reorganizados à vontade; o tempo histórico está se separando de suas articulações lineares, o passado e o futuro estão agora à disposição do operador. Diferentemente do “motor imóvel” (de Aristóteles), que move mas não é afetado pelo movimento causado, e que ainda é histórico neste sentido, enquanto está vinculado ao curso da história, o operador fica acima dele e se torna um “narrador imóvel”<sup>111</sup>, “um compositor do tempo histórico”<sup>112</sup>.

O espaço-tempo do fotógrafo inerente a este processo não está mais relacionado às categorias cartesianas ou kantianas. Espaço e tempo, para Kant ainda “formas da intuição”, são, “na verdade”, “dois ‘conceitos de imagens’”<sup>113</sup>; eles têm seu significado habitual apenas na consciência linear, ao passo que na tecnoimaginação *hic et nunc* se tornam sinônimos de “longe-perto”.

A escala de tal experiência de tempo e espaço é meu interesse. Não que tal norma tenha que ser menos exata do que a tradicional da consciência linear. A *mathesis* de um mundo tecnoimaginário pode ser medida tão precisamente quanto a do mundo linear, e o interesse é tão quantificável quanto os “intervalos objetivos”<sup>114</sup>.

Se o espaço agora é medido pelo interesse e não mais em unidades objetivas de medida, o resultado é que as categorias “perto” e “longe” tornam-se “carregadas existencialmente”, o que Flusser ilustra com o exemplo de que o interesse na mosca na janela que me incomoda deve ser reconhecido como “mais valioso” do que o dos desenvolvimentos políticos na fronteira soviético-chinesa<sup>115</sup>. Isto também significa que

110. *Idem*, p. 190.

111. *Idem*, p. 192.

112. *Idem*, p. 193.

113. *Idem*, p. 217.

114. *Idem*, p. 219.

115. *Idem*, p. 221.

a universalidade dos valores (o fundamento do humanismo, no fim das contas) é substituída pelo interesse na respectiva localização. É por isso que a frase “Ame seu próximo” ganha aqui um novo significado, alterado pela modificação do conceito de proximidade, que não deve mais ser entendida espacialmente, mas como produzida tecnicamente, ou seja, através da tecnoimaginação, com base no interesse. O exemplo das *social media* e *virtual communities* ou plataformas de internet como o YouTube ilustra isso: as pessoas que vivem distantes não se colocam em relação com seus vizinhos mais próximos, mas buscam proximidade com aqueles que escolhem para si.

#### 4. A ESPECIFICIDADE RELATIVA AO APARELHO DA TECNOIMAGEM

Na sequência escalonada das evoluções mediatizadas, estamos, portanto, atualmente entrando em um novo nível, caracteristicamente marcado pelas imagens técnicas, que é apenas superficialmente semelhante ao nível anterior das imagens tradicionais (e, portanto, falsamente sugere continuidade), mas é de fato o resultado de uma longa fase de desenvolvimento técnico e científico. Depois da ferramenta que simula os órgãos humanos (do *Homo faber*) e da máquina (da era industrial), seu último nível de desenvolvimento é agora o aparelho<sup>116</sup>. E as imagens técnicas não são mais “produzidas, reproduzidas e distribuídas” pelo homem como as tradicionais, mas “por aparelhos”, que por sua vez são “projetados por técnicos”<sup>117</sup>, com base em uma consciência nova, atualmente pós-tipográfica e digital, calculadora e baseada no código numérico. Juntamente com o

116. A esse respeito, cf. também Rainer Guldin, “Golem, Roboter und andere Gebilde. Zu Vilém Flussers Apparatbegriff” [“Golem, Robôs e Outras Figuras. Sobre o Conceito de Aparelho de Vilém Flusser”], *Flusser-Studies*, vol. 9, pp. 1-17, 2009.

117. Vilém Flusser, *Writings*, op. cit., 2002, p. 35.

“técnico de aparelhos”, o operador<sup>118</sup>, elas formam o complexo aparelho-operador, e isto, como um conceito antropológico apropriado à nova situação, “desempenha no interior de nossa estrutura de comunicação aproximadamente o papel que os *litterati* (escribas, padres, monges) desempenhavam na época dos manuscritos”<sup>119</sup>.

As imagens produzidas pelos códigos digitais estão presentes simultaneamente em todos os lugares e podem ser evocadas a qualquer momento, mesmo em um “futuro inimaginavelmente distante”<sup>120</sup>. Isto cria uma “nova cultura da imagem”, que “vai além da clássica estrutura, definida topológica e cronologicamente, de nossa experiência do mundo” e “realiza-se em um presentismo universal de seus artefatos”<sup>121</sup>. O que é específico da fotografia não é tanto seu traço indexical ou icônico, mas sim a “estrutura granular” puntiforme de sua representação<sup>122</sup>. É por isso que Flusser enfatiza repetidamente sua base científica: as teorias e equações de óptica, química, mecânica, fisiologia e outras ciências, juntamente com os interesses econômicos, afluem para o aparelho<sup>123</sup>. As imagens digitais estão na tradição das imagens fotográficas porque ambas seguem a mesma lógica de representação puntiforme, o que significa que o fator decisivo agora é “que as imagens não são mais feitas à mão, mas graças a aparelhos programados”<sup>124</sup>. A tecnologia superou assim a cultura, pois na câmera “o caráter intencional da visão”, ou seja, a “coordenação dos olhos e das mãos”, “se transformou em um aparelho”<sup>125</sup>.

118. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 150.

119. *Idem*, p. 152.

120. Vilém Flusser, *A Escrita. Há Futuro para a Escrita?*, São Paulo, Annablume, 2010, p. 229.

121. Friedrich Balke, “Sola Pictura. Überlegungen zu Vilém Flussers Buch *Die Schrift*”, *Kritische Revue*, op. cit., p. 107, 1988. Grifo do autor.

122. Vilém Flusser, “Bern, 1988”, op. cit., 1996, p. 34.

123. Vilém Flusser, “Fotografieren als Bildermachen” [“Fotografar Enquanto Fazer Imagens”], *Standpunkte*, op. cit., 1998, p. 19.

124. Vilém Flusser, “Bern, 1988”, op. cit., 1996, p. 34.

125. Vilém Flusser, “Gegensicht”, *Standpunkte*, op. cit., 1998, pp. 37-38.

Para todos os casos de “tecnocracia”, “a relação entre os aparelhos gigantescos e os funcionários que os utilizam”<sup>126</sup>, o fotógrafo com sua câmera é um modelo em miniatura para o aparelho e os funcionários que o utilizam. O aparelho faz o que seu operador quer, mas o operador só pode querer o que o aparelho pode fazer; desta forma, ele se torna um “funcionário” no sentido em que opera o aparelho de acordo com sua lógica e funcionalidade ao mesmo tempo que se submete a ela. Assim como “eu” e “mundo” devem ser derivados da única coisa concreta, o processo de comunicação, no complexo aparelho-operador o primário é também “a observação no interior de um aparelho”, e tanto o observador como a coisa observada são “situações-limite secundárias”; uma vez que a estrela observada e o astrônomo observador “só se tornam ‘estrela’ e ‘astrônomo’ no interior do telescópio”<sup>127</sup>, eles ganham seu significado como conceitos apenas a partir do aparelho<sup>128</sup>.

No entanto, não apenas os conhecimentos científicos e científico-tecnológicos desenvolvidos com base na cultura do texto e da escrita, como no caso da câmera, os conhecimentos de óptica, química e, depois, da tecnologia digital, são incorporados ao aparelho, mas também as instituições sociais, redações, empresas comerciais e seus respectivos interesses. Mas estes não aparecem na imagem. “Os aparelhos são projetados e produzidos por textos, juntamente com os operadores e as technoimagens”<sup>129</sup>, porém, o operador aqui não deve ser entendido como um “ser humano no sentido convencional”, mas sim como funcionário que está em função do aparelho<sup>130</sup>. Desse modo, fundem-se aparelhos, como “aparelho de medição”, “aparelho partidário”, “aparelho administrativo” ou “aparelho de

126. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 184.

127. *Idem*, p. 164.

128. *Idem*, p. 165.

129. *Idem*, p. 166.

130. *Idem*, p. 167.

propaganda”, e os técnicos que os operam, “como Eichmann, gerente, secretário do partido, general, em suma, funcionário”, em uma unidade inseparável, mutuamente dependente<sup>131</sup>.

O livro mais conhecido e mais frequentemente traduzido de Flusser, *Für eine Philosophie der Fotografie*, que, na edição brasileira de 1985, neste caso definitiva, revisada por ele mesmo, traz, diferentemente da edição alemã de 1983, o subtítulo *Para uma Filosofia da Técnica*, que ele acrescentou<sup>132</sup>. Isto deixa mais claro que, para Flusser, se trata essencialmente de derivar noções filosóficas da técnica, de uma filosofia da técnica. Embora Flusser também esteja interessado pela fotografia como uma nova forma de arte, ela funciona, enquanto “a mais antiga”<sup>133</sup>, ou seja, “cronologicamente primeira tecnoinvenção”<sup>134</sup>, como seu protótipo e paradigma, introduzindo assim uma nova época na sequência de desenvolvimentos midiáticos. As reflexões sobre a fotografia, portanto, vão além de uma mera teoria fotográfica, pois formam “a introdução ao mundo dominado pelos aparelhos em que vivemos”<sup>135</sup>. E, como todas as imagens técnicas e de aparelhos provêm deste protótipo, assim como a câmera é considerada o primeiro de todos os outros aparelhos desse tipo, a essência das imagens técnicas deve ser reconhecível de modo mais universal na fotografia<sup>136</sup>.

Esta é certamente uma peculiaridade de Flusser, que também causou confusões, pois, na sequência de inovações midiáticas que uma longa série de novas mídias constantemente produziu, ele enfa-

131. *Idem*, pp. 150-151.

132. Vilém Flusser, *Ensaio sobre a Fotografia. Para uma Filosofia da Técnica*, com um prefácio de Vilém Flusser para a edição brasileira de 1985, editada por Arlindo Machado, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.

133. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 181.

134. *Idem*, p. 161; e Vilém Flusser, “Für eine Theorie der Techno-Imagination”, *op. cit.*, 1998, p. 16.

135. Vilém Flusser, “Bern, 1988”, *op. cit.*, 1996, p. 35.

136. Vilém Flusser, *Die Schrift*, *op. cit.*, 1987, p. 16.



tizou precisamente a fotografia e atribuiu a ela a função-chave de ser o centro ordenador de uma revolução epocal. Assim, ele considera a invenção da fotografia comparável em seu significado ao da escrita linear, porque ambas marcam o limiar de uma época e o início de um novo nível de mediação; tal como a escrita inicia a cultura da escrita e do texto, a fotografia inicia a cultura das imagens técnicas – e uma vez que, com a escrita linear, “[inicia-se] a história no sentido mais estrito da palavra”, a fase subsequente das imagens técnicas é chamada de “pós-histórica”, o que ao mesmo tempo deixa claro que não se trata tanto de uma questão de história, mas, antes, de imagens técnicas. De fato, segundo Flusser, que claramente está ciente do problema, o significado histórico da fotografia só se cristalizou gradualmente: “só lentamente se tornou evidente que a invenção da fotografia foi um evento revolucionário, uma intrusão na estrutura de existência do homem ocidental”<sup>137</sup>. A particularidade da fotografia é que ela é o primeiro, e “apenas o primeiro passo na direção de uma produção sintética de coisas a partir de grãos”; o vídeo e o holograma controlado por computador são passos subsequentes e, assim, estamos no limiar da “produção de mundos alternativos de coisas através da computação”<sup>138</sup>, e isto, por sua vez, muda a relação entre ficção e realidade, porque esta última revela-se cada vez mais como computação<sup>139</sup>.

A filosofia da fotografia de Flusser foi um sucesso, sobretudo porque as reflexões de Flusser foram prontamente retomadas pelo que ainda era uma jovem forma de arte (até o fotógrafo alemão Müller-Pohle teve que persuadi-lo a escrever um ensaio fotográfico) – um dos simpósios para o qual Flusser foi convidado como palestrante foi dedicado à questão de saber se a fotografia é arte e se

137. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 103.

138. Vilém Flusser, *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung [Do Sujeito ao Projeto. Hominização]*, Bensheim, Bollmann, 1994, p. 19.

139. *Idem, ibidem.*

ela pertence a um museu<sup>140</sup>, o que certamente não é mais considerado digno de discussão hoje. No entanto, o preço disso foi o fato de sua recepção ter sido atrelada também à fotografia. De fato, ele foi logo cedo considerado como teórico e filósofo das novas mídias, tanto digitais quanto imagéticas, visto que havia reconhecido esta tendência muito antes da proclamação da chamada *iconic* ou *pictorial turn*<sup>141</sup>. No entanto, a pertinência da classificação de Flusser como teórico da imagem é limitada, até porque, devido ao sucesso da filosofia da fotografia, o desenvolvimento de uma teoria da imagem foi demasiado prontamente atribuído a ele. No ensaio “Line and Surface”, que é relevante para esse tema, o próprio Flusser reflete sobre algumas questões epistemológicas pertinentes, dentre as quais uma diz respeito ao problema de que o pensamento imagético, apesar de sua predominância atual, está menos consciente de suas próprias estruturas, pois, diferentemente do pensamento linear, que reflete seu próprio modo de operação, o pensamento imagético não dá este passo e é por isso que, como consequência, não dispomos de uma lógica imagética bidimensional comparável à lógica linear, aristotélica, em termos de rigor e organização<sup>142</sup>. Flusser não pretende preencher esta lacuna. Ele reconhece

140. Erika Kiffl (org.), *Ist Fotografie Kunst? Gehört Fotografie ins Museum?*, Internationales Fotosymposium Schloß Mickeln bei Düsseldorf, 1982.

141. Cf. Andreas Ströhl, *Medientheorien kompakt [Compacto de Teorias das Mídias]*, Konstanz, UTB, 2014, pp. 172-179, que dá um quadro da “avalanche das turns e viradas” no século XX. Aqui, Flusser é associado à *iconic turn* (*idem*, p. 178). Além disso, são mencionadas outras turns, às quais Flusser também poderia ser associado, além da *pictorial turn*, como, no início da série, à *linguistic turn* (da qual Flusser fazia parte *qua* seus primórdios de filósofo da linguagem), à *semiotic turn* (o pensamento semiótico de Flusser), à *cultural turn* (Flusser como cientista da arte), à *postmodern turn* (*qua* a conexão de Flusser a Lyotard e à pós-modernidade), à *interpretative turn* (o construtivismo de Flusser), à *pragmatic turn* (por exemplo, sua recepção dos jogos de linguagem) e à *medial turn* (suas contribuições a respeito da cultura midiática em geral). Sem pretensão à exaustividade, pelo menos a *digital turn* deveria ser acrescentada, à qual Flusser estaria igualmente associado.

142. Vilém Flusser, *Writings*, *op. cit.*, 2002, p. 22. Isso seria uma “videótica” em vez de uma “lógica” (Vilém Flusser, *Gesten. Versuch einer Phänomenologie [Gestos. Ensaio de uma Fenomenologia]*, Frankfurt am Main, Fischer, 1994, p. 198).

que a lógica imagética, como lógica, também depende da linguagem e, portanto, da linearidade, sendo, por isso, apta apenas limitadamente à teoria. É verdade que as imagens sintéticas (de computador) podem representar e significar conceitos<sup>143</sup>. “Até agora”, no entanto, “nada aconteceu ainda a partir disso”, para que se pudesse filosofar não mais apenas conceitualmente, mas também “imagneticamente”<sup>144</sup>, e não se pode negar que toda análise lógica requer uma tradução para um código linear<sup>145</sup>. De modo correspondente, em seu resumo do livro *Ins Universum der technischen Bilder*, “texto e imagem” (e não apenas a imagem) são vistos como elementos centrais da história e de sua dinâmica<sup>146</sup>.

A perspectiva de Flusser sobre o fenômeno da imagem é, portanto, tanto histórica quanto histórico-científica e integrada a sua sucessão de níveis de abstração, e sua teoria da imagem, nos quadros de sua antropologia filosófica dos níveis de emergência da evolução cultural, é parte integrante desse modelo. Enquanto desenvolvimento, o ponto zero dessa sequência de abstrações atingido atualmente, o nível do digital, ao qual os elementos que utilizamos para a descrição e a representação não são mais redutíveis, é literalmente revolucionário e universal, pois ele, partindo de um segmento da sociedade, modifica, finalmente, todos os seus âmbitos, inclusive as imagens. E, quando Flusser enfatiza a “granularidade” e o caráter de pixel da fotografia como seu elemento decisivo, é precisamente essa miniaturização, como tendência geral à zerodimensionalidade, que ele salienta aqui. Uma vez que a tela do computador também é uma tecnoimagem, a perspectiva se amplia, além disso, para o mundo digital e, com isso, para as tecnoimagens propriamente ditas, em um sentido mais estrito.

143. Vilém Flusser, “Kunst und Computer” [“Arte e Computador”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, pp. 259, 262.

144. Vilém Flusser, “Menschwerdung” [“Hominização”], em *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, pp. 189-191; cf. também Flusser, “Minkoffs Spiegel” [“O Espelho de Minkoff”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 231.

145. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 314.

146. Vilém Flusser, “Text und Bild”, op. cit., 1998.

to, como fotografias, diapositivos, filmes, televisão, vídeo, hologramas etc. O vídeo, conectado a cabos e satélites, “ligado ao telefone audio-visual”, tornar-se-á “um meio importante da comunicação dialógica”, escreve ele em 1982/1983<sup>147</sup>. Fortemente marcado pela teoria da informação, Flusser também apreende a partir dela as imagens, especialmente as técnicas, e, desse modo, como um dos primeiros em uma fase ainda predominantemente centrada na linguagem e logocêntrica das ciências sociais, do espírito e da cultura, realiza o posterior e já mencionado *iconic* ou *pictorial turn* e, aqui, com a perspectiva sobre o mundo digital em geral, em virtude da digitalização dos aparelhos.

A reflexão de Flusser sobre a fotografia também capta as mudanças da revolução da informação que ela traz à luz, já que a fotografia é considerada um “objeto pós-industrial”<sup>148</sup>, e com objetos deste tipo, ao contrário dos industriais, a informação pode ser removida de seu suporte material e também pode ser produzida por aparelhos. O deslocamento de interesse das coisas para a informação exige que os conceitos de “informação” e “automação” sejam colocados no centro da transição atual da sociedade industrial para uma fase pós-industrial, e o significado das fotografias reside no fato de que elas são – em termos nietzschianos – “testemunhas de uma transvaloração de todos os valores”, segundo a qual “não é mais o objeto, mas a informação que ele transporta [...] que é [...] valiosa”<sup>149</sup>. Com a eletromagnetização e a digitalização, o “manifesto” e o objetual começam a se dissolver e tornar-se “informações puras” no âmbito da “‘revolução informacional’ que se aproxima de nós”<sup>150</sup>.

147. Vilém Flusser, “Der Libanon und das Video”, *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 222; sobre as diversas outras possibilidades de aplicação que se realizaram (da espionagem ao tubo de alimentação), cf. *idem*, p. 224.

148. Vilém Flusser, “Die Fotografie als nach-industrieller Gegenstand”, *Fotokritik*, n. 21/22, p. 14, nov. 1986.

149. *Idem*, *ibidem*.

150. *Idem*, *ibidem*.

Portanto, é esclarecedor que o livro em que o ensaio de Flusser sobre a fotografia como “objeto pós-industrial” foi publicado traga o subtítulo significativo *A Filosofia de Flusser da Modernidade Midiática*, pois, falando em “objeto pós-industrial”, alude-se ao motivo famoso do limiar epocal entre o fim da sociedade industrial e o início da sociedade da informação digital. Isto também explica por que, segundo Flusser, o ensaio acima mencionado sobre fotografia resume seus trabalhos e reflexões anteriores sobre este complexo de temas, ou seja, sobre a revolução midiática do presente, suas cinco últimas publicações, a saber *Natural:mente*, *Nachgeschichte*, *Philosophie der Fotografie*, *Ins Universum der technischen Bilder* e *Die Schrift*, bem como uma outra característica especial, uma raridade, uma lista de autores, que Flusser segue em sua argumentação ou à qual ele se refere<sup>151</sup>. Estes são Martin Heidegger, Abraham Moles, Theodor Adorno, Roland Barthes, Walter Benjamin, Adam Schaff, Ernst Bloch, Walter Sedlmayer, Martin Buber, Jean Baudrillard e Jean-François Lyotard<sup>152</sup>. Explicitamente como precursores de sua teoria fotográfica, também nomeia em outro lugar novamente Roland Barthes, Walter Benjamin e Susan Sontag, assim como, para o conceito de tecnoimagem, Platão. Para ele, uma imagem gerada por computador é considerada como “aquilo que Platão chamou de uma ‘Ideia’”<sup>153</sup>; e porque tais imagens não são representações, mas sim imagina-

151. Sobre sua prática de citação, cf. “Berlin, 1989”, *Zwiesgespräche*, *op. cit.*, 1996, p. 92.

152. “Das Foto als nach-industrielles Objekt: Zum ontologischen Status von Fotografien (1986)”, em Gottfried Jäger (org.), *Fotografie denken. Über Vilém Flusser’s [sic] Philosophie der Medienmoderne*, Bielefeld, Kerber, 2001, pp. 24, 26. Enquanto a menção a Heidegger e Buber não surpreende, pois são referências padrão em Flusser, e Moles e Baudrillard são igualmente conhecidos (já se fez referência a eles), assim como no caso de Lyotard, a menção a Adorno talvez seja surpreendente, embora Flusser o tenha visitado em sua viagem à Europa em 1966 em Frankfurt e, na sequência, se correspondido com ele brevemente.

153. Vilém Flusser, “Bern, 1988”, *op. cit.*, 1996, p. 40.

ções, “o usuário de computador era mais parecido com os filósofos platônicos do que com os artistas platônicos”<sup>154</sup>.

Em contraste com teorias semelhantes, que lamentam a massificação cultural do homem moderno, Flusser constata para este uma liberdade fundamental e corresponsabilidade pela situação diante de “possibilidades inimagináveis para a construção de um novo mundo codificado, novas relações humanas, um novo homem e uma nova sociedade”<sup>155</sup>. As imagens técnicas são o resultado de um aparelho para cujo entendimento precisamos de uma “tecnoimaginação”; como ainda não a desenvolvemos, corremos o risco de ser programados pelas imagens técnicas (é isso que significa a “cultura de massa”)<sup>156</sup>, em vez de “nos tornarmos seus mestres” e de resistir ao “totalitarismo técnico que se aproxima”<sup>157</sup>. Se, nesta situação, que Flusser sempre trata exaustivamente, na “corrida entre a tendência à automatização e autonomia do complexo aparelho-operador existente” e a tentativa de desenvolver uma tecnoimaginação apropriada à nova situação, “a primeira tendência [vencer], então nossa situação de comunicação se solidificará em totalitarismo e massificação”. O homem se tornaria “um funcionário” e “a humanidade se tornaria uma massa que alimenta o aparelho e se alimenta dele”<sup>158</sup>. Ou, e esta é a única alternativa, nós nos engajamos na comunicação.

154. Vilém Flusser, “Einbildungen”, *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 266. Cf. também Vilém Flusser, “Abbild – Vorbild. Was heisst ‘Darstellen’?” [“Representação – Modelo. O que Significa ‘Exibir’?”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 304.

155. *Idem*, p. 227.

156. *Idem*, *ibidem*.

157. *Idem*, p. 20.

158. *Idem*, p. 229.

## 5. SEMIÓTICA E DECODIFICAÇÃO

Pela utilização de conceitos fundamentais como código, convenção e símbolo no desenvolvimento da sua teoria da imagem, esta teoria é marcada pela teoria do signo, de modo que Flusser se refere, pela primeira vez já em 1969 e, depois e repetidamente, afirmativamente a Umberto Eco, em cujas obras vê suas próprias ideias formuladas, bem como à semiótica<sup>159</sup>. Ele também usa isso para “separar de modo agudo as tecnoimagens das imagens pré-técnicas” a fim de captar “o essencial” nelas<sup>160</sup>.

Assim, Flusser distingue entre dois tipos de signo: símbolo e sintoma<sup>161</sup>, permanecendo deste modo na tradição aristotélica. Ambos os tipos de imagens, tradicionais e técnicas, são considerados como signos, de fato, como aqueles que se referem a cenas: “Tanto as imagens pré-técnicas quanto as técnicas são *signos* de cenas”<sup>162</sup>. Nesses signos, o significado da cena é expresso, e a capacidade de decifrá-los é chamada de imaginação ou faculdade representativa.

Mas, mais especificamente, as imagens tradicionais são consideradas como símbolos e as técnicas como sintomas; enquanto os sintomas operam com base numa relação de causa e efeito, os símbolos operam com base na relação de código e significado. Se as

159. Assim, em sua primeira autobiografia intelectual, escrita em 1969, *Em Busca de Significado*, ele se refere enfaticamente a *A Estrutura Ausente*, posteriormente publicada como *Introdução à Semiótica* (Vilém Flusser, *Writings*, op. cit., 2002, p. 205); cf. também Vilém Flusser, “Hamburg, 1990”, em *Zwiesgespräche*, op. cit., 1996, p. 149. A semiótica de Eco constitui uma constante pervasiva; cf. também meu texto “Símbolos e Códigos da Comunicação: A Semiótica de Vilém Flusser”, em Manuel Fernández Sande e Antonio Adami (org.), *Panorama da Comunicação e dos Meios no Brasil e Espanha*, São Paulo, Intercom, 2012, pp. 720-743. Sobre a semiótica e as imagens técnicas, cf. também Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, pp. 46-56.

160. Vilém Flusser, “Für eine Theorie der Techno-Imagination”, op. cit., 1998, p. 8.

161. Vilém Flusser, *Gesten*, op. cit., 1994, p. 12.

162. Vilém Flusser, “Für eine Theorie der Techno-Imagination”, op. cit., 1998, p. 8. Grifo do autor.

imagens pré-técnicas, de desenhos rupestres a pinturas, “podem ser reconhecidos como símbolos das cenas a que se referem”, as imagens técnicas, que não são mais “produtos do ofício”, mas sim “de uma técnica desenvolvida”, fingem “que são *sintomas* das cenas a que se referem”<sup>163</sup>. Se tais símbolos envolvem um “propósito” ou intenção de um sujeito pintor, por exemplo, e assim indicam que eles foram “produzidos (‘codificados’) por um agente humano”, seu caráter artificial é assim indisfarçado e pode ser percebido como tal, e os sintomas parecem ser (e sugerem falsamente que são) “produzidos pela própria cena apresentada”<sup>164</sup> e estão “conectados em uma cadeia causal fechada, embora complexa, com a cena a que se referem”<sup>165</sup>. Sua posição ontológica corresponde *aparentemente* à de pegadas na neve em relação ao animal que as deixou, impressões digitais ao dedo que os causou, ou manchas vermelhas na pele à doença que os causou<sup>166</sup>. Enquanto as imagens tradicionais são subjetivas na medida em que representam “a perspectiva de uma pessoa sobre uma cena”<sup>167</sup>, as tecnoimagens são objetivas na medida em que são “geradas pela cena, pelo próprio objeto”. Em outras palavras, as imagens tradicionais são “simbólicas”, ou seja, é preciso entender o significado de seus elementos, “porque a pessoa que as fez aponta para a cena a ser representada”, enquanto as tecnoimagens são “sintomáticas”, seus elementos são “‘vestígios’ (sintomas) da própria cena representada, e pode-se entendê-las sem tê-lo aprendido”<sup>168</sup>. Assim, a tecnoimagem parece ser uma consequência direta da cena<sup>169</sup>, mas erroneamente, porque o complexo “aparelho-operador”<sup>170</sup> que de fato opera midia-

163. *Idem, ibidem.*

164. *Idem, ibidem.*

165. *Idem*, p. 9.

166. *Idem, ibidem.*

167. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 137.

168. *Idem*, pp. 137-138.

169. *Idem*, p. 138.

170. *Idem, ibidem.*



ticamente atua em segundo plano e sua invisibilidade e funcionamento são implicados pelo potencial manipulador da tecnoimagem.

A diferença entre sintoma e símbolo é também a base da diferença entre representação e imaginação<sup>171</sup>, que Flusser explora pela primeira vez em 1974 e depois em 1990, numa antologia da Suhrkamp, como “Abbild – Vorbild”<sup>172</sup>. As representações podem ser uma representação imagética [*Abbild*] e significar “é assim que é”, ou um modelo e significar “que assim seja”, mas a maioria fingiria significar “é assim que é” a fim de ocultar seu conteúdo imperativo “assim seja”, que controla o comportamento no sentido mais amplo<sup>173</sup>. Se uma “cadeia causal objetiva” está envolvida no caso do sintoma, então no caso de símbolos é “uma convenção consciente ou inconsciente”<sup>174</sup> – embora esta tentativa de definição seja também estruturalmente limitada em seu alcance por uma estrutura de interesses e relevância em última instância subjetiva tanto do lado do emissor quanto do lado do receptor<sup>175</sup>, assim como por uma complexa rede de interesses entre os transmissores de eventos, seus emissores e receptores<sup>176</sup>.

Uma vez que uma fotografia gerada captura os raios de luz refletidos pela cena representada, ainda que passando por processos complexos ópticos, químicos, mecânicos etc., ela finge ser um sintoma, “como se o raio de luz fosse a causa da imagem e a imagem uma consequência do raio de luz”, os signos da fotografia estão “em uma cadeia causal fechada, embora complexa, com a cena a que se refere”<sup>177</sup>, e “o mundo a ser representado [...] se as-

171. Vilém Flusser, “Darstellungen” [“Exposições”], *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, pp. 167-168.

172. Vilém Flusser, “Abbild – Vorbild”, op. cit., 1993, pp. 293-217, escrito para o projeto de livro, no qual foi posteriormente publicado: Christiaan L. Hart Nibbrig (org.), *Was heißt “Darstellen”?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, pp. 34-48.

173. Vilém Flusser, “Abbild – Vorbild”, op. cit., 1993, p. 306.

174. Vilém Flusser, “Darstellungen”, op. cit., 1993, p. 167.

175. *Idem*, p. 170.

176. *Idem*, pp. 170-171.

177. Vilém Flusser, “Für eine Theorie der Techno-Imagination”, op. cit., 1998, p. 8.

signala automaticamente”<sup>178</sup>. Assim como, segundo Peirce, que discute a peculiaridade das fotografias no âmbito de suas categorias de signos, as fotografias são consideradas como índices, que “em certo aspecto são exatamente iguais aos objetos que representam”, pois são “criadas em condições que as obrigam fisicamente a corresponder ponto a ponto ao original”<sup>179</sup>, Flusser as considera como sintomas pelas mesmas razões<sup>180</sup>. Isto é o que dá origem à função documental probatória da fotografia (o “Foi-assim” de Roland Barthes), e, porque ela é “aparentemente objetiva”, podemos “ter confiança na veracidade de sua mensagem”<sup>181</sup>. Algo semelhante acontece também para o telescópio e o microscópio; estes também fornecem “imagens fidedignas” porque produzem uma representação estruturalmente idêntica do objeto através dos raios físicos de luz.

Ora, Flusser insiste que um conteúdo simbólico também se esconde por trás das imagens sintomáticas, como já acontece com as imagens convencionais. “As imagens técnicas parecem ser sintomas, como as impressões digitais [...], mas são de fato símbolos tanto quanto as imagens tradicionais”<sup>182</sup>. A diferença é que, nelas, o fator

178. Vilém Flusser, “Der Libanon”, *op. cit.*, 1993, p. 222.

179. Charles S. Peirce, *Semiotische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 193.

180. No entanto, Flusser claramente está fixado semioticamente no código e ainda não dispõe do conceito, cunhado por Peirce, do icônico, que constata precisamente uma especificidade das representações imagéticas, uma relação que se baseia na semelhança, e não na convenção. Por mais que Flusser tivesse um conhecimento indireto da semiótica peirceana através de seu amigo e colega Leônidas Hegenberg, que cita Peirce em seu livro *Explicações Científicas. Introdução à Filosofia da Ciência* (São Paulo, Herder, 1969) e ao mesmo tempo agradece a Flusser pela leitura crítica do capítulo correspondente, nessa época ainda não havia edições do texto ou traduções e, consequentemente, tampouco havia uma recepção da semiótica peirceana.

181. Vilém Flusser, “Der Libanon”, *op. cit.*, 1993, pp. 222-223.

182. Vilém Flusser, “Wie sind Fotografien zu entziffern?” [“Como se Deve Decifrar Fotografias?”], em Erika Kiffl (org.), *Ist Fotografie Kunst?*, *op. cit.*, 1982, p. 15. Cf. também “Für eine Phänomenologie des Fernsehens”, *op. cit.*, 1997, p. 108.

que se insere na cadeia causal entre a imagem e o representado “não é um agente humano, mas um aparelho”<sup>183</sup>. Assim, a conexão ontológica sugerida, ou seja, a conexão sintomática, entre a tecnoimagem e a cena a que se refere é “evidentemente falsa”<sup>184</sup> e sua “objetividade, enganosa”<sup>185</sup>, porque “[as] imagens técnicas não são espelhos, mas projetores”<sup>186</sup>, e sua decodificação adequada é precisamente o desafio da tecnoimaginação. É também isto que suprime a dicotomia entre ficção e realidade, porque as tecnoimagens, como representações imagéticas sintomáticas e pretensamente fidedignas, escondem seu conteúdo simbólico. Mas: “Quem quiser que a imagem técnica signifique imediatamente o ambiente estará gerando um curto-circuito”<sup>187</sup>.

O exemplo que ele deu é a fotografia de uma multidão de negros africanos chacoalhando uma grade, e que funcionou como uma simbolização do *Apartheid* racista, com o qual a fotografia foi legendada, quando, na verdade, eram apenas frustrados torcedores de futebol que não conseguiram ingressos para um jogo<sup>188</sup>.

Um caso comparável seria a famosa foto da Guerra do Vietnã, de Nick Út, *Napalm Girl*, World Press Photo de 1972, coloquialmente referida como “simbólica”. Ela mostra uma criança em fuga e gritando, supostamente vítima de um ataque americano de *napalm*, mas que de fato é vítima de uma ação de evacuação, resultado de um ataque equivocado das tropas vietnamitas do sul em suas próprias posições (*friendly fire*, em jargão militar). Somente editada – um repórter da *Time Magazine*, que calmamente trocava seu filme enquanto a garota passava por ele, foi cortado

183. Vilém Flusser, “Wie sind Fotografien zu entziffern?”, *op. cit.*, 1981, p. 15.

184. *Idem, ibidem.*

185. Vilém Flusser, “Der Libanon”, *op. cit.*, 1993, p. 223.

186. Vilém Flusser, *Ins Universum*, *op. cit.*, 1985, p. 57.

187. Vilém Flusser, “Text und Bild”, *op. cit.*, 1998, p. 77.

188. Vilém Flusser, Bochumer Vorlesungen [Conferências de Bochum].

do original na margem direita da imagem – ela pode desdobrar seu efeito como um ícone contra a guerra<sup>189</sup>.

