



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**O comum em Vilém Flusser:
contribuições para a epistemologia da comunicação**

Guilherme Policena de Almeida

**Brasília
– Setembro de 2020 –**



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**O comum em Vilém Flusser:
contribuições para a epistemologia da comunicação**

Guilherme Policena de Almeida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação como requisito para a obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Linha de pesquisa: Teorias e tecnologias da Comunicação.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Quiroga Fausto Neto.

**Brasília
– Setembro de 2020 –**

Guilherme Policena de Almeida

**O comum em Vilém Flusser:
Contribuições para a epistemologia da comunicação**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação como requisito para a obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Trabalho aprovado. Brasília, 18 de setembro de 2020.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Tiago Quiroga Fausto Neto – PPGCOM FAC/ UnB
Presidente

Prof.^a Dra. Gabriela Pereira de Freitas – PPGCOM FAC/ UnB
Membro

Prof. Dr. Gabriel Lyra Chaves – DIN/UnB
Membro

Prof.^a Dra. Cláudia Guilmar Linhares Sanz – PPGCOM FAC/ UnB
Membro Suplente

AGRADECIMENTOS

À família, pelo apoio constante e incentivo aos estudos.

Aos amigos, pelos momentos de descontração e livre troca de ideias.

Ao professor Tiago Quiroga, pela sabedoria, humildade e abertura sincera à comunicação.

À CAPES, pelo subsídio à pesquisa.

*O Outro não é para a razão um
escândalo, que a coloca em movimento
dialético, mas o primeiro ensinamento.
(Emmanuel Levinas)*

RESUMO

ALMEIDA, G. P. **O comum em Vilém Flusser: contribuições para a epistemologia da comunicação.** 2020. 118f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Comunicação (FAC) da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF.

O estudo tem o objetivo de revisar a teoria da comunicação (ou comunicologia) do filósofo tcheco-brasileiro Vilém Flusser de modo a extrair contribuições para a epistemologia da comunicação. Como primeiro passo, será abordada a importância destacada que a reflexão epistemológica adquiriu a partir da modernidade, como recurso de vigilância filosófica e crítica do conhecimento. Posteriormente, será reconstituído o surgimento da questão comunicacional nas linhas teóricas do pensamento contemporâneo – bem como nas práticas que vieram conformá-las. Chega-se então à problemática epistemológica – nomeadamente cristalizada na dicotomia entre as perspectivas da informação e da intersubjetividade. Para resolver as contradições e problemas concernentes a esse estado, o pensamento flusseriano será inserido como possibilidade de vislumbrar um caminho entre os polos de entendimento sobre o objeto, em que o conceito de *comum* pode ser lido em uma complexidade originária que aproximaremos, em diálogo com autores que convergem nessa direção, de uma especificidade comunicacional.

Palavras-chave: comunicação; comunicologia; Flusser; informação; intersubjetividade.

ABSTRACT

The study aims to review the theory of communication (or communicology) of the the czech-brazilian philosopher Vilém Flusser in order to extract contributions to the epistemology of communication. As a first step, it will be debated the highlighted importance that epistemological reflection acquired from modernity, as a resource for philosophical and critical surveillance of knowledge. Subsequently, it will be reconstructed the emergence of the communicational issue in the theoretical lines of contemporary thought – as well as in the practices that came to conform them. The epistemological problem is then reached – namely crystallized in the dichotomy between the perspectives of information and intersubjectivity. In order to resolve the contradiction and problems concerning this state, the flusserian thought will be inserted as a possibility to visualize a path between the poles of understanding about the objetct, in which the concept of common can be read in an original complexity that we will approach, in dialogue with authors that converge in this direction, of a communicational specificity.

Key-words: communication; communicology; Flusser; information; intersubjectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1: EPISTEME DIVIDIDA	18
1.1. Epistemologia e modernidade	18
1.2. Modernidade e pós-modernidade	21
1.3. O problema da Comunicação	26
1.4. Justificativa e método da pesquisa	36
CAPÍTULO 2: INFORMAÇÃO	40
2.1. Vilém Flusser e a Comunicação	40
2.2. Paradigma da informação	45
2.3. Informação em Flusser.....	54
CAPÍTULO 3: INTERSUBJETIVIDADE	68
3.1. Paradigma da Intersubjetividade	69
3.2. Intersubjetividade em Flusser.....	75
CAPÍTULO 4: A BUSCA DO COMUM	91
4.1. Pós-história e mediatização	94
4.2. A complexidade originária.....	101
4.3. A luz fraca do comum	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

INTRODUÇÃO

Situada em uma dimensão histórica de midiatização social que já vinha sendo identificada como um fenômeno emergente; e em uma dimensão metodológica de contínuo aprimoramento em interseção com as ciências sociais, a comunicação se tornou uma “figura emblemática da sociedade do Terceiro Milênio” (MATTELART, 2011 p. 9) e começou a amadurecer a ponto de conquistar um terreno que poderia chamar de seu próprio campo.

Essa disciplina em constituição começou a se voltar para seu próprio objeto e percebeu que, a despeito da indubitável crescente importância e destaque que o termo comunicação iria adquirindo no contexto social e tecnológico; a questão da conquista do objeto esbarrou em obstáculos: a complexidade de variáveis históricas (formação das condições para a emergência do fenômeno), entrecruzamento de escolas e correntes teóricas, a dificuldade de fixar o debate epistemológico (isto é, a adoção de pressupostos comuns), a jovialidade do campo, a priorização da comunicação aplicada em detrimento do debate teórico, entre outros. A figura de um campo de fluxos sem um centro de referência ilustra bem a sua falta de condição disciplinar.

Ao contrário da noção de campo, uma disciplina exige um grau de integração, de sistematização e de rigor entre os conhecimentos aí gerados. Eles possuem um centro de gravidade que a noção de campo desconhece. Os problemas giram em torno de um núcleo, expressado pela ideia de um objeto de estudo. (MARTINO, 2003, p. 127).

A passagem de condição de campo à de disciplina exige a conquista de um objeto próprio, e para isso é preciso trabalhar na constituição da fortuna teórica do campo, agregando originalidades discursivas que permitam a diferenciação em relação aos discursos de outras áreas e ao senso comum.

Na realidade, embora pareça circunscrever um horizonte meramente normativo – afinal, resulta daí a prescrição que procura encaminhar formalmente desfechos de trajetórias pedagógicas em comunicação –, a exigência remete a outro e mais complexo debate. Configura-se aí um dos diversos esforços que se têm dedicado ao imperativo de traduzir, em disciplina na ordem do conhecimento, as práticas científicas em comunicação, ou seja, a institucionalização desse modo particular de fazer científico à qual, entre outros mecanismos, corresponde o ato de conquistar para si a chancela de disciplina

específica na ordem do conhecimento. A aquisição da mesma, de todo modo, corresponde a uma determinada etapa do processo de institucionalização. Entretanto, não qualquer etapa, senão aquela que pode vir a conferir-lhe o título de episteme ou de ciência, legitimando-a como área específica e autônoma na ordem do conhecimento. (QUIROGA, 2013, p. 93).

Esse é o impulso básico que justifica a incursão na presente pesquisa teórica, no que ela busca delinear carências na constituição do pensamento comunicacional a serem consideradas, debatidas e, na medida do possível, respondidas a partir de uma revisão de literatura (encabeçada pela obra de Vilém Flusser), em vista de contribuir para a tradução do fenômeno comunicacional e dar mais um passo na atualização de sua epistemologia.

Podemos elencar inicialmente alguns problemas do campo comunicacional, a começar pela subordinação conceitual da comunicação nos sistemas em que foi abordada. Isto é, ainda que ela seja tratada como conceito importante, o engajamento com que o fenômeno é investigado parte ainda dos limites colocados pelos interesses de outras áreas, teóricos ou práticos. As teorias da comunicação, de maneira geral, preocuparam-se mais em se apropriar daquilo que entendiam como fenômeno comunicativo do que propriamente investigá-lo de modo *stricto sensu*, de mergulharem nele. A comunicação é utilizada e empregada antes de ser bem compreendida; para propagar ideias e ideologias; e manter a ordem social, política e econômica. Foi-se acelerando a conformação instrumental, enquanto o debate ontológico foi sendo relegado ao segundo plano.

Decisivamente marcados pelo crivo uniforme do instrumento, tais prospecções concebem o fenômeno comunicativo quase sempre como meio para se alcançar determinado fim, perspectiva que o consolida não apenas como poderosa ferramenta dos mais diferentes episódios sociais, mas, sobretudo, que o situa a partir de certa determinação instrumental em que o mesmo permanece quase sempre como rebatedor de outras áreas. (QUIROGA, 2013, p.85).

No bojo dos sistemas explicativos, a comunicação é incorporada como instrumento para fazê-los funcionar. No sistema social, ela faz a mediação entre agentes humanos e institucionais para realizar a manutenção do social ou coletivo (no sentido de um ente coletivo). No sistema econômico ou mercadológico, é aquele processo que mantém horizontalmente a ordem do mercado, servindo para mediar as trocas e o

reconhecimento entre os agentes que criam as demandas e os que realizam as ofertas. No universo da propaganda – seja aquela mercadológica ou ideológica – a comunicação é aquilo para ser explorado e usado para obter sucesso empresarial e lucro; ou alcance, reconhecimento, propagação e adesão ideológica; respectivamente. Também é apropriada pelos órgãos públicos como aquela ferramenta para “falar com”, “dirigir-se” à população ou a outros órgãos ou territórios (relações públicas, relações internacionais). Ou, ainda, aquilo utilizado pela população para “conversar” entre si. Em todo caso, já parece existir certa estrutura que corresponde a categorias prévias, estas sempre maiores e mais fundamentais que a própria comunicação (sociedade, tecnologia, economia, performance, oratória, cotidiano), emprestando a ela contornos conceituais de acordo com a adequação a essas categorias.