Mais um exemplo é outra célebre imagem icônica do século xx, cuja história está na base do filme *Flags of our Fathers*, de Clint Eastwood. É baseado na história verídica de uma famosa foto da Guerra do Pacífico, o içamento da bandeira dos EUA no Monte Suribachi, na Ilha de Iwo Jima. A foto dá a impressão de um registro do momento,

189. Segundo as pesquisas mais recentes da imagem de Gerhard Paul (*BilderMACHT – Studien zur Visual History des 20. u. 21. Jahrhundert*, apud Sven Felix Kellerhoff, “Die ganze Story um das Foto vom Napalm-Mädchen”, *Die Welt*, 7.3.2013). De acordo com essa pesquisa, Paul constata que, diferentemente “do que Nick Út sempre afirmará depois, esses registros representam menos ‘a guerra em si’ que o comportamento dos representantes da mídia nas guerras em relação a suas vítimas”, e ele reconstrói como a célebre imagem foi editada, ou seja, cortada, e por que as outras fotos foram descartadas. Nem uma imagem ligeiramente posterior do fotógrafo vietnamita Hoang Van Danh, na qual a vítima Kim Phúc não gritava mais de dor, tornou-se “famosa nem uma imagem que mostra a repórter trabalhando. As duas fotos teriam, de fato, reduzido o efeito da ‘garota-napalm’”. Além disso, a foto original foi intensificada através de um claro recorte: as nuvens de fumaça do *napalm* no horizonte tinham um efeito tão ameaçador, assim como os homens com capacetes de metal no pano de fundo – não eram soldados, mas repórteres. Mas, sobretudo, cortou-se a margem direita da imagem, na qual o repórter da *Time Magazine*, David Burnett, placidamente trocava o filme de sua câmera, enquanto Kim Phúc passava por ele gritando” (Sven Felix Kellerhoff, “Die ganze Story”, *op. cit.*, 2013). O olhar retrospectivo do fotógrafo também parece uma representação embelezadora de seu próprio papel, de modo que o operador não pode ser visto como instância confiável a respeito do produto final da tecnoimagem. Em relação ao significado do conhecimento em torno da produção da imagem, Gernot Grube também se refere ao caso e a uma publicação anterior de Gerhard Paul a esse respeito (“Die Geschichte hinter dem Foto. Authentizität, Ikonisierung und Überschreibung eines Bildes aus dem Vietnamkrieg”, *Zeitgeschichtliche Forschung/Studies in Contemporary History*, n. 3, 2005, apud Gernot Grube, “Die unsichtbare Rückseite”, *op. cit.*, 2009, p. 213). Em 1969 e em relação ao filme sobre a Guerra do Vietnã, *O Olho Selvagem*, o próprio Flusser põe a questão: “qual é de fato a realidade da Guerra do Vietnã?” (Vilém Flusser, “Das wilde Auge”, *Lob der Oberflächlichkeit*, *op. cit.*, 1993, pp. 174-179), pois, se o sujeito se estrutura, como em Husserl, através de sua intencionalidade no mundo em que vive, isso implica a “morte da objetividade” (*idem*). Sobre as imagens técnicas no contexto da guerra (aqui: da Guerra do Líbano), cf. também Vilém Flusser, “Der Libanon”, *op. cit.*, 1993, especialmente pp. 222-225; sobre a (primeira) Guerra do Iraque, Vilém Flusser, “Bilderloser Islam”, *Lob der Oberflächlichkeit*, *op. cit.*, 1993, pp. 143-147.

mas na verdade é uma encenação que foi repetida para a câmera horas após o primeiro içamento da bandeira por soldados desconhecidos, mais uma vez, agora com a participação de outros soldados; para eles, o içamento da bandeira é a execução de um simples comando, que executam como parte do aparelho do exército. Na pátria americana cansada da guerra, o aparente instantâneo foi transformado em um ícone de guerra, um símbolo do heroísmo americano e o ponto de virada final no curso do conflito, já que esta ilha inóspita e sem significado foi o primeiro território japonês a ser conquistado pelas tropas americanas.

Logo após a fotografia ter sido tirada, três dos seis *flag raisers* da segunda fotografia encenada são mortos; devido ao enorme impacto da fotografia, os três sobreviventes são mais tarde trazidos para o *front* nos EUA pelo departamento de informação do Ministério de Propaganda do Exército Americano, onde, como os “heróis de Iwo Jima”, fazem uma espécie de excursão promocional destinada a motivar o público à subscrição dos créditos de guerra urgentemente necessários. Os três soldados são celebrados como heróis, mas se envolvem a contragosto na encenação porque não conseguem se identificar com o papel de heróis; um deles, um mensageiro, nunca havia sequer usado uma arma. Neste caso, partes do complexo operador-aparelho, no sentido de Flusser, são o fotógrafo Joe Rosenthal, que tirou a foto em 23.2.1945, uma entre cem tiradas naquele dia; a agência Associated Press, para a qual ele trabalhava e que fez a seleção entre as diversas imagens de acordo com certos critérios; a imprensa americana, através da qual a difusão foi feita; e o aparelho de propaganda americano, que utilizou a imagem e os protagonistas para a campanha, e finalmente o maquinário de guerra como um todo, em cuja lógica os eventos estão encaixados em seu conjunto.

A referência ao conteúdo simbólico das technoimagens também abre a perspectiva de uma inversão da relação de representação. A concepção ingênua, estruturalmente idêntica e sintomatológica de

uma tecnoimagem leva em conta um evento anterior (“história”) e uma representação posterior, estruturalmente idêntica; de fato, devido ao aparelho interposto e à sua lógica interna disfarçada de sequência, a relação pode se inverter, o que, por sua vez, pode fazer da própria imagem o objetivo da história. O exemplo de Flusser é: “Se alguém sequestra um avião, digamos que um árabe sequestra um avião da El-Al, não faria sentido nenhum se ele não informasse a NBC antes [...], pois o sentido da ação política é a imagem”<sup>190</sup>. A série de outros exemplos que a realidade das mídias de massa teria a oferecer para tal projeção é inumerável e vai desde imagens de propaganda manipulada, como a foto de Hitler e Hindenburg ou Hitler e Mussolini, até vídeos de propaganda e assassinato islâmicos. Flusser também observa que, na primeira metade do século xx, os políticos começaram a “utilizar o poder do imaginário sobre o conceitual, da magia sobre a história” que as tecnoimagens possuem.

Os eventos históricos começaram a ser manipulados com a finalidade de produzir imagens que evocassem um comportamento mágico em seus receptores, no interesse destes políticos. O fascismo, por exemplo, não teria sido possível sem esse uso de fotografias e filmes<sup>191</sup>.

Se, por um lado, as tecnoimagens são definidas por suas condições específicas, ligadas ao aparelho, de produção, cada produção, de acordo com a lógica do fluxo de comunicação, é confrontada com uma recepção, e Flusser tematiza explicitamente como as fotografias ou tecnoimagens devem ser decodificadas, decifradas<sup>192</sup>. Em muitos de seus trabalhos sobre a teoria da imagem, ele explica que estas contêm um componente estético, epistêmico e ético que não

190. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen*.

191. Vilém Flusser, “Das Politische im Zeitalter der technischen Bilder” [“O Político na Era das Imagens Técnicas”], *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, p. 139.

192. Vilém Flusser, “Wie sind Fotografien zu entziffern?”, *op. cit.*, 1981.

podem ser separados uns dos outros. Desta forma, lança mão de uma distinção, que é usada repetidamente, não apenas em relação às imagens, entre modelos de experiência (arte, estética), modelos de conhecimento (ciência, episteme) e modelos de comportamento (ética, política)<sup>193</sup>, os parâmetros fundamentais da vida – experiência, conhecimento e valores<sup>194</sup> – com categorias correspondentes de experiência, pensamento e valores<sup>195</sup> para processar informações estéticas, factuais e normativas<sup>196</sup>. Como todas as imagens, as imagens tecnológicas também apresentam aspectos estéticos, epistemológicos e éticos<sup>197</sup>, mas suas funções são na verdade constantemente misturadas, isto é, as mensagens aparecem como modelos de experiência (por exemplo, música), mas na verdade são modelos comportamentais (por exemplo, de educação ou formação de opinião), por trás dos quais existem modelos de conhecimento.

Segundo Flusser, ao contrário dos fenômenos naturais, os fenômenos culturais têm um significado, razão pela qual os cientistas naturais explicam e os cientistas culturais decifram (Flusser evita a “compreensão” óbvia); isto também marca a diferença entre as ciências naturais e as ciências culturais<sup>198</sup>. Os fenômenos culturais são

193. Por exemplo, de Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 44; p. 55; “Kriterien – Krise – Kritik” [“Critérios – Crise – Crítica”], em *Standpunkte*, op. cit., 1998, p. 102; “Europäische Kunst”, em *Standpunkte*, op. cit., 1998, p. 234; *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung* [Pós-História. Uma Escrita da História Corrigida], Bensheim, Bollmann, 1993, p. 36; *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, pp. 20, 127; “Bilder in den neuen Medien” [“Imagens nas Novas Mídias”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 84-85; *Die Schrift*, op. cit., 1987, pp. 31, 61, 113; “Für eine Phänomenologie des Fernsehens”, op. cit., 1997, p. 109; “Alphanumerische Gesellschaft” [“Sociedade Alfanumérica”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 53; Vilém Flusser, “Digitaler Schein” [“Aparência Digital”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 209; *Kommunikologie*, op. cit., 1996, pp. 18, 65, 158.

194. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, pp. 49, 83, 170, 174, 189, 202.

195. Vilém Flusser, “Filmerzeugung und Filmverbrauch”, *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 90.

196. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 19.

197. *Idem*, p. 139.

198. *Idem*, *ibidem*.

criados intencionalmente e, em sua materialidade, apontam para esta intenção subjacente, e a descoberta desta intencionalidade implica sua decodificação ou decifração<sup>199</sup>. Assim, as tecnoimagens são produzidas com base nos conhecimentos das ciências naturais e devem ser decodificadas de acordo com a teoria cultural. “*Sob a influência da filosofia clássica*”<sup>200</sup>, a ciência cultural da era moderna” distinguiu três tipos de intenções que motivam as pessoas a produzir algo: conhecer o mundo, mudá-lo e vivenciá-lo; a primeira intenção persegue o verdadeiro, a segunda, o bom, e a terceira, o belo<sup>201</sup>. Esta tipologia de intenções levou “à separação tipicamente moderna” entre ciência, política e arte – a ciência pretende conhecer, a política, transformar, e a arte, tornar possível a experiência<sup>202</sup>, dividindo assim a cultura em três áreas distintas. Esta separação não existia antes dos tempos modernos: uma flecha era “verdadeira”, ou seja, construída corretamente, se fosse “boa” para a caça e, se o fosse, também era “bela”. Mas agora ela está ultrapassada, “porque em cada produção as três intenções podem ser decifradas”: as declarações científicas têm aspectos políticos e estéticos, ferramentas políticas, científicos e estéticos, e obras de arte, científicos e políticos. Portanto, os critérios não são mais claramente distintos; um mapa renascentista, por exemplo, é “verdadeiro” na medida em que serve à navegação, e “belo” como espelho da experiência renascentista. Além disso, a separação se revela perecível, pois dá origem a monstros como o cientista irresponsável, “o político-tecnocrata irresponsável (protótipo: Stalin e Eichmann)” e o artista irresponsável. Sua “decadência tardia” é acelerada pela invenção da fotografia, e como exemplo desta descoberta a decifração das tecnoimagens, Flusser cita: “Uma fotografia de uma paisagem

199. Vilém Flusser, “Wie sind Fotografien zu entziffern?”, *op. cit.*, 1981, p. 13.

200. Grifo meu.

201. Vilém Flusser, “Wie sind Fotografien zu entziffern?”, *op. cit.*, 1981, p. 13. Sobre isso, cf. também, por exemplo, Vilém Flusser, “Einbildungen”, *op. cit.*, 1993, p. 265.

202. Vilém Flusser, “Wie sind Fotografien zu entziffern?”, *op. cit.*, 1981, p. 13.



lunar é ‘científica’ quando aparece na *Scientific American*, é ‘política’ quando é pendurada em um consulado americano, e é ‘artística’ quando é mostrada em uma galeria de arte”<sup>203</sup>. Isto mostra exemplarmente como Flusser, em “apropriação” criativa, usa instrumentos filosóficos clássicos para a análise de novos objetos, uma vez que a tríade do “Verdadeiro, Bom, Belo”, reformulada por Flusser como a tríade de modelos de conhecimento, comportamento e experiência, é uma fórmula da recepção platônica, segundo a formação burguesa, no século XIX, por parte do classicismo de Weimar, utilizada pela primeira vez por Goethe em seu “Epilog zu Schillers Glocke” – e, no caso de Flusser, é claramente isso que se quer dizer com a “influência da filosofia clássica” acima mencionada – e, portanto, a tríade não é diretamente derivada de Platão, pois corresponde também a sua herança histórica<sup>204</sup>. Assim, manifesta-se ao mesmo tempo a tradição da educação burguesa que marcou Flusser em sua socialização pragueense com efeitos duradouros.

203. *Idem*, p. 14. O exemplo também é utilizado, ainda que ligeiramente modificado, nas Conferências de Bochum como fotografias das duas pegadas do pouso lunar e para a impossibilidade da separação de arte, técnica e política. A fotografia foi feita automaticamente, sem um fotógrafo, e é pura arte se for exposta em uma galeria de arte, pura ciência em um laboratório astronômico e pura política em um consulado americano.

204. A *kalokagathia*, unidade do belo e do bom obrigatório, é uma conceitualidade dupla em Platão (*kalos kai agathos*), ainda que o bom também deva ser conhecido enquanto tal e, nessa medida, implica o conhecimento (cf. Paul Friedländer, *Platon*, Bd. III: *Die Platonischen Schriften. Zweite und dritte Periode*, Berlin, De Gruyter, 1975, pp. 104-105).



# V

## Sociedade Telemática: A Metrópole Digital como Forma de Vida e Comunicação

### 1. A CIDADE DE UMA PERSPECTIVA DA TEORIA CULTURAL

Se o sedentarismo assinala uma ruptura marcante no desenvolvimento da cultura, então novamente o desenvolvimento da cidade está no centro do sedentarismo, e Flusser sempre levou em conta a importância da formação de um espaço de vida urbano, uma vez que “vida urbana” é sinônimo de “civilização”<sup>1</sup>, e é por isso que ele a incluiu em suas análises teórico-culturais. A urbanidade, como traz o discurso laudatório do Prêmio Siemens de Arte da Mídia concedido a Flusser em 1997, também pode indicar que esta é uma das questões candentes de nosso tempo, com a qual a vida e o pensamento de Vilém Flusser estão fortemente relacionados<sup>2</sup>. Como tantas vezes, Flusser se refere aos conceitos básicos de Platão quando afirma:

1. Vilém Flusser, “Private und öffentliche Räume” [“Espaços Privados e Públicos”], em Hermann Haarmann et al. (org.), *Play it Again, Vilém! Medien und Spiel im Anschluß an Vilém Flusser* [Mídias e Jogo a Partir de Vilém Flusser], Marburgo, Tectum, 2015, p. 6.
2. Heinrich Klotz e Michael Roßnagl, “Vorwort”, em Siemens Kulturprogramm (org.), *Siemens-Medienkunstpreis*, München, ZKM, 1997, p. 6.

“A história do Ocidente pode ser lida como a construção e reconstrução da cidade platônica”<sup>3</sup>.

Se hoje, e este tem sido o caso desde 2007, a maioria das sete bilhões de pessoas do mundo vive em cidades, então esta estrutura, o elo entre o homem e a sociedade, aparece não apenas como o típico espaço condensado da convivência humana, mas também como o lugar onde a complexidade arquitetônica, social, econômica e ecológica se encontram e, portanto, como o desafio político do presente e mais diretamente do futuro. Flusser tem visto desta maneira e tem lidado com este tema em seu trabalho desde os anos 1960, e, como o modo de vida dominante no presente, a forma de vida urbana dificilmente pode ser ignorada por uma reflexão filosófica sobre a cultura – e Flusser é de fato um filósofo da cultura –, uma vez que esta, inclusive em sua forma de mundo da vida moderno e constituindo o que o homem opõe à entropia, é fortemente marcada pelo espaço urbano, de modo que uma filosofia da cultura não pode passar ao largo da cidade. Aqui também se manifesta a revolução da comunicação que engloba tudo e, segundo Flusser, “na comunicação contemporânea ‘imaterial’, [...] aldeias (e cidades) tornaram-se supérfluas”<sup>4</sup>, porque na atual fase digital da cultura prevalece uma nova mobilidade e “nomadologia”<sup>5</sup>, mais uma vez seguindo Oswald Spengler<sup>6</sup>, que já tem uma ideia do posterior habitante urbano como o segundo nômade<sup>7</sup>.

3. Vilém Flusser, “Private und öffentliche Räume”, *op. cit.*, 2015, p. 12.

4. Vilém Flusser, “Rückschläge, einige Überraschungen und wenig strahlende Aussichten”, *Basler Zeitung*, n. 221, p. 45, 21.9.1989.

5. Vilém Flusser, *Nomaden*, *op. cit.*, pp. 70-78.

6. De modo explícito em Vilém Flusser, “Die Wiederkunft des Mittelalters” [“O Segundo Advento da Idade Média”], *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung [Pós-História. Uma Escrita da História Corrigida]*, Bensheim, Bollmann, 1993, p. 144.

7. Theodor W. Adorno, “Spengler nach dem Untergang. Zu Oswald Spenglers 70. Geburtstag” [“Spengler Após o Declínio. Para o Aniversário de 70 Anos de Oswald Spengler”], *The Month/Der Monat*, n. 20, p. 117, 1950.

O cunho biográfico de seu pensamento não é irrelevante para que Flusser tenha dedicado uma série de reflexões às cidades em que viveu, sobretudo a Praga, sua cidade natal e ponto de referência cultural, e São Paulo, que hoje é uma megametrópole da modernidade urbana e, portanto, um dos projetos da urbanização global; Praga, em 1961, uma de suas primeiras publicações<sup>8</sup>, e em outubro de 1991 uma de suas últimas obras sobre os papéis que a cidade coloca à disposição de seus habitantes<sup>9</sup>. Também em relação à cultura e à vida brasileiras, foram tematizadas cidades<sup>10</sup> como Ouro Preto, a antiga capital do barroco colonial, onde o barroco europeu foi traduzido para os trópicos<sup>11</sup>, Rio de Janeiro<sup>12</sup>, “a cidade supostamente mais bela do mundo”<sup>13</sup>, onde Flusser viveu por apenas um ano, e Brasília<sup>14</sup>, a nova capital planejada, que, por ter sido desenhada na prancheta, teve de atrair o interesse do teórico do

8. Vilém Flusser, “Praga, a Cidade de Kafka”, *Da Religiosidade: A Literatura e o Senso da Realidade*, 2. ed., São Paulo, Escrituras, 1967, pp. 63-68.
9. Vilém Flusser, “ Fassaden: Masken, Personen. Referat zum 2. Symposium Intelligent Building” [“Fachadas: Máscaras, Pessoas. Palestra no 2º Simpósio Construções Inteligentes”], Faculdade de Arquitetura da Universidade de Karlsruhe, out. 1991. Tipografado, ligeiramente reduzido, em *Arch+*, n. III: *Entwurf von Welt*, pp. 64-65, 1992.
10. Vilém Flusser, “Brasilianische Städte” [“Cidades Brasileiras”], *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung* [Brasil ou a Busca pelo Novo Homem. Para uma Fenomenologia do Subdesenvolvimento], Mannheim, Bollmann, 1994, pp. 261-265.
11. Vilém Flusser, “Barroco Mineiro Visto de Praga”, *Jornal do Comércio*, 3.4.1966. A esse respeito, cf. também Rainer Guldin, “Ex/zentrische Standpunkte: Barock als interkulturelles Phänomen bei Vilém Flusser und Haroldo de Campos” [“Pontos de Vista Ex/Cêntricos: O Barroco como Fenômeno Intercultural em Vilém Flusser e Haroldo de Campos”], em Susanne Klengel e Holger Siever (org.), *Das Dritte Ufer. Vilém Flusser und Brasilien. Kontexte, Migration, Übersetzungen* [A Terceira Margem: Vilém Flusser e o Brasil. Contextos, Migração, Traduções], Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 215-229.
12. Vilém Flusser, “400 Jahre Rio de Janeiro” [“400 Anos do Rio de Janeiro”], *Brasilien*, op. cit., 1994, pp. 267-270.
13. *Idem*, p. 268.
14. Vilém Flusser, “Brasília oder Die Stadt welcher Zukunft?” [“Brasília ou A Cidade de qual Futuro?”], em *Brasilien*, op. cit., 1994, pp. 277-281.

*design*<sup>15</sup>. “Projetar Cidades” forma assim um capítulo separado no livro *Vom Subjekt zum Projekt: Menschwerdung*, e em 1992 a revista de arquitetura *Arch+* dedicou uma edição especial a Flusser, *Virtuelle Räume – simultane Welten*, com uma compilação de obras relevantes<sup>16</sup>. Quando, em sua terceira parte, “Entwurf von Welt”, Flusser “examina a mudança no caráter da casa, da cidade e do modo de vida e desenvolve conceitos para uma futura arquitetura da casa, da cidade e das interconexões sociais”<sup>17</sup>, e assim o debate sobre a linguagem formal da arquitetura e a controvérsia sobre modernismo e pós-modernismo perdem significado a seus olhos, ganhando outros contornos<sup>18</sup>, isso mostra que as reflexões de Flusser também se inserem no discurso da arquitetura e do planejamento urbano.

A avaliação de Susanne Hauser de que Flusser não se interessa pela materialidade das casas e cidades que projeta e coloca toda sua energia na determinação de suas relações formais, informacionais e dos espaços teóricos<sup>19</sup> está correta, mas esse desinteresse se aplica apenas ao projeto de uma cidade futura, não às cidades brasileiras sobre as quais Flusser se debruça para análise, a partir das quais ele, por sua vez, desenvolve suas categorias para análises posteriores.

A arquitetura deriva sua relevância comunicológica do fato de que Flusser a considera uma área “onde o projeto se sobrepõe ao engajamento político e aos interesses privados”<sup>20</sup>. A arquitetura em sen-

15. Vilém Flusser, *Vom Stand der Dinge. Eine kleine Philosophie des Design* [Estado das Coisas. Uma Pequena Filosofia do Design], Göttingen, Steidl, 1993; Vilém Flusser, *O Mundo Codificado: Por uma Filosofia do Design e da Comunicação*, org. Rafael Cardoso, São Paulo, Cosac Naify, 2007.

16. Vilém Flusser, “Virtuelle Räume – Simultane Welten”, *Arch+*, n. III, pp. 18-85, 1992.

17. Susanne Kraft, Introdução a Vilém Flusser, p. 18.

18. *Idem*, *ibidem*.

19. Susanne Hauser, “Spielsituationen. Über das Entwerfen von Städten und Häusern” [“Situações de Jogo. Sobre a Projeção de Cidades e Casas”], *International Flusser Lecture*, Colônia, 2003, p. 4.

20. Vilém Flusser, “Alte und neue Codes: São Paulo” [“Códigos Antigos e Novos: São Paulo”], *Brasilien*, op. cit., 1994, p. 305.

tido geral e as cidades em sentido concreto pré-configuram formas de comunicação como formas de vida, e seu planejamento leva em conta valores culturais e sociais, também através de possibilidades de comunicação (um espaço acessível ao público, como um parque, reflete não apenas a impressão de ser meramente um espaço verde, mas também a apreciação de uma esfera pública aberta ao privado e acessível a todos). O fato de que a condensação das condições comunicativas na pólis grega era um pré-requisito para a democracia e a política, que a ação política ocorria no espaço público da ágora e que este espaço público era o lugar da comunicação política, era evidente para o Flusser teórico do diálogo, com formação clássica e leitor de Hannah Arendt<sup>21</sup>. Para Flusser, a esfera pública democrática e a esfera política eram consideradas como fenômenos genuinamente urbanos. As mudanças da atual revolução da comunicação, com suas repercussões no espaço público vinculado à estrutura da cidade, a influência das novas mídias no ambiente de vida principalmente urbano, assim como a dissolução da tradicional separação entre *público* e *privado* estão sempre presentes nas reflexões de Flusser<sup>22</sup>, e isto faz do desenvolvimento de um novo modelo de cidade sob as novas e futuras condições digitais, um desiderato que Flusser então segue no contexto da teoria da rede.

21. A obra pertinente aqui, *The Human Condition*, na qual Hannah Arendt desenvolve seu conceito de *vita activa*, a vida e a ação ativas como interação política, encontra-se na biblioteca de Flusser em sua edição francesa (Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken. Die "Bochumer Vorlesungen"*, org. Silvia Wagnermaier e Siegfried Zielinski, prefácio de Friedrich A. Kittler, posfácio de Silvia Wagnermaier, Frankfurt am Main, Fischer, 2009, p. 285).

22. Cf. também meu texto "Metrópole Digital: A Transformação Estrutural da Vida Contemporânea na Era Digital, segundo Vilém Flusser", em II Colóquio Semiótica das Mídias, Centro Internacional de Semiótica e Comunicação – CISECO, Jarapatinga – Alagoas, 25 de setembro de 2013. Disponível em: [http://www.ciseco.org.br/images/colouquio/csm2/CSM2\\_MichaelHanke.pdf](http://www.ciseco.org.br/images/colouquio/csm2/CSM2_MichaelHanke.pdf) (acesso em: 22.II.2022).

## 2. A HISTÓRIA CULTURAL DA CIDADE COMO FORMA DE VIDA

Repetidamente e nos mais diversos contextos, por exemplo, em *Kommunikologie weiter denken*<sup>23</sup>, Flusser apresenta a história da cidade, desenhando um arco até o presente, de acordo com o seguinte padrão:

A cidade foi criada há cerca de dez mil anos, com a “lenta transição” do nomadismo para o sedentarismo, “do Paleolítico para o Neolítico, da vida de caça e coleta à vida de plantio e cultivo”, durante a qual “ocorreu a única transformação profunda até então no projeto das construções”<sup>24</sup>. A protocidade que surgiu da aldeia neolítica inicialmente consistia em uma colina (em árabe, *tell*, em hebraico, *tel*<sup>25</sup>; por exemplo, Tel Aviv, Tell Halaf), talvez construída a partir de escombros, que serviu como torre de vigia com o objetivo de evitar o perigo. Sua estrutura básica tinha originalmente consistido em três áreas funcionais: a colina em que o celeiro ficava para protegê-lo das inundações; nesta colina, a Acrópole, o espaço sagrado que os gregos chamavam de *τέμενος* (*temenos*), um guarda ou “grande homem”, que no decorrer do tempo avançou de um sacerdote para um rei, depois para um entre vários deuses e finalmente para um único (monoteísta); e, abaixo da colina, o espaço onde as pessoas se reuniam para colher ou distribuir o grão, o fórum dos romanos, a ágora dos gregos, hoje a “República” (*res publica*), e casas privadas somando-se aos caminhos que levam a este fórum, de modo que a estrutura básica era composta por santidade, esfera pública e espaço privado, por espaço sagrado, público e privado (também igreja, mercado e casa residencial). Ela aparece de modo prototípico na cidade medieval, mais claramen-

23. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, *op. cit.*, 2009, pp. 59-72.

24. Vilém Flusser, “Vom Unterworfenen zum Entwerfer von Gewohntem”, Palestra no 1º Simpósio Intelligent Building, Faculdade de Arquitetura da Universidade de Karlsruhe, 12-13.10.1989, Karlsruhe, 1989, publicado em *Arch+*, n. III, p. 54, 1992.

25. Vilém Flusser, “Alte und neue Codes”, *op. cit.*, 1994, pp. 287-316.



te no Norte da Itália, onde se encontra o germe da cidade moderna: em seu centro, está a *piazza del duomo*, com a catedral, assim como a *raggione*, onde os cidadãos se encontram e se consultam, e a *signoria*, sede de seu senhor secular<sup>26</sup>; as ruas das corporações circunjacentes afluem para a praça da catedral, no centro da qual o bispo é entronizado. A cidade é cercada por um muro dentro do qual vivem os civis, literalmente os civilizados, e no exterior os *pagani*. Estes e os cidadãos se encontram na praça da catedral. Esta é a “ordem da república”, e ela preconfigura as atividades nela realizadas, tais como publicação, o deslocamento entre esses espaços, ou o trabalho<sup>27</sup>.

A relevância, do ponto de vista da teoria da cultura, desta estrutura consiste no fato de que, como a ferramenta sobre o inventor e usuário, a “casa privada neolítica e o edifício público neolítico (mas também o tráfego entre eles, sua ‘dialética’) [...] tiveram [...] um tremendo impacto sobre as pessoas”<sup>28</sup>, e este processo é “devido à forma de nossa vida privada (família, oficina, economia) e nossa vida pública (política, religião, filosofia, ciência)”<sup>29</sup>. Em princípio, nada mudou no fato de que “as formas de vida permaneceram privadas, públicas e sagradas [...]”, entre as quais nos deslocamos; apenas a “assim chamada ‘revolução das comunicações’” que acaba de ter início está começando a reformular isto<sup>30</sup>. A fase do sedentarismo, de uma duração ridiculamente curta de dez mil anos se comparada à longa história da humanidade, representa assim uma breve interrupção na história agitada do desenvolvimento de uma espécie, que em seu núcleo é, na verdade, uma espécie mamífera nômade, caçadora e coletora<sup>31</sup>.

26. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, p. 67.

27. *Idem*, pp. 62-67.

28. Vilém Flusser, “Vom Unterworfenen”, op. cit., 1989, p. 56.

29. *Idem*, *ibidem*.

30. *Idem*, *ibidem*.

31. *Idem*, *ibidem*.

Quando o homem foi forçado pela escassez ambiental de alimentos a entrar no ciclo de plantas e colheitas e a se estabelecer, surgiu para ele um período de espera involuntário entre as duas fases, um “seden-tarismo”<sup>32</sup> [Sess-Haft], como explicita a fórmula de Flusser para este caráter de sedentarismo restrigente, na ortografia típica para ele, que é fundamentalmente estranho ao homem. Neste tempo, a partir do qual “viver entre paredes faz parte da condição humana”<sup>33</sup> – as pessoas tornam-se “animais habitantes”<sup>34</sup>, seja em cavernas, tendas, cubos empilhados, caravanas ou debaixo de pontes – “as pessoas que se tornaram sedentárias desta maneira [...] começam a [...] construir casas”<sup>35</sup> e suas paredes têm a função de separar o interior do exterior, criando assim “um espaço externo, πόλις (*polis*), república, e um interno, οἰκία (*oikia*), *res privata*”<sup>36</sup>. Assim como no início da hominização temos a ferramenta, também no início da cultura, no sentido mais restrito, se encontra a aldeia<sup>37</sup>; a agricultura e a pecuária, cada vez mais baseadas na divisão do trabalho, exigiam cada vez mais assentamentos e estruturas sociais correspondentemente mais complexas, onde o cultivo da terra é realizado pelos habitantes de acordo com regras e leis formuladas pelos geômetras (intelectuais) do mercado, acima dos quais, por sua vez, se encontra uma autoridade suprema em variadas formas, como

32. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, p. 59. [A hifenização do termo *Sesshaft*, sedentarismo, cria um jogo de palavras que significaria literalmente algo como “aprisionamento sentado”. O próprio termo “sedentarismo” deriva etimologicamente do verbo latino *sedere*, “sentar-se, permanecer” (N. da T.).]

33. Vilém Flusser, “Fassaden”, op. cit., 1991, p. 68.

34. Vilém Flusser, “Häuser bauen” [“Construir Casas”], *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus* [Da Liberdade do Migrante. Objeções ao Nacionalismo], Leck, Bollmann, 1994, p. 65.

35. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, p. 60.

36. *Idem*, pp. 60-61.

37. Vilém Flusser, “Designing Cities” [em alemão: “Städte entwerfen”, em *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*, Bensheim, Bollmann, 1994], *Writings*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, p. 173.

guardiões, legisladores etc. A estrutura política resultante de nossa cultura permanece, apesar das modificações, basicamente a mesma.

Durante muito tempo, especialmente sob a influência que a filosofia platônica e aristotélica havia exercido sobre a doutrina da Igreja, estava-se convencido de que a fé era “o alicerce da sociedade”. “As pessoas viviam em uma cidade, *civitas*, a fim de salvar suas almas juntas e cada uma por si”<sup>38</sup>, para alcançar o além e a salvação. Sociedade e cultura, como um aparelho para aprender a morrer bem, *ars moriendi*, foi uma preparação para o teste celestial, uma vez que o propósito da vida aqui embaixo era a preparação para a outra vida no além<sup>39</sup>.

Na Grécia, quem trabalhava não era cidadão e “não tinha direito de participar da cidade”<sup>40</sup>; o “ócio”, estar livre do trabalho, era um privilégio do cidadão. Portanto, Flusser também cita a frase *Non vitae, sed scholae discimus* em sua forma original, colocando-a em contraste com a inversão posterior (*Non scholae, sed vitae discimus*<sup>41</sup>); nela se expressa a liberdade do conhecimento que não serve à vida. Foi somente na era moderna que a política tomou o primeiro lugar e a teoria se subordinou a si mesma, que a *vita activa* substituiu a *vita contemplativa*<sup>42</sup>, e foi este domínio, que é também o do mercado sobre o monte do templo, que deu origem à ciência e à tecnologia modernas, à Revolução Industrial e à difusão da civilização ocidental em todo o mundo, mesmo onde os templos ainda não haviam sido subjugados<sup>43</sup>.

Segundo outro esboço da história e da estrutura da cidade, a imagem que normalmente temos dela e que tem seu protótipo na *πολιτεία* (*politeia*) grega, que consiste no “*οἶκος* (*oiké, sic, recte*

38. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, p. 36.

39. *Idem*.

40. *Idem*.

41. *Idem*, p. 37.

42. Claramente, Flusser recorre mais uma vez a Hannah Arendt.

43. Vilém Flusser, “Alte und neue Codes”, op. cit., 1994, p. 288.

*oikos*), a *ἀγορά* (*agora*) e o *τέμενος* (*temenos*)”, *templum*<sup>44</sup>, possui três componentes, a saber, as casas como espaços econômicos privados (*oikos*, “economia”), cercadas por um mercado, um espaço político público (política), e acima dele, em uma colina, um templo e um espaço teórico sagrado (teoria)<sup>45</sup>. Esta divisão do espaço também está associada a um tempo específico (um espaço-tempo, porque não podemos mais distinguir espaço e tempo<sup>46</sup>), no qual as ideias (do templo) são atemporais e “aespaciais”, e das quais, portanto, só se pode ter ciência com uma visão teórica<sup>47</sup>. Estes três tipos de espaço estão historicamente ligados entre si de maneiras diferentes, as diferentes áreas estão organizadas economicamente de acordo com sua relevância cultural. Para “os antigos”, a economia (3) tinha que se subordinar à política (2) e esta, por sua vez, à teoria (1). Esta última tirou sua primazia do fato de que é ela quem leva à sabedoria e à salvação, e, portanto, “os filósofos e doutores da Igreja [...] devem ser os reis da cidade”<sup>48</sup>. Os artesãos revolucionários da Renascença, por outro lado, colocaram em primeiro lugar a política, à qual a teoria e a economia tinham que ser subordinadas, porque é ela quem leva à liberdade e à autotransformação do homem; portanto, agora “os cidadãos [...] devem ser os reis da cidade”<sup>49</sup>. Hoje, muitas pessoas pensariam que a economia deveria estar em primeiro lugar, pois é a economia que leva à satisfação das demandas e à felicidade, e a teoria e a política estão subordinadas a ela, de modo que agora se aplica o

44. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, p. 237.

45. Vilém Flusser, “Die Stadt als Wellental in der Bilderflut” [“A Cidade como Vale da Onda na Inundação de Imagens”], *Nachgeschichten. Essays, Vorträge, Glossen* [Pós-Histórias. Ensaios, Conferências, Glosas], Düsseldorf, Bollmann, 1990.

46. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, p. 235.

47. *Idem*, p. 237.

48. Vilém Flusser, “Die Stadt als Wellental”, op. cit., 1990, p. 58.

49. *Idem*, *ibidem*.

seguinte: “Os consumidores devem ser os reis da cidade”<sup>50</sup>. Estas são as “três interpretações da imagem habitual da cidade”<sup>51</sup>.

Em outro lugar, Flusser refere-se às cidades do Norte da Itália, como Lucca ou Mântua, como “modelo de uma cidade ocidental” e da revolução burguesa que ali ocorreu<sup>52</sup>; em seu centro, a catedral, o edifício do príncipe e o da burguesia, a Galeria Uffizi. Estes três poderes – bispo, príncipe e burguesia – formam o centro, ao qual as diferentes ruas das guildas, onde estão localizadas suas casas particulares, afluem concentricamente. No mercado, as pessoas exibiam suas mercadorias; o bispo determinou o preço (*Pretium justum*, também *præcium iustum*), o justo “valor de troca”, e cumpriu a função de estabelecer a justiça.

A revolução dos cidadãos consistiu em abolir a autoridade do bispo e introduzir a cibernética do mercado livre, ou seja, a lei da oferta e da procura. Como resultado, os cidadãos assumiram o governo da cidade. Assim, a cidade logo se tornou um *centro storico*. Ao redor da cidade, atrás da muralha, foi construída uma nova cidade, na qual não há nenhum espaço público, apenas casas particulares para os cidadãos e os agricultores, que são chamados à cidade para trabalhar nas máquinas<sup>53</sup>.

O fenômeno do desaparecimento do espaço público já estava, portanto, presente na cidade italiana; e isto também é válido para Viena, mas não para Praga e Munique<sup>54</sup>.

Foi a democratização da capacidade de leitura que desencadeou a transformação da consciência e da estrutura social na Renascença<sup>55</sup>.

50. *Idem, ibidem.*

51. *Idem, ibidem.*

52. Vilém Flusser, “Vom Verschwinden der Stadt. Vilém Flusser im Gespräch mit Hubert Christian Ehalt” [“Do Desaparecimento da Cidade. Conversa de Vilém Flusser e Hubert Christian Ehalt”], *Ende der Geschichte, Ende der Stadt? [Fim da História, Fim da Cidade?]*, Wien, Picus, 1992, pp. 47 e ss.

53. *Idem*, p. 48.

54. *Idem, ibidem.*

55. Vilém Flusser, “Alphanumerische Gesellschaft” [“Sociedade Alfanumérica”], *Medienkultur [Cultura Midiática]*, Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 48.

Foi uma revolução dos cidadãos urbanos (artesãos e comerciantes) contra a elite alfabetizada (o bispo); em vez de deixar que este último determinasse o justo valor de troca, eles negaram sua autoridade e a substituíram por um mercado livre. Esta rejeição da autoridade da igreja e a mudança de atitude ligada a ela é, portanto, “a verdadeira raiz da era moderna, da modernidade”<sup>56</sup>.

Uma dissolução do espaço público também está ligada a uma perda do político, um desenvolvimento de forma alguma limitado geograficamente. Flusser ilustra este “ritmo da cidade, no qual não há espaço político”, usando o exemplo do francês *metro, boulot, dodo*, que significa pegar o metrô, gastar seu tempo na labuta e depois ir dormir. O flunar, “a base de toda uma literatura em Paris”<sup>57</sup>, está numa posição diametralmente oposta a essa dinâmica. Nova York, por outro lado, é diferente, onde a despolitização de longo alcance abriu caminho para outro fenômeno, o princípio do *show*, que transforma a cidade em um teatro e uma série de exposições<sup>58</sup>. Só se pode falar em perda do sentido da esfera pública em relação à cidade europeia, porque, em contraste com isso, “a cidade americana e especialmente a sul-americana não tem nenhum espaço público, mas um gigantesco e colossal espaço privado”<sup>59</sup>. A dissolução do espaço público é acompanhada por um recuo da sociedade burguesa em espaços privados pequenos e delimitados, como já foi demonstrado em Lucca ou Mântua<sup>60</sup>, e Flusser usa Roma como modelo para os efeitos similares da comutação de canais de comunicação centrada no emissor<sup>61</sup>.

56. *Idem, ibidem.*

57. Vilém Flusser, “Vom Verschwinden der Stadt”, *op. cit.*, 1992, p. 50.

58. *Idem, ibidem.*

59. *Idem*, p. 46.

60. *Idem*, p. 47.

61. Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, *op. cit.*, 1994, pp. 79-80; de acordo com isso, a televisão repousa “sobre o esquema de ligação romano (*fascēs* = feixes)” (p. 80). Sobre Roma como exemplo, cf. também Vilém Flusser, “Farben statt Formen” [“Cores em Vez de For-

### 3. ESTUDOS DE CASO: PRAGA, BRASÍLIA E SÃO PAULO

#### 3.1. Praga: “Cidade Natal” e Sinônimo de Interculturalidade de uma Cidade Grande

Flusser se entendeu cedo como um habitante da cidade, como uma “pessoa que cresceu na cidade grande”, e foi somente assim que ele se tornou “*um elemento que está em casa em toda parte e em nenhum lugar*”<sup>62</sup>. A ligação geográfica é vista pelo futuro “filósofo da emigração”<sup>63</sup> como ultrapassada: O preço por seu engajamento na cultura do Brasil foi ter renunciado à liberdade dos laços geográficos, e assim “começaram a surgir nele dúvidas sobre se na atual revolução da informação nem toda conexão geográfica é reacionária; se se deve renunciar à vantagem de não ter um lar”<sup>64</sup>. Pois aos apátridas – e ele se define como “apátrida, porque demasiadas pátrias” alojam-se nele<sup>65</sup> – está associada uma forma específica de liberdade<sup>66</sup>, e é por isso que Flusser, uma pessoa exilada várias vezes e em sentidos diferentes<sup>67</sup>, invertendo a visão habitual, elogia a condição de exílio e tenta extrair

mas”], *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien* [Elogio da Superficialidade. Para uma Fenomenologia das Mídias], Bensheim, Bollmann, 1993, pp. 125-127.

62. Vilém Flusser, “Brief an Karel Flusser vom 23/08/1952”, *Flusser-Studies*, vol. 5, pp. 1-2, 2007. Grifo e alemão no original.
63. Vilém Flusser, “Für eine Philosophie der Emigration” [“Para uma Filosofia da Emigração”], *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994, pp. 31-34.
64. Vilém Flusser, “Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit (Heimat und Geheimnis – Wohnung und Gewohnheit)” [Habitar na Expatriação (Pátria e Mistério – Habitação e Hábito)], *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie* [Insondável. Uma Autobiografia Filosófica], Frankfurt am Main, Fischer, 1999, p. 25.
65. *Idem*, p. 15.
66. *Idem*, p. 26
67. Vilém Flusser, “Exil und Kreativität” [“Exílio e Criatividade”], *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994, p. 104.

dela aspectos positivos<sup>68</sup>. Embora a emigração de Praga seja considerada “um evento terrível”<sup>69</sup>, a separação forçada de sua pátria, à qual ele estava preso principalmente por conexões secretas, funcionando além da consciência desperta<sup>70</sup>, é entendida, na fuga e em Londres, a princípio de modo doloroso e depois de forma libertadora<sup>71</sup>, pois ele só se sentiu verdadeiramente livre depois de “cortar um nó górdio atrás do outro, o de Praga, o de Londres, o de São Paulo”<sup>72</sup>. O interesse de Flusser pelos fenômenos de comunicação inter-humana, “ou seja, as lacunas entre os locais e pelas pontes que atravessam essas lacunas”, é atribuído por ele a sua “própria flutuação acima dos locais”<sup>73</sup>; e se ele se apresenta como um “nativo de Praga”<sup>74</sup> em sua reflexão sobre a pátria e os apátridas, isto deve ser entendido como uma cifra para o multilinguismo, interculturalidade, cosmopolitismo e tolerância liberal<sup>75</sup>. Praga, o “grande palco”<sup>76</sup>, é mais do que apenas sua terra natal; em seu autorretrato filosófico de 1969, ele afirma que cresceu e foi influenciado pela atmosfera espiritual e artisticamente intoxicante de Praga, que, juntamente com a cultura alemã e tcheca, forma o núcleo de sua identidade multicultural<sup>77</sup>, porque: “Eu sou de Praga e de São Paulo e de Robion e judeu e pertencço ao chamado círculo cultural alemão”<sup>78</sup>.

68. *Idem, ibidem*; Vilém Flusser, “Um entsetzt zu sein, muß man vorher sitzen”, *Von der Freiheit des Migranten*, *op. cit.*, 1994, p. 35.

69. Vilém Flusser, “Wohnung beziehen”, *op. cit.*, 1999, p. 19.

70. *Idem*, p. 17.

71. *Idem, ibidem*.

72. *Idem*, p. 18.

73. *Idem*, p. 15.

74. *Idem, ibidem*.

75. Cf. também os trabalhos de Andreas Ströhl, que utiliza Praga como lente interpretativa para a obra de Flusser, como em *Vilém Flusser (1920-1991): Phänomenologie der Kommunikation [Fenomenologia da Comunicação]*, Köln, Böhlau, 2013.

76. Vilém Flusser, *Bodenlos*, *op. cit.*, 1999, p. 275.

77. Vilém Flusser, “In Search of Meaning” [“Em Busca de Significado”], *Writings*, *op. cit.*, 2002, pp. 198-199.

78. Vilém Flusser, “Wohnung beziehen”, *op. cit.*, 1999, p. 20; cf. também as reflexões de Flusser sobre “ser-judeu-praguense”, *Bodenlos*, *op. cit.*, 1999, pp. 265-272.



Praga, que, embora ele não devesse dizer isto por ter nascido lá, é “de uma beleza incomparável”<sup>79</sup>, Flusser concede a ela “uma personalidade distinta como poucas cidades possuem”<sup>80</sup> e, em sua forma pré-Segunda Guerra, essa cidade leva Flusser a refletir sobre a oposição entre cultura e civilização. A cultura é um produto da agricultura, tanto rural quanto camponesa, e é criada por pessoas que retiram coisas da natureza; a civilização, por outro lado, é um produto do ambiente urbano e da tentativa de tornar a vida do cidadão (*civis*) significativa. A maioria das cidades continua sendo “pontos focais de culturas” e de seu ambiente rural; algumas poucas mudam seu rumo e se tornam locais de reprodução de civilizações. “Apenas algumas cidades têm esse poder de dar forma, e Praga é uma delas”; as outras incluem Paris, Florença e a Atenas clássica<sup>81</sup>. Se alguém nasceu em tal cidade, então para seus habitantes é “o centro civilizatório dos eventos mundiais”<sup>82</sup>, e como cada uma delas, “Praga sela seus cidadãos com uma marca inegável”; portanto, “sempre se permanecerá praguense [...] para o mundo lá fora”<sup>83</sup>. Se “a condição de apátrida” requer um contraponto à pátria para sua determinação, então este é o lugar que a cidade de Praga ocupa em Flusser.

### 3.2. Brasília: A Cidade Planejada

Segundo a filosofia da cultura de Flusser, a natureza é “o dado” e deve ser transformada em cultura, “aquilo que é feito pelo homem”, como o homem, voltado para a teoria da informação, opõe à entro-

79. “Vilém Flusser im Gespräch mit Patrik Tschudin” [“Conversas de Vilém Flusser com Patrik Tschudin”], *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994, p. 121.

80. Vilém Flusser, *Bodenlos*, op. cit., 1999, p. 13.

81. *Idem*, *ibidem*.

82. *Idem*, p. 14.

83. *Idem*, *ibidem*.

pia da natureza “a atividade neguentrópica do espírito humano”<sup>84</sup>. “Sob tal perspectiva, a cidade é um nódulo negativamente entrópico, improvável, cuja função é resistir à tendência geral do mundo à entropia (à morte térmica) e criar informações”<sup>85</sup>. Assim, ao elaborar o conceito de comunicação e a tese de que “a comunicação humana é um truque contra a solidão da morte” e “um processo que vai contra a tendência geral da natureza na direção da entropia”<sup>86</sup>, diz-se que a acumulação de informações não acontece por acaso, mas intencionalmente, como “[a] cidade é criada graças à intenção de dar significado ao sem sentido ser-aí para a morte”<sup>87</sup>. Assim, a cultura é geralmente considerada como um “aparelho” “cuja finalidade é armazenar informações adquiridas na forma de cidades, países, edifícios, bibliotecas etc., para processá-las ali”<sup>88</sup>. O homem não aceita a natureza em sua forma dada, mas intervém nela, agindo e trabalhando. “Essa realidade não é como deveria ser, é uma convicção que distingue o homem dos animais”, e esta “é responsável pela cultura, ou seja, pela tentativa de transformar a realidade através do trabalho para que ela se torne como deveria ser”<sup>89</sup>. A cultura é formada, moldada, o resultado de um *design*, e o ser humano é um projeto subjacente a toda cultura contra a natureza encontrada, a tentativa de superá-la através da tecnologia e de superar o natural através do artificial<sup>90</sup>. Isto também se aplica à cidade, como “um lu-

84. Vilém Flusser, “Wie schön sind deine Zelte, Jakob” [“Quão Formosas São as tuas Tendas, ó Jacó”], *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994, p. 68.

85. Vilém Flusser, “Raum und Zeit aus städtischer Sicht” [“Espaço e Tempo do Ponto de Vista Urbano”], em Martin Wentz (org.), *Stadt-Räume [Espaços-Urbanos]*, Frankfurt am Main, Campus, 1991, p. 23.

86. Vilém Flusser, *Kommunikologie [Comunicologia]*, Frankfurt am Main, Bollmann, 1996, p. 13.

87. *Idem*, p. 14.

88. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, p. 28.

89. Vilém Flusser, “Brasília oder Die Stadt welcher Zukunft?” [“Brasília ou A Cidade de qual Futuro?”], *Brasilien*, op. cit., 1994, p. 271.

90. Vilém Flusser, “Vom Wort Design” [“Da Palavra Design”], *Vom Stand der Dinge*, op. cit., 1993, p. II.

gar onde a natureza foi feita altamente habitável”, em que a ênfase recai no “fazer”<sup>91</sup>.

Flusser descreve Brasília, a nova capital, construída em 1960 de acordo com os planos de Lúcio Costa e Oscar Niemeyer e situada no meio do nada do Planalto brasileiro, seguindo precisamente este padrão de cultura contrastante ou conflitante com a natureza, um dos princípios construtivos do arquiteto Oscar Niemeyer. Ele começa com uma descrição da viagem através do cerrado, do chamado Triângulo Mineiro e do estéril e escassamente povoado Planalto Central, denominado Chapadão. “No planalto sem fim, cinza e seco, monótono e inóspito, com seus arbustos retorcidos, atrofiados, sob o sol impiedoso, diante do horizonte vazio, nasce Brasília, a cidade da Lua, a sociedade das cobaias”; é “[a] tentativa heroica de colocar uma placa nesta folha vazia do Chapadão”, um “contraponto”<sup>92</sup>. E: “Como um punho, ela atinge a planície para provar que o espírito pode tudo (ou quase tudo), dependendo apenas de sua vontade”<sup>93</sup>.

Como toda obra do homem, Brasília é também uma obra de arte, “de fato, talvez a mais importante das últimas décadas”<sup>94</sup>, e como tal se baseia em uma concepção que pode ser exposta analiticamente, sendo neste caso uma questão de dois projetos parcialmente contraditórios. O primeiro, de natureza geopolítica, coloca seu dedo no mapa e define o centro geopolítico do país, ignorando todas as circunstâncias econômicas, sociais, étnicas e políticas. “Uma ousadia planetária de tirar o fôlego”<sup>95</sup>. O aspecto político do projeto era direcionar a concentração da população brasileira para longe da costa e para o interior (uma contradição à tendência histórica e natural para o litoral), a fim de se espalhar simetricamente pelo país a partir daí, por assim dizer; além disso,

91. Vilém Flusser, “Brasilianische Städte”, *op. cit.*, 1994, p. 261.

92. Vilém Flusser, “Brasília”, em *Vom Stand der Dinge*, *op. cit.*, 1993, p. 85.

93. Vilém Flusser, “Brasilianische Städte”, *op. cit.*, 1994, p. 265.

94. Vilém Flusser, “Brasília”, *op. cit.*, 1993, p. 86.

95. *Idem*, p. 87.

na localização central, as diferenças sociais, econômicas e étnicas entre o Nordeste e o Sudeste deveriam ser simbolicamente transpostas, a fim de “forçar sinteticamente uma nova mentalidade brasileira [...] como expressão de uma missão nacional”<sup>96</sup>. O planejamento urbano é, portanto, um componente da construção da nação, pois:

Quem fala da nação brasileira pensa que ela deve ser criada primeiro, por exemplo, a partir de negros, portugueses, italianos, japoneses, sírios, a fim de, então, poder entrar para a história. Para esta finalidade de construção da nação, coisas como Brasília e as estradas amazônicas são construídas<sup>97</sup>.

E a “questão, que é inspiradora para todos os interessados”, se é possível produzir uma língua brasileira “capaz de carregar uma cultura brasileira e assim fazer do Brasil um lar para uma sociedade futura”, é “o solo fértil para tudo o que foi produzido lá neste século, começando com Brasília e até a bossa nova”<sup>98</sup>.

O segundo projeto, de natureza socioantropológica, enfrentando o desafio de “formar uma nova sociedade com massas de pessoas socialmente desenraizadas”, pretende “construir uma cidade em uma área isolada e jovem, que servirá de modelo para cidades futuras, criando um ambiente justo e belo para a comunidade, estruturando uma nova forma de convivência e promovendo o desenvolvimento do ‘novo homem’”<sup>99</sup>. Este plano visa “uma espécie de pintura de paisagem revolucionária, arquitetura ousada, uma organização inaudita de centros comerciais, administrativos, culturais e recreativos; uma cultura residencial de vanguarda e uma visão única da estratificação econômica, social e cultural da população”, e o objetivo deste projeto é

96. *Idem, ibidem.*

97. Vilém Flusser, “Brief an Linda Reisch und Peter Glotz”, *Von der Freiheit des Migranten*, *op. cit.*, 1994, p. 116.

98. Vilém Flusser, “Wohnung beziehen”, *op. cit.*, 1999, p. 23.

99. Vilém Flusser, “Stadtpläne”, em *Vom Stand der Dinge*, *op. cit.*, 1993, p. 91.

“o homem do futuro que levará uma vida holística, realizada e produtiva com a ajuda da tecnologia mais moderna”<sup>100</sup>. O objetivo é

[...] desenvolver uma arquitetura revolucionária, uma cidade sem encruzilhadas, [...] com centros para todas as funções da vida, uma cidade que, embora ela mesma seja uma espécie de máquina perfeita, supera, ao mesmo tempo, o mero pensamento instrumental, na medida em que somente aqui o homem obtém sua liberdade total<sup>101</sup>.

Além disso, a arquitetura deve apontar simbolicamente para além de si mesma, por exemplo, a planta baixa da cidade em forma de avião apontando para uma “decolagem” correspondente em direção ao futuro.

Com os diferentes planos, o primeiro de natureza tradicional, o segundo de natureza visionária, surge uma incerteza sobre qual das obras resultantes deve ser usada como base para avaliação, o que se torna ainda mais duvidoso “quando os valores subjacentes dos projetos sobrepostos são parcialmente contraditórios e a obra é o resultado de projetos rivais”<sup>102</sup>, e Brasília é um tal “exemplo da perplexidade do crítico diante de uma obra”<sup>103</sup>. É esta sobreposição dos dois projetos que “[levou] à presente obra contraditória e gigantesca”<sup>104</sup>, ou mais precisamente: “Que as duas concepções se contradigam, é óbvio: o objetivo do primeiro é o ‘grande Brasil’, do segundo ‘o novo homem’, mas o grande Brasil é um ideal do velho homem”<sup>105</sup>. Brasília reflete esta contradição, e aquela entre o grande Brasil e a cidade do futuro é ainda mais profunda do que aquela entre o império de Alexandre e a utopia platônica, onde o império de Alexandria corresponde nesta projeção ao grande Brasil de Ku-

100. *Idem, ibidem.*

101. Vilém Flusser, “Brasília”, *op. cit.*, 1993, p. 88.

102. Vilém Flusser, “Stadtpläne”, *op. cit.*, 1993, p. 90.

103. *Idem, ibidem.*

104. *Idem*, p. 92.

105. Vilém Flusser, “Brasília”, *op. cit.*, 1993, p. 89.

bitschek e a utopia platônica à cidade do futuro de Oscar Niemeyer e Lúcio Costa<sup>106</sup>.

Flusser chega assim a uma avaliação global ambivalente; ele critica uma “ideia de administração do século XVIII” na qual a cidade se baseia. “Creta, Egito e Babilônia”, mas certamente não a Grécia, são os antigos *leitmotifs* desta glória colossal<sup>107</sup>; a Grécia com sua ênfase na medida humana (*anthropos metron panton*) não é mais válida aqui, mas sim dimensões sobre-humanas e trans-humanas, para as quais, como na construção da Torre de Babel, o termo *hýbris* é apropriado. A impressão geral é “a de um formigueiro agradável, mas ligeiramente degenerado” e lembra bairros de Nova York ou Moscou, nos quais a qualidade está aproximadamente no meio entre essas duas cidades<sup>108</sup>. Foi “um trabalho reconhecidamente inacabado, mas nenhuma inovação surpreendente é de se esperar de sua futura conclusão”<sup>109</sup>, e em relação ao qual se é “ou a favor ou contra”<sup>110</sup>. Mas não é somente esta cidade que está em questão; ao contrário, nela torna-se visível o dilema mais geral entre o “poder criador da vontade humana”, a “magnificência da imaginação humana” e os “limites fundamentais do ser humano”, que, além disso, “difícilmente estão no reino do mundo exterior”, “mas são condicionados pelas contradições de nosso ser interior”<sup>111</sup>.

Em 1970, ele também escreve um ensaio crítico sobre Brasília, projeto originalmente prenhe de esperança de uma nova capital, que hoje incorpora de modo emblemático, segundo o entendimento geral, a ambiguidade brasileira entre esperanças e suas frustrações, e que ele saudara entusiasticamente ainda em 1966 (“Ela ainda não

106. Vilém Flusser, “Brasília oder Die Stadt welcher Zukunft?”, *op. cit.*, 1994, pp. 171-172.

107. Vilém Flusser, “Stadtpläne”, *op. cit.*, 1993, p. 90.

108. *Idem*, p. 94.

109. *Idem, ibidem*.

110. *Idem*, p. 95.

111. *Idem, ibidem*.

funciona corretamente. Mas funcionará”<sup>112</sup>). Flusser exalta enfaticamente a iniciativa de construir essa nova capital no meio do nada; “é difícil encontrar na história um paralelo para a grandiosidade de uma tal resolução”<sup>113</sup>, forçando a síntese de diversos elementos da sociedade brasileira, erigindo uma identidade brasileira como núcleo de um novo poder global, e tudo isto com “menosprezo” a todos os obstáculos econômicos, sociais e culturais<sup>114</sup>. Trata-se da cidade do novo homem, de uma cidade “na qual viver tem sentido”<sup>115</sup>. No entanto, os resultados provisórios são diferentes e o novo tipo humano efetivamente criado se assemelha apenas muito remotamente ao novo homem imaginado. O ponto de interrogação em “Brasília oder Die Stadt welcher Zukunft?” expressa o ceticismo de Flusser a este respeito, que também é dirigido mais geralmente contra a ideia de progresso e o pensamento modernizador, uma vez que a capital que foi erguida do chão e a noção associada de um grande Brasil é vista como “um valor daquela tradição megalomaniaca que caracteriza um aspecto central da modernidade” – o prefixo “grande” certamente desperta memórias nos leitores alemães<sup>116</sup>. Flusser não gostaria mais de se identificar com isto, porque “seja qual for o grande Brasil”, “não é a utopia do novo homem”<sup>117</sup>. O novo tipo de ser humano que surgiria aqui – o funcionário sem cor, a dona de casa amontoada em minúsculos metros quadrados, a criança murada geometricamente e criada em quintais, a família ligada ao mundo apenas através da televisão – não é nem o ideal de Flusser nem o daqueles que projetaram Brasília, esta “não é a cidade da vida feliz,

112. Vilém Flusser, “Brasilianische Städte”, *op. cit.*, 1994, p. 265.

113. Vilém Flusser, “Brasília oder Die Stadt welcher Zukunft?” [“Brasília ou A Cidade do Futuro?”], *op. cit.*, 1994, p. 273.

114. *Idem, ibidem.*

115. *Idem, ibidem.*

116. Vilém Flusser, “Brasília”, *op. cit.*, 1993, p. 272.

117. *Idem, ibidem.*

comparada, por exemplo, com o agitado Rio de Janeiro”<sup>118</sup>. O homem em Brasília pode de fato “*horribile visu* ser o homem do futuro, a saber, o homem do aparelho triunfante, e neste sentido Brasília pode de fato ser um modelo para todas as cidades do futuro. Mas não era isso que se queria”<sup>119</sup>. Ele não abandona mais esta atitude negativa; ainda em seu último livro, chama Brasília de “o contra-argumento cinzento e horrível” para a brilhante cidade de Corbusier<sup>120</sup>.

### 3.3. São Paulo: A Não-Mais-Cidade

Em São Paulo, onde viveu por quase 32 anos de 1940 a 1972, interrompido por apenas um breve ano no Rio de Janeiro, Flusser se sentiu tanto em casa quanto em Praga<sup>121</sup> e fez dela repetidamente objeto de reflexão, tanto enquanto ainda morava lá como mais tarde. Ao fazer isso, ele mostra simpatia por ela, mas também certa distância crítica, como expressa no título do ensaio, “Stadt der Erstinkenden”<sup>122</sup>. O ensaio “Códigos Antigos e Novos: São Paulo”, escrito mais tarde, está aqui em conexão com o anunciado volume da Suhrkamp, *Die Stadt und der Intellektuelle*, que, segundo Flusser, devia conter uma contribuição dele sobre São Paulo e, de outros autores, sobre mais de cinquenta outras cidades mundialmente famosas<sup>123</sup>; o projeto obviamente não foi realizado.

Já em 1952, após sua chegada ao Brasil, escreveu em um relatório sobre a situação de sua nova pátria que o progresso avançava “em

118. *Idem*, p. 275.

119. *Idem*, *ibidem*.

120. Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, *op. cit.*, 1994, p. 43.

121. Vilém Flusser, “Wohnung beziehen”, *op. cit.*, 1999, p. 19.

122. Vilém Flusser, “Die Stadt der Erstinkenden” [“Cidade dos Fétidos”], *Brasilien*, *op. cit.*, 1994, pp. 282-286.

123. Vilém Flusser, “Vom Verschwinden der Stadt”, *op. cit.*, 1992, p. 55.



um ritmo inacreditável, talvez sem precedentes; na cidade de São Paulo, 150 casas estão sendo construídas diariamente, incluindo arranha-céus, novas fábricas surgem diariamente”, a população estava crescendo rapidamente, e a cidade também estava se desenvolvendo culturalmente<sup>124</sup>. Mais tarde, ele comemora a vitória da racionalidade de São Paulo sobre a natureza: “A cidade não tem mais nada em comum com sua natureza. Ela dá as costas para ela com mil sirenes”<sup>125</sup>.

No entanto, segundo Flusser, após ter deixado o Brasil, somente da Europa ou a uma distância correspondente um observador poderia reconhecer e entender as cidades brasileiras e entender o que cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília tinham em comum e o que as distingue de Roma, Zurique ou Munique<sup>126</sup>. A diferença está na relação com a natureza: no Brasil, a natureza é crua, áspera, brutal, inacabada e, portanto, um desafio; porque deve ser conquistada em sua crueza, ser “natureza conquistada” é “a origem das cidades no Brasil”<sup>127</sup>. Esta animosidade entre natureza e cultura leva, segundo Flusser, a uma típica “atitude antinaturalista” brasileira, e ao lado de São Paulo, “Brasília e Amazônia [...] são outros exemplos desta negação da natureza”<sup>128</sup>. Como os fundadores das cidades europeias já haviam conquistado a natureza mais cedo, eles poderiam ser mais tolerantes com ela e conceder à vegetação o acesso a suas cidades, um desenvolvimento que, no entanto, também é esperado para o Brasil<sup>129</sup>.

Em contraste com as cidades europeias, as cidades brasileiras “não se originaram de um mito, mas sim de um projeto racional [...]”. Elas não se amontoam em torno de um carvalho ou de uma igreja,

124. Vilém Flusser, “Brief an Karel Flusser”, *op. cit.*, 2007, p. 2.

125. Vilém Flusser, “Brasilianische Städte”, *op. cit.*, 1994, p. 264.

126. *Idem*, p. 261.

127. *Idem, ibidem*.

128. Vilém Flusser, “Alte und neue Codes”, *op. cit.*, 1994, p. 289.

129. Vilém Flusser, “Brasilianische Städte”, *op. cit.*, 1994, p. 262.

mas em torno de uma fábrica de sapatos ou de um *shopping center*”<sup>130</sup> (Considerando o fato de que as cidades europeias, por sua vez, seguem este modelo – ver, por exemplo, Berlim e o exemplo de Alexanderplatz – também se poderia falar de uma brasilização, como Ulrich Beck já havia feito em relação ao mercado de trabalho<sup>131</sup>). São aparelhos cuja especificidade é funcionar; uma “inclusão inautêntica da natureza”, que tem “um ritmo diferente e estranho às cidades”, aqui seria apenas perturbadora e uma violação do racionalismo específico. No Brasil, a natureza, enquanto inimiga, é o objeto do pensamento por excelência, mas na Europa, onde ela é amplamente reprimida, a sociedade ocupa seu lugar e, portanto, não é a natureza mas a sociedade que se impõe às estruturas do pensamento<sup>132</sup>. As cidades brasileiras lutam “por um renascimento do estilo de vida, em outras palavras, por uma nova cultura” e, portanto, têm sua própria beleza, que não é a do histórico como na Europa<sup>133</sup>.

Por ocasião de sua saída do Brasil, Flusser fez então uma crítica a várias circunstâncias<sup>134</sup>, incluindo o caráter brasileiro do estilo de vida urbano e as consequências negativas da urbanização desenfreada. O ceticismo inicial de Flusser em relação ao progresso, que subjaz à crítica cultural inerente ao seu conceito de pós-modernismo,

130. *Idem, ibidem.*

131. Ulrich Beck, “Die Brasilianisierung Europas” [“A Brazilianização da Europa”], em Marion Gräfin Dönhoff e Theo Sommer (org.), *Was steht uns bevor? Mutmaßungen über das 21. Jahrhundert. Aus Anlaß des 80. Geburtstages von Helmut Schmidt* [O que nos Aguarda? Conjecturas sobre o Século XXI. Por Ocasião do Aniversário de 80 Anos de Helmut Schmidt], Berlin, Siedler, 1999, pp. 157-167.

132. Vilém Flusser, “Brasilianische Städte”, *op. cit.*, 1994, p. 263.

133. *Idem*, p. 265.

134. Cf. meu texto “Engagement und Dégagement: Vilém Flussers Verhältnis zu Brasilien im Kontext seiner Suche nach einer neuen Kultur” [“Engajamento e Desobrigação: A Relação de Vilém Flusser com o Brasil em sua Busca por uma Nova Cultura”], em Susanne Klengel e Holger Siever (org.), *Das Dritte Ufer. Vilém Flusser und Brasilien. Kontexte, Migration, Übersetzungen* [A Terceira Margem: Vilém Flusser e o Brasil. Contextos, Migração, Traduções], Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 175-189.

encontra assim um objeto de referência no processo implacável de modernização do Brasil. Já em 1966, ele havia defendido a opinião de que as cidades brasileiras estavam se esforçando “por um renascimento do estilo de vida, em outras palavras, por uma nova cultura” que não caísse na loucura tecnocrática, pois ela se originava em um espírito que começava a reconhecer seus limites, visto que havia se tornado mais modesta através de contratempos em outros lugares<sup>135</sup>. No entanto, sua decepção com o projeto cultural brasileiro, motivo de sua retirada do Brasil, também inclui a arquitetura; ele escreve que seria razoável supor que a síntese de formas e cores ocidentais e exóticas é particularmente expressa na arquitetura, e que “em São Paulo estão sendo criadas realizações pioneiras para a cultura do futuro”<sup>136</sup>. A realidade, porém, como afirma o relatório de 1985, é diferente: a construção é “barata e mesquinha, com interesses privados e lucro em primeiro plano”<sup>137</sup>, e com a primazia da economia, a cidade segregou tudo o que é político:

O resultado é chocante: um talento artístico extraordinário num contexto cultural excepcionalmente adequado à criatividade é enterrado pela irresponsabilidade política e pela ganância por dinheiro. Embora no passado, especialmente nos anos 1950, o país tenha dado a impressão de que estava criando uma arquitetura que era um modelo para o mundo moderno (isto não é verdade apenas para Brasília), isto provou ser um engano. A arquitetura de São Paulo é completamente ofuscada pelo que está sendo feito atualmente em Nova York ou Paris<sup>138</sup>.

Isso pode mudar no futuro, mas até lá, “os paulistanos estão condenados a viverem suas vidas em prédios podres, *kitsch*, simplórios”<sup>139</sup>.

135. Vilém Flusser, “Brasilianische Städte”, *op. cit.*, 1994, p. 265.

136. Vilém Flusser, “Alte und neue Codes”, *op. cit.*, 1994, p. 305.

137. *Idem, ibidem.*

138. *Idem, ibidem.*

139. *Idem, ibidem.*

Em outro lugar, onde São Paulo é usada como exemplo, diz-se que não é a pátria, mas a habitação que é “o principal”<sup>140</sup>, pois pode-se mudar de pátria, mas é preciso habitar sempre; habitou-se até mesmo em Auschwitz<sup>141</sup>. Toda habitação é bela para seu habitante porque ele está habituado a ela; é por isso que as pessoas que vivem lá confundem lar e habitação<sup>142</sup>. Se alguém considera a Provença ou o Allgäu belos porque está habituado a eles, tal pessoa está cometendo um erro estético, mas não necessariamente um erro ético.

Se eu considero São Paulo assim, eu cometo um pecado. Pois a manta do hábito, que cobre e completa todos os fenômenos, não me deixa mais perceber a miséria e a injustiça que prevalecem ali, mas apenas senti-las vagamente<sup>143</sup>.

Em 1977, um retorno a sua antiga pátria, agora em um tom mais conciliatório que em sua despedida cinco anos antes, dá ocasião a uma breve reflexão<sup>144</sup> e enfatiza o caráter de São Paulo como “instrumento” reduzido a ser simplesmente “útil”<sup>145</sup>, o que, contudo, inclusive pelo fato de que Flusser via-se influenciado pelo pragmatismo filosófico, poderia ter um significado inteiramente positivo. No entanto, o acesso imediato ao valor de utilidade desse instrumento é *prima facie* barrado ao retornante. Resta-lhe, enquanto observador, apenas o espanto em relação ao fato de que “as coisas estão na sela e nos cavalgam”<sup>146</sup>, ou então, como ele formula em um contexto semelhante, enfatizando a repercussão das ferramentas em seu utilizador: “Estamos submetidos a nossas ferramentas, embora nós mesmos as projetemos. ‘*The things are in the saddle and they ride us*’”<sup>147</sup>.

140. Vilém Flusser, “Wohnung beziehen”, *op. cit.*, 1999, p. 28.

141. *Idem*, p. 27.

142. *Idem*, pp. 28-29.

143. *Idem*, p. 29.

144. Vilém Flusser, “A Volta” [1977], *Ficções Filosóficas*, São Paulo, Edusp, 1998, pp. 161-164.

145. *Idem*, p. 163.

146. *Idem*, p. 164.

147. Vilém Flusser, “Vom Unterworfenen”, *op. cit.*, 1989, p. 54.

O apelido “a cidade dos fétidos”, que Flusser confere a São Paulo no ensaio correspondente, não possui um significado depreciativo, mas é, antes, uma referência à poluição do meio ambiente, criticada no texto. Para explicar o que isso significa, ele usa a ideia de reciclagem como obtenção de matéria-prima, que também foi apresentada em outros lugares. De acordo com isto, não estamos acostumados a ver os fenômenos culturais como cíclicos, mas, desenvolvemos três preconceitos errôneos: primeiro, acreditamos que um declínio é um fim e ignoramos o fato de que ele é seguido por uma ascensão posterior. “Detritos e cinzas” não nos parecem como fundações da cidade, mas como o resultado da decadência, sem ver que eram os alicerces de uma nova construção (a maioria das cidades antigas e medievais eram de fato construídas a partir das ruínas de suas antecessoras). Portanto, as elevações eram consideradas melhores do que as ruínas. São Paulo, entretanto, pode nos ajudar a corrigir estes preconceitos, pois a cidade foi destruída e se reconstrói, baseia-se na sujeira, e sua destruição nos anos 1950 foi mais bela do que sua posterior ascensão; o exemplo mostra, em um nível mais geral, que a cultura gira em primeiro lugar como a natureza, e que seus fundamentos não são apetitosos e, finalmente, que é mais agradável viver na decadência do que na recuperação<sup>148</sup>.