O que agrava mais o problema é que além da subordinação a essas forças sociais gerais, há também uma flagrante falta de debate até mesmo entre as produções que abordam a comunicação de modo mais específico. Na medida em que nos deslocamos dos círculos defensores de uma teoria específica e sobrevoamos o panorama geral, menor é o consenso. O campo comunicacional é sedimentado em uma zona onde as teorias vindas dos mais diversos campos do saber se agrupam. Porém, grande parte desse processo acontece sem um debate articulado no centro. Esse campo tem dificuldade para dizer qual exatamente a sua essência a não ser um repositório daquilo que foi produzido tematizando a comunicação:

Enfim, o discurso sobre a comunicação é com frequência promovido ao estatuto de teoria geral, sem inventário. As fórmulas brilhantes de Marshall McLuhan caminham lado a lado com o pesado aparato filosófico de Jürgen Habermas, sem que se possa dizer qual dos dois provocou a maior alteração dos olhares voltados ao ambiente tecnológico. (MATTELART, 2011, p. 11).

Por isso, buscar uma maior autonomia para a comunicação não se trata de instituir nada de forma arbitrária, mas de criar caminhos e critérios para debatê-la de modo mais articulado entre os agentes engajados em seu estudo:

Não se trata de buscar algo perfeitamente exato, mas de propor critérios que, uma vez explicitados, nos permitam o debate, o exercício da crítica e o trabalho coletivo da inteligência (traços característicos do pensamento científico). É assim que podemos

aperfeiçoar nossa compreensão da especificidade de nosso domínio de conhecimento. (MARTINO, 2007, p. 127).

Para tanto, não se pode desconsiderar a conexão íntima da história dos campos científicos e suas eventuais disciplinarizações com a elaboração e aperfeiçoamento dos conceitos. Sem elaborações teóricas originais e fortes, a "aura" do conceito tende a se deslocar para outros âmbitos, como por exemplo, o econômico ou até o cotidiano. Daí a associação quase automática dos estudos de comunicação com a *mass communication research* estadunidense, inspirada mais por criar um programa estratégico para atender demandas industriais e mercadológicas do que por um projeto acadêmico-disciplinar (SODRÉ, 2014).

Correlato à falta de força dos conceitos, também há o problema de associar a interdisciplinaridade como definidora do campo comunicacional. Na verdade, a interdisciplinaridade foi se estabelecendo casualmente, como resultado da produção conjunta de teorias a respeito de um tema com nome comum, mas acepções diversas. Ou seja, a interdisciplinaridade é uma contingência na história do campo comunicacional, sem dúvida sendo um sintoma da complexidade dos fenômenos que a cercam, mas que não deve ser visto como condição *sine qua non* para sua constituição teórica (como se a interdisciplinaridade, e nada mais, fosse a essência desse saber).

Isso fica mais claro se pensarmos que a interdisciplinaridade é um recurso epistemológico, metodológico e pedagógico por si mesmo, sendo acessível como recurso de pesquisa por qualquer área, a depender de seus problemas de pesquisa. Indo mais longe, podemos até dizer que a nível filosófico a interdisciplinaridade é característica da própria ciência, dado que ela depende de uma sistematização comunitária de saberes provindos de instâncias anteriores (tradição) e laterais (interlocação contemporânea), sendo a especialização uma consequência do progressivo aprofundamento fenômenos específicos.

Esse é, em linhas gerais, o motivo pelo qual a maior parte dos pesquisadores e pensadores da comunicação, especialmente os envolvidos com a epistemologia, tende a ver com ceticismo e insatisfação a tese da interdisciplinaridade, no que ela “não constitui novos parâmetros de análise, ou qualquer outra coisa que nos oriente na formulação de problemas ou na explicação de fenômenos. (MARTINO, 2007, p. 129).

Uma das divisões usadas para contornar o problema e atribuir especificidade de estudo à comunicação consiste em focalizar as comunicações agenciadas por meios tecnológicos como foco. Esse critério, porém, é problemático para ser considerado definidor de uma episteme, pois para criarmos este critério é preciso que tal recorte se transforme em uma categoria essencial que abarque e cruze suas diversas instâncias particulares. Além disso, é preciso que tal categoria tenha a capacidade de explicar sua centralidade em consonância (e de forma ontologicamente relevante) com os demais fenômenos que a orbitam. Elencar um fator histórico e tecnológico (as novas mídias) em seu aparecimento bruto, historiográfico, para caracterizar qualitativamente uma episteme comunicacional (e diferenciá-la da sociológica, antropológica ou psicológica para tratar do mesmo fenômeno) não parece ser o suficiente para criar um novo ângulo autêntico de investigação. O estudo das "comunicações mediadas" pode ser abordado pelos pressupostos e métodos das outras ciências sociais (e exatas) e permanecer sob a nomeação de midiologia sem grandes problemas. A possibilidade de ver as comunicações mediadas além de seu aspecto histórico, sociológico ou psicológico seria ver um aspecto comunicacional como significativo e agregador ao fenômeno da mídia, e é aí que está o maior desafio.

Uma das mais importantes tarefas reservadas à epistemologia da Comunicação é explicitar o que os comunicólogos entendem por meios de comunicação, qual a importância que conferem a estes instrumentos técnicos e como os situam dentro de seu saber, ou seja, discutir e desenvolver uma abordagem comunicacional dos meios. É isto que a caracteriza; não se trata, pois, de produzir uma 'epistemologia' de um suporte tecnológico ou de qualquer outra 'coisa' ou fato empírico, mas de um saber. (MARTINO, 2007 p. 98-99).

Ou seja, volta-se à estaca inicial que, na impressão de ter sido superada pela delimitação midiológica, na verdade não foi. Apesar de tudo, tal proposta olha na direção certa. Embora a explosão contemporânea de interações agenciadas pelos meios não seja o cerne que configura a episteme comunicacional como questão de gênero, acaba sendo aquela que a configura em grau, ou seja, como epítome tecnológico da comunicação.

Nas abordagens tradicionais, a presença generalizada da mídia é vista como algo objetivo, como algo passível de ser explicado dentro de uma temporalidade histórica linear e submetida à configuração epistêmica predicativa - sujeito observador e fato

observado (SODRÉ, 2014). O problema dessa configuração é que ela neutraliza o observador em relação ao objeto estudado. Os indivíduos, estruturas e processos estudados são vistos como sem dúvida influenciados pela mediação; mas não a própria ciência e os próprios cientistas que a estudam – estes estariam em um meta-lugar analítico, imunes aos efeitos concretos que o fenômeno estudado carrega e provoca. Essa postura não surpreende se lembrarmos de uma tendência da ciência tradicional em ser refratária aos acidentes e distorções, buscando mais destilar os padrões sólidos dos fenômenos. Dado que a mediação cria ruídos, aparências, virtualidades e duplicações na imagem de mundo; não assusta que até a ciência dedicada ao seu estudo tente ainda traduzi-la para categorias mais simplificadoras, ao invés de questionar as categorias.

Uma chave para entendermos a dificuldade que as tradicionais categorias ontológicas que modularam as investigações filosóficas e científicas têm para lidar com a comunicação; é que suas questões mais ambíguas emergem justamente no contexto da passagem da modernidade para a pós-modernidade. O enfraquecimento tanto dos fundamentos teológicos, racionalistas e objetivistas, juntamente com a multiplicação das interpretações sobre o mundo possibilitada pela generalização dos meios de comunicação, provoca a gradual diluição de fronteiras entre as categorias de verdadeiro e falso, fato e ficção, real e virtual, livre-arbítrio e determinismo, consciência e alienação, autonomia e manipulação, vínculo e conexão.

Essa tensão entre fases históricas e a ambiguidade dos fenômenos associados com a comunicação contribuiu para a cisão de seu significado, manifestada em diferentes discursos e aplicações do conceito. O esclarecimento histórico e epistemológico dessas passagens (modernidade - pós-modernidade - disjunção da comunicação) integrará o mote da discussão no primeiro capítulo da dissertação.

Percebendo essas fissuras e inspirados pela ótica filosófica como possibilidade de iluminar reflexivamente a questão, selecionaremos especificamente o problema de ordem ontológica que, entre outros, compõe o quadro de fissuras do campo comunicacional. Embora existam outros, pensamos que a incursão e tradução de parte da complexidade ontológica podem facilitar, inclusive, a compreensão das cisões secundárias e regionais.

O principal dilema epistemológico concernente ao campo da comunicação é a dupla natureza do seu objeto. Tal qual Jano, o

objeto comunicacional olha para os dois lados da fronteira entre as ciências do espírito e as ciências da natureza. Ao mesmo tempo em que é possível justificar um recorte eminentemente culturalista da comunicação, podemos reclamar, de modo igualmente justo, os direitos da ciência da informação sobre o mesmo objeto. (...) O objeto comunicacional parece ser capaz de existir, assim como o gato de Schrödinger, numa tensão entre dois campos científicos com princípios epistemológicos distintos e, por vezes, francamente conflitantes. Entretanto, ainda assim o campo comunicacional refere-se a seu objeto como uma unidade ontológica. (CHRISTINO, 2012, p. 72).

O campo tecnológico (alicerçado teoricamente pelas ciências exatas) se apropriou de uma das potencialidades conceituais do nome “comunicação”. Nesse sentido, a ciência da informação inseriu a comunicação no interior da sua lógica, como fenômeno objetivo, observável e quantificável em suas bases matemáticas e computacionais. Suas bases teóricas na Teoria Matemática da Comunicação (de Shannon e Weaver) e na Cibernética (de Wiener) serão exploradas no segundo capítulo como *paradigma da informação*. Por outro lado, as ciências humanas e sociais debateram a comunicação com menos consensos e concordâncias do que seria o fenômeno. Mas, em linhas gerais, parte das teorias passou simplesmente a “(...) buscar modelos de cientificidade, a adotar esquemas pertencentes às ciências da natureza, adaptando-os por meio de analogias.” (MATTELART, 2011, p. 19). Já outras teorias foram buscar mais potencialidades no conceito de comunicação. Destaca-se, nessa outra direção, a associação da comunicação com a dimensão da intersubjetividade (ou do sentido), constituída a nível social pela relação entre sujeitos e a nível existencial pela relação ética entre as instâncias irreduzíveis de Eu e Outro; questões caras à lingüística, antropologia e à filosofia continental contemporânea. No terceiro capítulo, elas serão sinteticamente apresentadas como integrantes do *paradigma da intersubjetividade*.

Intercaladamente, o pensamento do filósofo tcheco-brasileiro Vilém Flusser (1920 – 1991) será inserido para enriquecer a compreensão das duas perspectivas e propor uma posterior conciliação. As teorias de Flusser sobre linguagem, comunicação e mídia foram, ao longo de sua obra, cada vez mais se alinhando na forma de uma *comunicologia*, proposta e esboçada pelo autor com esse nome mais definido durante a última fase de sua carreira intelectual, na Europa. Esta foi interrompida pela sua morte em um acidente automobilístico, mas uma fortuna de explanações acabadas e outras em constituição foram deixadas como um tesouro para se pensar o surpreendente fenômeno da comunicação humana (título, aliás, de uma de suas obras), no qual o autor sempre foi

tão engajado. O autor também constatou que “o caráter não natural [da comunicação], que se manifesta sob a perspectiva da interpretação, ainda não foi compreendido com a artificialidade de seus métodos (a produção intencional de códigos)” (FLUSSER, 2007b,

p. 91 -93). Mais profundamente, Flusser via essa dualidade calcada na separação entre ciências da natureza e ciências humanas. Em suas conferências de Bochum (na Alemanha), nos derradeiros meses antes do acidente automobilístico fatal, o filósofo expressou sua crítica sobre o quanto a crueza dessa separação pode encobrir a insólita essência da comunicação:

Aqui e agora é o momento para explicar-lhes o verdadeiro motivo de meu esforço ao aceitar este convite. Há muitos anos sou da opinião, quase da convicção, de que o estudo do fenômeno ao mesmo tempo misterioso e fascinante da comunicação humana é uma área em que, por causa de uma separação funesta, as chamadas ciências exatas e as outras se sobrepõem. Essas outras áreas são denominadas, absurdamente, de *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), mas a palavra *humanities* (humanidades) também não capta bem a coisa. (FLUSSER, 2014, p. 30).

Tendo Flusser como ponto de apoio, buscaremos extrair aquilo que seria *comum* entre os paradigmas; e em que medida esse comum contribui para uma atualização do debate epistemológico. Veremos que a comunicologia flusseriana se desenvolve no entremeio entre informação e intersubjetividade, e que explorar essa região aponta para um comum *complexo*, que parece abarcar os diferentes modos de manifestação do fenômeno. Tentaremos ainda extrair quais os desdobramentos desse comum como possível em um ambiente marcado pela complexidade e seus relacionados fenômenos de pós-história e mediatização, que trazem desafios ao conhecimento e cidadania. Essa reflexão norteará o desenvolvimento do quarto e último capítulo.

Para Flusser, um saber autêntico da comunicação teria a responsabilidade de decifrar criticamente um mundo codificado, artificial, permeado por aparatos técnicos de informação e tecno-imagens. Não hesita em dizer que ela pode evocar uma atmosfera metafísica, mas desprendida da acepção tradicional do termo e com características próprias de um novo tempo.

Talvez a teoria da comunicação seja no futuro a área que na Idade Média foi assumida pela teologia. Talvez seja a área de uma nova crença pós-religiosa. Tentei dizer isso metodologicamente, porque estamos em uma universidade e

devemos expressar essas coisas suculentas de uma forma seca. Essa é uma área que vai muito além da competência de uma vida humana e muito além da competência dos pensadores atuais que se ocupam do problema. (FLUSSER, 2014, p. 35).

O *comum*, portanto, não é apenas categoria ocasional, histórica ou nominal para respaldar a tese da interdisciplinaridade (comum entre disciplinas). Mas parece apontar, bem mais profundamente, para a essência mesma da comunicabilidade, desde a sua manifestação mais reduzida até a mais ampla. O estado dividido, disperso e híbrido das abordagens teóricas do campo reflete o *efeito em si* que o objeto provoca com sua complexidade.

Cientes de que “na comunicação, a epistemologia e a ontologia tanto mais se aproximam, quanto mais se entrelaçam a produção cognitiva e o próprio questionamento da comunicação como área do conhecimento.” (FERRARA, 2018, p. 26) perseguiremos constantemente os dois aspectos a partir das bases de Flusser. Se o que ele tentou foi dar “passos hesitantes e incipientes na direção de uma futura comunicologia” (FLUSSER, 2014, p. 35), é importante continuá-los, realizar mais interlocuções com o estado-da-arte do campo e avaliar suas potencialidades e limitações para a conquista do objeto e estudo dos fenômenos comunicacionais da atualidade.

CAPÍTULO 1: EPISTEME DIVIDIDA

1.1. Epistemologia e modernidade

A tarefa da epistemologia vai além do que simplisticamente poderíamos designar como a organização das teorias científicas. Há uma qualidade filosófica inerente à atividade epistemológica, que articula aquelas com as categorias originárias do pensamento, valendo-se agora não apenas do mundo fenomênico ou abstrato acessível pela introspecção, mas tendo como material de apoio as teorias já produzidas e lapidadas historicamente. Ela irá investigar as bases do que em determinado campo do conhecimento compõem a ideia de mundo, sujeito, conhecimento, verdade e razão. Nas ciências naturais serão ideias como natureza, matéria, leis físicas, universo. Nas ciências humanas; sociedade, indivíduo, cultura e história.

Além do aspecto reflexivo (em que há a submissão das produções teóricas e empíricas de um campo científico ao escrutínio das categorias filosóficas básicas) e o histórico (em que há a exploração de suas relações internas, tanto teóricas quanto referentes ao contexto sócio- cultural e ao ambiente da comunidade científica); também não podemos esquecer o elemento crítico, que nesse caso constituiria uma certa eticidade da epistemologia. O estudo epistemológico que reconhece a coesão de determinado campo científico, deve ser também aquele que aponta suas limitações - em que aspectos ele pode ser aperfeiçoado e atualizado de acordo com as demandas institucionais, acadêmicas, humanas e filosóficas. Tão importante quanto reconhecer as potencialidades, é reconhecer também as carências de determinado campo científico. As preocupações epistemológicas na história do pensamento ocidental ganham proeminência no pensamento da modernidade, principalmente com Descartes, Newton e Kant. De modo que esses três nomes carregam uma autoridade suficiente para serem considerados um tripé da epistemologia moderna.

Se algum nome vem à mente quando falamos de filosofia moderna, seja como embasamento epistêmico, seja como “alvo” a ser criticado para elencar as novas problematizações que iriam caracterizar rumos da pesquisa filosófica e científica; esse nome é o de René Descartes (1596 – 1650). Seu racionalismo configurou a base metafísica que iria legitimar e reforçar a estrutura de entendimento da natureza (e da geometria) com um esquema representável matematicamente num sistema de pontos e

coordenadas em um plano (plano cartesiano). A preocupação com uma base confiável para o conhecimento norteava as suas *Meditações* (1641)

Há algum tempo eu já me apercebi de que, desde meus primeiros anos, receberas muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e constante nas ciências. (DESCARTES, 1983, p. 85).

O importante é percebermos no pensamento cartesiano de que modo a distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, ao mesmo tempo em que fornece uma fundamentação segura para o conhecimento geométrico, matemático, formal e natural, também descreve uma configuração metafísica de mundo e de sujeito. “Quer estejamos em vigília, quer dormindo, nunca nos devemos deixar persuadir senão pela evidência de nossa razão. E deve-se observar que digo de nossa razão e de modo algum de nossa imaginação, ou de nossos sentidos.” (DESCARTES, 1973, p. 55-58). Um Eu cogitante e naturante (*cogito*) tem a capacidade de se afastar dos fatos sensíveis através da auto-reflexividade, colocando o mundo entre parênteses e duvidando de tudo; com exceção do próprio fato de estar duvidando (dúvida metódica).

(...) os argumentos que ele apresenta são nada mais que hipóteses de dúvida. Não está ele afirmando ou supondo que isto é realmente o caso. (...) As hipóteses de dúvida são abrangentes, e se referem não a conhecimentos particulares, mas aos princípios do conhecimento. (SEIFERT, 2010, p. 16).