O fenômeno São Paulo exige ainda o reconhecimento de três áreas da realidade – natureza, cultura, escombros – e exige o desenvolvimento de uma ciência desta última, uma ciência do lixo, pois somente esta pode “salvar atualmente os habitantes de São Paulo de uma morte, de outra forma inevitável, por fetidez”<sup>149</sup>. Usando os mesmos termos básicos *público-privado* da análise da revolução da mídia que está ocorrendo, Flusser escreve que, em São Paulo, a proteção ambiental não é um problema político (do espaço público, da

148. Vilém Flusser, “Die Stadt der Erstinkenden”, *op. cit.*, 1994, p. 283.

149. *Idem*, p. 284.

“República”), mas uma questão privada, um dos espaços privados, ou seja, como se reage a ela pessoalmente<sup>150</sup>. O meio ambiente deixa de ser “um problema político e se torna um problema existencial assim que chega até mim”<sup>151</sup>, e onde ele é “um problema existencial, não há problemas políticos que possam me alcançar”<sup>152</sup>. Exaustão, ruído, fedor e feiura: de “tais escombros e de tais cinzas [...] uma cidade gigantesca está agora prestes a se erguer no horizonte de uma humanidade assombrada”<sup>153</sup>. É difícil dizer onde isso vai dar; poderia ser “uma cidade do futuro, onde pessoas de culturas heterogêneas tentam construir uma segunda Manhattan”, ou uma miragem que atrai milhões de pessoas “para deixá-las à sua sorte, à sua morte por fetidez”, ou finalmente a versão moderna de uma monstruosa fazenda de escravos, onde os supervisores viviam em arranha-céus de luxo e os escravos em incontáveis cabanas de estanho, todos eles, por sua vez, trabalhavam para os senhores nos Estados Unidos, Europa e Japão. Mas São Paulo só pode ser tudo isso e talvez algo mais se “muito em breve” algo acontecer “para salvar aqueles que estão definhando sob o céu marrom-amarelado”<sup>154</sup>.

Se “tal assentamento” ainda pode ser chamado de cidade, tendo em vista o número de casas e o número de dezesseis milhões de pessoas, a resposta é negativa<sup>155</sup>, pois ao utilizar um modelo proto-histórico de cidade como o da pequena cidade do Norte da Itália, “São Paulo deve sem dúvida ser classificada de forma diferente”<sup>156</sup>; isto foi determinado por meio das três áreas de espaço privado, político e sagrado<sup>157</sup>.

150. *Idem, ibidem.*

151. *Idem*, pp. 284-85.

152. *Idem*, p. 285.

153. *Idem*, p. 289.

154. *Idem*, p. 286.

155. *Idem*, p. 288.

156. *Idem, ibidem.*

157. *Idem, ibidem.*

A vida urbana (“civilizada”) é a tentativa de uma síntese da vida privada (economia), da vida pública (política) e da vida sagrada (busca de sentido). A história da “civilização” ocidental pode ser vista como um processo no decorrer do qual esta tentativa de síntese é transformada. Trata-se da questão da posição da economia, da política e da “teoria” no tecido urbano. Desta perspectiva, não se trata de uma cidade<sup>158</sup>.

Também “porque não há centro da cidade e nenhuma periferia”, a cidade “parece a mesma em toda parte, ou seja, arranha-céus e cabanas. Seria preciso encontrar uma nova palavra, e para isso eu sugeriria: ‘um formigueiro’”<sup>159</sup>.

Em vez de uma cidade, trata-se de um assentamento “predominantemente econômico [...] quase sem exceção dedicado à economia”, que é, portanto, “sem história”<sup>160</sup> e, por isso, “alheio ao político e ao teórico”<sup>161</sup>. Para os paulistanos, “completamente apáticos do ponto de vista ‘político’ (no sentido próprio da palavra), [...] a coisa pública não é uma coisa de todos, mas uma terra de ninguém a ser apropriada. [...] Sua apatia se refere a todos os bens materiais e imateriais”<sup>162</sup>. Isto não é de forma alguma contrariado pela cordialidade e calor inter-humano que é marcante para todo visitante do Brasil, pelo “consenso inter-humano” que impressiona o estrangeiro, pois este não é “público, e sim um vínculo entre pessoas individuais”<sup>163</sup>.

A abolição da categoria política do espaço público contém as razões mais profundas para sua falta de respeito, “aniquilação quase sistemática da natureza” e “negação da natureza”, corrupção e uma alta taxa de criminalidade; a política aqui se torna uma “luta entre indivíduos pelo poder (que aqui significa ‘dinheiro’), e que é reali-

158. *Idem*, p. 288.

159. Vilém Flusser, *Ende der Geschichte, Ende der Stadt?*, op. cit., 1992, p. 54.

160. Vilém Flusser, “Die Stadt der Erstinkenden”, op. cit., 1994, p. 280.

161. *Idem*, p. 290.

162. *Idem*, *ibidem*.

163. *Idem*, *ibidem*.

zada nos jornais diários e na mídia eletrônica, “perseguida com uma tensão e entusiasmo por jogos não muito diferentes daqueles dos estádios de futebol brasileiros”, e que “é um erro fatal, no qual especialmente os europeus muitas vezes ficam viciados”<sup>164</sup>. Conclusão de Flusser: ele considera São Paulo como “uma ‘cidade’ extremamente amável, mas quase insuportável”<sup>165</sup>.

Com a mudança de códigos antigos para novos, que está programaticamente na primeira parte do título do ensaio “Alte und neue Codes: São Paulo”<sup>166</sup>, um dos temas centrais da teoria da mídia de Flusser é abordado semioticamente, ou seja, a transição dos códigos antigos para os novos, como um adeus aos livros e à escrita, assim como a entrada na era da telemática e da cultura digital; é isso que transforma a cidade. Com o recurso a este aparelho conceitual, Flusser descreve a situação da vida intelectual, tanto em geral quanto em relação a São Paulo.

A vida intelectual, como os encontros no terraço de Flusser<sup>167</sup>, é concebível para ele apenas no contexto de um grande ambiente urbano; que “intelectualidade” sem “urbanidade” seja impensável e que um intelectual só tenha uma posição dentro da pólis (o que o autor de referência de Flusser, Heidegger, via de maneira diferente<sup>168</sup>), ele deduz historicamente de sua posição de coordenação entre as diferentes áreas funcionais. O ritmo do fluxo vital dos rios (e os períodos de inundação e seca) observados em tempos antigos já exigia regulamentação e os engenheiros que desenharam os projetos de canalização e sistemas de irrigação são considerados por Flusser como os primeiros intelectuais, uma vez que já faziam geometria,

164. Vilém Flusser, “Alte und neue Codes”, *op. cit.*, 1994, p. 291.

165. *Idem*, p. 291.

166. Vilém Flusser, “Alte und neue Codes”, *op. cit.*, 1994.

167. Vilém Flusser, *Bodenlos*, *op. cit.*, 1999, pp. 207-214.

168. Heidegger, que recusou duas vezes uma oferta de cargo na cidade de Berlim, preferiu permanecer na província (Martin Heidegger, “Schöpferische Landschaft – Warum bleiben wir in der Provinz?” [“Paisagem Criativa – Por que Permanecemos na Província?”] [1933], *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002, vol. 13, pp. 9-13).



elaboravam símbolos e desenvolviam modelos. Na cidade medieval, bispos, padres e monges haviam assumido o papel de intelectuais, devido à posição da Igreja e da fé; depois de seu descrédito pela revolução dos artesãos e cidadãos na Renascença, na qual “a política [...] triunfou sobre a Torre”, e a consequente “subjugação da teoria à prática”, que resultou em “ciência e tecnologia modernas (revolução industrial)”<sup>169</sup>, duas novas formas de intelectuais se desenvolveram: cientistas e técnicos; e artistas e filósofos, na forma da conhecida dicotomia entre ciências exatas e humanistas. Apesar de todas as modificações, porém, o fato de que os intelectuais essencialmente “manipulam símbolos”<sup>170</sup> não mudou desde seu início, e os “intelectuais ocidentais são predominantemente manipuladores desses códigos”<sup>171</sup>. Entre estes, o mais importante é o alfanumérico, que conecta símbolos a fonemas (sons falados) e a conjuntos (grupos contados), ou seja, letras e números, entre si<sup>172</sup> (isto é, compreensão de texto e aritmética, como são até hoje consideradas operações intelectuais básicas<sup>173</sup>). Historicamente, o desenvolvimento com base nestes códigos levou à invenção da prensa de livros e à introdução da educação obrigatória, que por sua vez contribuiu para a revolução burguesa; a consequente sujeição da teoria à prática, da *vita contemplativa* à *vita activa*, exigiu que modelos para produtos fossem disponibilizados, e passou a considerar a “natureza como matéria-prima”<sup>174</sup>. Visto que isto pode ser mais bem simbolizado com números e letras – “A natureza é indescritível, mas contável” – “os números migram do código alfanumérico e se tornam independen-

169. Vilém Flusser, “Alte und neue Codes”, *op. cit.*, 1994, p. 293.

170. *Idem, ibidem.*

171. *Idem, ibidem.*

172. *Idem*, p. 294.

173. Por exemplo, no exame PISA.

174. Vilém Flusser, “Alte und neue Codes”, *op. cit.*, 1994, p. 294.

tes”<sup>175</sup>, primeiro sob a forma de geometria analítica, depois cálculo, mais tarde códigos computadorizados digitalizados. Este é o arco do código antigo para o novo que Flusser tensiona e, como uma camada, põe na base de descrições futuras: São Paulo aparece agora como um “laboratório”, no qual “são feitas experiências sobre a posição futura dos intelectuais urbanos”, e esta cena é ordenada de acordo com o critério de “código”; a questão é se os intelectuais correspondentes usam códigos tradicionais, ou seja, códigos antigos do tempo anterior à irrupção dos números a partir do código alfanumérico, que foi decisivo para a atual Revolução Cultural, ou novos códigos digitais<sup>176</sup>. Por serem diferentes formas de pensar, a posição dos dois no contexto urbano não é idêntica, e Flusser passa por eles grupo a grupo, começando pelos antigos códigos do alfabeto, que incluem todas as formas de escritores (poetas, jornalistas, filósofos etc.), passando pelos códigos visuais e acústicos (artistas como pintores, escultores, arquitetos, músicos) e mistos (ciência, tecnologia, produção de imagem baseada em aparelhos), até os novos “códigos informáticos baseados na digitalização”<sup>177</sup>. O estudo de caso de São Paulo representa assim uma mudança de perspectiva da cidade tradicional e de sua estrutura para o novo modo de vida digital.

#### 4. A CIDADE SOB O SIGNO DAS NOVAS MÍDIAS: O ESPAÇO URBANO E AS NOVAS TECNOLOGIAS

Posteriormente e em seus últimos escritos, Flusser tratou da cidade principalmente do ponto de vista da estrutura da comunicação; de acordo com isto, são as novas tecnologias de mídia e a sociedade

175. *Idem, ibidem.*

176. *Idem*, pp. 294-295, 307-308.

177. *Idem*, pp. 296-314.

telemática do futuro que irão mudar permanentemente a estrutura do *público* e do *privado* e, na sua esteira, também a cidade, razão pela qual todos os sinais indicam “que a cidade está morrendo”<sup>178</sup> e, devido à telepresença, “no Ocidente está condenada a desaparecer dentro de um período de 100 a 150 anos”<sup>179</sup>.

A visão de Flusser sobre a cidade se dá assim agora a partir de uma perspectiva da comunicologia e da cultura midiática, como na sequência da história e do desenvolvimento das “imagens nas novas mídias”<sup>180</sup>. Se as imagens da pintura rupestre arcaica são aplicadas a um fundo que as prende a um lugar, de modo que seus telespectadores têm que se mover em sua direção, e cumprem uma função para o mundo da vida dos nômades que se reúnem à sua frente, então, com o surgimento da forma urbana de assentamento, elas perdem essa função e não são mais interessantes para o novo homem. O cidadão, o tipo social cuja origem está ligada à cidade, por outro lado, existe no movimento pendular entre os espaços público e privado; ele deixa sua casa e vai para o espaço público, como o mercado ou uma igreja, em busca de publicações, também na forma de imagens, que ele leva para casa novamente à medida que o movimento pendular continua<sup>181</sup>.

A dicotomia *público-privado* e tudo o que resulta disso (cidadãos, esfera pública crítica e mídias correspondentes) estão assim vinculados à cidade como uma forma de vida. Sua imagem clássica não é mais utilizável como modelo, porém, porque os três espaços urbanos – economia, política e teoria – agora se entrelaçam como conjuntos difusos. O espaço público penetra no espaço privado graças aos cabos. “Ele é puxado na casa de todos os lados, os furacões

178. Vilém Flusser, “Vom Verschwinden der Stadt”, *op. cit.*, 1992, p. 53.

179. *Idem*, p. 54.

180. “Bilder in den neuen Medien” [“Imagens nas Novas Mídias”], *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, pp. 83-88.

181. *Idem*, pp. 85-86.

das mídias sopram” e “atravessam-na”, “e ela se tornou inabitável”<sup>182</sup>. Pelo contrário, o espaço privado penetra no espaço público “graças aos aparelhos”; Flusser cita como exemplo os carros, que ocupavam o espaço público em qualquer grande cidade como espaços privados fechados, mas pode-se pensar também no uso de telefones celulares em espaços públicos ou na alimentação na esfera pública<sup>183</sup>. E o espaço teórico que emerge do sagrado – aqui Flusser retoma o motivo da perda da espiritualidade na sociedade moderna, que ele considera importante e que deixa um vácuo – penetrou nos outros dois e assim se dissolveu; se “celebrar” e “dia de celebração” foram originalmente definidos pelo fato de terem sido separados de uma vida cotidiana e de um ritmo de trabalho e tiraram seu significado desta contraposição, eles se tornaram onipresentes como prática secularizada. Assim, eles não formam mais um espaço protegido e estão abertos ao econômico e ao político. Por este motivo, é necessário colocar “a imagem da cidade convencional com seus três espaços *ad acta*” e “usá-la apenas como referência histórica”<sup>184</sup>.

Flusser já havia pensado nisso em 1972 em sua coluna “Posto Zero”: no texto “Decadência das Cidades” ele as define nos quadros de sua contraposição ao campo<sup>185</sup>. Enquanto a cidade é moldada pela sociedade civil, o campo é moldado pelos valores da agricultura e da colheita; a primeira é política, seu problema é o semelhante, o segundo é privado, seu problema é a natureza. O declínio da cidade está agora levando a um novo tipo de pessoa, o morador suburbano, cujas funções vitais foram todas transferidas para fora da cidade (para centros comerciais etc.); apenas aqueles que não podem se dar

182. Vilém Flusser, “Nomadische Überlegungen” [Reflexões Nômades], *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994, p. 60; Vilém Flusser, “Die Stadt als Wellental in der Bilderflut”, *Arch+*, n. III, p. 60, mar. 1992.

183. Sobre o conceito flusseriano de aparelho que possibilita esse entendimento, cf. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 151.

184. Vilém Flusser, “Die Stadt als Wellental in der Bilderflut”, op. cit., 1992, p. 58.

185. Vilém Flusser, “Decadência das Cidades”, *Folha S.Paulo*, p. 27, 2.2.1972.

ao luxo de se mudar são deixados lá, e o êxodo rural é seguido pelo êxodo urbano. Este novo homem não é nem político nem privado, não se interessa nem pelo próximo nem pela natureza; o fato de que, neste processo, as cidades – no Brasil, Ásia e África – continuam a crescer, segundo Flusser, nada muda neste diagnóstico, o que também levanta a questão do sentido da vida deste novo tipo<sup>186</sup>.

## 5. A REVOLUÇÃO DA COMUNICAÇÃO E O FIM DA CIDADE

Flusser apresenta repetidamente sua tese de que as estruturas urbanas habituais serão dissolvidas pela revolução das comunicações, porque: “Uma vez que a informação se torne disponível em telas no espaço privado, todas as mercadorias que ainda são de interesse poderão ser chamadas via cabo dos pontos centrais de distribuição, de modo que todas as lojas (e a cidade) serão supérfluas”<sup>187</sup>. Portanto: “A revolução da informação é uma revolução política: a cidade (pólis) perece [...]”<sup>188</sup>; mesma coisa em “Der städtische Raum und die neuen Technologien”<sup>189</sup>, onde se diz que o espaço urbano é entendido como o público, “ou seja, a república”, e este “espaço político” muda “sob o impacto da revolução da informação”<sup>190</sup>. Se, no passado, era preciso ir do espaço privado para o espaço público (para a loja, para o banco ou escola, para o cinema) para receber informações, e só lá se podia enviá-las (exibir,

186. *Idem, ibidem.*

187. Vilém Flusser, *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft?* [A Escrita. A Escrita Tem Futuro?], Göttingen, Immatrix, 1987, p. 114.

188. *Idem, ibidem.*

189. Vilém Flusser, “Der städtische Raum und die neuen Technologien” [“O Espaço Urbano e as Novas Tecnologias”], em *Medienkultur, op. cit.*, 1997, pp. 172-174. Cf. também Vilém Flusser, *L'Espace de la Ville et les Nouveaux Technologies: Table-ronde en Arles, Passage du Mejan, 10.7.1985*, manuscrito não publicado.

190. *Idem, p. 172.*

imprimir, apresentar), e o espaço “público (urbano) [...] era o lugar onde a informação era emitida e recebida”, elas eram, então, armazenadas e elaboradas no espaço privado, um “pendulamento entre a cidade e o lar”, entre o mundo e o eu, que a dialética da consciência infeliz designa<sup>191</sup>. A revolução informacional, entretanto, reestrutura esta situação e “desmantela o espaço público”, pois a informação agora entra no espaço privado. “Lojas, bancos, escolas, cinemas e todos os outros lugares públicos estão sendo desligados pelas novas tecnologias”<sup>192</sup>, e “onde o espaço público, a praça da cidade, o fórum estava aberto no passado”, agora “num futuro próximo haverá canais estruturados na forma de raios e redes”<sup>193</sup>. Também aqui é novamente a “eletromagnetização de imagens”, a “inclusão computacional e inteligência artificial no processo de comunicação”, a “redução e barateamento de memórias artificiais”, a “instalação de cabos e satélites”, “em suma, [...] telematização”, que provoca uma “tendência despolitizadora das novas tecnologias” e com ela “uma mutação inicial da consciência”<sup>194</sup>.

Com a retirada do espaço sagrado, a cidade agora é composta essencialmente de espaço público e privado, e a “consciência infeliz” baseada nesta dicotomia serve a Flusser como uma exposição ao seu argumento de que a separação entre *público* e *privado* não é mais sustentável desde a revolução da comunicação. Se antes havia uma dialética estável entre os dois espaços, na qual, para passar informações, era preciso passar do espaço privado para o espaço público e, inversamente, para obter informações, era preciso levá-las do espaço público para sua casa, um processo que ia de mãos dadas com o engajamento político, então hoje as paredes, janelas e portas da casa privada são tão perfuradas por cabos e antenas que as informações fluem incessantemente para o espaço privado.

191. *Idem, ibidem.*

192. *Idem, ibidem.*

193. *Idem*, p. 173.

194. *Idem, ibidem.*

A revolução da comunicação consiste em uma mudança no fluxo de informações. Não é mais necessário que as informações sejam coletadas no espaço público, mas que sejam entregues no espaço privado, seja através de enfeixamentos ou de conexões em rede<sup>195</sup>.

Desse modo, ela destruiu o espaço público tal como o conhecíamos até então<sup>196</sup>. Sua dissolução também afeta o espaço privado, que em sua posição complementar ao espaço público havia acabado de se formar, e “onde a oposição entre a república e questões privadas desaparece, as palavras política e privado perdem seu significado. É aqui que estamos graças à revolução das comunicações”<sup>197</sup>. Isto consiste

[...] basicamente no fato de que os receptores das informações não precisam mais ir ao emissor, mas as informações são conduzidas aos receptores. Você não precisa mais ir ao teatro, ao parlamento ou à escola, mas pode assistir à televisão, ler o jornal ou estudar em um terminal. Assim, o edifício público (e a cidade, a política em geral) tornou-se supérfluo. E assim, o edifício privado foi rompido por cabos materiais e imateriais, é inundado pelo público. As duas formas de vida, “privada” e “pública”, se misturam, e o deslocamento entre as duas (a “consciência infeliz” hegeliana) não tem mais nenhum significado. Todos os chamados valores públicos e privados foram suspensos pela revolução das comunicações. A palavra ainda não se espalhou porque ainda estamos agarrados ao velho, e porque o assunto ainda é novo e ainda não foi capaz de se desenvolver completamente. Mas não pode ser detida. Quando se trata de projetar edifícios, esta tendência imparável de desfocar a distinção entre edifícios privados e públicos deve, de alguma forma, ser processada no projeto<sup>198</sup>.

Isto requer novos critérios comunicológicos e, de acordo com estes, é crucial para a situação atual que a informação, por ser dirigida diretamente ao consumidor, ultrapasse o espaço público, e que as de-

195. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, p. 70.

196. Vilém Flusser, “Ethik im Industriedesign?” [“Ética no Design Industrial?”], *Vom Stand der Dinge*, op. cit., 1993, p. 28.

197. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, p. 160.

198. Vilém Flusser, “Vom Unterworfenen”, op. cit., 1989, p. 56.

cisões sejam tomadas por máquinas, criando assim o problema de as decisões serem deslocadas do mercado para aparelhos impessoais; ambos os processos levaram a uma revisão do conceito de política, “eles questionam o espaço público (*polis*) e o poder (*kratos*)”<sup>199</sup>. E esta dissolução do espaço público também afeta cidades, como Praga: “Praga não existe mais. Praga está coberta de cabos”<sup>200</sup>. Como o fluxo de informações entregues na casa através de canais materiais e/ou imateriais que “perfuram as paredes e telhados das casas”, a casa “não tem mais paredes nem telhado”, as paredes são “perfuradas por canais visíveis e invisíveis como um queijo emmental”, e o telhado é perfurado por antenas: “O vento da revolução da comunicação está soprando através dela”<sup>201</sup>. Assim, com a revolução das comunicações, “o espaço público e a cidade perderam toda a justificação”<sup>202</sup>, agora “a república [...] não só é desnecessária, mas também perturbadora”<sup>203</sup>, o que põe um fim à cidade como a conhecemos:

Espaços e tempos virtuais eletromagnéticos estão soprando pela região, afastando o tempo urbano e limpando o espaço urbano. Agora podemos olhar para outros espaços e outros tempos e compará-los com os nossos. Começamos a reconhecer, experimentar e avaliar de novo o espaço e o tempo<sup>204</sup>.

Com a estagnação do espaço público, uma “revolução antipolítica”<sup>205</sup>, um “esquema de circuitos em feixes” e um “esquema de circuitos em rede” estão agora em competição entre si, e somente se

199. Vilém Flusser, “Brief an Linda Reisch und Peter Glotz”, *op. cit.*, 1994, p. 113.

200. *Idem*, p. 72.

201. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, *op. cit.*, 2009, p. 71.

202. Vilém Flusser, “Virtuelle Räume – simultane Welten. Vilém Flusser im Gespräch mit Sabine Kraft und Philipp Oswalt”, *Arch+*, n. 111, p. 45, 1992; Vilém Flusser, “Wien, 1991” [Viena, 1991], *Zwiesgespräche. Interviews 1967-1991 [Diálogos. Entrevistas, 1967-1991]*, Göttingen, European Photography, 1996, p. 161.

203. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, *op. cit.*, 2009, p. 71.

204. Vilém Flusser, “Raum und Zeit aus städtischer Sicht”, *op. cit.*, 1991, p. 22.

205. *Idem, ibidem*.



este último prevalecer é que a sociedade da informação realmente utópica será alcançada. O que permanece em aberto em Flusser é se isto também pode levar a uma reconquista do político ou se este está irremediavelmente perdido. Afinal, a política estava ligada à fase da história, mas a nova sociedade da informação acontece na pós-história, na qual não deveria haver mais espaço para a política no sentido convencional; por outro lado, no entanto, as redes interativas deveriam levar a uma nova socialização, o que por sua vez exige política (um *zoon politikon*).

De todo modo, a nova situação é caracterizada por uma cultura midiática globalizada. O “fluxo constante de programação da imprensa, televisão, rádio, cartazes, cinemas etc.”, os “programas radio-difundidos” das mídias de massa, não só nos mantêm unidos como indivíduos e como sociedade ao determinar o ritmo de nossa vida diária “do jornal da manhã ao programa de televisão noturno”; eles também “dão às nossas vidas um conteúdo constantemente renovado na forma de palavras e sons que fluem dentro de nós e imagens que caem sobre nós”<sup>206</sup> sem interrupção e em todo o mundo, sem limitações de tempo ou espaço. Esta “função cósmica de soldagem”, que também nivela a diferença entre cidade e país em escala global, programa todos os seus receptores “para os mesmos conhecimentos, experiências e sentimentos”<sup>207</sup>.

Com a dissolução do espaço privado e do espaço público da República como valores de referência fixos, os elementos que ocorrem neles não podem mais ser classificados de modo inequívoco; na encenação midiática, fato e ficção se confundem de um modo até então jamais visto (por exemplo, não é mais possível distinguir se uma imagem mostra um ministro da Defesa sentado entre seus soldados ou um ministro da Defesa fazendo-se fotografar sentado entre “seus” soldados).

206. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 65.

207. *Idem*, *ibidem*.

Portanto, o desenvolvimento se configura como advento da nova técnica de comunicação, que está mudando radicalmente a cultura em sua forma anterior, uma nova situação que também requer uma nova arquitetura e um novo *design*<sup>208</sup>. E com consequências também para a política, tal como Flusser articula isso como uma questão sobre o político “na era das imagens técnicas”<sup>209</sup> e justifica o anunciado fim do político pelas mudanças nas estruturas urbanas devido à conversão do código dominante da sociedade midiática da escrita para a imagem; assim, deve-se perguntar se “o conceito de ‘política’ ainda é apropriado em uma situação em que as imagens são o código dominante da comunicação”<sup>210</sup>. Com o recurso ao esquema triplo do desenvolvimento da imagem, as imagens arcaicas, pré-históricas, “um código muito antigo”, são consideradas “pré-históricas” e, portanto, também pré-políticas, e a história e a política não eram necessárias para que as pessoas nesta época levassem uma boa vida<sup>211</sup> (com a formulação da “boa vida” referindo-se mais uma vez à terminologia grega antiga, neste caso o *eu zên* de Aristóteles<sup>212</sup>). A “história propriamente dita” só nasceu com a invenção da escrita linear: uma vez que as linhas dos textos “enrolaram” e recodificaram a superfície mágica das imagens arcaicas, “elas transformaram as cenas em eventos lineares, e assim o tempo linear, dirigido, histórico surgiu”<sup>213</sup>, e é também este tempo, por sua vez, quem produz a consciência política. Esta também implica “um ritmo muito específico: as pessoas saem de seus espaços privados (suas cozinhas, *oikai*) e entram no espaço público (a *ágora*, o *forum*) para serem informadas e

208. Vilém Flusser, “Durchlöchert wie ein Emmentaler” [“Esburacado como um Emmentaler”], *Vom Stand der Dinge*, op. cit., 1993, p. 81.

209. Vilém Flusser, “Das Politische im Zeitalter der technischen Bilder” [“O Político na Era das Imagens Técnicas”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, pp. 134-140.

210. *Idem*, p. 134.

211. *Idem*, p. 135.

212. Aristóteles, *Politika*, I, 1252b27-30.

213. Vilém Flusser, “Das Politische im Zeitalter der technischen Bilder”, op. cit., 1997, p. 135.

voltam para casa para armazenar e processar estas informações”<sup>214</sup>. Trata-se, aqui, da vida política, e esta consciência política é “anti-imagética” porque é orientada para a racionalidade comunicativa, e esta *prima facie* é um abrigo da linearidade (*qua ratio* e linguagem), e não da imagetividade [*Bildlichkeit*]<sup>215</sup>.

Segundo Flusser, as imagens técnicas têm, portanto, “algo radicalmente antipolítico em si”<sup>216</sup>. Não apenas por se referirem, enquanto superfícies bidimensionais, a acontecimentos (cênicos), e não a eventos (processuais); “ao contrário de todas as imagens anteriores, elas também destroem todos os espaços públicos. Elas dissolvem as estruturas tradicionais de comunicação”, “o que normalmente se chama de ‘revolução da comunicação’”<sup>217</sup>, porque minam a estrutura básica do político, a dialética público–privada, pois agora “a informação é transmitida diretamente dos espaços privados para os espaços privados”, e a consequência disso é que as pessoas se tornam “politicamente desengajadas”, porque o espaço público, o fórum, torna-se inútil. Neste sentido, afirma-se que o político está morto e a história passa para a pós-história, onde nada progride e tudo meramente passa”<sup>218</sup>. Agora, a principal razão para pousos lunares e sequestro de aviões consiste em “serem transmitidos pela televisão e assim evocar um certo comportamento nos receptores de imagem”<sup>219</sup>. De fato, tal perspectiva permite a percepção de que o objetivo do pouso lunar americano era transmitir a mensagem da eficiência do sistema

214. *Idem*, p. 136.

215. A teoria da ação comunicativa de Habermas, criticada, contudo, precisamente por isso como logocêntrica, também assume a ação linguística como fundamento da produção da razão discursiva. A questão sobre se uma política racional poderia ser gerada também com imagens também seria respondida pela negativa.

216. Vilém Flusser, “Das Politische im Zeitalter der technischen Bilder”, *op. cit.*, 1997, p. 137.

217. *Idem*, *ibidem*.

218. *Idem*, pp. 137-138.

219. *Idem*, p. 139. Cf. também Vilém Flusser, *Ins Universum der technischen Bilder* [Rumo ao Universo das Imagens Técnicas], Göttingen, European Photography, 1985, p. 62. “O propósito do pouso lunar era um programa de televisão [...]” (*idem*, p. 63).

social americano diante do comunismo soviético (e como uma reação ao choque Sputnik). Um segundo exemplo e talvez o mais óbvio poderiam ser os ataques terroristas de Nova York de 11 de setembro de 2001 (*Nine-Eleven*), nos quais a cronometragem dos ataques foi planejada de tal forma que o segundo seria transmitido ao vivo, de modo que a transmissão televisiva mencionada acima, incluindo os efeitos correspondentes, fosse garantida.

## 6. NOVA NOMADIZAÇÃO

Uma vez que agora não é mais a posse, mas a informação que possibilita poder<sup>220</sup>, que não é mais a economia, mas a comunicação que “é a infraestrutura da aldeia (sociedade), [...] a forma sedentária de existência [...] não é mais funcional”<sup>221</sup>, e por isso estamos começando a nos tornar nômades novamente, diz Flusser<sup>222</sup>. Com a era digital, é introduzida uma nova fase de desenvolvimento cultural, que termina a fase sedentária, ou melhor, modifica-a de forma tão duradoura que o velho modo de vida não é mais válido, e este mundo naufragante se torna inabitável<sup>223</sup>. O fato de que as paredes impedem o trânsito, o ir e vir de pessoas, bens e informações, exige uma reflexão por parte dos arquitetos, pois eles “terão que pensar [mais]

220. Vilém Flusser, “Nomadische Überlegungen”, *op. cit.*, 1994, p. 60.

221. Vilém Flusser, “Vom Unterworfenen”, *op. cit.*, 1992, p. 57.

222. Em sua discussão sobre o habitar flusseriano, Christian Vogt critica, de maneira justa, que Flusser ignore ou subestime outras esferas de ser enquanto superestima a comunicação e a informação (Christian Vogt, “Wohnen entwerfen: Philosophische Aspekte des Wohnens und Flussers kommunikologischer Ansatz” [“Projetar Habitações: Aspectos Filosóficos da Habitação e da Abordagem Comunicológica de Flusser”], *Thesis. Wissenschaftliche Zeitschrift der Bauhaus-Universität Weimar*, vol. 5: Vilém Flusser: *Design und die Philosophie der Lebensformen*, p. 63, 1998).

223. Vilém Flusser, “Nomadische Überlegungen”, *op. cit.*, 1994, p. 58.

em tendas [...] do que em casas”<sup>224</sup>. Isto é bastante “utópico, porque é assim que se imagina a sociedade telemática na qual os cabos materiais e imateriais se unirão para formar locais de reunião em forma de tendas”<sup>225</sup>.

Portas e janelas permitem transições *público–privado* entre os dois espaços de diferentes maneiras: a porta permite sair de casa, enquanto pela janela pode-se olhar para o mundo exterior sem sair; em virtude da porta, o homem está ou dentro ou fora de casa, ou, em outras palavras, no discurso ou privado ou público<sup>226</sup>. Enquanto sua função original era proteger as pessoas, a casa, como todas as mediações, apresenta uma dialética interna que de repente a transforma em seu oposto, uma prisão; não apenas nos tornamos “sedentários”, mas “também presidiários” e “cumprimos nosso tempo”<sup>227</sup>. Mas a revolução midiática que perfurou a casa é responsável pelo fato de que este “tempo sentado [...] é agora cumprido”, já que fomos “condenados [...] a dez mil anos de prisão domiciliar” (desde o início do sedentarismo até agora) “e agora estamos sendo libertados”<sup>228</sup>; isto é também o que se quer dizer com o “fim da tirania”<sup>229</sup>.

De acordo com estas “reflexões nômades”, a história humana pode ser dividida em três partes: começando com uma Idade da Pedra mais antiga, na qual ocorreu a hominização, seguida por uma Idade da Pedra mais recente, na qual nasceu a civilização (cerca de 8 000 a.C.), que se expressava antes de tudo como vida em

224. Vilém Flusser, “Wie schön sind deine Zelte, Jakob”, *op. cit.*, 1994, p. 71.

225. *Idem*, p. 75.

226. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, *op. cit.*, 2009, p. 61.

227. Vilém Flusser, “Nomadische Überlegungen”, *op. cit.*, 1994, p. 60. [Flusser opera aqui um jogo de palavras aproximando etimologicamente os termos *sesshaft* (sedentário), *Insasse* (presidiário) e *absitzen* (cumprir pena), todos derivados do verbo *sitzen* (sentar-se). O mesmo jogo de palavras pode ser observado na frase seguinte (N. da T.).]

228. *Idem*, pp. 60–61.

229. Vilém Flusser, “Das Ende der Tyrannei”, *Arch+*, n. 111 (Wandel des Weltbildes), pp. 20–25, 1992.

aldeias. Nesta fase, o homem, “uma espécie de animal mamífero nômade, caçador e coletor, que difere das outras espécies pelo uso de ferramentas”<sup>230</sup>, em vez de extinguir-se, adaptou-se à catástrofe ecológica do aquecimento global após a Idade do Gelo e começou a “comer ervas e criar animais que comem pasto na pastagem artificial”. Assim, os caçadores e coletores se tornaram agricultores e criadores de gado, “e para este fim se tornaram sedentários”<sup>231</sup> “primeiro nas margens lamacentas dos rios, depois em torres de cimento cada vez mais altas, entre as quais havia muitas vezes cabanas de estanho”<sup>232</sup>. Em contraste, porém, estamos atualmente no processo de “mudança de nosso *status* de agricultores e criadores de gado para uma nova, mas novamente nômade, forma de vida”, e assim a Idade da Pedra mais recente está se tornando uma “interrupção de dez mil anos do nomadismo”<sup>233</sup>. É esta abertura que faz parte da essência do homem, pois “o homem não é uma árvore”, “talvez a dignidade humana consista precisamente em [...] não ter raízes”<sup>234</sup>.