Já em Immanuel Kant (1724 – 1804), há um esforço metódico e coerente ao longo de suas três *Críticas* (da Razão Pura, da Razão Prática e da Faculdade de juízo) para estabelecer as condições de possibilidade dos juízos, bem como critérios para a sua justificação. O trabalho de explanar a epistemologia kantiana é obviamente digno de uma tese acadêmica de competência, mas cabe aqui termos a noção introdutória de que a *Crítica da Razão Pura* estabelece o fundamento do conhecimento na estrutura transcendental do sujeito, para o qual os dados da experiência sensível são submetidos e então depurados pelas categorias a priori da razão. Kant introduz uma união entre o apriorismo da razão e a experiência, que significaria uma importante resolução e síntese entre os paradigmas racionalista e empirista.

O conhecimento de tais condições da possibilidade da experiência seria sintético, porque ele pertenceria aos objetos reais da experiência, e seria a priori, porque se aplicaria necessária e universalmente aos objetos sem ser dependente das investigações empíricas sobre eles. A principal tarefa da Crítica da razão pura é então determinar as condições de possibilidade da experiência, e por decorrência restaurar e completar a metafísica como uma rigorosa disciplina filosófica, capaz de resistir e responder ao escrutínio empírico de Hume. (DUDLEY, 2013, p. 34).

O importante para a história da epistemologia tal qual a entendemos hoje, é que na modernidade ela sai dos bastidores para ir ao primeiro plano dos debates filosóficos e científicos. “É a partir de Kant que o conhecimento é elaborado através da atividade de uma razão instrumental, que opera segundo um projeto metodológico. A ciência construiu para si um caminho próprio, onde a razão pôde seguir um percurso lógico fundado na experiência” (DIÓGENES, 2005, p. 65). A filosofia e as ciências, daí em diante, não necessariamente abraçariam a síntese kantiana como referencial definitivo, mas não é isso o que realmente importa; e sim o fato de que a produções do conhecimento passaram a ter um maior diálogo, contestação e preocupação com a questão epistemológica, isto é, com as bases do saber. Isso levou a uma perda de “pureza” e a desconfiança com filosofias que pretenderiam chegar a verdades últimas ou se arrogarem de ser o método superior.

No geral, a ciência natural continuou no rastro galileo-newtoniano (depois reforçada discursivamente com o Positivismo) e caminhou em cima de um solo mais realista e empirista.

A ciência moderna é compreendida como herdeira de toda tradição galileo-newtoniana e sua concepção de senso comum entendida como consequência desses primeiros pressupostos experimentais; ainda que, tanto Galileu, quanto Newton, afastados por quase um século, tenham feito muito mais experimentos pensados. (LOYOLLA, 2017, p. 37).

Essa base, porém, não estava mais dotada do mesmo “absolutismo”. Na história da filosofia geral, a instabilidade e debate também aumentaram. A metafísica tradicional, da qual Descartes e Kant ainda assim não passavam ao largo, começou a ser questionada e sua instabilidade propiciou um clima de crise no pensamento ocidental, que o filósofo Edmund Husserl denominou de *Crise das ciências europeias*. Com a

virada linguística no século XX, novos debates vieram para filosofia, muitos nada mais que novas (e muito sofisticadas) atualizações dos antigos debates: monistas x dualistas (filosofia da mente e consciência), universalistas x nominalistas (filosofia da linguagem), realistas x idealistas (ontologia), etc.

Até nas ciências naturais, que geralmente são mais estáveis e consensuais a respeito desse tipo de debate, esse clima veio também: a concepção relativista de tempo e espaço de Albert Einstein quebrou a hegemonia newtoniana de concepção de natureza. Posteriormente, e não muito tempo depois, as teorias quânticas (Planck, Heisenberg, Bohr) vieram para quebrar até mesmo as dualidades básicas de objetividade e subjetividade, observador e observado; em que a ciência se assentava quase automaticamente.

Parece que quanto mais a epistemologia amadurece sua capacidade reflexiva e crítica quanto ao conhecimento científico, menos as teorias e visões de mundo particulares gozam de um privilégio como modelo explicativo das coisas.

Estamos a falar das bases da epistemologia. E por que isso é importante antes de adentrarmos o universo da comunicação? Porque é a epistemologia que reforça, questiona e legitima as bases normativas e descritivas de determinado campo científico. Foi nesse movimento de acaloramento das bases das ciências que muitos campos do pensamento contemporâneo das ciências humanas começaram a se desenvolver. As modernas ciências sociais e as teorias da comunicação são filhas dessa época, em que a virada linguística veio causar abalo no paradigma moderno. Mais amplamente, desenvolveram-se na tensão entre as categorias históricas da modernidade e pós-modernidade.

1.2. Modernidade e pós-modernidade

O filósofo italiano Gianni Vattimo justapõe as fases da modernidade e da pós-modernidade ao contrastar os valores associados com ambos os termos. O moderno, que tem sua demarcada emergência identificada no final do século XV, é associado intelectualmente com o racionalismo do Esclarecimento, e com isso o fundacionalismo epistemológico (VATTIMO, 2006). Descartes, geralmente referido como filósofo arquetípico do pensamento moderno, buscava estabelecer aquele *fundamento* indubitável para o conhecimento acessível a um sujeito humano individual.

É a partir da certeza do cogito que os demais conhecimentos podem ser fundados. Se um ser individual dotado de racionalidade pode alcançar tal fundamentação, certamente isso pode ser universalizado para todas as pessoas com racionalidade. No campo da ética, o universalismo encontra seu epítome no imperativo categórico de Kant, que postula o valor moral de uma ação de acordo com sua possibilidade de universalização. Uma ação é tanto mais moral quanto mais poder ser transformada em uma lei universal a ser seguida pela comunidade de seres humanos.

Tratava-se de encontrar as respostas para as perguntas que arrastavam todo o período eminentemente político, isto é, “O que é a Aufklärung?” ou “O que fazer com a Revolução?”. Nesse sentido, pode-se dizer que o gesto – inaugurado no Cogito de Descartes, que tira a filosofia do objeto e a coloca gravitando em torno do sujeito – seria consolidado por Kant no final do século XVIII, abrindo novos contornos na ordem do conhecimento, em especial nas ciências ditas “morais” do século XIX. (QUIROGA, 2013, p. 64).

A confiança na racionalidade, o fundacionalismo epistemológico e o universalismo, no que concerne às concepções do conhecimento, afetam decisivamente o entendimento do processo histórico e a condição da subjetividade humana correspondente às suas respectivas épocas. O universalismo afeta especialmente a noção de subjetividade (ou consciência) histórica, ao tornar a ideia de história como um processo monolítico e linear, e também ao contemplar uma teleologia (direcionamento para um fim) nesse processo, como defende, por exemplo, a dialética de Hegel e sua qualificação do processo histórico (constituída de oposições entre teses e antíteses de ideias, gerando sínteses) como direcionado para a realização do Espírito Absoluto.

Em linhas gerais, o pensamento teleológico dos modernos concebe a história como uma linha que possui sentido desenhado para um fim, e mesmo em suas modalidades mais secularizadas (como no marxismo tradicional) não deixa de evocar a escatologia judaico-cristã. Daí que, nessa valoração da temporalidade como "progresso" do espírito humano, a ideia de novidade se transforma em um valor: é na modernidade que o novo brilha por si mesmo, adquire seu valor simplesmente em virtude de ser novidade, e o ser moderno torna-se valor decisivo.

A atividade que marca a modernidade como a mescla da técnica com a novidade é justamente a ciência, juntamente com os inúmeros avanços que ela trouxe na forma de tecnologia. Ciência e tecnologia, embora não se confundam como conceitos, possuem

uma manifestação bastante mesclada na produção da realidade histórica. A ciência moderna está relacionada com a modernidade em termos mais abstratos, como sendo a institucionalização do ideal de racionalidade, sendo essencial para executar o programa intelectual de desmitologização do entendimento sobre o mundo. Já a tecnologia é o fruto prático da ciência, tendo fortíssimas raízes na ciência teórica. Vilém Flusser fornece um precioso *insight* sobre o significado das tecnologias desenvolvidas nessa fase: elas são aplicações práticas da consciência zero-dimensional, isto é, aquela que começa a superar o código unidimensional da escrita (linha, textos) para o zero-dimensional do cálculo (pontos, números, dígitos). Daí que a matemática esteja imbricada tanto nas teorias científicas quanto nos aparelhos por elas desenvolvidos. Tal caráter matemático também contribuiu para lastrear uma concepção unitária de natureza como regida por leis exatas e harmônicas, e a tradução dos fenômenos por meio dessa linguagem rigorosa conformava tanto a ideia de ordem natural no mundo quanto a ordem racional no sujeito, aspectos caros ao projeto cartesiano.

Por isso, o significado da Razão (intelecto) diz respeito prioritariamente à ideia de função, ou seja, ao instrumento ou ao método caberá fundamentalmente o desafio de vincular homem e natureza. Todavia, como sinônimo da produção de reciprocidade entre parte e todo está o funcionamento da razão. É preciso que ela funcione para que a experiência sensível encontre correspondência nas propriedades matemáticas. Apesar de não admitir determinações apriorísticas, tal funcionamento não deixa de estar orientado e chancelado por preceitos matemáticos. (QUIROGA, 2013, p. 306-307).

A ciência foi então avançando seu domínio sobre a realidade empírica e adquirindo poder em moldar a consciência histórica. O ápice do entusiasmo com a epistemologia cientificista foi o Positivismo (inaugurado por Auguste Comte), com a proposta de fornecer uma nova ordem e progresso humanos baseados nas ideias e métodos da ciência. Sua radicalização epistemológica se realizou mais adiante, no Positivismo Lógico do Círculo de Viena, que propunha a redução dos problemas científicos e filosóficos ao escopo explicativo de fatos atômicos e conectivos lógicos - qualquer modalidade de questões e respostas que não pudessem ser expressas a partir dessas estruturas seria afastada como irrelevante cientificamente.

Sem nos aprofundarmos nas ricas problemáticas trazidas pelo positivismo e outras vertentes radicalizadas do pensamento calcado no ideal da razão, o objetivo de apresentar essa fase da história do pensamento foi apenas delinear os traços gerais do

contexto moderno em relação ao conhecimento, pois isso será importante para entendermos a transição da modernidade para a pós-modernidade, e a emergência da questão comunicacional dela decorrente.

Se a modernidade estabeleceu certa homogeneidade no pensamento, ética e práticas sociais, a resposta pós-moderna foi a celebração da heterogeneidade, descontinuidade e pluralismo. Enquanto o moderno concebe o indivíduo humano aos moldes dos sujeitos cartesianos ou kantianos (que em si portam a capacidade de dar sentido pleno à realidade), ou ainda, concebe aos moldes biológicos e naturalistas; a pós-modernidade tenta trazer a dimensão atual da vida histórica de cada pessoa, desdobrada na imersão em determinada cultura e sistema de interações, tornando a razão situada e o conhecimento contextualizado. Como resultado, a pós-modernidade lança nova luz sobre noções um tanto quanto obscurecidas (ou reduzidas demasiadamente ao domínio egológico do sujeito racional) na modernidade, como os conceitos de *alteridade e diferença*.

O fim da modernidade vai se anunciando, então, quando as fortes estruturas metafísicas que a sustentam começam a se enfraquecer e dar lugar a outras, mais fragmentadas.

Adeus à verdade: assim poderíamos exprimir, de maneira mais ou menos paradoxal, a situação da nossa cultura atual, seja nos seus aspectos teóricos e filosóficos, seja na experiência comum. E ao nos referirmos a esta última, é cada vez mais evidente a todos que "a mídia mente", que tudo vai se tornando um jogo de interpretações não isentas de interesse e não necessariamente falsas, mas exatamente direcionadas de acordo com projetos, expectativas e escolhas de valores diferentes. A cultura das sociedades ocidentais é — de fato, mesmo que, muitas vezes, não de direito — sempre mais pluralista. (VATTIMO, 2018, p. 12).

Começa a não ser mais possível compreender a história simplesmente como um fluxo unilinear. Ela perde esse caráter de diferentes modos: a) na teoria, com a emergência de novas concepções sobre sujeito, mundo e linguagem; b) na demografia, pelo aumento do fluxo migratório proporcionado pela globalização dos transportes, que então enfraqueceu as perspectivas "supremacistas" (verticalizadas) da história; e c) pela emergência da sociedade da comunicação generalizada, propiciada pela globalização nas tecnologias tele-comunicacionais (VATTIMO, 1992).

Complementando com a noção de Flusser sobre a primazia de um código dominante em relação a um anterior, pode-se dizer que o fenômeno da generalização das tecnologias de comunicação consolida a experiência conformada pelo código digital ou zero-dimensional.

A relação entre os códigos digitais e alfabéticos não é uma contradição dialética entre códigos que produzem e códigos que criticam imagens, no decorrer da qual eles poderiam reciprocamente se manter em alguma síntese. Trata-se muito mais, nesse caso, de emergência de uma nova experiência espaço-temporal e, por conseguinte, de um novo conceito de espaço-tempo, em que as antigas experiências e os antigos conceitos não podem ser mantidos. (FLUSSER, 2010, p. 164).

Sobre essas novas configurações da sociedade, devemos frisar a emergência da sociedade da comunicação generalizada, pois é ela que reacende a importância da temática comunicacional em diferentes campos do conhecimento. Para Vattimo (1992), algumas problemáticas importantes vêm à tona nesse novo contexto: a) acerca da realidade sócio-cultural trazida pela mídia de massa, visto que ela tem papel fundamental no funcionamento da configuração pós-moderna; b) diferente do que especulava o ideal Iluminista, a generalização dos meios de comunicação não tornou a sociedade mais transparente, mas sim mais complexa e, em certa medida, caótica. c) que justamente nesse caos relativo podem residir esperanças de emancipação.

O projeto de civilização expandindo por quase todo o planeta, segundo Vattimo, dilui-se com a implementação da sociedade da comunicação. Trata-se da extinção da perspectiva teleológica na qual a história foi contada a partir de um centro único e concebida como tendo uma essência, um propósito, um objetivo definido a priori, a ser seguido como ideal por todos os povos. Esse, sugere Vattimo, é o marco da passagem para o chamado período pós-moderno. (QUIROGA, 2013, p. 354).

É por isso que, seguindo a análise de Vattimo sobre a sociedade de comunicação generalizada - cuja nomeação de "comunicação" é questionável, sendo melhor entendida como sociedade da *informação* generalizada - percebemos que a questão comunicacional eclode trazendo importantes implicações, que fundem em si aspectos existenciais, epistemológicos e éticos, aspectos que teremos o cuidado de não dissociar.

Por hora, cabe passarmos à explanação da problemática epistemológica da comunicação. Afinal, as teorias da comunicação mais conhecidas (e aqui estamos a falar de um modo amplo, não apenas as centradas nos *media*), bem como a própria questão

comunicação como relevante, nascem precisamente nessa época e zona de tensão de transição da subjetividade e práticas modernas para seus novos traços contemporâneos.

1.3. O problema da Comunicação

O filósofo da ciência Imre Lakatos bem observa que o caráter de um campo/área do saber científico não se resume a um aglomerado de proposições, mas se articula em torno de um *programa de pesquisa*. Gravita ao redor do programa de pesquisa um conjunto de questões teóricas, epistemológicas e empíricas; debatem-se elas pelos membros do programa (teóricos, pesquisadores), estabelecem-se programas de aprendizagem, firmam-se enunciados e conclusões e instituem-se determinadas práticas de pesquisa.

Os membros de tais séries de teorias são usualmente conectados por uma demarcada continuidade que os insere em programas de pesquisa. Essa continuidade - remanescente da 'ciência normal' kuhniana - tem um papel vital na história da ciência. Os principais problemas da lógica da descoberta não podem ser satisfatoriamente discutidos exceto sob o enquadramento de uma metodologia de programas de pesquisa. (LAKATOS, 1980, p. 47).

Mas surge o seguinte desafio (bem conhecido, a propósito, na comunicação): em seus estágios preliminares, os programas de pesquisa não florescem sob um escrutínio comum dos pesquisadores de uma área. Os grandes agentes responsáveis pela produção de conhecimento de um campo podem acabar trabalhando separados uns dos outros, diferentes vieses teóricos, termos e conceitos podem se consolidar, e os mapas de teorias podem ser desenhados e referenciados paralelamente entre os autores, antes que um reconhecido esforço de convergência aconteça.

As ciências, evidentemente, não se desenvolveram em isolamento ao longo de sua história; porém, seria precipitado dizer que houve um esforço controlado de convergência para articular os diversos campos do conhecimento. A matemática e a física, por exemplo, embora no imaginário atual pareçam essencialmente imbricadas, na verdade já estiveram consideravelmente separadas - até que esforços de convergência começaram a ser essenciais para se avançar na compreensão de fenômenos com uma ordem maior de complexidade. O cientista Galileu Galilei, nessa unificação, teve grande

influência na concepção matematizada de mundo, ao inscrever os fenômenos naturais em uma ordem matemática.

O que houve, na melhor das hipóteses, foi uma preocupação das ciências da linguagem em interagir com esses campos, já que, no fundo, é a linguagem que fornece os signos usados para que a ciência possa se expressar. A filosofia, por sua vez, sob a guarda de René Descartes, gozava da posição de meta-ciência, ou pensamento unificador e harmonizante de todas as outras ciências. Com as ramificações e especializações das ciências, porém, começou a ficar cada vez mais difícil para a filosofia permanecer nessa posição.

Diante dessa visão de conjunto dos saberes, qual seria então o lugar da comunicação? Quando se fala em ciências ou campo da comunicação, trata-se de uma disciplina que subsiste por si própria? Pode-se falar numa independência análoga à da linguística, sociologia, psicologia, biologia ou matemática? De que modo esse domínio do saber foi tomando forma historicamente? Qual o seu estatuto epistemológico? Que tipo de fatos busca circular e que tipos de afirmações busca fazer sobre eles, isto é, qual o seu objeto?

O sociólogo francês Dominique Wolton é radical ao tratar da dificuldade de constituição de uma ciência da comunicação, vendo como intangível a possibilidade de transformá-la em ciência com uma teoria unificada. Para o autor, a comunicação é mais como um ponto convergente de teorias.

A comunicação pode ser melhor definida como objeto de conhecimento interdisciplinar, na encruzilhada de disciplinas tradicionais e de saberes recentes associados a uma formidável expansão. (...) Dez disciplinas são aqui chamadas: filosofia, economia, direito, ciência política, história, antropologia, psicolinguística, geografia, sociologia e linguística. É neste aspecto que as ciências da comunicação são por natureza interdisciplinares, a dimensão inelutavelmente antropológica da comunicação inviabiliza qualquer reducionismo disciplinar. A comunicação é provavelmente uma das atividades humanas em relação às quais o homem tem uma menor distância, visto ser diretamente constitutiva da sua relação com o mundo. (WOLTON, 2000, p. 189).