Se as paredes e o telhado são o estabelecimento decisivo da vida sedentária, pois separam o privado do público e a economia da política e abrem uma perspectiva teórica, o sedentarismo e a propriedade, os assuntos públicos e a distância, ou seja, a economia, a política e a teoria são funções dessas fronteiras, e o tráfego entre as “três esferas de existência [...] é regulado graças aos buracos nas paredes [portas e janelas, velhos e recentes como telefone, televisão, computador]”, através dos quais o sedentário “pode se identificar e se definir”<sup>235</sup>. Agora que estamos prestes a “deixar para trás a fase do Neolítico

230. Vilém Flusser, *Nomaden*, *op. cit.*, p. 70.

231. *Idem*, *ibidem*.

232. Vilém Flusser, “Nomadische Überlegungen”, *op. cit.*, 1994, p. 63.

233. *Idem*, *ibidem*.

234. Vilém Flusser, “Exil und Kreativität”, *op. cit.*, 1994, p. 107.

235. Flusser, *Nomaden*, *op. cit.*, p. 71.

sedentário”<sup>236</sup>, esta estrutura está sendo dissolvida, “consideração fenomenológica” que “também nos permite ver o fim desta história na arquitetura”<sup>237</sup>. Com a cidade, portanto, a forma mais elaborada de sedentarismo é destruída pela revolução da comunicação e superada [*aufgehoben*] como forma de vida, de fato, no sentido hegeliano de um nível superior de desenvolvimento cultural e tecnológico ou a transição de um nível de mediação para o seguinte, e neste sentido a destruição deve ser entendida como processo criativo, pois somente ela permite o surgimento de uma nova forma de vida.

## 7. TOPOLOGIA PÓS-MODERNA: O DESIGN DA NOVA CIDADE

A projeção de cidades é, portanto, integrada ao desenvolvimento da cultura e de suas mídias; a situação atual difere dos velhos tempos, em que o curso dos canais de drenagem era esculpido em tijolos de lama úmida, ou seja, modelos de estruturas futuras eram projetados por meio de símbolos<sup>238</sup>, pelo fato de que códigos radicalmente novos, tecnoimagens, produzem uma nova forma de existência, uma “transcodificação do mundo e uma reprogramação da vida nele”<sup>239</sup>. Este desenvolvimento termina a história em seu sentido marcado pela escrita, e é por isso que nos encontramos em uma “revolução cultural” que afeta todas as partes da vida social, incluindo a vida urbana. Nesta nova fase, que justifica o conceito de pós-modernismo, a casa é agora o lugar onde a informação é armazenada, processada e, deixando de fora o espaço público, transmitida para outras casas, ou seja, espaços privados<sup>240</sup>.

236. Vilém Flusser, “Wohnung beziehen”, *op. cit.*, 1994, p. 16.

237. *Idem, ibidem.*

238. Vilém Flusser, “Digitaler Schein” [“Aparência Digital”], *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, p. 205.

239. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 49.

240. Vilém Flusser, *Justificar o Conceito de “Pós-Modernidade”*, manuscrito, [c. 1983], p. 1.

Cidades, disse Flusser em um congresso sobre o “Futuro do Urbano”<sup>241</sup>, existem há vários milênios, mas possivelmente não por muito tempo, uma previsão que parece injustificada em vista das supercidades, especialmente no Terceiro Mundo; no entanto, como todos os fenômenos culturais, elas têm funções específicas e foram criadas para cumpri-las, mas está se tornando evidente que essas funções não são mais necessárias e, assim, mesmo que, devido à inércia inerente a todos os sistemas, “as cidades que estão se tornando sem função [possam] continuar a existir por algum tempo, até mesmo a crescer e se proliferar, [...] seu desaparecimento, contudo, [...] ainda deve ser previsto”<sup>242</sup>. O modo de vida urbano provavelmente se deteriorará porque as categorias do espaço e, como consequência, do tempo estão mudando radicalmente. A cidade é “espaço configurado” e como tal, construída para o deslocamento entre o espaço privado e público (a República)<sup>243</sup>, um entendimento de espaço e tempo que, segundo Flusser, é característico da concepção clássica da cidade e de sua fase cultural que agora chega ao fim, a transição da “história” para a “pós-história”.

Através de ambos os espaços, privado e público, “o mesmo tempo de espera, a saber, a história, está explodindo. O pensamento geométrico e histórico [...] é urbano”<sup>244</sup>; o pensamento pós-histórico, por outro lado, não é mais histórico e também não está mais ligado à localização, mas é “transgeográfico e trans-histórico”<sup>245</sup>. Mas agora parece que cumprimos o tempo histórico e podemos escapar do espaço geométrico; como seres que começam a viajar e aprendem a voar, devemos agora ver o espaço e o tempo de forma nômade. Ao fazer isso, encontramos o inesperado obstáculo de que nossa linguagem

241. Die Zukunft des Städtischen. Zeit, Raum und Architektur der Stadt. Kolloquium Frankfurt, 30.II.1990.

242. Vilém Flusser, “Raum und Zeit aus städtischer Sicht”, *op. cit.*, 1991, p. 20.

243. *Idem*, p. 21.

244. *Idem*, *ibidem*.

245. “Vilém Flusser im Gespräch mit Patrik Tschudin”, *op. cit.*, 1994, p. 136.



se recusa a expressar novas experiências e novos conhecimentos do espaço e do tempo; o código numérico é mais adequado para isso. Este código, entretanto, deve ser retraduzido para o da linguagem, resultando em palavras estranhas que não são realmente palavras, mas traduções de algoritmos<sup>246</sup>. Uma delas é a “curvatura”; refere-se a uma rede que se dilata, e, nesse processo, como pode ser observado em monitores com telas de arame, os fios da rede se juntam nessas saliências e fecham seus ilhós. Em uma tal imagem, o planeta Terra é reconhecido como uma curvatura na rede da gravitação do Sol e, portanto, o espaço como uma rede de fios – um campo de relações – e o mundo material como uma curvatura nesta rede, na qual as possibilidades se realizam como reunião. “Assim, a cidade poderia ser vista como uma curvatura na rede de relações inter-humanas – como um vale de onda. Sua função seria a de realizar possibilidades humanas”<sup>247</sup>.

Flusser empreende assim a descrição topológica desta futura cidade por meio de sua típica transferência de termos e descobertas científicas para a cultura, neste caso os conceitos de “entropia”, “onda de probabilidade estacionária” e “salto quântico”.

Entropia significa que o espaço e o tempo se expandem e se distribuem uniformemente até que, no final, “todas as partículas são distribuídas uniformemente – quando tudo se torna uniforme e todas as informações desaparecem” – o espaço e o tempo são terminados. Todas as coisas, incluindo nossa cultura, são tendências negativamente entrópicas dirigidas contra este desenvolvimento, idênticas à criação de informações. Com uma onda de probabilidade estacionária, descreve-se a perspectiva segundo a qual o “mundo objetivo” não é mais que uma concretização de possibilidades potenciais, “uma condensação de possibilidades”, que em certos pontos em

246. Vilém Flusser, “Raum und Zeit aus städtischer Sicht”, *op. cit.*, 1991, p. 22.

247. *Idem*, p. 23.

certos momentos se tornam muito prováveis<sup>248</sup>. Assim, a “realidade” seria meramente “um horizonte de probabilidades”, tudo seria mais ou menos real, mas nada o seria completamente, cada afirmação seria apenas mais ou menos provável e toda afirmação que, do ponto de vista lógico, fosse completamente verdadeira ou falsa seria sem sentido. O “espaço-tempo” perde aqui seu *status* ontológico e aparece como a virtualidade, “do qual algo semelhante a um *iceberg* emerge aqui e ali apenas para desaparecer novamente”<sup>249</sup>. Finalmente, o salto quântico significa que uma partícula pode saltar de uma órbita para outra sem perder tempo e, portanto, que algo está simultaneamente em dois lugares no espaço<sup>250</sup>. O fato de não podermos imaginar isto torna possível a ideia de que existe um limite além do qual os conceitos de espaço e tempo perdem seu significado. Este limite já foi ultrapassado pela ciência:

[...] a peculiar sincronicidade que experimentamos graças às mídias eletromagnéticas (tudo está instantaneamente em toda parte), e a peculiar telepresença que estas mídias nos proporcionam (podemos estar presentes em toda parte), são apenas os primeiros passos hesitantes [...] para a superação do “espaço” e “tempo”<sup>251</sup>.

248. *Idem, ibidem.*

249. *Idem, ibidem.*

250. Flusser teria tomado conhecimento com muito interesse de um relatório recentemente publicado segundo o qual cientistas resolveram um importante problema quântico que deve facilitar o caminho para a comunicação quântica e mostra-a como percorrida na teoria quântica. Em relação ao que Einstein chamou de “ação fantasmagórica à distância”, um “dos fenômenos mais singulares que a física tem a oferecer”, trata-se do fato de que duas partículas podem estar “entrelaçadas”, o que significa que seu estado se equivale independentemente da distância pela qual elas estão afastadas. Se algo se modifica em uma partícula, a mesma coisa acontece na outra. E: “No mundo quântico, essa equalização dificilmente imaginável ocorre inclusive de modo incrivelmente rápido – a troca de informações entre dois fótons entrelaçados realiza-se a uma velocidade pelo menos dez mil vezes maior que a velocidade da luz” (Nina Weber, “Quantentechnologie: Physiker bauen Photonenknast”, *Spiegel-Online*, 13.1.2011. Disponível em: <http://www.spiegel.de/wissenschaft/technik/o,1518,739244,00.html>. Acesso em: 14.1.2011).

251. Vilém Flusser, “Raum und Zeit aus städtischer Sicht”, *op. cit.*, 1991, p. 23.

Virtualmente, portanto, todas as cidades estão, por assim dizer, presentes em todos os lugares ao mesmo tempo.

Estes “golpes de martelo” da revolução midiática contra as categorias de espaço e tempo resultaram em que “a visão urbana do espaço como um privado e um público, [...] do tempo como história não pode existir por muito mais tempo, que estamos prestes a abandonar a cidade”<sup>252</sup>. Em vez disso, mergulhamos no espaço virtual e nos tempos pós-históricos. “Sem saber como será lá e depois: de todo modo, não será urbano”<sup>253</sup>. Em vez de áreas urbanas delimitadas mutuamente, haverá então outras formas de interface, aproximações, e esta “telemática e proxêmica” se tornará “decisiva para história a pós-geográfica e pós-histórica, precisamente a história pós-urbana”<sup>254</sup>.

A distinção de Flusser entre três formas de pensamento – o mágico, que pensa nos objetos, o histórico, que pensa nos processos, e o pós-histórico, que pensa nas relações – é um pré-requisito para entender por que, “quando se trata da cidade”, “aprendemos a pensar topologicamente e não geograficamente” e por que “não [devemos] olhar para ela como um lugar geográfico, mas como uma curvatura em um campo”<sup>255</sup>. A dificuldade aqui é consequência de um dos “infames” saltos de paradigma, neste caso em relação à percepção física, porque por um lado temos “uma ciência definitiva da biosfera. Pensamos em termos newtonianos”<sup>256</sup>; no espaço sideral, por outro lado, prevaleceram leis bem diferentes, e somos forçados aqui a pensar topologicamente. Não há corpos lá, apenas curvaturas; portanto, pode-se dizer que a Terra é uma curvatura no campo gravitacional do Sol, ou a Lua é uma curvatura no campo gravitacional da Terra<sup>257</sup>.

252. *Idem*, p. 24.

253. *Idem, ibidem*.

254. *Idem, ibidem*.

255. Vilém Flusser, “Die Stadt als Wellental”, *op. cit.*, 1992, p. 58.

256. Vilém Flusser, “Virtuelle Räume – simultane Welten”, *op. cit.*, 1992, p. 43.

257. *Idem, ibidem*.

Estamos acostumados a ver o sistema solar como uma localização geográfica, por exemplo, na qual alguns corpos circulam em torno de um corpo grande, mas apenas porque isso nos é mostrado em imagens, e não porque nossos olhos já o perceberam dessa forma. Hoje, por outro lado, nos é mostrado o sistema solar como um “campo gravitacional”, uma tela de arame com saliências em forma de saco no qual os fios são atados com mais força, sendo que ambas as imagens não são ilustrações, mas modelos, e esta última é mais útil para realizar tarefas práticas no espaço, tais como viajar a Marte. “O mesmo se aplica à imagem da cidade. Quando se trata de uma ‘nova urbanidade’, é mais útil ter uma imagem de curvatura”<sup>258</sup>.

Isto, entretanto, requer um esforço especial para romper com as categorias familiares que se desenvolveram com a formação da antiga imagem da cidade com base no entendimento de que “somos indivíduos que se reúnem na cidade”, uma imagem do homem que “se tornou inadequada”<sup>259</sup>. O diagnóstico de Flusser de uma fase cultural pós-histórica não deve ser entendido de maneira errônea como uma esquematização temporal, mas como o resultado de uma análise da lógica do processo de progresso, que essencialmente apreende a ciência como um processo que divide o que constitui o mundo para nós em partes cada vez menores, que depois se tornam objeto de novas análises e cálculos, um desenvolvimento que por sua vez tem um impacto sobre o homem e sua imagem de si mesmo.

Tudo é divisível e não pode haver nenhum indivíduo. Não apenas átomos podem ser divididos em partículas, mas também todos os elementos mentais podem ser arbitrariamente fragmentados em partículas, ou seja, ações em “átomos”, decisões em “decidemas”, percepções em “estímulos”, representações em *pixels*. A questão de saber se, no fim das contas, se chega ao indivisível é metafísica. O homem não pode mais ser considerado como um indivíduo, mas pelo contrário,

258. *Idem, ibidem.*

259. Vilém Flusser, “Die Stadt als Wellental”, *op. cit.*, 1992, p. 59.

como uma dispersão densa de partículas: Ele é calculável. O notório “eu” pode ser visto como um nó no qual se cruzam diferentes campos, como os muitos campos físicos com os campos ecológicos, psicológicos e culturais<sup>260</sup>.

Somente com base nesta antropologia comunicológica, que é fundamental para a cultura, é possível redesenhar as cidades<sup>261</sup>. Na cidade, não são indivíduos já prontamente desenvolvidos em outro lugar que se reúnem, mas, ao contrário, estes só se desenvolvem ali através da diferenciação de papéis, porque: “O eu não entra na cidade para chegar ao outro, pelo contrário: somente na cidade o eu emerge como o outro do outro”<sup>262</sup>. No decorrer de sua história, o número de papéis tem aumentado e se diferenciado constantemente, um processo de progresso político. Enquanto ainda nos apegamos à velha imagem tradicional do homem com grandezas como “alma” e “espírito”, que supostamente constituem nossa identidade, uma nova se desenvolveu, por assim dizer liquefeita por um aumento da complexidade e dos fluxos de informação, a saber, a imagem de uma articulação ou de uma rede dialógica de relações inter-humanas<sup>263</sup>, um campo intersubjetivo de relações cujos fios consistem em canais através dos quais todo tipo de informação flui, e que é idêntico ao mundo da vida enquanto rede; a “totalidade” destes “fios constitui o mundo da vida concreto, e os nós que o compõem são extrapolações abstratas”<sup>264</sup>. O eu é derivado destes. “Em outras palavras: O ‘Si’ (‘Eu’) é um ponto abstrato e imaginário em torno do qual relações concretas são envoltas. ‘Eu’ é aquilo a quem é dito ‘tu’”<sup>265</sup>. Em outro lugar, Flusser formula de forma semelhante: com conceitos como

260. *Idem, ibidem.*

261. Vilém Flusser, “Designing Cities”, *op. cit.*, 2002, p. 175.

262. Vilém Flusser, “Die Stadt als Wellental”, *op. cit.*, 1992, p. 59.

263. Vilém Flusser, *Gesten. Versuch einer Phänomenologie* [Gestos. Ensaio de uma Fenomenologia], Frankfurt am Main, Fischer, 1994, p. 233.

264. Vilém Flusser, “Die Stadt als Wellental”, *op. cit.*, 1992, p. 59.

265. *Idem*, p. 61.

o do eu e sinônimos como identidade, individualidade, espírito e alma, não se trata de fatos, mas sim de algo virtual; o “eu” é o ponto abstrato a partir do qual relações concretas são atadas e “o nome que denota relações convergentes, e, quando todas as relações são subtraídas, uma após a outra, então nenhum ‘eu’ permanece. ‘Eu’ significa que outros lhe dizem ‘Tu’”<sup>266</sup>. Mais uma vez a influência de Martin Buber mencionada acima vem à tona, como foi desenvolvida pela primeira vez em 1965 na palestra sobre a filosofia da linguagem na formulação de que o “nós” é concreto, “eu” e “você” abstrações dele, e ao qual Flusser se refere repetidamente. Como a ideia do “Eu” como extrapolação de um mundo de vida concreto, como explica Flusser, é baseada em Husserl, ela também pode ser encontrada em autores de influência semelhante como mundo da vida ordenado comunicativamente<sup>267</sup> ou as “redes de mundos de vida” e suas relações comunicativas<sup>268</sup>.

É somente quando se mantém a imagem do campo intersubjetivo das relações que “a nova imagem da cidade ganha contorno”<sup>269</sup>. As relações inter-humanas são tecidas na rede em diferentes densidades, e algumas, as posições mais densas, “formam vales de onda no campo, que se terá de imaginar vibrando”<sup>270</sup>. Em tais posições, os nós se aproximam, “as possibilidades criadas nas relações inter-humanas se tornam mais ‘atuais’”, “mais concretas”, os vales de onda, como os centros dos campos gravitacionais, operam “por atração” (as citações empregadas caracterizam o uso de metáforas), e “cada

266. Vilém Flusser, “Verbündelung oder Vernetzung?” [“Enfeixamento ou Conexão em Rede?”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 146.

267. Alfred Schütz, *Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt* [Teoria do Mundo da Vida 2. A Ordenação Comunicativa do Mundo da Vida], org. Hubert Knoblauch, Ronald Kurt e Hans-Georg Soeffner, Konstanz, UVK, 2003.

268. Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt* [Nas Redes do Mundo da Vida], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

269. Vilém Flusser, “Die Stadt als Wellental”, op. cit., 1992, p. 59.

270. *Idem*, *ibidem*.

vez mais as relações inter-humanas são atraídas por lá. Cada onda é um foco para a atualização de virtualidades inter-humanas. Tais vales de ondas devem ser chamados de ‘cidades’<sup>271</sup>.

Isto dissolve o enigma do título do ensaio “Die Stadt als Wellental in der Bilderflut” como uma compressão comunicativa nas redes do mundo da vida, e a cidade não é mais determinada geograficamente, mas pela teoria da informação: “Não há casas nem praças ou templos a serem reconhecidos nela, mas apenas uma tela de arame, um emaranhado de cabos”<sup>272</sup>, e consequentemente as novas cidades “não podem ser localizadas geograficamente, mas em todos os lugares onde as pessoas se abrem umas às outras”<sup>273</sup>.

É por isso que Flusser pode representar em sua “imaginação uma arquitetura que é topológica”, e em “tal caso, um edifício é algo completamente diferente”, porque enquanto “no mundo da vida é uma concha protetora”, no “espaço” é

[...] uma curvatura em um campo. A característica de tal edifício é sua atração, seu poder de atração. Quanto mais profunda for a curvatura, mais atrativa ela é e mais ela faz consequentemente. O espaço como curvatura é um espaço inter-humano [...], [...] dialógico [...] [a] materialidade do edifício é uma função de sua força de atração<sup>274</sup>.

É precisamente o caráter utópico dessas declarações que as torna realistas, pois só elas fazem justiça à “visão de mundo relacional emergente” e à antropologia que dela decorre. O eu não é integrado apenas à rede inter-humana, mas também a várias outras redes, a saber, como sistema nervoso central ao campo neurofisiológico, como ser vivo ao campo ecológico, e como corpo material aos campos ele-

271. *Idem, ibidem.*

272. *Idem, ibidem.*

273. *Idem*, p. 63.

274. Vilém Flusser, “Virtuelle Räume – simultane Welten”, *op. cit.*, 1992, p. 43.

tromagnéticos e gravitacionais<sup>275</sup>. Devido à complexidade resultante, “a nova imagem da cidade (a ‘nova urbanidade’) não é um modelo muito claro”, mas aparece, “antes, como fractal”, um “caos formalizado” com o qual provavelmente teremos que viver.

Assim, nosso presente é enfaticamente marcado pela invasão dos aparelhos e pelos programas que neles trabalham, e a recodificação que eles operam em nosso mundo nos afasta deste, abala o terreno no qual estávamos enraizados e a confiança no mundo como o conhecíamos<sup>276</sup>. E ela produz uma mobilidade e uma “migração massiva” novas e sem precedentes, uma migração de proporções globais. “Estamos todos no meio da migração. Os indianos estão invadindo Londres, os turcos estão invadindo Hamburgo, os argelinos estão invadindo Paris e os nordestinos estão invadindo São Paulo”<sup>277</sup>. E isso quer dizer: “Não apenas os indianos em Londres, mas também os londrinos, e não apenas os nordestinos em São Paulo, mas também os paulistas perderam suas casas, porque Londres e São Paulo se tornaram irreconhecíveis”<sup>278</sup>. Tempo e local, história e geografia são confundidos, com o resultado de que as categorias de espaço-tempo historicamente dadas e habituais tornam-se inválidas e não são mais suficientes para apreender o desenvolvimento descrito. “E isto torna nossas cidades inabituais e inabitáveis. Não as reconhecemos mais como produtos de nossa história e, por isso, não nos reconhecemos mais nelas”<sup>279</sup>. Esta nova cidade como um espaço global alienado de nós é determinado por aparelhos técnicos e seus programas praticamente abolem o significado do geográfico, e a mobilidade do homem moderno nela

275. Vilém Flusser, “Die Stadt als Wellental”, *op. cit.*, 1992, p. 61.

276. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, *op. cit.*, 1993, pp. 56-57.

277. *Idem*, p. 59.

278. *Idem*, p. 57.

279. Vilém Flusser, *Pós-História: Vinte Instantâneos e um Modo de Usar*, São Paulo, Annablume, 2011, p. 74. Tradução minha.



contida também é evidente no fenômeno do turismo, que deve ser levado a sério se quisermos entender o presente<sup>280</sup>.

O local deriva seu significado do fato de que, nele, a transformação da natureza em cultura ocorre onde esta é “fabricada”<sup>281</sup>. Enquanto o homem pré-histórico, que interveio na natureza com suas mãos, ainda estava largamente desvinculado de um local específico, a primeira Revolução Industrial, que levou à fabricação de ferramentas, já produzia locais de produção, por exemplo, perto de minas; esta estrutura básica havia sido mantida e modificada, com enormes complexos industriais surgindo na era das máquinas, feixes em uma rede de transporte, que agora estão morrendo como dinossauros<sup>282</sup>. Pois o novo nível cultural, a sociedade da informação telemática, pós-industrial e pós-histórica baseada em aparelhos, não está simplesmente ligado a um retorno à forma de vida arcaico-nômade, exigindo um nível superior de educação como sociedade do conhecimento, o que também tem um efeito “topológico e arquitetônico”. O local do homem-aparelho do futuro, tendendo a ser mais acadêmico, é portanto um local “onde as pessoas aprenderão junto com os aparelhos o que deve ser usado para quê e como”<sup>283</sup>. Como esses locais, que antigamente eram chamados de academias livres ou templos de sabedoria, se parecerão concretamente no futuro, se serão materiais, semimateriais ou imateriais, é uma questão secundária; o que é decisivo é que, na fábrica do futuro, “fabricar significa a mesma coisa que aprender, ou seja, adquirir, produzir e transmitir

280. Com seu primeiro passo, a partida, o turista transforma “a própria cidade em situação superada” e, então, forma ludicamente, como *Homo ludens*, “uma nova Polis” quando surgem pequenas comunidades provisórias em locais desertos, em montanhas ou praias (Vilém Flusser, “Planung des Planlosen” [“Planejamento do que não Tem Plano”], *Von der Freiheit des Migranten*, op. cit., 1994, pp. 40 e ss.

281. Daí também o título do ensaio “A Fábrica” (Vilém Flusser, “Die Fabrik”, *Vom Stand der Dinge*, op. cit., 1993, pp. 68-75).

282. *Idem*, p. 73.

283. *Idem*, p. 75.

informações”<sup>284</sup>. Mesmo que isto soe utópico, na verdade é apenas “uma projeção de tendências já observáveis”<sup>285</sup>. De fato, exemplos que poderiam ser citados aqui são cidades como a região do Ruhr ou Detroit, cidades para dinossauros que estão à beira da extinção, e a nova sede do Google é um exemplo de um “local” específico e simultaneamente material, semimaterial e imaterial.

No quadro do teorema básico de Flusser sobre o esquema de circuitos dos canais (“enfeixamento ou conexão em rede”), desta vez formulado como a oposição entre a distribuição irradiante da informação (*broadcasting*) e a troca de informações em rede (*network*), somente esta última leva a uma sociedade dialógica e democrática com “uma nova forma de consciência pós-política”<sup>286</sup>. Todas as tentativas de “lutar contra as novas tecnologias” para salvar “o espaço público (a cidade)” e a consciência política, como a maioria dos projetos urbanísticos tentou fazer, estão condenadas ao fracasso, porque o espaço público só pode ser assegurado por “um circuito dialógico de transmissão de informações”<sup>287</sup>.

Portanto, trata-se de projetar cidades e, no projeto, e é isso que lhe dá seu significado especial, vem à tona a intencionalidade humana fundamental, que Flusser já havia enfatizado repetidamente como a especificidade do ser humano na elaboração do biface. Estamos face a face com a natureza (a pedra) e a negamos: ela não deve permanecer como está; portanto, “nos rebelamos” contra a circunstância existente<sup>288</sup>, negamos a condição<sup>289</sup> e a mudamos.

284. *Idem, ibidem.*

285. *Idem, ibidem.* Sobre a extrapolação com base nas tendências contemporâneas, cf. também Flusser, *Ins Universum, op. cit.*, 1985, p. 174. Na verdade, trata-se de uma “crítica do presente”.

286. *Idem, ibidem.*

287. *Idem, op. cit.*, p. 174.

288. Vilém Flusser, “Von der Empörung [Da rebelião]”, em Vilém Flusser, “Menschwerdung” [“Hominização”], *Vom Subjekt, op. cit.*, 1994, pp. 241-242.

289. Vilém Flusser, “Menschwerdung”, *op. cit.*, 1994, p. 220.

Para isso, devemos ter uma representação do que deve ser (o que deve ser, deontologia) e comparar isso com a realidade (o que é, ontologia). Através do processamento de um objeto (sua mudança: metodologia<sup>290</sup>), forma-se um sujeito atuante e intencionalmente reforçado; ao fazê-lo, a atuação é orientada para valores: age-se quando o que deve ser alcançado parece importante por uma determinada razão ou deixa-se de lado de acordo com os padrões de outros valores. A realidade é moldada pela implementação de valores e é, portanto, permeada por eles: “Através do projeto, o entendimento injeta, por assim dizer, representações de valores na realidade que o cerca”<sup>291</sup>. Por este motivo, o projeto e a projeção, inclusive de cidades, fazem parte da antropologia e da teoria da cultura de Flusser, com o que ele se liga novamente a Heidegger e aqui ao seu conceito de projeto<sup>292</sup>.

No final preliminar da sequência de mediações entre o homem e o mundo, na qual nos encontramos atualmente, está a irredutível zérodimensionalidade com a divisão de todos os componentes da realidade em partículas menores e suas numerosas consequências. Em vez de lamentar isto e cair no pessimismo cultural, pode-se ver também o aspecto positivo deste novo nível de emergência cultural, que consiste essencialmente no fato de que estas menores partículas podem ser novamente colocadas juntas, já que com a análise também surgiu de modo complementar o cálculo, a síntese de novas estruturas: da abstração total, um caminho leva de volta ao concreto, como uma “nova prática de calcular e projetar elementos pontuais em linhas, superfícies, corpos e corpos que nos dizem respeito”<sup>293</sup> e, portanto, também das cidades. O ser humano, como o título programático do último livro de Flusser sugere, passa assim *Vom Subjekt zum Projekt* [do sujeito ao

290. Vilém Flusser, *Gesten*, op. cit., 1994, p. 19.

291. Vilém Flusser, “Stadtpläne”, op. cit., 1993, p. 90.

292. Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, pp. 25-26.

293. *Idem*, p. 22.

projeto]<sup>294</sup> ou *Vom Unterworfenen zum Entwerfer von Gewohntem* [do subjugado ao projetor do habitual]<sup>295</sup> que não mais enfrenta uma realidade objetiva, mas um campo de possibilidades, marcando a transição da subjetividade para a projetividade, do *Homo erectus* para o *Homo ludens*.

A lista do que pode ser projetado de acordo com *Vom Subjekt zum Projekt* é extensa, mas certamente nem mesmo exaustiva no sentido de Flusser. Inclui crianças, uma possibilidade que tem se estabelecido cada vez mais como uma prática social em suas mais diversas formas, tecnologia, e até mesmo casas e cidades. Mas por que devem ser projetadas cidades e não aldeias, como a *global village* no sentido de McLuhan?<sup>296</sup> A razão é que a aldeia não oferece espaço para a contemplação teórica. Sua estrutura específica da divisão rural e agrícola do trabalho não tem lugar para a teoria e a reflexão filosófica, condição prévia do novo espaço teórico<sup>297</sup>.

Quando os aldeões começam a praticar a teoria, a vida na aldeia se torna urbanizada. Como a vida cultivada e cultivante da aldeia segue

294. *Idem, ibidem.*

295. Vilém Flusser, “Vom Unterworfenen”, *op. cit.*, 1992.

296. Flusser se opõe constantemente a McLuhan e a sua fórmula da *global village*; segundo Flusser, a revolução da comunicação e da informação sinaliza “a morte da aldeia, como a revolução neolítica sinalizou seu nascimento. A aldeia cósmica de McLuhan pode ser vista como um aborto” (*idem*, p. 56). Em vez de “uma ‘aldeia cósmica’”, nos encontraríamos de fato em um “‘circo cósmico’” (Vilém Flusser, *Kommunikologie, op. cit.*, 1996, p. 204) e Flusser critica McLuhan por ter diante dos olhos “uma Esparta cósmica, e não uma Atenas dialógica” (Vilém Flusser, “Für eine Phänomenologie des Fernsehens” [“Para uma Fenomenologia da Televisão”], *Medienkultur, op. cit.*, 1997, p. 121), que argumenta em favor da “edificação de um totalitarismo tecnocrático do consumo despolitizado” (Vilém Flusser, *Kommunikologie, op. cit.*, 1996, p. 204) com base em emissores despolitizadores (Vilém Flusser, “São Paulo, 1979”, *Zwiesgespräche, op. cit.*, 1996, p. 20). O erro de McLuhan é o excesso de ênfase da expressão em detrimento da mensagem (Vilém Flusser, *Gesten, op. cit.*, 1994, pp. 225-226). Ao fazer um paralelo entre os dois pensadores como pioneiros da teoria das mídias, essas diferenças, que possuem causas teóricas profundas, não podem ser negligenciadas.

297. Aqui também Flusser se mostra socrático, visto que Sócrates diz de si mesmo que ele é “precisamente sedento por aprender. Ora, os campos e as árvores não querem me ensinar nada, mas sim os homens na cidade” (Platão, *Fedro*, 415a).

o ritmo da natureza, que por sua vez determina a estrutura social, esta última é completamente determinada pela sequência de semeadura e colheita; isto também é demonstrado, segundo Flusser, pelo fato de que a palavra alemã *Kultur* deriva do latim *colere*, “coletar”, “esperar”, “habitar”<sup>298</sup>. De um ponto de vista funcional, não há razão para que a estrutura social desenvolva papéis que não atendam ao ritmo da agricultura. Mesmo o tempo livre entre as atividades predeterminadas é determinado por estas em seu caráter; não é, portanto, idêntico ao tempo livre da contemplação teórica, da *scholè* grega e do sabá judaico<sup>299</sup>. “O ‘tempo livre’ rural é grande, mas antiacadêmico”<sup>300</sup>. Não é de modo algum o caso que a cidade “enobrece” os aldeões; ao contrário, ela proporciona uma esfera política e uma esfera econômica, cuja interação permite cortar um espaço separado da esfera teórica, como um lugar onde alguns poucos acadêmicos perseguem a teoria, de acordo com o modelo da antiga Atenas<sup>301</sup>. Economia, política e ciência aparecem juntas na cidade e somente aqui, não na aldeia.

Para a argumentação de Flusser, um olhar sobre a estrutura de seu texto publicado na revista *Arch+* é revelador. Ela consiste de três partes; a primeira é dedicada a uma “mudança da imagem de mundo”<sup>302</sup> e contém reflexões básicas e históricas sobre nossa atual visão do mundo a partir da lógica, da ontologia e da epistemologia. A segunda parte, “Espaço Virtual – Mundos Simultâneos”, trata do ciberespaço, uma das formas em que esta nova visão de mundo se manifesta, e somente na terceira parte, “Projeto de Mundo”, trata-

298. Vilém Flusser, “Raum und Zeit aus städtischer Sicht”, *op. cit.*, 1991, p. 21.

299. Vilém Flusser, “Städte entwerfen”, *op. cit.*, 1994, p. 51.

300. *Idem, ibidem.*

301. A palavra *akademos* designa o bosque dos portões de Atenas onde ficava a escola filosófica de Platão e que recebeu, por conta disso, o nome de Academia. A formação de uma tal instituição só pode suceder-se diante do pano de fundo de uma infraestrutura econômica e política correspondente, tal como a exibia a cidade de Atenas.

302. Mais uma vez manifesta-se a influência das reflexões de Heidegger sobre a imagem de mundo a que já se fez referência.

-se do que foi alcançado com esta nova visão de mundo, e sobre a projeção, inclusive da cidade. No início, portanto, está a tentativa de determinar nossa atual imagem do mundo em sua especificidade lógica, ontológica e epistemológica.

As novas possibilidades computacionais, segundo a utopia de Flusser, transformaram o homem de um “subjugado ao projetor do habitual”, como ele explica nesta palestra por ocasião do simpósio “Intelligent Building” na Faculdade de Arquitetura da Universidade de Karlsruhe<sup>303</sup>. Pela primeira vez em nossa história, somos tecnicamente, e até certo ponto ética, intelectual e esteticamente capazes de iniciar de forma consciente uma nova forma humana de existência<sup>304</sup>. Tal erguimento do *Homo erectus* é evidente em muitos lugares, “por exemplo, em telas de computador e em imagens projetadas contra paredes”, mas no projeto do edifício isto se torna materialmente tangível. Como os edifícios projetados desta forma em termos concretos são de importância secundária, mais decisiva é sua função de “erguer-nos da situação cultural presente subjugada e servil em uma atitude ereta do um para o outro” a fim de “repercutir em nós como um modo de vida mais reto e mais genuíno”<sup>305</sup>.

Mas, se as cidades são espaços teóricos, por que deveria ser desejável criar um tal espaço teórico? Os sistemas da política e da economia lidam com a informação segundo sua respectiva lógica sistêmica; mas a função basilar da rede inter-humana, produzir informações contra a tendência natural à entropia, contrapor a cultura à natureza, foi dada em sua forma mais pungente no trabalho teórico. Na política, as informações seriam “dilaceradas” pelos agentes e, na economia, elas seriam consumidas, mas apenas na esfera teórica elas seriam novamente conectadas entre si e, visto

303. Vilém Flusser, “Vom Unterworfenen”, *op. cit.*, 1992.

304. *Idem*, p. 57.

305. *Idem*, *ibidem*.

que a rede inter-humana possui essa tendência a produzir e reproduzir informações, o espaço teórico é seu “alfa e ômega”<sup>306</sup>. Assim, Flusser quer colocar Platão novamente com os pés no chão: a projeção de cidades alternativas tem de concentrar-se nos espaços teóricos que não estão voltados para o céu, mas são puxados para baixo em direção à terra<sup>307</sup>. E este espaço teórico é agora o mundo telemático e digital.