É extremamente desafiador tentar descrever com precisão a história das ciências da comunicação partindo de critérios teóricos e institucionais justamente devido a essa multiplicidade de referências e à ausência de uma unidade nas teorias, bem como uma história canônica desse campo que sempre foi marcado pela interdisciplinaridade. Por

isso, o próprio ato de tentar contextualizar o campo, "contar" essa história, já é em si gesto ativo e arriscado de qualquer teórico e pesquisador, cuja versão implicará inevitavelmente desencontros, incompletudes e até contradições com as demais já concebidas.

Entretanto, é necessário existir um consenso mínimo por parte dos pesquisadores - isso não é um apelo precipitado à institucionalização acadêmica, mas é o mínimo para que um campo do saber sequer seja nomeado - do contrário, que sentido faria até mesmo falar em "comunicação" como campo ou tema? Quanto ao presente esforço, pode-se dizer que está situado no entremeio tensionado entre uma esperança de maior disciplinarização desse saber e o ceticismo quanto a essa possibilidade. Trata-se do esforço honesto do debate, da tentativa, que com o subsídio de Vilém Flusser a partir do próximo capítulo, visa contribuir para dar contornos mais claros a uma possível episteme comunicacional. Buscamos a partir da categoria do *comum*, que faz referência a um significado elementar em sua nomeação. Muniz Sodré, um dos principais teóricos da comunicação no Brasil, aposta nessa designação do *comum* como determinante para restituir a originalidade do conceito de comunicação, e também observa como esse significado elementar foi de certo modo obscurecido ao longo do tempo.

Entende-se assim como o termo comunicação – oriundo do latim *communicatio/communicare* com o sentido principal de “partilha”, “participar de algo” ou “pôr-se em comum” – pôde terminar criando, no século XX, uma realidade própria a partir da sua antiga expansão metonímica do sentido de “coisa comunicada” (reforçada no inglês *communication*) com o concurso das técnicas de transmissão de informações e da publicidade. O foco na interação, que é uma instância inerente à partilha comunicacional, terminou sobrelevando o significado de transmissão de mensagens. (SODRÉ, 2014, p.8).

A diferenciação da comunicação como tema e a comunicação como saber é aquilo que se reflete também na postura dos pesquisadores: o debate teórico, epistemológico e institucional da comunicação acontece de modo crescentemente relevante entre os pesquisadores que se nomeiam como sendo "da comunicação" ou "comunicólogos". Isso se deve, frisemos, por ser um campo emergente e porque os poucos estudos teórico-epistemológicos avançaram em um nível ainda pouco satisfatório no que concerne à delimitação de fronteiras mais claras para o campo, o que clama pela discussão do objeto.

O que torna o caso da comunicação tão peculiar é o fato de que, como tema, ela é frequentemente abordada e empregada em outras ciências; contudo, como ciência, ela se vê afastada de seu próprio centro. Somado a isso, constata-se uma profusão de métodos e enfoques diferentes dentro do campo, que foram importados justamente de outras disciplinas consolidadas - o que torna o trabalho dos historiadores do campo ainda mais complexo, visto que precisam se orientar pelo sem-número de rotas interdisciplinares que conduzem a corpos de bibliografia cada vez mais distantes de um possível núcleo. Quanto à geografia das teorias, é importante lembrar que também há divergência das bases fundacionais de acordo com cada país em que as teorias da comunicação floresceram. As teorias norte-americanas diferem das europeias ou das sul-americanas; e, dentro do mesmo continente, diferem também entre os países.

Há também uma ideia, um tanto incipiente, de que a área da comunicação já pode ser realmente diferenciada da sociologia. Isto é só parcialmente verdadeiro, já que muito da sua metodologia e base epistemológica de fundo ainda é cara à sociologia. O que houve na verdade foi um deslocamento de lugar histórico, técnico e social da comunicação – saindo do universo de investigação clássico das teorias sociais (e consideravelmente, da filosofia) para ser tragada para dentro de outro muito mais efervescente, talvez até demasiado para o estado de seu amadurecimento. Esse universo é o reino das razões práticas, que alia a força do método empirista aos objetivos programáticos da fatia técnica e administrativa do social (SODRÉ, 2014). Esse novo lugar e nova “função” da comunicação bem se refletiram na tradição estadunidense da *communication research*. O que havia era uma apropriação dela como recurso, e não exatamente um projeto disciplinar autônomo.

Algumas das mais reconhecidas teorias de nossa área, como a Teoria Hipodérmica, o Esquema de Lasswell, o modelo dos Dois Estágios da Comunicação, a Teoria Crítica (Escola de Frankfurt), a Escola de Chicago – que sem dúvida constituem elaborações importantes – são anteriores ao período assinalado e frequentemente têm sido apontadas como clássicas em nossa área de conhecimento. Tais teorias, no entanto, curiosamente nunca reivindicaram para si o título de teorias da comunicação. Ao contrário, cada uma delas permanece ligada a seu campo disciplinar de origem. Somos nós, do campo da comunicação, que as enxergamos como teorias da comunicação. (MARTINO, 2007, p. 16-17).

A situação da comunicação ficará clara ao suscitarmos aqui a diferença do núcleo de seu discurso. A sociologia tem suas bases ontológicas na filosofia social (portanto bases filosóficas notavelmente modernas) que incluem, além dos autores de seu próprio campo, também a contribuição de outros da antropologia, psicologia e ciência política. Também há, mais sutilmente, uma interlocução com autores das ciências exatas (metodologicamente). Portanto, há na sociologia um núcleo de convergência teórico definido e “compactado” historicamente.

Na comunicação a história é muito diferente. Ao invés da compactação e proximidade de influências que gravitariam de forma coesa em torno de um núcleo (identidade), a comunicação possui um enorme vão, uma lacuna entre sua filosofia e sua práxis. Temos uma base filosófica que remonta à longínqua retórica grega, sobretudo no que constitui o modelo canônico de *emissor-mensagem-receptor* e a ênfase no efeito ou convencimento. Essa base, da época dos primórdios da filosofia ocidental, é costurada diretamente na práxis capitalista tardia que, com graves carências reflexivas, não percebe que utiliza paulatinamente a antiga estrutura retórica.

Trata-se, em certa medida, de uma alienação filosófica (ainda que com uma competente prática metodológica e estratégica). Aqueles que identificam essa carência (os pesquisadores que pensam além do âmbito prático e executivo) logo constatarem o gigante desafio que é preencher esse vazio milenar. Destes, alguns se esforçam para teorizar a comunicação de maneira original; outros recorrem ao pensamento entre tais extremos temporais e dali começam a se guiar pelas teorias para encaminharem suas pesquisas empíricas, mesmo sabendo desse delicado solo. Uma boa parte dos pesquisadores envolvidos com a comunicação parece se encontrar na interseção entre esses dois grupos. Em suma, a situação da Comunicação consiste numa mistura *sui generis*: algo bastante “arcaico” em seu domínio filosófico e “hiper-contemporâneo” em seu domínio prático.

O setor técnico e mercadológico da sociedade, nesse quesito, é protagonista no que diz respeito à convocação da comunicação como categoria e prática a ser explorada.

Se o fordismo e o taylorismo se caracterizaram pela racionalização do processo de produção, apoiados no conhecimento da mecânica dos gestos do operário, da articulação cinética da produção, a racionalidade cibernética contemporânea mobiliza o conhecimento em função das necessidades de gerar não só a produção, mas o consumo. Terra incógnita, o consumidor torna-se na verdade objeto e sujeito das

pesquisas, como demonstra o fortalecimento das técnicas de medição dos alvos e estilos de vida, incessantemente refinadas graças às tecnologias informáticas de produção e armazenamento de dados sobre o indivíduo e os grupos. (MATTELART, 2011, p. 156).

No domínio das ciências sociais tradicionais (sociologia, antropologia e psicologia), as demandas vêm majoritariamente dos órgãos estatais, onde há interesse por administração, planejamento e controle social (SODRÉ, 2014). As teorias e pesquisas dessas áreas respaldam cientificamente as estratégias de expansão territorial, relações diplomáticas, políticas públicas direcionadas à população geral ou grupos específicos, assessorias diversas, estratégias militares, etc.

Mas na comunicação a demanda adveio majoritariamente dos setores privados da sociedade (principalmente nos EUA), e isso se refletiu nos lugares onde os estudos foram realizados no século XX: jornais, agências de publicidade, institutos de pesquisa em consumo, etc. Essa tendência se intensificou conforme a lógica de reprodutibilidade em grande escala de bens e produtos começou a atingir também a esfera das informações e imagens – o apelo persuasivo e a disputa por visibilidade tornaram-se suas marcas. O espaço de veiculação (principalmente na grande mídia) passou a ficar cada vez mais caro e concorrido.

Além de cobrar eficiência na parte tática, o contexto que explicamos também cobrava cada vez cientificidade na parte acadêmica. Havia nas ciências sociais um anseio de legitimidade calcado no ideal de cientificidade. Como uma “ideia-força” coordenando as categóricas pretensões positivistas nas ciências naturais (e sua adaptação às humanas), lá estavam os traços de certo positivismo ditando o *modus operandi* de pesquisa e a concepção descritiva de realidade no reino das razões práticas. Ora tendendo ao racionalismo cartesiano nas disciplinas formais, ora ao empirismo galileo-newtoniano nas disciplinas empíricas. As ciências humanas e a comunicação se viram na pressão de aderir a uma zona delimitada por esse embate já prefigurado.

No cenário das ciências humanas ocidentais foi se criando um clima de insegurança epistêmica diante da tão acelerada complexificação do tecido cultural permeado pelas tecnologias (criadas pelas ciências exatas). Novas demandas e realidades foram surgindo nesse cruzamento do plano material e humano. As humanidades acabaram acometidas por um complexo de inferioridade com relação às ciências exatas, que pareciam ter invejável estabilidade teórica e controle prático das emergentes ambiências.

Então as ciências humanas buscaram resolver essa situação desconfortável através de um caminho que, se por um lado parecia sólido e justificável; por outro poderia sugerir uma atitude mimética: a transposição e adaptação das teorias e metodologias das ciências naturais para os domínios do humano e do social. Primeiro na configuração epistemológica de base, que se vale consideravelmente do realismo filosófico e do princípio de objetividade forte; também nos modos de explicação (racionalidade analítica, lógica formal e matemática); metodologia (empíria, medição, descrição, indução, correlação estatística); ou simples adesão estilística à terminologia científica. Nesses termos se encontram as principais teorias da tradição informacional na comunicação.

As pesquisas realizadas inicialmente no âmbito da matemática, apesar de nascerem especialmente sob os incentivos militares, seriam o início da consagração do inédito modelo cibernético comunicacional, cuja importância seria de tal forma ampliada, a ponto de ser incorporada nas próprias ciências políticas. De fato, estas últimas, talvez pela emergência das sociedades complexas, resultado do advento urbano-industrial, já não poderiam ignorar seus usos e atribuições, sobretudo, no que diz respeito aos diferentes julgamentos, decisões e planejamentos estratégicos. (QUIROGA, 2013, p. 160-161).

Junto a esse condicionamento histórico, agravaram-se problemas conceituais elementares, como a persistente mistura entre os conceitos de informação e comunicação, que causa perturbação na busca do estabelecimento de identidade para o campo, o que é considerado algo preocupante, dado que são conceitos-chave em seus respectivos domínios. Informação e comunicação são frequentemente relacionadas uma à outra, usadas de maneira intercambiável, como se debater uma diferença na sutileza dos conceitos não fosse preocupação de primeiro plano. Uma vertente notável em que ambas as denominações se mesclam é a Escola Funcionalista, que estudava os papéis da mídia de massa e seus impactos na sociedade, representada por Wilbur Schramm, Paul Lazarsfeld e Harold Lasswell (SODRÉ, 2014).

É importante destacar especialmente o sociólogo Harold Lasswell, que remonta à tradicional incorporação do viés informacional na tradição das teorias da comunicação. Lasswell dava ênfase grande aos efeitos que os meios de comunicação de massa (*mcm*) poderiam exercer na sociedade e indivíduo. Defendia que a organização dos padrões de comunicação requer o correto entendimento dos seus múltiplos níveis de circuito, mais do que apenas um único e linear. Seu pensamento é um dos que melhor

representam a convergência das ideias do modelo informacional em uma região epistemológica tradicionalmente reconhecida como pertencente ao campo da comunicação. Propõe um modelo (que veio a se tornar conhecido como *modelo de Lasswell*) em que a estrutura de uma determinada comunicação social pode ser destrinchada em uma série de perguntas: "Quem? Diz o quê? Em qual canal? A quem? Com que efeito?".

O modelo de Lasswell tem como preocupação essencial os efeitos das mensagens mediadas no contexto da comunicação social. Tomemos como exemplo uma reportagem noticiada em um jornal (nas versões impressa e televisiva). A equipe responsável, constituída por repórteres (que irão buscar diretamente o conteúdo) e editores (que irão filtrar o conteúdo) representam o "quem". O conteúdo ("o quê") será então transmitido pelo veículo de comunicação ("o canal") a um público de leitores e telespectadores ("a quem"). Por fim, "o efeito" do conteúdo (mensagem) como um todo escapa a uma precisa mensuração, mas isso não impede que um efeito desejado (por exemplo, informar um público sobre determinados fatos e ideias) esteja imbuído na programação do modelo.

O ponto relevante no modelo de Lasswell é que, se for mudado o "quem", o "canal" (por exemplo, a versão impressa para uma versão online do mesmo jornal) ou o "quê" (mensagem em forma de texto para outro em forma de vídeo), bem como outros possíveis elementos, a mensagem certamente terá diferentes efeitos. A importância dos efeitos persistiu não só no modelo de Lasswell, mas marcou uma vertente de teorias guiadas pelo paradigma da informação. Somado aos efeitos, a ideia de *controle* também é marcante neste paradigma.

Por isso é preciso mencionar a cibernética, já que sua criação no século XX pelo cientista Norbert Wiener foi inspirada pela crença em uma ciência independente, global e com uma macro teoria, baseada no objetivo de controle. A cibernética se propôs a ser uma ciência para a comunicação e controle dos sistemas humano, animal e artificial; e nela se "radicaliza não apenas o formato discursivo da funcionalidade, mas muito especialmente o próprio positivismo das ciências da natureza." (QUIROGA, 2013, p. 198).

Porém, de um modo geral, considerando todos os aperfeiçoamentos feitos no modelo informacional (incluindo a adição de *feedback* e circularidade na cibernética), isso não muda a sua premissa básica: a de que a dinâmica comunicacional é reduzida a um fator de transmissão. O teórico da comunicação estadunidense James Carey

descreve esse modelo como o de transmissão (que nos referiremos mais como informacional), categoria sob a qual inclui o modelo de Lasswell.

Em contraponto à tendência positivista, ao primado da transmissão, controle e efeitos dos meios da comunicação de massa, outras tradições se desenvolveram, seja questionando essas pretensões de forma crítica, seja investigando outros aspectos mais amplos que acabaram sendo deixados de lado pelo paradigma informacional. Destaca-se a reflexão crítica da Escola de Frankfurt, encabeçada por Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse. A escola de Frankfurt era ácida ao acusar os meios de comunicação de massa em dar suporte e propagação à ideologia das forças dominantes, enquanto progressivamente contribuía para encobrir os trabalhos culturais de qualidade (ou o que se poderia chamar de alta cultura) em benefício da propagação dos objetos culturais reprodutíveis (ou o que se poderia chamar de indústria cultural).

Já na vertente do interacionismo, a realidade social ganha forma através da interação intersubjetiva que atravessa a ação social. Esse modo de ver a realidade como resultante do uso da linguagem pode ser vista como desdobramento da filosofia de Kant (e suas ampliações feitas por Hegel), e no tocante ao campo da comunicação, foi o filósofo Jürgen Habermas quem mais adaptou essas bases filosóficas para o entendimento da ação comunicativa (resultando na Teoria da Ação Comunicativa - TAC). A TAC dá subsídio filosófico a uma concepção política de Esfera Pública (*öffentlichkeit*), sendo essa uma sedimentação histórica dos consensos estabelecidos pelas relações intersubjetivas.

Igualmente importante, embora menos referenciada nos estudos comunicacionais, há as reflexões fenomenológicas e pós-modernistas desenvolvidas no seio da filosofia contemporânea (sobre comunicação e intersubjetividade). Na primeira vertente, temos a perspectiva dos fenomenólogos e existencialistas: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Scheler e Schutz. Interessava a esses pensadores a constituição intersubjetiva (ou co-constituição) do sentido de realidade. Na segunda, destacam-se as filosofias de Boudrillard, Deleuze, Derrida, Debord e Kittler. A estes interessava a ideia de fabricação do senso de realidade engendrado pelos media. Ou seja, a reflexão pós-modernista se permite mais a "contaminação" pela atualidade técnica, enquanto a fenomenológica está em uma zona híbrida (entre a tradição moderna e a guinada desconstrucionista de Derrida).

Foram apenas brevemente apresentadas essas vertentes para mostrar que o aspecto holístico e ao mesmo tempo dual da comunicação foi ganhando contornos cada

vez mais claros e tendo sua complexidade desvelada em importantes abordagens, sobretudo da filosofia, antropologia e linguística. Contudo, esse desvelamento aconteceu quase sempre "às margens" de um saber propriamente comunicacional, ou seja, interessava conceber a comunicação em sua persistência de realidade global e estruturante para a instauração da realidade humana e dos sistemas animais e artificiais - pensada e trabalhada de acordo com o papel que exercia para outros sistemas e pensamentos - não ela por si mesma. Daí a curiosa situação em que a epistemologia da comunicação acabou por se situar: como campo do conhecimento, ela é justamente aquela que investiga como as outras ciências trabalharam a comunicação, tentando extrair disso sua possível centralidade.

As fronteiras claras de uma ciência podem ser precisadas quando perseguimos suas raízes históricas, onde se encontram seus pressupostos teóricos. A partir disso é que observamos de onde saem as problemáticas de pesquisa. Não podemos também, claro desconsiderar as demandas e pressões sociais externas, já que não se pode conceber uma ciência realmente pura, alheia ao social.

É preciso escapar à alternativa da 'ciência pura', totalmente livre de qualquer necessidade social, e da 'ciência escrava', sujeita a todas as demandas político-econômicas. O campo científico é um mundo social e, como tal, faz imposições, solicitações etc., que são, no entanto, relativamente independentes das pressões do mundo social global que o envolve. De fato, as pressões externas, sejam de que natureza forem, só se exercem por intermédio do campo, são mediatizadas pela lógica do campo. Uma das manifestações mais visíveis da autonomia do campo é sua capacidade de refratar, retraduzindo sob uma forma específica as pressões ou as demandas externas. (BOURDIEU, 2004, p. 21).