#### 8. A SOCIEDADE TELEMÁTICA: PROGRESSO TECNOLÓGICO, MUDANÇA DE VALORES E CONEXÃO EM REDE

Flusser concebe assim a nova cidade como uma rede e um campo de relações intersubjetivas, não mais geograficamente como um local, mas sim como uma curvatura em um campo intersubjetivo de relações (“imaterial”). Geograficamente pensada, esta cidade a ser projetada é “utópica”, mas vista topologicamente, nos conceitos de relações concretas em rede, ela pode estar localizada em todos os lugares da rede; surgiria em todos os lugares onde as relações intersubjetivas se condensam de acordo com um plano de conexão a ser projetado. O espaço teórico a ser projetado deve, portanto, ser projetado de tal forma que seja atraente para estas relações inter-humanas, e o esquema delineado por Flusser para este fim corresponde quase exatamente à *world wide web* como a conhecemos hoje, pois todas as pessoas devem ser “conectadas entre si de tal forma que a informação atualmente disponível possa ser absorvida em campos sempre novos e incluída nos cálculos”<sup>308</sup>. Ela inverte a utopia platônica, não se baseando em políti-

306. Vilém Flusser, “Städte entwerfen”, *op. cit.*, 1994, p. 52.

307. *Idem, ibidem.*

308. *Idem*, p. 56.

ca e economia, mas projetando e gerando-as, tornando-as assim um apêndice inevitável do espaço teórico a ser projetado:

Na concepção do espaço teórico, os planejadores urbanos tomarão a ciência atual (e sua tecnologia) como ponto de partida, mas não como base. Eles tecerão (e já começaram a tecer) uma rede de cabos reversíveis e imateriais, passarão informações através desses cabos de forma que possam ser acessadas (e já começaram a ser acessadas) simultaneamente e em sua totalidade em qualquer lugar da rede, inserirão nessa rede malhas e memórias (e já começaram a fazê-lo), e criptografarão as informações com códigos cada vez mais operacionais (e também aqui os primeiros passos já são visíveis). Geograficamente falando, a cidade cobrirá todo o globo, mas topologicamente falando, inicialmente será uma curvatura pouco perceptível no campo geral das relações inter-humanas: a maioria das relações inter-humanas se dará no exterior de suas civilizações (nas civilizações atuais). O problema básico do projeto urbano será a questão de ampliar e aprofundar a curvatura teórica<sup>309</sup>.

Este espaço teórico provará ser um *fuzzy set* de competências interdependentes e fecundando-se mutuamente; a ciência é apenas um ponto de partida aqui e não uma base única, porque outros campos como as artes também entraram neste espaço de uma competência universal até então inimaginável<sup>310</sup>. “As atuais categorias de ‘conhecimento’, ‘valoração’ e ‘experiência’ se tornarão inoperantes e darão lugar a outras”, e também “os primeiros sinais disto – desta ‘morte’ da ciência, da arte e da ética, como dizem os pessimistas – são visíveis”<sup>311</sup>. Flusser, entretanto, não é um pessimista cultural: pode-se falar da morte da economia, da política e do sujeito humano, “mas somente no sentido em que se pode falar a respeito de uma borboleta em morte da lagarta. Uma cidade assim concebida é o lugar onde o ser humano ereto emerge do sujeito”<sup>312</sup>. Este esboço,

309. *Idem*, pp. 57-58.

310. *Idem*, p. 58.

311. *Idem*, p. 59.

312. *Idem*, *ibidem*.



“rabiscado abruptamente” em 1988, combina dois aspectos contraditórios, pois parece irrealizável e fantástico por um lado, e como uma projeção de tendências já observáveis por outro<sup>313</sup>, uma contradição que é característica da situação atual, pois as tendências emergentes permitem vários cenários futuros, que são, no entanto, todos fantásticos; mas aqueles que não querem se envolver nestes cenários e preferem manter seus pés no chão “são atualmente forçados a não perceber ou minimizar numerosas tendências observáveis”<sup>314</sup>. Entretanto, tal fechar de olhos não é uma atitude recomendada, especialmente para os realistas, enquanto aqueles que levam as tendências a sério são levados a fantasias, e por isso mesmo, o “projeto urbano esboçado [...] é mais realista que os cenários” que “são oferecidos pelos pessimistas”<sup>315</sup>.

Mas se o projeto futuro das cidades é orientado para o espaço teórico, isso não leva a uma negligência dos fundamentos políticos e econômicos sobre os quais a teoria se baseia e a uma concepção elitista para poucos? De acordo com Flusser, tornou-se concebível no início entregar a política à inteligência artificial e deixar os robôs cuidarem da economia, enquanto as pessoas se concentrariam na programação<sup>316</sup>. O trabalho seria feito por autômatos operacionais, governados por computadores inteligentes; não apenas alguns membros privilegiados de uma elite estariam agora sentados no monte do templo, mas a totalidade dos cidadãos, que agora está produzindo informações lá no ócio dialógico, programando economia e política para si mesmos no sentido do bem-estar. Isto corresponde ao ócio platônico, *scholē*<sup>317</sup>, ao qual Flusser também dedica um capítulo no *Ins Universum der tech-*

313. *Idem, ibidem.*

314. *Idem*, p. 60.

315. *Idem, ibidem.*

316. Vilém Flusser, “Designing Cities”, *op. cit.*, 2002, p. 177.

317. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, *op. cit.*, 2009, pp. 235-239.

*nischen Bilder*<sup>318</sup>, pré-condição da reflexão filosófica e da prática da dialética. Flusser baseia assim sua imagem da sociedade telemática neste ideal de autorrealização humana em uma intuição teórica desinteressada, que permite ao homem a liberdade para o pensamento real e criativo. Esta é a razão pela qual Flusser cita repetidamente a frase de Sêneca (*Non vitae, sed scholae discimus*)<sup>319</sup>; a intenção final da “reconstrução urbana indicada” por Flusser é a inversão deste “lema moderno: *schola fundamentum vitae* em: *vita fundamentum scholae*”, ou seja, “construir uma cidade que seria um salão de entrada escalonado” e “um átrio da busca de sabedoria”<sup>320</sup>.

Sob as novas condições de uma sociedade liberada pela tecnologia das restrições impostas, novas possibilidades se abriram para o homem, incluindo a possibilidade de se dedicar à sua qualidade “mais nobre”, sua criatividade e sua atividade artística, que é a essência do homem. Para este futuro bastante improvável, mas ainda assim desejável, as duas tradições da academia grega e do sabá judaico devem ser retomadas, para que o ócio escondido pela “utilidade”<sup>321</sup> possa emergir novamente. Com este apelo à futilidade Flusser se refere, não sem crítica, ao surgimento da cultura de Huizinga a partir de brincadeiras fúteis<sup>322</sup>; é nosso pensamento de utilidade que, segundo Flusser, obstrui nossa visão sobre o fato de “que é precisamente o inútil, o ocioso na cultura, o solene, o teórico nela, ou seja, a arte e a ciência teórica, que formam o núcleo”<sup>323</sup>.

318. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, pp. 164-172.

319. Posteriormente, sob o impacto de um ideal de saber utilitarista, a sentença foi invertida em *Non scholae, sed vitae discimus* – aprendemos não para a escola, mas para a vida. Nas Conferências de Bochum, Flusser troca claramente na apresentação oral *discimus* por *vivimus*, o que foi mantido no texto. Por isso se diz ali de modo absurdo *Non scholae, sed vitae vivimus* – não *vivemos* para a escola, mas para a vida (*Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, p. 238).

320. Vilém Flusser, “Private und öffentliche Räume”, op. cit., 2015, p. 309.

321. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 167.

322. Cf. Vilém Flusser, “Menschwerdung”, op. cit., 1994, pp. 227-228.

323. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 168.

A “utopia pós-platônica” de Flusser se concentra no “avanço do aparelho”, no qual o aparelho “suporta o ser humano natural, o ser humano artificial, e o ser humano artificial suporta o teórico que controla o aparelho. Este teórico seria um ‘novo ser humano’, ou seja, um jogador”<sup>324</sup>. Com isso, Flusser assume um fio que ele já havia colocado antes, pois, depois de sua primeira biografia intelectual *Em Busca de Significado*, um “autorretrato filosófico” de 1969, o *Homo ludens* para Flusser “tornou-se sinônimo de ‘novo ser humano’ com Marx, e do ‘além-do-homem’ com Nietzsche”<sup>325</sup>. O novo homem de Flusser é como o além-do-homem de Nietzsche, aquele que estabelece seus valores para si mesmo, uma resposta à busca de sentido, que mais tarde é orientada para a sociedade telemática<sup>326</sup> e o valor da informação. Nisso, Flusser, em conexão com a teoria dos jogos matemáticos e *Homo ludens*, remete ao antigo conceito de ócio, como no ensaio “Gesellschaftsspiele”, no qual diz que, se “a sociedade for entendida como lugar geométrico de jogos [...] e, portanto, a vida em sociedade como formação e expansão de competências”, então “tudo é ‘escola’ (também e sobretudo no sentido de *schole* = ócio)”<sup>327</sup>; logo, “a ociosidade da produção de imagens é [...] o estado de espírito vital do homem do futuro” da sociedade telemática<sup>328</sup>.

Como Flusser se refere a Platão e Huizinga, Huizinga se refere a Platão e Aristóteles em sua concepção de *Homo ludens*, e é a este conceito grego de formação e ócio que Flusser se refere quando considera o que o novo ser humano deve fazer consigo mesmo e seu tempo livre quando o trabalho, delegado aos robôs e à automação na sociedade telemática, desaparece. No presente secularizado, após a pro-

324. *Idem, ibidem.*

325. Vilém Flusser, *Writings, op. cit.*, 2002, p. 206.

326. Vilém Flusser, *Ins Universum, op. cit.*, 1985, p. 30.

327. Vilém Flusser, “Gesellschaftsspiele”, em Georg Hartwagner, Stefan Iglhaut e Florian Rötzer (org.), *Künstliche Spiele*, München, Boer, 1993, p. 116.

328. Vilém Flusser, *Ins Universum, op. cit.*, 1985, p. 169.

clamada “morte de Deus”, que mais precisamente significa o “estado de indecisão sobre Deus e os deuses”<sup>329</sup>, os valores orientados para a ação não podem mais ser de origem transcendental, portanto, na ausência de outros seguros, eles têm de ser estabelecidos pelo próprio homem<sup>330</sup>. Flusser certamente recebeu esta versão de Nietzsche através de Heidegger<sup>331</sup> – o relevante volume *Holzwege* já foi o tema de seus seminários filosóficos privados em 1960<sup>332</sup>, e ele se refere explicitamente a isso em *Nachgeschichte* e à perda de fé e à crise de confiança descritas por isso<sup>333</sup>, já que “a religiosidade ocidental, ou seja, o solo que sustenta nossa cultura, tornou-se insustentável”<sup>334</sup>. Mas no centro das reflexões de Nietzsche não estão as questões teológicas, mas as de “estabelecimento de valores”<sup>335</sup>, portanto no centro da “vontade de poder” “o princípio de todo estabelecimento de valores”, que por sua vez constitui o núcleo da nova “humanidade moderna”, que vai além do tipo anterior de homem, cujos valores ainda eram de origem metafísica, e agora se chama “o além-do-homem”<sup>336</sup>, cifra para “a essência da humanidade, que como o moderno começa a entrar

329. Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes” [1938] [“O Tempo da Imagem do Mundo”], *Holzwege* [Caminhos de Floresta], Frankfurt am Main, Klostermann, 2003, p. 76.

330. Cf. Vilém Flusser, “Die Wertemacher – Wer bestimmt, was wertvoll ist?” [“Os Criadores de Valores – Quem Determina o que Tem Valor?”], Conferência no Fórum da Juventude de 1991, Munique, 18-19.10.1991, manuscrito. Na sociedade midiática “só pode haver consensos valorativos” (*idem*, p. 1).

331. Martin Heidegger, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2003, p. 209-267, já citado por Flusser na bibliografia de *Língua e Realidade* (São Paulo, Annablume, 2004, p. 214).

332. Segundo um antigo aluno, Mauro Chaves, Depoimento 8.2.1999, em Ricardo Mendes, *Vilém Flusser: Uma História do Diabo*, São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2000, p. 53, Dissertação de Mestrado; a transcrição insólita de *Holzwege* por *Hotswegger* é inequívoca, porque nesse contexto trata-se de Heidegger.

333. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, *op. cit.*, 1993, p. 19. Sobre isso, cf. também Vilém Flusser, “Hintergründe” [“Panos de Fundo”], *Lob der Oberflächlichkeit*, *op. cit.*, 1993, pp. 320, 328.

334. *Idem*, p. 20.

335. Martin Heidegger, “Nietzsches Wort”, *op. cit.*, 2003, p. 226.

336. *Idem*, p. 251.

na concepção da essência de sua época<sup>337</sup>. Este contexto já formou um dos estímulos para a reflexão de Flusser sobre o novo homem e sua projeção sobre uma nova cultura como a brasileira<sup>338</sup>, mais tarde sobre a futura sociedade telemática<sup>339</sup> (e de acordo com Flusser o desejo de se tornar diferente e um “novo homem” sempre distinguiu a história ocidental de uma forma ou de outra<sup>340</sup>). Se alguém entende por “dignidade” do homem aquilo que essencialmente o constitui como tal, quando ele pode decidir sobre si mesmo em liberdade – e ócio –, então uma fase correspondente, após já ter sido decidida por uma elite na Antiguidade grega, poderia agora ser renovada e universalizada na sociedade telemática. Seu clima existencial é o do jogo<sup>341</sup>, razão pela qual a teoria dos jogos na nova cultura substituiu a dialética da cultura precedente<sup>342</sup>. Nesse caminho, o novo homem, neste sentido “além-do-homem”, cria para si seus valores a partir de si mesmo. Sua vontade de poder o leva a “assumir o domínio sobre a terra”, a entendê-la como uma “última época” e “lei de uma longa cadeia das mais altas autossuperações”<sup>343</sup>, uma lógica que provavelmente também encontrou seu caminho no modelo dos níveis de desenvolvimento cultural de Flusser, enquanto seu conceito para seu último nível, a sociedade pós-industrial, foi finalmente eliminado por Flusser em benefício do conceito de sociedade telemática.

337. *Idem, ibidem.*

338. Vilém Flusser, *Brasilien, op. cit.*, 1994. Em uma segunda redação do manuscrito, Flusser utiliza o título “Em Busca de um Novo Homem. Ensaio sobre os brasileiros” (Stefan Bollmann, “Nachwort”, em Vilém Flusser, *Brasilien, op. cit.*, 1994, p. 323), o que expõe claramente uma mudança de acento. A edição de Bollmann atém-se ao primeiro título do manuscrito conservado.

339. Vilém Flusser, *Ins Universum, op. cit.*, 1985.

340. Vilém Flusser, “Menschwerdung”, *op. cit.*, 1994, p. 176.

341. Vilém Flusser, *Ins Universum, op. cit.*, 1985, p. 169.

342. *Idem*, p. 6. Sobre a teoria dos jogos em Flusser, cf. também “Unser Spiel” [Nosso Jogo], em *Nachgeschichte, op. cit.*, 1993, p. 80-85, assim como as contribuições em Hermann Haarmann et al. (org.), *Play it Again, Vilém!*, *op. cit.*, 2015.

343. Martin Heidegger, “Nietzsches Wort”, *op. cit.*, 2003, p. 253.

E ambos emergem por sua vez da pós-história, na qual culmina a ideia de um limiar epocal ou cisão de um desenvolvimento cultural acelerado baseado no desenvolvimento midiático.

Das dezenove áreas individuais da pós-história analisadas, nas quais as mudanças em nosso presente constatadas por Flusser se manifestam, um capítulo do livro correspondente é dedicado ao tema “Nossa Escola”. Esta é uma herança da sociedade pré-industrial, seu nome, *schole*, significa “ócio”, e o oposto, *ascholia*, significa “ausência de ócio” e “atividade”<sup>344</sup>. Uma “igual estima pelo ócio” e um correspondente “desprezo pela atividade” é reconhecível na ideologia de todas as sociedades agrárias, “não apenas da grega”<sup>345</sup>. Flusser lançou mão pela primeira vez desta observação de que a escola é o lugar da contemplação e do ócio, justamente de onde deriva o nome “escola”, em 1965<sup>346</sup>, e, depois, constantemente até as Conferências de Bochum em 1991. Ela lhe serve de *topos* para o “estado de espírito” (mais uma vez um termo de Heidegger) da futura sociedade telemática, que deve incluir um renascimento da intuição de ideias platônica, porque: “Os programadores das micromemórias [...] são obviamente os líderes da futura sociedade (os filósofos da utopia platônica miniaturizada)”<sup>347</sup>.

O termo *Homo faber*, segundo Flusser, expressa que a especificidade deste tipo é “fabricar”, de modo que a “fábrica” se torna o traço humano característico, “que outrora foi chamado de ‘dignidade’”<sup>348</sup>. “Por suas fábricas” deve-se “reconhecê-los”<sup>349</sup>, diz em alusão à Bíblia. Como a cultura precisa de lugares onde seus objetos sejam materialmente

344. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 109. Cf. também Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 290.

345. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 109.

346. Vilém Flusser, “Filosofia da Linguagem”, *ITA Humanidades*, 1966, p. 159.

347. Vilém Flusser, “A Sociedade Pós-Industrial”, manuscrito. Publicado em *O Estado de S. Paulo*, 20.1.1980 (Suplemento Literário, n. 168), p. 5. Tradução minha. Cf. também Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 155.

348. Vilém Flusser, “Die Fabrik”, op. cit., 1993, p. 68.

349. *Idem*, *ibidem*.

formados, cada cultura tem seus próprios lugares específicos de fabricação, e assim como o passado pode ser reconstruído através dos restos das fábricas, a questão do nosso futuro também é uma questão das “fábricas do futuro”. Este é um lugar “no qual as possibilidades criativas do *Homo faber* serão realizadas”<sup>350</sup>, e este “novo homem” conectado “a milhares de fios parcialmente invisíveis com aparelhos” necessita, de acordo com a visão “telemática, pós-industrial e pós-histórica”, de um processo de aprendizagem e disciplinas correspondentes que vão além das formas anteriores de educação (escolas nacionais, médias e superiores)<sup>351</sup>. Isto colocou um problema conceitual que para Flusser é “o núcleo” de suas considerações: “Segundo a concepção clássica, [...] a fábrica é o oposto da escola”, porque a escola é “um lugar de tranquilidade, de ócio (*otium, scholé*)”, mas a fábrica é “um lugar de perda de tranquilidade (*negotium, ascholia*)”; a escola é nobre, a fábrica, desprezível<sup>352</sup>. Mas, com eliminação das máquinas pelos aparelhos, estes últimos se “imaterializariam”, e a escola se aplicaria à fábrica e se tornaria o local de fabricação das informações adquiridas<sup>353</sup>. A fábrica do futuro é, portanto, o lugar onde “as pessoas aprenderão junto com os aparelhos”<sup>354</sup>, e seus futuros arquitetos “terão que projetar escolas”, no sentido “clássico”: “academias, templos de sabedoria”, onde “fabricação”, como já mencionado, significa a mesma coisa que “aprender, ou seja, adquirir, produzir e transmitir informações”<sup>355</sup>. Um tal “homem-aparelho do futuro” deve ser representado mais como um acadêmico do que como um artesão, trabalhador ou engenheiro<sup>356</sup>. Isso tudo é tão pouco utópico “quanto a sociedade telemática em rede com aparelhos

350. *Idem, ibidem.*

351. *Idem*, p. 73.

352. *Idem*, p. 74.

353. *Idem, ibidem.*

354. *Idem*, pp. 74-75.

355. *Idem*, p. 75.

356. *Idem*, p. 74.

automáticos”, mas uma continuação de “tendências já observáveis”<sup>357</sup>. A nova escola, na qual “considerações teóricas são feitas de forma dialógica, [...] seria socrática, mas em um sentido pós-industrial, se preferir: conforme o sentido fenomenológico-estrutural da palavra. Mas ainda assim socrático: no pleno sentido religioso de Sócrates”<sup>358</sup>.

É neste contexto que Flusser se refere novamente à ordem piramidal de Platão e sua utopia estatal da *República*, a pólis de três níveis, em cujo primeiro nível está o homem natural, que apoia o homem artificial do segundo nível, e este, por sua vez, apoia o homem filosófico no terceiro<sup>359</sup>. A escola clássica, “o lugar do olhar pensativo, a contemplação das formas imutáveis”, das ideias e da teoria, está no topo da “hierarquia de três níveis de formas de vida”, cuja base é a economia e cujo nível médio é a vida política. “O nível mais alto foi a escola, a vida contemplativa, o *nunc stans*, a quietação contemplativa. [...] A escola era filosófica. Ela servia à contemplação das ideias em busca da sabedoria”<sup>360</sup>. A infraestrutura da sociedade, economia e política, teria a função de permitir que “uma elite ociosa [...] contemplasse e criticasse ideias”<sup>361</sup>. A forma piramidal também expressa uma gama de valores, porque, assim como a economia serve de base para a política, a política por sua vez serve de base para a filosofia e, portanto, para a escola, e esta última é “o lugar da vida mais elevada. Os filósofos que lá viviam deveriam se tornar reis”<sup>362</sup>. Para os futuros *Homines ludentes* aplica-se o seguinte: “Platão (e não Marx) está certo: filósofos (e não trabalhadores) devem se tornar reis”<sup>363</sup>. Assim, Flusser se associa explicitamente

357. *Idem*, p. 75.

358. Vilém Flusser, “Verschiebungen im Verhältnis der Räume. (Der öffentliche und der private Raum unter dem Einfluß der Industrialisation und der nachindustriellen Stadtgestaltung)”, manuscrito, s.d., p. 14.

359. Cf. também Vilém Flusser, “Private und öffentliche Räume”, *op. cit.*, 2015, pp. 297-313.

360. Vilém Flusser, *Verschiebungen*, *op. cit.*, p. 14.

361. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, *op. cit.*, 1993, pp. 109-110.

362. *Idem*, p. 110.

363. Vilém Flusser, “Menschwerdung”, *op. cit.*, 1994, p. 192. Sobre isso, cf. também Vilém Flusser, “Einbildungen”, *op. cit.*, 1993, p. 265.



à ideia de Platão da *Politeia*, onde se diz que os líderes mais adequados do Estado são aqueles que têm sabedoria; assim, ou os filósofos devem se tornar reis ou os reis devem “filosofar completamente”<sup>364</sup>. Este recurso, porém, deve corrigir o “conceito de sociedade” de Platão, que é estranho não só pela defesa da escravidão e seu “machismo”, mas também porque a liberdade não é um ideal para ele, mas apenas uma etapa intermediária no caminho até a filosofia<sup>365</sup>.

Se a sociedade grega praticava a escravidão, então, só porque havia escravos, “os senhores podiam ser livres para ir ao mercado e trocar coisas supérfluas”. Em contraste com o escravo, o artista, o mestre e o cidadão viveram “no ritmo da liberdade” e do “ócio (*schole*)”, e este “e a contemplação (teoria) são o objetivo de sua vida”<sup>366</sup>. Se, assim, convinha ao ócio, no “modelo platônico [...] a maior importância” como a “meta da vida” e a “sede da sabedoria”, estamos atualmente “nos aproximando” dessa meta “com botas de sete léguas”, porque o desemprego é galopante, porque os autômatos e robôs assumem o trabalho<sup>367</sup>, e com ele a questão da vida no ócio é colocada com cada vez maior urgência, uma questão que na atualidade é frivolamente descartada com a palavra “atividades de lazer” (da sociedade da distração por aparelhos<sup>368</sup>), mas que, se a sociedade telemática surgisse efetivamente, estaria então “no centro” de toda essa temática. Agora, porém, não é mais o trabalho, mas a informação que é a fonte de todos os valores<sup>369</sup> (e assim também a questão da fonte de valores para a sociedade da informação é respondida), e dessa forma a escola, o ócio, o desemprego tornam-se “o propósito da vida”, e o *Homo sapiens* torna-se *Homo ludens* através da etapa

364. Platão, *A República*, 473c-d.

365. Vilém Flusser, *Verschiebungen*, op. cit., p. 3.

366. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 290.

367. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 164.

368. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, pp. 90-91.

369. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, op. cit., 2009, pp. 244-45.

intermediária do *Homo faber*<sup>370</sup>. A escravidão é “deslocada para as máquinas”<sup>371</sup> e, como é “a dignidade do homem” dirigi-las, também é urgente estabelecer a sociedade telemática<sup>372</sup>.

Portanto, para a futura sociedade telemática e digital, Flusser recorre a Platão, e sua utopia, enquanto platônica, se move “dentro daquelas categorias que são apresentadas ao pensamento, valores e experiências ocidentais desde suas origens”, e é assim que a citação utilizada no início deste capítulo deve ser entendida, a “história do Ocidente” pode ser “lida como a construção e reconstrução da cidade platônica”<sup>373</sup>. A cidade atual, que se tornou um aparelho e cujos habitantes se tornaram funcionários, corresponde na versão original do modelo ao primeiro nível da pirâmide; os outros dois foram absorvidos pela pirâmide e assim “se tornaram funcionais”. A Revolução Industrial deslocou as relações a fim de fazer com que a teoria fosse cooptada pela prática e, assim, desvalorizada, de modo que ela devia, doravante, servir a objetivos práticos, e com esta inversão da ordenação dos valores na pirâmide a teoria e o ócio foram relegados ao nível mais baixo. Com a atual transição para a sociedade dos aparelhos, computadores e memórias cibernéticas, a forma de escola industrial está se tornando disfuncional<sup>374</sup>, mas sua nova variante pós-industrial “liberta o homem das funções mentais mecanizáveis e para as funções criativas do pensamento”<sup>375</sup>. E para a sociedade pós-industrial vale em geral o fato de que as novas escolas

370. *Idem*, p. 245; Vilém Flusser, “Auf dem Weg zum Unding” [“A Caminho da Absurdidade”], *Medienkultur*, *op. cit.*, 1997, p. 188. Quando Peter Hartz, que se tornou notoriamente conhecido, considera “estar trabalhando” como “o bem supremo de um homem” (*Spiegel Online*, 14.11.2011), isso o mostra como um representante típico da cultura e da sociedade industriais, enquanto a abordagem de Flusser em relação a isso é pós-industrial.

371. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, *op. cit.*, 2009, p. 246.

372. *Idem*, p. 247.

373. Vilém Flusser, “Private und öffentliche Räume”, *op. cit.*, 2015, p. 12.

374. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, *op. cit.*, 1993, p. 110.

375. *Idem*, p. 112.

[...] tornam-se academias platônicas pelas costas dos aparelhos. Elas servirão as mais altas artes, a saber, as disciplinas estruturais. Como matemáticos e músicos, as pessoas lá comporão estruturas, brincarão com elas, e ao fazê-lo [...] ficarão acima do aparelho, acima do jogo. Desta forma, elas assumirão o controle dos aparelhos e os utilizarão como um brinquedo. Como os filósofos platônicos, elas se tornarão reis. Esta manipulação criativa dos programas prosseguirá de forma intersubjetiva, dialógica [...]»<sup>376</sup>.

Nessas “novas escolas, a forma da sociedade ligada aos aparelhos se transformará em uma forma ainda não concebível de sociedade de pessoas programando dialogicamente aparelhos”<sup>377</sup>. Mas, para que “a vida em uma sociedade automatizada e telematizada não perca todo o sentido”, na escola do futuro “a separação entre o ócio e a atividade (*schole* e *ascholia*)” tem que ser abolida, e para isso um “novo termo para ‘ócio’ [...] tem que ser trabalhado”<sup>378</sup>, designado como “utopia neoplatônica”, e para isso se aplica:

No futuro, todas as pessoas serão “filósofas”, viverão teoricamente, ou seja, manipularão formas atemporais e projetarão mundos alternativos a partir delas. O espaço político [...] será ocupado por inteligências artificiais, que serão programadas a partir da teoria. E o espaço econômico [...] será ocupado por autômatos, que serão controlados por inteligências artificiais. Toda a sociedade se moverá para o céu platônico, deixando o mundo dos fenômenos para as máquinas<sup>379</sup>.

Em *Ins Universum der technischen Bilder*, essa sociedade telemática futura, mas já se formando, também é projetada de acordo com este modelo, uma vez que Flusser se apoia, no que diz respeito à “‘infraestrutura econômica’ da sociedade emergente [...] em um

376. *Idem*, pp. 113-114.

377. *Idem*, p. 114.

378. Vilém Flusser, *Kurzfassung des Statements “Homo faber”*. “*Fabrik der Zukunft*”, Mülheim 5.3.1991, manuscrito, p. 1.

379. Vilém Flusser, *Zeit und Bild*, *op. cit.*, p. 5.

modelo social ligeiramente ajustado, a saber, o da utopia platônica<sup>380</sup>. No modelo das “três formas de vida” da economia, da política e da filosofia, a economia apoia a política e a política apoia a filosofia; escravos e economia são o alicerce, artistas e políticos o nível intermediário, e teóricos e filósofos “os reis da sociedade”, e a “palavra-chave neste modelo utópico de sociedade” é “‘ócio’ [...] e seu oposto, a ‘atividade’” (em grego, *a-scholia*, em latim, *negotium*, em inglês, *business*)<sup>381</sup>. Tal vida no ócio é reservada apenas aos teóricos da vida filosófica, e o “propósito da República” é “permitir que uma elite viva na escola e assim abrir a todos o caminho de volta à pátria celestial”<sup>382</sup>. “Esta antropologia platônica [...] moldou o Ocidente por mais de mil anos”<sup>383</sup> até que as revoluções burguesas do início da Renascença e depois as revoluções industriais do século XIX inverteram a hierarquia de valores e colocaram primeiro a política, depois a economia (hoje: “ditames da economia”, “economização da sociedade como um todo”) no lugar mais alto, desvalorizando assim a teoria e o ócio e deslocando-os para a parte de baixo da hierarquia de valores. Com a nova inversão da hierarquia através da automação e robotização, às quais o valor do econômico, hoje no topo, é delegado, a teoria e o ócio poderiam novamente passar para o primeiro lugar, de modo que “a sociedade telemática [...] aparece como uma realização da utopia platônica”, como “uma sociedade em que os escravos (economia) são robôs, os artistas (política), inteligências automáticas, e na qual todos os humanos vivem para a teoria (todos são filósofos, reis), são alimentados por robôs e inteligências artificiais e providos com modelos a serem criticados”, uma “sociedade cibernética” como “uma estrutura na qual todos os humanos vivem no ócio, e na qual todo o trabalho (economia) e toda atividade (política) se

380. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 154.

381. *Idem*, p. 155.

382. *Idem*, p. 156.

383. Vilém Flusser, “Private und öffentliche Räume”, op. cit., 2015, pp. 298-299.

tornam ‘sub-humanos’”<sup>384</sup>. Em resumo, “sobre a infraestrutura econômica da sociedade emergente” é possível prever o seguinte:

Todo o comércio e todos os negócios serão em grande parte robotizados e não interessarão. Os objetos produzidos e consumidos ali não penetrarão na consciência ocupada com imagens. Não se vai trabalhar nem criar obras, e neste sentido a sociedade se aproximará da utopia platônica: Todos serão reis, todos viverão na escola (ócio), todos filosofarão<sup>385</sup>.

É possível aproximar-se dessa “transvaloração de todos os valores”, mas, é importante notar, não a alcançar, pois “a utopia platônica [...] é impossível”, porque as utopias devem permanecer um conceito limite para as pessoas com corpos e suas implicações, uma vez que, enquanto tivermos corpos<sup>386</sup>, não podemos virar as costas ao sofrimento e com ele à economia, que formam a base da sociedade, assim como não podemos virar as costas à morte, e: “Não pode haver ‘alegria’ sem sofrimento. A utopia é impossível”<sup>387</sup>. Assim, Flusser se mostra realista, pois, embora esta utopia seja “teórica e tecnicamente viável”, ela “no entanto, com uma probabilidade próxima da certeza, nunca será efetivamente realizada”; sua contemplação nos deixa melancólicos, pois, embora “pudéssemos viver em um momento extraordinariamente excitante” e realizá-la, “com toda a probabilidade, continuaremos a viver e morreremos de forma tão insensata quanto antes”<sup>388</sup>.

A crítica bastante frequente de que o “messianismo digital”<sup>389</sup> de Flusser e seu “messianismo da conexão em rede”<sup>390</sup> avaliaram

384. *Idem, ibidem.*

385. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 162.

386. Sobre isso, cf. Vilém Flusser, “Menschwerdung”, op. cit., 1994, pp. 221-221.

387. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 159.

388. *Idem, ibidem.*

389. Byung-Chul Han, *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Berlim, Matthes & Seitz, 2013, pp. 221-224.

390. *Idem*, p. 65.

unilateralmente e sem crítica a utopia de uma “comunidade pentecostal” telemática<sup>391</sup> reduz a visão de Flusser a apenas um lado de sua atitude ambivalente e se baseia em uma compilação de textos seletiva, porque Flusser sempre coloca o aspecto positivo ao lado do negativo, por exemplo, na forma de “prevenir o perigo totalitário da massificação através de discursos de programação”, abrindo os “meios técnicos” para o diálogo<sup>392</sup>. “Não há dúvida” de que “as bugigangas que nos rodeiam são ‘troços’ no sentido de Heidegger” – e, em Heidegger, crítico da tecnologia, “troços” estão em oposição à “coisa” próxima à natureza –, mas Flusser continua: “Em vez de nos libertar, eles nos programam”<sup>393</sup>. Flusser adverte repetidamente sobre os perigos da “ditadura” totalitária do aparelho<sup>394</sup>; de muitos outros exemplos concebíveis, aqui estão apenas alguns: ele considera “a ameaça de um aparelho que está se tornando cada vez mais autônomo em relação às decisões humanas” e a de um “totalitarismo autônomo”<sup>395</sup> como consequência da nova tecnoimaginação<sup>396</sup>, assim como uma “automatização ameaçadora e autonomia do Estado totalitário em avanço”<sup>397</sup> na direção de uma alienação totalitária e tecnocrática<sup>398</sup>, uma “tecnocracia do futuro” baseada na “pressão totalitária das mídias de massa e da tecnologia”<sup>399</sup>; no ensaio “Verbündelung oder Vernetzung?”, no capítulo “Auf dem Weg zur telematischen Informationsgesellschaft”, em *Medienkultur*, ele vê duas alternativas para o futuro e resume que o enfeixamento (a estrutura de comunicação unilateral) leva a um “modo de vida irresponsável,

391. *Idem*, p. 63.

392. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 287.

393. Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, op. cit., 1993, p. 98.

394. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, pp. 195, 240-241.

395. *Idem*, p. 225.

396. Vilém Flusser, “Filmerzeugung und Filmverbrauch”, *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 102.

397. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 169.

398. *Idem*, pp. 204, 208.

399. Vilém Flusser, “Das Video erforschen”, *Lob der Oberflächlichkeit*, op. cit., 1993, p. 235.

imbecilizante, *kitsch* e brutalizado”, que a conexão em rede poderia “rasgar”, mas somente se “nos engajarmos” nisso<sup>400</sup>. É necessário “transformar o próprio esquema de circuitos dialogicamente”, pois “se, como acontece atualmente, os fios dialógicos são introduzidos pelos emissores, tais como governos ou instituições comerciais, elas devem, apesar de sua função dialógica, permanecer a serviço dos emissores. As redes então suportam os feixes”<sup>401</sup>. Assim, nossa situação atual tem pouco em comum com a conexão em rede dialógica de Flusser. Ele mostra as novas possibilidades, mas sua experiência de vida, o que não é surpreendente dada sua biografia, o impede de ser um utópico crédulo: a atual sincronização das mídias de massa e dos diálogos em rede pode levar ou ao “totalitarismo pós-histórico” ou ao progresso de “um novo nível” de “comunicação humana real”; ambos são igualmente concebíveis<sup>402</sup>, tanto um “diálogo em rede, ou seja, uma sociedade livre e criativa”, quanto seu oposto, “uma sociedade cibernética programada de forma anfiteatral”, e qual delas será realizada “depende parcialmente de nós”<sup>403</sup>. Estas são as duas tendências básicas divergentes de uma utopia negativa e uma utopia positiva, a de “uma sociedade totalitária e centralmente programada de receptores de imagem e funcionários da imagem” e a de “uma sociedade telemática dialogante de produtores e coletores de imagem”, com um resultado aberto<sup>404</sup>; neste contexto, a comunicologia pode ou “servir ao fascismo pós-industrial emergente” ou chamar a atenção para seu perigo<sup>405</sup>.

Obviamente, a crítica a Flusser por Byung-Chul Han, como mencionado acima, repete um padrão de recepção que o editor de

400. Vilém Flusser, “Verbündelung oder Vernetzung?”, *op. cit.*, 1997, pp. 148-149.

401. Vilém Flusser, *Ins Universum*, *op. cit.*, 1985, p. 72.

402. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, pp. 50, 156-157; cf. também p. 110.

403. *Idem*, pp. 307-308.

404. Vilém Flusser, *Ins Universum*, *op. cit.*, 1985, p. 8.

405. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, *op. cit.*, 1996, p. 237.

Flusser, Bollmann, descreveu já em 1993 da seguinte maneira: Flusser foi considerado no mundo de língua alemã como o profeta de uma época na qual as tecnologias digitais dão à humanidade um futuro brilhante, embora o próprio Flusser fosse de “outra opinião”, uma vez que, para ele, “ainda não está resolvido se as tecnologias digitais realmente contribuem para o cultivo da humanidade ou apenas anunciam uma era tão bárbara quanto suas predecessoras, só que digitalmente bárbara”<sup>406</sup>.

O compreensível espanto em relação ao discurso de Flusser de uma caridade do “cristianismo judaico” como perspectiva para a cultura digital da telemática<sup>407</sup> resulta de uma interpretação precipitada dos termos em questão, pois com caridade judaico-cristã Flusser quer dizer “comunicação”: a proibição das imagens, pelo menos no judaísmo, no cristianismo e talvez também no islamismo, veta as imagens de Deus e assim impede o acesso direto; entretanto, como o homem é considerado como uma imagem semelhante a Deus, o acesso indireto resulta do desvio através dos semelhantes, “meu único *medium* a Deus”<sup>408</sup>; abrir-se “à face do outro” é “a única forma em que posso ver Deus”<sup>409</sup>, e daí resulta imediatamente a posição fundadora da “vida dialógica” (de acordo com Buber). Para Flusser, pensado radicalmente em termos de teoria da comunicação, o homem como ser social só existe através da comunicação e no diálogo<sup>410</sup>, “através do conhecimento dialógico do outro”<sup>411</sup>, um componente teórico que é primeiramente discernível como uma constante de sua obra em *Língua e Realidade*, desenvolvido pela primeira vez na *Filosofia da Linguagem* e depois continuamente evocado até o último

406. Stefan Bollmann, “Vorwort”, em Vilém Flusser, *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 7.

407. Byung-Chul Han, *Im Schwarm*, op. cit., 2013, p. 62.

408. Vilém Flusser, *Ins Universum*, op. cit., 1985, p. 171.

409. Vilém Flusser, “Robion, 1991”, em *Zwiegespräche*, op. cit., 1996, p. 203.

410. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, op. cit., 1996, p. 295.

411. *Idem*, p. 299.



manuscrito, *Vom Subjekt zum Projekt*<sup>412</sup>, publicado postumamente, designado pelo próprio Flusser como uma “antropologia, segundo a qual somos nós de relações”, uma variante da metáfora da rede. O eu assim entendido só existe na prática social da compreensão mútua, no *medium* de uma linguagem intersubjetiva e nos pensamentos transmitidos nela<sup>413</sup>. A sociedade da informação telemática é meramente a variante tecnologicamente mais avançada desta *conditio humana*, a técnica embutida na função mais geral da comunicação inter-humana. “Com base nesta visão, é quase imperativo lutar por uma forma de sociedade em que todos se realizem na troca de informações com os outros”<sup>414</sup>.

Por esta razão, Flusser enfatiza repetidamente em sua análise o circuito dos cabos e a alternativa “enfeixamento ou conexão em rede?”, que ele já havia desenvolvido em 1972 com um apelo por estruturas dialógicas em vez de discursivas<sup>415</sup>. Os perigos da comunicação de massa são o resultado da comunicação unidirecional, dos emissores para os receptores, sem a possibilidade de escapar desta comunicação unidirecional e de seus efeitos associados. Se os receptores, por sua vez, fossem convertidos em emissores, por troca de enfeixamento por conexão em rede<sup>416</sup>, isso tornaria possível a reciprocidade e o diálogo definido por ela, e “[o] acento” na telemática teria que ser colocado “na intersubjetividade, nas relações inter-humanas”<sup>417</sup>. O problema, no entanto, é que as “pessoas” não querem

412. Vilém Flusser, *Vom Subjekt*, op. cit., 1994, pp. 13-14.

413. Vilém Flusser, *Writings*, op. cit., 2002, p. 9.

414. Vilém Flusser, “Verbündelung oder Vernetzung?”, op. cit., 1997, p. 144.

415. Vilém Flusser, “Crise em Arte?”, em *Filosofia. Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia e v da Sociedade Interamericana de Filosofia*, vol. III, 1974, p. 285.

416. Vilém Flusser, “Bilderstatus” [“Status da Imagem”], *Medienkultur*, op. cit., 1997, p. 74.

417. Vilém Flusser, “Telematik: Verbündelung oder Vernetzung” [Abstract des bei der GDI-Tagung, 19.II.1991, zu haltenden Vortrags] [“Telemática: Enfeixamento ou Conexão em Rede” (Resumo de Conferência a ser Pronunciada no Congresso do GDI em 19.II.1991)], em *Siemens Kulturprogramm* (org.), op. cit., 1997, p. 21.

nem mesmo estar em rede, mas sim consumir; é “esta inércia de felicidade que impede uma mudança”<sup>418</sup>. No entanto, de acordo com seu diagnóstico em 1991, existe “uma conexão em rede em curso que se espalha como um cérebro ao redor da crosta terrestre. Nela, os canais são os nervos e os nós são homens e aparelhos”<sup>419</sup>. Há três bilhões e meio de anos existe uma hidrosfera e há dois bilhões de anos uma biosfera, que por sua vez está há dois milhões de anos ou, em sua última etapa, há 45 mil anos coberta “por uma espécie de bolor chamada de humanidade”. Então, novamente, algo novo está começando a se espalhar, o que Flusser gostaria de chamar de “telemático” ou também “preferencialmente de noosfera”, sabendo muito bem que ele está usando incorretamente “uma palavra de Teilhard de Chardin” com esta expressão<sup>420</sup>. Esta nova camada é um cérebro coletivo, que suspende a geografia e a história em si, e a função desta esfera é o “entrecruzamento de competências para gerar novas informações”, e assim novamente “aumentar a competência geral do cérebro. Este é o modelo da sociedade telemática”<sup>421</sup>. E esta é a nova cidade na era da informação em escala planetária.

418. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen*.

419. *Idem, ibidem*.

420. *Idem, ibidem*. Sobre Chardin como guru do *cyberspace*, cf. Uwe Jochum, *Kritik der neuen Medien. Ein eschatologischer Essay*, München, Fink, 2003, pp. 99-100.

421. Vilém Flusser, *Bochumer Vorlesungen*.

# Referências

Para uma bibliografia completa das obras de Vilém Flusser, ver Klaus Sander.

- ADORNO, Theodor W. “Spengler nach dem Untergang. Zu Oswald Spenglers 70. Geburtstag” [“Spengler Após o Declínio. Para o Aniversário de 70 Anos de Oswald Spengler”]. *The Month/Der Monat*, n. 20, pp. 115-128, 1950.
- ARISTÓTELES. *Política*. London, Loeb, 1932.
- ASSMANN, Aleida. “Rezension Vilém Flusser; *Die Schrift*. Hat Schreiben Zukunft?”. *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft*, n. 20, pp. 284-288, 1988.
- BACHOFEN, Johann Jakob. *Mutterrecht und Urreligion* [Direito Materno e Religião Originária] [1927]. 6. ed. ampli. Stuttgart, A. Kröner, 1984.
- BAITELLO JÚNIOR, Norval. “O Leitor Número 69 ou o Marco Zero de um Futuro Flusser”. In: FLUSSER, Vilém. *Língua e Realidade*. São Paulo, Annablume, 2004, pp. 22-24.
- BALKE, Friedrich. “Sola Pictura. Überlegungen zu Vilém Flussers Buch *Die Schrift*”. *Kritische Revue* 17/18, pp. 106-108, 1988.
- BECK, Ulrich. “Die Brasilianisierung Europas” [“A Brazilianização da Europa”]. In: DÖNHOF, Marion Gräfin & SOMMER, Theo (org.). *Was steht uns bevor? Mutmaßungen über das 21. Jahrhundert. Aus Anlaß des 80. Geburtstages von Helmut Schmidt* [O que Nos Aguarda? Conjecturas sobre o Século XXI. Por Ocasião do Aniversário de 80 Anos de Helmut Schmidt]. Berlin, Siedler, 1999, pp. 157-167.
- BLASQUIZ, Klaus et al. *Technologie et Imaginaire. Table Ronde du 8 mai 1973 à l'Institut de l'Environnement* [Tecnologia e Imaginário. Mesa-Redonda do dia 8 de maio de 1973 no Instituto do Meio Ambiente]. Paris, Institut de l'Environnement, 1975.

- BOLLMANN, Verlag (org.). "Bollmann Verlagsanzeige". *Arch+*, n.III, p. 65, mar. 1992.
- BREUER, Ingeborg; LEUSCH, Peter & MERSCH, Dieter. "Utopie der telematischen Gesellschaft. Zur Medien- und Kulturphilosophie Vilém Flussers" ["Utopia da Sociedade Telemática. Sobre a Filosofia das Mídias e da Cultura de Vilém Flusser"]. *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie. Deutschland* [Mundos na Cabeça. Perfis da Filosofia Contemporânea. Alemanha]. Hamburg, Rotbuch, 1996, pp. 79-90.
- BRÖCKLING, Guido. *Das handlungsfähige Subjekt zwischen tv-Diskurs und Netz-Dialog: Vilém Flusser und die Frage der sozio- und medienkulturellen Kompetenz* [O Sujeito Capaz de Ação entre Discurso Televisivo e Diálogo em Rede: Vilém Flusser e a Questão da Competência Sociocultural e Mediocultural]. München, Kopaed, 2012.
- BÜHLER, Karl. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [Teoria da Linguagem. A Função Expositiva da Linguagem]. Stuttgart, Fischer, 1982.
- CASSIRER, Ernst. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale, Yale University Press, 1944. Ed. bras. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. São Paulo, Martins Fontes, 1994 [2001].
- CASTELLS, Manuel. *Die Netzwerkgesellschaft* [1996]. Ed. bras. *A Sociedade em Rede. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. São Paulo, Paz e Terra, 2011.
- ENGELL, Lorenz. "Ästhetik des Bildpunktes nach Vilém Flusser und Gilles Deleuze". In: FAHLE, Oliver, HANKE, Michael & ZIEMANN, Andreas (org.). *Technobilder und Kommunikologie. Die Medientheorie Vilém Flussers*. Berlin, Parerga, 2009, pp. 237-256.
- FACCHINI, Fiorenzo. *Die Ursprünge der Menschheit* [As Origens da Humanidade]. Stuttgart, Theiss, 2006.
- FAHLE, Oliver. "Bilder von Begriffen: Vilém Flussers Bildtheorie" ["Imagens de Conceitos: A Teoria da Imagem de Vilém Flusser"]. In: \_\_\_\_\_, HANKE, Michael, & ZIEMANN, Andreas (org.). *Technobilder und Kommunikologie. Die Medientheorie Vilém Flussers*. Berlin, Parerga, 2009, pp. 161-176.
- FLUSSER, Vilém. *Língua e Realidade*. São Paulo, Herder 1963 [São Paulo, Annablume, 2004].
- \_\_\_\_\_. "Crítica de Cinema". *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, n. 391, p.5, 1.8.1964.
- \_\_\_\_\_. "Meditações sobre a Arte Grega I". *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 60, pp. 523-539, 1965.
- \_\_\_\_\_. "Tecnologia e Humanidades". *ITA Humanidades*, vol. 2, pp. 297-303, 1966.

- \_\_\_\_\_. “Suche nach der neuen Kultur. Brasilien als Modell für die künftige menschliche Gesellschaft” [Busca pela Nova Cultura. O Brasil como Modelo para a Futura Sociedade Humana]. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. 226, p. 20, 29.9.1966.
- \_\_\_\_\_. “Barroco Mineiro visto de Praga”. *Jornal do Comércio*, 3.4.1966.
- \_\_\_\_\_. “Filosofia da Linguagem”. *ITA Humanidades*, pp. 133-210, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Da Religiosidade: A Literatura e o Senso da Realidade*. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1967. 2. ed. São Paulo, Escrituras, 2002.
- \_\_\_\_\_. “O Avanço da Industrialização”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, n. 538, p. 3, 29.7.1967.
- \_\_\_\_\_. “O Espírito do Tempo nas Artes Plásticas”. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 20, pp. 487-495, 1970.
- \_\_\_\_\_. “Para uma Fenomenologia da Imigração”. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 21, pp. 170-178, 1971.
- \_\_\_\_\_. Carta a Miguel Reale de 1.10.1971 (manuscrito). *Flusser-Studies* 11, pp. 1-3, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Como Filosofar em Cultura de Massa?”. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 22, pp. 205-211, 1972.
- \_\_\_\_\_. “Decadência das Cidades”. *Folha S. Paulo*, p. 27, 2.2.1972.
- \_\_\_\_\_. “Crise em arte?”. *Filosofia. Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia e v da Sociedade Interamericana de Filosofia*, 10.11.1972, vol. III. Instituto Brasileiro de Filosofia (org.), São Paulo, 1974, pp. 281-286.
- \_\_\_\_\_. “Le Monde Codifié: Conférence du 3 mai 1973” [“Conferência de 3 de maio de 1973”]. Paris, Institut de l’Environnement, 1974.
- \_\_\_\_\_. “Contribuição à Discussão”. In: BLASQUIZ, Klaus et al. *Technologie et Imaginaire. Table Ronde du 8 mai 1973 à l’Institut de l’Environnement [Tecnologia e Imaginário. Mesa-Redonda do dia 8 de maio de 1973 no Instituto do Meio Ambiente]*. Paris, Institut de l’Environnement, 1975.
- \_\_\_\_\_. “Auf der Suche nach Bedeutung” [“Em Busca de Significado”] [escrito em 1969, publicado em português em 1976, em alemão em 1997, em inglês em 2002] [https://equivalence.com/labor/lab\\_vf\\_autobio.shtml](https://equivalence.com/labor/lab_vf_autobio.shtml) [Acesso em 13.7.2015]. Ed. bras. “Em Busca de Significado”. In: LADUSÂNS, Stanislavs (org.). *Rumos da Filosofia Atual no Brasil em Auto-Retratos*. São Paulo, Loyola, 1976, pp. 493-506. Ed. ing. “In Search of Meaning (Philosophical Self-portrait)”. *Writings [Escritos]*. Intro. e org. de Andreas Ströhl. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, pp. 197-207.

- \_\_\_\_\_. “Alguns Aspectos Filosóficos da Automação”. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 28, pp. 58-70, 1978.
- \_\_\_\_\_. “A Crise das Ciências, a Proximidade e o Desejável”. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 29, pp. 159-183, 1979.
- \_\_\_\_\_. “A Sociedade Pós-Industrial”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Cultural, n. 168, p. 6, 20.1.1980.
- \_\_\_\_\_. “Wie sind Fotografien zu entziffern?” [“Como se Deve Decifrar Fotografias?”]. In: KIFFL, Erika (org.). *Ist Fotografie Kunst? – Gehört Fotografie ins Museum? Internationales Fotosymposion 1981, Schloß Mickeln bei Düsseldorf*. München, Mahnert-Lueg 1982, pp. 13-22.
- \_\_\_\_\_. “Prefácio”, Catálogo da Exposição *Papiers, Fibres, Cartons* [Papéis, Fibras, Papelões]. Bibliothèque Municipale d’Avignon, 16.8.1984 a 13.9.1984.
- \_\_\_\_\_. *Ins Universum der technischen Bilder* [Rumo ao Universo das Imagens Técnicas]. Göttingen, European Photography, 1985.
- \_\_\_\_\_. “Die Fotografie als nach-industrieller Gegenstand”. *Fotokritik*, n. 21/22, pp. 14-17, nov. 1986.
- \_\_\_\_\_. *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft?* [A Escrita. A Escrita Tem Futuro?]. Göttingen, Immatrix, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Einige, die ‘Immateriellen’ betreffende Gedanken”. *Kulturrevolution*, n. 14, pp. 16-19, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Vom Sandwich: eine postmoderne Überlegung”, em *Kulturrevolution*, n. 14, pp. 19-21, 1987.
- \_\_\_\_\_. Entrevista com Vilém Flusser de 19.7.1988 (excertos) realizada por Marion Picker. *Katalog zum 5. Film- und Videotreff Köln 27.-31.10.1988* [Catálogo do 5º Encontro de Cinema e Vídeo de Colônia, de 27 a 31 de outubro de 1988]. Köln.
- \_\_\_\_\_. *Krise der Linearität* [Crise da Linearidade]. Berna, Benteli, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Cultura dos ‘Imateriais?’”, Manuscrito produzido para a *Revista da Sociedade Brasileira da História da Ciência* e publicado como: “Zona Cinzenta Entre Ciências, Técnica e Arte”. *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, n. 3, pp. 45-50, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Vom Unterworfenen zum Entwerfer von Gewohntem. Referat zum Symposium Intelligent Building” [“Do Subjugado ao Projetista do Habitual. Palestra no Simpósio Construção Inteligente”]. *Intelligent Building. Symposium an der Fakultät für Architektur an der Universität Karlsruhe* [Construção Inteligente. Simpósio na Faculdade de Arquitetura da Universidade de Karlsruhe], outubro de 1989.

- \_\_\_\_\_. “Rückschläge, einige Überraschungen und wenig strahlende Aussichten”. *Basler Zeitung*, n. 221, p. 45, 21.9.1989.
- \_\_\_\_\_. “Von linearen Entscheidungen zu synthetischen Projektionen” [“Das Decisões Lineares às Pro-Jeções Sintéticas”]. *GDI impuls. Eine Publikation des Gottlieb Duttweiler Instituts für Entscheidungsträger in Wirtschaft und Gesellschaft*, n. 4, vol. 7, pp. 17-27, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Vom Ende der bürgerlichen Kultur (Jörg Albrecht im Gespräch mit Vilém Flusser)” [“Sobre o fim da cultura burguesa (conversa entre Jörg Albrecht e Vilém Flusser)”]. In: RAPSCH, Volker (org.). *Überflusser. Die Festschrift zum 70. von Vilém Flusser. Mit einem Essay von Abraham Moles* [Sobre Flusser. Homenagem ao 70º Aniversário de Vilém Flusser. Com um Ensaio de Abraham Moles]. Düsseldorf, Bollmann, 1990, pp. 35-44.
- \_\_\_\_\_. “Die Auswanderung der Zahlen aus dem alphanumerischen Code” [“O Exílio dos Números a Partir do Código Alfanumérico”]. *Das Magazin*, Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, pp. 14-17, fev. 1991.
- \_\_\_\_\_. *Die Informationsgesellschaft: Phantom oder Realität? Für “Kultur und Technik im 21. Jahrhundert”* [A Sociedade da Informação: Fantasma ou Realidade? Para “Cultura e Técnica no Século XXI”]. Essen, 3.11.1991, Manuscrito, Vilém Flusser Archiv, e CD 1999, Mixed Media.
- \_\_\_\_\_. “Neue Wirklichkeit aus dem Computer?” [“Nova Realidade a Partir do Computador?”]. *GDI impuls. Eine Publikation des Gottlieb Duttweiler Instituts für Entscheidungsträger in Wirtschaft und Gesellschaft*, n. 4, vol. 9, 1991, pp. 32-41.
- \_\_\_\_\_. “Raum und Zeit aus städtischer Sicht” [“Espaço e Tempo do Ponto de Vista Urbano”]. In: WENTZ, Martin (org.). *Stadt-Räume* [Espaços-Urbanos]. Frankfurt am Main, Campus, pp. 19-24, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Virtuelle Räume – Simultane Welten”. *Arch+*, n. III, pp. 18-85, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Das Ende der Tyrannei”. *Arch+*, n. III, pp. 20-25, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Digitaler Schein”. *Arch+*, n. III, pp. 26-30, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Das Verschwinden der Ferne” [“O Desaparecimento da Distância”]. *Arch+*, n. III, pp. 31-32, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Virtuelle Räume – simultane Welten. Vilém Flusser im Gespräch mit Sabine Kraft und Philipp Oswald”. *Arch+*, n. III, pp. 33-52, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Cyberspace”. *Arch+*, n. III, pp. 34-39, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Telepräsenz” [“Telepresença”]. *Arch+*, n. III, pp. 46-47, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Vom Unterworfenen zum Entwerfer von Gewohntem”. *Palestra no 1º Simpósio Intelligent Building, Faculdade de Arquitetura da Universidade de Karlsruhe*, 12-13.10.1989, Karlsruhe, 1989. *Arch+*, n. III, pp. 54-57, mar. 1992.

- \_\_\_\_\_. “Die Stadt als Wellental in der Bilderflut”. *Arch+*, n. III, pp. 58-63, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Fassaden: Masken, Personen. Referat zum 2. Symposium Intelligent Building” [“Fachadas: Máscaras, Pessoas. Palestra no 2º Simpósio Construções Inteligentes”], Faculdade de Arquitetura da Universidade de Karlsruhe, out. 1991. Tipografado, ligeiramente reduzido. *Arch+*, n. III, pp. 64-65, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Wände” [“Paredes”]. *Arch+*, n. III, p. 68, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Zelte. Referat zum Steirischen Herbst ‘90” [“Tendas. Palestra no Steirischer Herbst ‘90”]. Resumido. *Arch+*, n. III, pp. 68-69, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Nomaden” [“Nômades”]. *Arch+*, n. III, pp. 70-78, mar. 1992.
- \_\_\_\_\_. “Vom Verschwinden der Stadt. Vilém Flusser im Gespräch mit Hubert Christian Ehalt” [“Do Desaparecimento da Cidade. Conversa de Vilém Flusser e Hubert Christian Ehalt”]. *Ende der Geschichte, Ende der Stadt? [Fim da História, Fim da Cidade?]*, Viena, Picus, 1992, pp. 41-55.
- \_\_\_\_\_. *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung [Pós-História. Uma Escrita da História Corrigida]*. Bensheim, Bollmann, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien [Elogio da Superficialidade. Para uma Fenomenologia das Mídias]*. Bensheim, Bollmann, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Vom Stand der Dinge. Eine kleine Philosophie des Design [Estado das Coisas. Uma Pequena Filosofia do Design]*. Göttingen, Steidl, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Zukunft oder Ende”. In: MARESCHE, Rudolf (org.). *Zukunft oder Ende. Standpunkte – Analysen – Entwürfe*. München, Boer, 1993, pp. 457-461.
- \_\_\_\_\_. “Gesellschaftsspiele”. HARTWAGNER, Georg; IGLHAUT, Stefan & RÖTZER, Florian (org.). *Künstliche Spiele*, München, Boer, 1993, pp. III-III7.
- \_\_\_\_\_. *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung [Brasil ou a Busca pelo Novo Homem. Para uma Fenomenologia do Subdesenvolvimento]*. “Nachwort” [“Posfácio”] de Stefan Bollmann. Mannheim, Bollmann, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus [Da Liberdade do Migrante. Objeções ao Nacionalismo]*. Leck, Bollmann, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Für eine Philosophie der Emigration” [“Para uma Filosofia da Emigração”]. In: *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus [Da Liberdade do Migrante. Objeções ao Nacionalismo]*. Leck, Bollmann, 1994, pp. 31-34.
- \_\_\_\_\_. “Vilém Flusser im Gespräch mit Patrik Tschudin” [“Conversas de Vilém Flusser com Patrik Tschudin”]. In: *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche*



- gegen den Nationalismus [Da Liberdade do Migrante. *Objecções ao Nacionalismo*]. Leck, Bollmann, 1994, pp. 119-140.
- \_\_\_\_\_. *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung* [Do Sujeito ao Projeto. *Homini-zação*]. “Editorisches Nachwort” [“Posfácio do Editor”] de Stefan Bollmann. Bensheim, Bollmann, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Gesten. Versuch einer Phänomenologie* [Gestos. *Ensaio de uma Fenomenologia*]. Frankfurt am Main, Fischer, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Abbild – Vorbild. Was heißt ‘Darstellen’?” [“Representação – Modelo. O que Significa ‘Exibir’?”]. Publicado primeiro em: *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien* [Elogio da Superficialidade. *Para uma Fenomenologia das Mídias*]. Bensheim, Bollmann, 1993, pp. 293-217. Escrito para o projeto de livro, no qual foi posteriormente publicado: NIBBRIG, Christiaan L. Hart (org.). *Was heißt “Darstellen”?* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, pp. 34-48.
- \_\_\_\_\_. “São Paulo, 1967”. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. *Entrevistas, 1967-1991*]. Göttingen, European Photography, 1996, pp. 8-16.
- \_\_\_\_\_. “São Paulo, 1979”. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. *Entrevistas, 1967-1991*], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 17-21.
- \_\_\_\_\_. “São Paulo, 1980”. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. *Entrevistas, 1967-1991*], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 22-28.
- \_\_\_\_\_. “Bern, 1988”. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. *Entrevistas, 1967-1991*], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 34-40.
- \_\_\_\_\_. “Karlsruhe, 1988”. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. *Entrevistas, 1967-1991*], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 41-66.
- \_\_\_\_\_. “Nürnberg, 1989”. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. *Entrevistas, 1967-1991*], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 67-77.
- \_\_\_\_\_. “Berlin, 1989”. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. *Entrevistas, 1967-1991*], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 85-93.
- \_\_\_\_\_. “Berlin, 1990”. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. *Entrevistas, 1967-1991*], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 99-104.
- \_\_\_\_\_. “Graz, 1990”. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. *Entrevistas, 1967-1991*], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 105-118.
- \_\_\_\_\_. “Hamburg, 1990”. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. *Entrevistas, 1967-1991*], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 146-158.
- \_\_\_\_\_. “Wien, 1991”. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. *Entrevistas, 1967-1991*], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 168-185.

- \_\_\_\_\_. “Robion, 1991”. *Zwiesgespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. Entrevistas, 1967-1991], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 198-213.
- \_\_\_\_\_. “Karlsruhe, 1991”. *Zwiesgespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. Entrevistas, 1967-1991], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 214-224.
- \_\_\_\_\_. “München, 1991”. *Zwiesgespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. Entrevistas, 1967-1991], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 225-242.
- \_\_\_\_\_. “Zürich, 1991”. *Zwiesgespräche. Interviews 1967-1991* [Diálogos. Entrevistas, 1967-1991], Göttingen, European Photography, 1996, pp. 243-249.
- \_\_\_\_\_. *Kommunikologie* [Comunicologia]. “Nachwort” [“Posfácio”] de Stefan Bollmann. Frankfurt am Main, Fischer, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Medienkultur* [Cultura Midiática]. “Vorwort des Herausgebers” [“Prefácio do Editor”] de Stefan Bollmann. Frankfurt am Main, Fischer, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Ein philosophisches Selbstporträt” [“Um Autorretrato Filosófico”]. In: SIEMENS KULTURPROGRAMM [Programa de Cultura da Siemens] (org.). *Siemens-Medienkunstpreis*. München, ZKM, 1997, pp. 14-16.
- \_\_\_\_\_. “Die Gegenrevolution der Bilder” [“A Contrarrevolução das Imagens”]. In: SIEMENS KULTURPROGRAMM (org.). *Siemens-Medienkunstpreis*. München, ZKM, 1997, pp. 17-20.
- \_\_\_\_\_. “Telematik: Verbündelung oder Vernetzung? Abstract des bei der GDI-Tagung (19.II.91) zu haltenden Vortrags” [“Telemática: Enfeixamento ou Conexão em Rede? Resumo da Conferência a Ser Proferida no Congresso do Instituto Gottlieb Duttweiler (19.II.91)”]. SIEMENS KULTURPROGRAMM (org.). *Siemens-Medienkunstpreis*. München, ZKM, 1997, p. 21.
- \_\_\_\_\_. *Ficções Filosóficas*. Introdução de Milton Vargas. São Paulo, Edusp, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Essays” [“Ensaio”]. *Manuskripte. Zeitschrift für Literatur* [Manuscritos. Revista de Literatura], vol. 38, pp. 139-140, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Standpunkte. Texte zur Fotografie* [Pontos de Vista. Textos sobre Fotografia]. “Editorische Vorbemerkung” [“Nota Preliminar do Editor”] de Andreas Müller-Pohle. Göttingen, European Photography, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a Fotografia. Para uma Filosofia da Técnica*. Prefácio de Vilém Flusser para a edição brasileira de 1985. Ed. Arlindo Machado. Lisboa, Relógio d’Água, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie* [Insondável. Uma Autobiografia Filosófica]. Frankfurt am Main, Fischer, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit (Heimat und Geheimnis – Wohnung und Gewohnheit)” [“Habitar na Expatriação (Pátria e Mistério

- Habitação e Hábito”]. In: *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie [Insondável. Uma Autobiografia Filosófica]*. Frankfurt am Main, Fischer, 1999, pp. 247-264.
- \_\_\_\_\_. *A Dúvida*. Prefácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Briefe an Alex Bloch [Cartas a Alex Bloch]*. Göttingen, European Photography, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Jude sein. Essays, Briefe, Fiktionen [Ser Judeu. Ensaios, Cartas, Ficções]*. Berlin, Philo, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Das Foto als nach-industrielles Objekt: Zum ontologischen Status von Fotografien (1986)”. In: JÄGER, Gottfried (org.). *Fotografie denken. Über Vilém Flusser’s Philosophie der Medienmoderne*. Bielefeld, Kerber, 2001, pp. 15-26.
- \_\_\_\_\_. *Writings [Escritos]*. Intro. e org. Andreas Ströhl. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. “On the Theory of Communication”. In: *Writings [Escritos]*. Intro. e org. Andreas Ströhl. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, pp. 8-20.
- \_\_\_\_\_. “Designing Cities” [em alemão: “Städte entwerfen”]. In: *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*. Bensheim, Bollmann, 1994]. In: *Writings [Escritos]*. Intro. e org. Andreas Ströhl. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, pp. 172-180.
- \_\_\_\_\_. “In Search of Meaning (Philosophical Self-Portrait)”. In: *Writings [Escritos]*. Intro. e org. Andreas Ströhl. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, pp. 197-208.
- \_\_\_\_\_. *O Mundo Codificado: Por uma Filosofia do Design e da Comunicação*. Org. Rafael Cardoso. São Paulo, Cosac Naify, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Brief an Karel Flusser vom 23/08/1952”. *Flusser Studies*, vol. 5, pp. 1-2, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Universo das Imagens Técnicas: Elogio da Superficialidade*. São Paulo, Annablume, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Kommunikologie weiter denken. Die “Bochumer Vorlesungen”*. Org. Silvia Wagnermaier e Siegfried Zielinski. Prefácio de Friedrich A. Kittler. Posfácio de Silvia Wagnermaier. Frankfurt am Main, Fischer, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A Escrita. Há Futuro para a Escrita?* São Paulo, Annablume, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Pós-História: Vinte Instantâneos e um Modo de Usar*. São Paulo, Annablume, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Private und öffentliche Räume” [“Espaços Privados e Públicos” (1979)]. In: HAARMAN, Hermann; HANKE, Michael & WINKLER, Steffi (org.). *Play it*

- Again, Vilém! Medien und Spiel im Anschluß an Vilém Flusser [Mídias e Jogo a Partir de Vilém Flusser]. Marburg, Tectum, 2015, pp. 297-313.
- \_\_\_\_\_. *Das zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthesis. Ex Ponto* [O Século XX. Tentativa de uma Síntese Subjetiva. Do Mar Negro]. Manuscrito, s.d.
- FELINTO, Erick & SANTAELLA, Lucia. *O Explorador de Abismos. Vilém Flusser e o Pós-Humanismo*. São Paulo, Paulus, 2012.
- FRAZER, James. *The Golden Bow* [O Ramo de Ouro]. New York/London, Macmillan, 1890, 2 vols. 3. ed. 1907-1915, 12 vols.
- FRICK, Karin & HÖCHLI, Bettina. *Die Zukunft der vernetzten Gesellschaft. Neue Spielregeln, neue Spielmacher* [O Futuro da Sociedade em Rede. Novas Regras do Jogo, Novos Playmakers]. Zurich, Gottlieb Duttweiler Institut, 2014.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon, Bd. III: Die Platonischen Schriften. Zweite und dritte Periode*. Berlin, De Gruyter, 1975.
- GERHARDT, Volker. *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins* [Esfera Pública. A Forma Política da Consciência]. München, C. H. Beck, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Der lange Abschied vom Marxismus” [“A Longa Despedida do Marxismo”]. In: *Die Welt*, 11.2.2012. [Disponível em: [http://www.welt.de/print/die\\_welt/vermishtes/article13862766/Der-lange-Abschied-vom-Marxismus.html](http://www.welt.de/print/die_welt/vermishtes/article13862766/Der-lange-Abschied-vom-Marxismus.html). Acesso em: 30.1.2013.]
- GIANOTTI, José Arthur. Depoimento, 23.1999. In: MENDES, Ricardo. *Vilém Flusser: Uma História do Diabo*. São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2000, dissertação de Mestrado, pp. 50-51.
- GRUBE, Gernot. “Vilém Flusser – Mundus ex machina”. In: LAGAAY, Alice & LAUER, David (org.). *Medientheorien. Eine philosophische Einführung* [Teorias das Mídias. Uma Introdução Filosófica]. Frankfurt am Main, Campus, 2004, pp. 173-199.
- \_\_\_\_\_. “Die unsichtbare Rückseite der Bilder: ihre verborgenen Herstellungsgeschichten” [“O Averso Invisível das Imagens: Sua História de Produção Oculta”]. FAHLE, Oliver; HANKE, Michael & ZIEMANN, Andreas (org.). *Technobilder und Kommunikologie. Die Medientheorie Vilém Flussers*. Berlin, Parerga, 2009, pp. 197-220.
- GÜNZEL, Stephan. “Phänomenologische Medientheorien” [“Teorias Fenomenológicas das Mídias”]. In: SCHRÖTER, Jens (org.). *Handbuch Medienwissenschaft* [Manual de Ciência das Mídias]. Stuttgart, Metzler, 2014, pp. 60-68.
- GULDIN, Rainer. *Philosophieren zwischen den Sprachen. Vilém Flussers Werk* [Filosofar entre as Línguas. A Obra de Vilém Flusser]. München, Brill, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Bilder von Texten: Zur terminologischen Genealogie von Vilém Flussers Technobild” [“Imagens de Textos: Sobre a Genealogia Terminológica

- da Tecnoimagem de Vilém Flusser”]. In: FAHLE, Oliver; HANKE, Michael & ZIEMANN, Andreas (org.). *Technobilder und Kommunikologie. Die Medientheorie Vilém Flussers*. Berlin, Parerga, 2009, pp. 141-160.
- \_\_\_\_\_. “Golem, Roboter und andere Gebilde. Zu Vilém Flussers Apparaturbegriff” [“Golem, Robôs e Outras Figuras. Sobre o Conceito de Aparelho de Vilém Flusser”]. *Flusser-Studies*, vol. 9, 2009, pp. 1-17.
- \_\_\_\_\_. “Ex/zentrische Standpunkte: Barock als interkulturelles Phänomen bei Vilém Flusser und Haroldo de Campos” [“Pontos de Vista Ex/Cêntricos: O Barroco como Fenômeno Intercultural em Vilém Flusser e Haroldo de Campos”]. In: KLENGEL, Susanne & SIEVER, Holger (org.). *Das Dritte Ufer. Vilém Flusser und Brasilien. Kontexte, Migration, Übersetzungen [A Terceira Margem: Vilém Flusser e o Brasil. Contextos, Migração, Traduções]*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 215-229.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Das Denken muss nun auch den Daten folgen” [“Agora, o Pensamento Deve Seguir os Dados”]. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12.3.2014. [<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/neueserie-das-digitale-denken-das-denken-muss-nun-auch-den-daten-folgen-12840532.html>. Acesso 12.3.2014]
- HAN, Byung-Chul. *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*. Berlin, Matthes & Seitz, 2013.
- HANKE, Michael. “Vilém Flussers Sprache und Wirklichkeit von 1963 im Kontext seiner Medienphilosophie” [“Língua e Realidade de 1963, de Vilém Flusser, no Contexto de sua Filosofia das Mídias”]. *Flusser-Studies*, vol. 2, pp. 1-20, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Engagement und Dégagement: Vilém Flussers Verhältnis zu Brasilien im Kontext seiner Suche nach einer neuen Kultur” [“Engajamento e Desobrigação: A Relação de Vilém Flusser com o Brasil em sua Busca por uma Nova Cultura”]. In: KLENGEL, Susanne & SIEVER, Holger (org.). *Das Dritte Ufer. Vilém Flusser und Brasilien. Kontexte, Migration, Übersetzungen [A Terceira Margem: Vilém Flusser e o Brasil. Contextos, Migração, Traduções]*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 175-189.
- \_\_\_\_\_. “Vilém Flussers Kommunikologie: Medien- oder Kommunikationstheorie?” [“A Comunicologia de Flusser: Teoria das Mídias ou da Comunicação?”]. FAHLE, Oliver; HANKE, Michael & ZIEMANN, Andreas (org.). *Technobilder und Kommunikologie: Die Medientheorie Vilém Flussers*. Berlin, Parerga, 2009, pp. 39-56.
- \_\_\_\_\_. “Símbolos e Códigos da Comunicação: A Semiótica de Vilém Flusser”. In: SANDE, Manuel Fernández & ADAMI, Antonio (org.). *Panorama da Comunicação e dos Meios no Brasil e Espanha*. São Paulo, Intercom, 2012, pp. 720-743.

- \_\_\_\_\_. “Os Fundamentos Científicos da Comunicação. Uma Crítica Flusseriana a Comunicólogos Cearenses e seus Desdobramentos”. *Flusser-Studies*, vol. 15, 2013, pp. 1-16.
- \_\_\_\_\_. “Metrópole Digital: A Transformação Estrutural da Vida Contemporânea na Era Digital, segundo Vilém Flusser”. In: *II Colóquio Semiótica das Mídias, Centro Internacional de Semiótica e Comunicação – CISECO, Jarapatinga – Alagoas, 25 de setembro de 2013*. [Disponível em: [http://www.ciseco.org.br/images/coloquio/csm2/CSM2\\_MichaelHanke.pdf](http://www.ciseco.org.br/images/coloquio/csm2/CSM2_MichaelHanke.pdf). Acesso em: 22.11.2022]
- \_\_\_\_\_. “The ‘Well-Informed Citizen’ as a Theory of Public Space”. *Schutzian Research*, n. 6, 2014, pp. 93-103.
- \_\_\_\_\_. “Die spielerische Maße der digitalen Philosophenkönige im Medium des Dialogs. Vilém Flussers Platon-Rezeption und die Telematik” [“O Ócio Lúdico dos Reis-Filósofos Digitais no Medium do Diálogo. A Recepção Platônica de Vilém Flusser e a Telemática”]. In: HAARMAN, Hermann; HANKE, Michael & WINKLER, Steffi (org.). *Play it Again, Vilém! Medien und Spiel im Anschluß an Vilém Flusser [Mídias e Jogo a Partir de Vilém Flusser]*. Marburg, Tectum, 2015, pp. 183-217.
- \_\_\_\_\_. & WINKLER, Steffi (org.). *Vom Begriff zum Bild. Medienkultur nach Vilém Flusser [Do Conceito à Imagem. A Cultura Midiática segundo Vilém Flusser]*. Marburg, Tectum, 2013.
- HARTMANN, Frank. *Medienphilosophie [Filosofia das Mídias]*. Wien, WUV, 2000.
- HAUSER, Susanne. “Spielsituationen. Über das Entwerfen von Städten und Häusern” [“Situações de Jogo. Sobre a Projeção de Cidades e Casas”]. *International Flusser Lecture*, Köln, König 2003.
- HEGENBERG, Leônidas. “A Propósito de *Língua e Realidade*”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 12.6.1965, s. p., Vilém Flusser Archiv.
- \_\_\_\_\_. *Explicações Científicas. Introdução à Filosofia da Ciência*. São Paulo, Herder, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit [Ser e Tempo]* [1927]. Tübingen, Max Niemeyer, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Brief über den Humanismus [Carta sobre o Humanismo]*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundprobleme der Phänomenologie [Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia]*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1975.
- \_\_\_\_\_. “Schöpferische Landschaft – Warum bleiben wir in der Provinz?” [“Paisagem Criativa – Por que Permanecemos na Província?”] [1933]. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, vol. 13, pp. 9-13, 2002.

- \_\_\_\_\_. “Die Zeit des Weltbildes” [“O Tempo da Imagem do Mundo”] [1938]. *Holzwege [Caminhos de Floresta]*, Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (= GA 5). Frankfurt am Main, Klostermann [1950], 1994, 2003 8. ed., pp. 75-113.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’” [“A Sentença Nietzscheana ‘Deus está Morto’”] [1943]. *Holzwege [Caminhos de Floresta]*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (= GA 5). Frankfurt am Main, Klostermann [1950], 1994, 8. ed., 2003, pp. 209-267.
- HOFFMANN, Ernst. *Die Sprache und die archaische Logik [A Linguagem e a Lógica Arcaica]*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925.
- JOCHUM, Uwe. *Kritik der neuen Medien. Ein eschatologischer Essay*. München, Fink, 2003.
- KAPIELSKI, Thomas. “Kann man sich Hegel beim Fernsehen vorstellen? Sloterdijks Notizbücher” [“Pode-se Imaginar Hegel na Televisão? Os Cadernos de Sloterdijk”]. *faz.net*, 13.8.2012. [Disponível em: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/peter-sloterdijks-notizbuecher-zeilen-und-tage-rezension-11853492.html>. Acesso em: 14.5.2013]
- KAUBE, Jürgen. “Gesellschaft im Wandel” [“Sociedade em Transformação”]. *DAAD Letter*, n. 1, vol. 5, pp. 18-23, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Auf dem Jahrmarkt der Zeitdiagnosen. Essay”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. p. 5, 5.1.2013. [Disponível em: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/bilder-und-zeiten/essay-auf-dem-jahrmarkt-der-zeitdiagnosen-12014592.html>. Acesso em: 21.1.2013]
- KELLERHOFF, Sven Felix. “Die ganze Story um das Foto vom Napalm-Mädchen”. *Die Welt*, 7.3.2013. [Disponível em: <https://www.welt.de/geschichte/article114225870/Die-ganze-Story-um-das-Foto-vom-Napalm-Maedchen.html>. Acesso 8.1.2015]
- KIFFL, Erika (org.). *Ist Fotografie Kunst? - Gehört Fotografie ins Museum?* Internationales Fotosymposium 1981, Schloß Mickeln bei Düsseldorf. München, Mahnert-Lueg, 1982.
- KLOTZ, Heinrich & ROSSNAGL, Michael. “Vorwort”. In: SIEMENS KULTURPROGRAMM (org.), *Siemens-Medienkunstpreis*. München, ZKM, 1997, pp. 5-7.
- KÖCHER, Renate. “Schleichende Veränderung”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. 194, p. 5, 20.8.2008.
- KRAFT, Susanne. “Vilém Flusser”. *Arch+*, n. 111, p. 18, mar. 1992.
- KROSS, Matthias. “Der Philosoph als Schiedsrichter? Überlegungen zu Flussers und Wittgensteins Spielbegriff” [“O Filósofo como Árbitro? Reflexões sobre

- o Conceito de Jogo em Flusser e Wittgenstein”]. In: HAARMAN, Hermann; HANKE, Michael & WINKLER, Steffi (org.). *Play it Again, Vilém! Medien und Spiel im Anschluß an Vilém Flusser* [Mídias e Jogo a Partir de Vilém Flusser]. Marburg, Tectum, 2015, pp. 49-71.
- KURZ, Constanze & RIEGER, Frank. “Die Freisetzung. Automatisierung des Denkens”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13.10.2013. [Disponível em: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/automatisierung-des-denkens-die-freisetzung-12615442.html>. Acesso em: 20.7.2015.]
- LANGER, Susanne K. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art* [Filosofia em uma Nova Chave: Um Estudo do Simbolismo na Razão, no Ritual e na Arte]. Cambridge, Harvard University Press, 1942.
- LANIER, Jaron. “Man hat Hegel enthauptet” [“Decapitaram Hegel”]. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. 237, p. 13, 13.10.2014.
- LATOUR, Bruno. *Wir sind nie modern gewesen – Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main, Fischer, 1998.
- LESCHKE, Rainer. *Einführung in die Medientheorie* [Introdução à Teoria das Mídias]. München, UTB, 2003.
- LINKE, Angelika; NUSSBAUMER, Markus & PORTMANN, Paul R. *Studienbuch Linguistik* [Cursos de Linguística]. Tübingen, Max Niemeyer, 1996.
- LOSE, Eckhart. “Die eigentliche Bedrohung” [“A verdadeira ameaça”]. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, p. 1, 25.6.2014.
- LYOTARD, Jean-François. *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* [1979]. Wien, Passagen, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Les Problèmes du Savoir dans les Sociétés Industrielles les plus Développées. Rapport sur les Problèmes du Savoir dans les Sociétés Industrielles les plus Développées, Fait au Président du Conseil des Universités auprès du Gouvernement du Québec*, Paris, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Der Widerstreit*. München, Fink, 1987.
- MACHADO, Geraldo Pinheiro (org.). *1000 Títulos de Autores Brasileiros de Filosofia*. Vol. 1: *Livros e Capítulos de Livros*. Vol. 2: *Artigos em Periódicos*. São Paulo, Cedec-PUC-SP, 1983.
- MEADOWS, Dennis L.; MEADOWS, Donella H.; ZAHN, Erich & MILLING, Peter. *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* [Os Limites do Crescimento. Relatório do Clube de Roma sobre a Situação da Humanidade]. Hamburg, DVA, 1973.
- MOLES, Abraham. *Théorie de l'Information et Perception Esthétique* [Teoria da Informação e Percepção Estética]. Paris, Flammarion, 1958.



- MON, Franz. “Bilddenker. Dietrich Mahlow ist tot” [“Pensador da Imagem. Dietrich Mahlow Morreu”]. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. n. 135, p. 34, 14.6.2013.
- MOROZOV, Evgeny. “Mehr Politik!” [“Mais Política!”]. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. n. 12, p. 25, 15.1.2014.
- NESTLE, Wilhelm. *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* [Do Mito ao Logos. O Auto-desdobramento do Pensamento Grego de Homero à Sofística e Sócrates]. Stuttgart, A. Kröner, 1940.
- NORA, Simon & MINC, Alain. *L'informatisation de la société. Rapport à M. le Président de la République*. Paris, La Documentation Française, 1978. [http://www.telematique.eu/telematics/history.en.html. Acesso 21.2.2013]
- OVÍDIO. *Briefe aus der Verbannung/Tristia. Epistulae ex Ponto*. Ed. latim-alemão org. Niklas Holzberg. Oldenburg, De Gruyter, 2011.
- PARZINGER, Hermann. *Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift* [Os Filhos de Prometeu. Uma História da Humanidade antes da Invenção da Escrita]. München, C. H. Beck, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Erst die Jagd machte den Menschen zum Menschen. Ein Grundlagengespräch” [Só a Caça Fez do Homem um Homem. Uma Discussão Básica]. *Die Welt*, 15.9.2014. [www.welt.de/geschichte/article132257374. Acesso em: 15.9.2014]
- PEIRCE, Charles S. *Semiotische Schriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- PIAS, Claus. “Eine kurze Geschichte der Unterrichtsmaschinen”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. n. 282, p. N5, 4.12.2013.
- \_\_\_\_\_; VOGL, Joseph; ENGELL, Lorenz; FAHLE, Oliver & NEITZEL, Britta (org.). *Kursbuch Medien. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard* [Manual de Mídias. As Teorias Fundamentais de Brecht a Baudrillard]. Stuttgart, DVA, 2004.
- PLATÃO. *Fedro. Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus II: Tetralogias III-IV continens (= Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxford, Clarendon, 1967.
- \_\_\_\_\_. *A República. Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus IV: Tetralogiam VIII continens (= Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxford, Clarendon, 1962.
- POLLER, Horst. *Die Philosophen und ihre Kerngedanken. Ein geschichtlicher Überblick* [Os Filósofos e seus Pensamentos Fundamentais. Um Panorama Histórico]. Reinbek, Lau, 2014.
- RAPSCH, Volker (org.). *Überflusser. Die Fest-Schrift zum 70. von Vilém Flusser. Mit einem Essay von Abraham Moles* [Sobre Flusser. Homenagem ao 70º Aniversário de Vilém Flusser. Com um Ensaio de Abraham Moles]. Düsseldorf, Bollmann, 1990.

- RAUCHHAUPT, Ulf von. "Neue Funde und Befunde aus Ostafrika: Die Gattung des Homo erschien 400 000 Jahre früher als gedacht" ["Novas Descobertas e Evidências da África Oriental: O Gênero Homo Surgiu 400 000 Anos Mais Cedo do que se Pensava"]. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. n. 54, p. 7, 5.3.2015.
- REICH-RANICKI, Marcel. "Ablehnung deutscher Fernsehpreis" [Disponível em: <http://meedia.de/2014/02/22/16-verleihung-ist-die-letzte-deutscher-fernsehpreis-steht-vor-dem-aus/> Acesso em: 28.II.2014].
- ROSNER, Bernd. "Telematik [Telemática]. Vilém Flusser". In: KLOOCK, Daniela & SPAHR, Angela (org.). *Medientheorien. Eine Einführung [Teorias das Mídias. Uma Introdução]*, München, Fink, 1997, pp. 77-98.
- SANDER, Klaus (2017). *Flusser-Quellen: Eine kommentierte Bibliografie Vilém Flussers von 1960–2002*. In: Vilém Flusser Archiv, Projects/Projekte (vornamens zur Publikation vorgesehen Göttingen: European Photography, Edition Flusser, Band I). [<http://s3.amazonaws.com/arenaattachments/1485097/d85714e-287-d539db39da46foe5198b20.pdf?1512484296>. Download also from Flusser-Studies 24 – December 2017 / Special Issue: Archiving Flusser].
- SANTAELLA, Lúcia. "Flusser na Virada do Milênio". In: BERNARDO, Gustavo & MENDES, Ricardo (org.). *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, pp. 117-130.
- SAUERBREY, Anna & MÜLLER-NEUHOF, Jost. "Michael Naumann über die *Charlie Hebdo*-Karikaturen". *Der Tagesspiegel*. 18.1.2015. [Disponível em: <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/es-war-auch-eine-wohlfeile-solidaritat-3602437.html>. Acesso em 18.1.2015]
- SCHMOLL, Heike. "Arme Sprache". *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. n. 14, p. 1, 17.1.2015.
- SCHRAMM, Wilbur. *The Science of Human Communication*. New York, Basic Books, 1963.
- SCHÜTZ, Alfred. *Gesammelte Aufsätze [Ensaaios Reunidos]*. Haia, M. Nijhoff, 1971. T. 1: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit [O Problema da Efetividade Social]*.
- \_\_\_\_\_. *Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt [Teoria do Mundo da Vida 2. A Ordenação Comunicativa do Mundo da Vida]*. Org. KNOBLAUCH, Hubert; KURT, Ronald & SOEFFNER, Hans-Georg. Konstanz, UVK, 2003.
- SCHULZ, Martin. Laudatio Jaron Lanier 2014 [<http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819313/>. Acesso 1.12.2014].
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy* [1943]. London, Routledge, 1976.

- SERRES, Michel. *Erfindet euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation* [Reinventem-se! Uma Declaração de Amor à Geração Conectada em Rede]. Berlin, Suhrkamp, 2013.
- SIEMENS Kulturprogramm [Programa de Cultura da Siemens] (org.). *Siemens-Medienkunstpreis*. München, ZKM, 1997.
- SNOW, Charles Percy. *The Two Cultures* [As Duas Culturas] [1959]. London, Cambridge University Press, 2001.
- SPÄTER, Jörg. “Als es modern war, im Drüben zu fischen. Rezension Elke Dubbels, Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900-1933, Berlin, 2011” [“Quando Era Moderno Pescar no Além. Resenha do Livro Figuras do Messiânico nos Escritos de Intelectuais Teuto-Judeus de 1900 a 1933, de Elke Dubbels, Berlim, 2011”]. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3.9.2012 [https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/elke-dubbels-figuren-des-messianischen-in-schriften-deutsch-juedischer-intellektueller-als-es-modern-war-im-drueben-zu-fischen-11877827-p2.html].
- STIFTUNG für Kommunikationsforschung [Fundação de Pesquisas sobre Comunicação] (org.), *Stenographisches Protokoll der Arbeitstagung Technik und Kultur. Masken oder Gesichter unserer Zeit? vom 27.10.1989 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad-Godesberg* [Registro Estenográfico do Congresso Técnica e Cultura. Máscaras ou Rostos de Nosso Tempo? de 27.10.1989 no Centro de Ciências de Bonn-Bad-Godesberg]. Koln, 1990.
- STRÖHL, Andreas. *Medientheorien kompakt* [Compacto de Teorias das Mídias]. Konstanz, UTB, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Vilém Flusser (1920-1991): Phänomenologie der Kommunikation* [Fenomenologia da Comunicação]. Koln, Böhlau, 2013.
- THOMPSON, John. *A Mídia e a Modernidade. Uma Teoria Social da Mídia*. Petrópolis, Vozes, 2009.
- UNGEHEUER, Gerold. “Vorbemerkungen und Definition der Kommunikationswissenschaft [Notas Preliminares e Definição da Ciência da Comunicação] (= Grundriß einer Kommunikationswissenschaft)”. In: *Sprache und Kommunikation* [Linguagem e Comunicação], Hamburgo, Helmut Buske, 1972, pp. 213-271.
- \_\_\_\_\_. “Vor-Urteile über Sprechen, Mitteilen, Verstehen” [“Pré-Juizados sobre a Fala, a Comunicação e a Compreensão”]. *Kommunikationstheoretische Schriften 1: Sprechen, Mitteilen, Verstehen* [Escritos de Teoria da Comunicação 1: Fala, Comunicação, Compreensão]. Aachen, Rader, 1987, pp. 290-338.

- VARGAS, Milton. "Vilém Flusser in Brasilien" ["Vilém Flusser no Brasil"]. In: RAPSCH, Volker (org.). *Überflusser. Die Fest-Schrift zum 70. von Vilém Flusser. Mit einem Essay von Abraham Moles* [Sobre Flusser. Homenagem ao 70º Aniversário de Vilém Flusser. Com um Ensaio de Abraham Moles]. Düsseldorf, Bollmann, 1990, pp. 15-21.
- \_\_\_\_\_. "Filosofia da Ciência em Flusser". In: BERNARDO, Gustavo & MENDES, Ricardo (org.). *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, pp. 167-183.
- VOGT, Christian. "Wohnen entwerfen: Philosophische Aspekte des Wohnens und Flussers kommunikologischer Ansatz" ["Projetar Habitações: Aspectos Filosóficos da Habitação e da Abordagem Comunicológica de Flusser"]. *Thesis. Wissenschaftliche Zeitschrift der Bauhaus-Universität Weimar*, vol. 5: *Vilém Flusser: Design und die Philosophie der Lebensformen*. 1998, pp. 55-66.
- WALDENFELS, Bernhard. *In den Netzen der Lebenswelt* [Nas Redes do Mundo da Vida]. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- WEBER, Nina. "Quantentechnologie: Physiker bauen Photonenknast". *Spiegel-Online*, 13.1.2011. [Disponível em: <http://www.spiegel.de/wissenschaft/technik/o,1518,739244,00.html>. Acesso em: 14.1.2011]
- WEIGEL, Sigrid. *Die "innere Spannung im alpha-numerischen Code" (Flusser): Buchstabe und Zahl in grammatologischer und wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive* [A "Tensão Interna no Código Alfanumérico" (Flusser): Letra e Número em uma Perspectiva Gramatológica e da História das Ciências]. Köln, König, 2006.
- WEISCHER, Christian (org.). *Dialoge. Zehn Jahre Kornhaus-Seminar. Festschrift für Harry Pross zum 70* [Diálogos. 10 Anos do Seminário do Celeiro. Homenagem a Harry Pross por seu 70º Aniversário]. München, Lagrev, 1993.
- WELSCH, Wolfgang. *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin, De Gruyter, 2008.
- WIESING, Lambert. "Fotografieren als phänomenologische Tätigkeit. Zur Husserl-Rezeption bei Flusser" ["Fotografar como Atividade Fenomenológica. Sobre a Recepção de Husserl por Flusser"]. *Flusser-Studies*, vol. 10, pp. 1-9, 2010.
- WINKLER, Heinrich August. "Islamische Gesellschaften tun sich schwer mit Demokratie" ["Sociedades Islâmicas Têm Dificuldade em Lidar com a Democracia"]. *Der Tagesspiegel*, 25.1.2015. [Disponível em: <http://www.tagesspiegel.de/politik/heinrich-august-winkler-ueber-pegida-und-den-islam-islamische-gesellschaften-tun-sich-schwer-mit-demokratie/11276676.html>, acesso em: 19.7.2015.]
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
- XAVIER, Livio. "Um Estudo do Significado Ontológico da Língua (Revista Brasileira de Filosofia)". *Revista das Revistas*, 1962, s. p., Vilém Flusser Archiv.

# Índice Onomástico

## A

Adami, Antonio: 271  
Adorno, Theodor: 30, 31, 72, 269, 284  
Albrecht, Jörg: 58  
Alexandre, o Grande: 301  
Alighieri, Dante: 131  
Arendt, Hannah: 30, 211, 220, 287, 291  
Aristóteles: 14, 50, 123, 133, 260, 322, 347  
Ashby, William Ross: 228  
Assmann, Aleida: 235

## B

Bachelard, Gaston: 212  
Bachofen, Johann Jakob: 64  
Baitello Júnior, Norval: 61  
Balke, Friedrich: 234, 235, 262  
Bardot, Brigitte: 65  
Barthes, Roland: 39, 65, 269, 274  
Baudrillard, Jean: 79, 166, 196, 225, 269  
Beck, Ulrich: 306  
Bell, Daniel: 233, 234  
Benjamin, Walter: 78, 79, 91, 269  
Bense, Max: 30, 31, 48  
Bernardo, Gustavo: 26, 85, 198

Black, Max: 53

Blasquiz, Klaus: 11, 100, 239, 240, 241  
Bloch, Alex: 25, 27, 40, 42, 119, 183  
Bloch, Ernst: 269  
Bode, Arnold: 42  
Bollmann, Stefan: 24, 37, 42, 51, 54, 78, 85, 98, 103, 168, 226, 349, 360  
Borba, Gabriel: 36  
Brecht, Bertolt: 79  
Breuer, Ingeborg: 49, 50, 54, 59, 200  
Brock, Bazon: 54  
Bröckling, Guido: 139  
Buber, Martin: 15, 40, 61, 62, 76, 78, 110, 146, 269, 334, 360  
Bühler, Karl: 134  
Burnett, David: 276  
Bush, Vannevar: 48

## C

Campos, Haroldo de: 285  
Cardoso, Rafael: 286  
Carnap, Rudolf: 52, 53  
Cassirer, Ernst: 53, 57, 60, 75, 110, 134, 162, 252

- Castells, Manuel: 179, 228, 234  
 Chaves, Mauro: 348  
 Chomsky, Noam: 30, 99  
 Clausius, Rudolf: 130  
 Costa, Lúcio: 299, 302
- D
- Darwin, Charles: 194  
 da Vinci, Leonardo: 113  
 Deleuze, Gilles: 226  
 Derrida, Jacques: 42  
 Descartes, René: 102  
 Dewey, John: 102  
 Dilthey, Wilhelm: 53, 84  
 Dönhoff, Marion Gräfin: 306  
 Dubbels, Elke: 78
- E
- Eastwood, Clint: 276  
 Eco, Umberto: 65, 271  
 Ehalt, Hubert Christian: 293  
 Eichmann, Adolf: 211, 264, 280  
 Einstein, Albert: 330  
 Eliade, Mircea: 65  
 Engell, Lorenz: 9, 226  
 Erasmo de Roterdã: 86, 90, 91, 244
- F
- Facchini, Fiorenzo: 157  
 Fahle, Oliver: 9, 81, 226, 239, 240  
 Felinto, Erick: 196  
 Flusser, David: 78, 87  
 Flusser, Edith: 23, 24, 42  
 Flusser, Karel: 295, 305  
 Frazer, James: 65  
 Frick, Karin: 207
- Friedländer, Paul: 281  
 Frobenius, Leo: 65
- G
- Gadamer, Hans-Georg: 33  
 Galilei, Galileu: 161, 201  
 Gerhardt, Volker: 209, 210  
 Gianotti, José Arthur: 31, 38  
 Giscard d'Estaing, Valéry: 228  
 Glotz, Peter: 300, 320  
 Goethe, Johann Wolfgang von: 24, 118, 243, 244, 281  
 Gore, Al: 161  
 Grube, Gernot: 80, 240, 276  
 Guldin, Rainer: 36, 46, 50, 81, 239, 261, 285  
 Gumbrecht, Hans Ulrich: 160, 225  
 Günzel, Stephan: 79, 81  
 Gutenberg, Johannes: 161, 203, 221, 234
- H
- Haarmann, Hermann: 10, 46, 72, 142, 231, 283, 349  
 Habermas, Jürgen: 63, 209, 323  
 Han, Byung-Chul: 357, 359, 360  
 Hanke, Michael: 246  
 Harris, Karsten: 35  
 Hartmann, Frank: 79, 80, 233  
 Hartmann, Nicolai: 53  
 Hartwagner, Georg: 347  
 Hartz, Peter: 354  
 Hauser, Susanne: 286  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 15, 61, 89, 111, 135, 184, 207, 251, 252  
 Hegenberg, Leônidas: 32, 64, 274  
 Heidegger, Martin: 15, 27, 38, 50, 52, 53, 56, 57, 73, 74, 110, 121, 183, 184, 196,

- 222, 223, 269, 312, 339, 341, 348, 349,  
350, 358
- Henrique, o Navegador: 87
- Heráclito: 197
- Heródoto: 187
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: 57
- Hindenburg, Paul von: 278
- Hitler, Adolf: 278
- Höchli, Bettina: 207
- Hoffmann, Ernst: 64
- Hölderlin, Friedrich: 56
- Holzberg, Niklas: 46
- Homero: 64
- Huizinga, Johan: 346, 347
- Humboldt, Wilhelm von: 15, 57, 58
- Husserl, Edmund: 15, 53, 54, 67, 78, 102,  
122, 185, 212, 226, 276, 334
- I
- Iglhaut, Stefan: 347
- Ingold, Felix Philipp: 41
- J
- Jäger, Gottfried: 220, 269
- Jakobson, Roman: 45
- James, William: 102, 230
- Jaspers, Karl: 181
- Jespersen, Otto: 53
- Jochum, Uwe: 362
- Jung, Carl Gustav: 65
- K
- Kafka, Franz: 285
- Kamper, Dietmar: 225
- Kant, Immanuel: 15, 66, 86, 126, 260
- Kapielski, Thomas: 89
- Kaube, Jürgen: 179, 203, 234
- Kellerhoff, Sven Felix: 276
- Kelsen, Hans: 164, 178
- Kerényi, Karl: 65
- Kiffl, Erika: 266, 274
- Kittler, Friedrich: 43, 110, 161, 225, 287
- Klengel, Susanne: 25, 285, 306
- Kloock, Daniela: 79, 131
- Klotz, Heinrich: 283
- Knoblauch, Hubert: 334
- Köcher, Renate: 236
- Koselleck, Reinhart: 225
- Kraft, Sabine: 320
- Kraft, Susanne: 286
- Kroß, Matthias: 46, 231
- Kubitschek, Juscelino: 301
- Kurt, Ronald: 334
- Kurz, Constanze: 216
- L
- Ladusāns, Stanislavs: 71
- Lafer, Celso: 27, 42, 52
- Lagaay, Alice: 80
- Langer, Susanne K.: 252, 253
- Lanier, Jaron: 135, 179
- Latour, Bruno: 226
- Lauer, David: 80
- Le Corbusier: 304
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: 204
- Leschke, Rainer: 80
- Levinas, Emmanuel: 78
- Lévi-Strauss, Claude: 65
- Lickleader, J. C. R.: 48
- Linke, Angelika: 57
- Lose, Eckhart: 183
- Luhmann, Niklas: 125, 225
- Lyotard, Jean-François: 224, 225, 228,  
229, 231, 233, 266, 269

## M

Machado, Arlindo: 264  
 Machado, Geraldo Pinheiro: 71  
 Mahlow, Dietrich: 42  
 Maresch, Rudolf: 225  
 Marx, Karl: 15, 251, 347, 352  
 Mauthner, Fritz: 53  
 McLuhan, Marshall: 48, 79, 136, 141, 234, 340  
 Meadows, Dennis: 214, 216  
 Mendes, Ricardo: 31, 85, 198, 348  
 Meyer, Alan: 37, 38  
 Meyer-Eppler, Werner: 48  
 Minc, Alain: 228  
 Minkoff, Gérald: 267  
 Misch, Georg: 65  
 Moles, Abraham: 39, 42, 47, 48, 54, 239, 269  
 Mon, Franz: 42  
 Montaigne, Michel de: 91  
 Morin, Edgar: 39  
 Morozov, Evgeny: 209  
 Müller-Pohle, Andreas: 41, 198, 200, 265  
 Musil, Robert: 90  
 Mussolini, Benito: 278

## N

Naumann, Michael: 236, 237  
 Nestle, Wilhelm: 64  
 Newton, Isaac: 204, 252  
 Nibbrig, Christiaan L. Hart: 273  
 Nicolau de Cusa: 15, 202, 203  
 Niemeyer, Oscar: 299, 302  
 Nietzsche, Friedrich: 15, 40, 102, 222, 223, 347, 348, 349  
 Nora, Simon: 228

## O

Olaso, Ezequiel de: 97  
 Oswalt, Philipp: 320  
 Ovídio: 45, 46

## P

Parzinger, Hermann: 157, 159  
 Paul, Gerhard: 276  
 Pavlov, Ivan Petrovich: 119  
 Peirce, Charles Sanders: 129, 274  
 Pelé: 65  
 Phúc, Kim: 276  
 Pias, Claus: 79, 216  
 Picker, Marion: 83  
 Platão: 14, 61, 103, 195, 269, 281, 283, 340, 341, 343, 347, 352, 353, 354  
 Poller, Horst: 203  
 Pross, Harry: 41  
 Protágoras: 202

## Q

Quine, Willard Van Orman: 30, 31, 99

## R

Rapaport, Anatol: 118  
 Rapsch, Volker: 42, 52, 58  
 Rauchhaupt, Ulf von: 158  
 Reale, Miguel: 29, 34, 37, 38  
 Reich-Ranicki, Marcel: 209  
 Reisch, Linda: 300, 320  
 Richtscheid, Hubert: 27  
 Rieger, Frank: 216  
 Riesman, David: 256  
 Rilke, Rainer Maria: 192  
 Rosa, João Guimarães: 30  
 Rosen, J.: 43  
 Rosen, Michael: 29



- Rosenthal, Joe: 277  
 Rosenzweig, Franz: 78  
 Rosner, Bernd: 79, 131  
 Roßnagl, Michael: 283  
 Rötzer, Florian: 347  
 Rouanet, Sergio: 225  
 Ruby, Lionel: 29  
 Russell, Bertrand: 53  
  
**S**  
 Sande, Manuel Fernández: 271  
 Sander, Klaus: 22, 26, 215  
 Santaella, Lucia: 196, 198  
 Santillana, Giorgio de: 30, 99  
 Sapir, Edward: 57  
 Sartre, Jean-Paul: 15, 52, 111  
 Schaff, Adam: 269  
 Schiller, Friedrich: 281  
 Schmidt, Helmut: 306  
 Schmoll, Heike: 236  
 Schönberg, Arnold: 211  
 Schopenhauer, Arthur: 251  
 Schramm, Wilbur: 46, 47  
 Schröter, Jens: 79, 81  
 Schulz, Martin: 179  
 Schumpeter, Joseph A.: 215, 216  
 Schütz, Alfred: 122, 334  
 Sedlmayer, Walter: 269  
 Segy, L.: 91  
 Seligmann-Silva, Márcio: 172  
 Sêneca: 346  
 Serres, Michel: 217  
 Shannon, Claude: 82, 100, 178  
 Siever, Holger: 25, 285, 306  
 Silbermann, Alphons: 48, 138  
 Silva, Vicente Ferreira de: 29, 61  
  
 Sloterdijk, Peter: 89  
 Snow, Charles Percy: 69  
 Sócrates: 64, 340, 352  
 Soeffner, Hans-Georg: 334  
 Sommer, Theo: 306  
 Sontag, Susan: 269  
 Spahr, Angela: 79  
 Später, Jörg: 78  
 Spengler, Oswald: 284  
 Stalin, Josef: 280  
 Stein, Robert: 91  
 Steiner, H. J.: 29  
 Ströhl, Andreas: 55, 62, 63, 76, 79, 266, 296  
  
**T**  
 Teilhard de Chardin, Pierre: 362  
 Thompson, John: 180  
 Touraine, Alain: 233  
 Trubetzkoy, Nikolai: 228  
 Tsai, Wen-Ying: 240  
 Tschudin, Patrick: 23, 24, 42, 297, 328  
  
**U**  
 Ungeheuer, Gerold: 47, 135  
 Út, Nick: 275, 276  
  
**V**  
 Van Danh, Huang: 276  
 Vargas, Milton: 29, 32, 52, 56, 63, 67, 84, 85, 99, 151, 152, 156, 180, 205, 213, 225  
 Virilio, Paul: 194, 196  
 von Neumann, John: 228  
  
**W**  
 Wagnermaier, Silvia: 43, 110, 161, 287

- Waldenfels, Bernhard: 334  
Weaver, Warren: 82, 100, 178  
Weigel, Sigrid: 203  
Weischer, Christian: 41  
Weisgerber, Leo: 57  
Welsch, Wolfgang: 225  
Wentz, Martin: 208, 298  
Whitehead, Alfred North: 53  
Whorf, Benjamin Lee: 57  
Wiener, Norbert: 178, 228  
Wiesing, Lambert: 54, 185  
Winkler, Heinrich August: 210, 211  
Winkler, Steffi: 246  
Wittgenstein, Ludwig: 15, 46, 52, 53,  
123, 231  
X  
Xavier, Livio: 64  
Z  
Zielinski, Siegfried: 10, 43, 110, 161, 287  
Zweig, Stefan: 35

<i>Título</i>	<i>Vilém Flusser e a Comunicação: A Cultura da Sociedade Telemática</i>
<i>Autor</i>	Michael Hanke
<i>Tradução</i>	André Alves de Carvalho Rafael Zambonelli Nogueira
<i>Produção Editorial</i>	Plinio Martins Filho
<i>Capa</i>	Gustavo Piqueira   Casa Rex
<i>Texto de Orelhas</i>	João Victor Kosicki
<i>Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica</i>	Jorge Buzzo
<i>Preparação de Texto</i>	Carolina Bednarek Jorge Buzzo
<i>Revisão de Provas</i>	Plinio Martins Filho
<i>Divulgação</i>	Regina Brandão Giulia Rossi Paladino
<i>Formato</i>	16 × 23 cm
<i>Tipografia</i>	Athelas
<i>Papel Certificado FSC®</i>	Chambril Avena 80 g/m² (miolo) Cartão Supremo Alta Alvura 250 g/m² (capa)
<i>Número de Páginas</i>	392
<i>Tiragem</i>	1 000
<i>Impressão e Acabamento</i>	Marquinhos Artes Gráficas