Voltando à comunicação, vimos então que, entre as várias dificuldades que perpassam o campo, podemos destacar, principalmente, a ambiguidade dos fenômenos e processos que estruturam esse campo e a sua natureza interdisciplinar, agregada a partir das correntes de teoria de mídia, cibernética, linguística, pragmatismo, sociologia e filosofia. Correlato aos dois problemas, temos aquele que iremos investigar no presente estudo: a *disjunção epistêmica* do objeto da comunicação entre as abordagens da *informação* e da *intersubjetividade*.

A persistente separação de enfoques entre informação e intersubjetividade remonta, no fim das contas, ao profundo problema da separação entre ciências da

natureza e ciências do espírito (FLUSSER, 2014). A informação é tradicionalmente associada com processos materiais: sistemas de transmissão, transporte, difusão e os equipamentos utilizados para tal. A comunicação, por sua vez, desperta para significados mais amplos do que "informação". Esse aspecto que aponta para algo mais amplo aparecia já nos modelos pragmáticos e linguísticos que buscavam transpor uma visão ensimesmada do código rumo à ideia de sentido (*sinn*). O sentido estaria relacionado com a realidade circundante à estrutura das mensagens, tendo a potencialidade de amplificar sua complexidade e significado. Entender apenas o código é insuficiente para apreender as potencialidades de significação da mensagem. Todo significado está enraizado em um determinado contexto de ação humana. Segue-se a produção de sentido flutua em uma rede infinita de contextos cognitivos, pragmáticos, simbólicos e existenciais.

Essa distinção é determinante para a problemática da presente investigação - é a partir dela que iremos enfatizar especificamente o problema ontológico da comunicação e propor a releitura de Vilém Flusser para responder o impasse. O autor auxiliará (como um eixo) a tornar mais próximos certos conceitos que precisam ser melhor articulados em nosso campo. Os conceitos principais são, de um lado, objetividade e informação; do outro, intersubjetividade e sentido. A partir deles, outros se abrem, revelando aspectos de um *comum* cindido, mas que pode ser pouco a pouco reconstituído. Com Flusser, será possível escavar a riqueza de áreas como a cibernética, fenomenologia e antropologia filosófica; mas sem se perder nelas, de forma que as nuances descobertas estarão já orientadas para um saber da comunicação. É evidente que há outras cisões envolvidas no campo (cisões geográficas, bibliográficas, institucionais, metodológicas), mas o trabalho de debatê-las todas não caberia no escopo de uma dissertação.

1.4. Justificativa e método da pesquisa

Em sua função como bússola para navegar no pensamento científico, a epistemologia está relacionada com o reforço e organização de teorias. A organização se dá no plano reflexivo que revela suas bases filosóficas, metafísicas ou descritivas de mundo, "(...) revelando os supostos inconscientes e as petições de princípio de uma tradição teórica." (BORDIEU, 1999, p. 93). As bases epistemológicas consistem no critério que irá dar sentido explicativo para as transformações ocorridas na realidade

empírica. A partir do vislumbre reflexivo do “núcleo de sentido” de uma episteme, o “mapa” das teorias pode ser reorganizado, tendo aquele como referência. Já o reforço inclui “colocar em evidência” a produção teórica e empírica (que já está feita) em conformidade com os novos *insights* articulantes próprios da dimensão filosófica anterior. Nisso, a produção que já goza de legitimidade e prestígio pode ser colocada sob escrutínio (sendo reforçada ou criticada); e aquelas produções que caíram no olvido podem ser novamente trazidas para a atualidade da discussão científica. Daí o conjunto que mescla, na figura do epistemólogo, os papéis de teórico, historiador, crítico e divulgador de sua própria área.

O campo comunicacional tem sua condição atual caracterizada por uma cisão que pode ser remontada a uma bifurcação na história da constituição de suas linhas teóricas: em um polo epistemológico, existe a tradição de teorias que priorizam o processo de codificação e decodificação, firmadas no paradigma da informação; em outro, as que priorizam a produção de sentido, baseadas no paradigma da intersubjetividade.

Como solução para esse impasse, a pesquisa propõe a releitura da teoria da comunicação de Vilém Flusser, pois ela se apresenta como uma sólida maneira de aproximar os dois polos. Chega-se à questão de pesquisa: *De que maneira uma releitura da comunicologia flusseriana, entre os tradicionais polos do objeto comunicacional, pode responder sua disjunção e atualizar sua epistemologia?*

Há no presente trabalho inspirações em dois sentidos principais: responder o problema de pesquisa caro ao campo e resgatar o pensamento de Vilém Flusser. Quanto a este último esforço, é feito por vermos na figura do filósofo tcheco-brasileiro um autor adequado para a compreensão e tradução de certos fenômenos que orbitam o problema de pesquisa e que, acima de tudo, caracterizam nossa sociedade atual. Também, porque o autor encontra-se numa posição ainda relativamente esquecida no campo. Sua proposta de uma Comunicologia acabou “ilhada” por alguns motivos:

- 1- Estava mais ligada à trajetória do autor, filosófica e autodidata por excelência, do que estruturada a partir de um diálogo epistemológico formal com o emergente campo (ou ciências) da comunicação;
- 2- Tal limitação se devia, em boa parte, ao caráter novo e incipiente tanto do próprio campo quanto das tecnologias de informação e comunicação que elencaram seus problemas e questionamentos;

- 3- A exclusão academicista que Flusser sofreu no Brasil, enquanto criava as bases da teoria e sua aplicação na Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP), não só impediram sua justa integração à história do pensamento filosófico e comunicacional brasileiro, como motivaram a emigração do autor para a Europa. Tal exclusão, contudo, não foi totalmente alheia às intenções do autor, como consta em sua autobiografia *Bondenlos* (FLUSSER, 2007a).
- 4- Na Europa, foi aclamado como um dos mais originais teóricos da mídia e filósofos da língua alemã. Infelizmente, a morte de acidente automobilístico interrompeu um mais amplo desenvolvimento tardio de sua comunicologia.

Reavivar o pensamento de Flusser torna-se tarefa necessária se queremos “religar as pontas” do pensamento comunicacional brasileiro. Trata-se de tensionar suas ideias com as atuais problemáticas e questões da comunicação que, devido ao amadurecimento do campo ao longo dos últimos anos, estão melhor identificadas e definidos do que na época de Flusser. Sem contar que o desenvolvimento tecnológico - cujos fenômenos correlatos da tecno-imagem e descentralização em rede, antecipados por Flusser - moldam a forma e o espírito do século XXI e trazem ainda mais densidade e urgência para o enfrentamento dos desafios da comunicação. Como lembra Rafael Cardoso no prefácio de *O mundo codificado* (2018, p. 8):

“Embora alguns o tenham condenado como pouco sério ou até alarmista quando despontou para o cenário internacional na década de 1980, sua reputação só tem crescido desde então. Hoje, não há exagero em afirmar sua importância ímpar como, talvez, o primeiro verdadeiro filósofo do predomínio das linguagens visuais e digitais - ou, como preferia ele, da era pós-histórica da "idolatria" e da "caixa-preta".

Para cumprir o intento, a pesquisa recorre ao método de revisão de literatura para conectar as duas grandes esferas em que se desdobra a discussão. Será feita uma análise bibliográfica sistemática das principais obras de Vilém Flusser que compõem o quadro teórico de sua teoria da comunicação (ou comunicologia). Destacam-se, nesse conjunto, *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*, *O universo das imagens técnicas* e *Comunicologia: as conferências de Bochum*; referenciadas em suas edições junto às demais obras do autor no final do documento.

A análise do material será feita constantemente à luz dos aspectos filosóficos e críticos da epistemologia, que emprestarão força para a reorganização do saber acerca do

tema e para a resolução do problema de pesquisa. Neste ínterim, uma literatura complementar será acessada para suplementar a epistemologia. Destacam-se as obras *Pensando a episteme comunicacional* (de Tiago Quiroga) e *Ciência do comum: notas para o método comunicacional* (de Muniz Sodré). Os dois teóricos brasileiros articulam os grandes marcos filosóficos da modernidade à pós-modernidade com a questão comunicacional e sua emergência desse contexto, e são especialmente preocupados em encontrar a especificidade de sua epistemologia. A partir destes, as outras obras foram naturalmente sendo atraídas para complementar o traçado do problema. Com isso, pode-se escavar os principais conceitos, nomes e categorias que configuram o problema da comunicação a partir de seu florescimento histórico. A clara distinção e delimitação dessas “linhas de força” que convergem para o campo facilitam o trabalho de revisar a comunicologia flusseriana como resposta ao problema epistemológico.

Em resumo: a análise bibliográfica de caráter teórica e interpretativa coordenará tanto a leitura de Flusser quanto sua articulação com as questões levantadas pela bibliografia complementar; visando cumprir os objetivos propostos desde o ponto de vista e interesse da epistemologia da comunicação.

CAPÍTULO 2: INFORMAÇÃO

2.1. Vilém Flusser e a Comunicação

Judeu nascido na Tchecoslováquia, o filósofo Vilém Flusser teve seus estudos formais em filosofia interrompidos pela máquina totalitária do nazismo, que veio a forçar sua emigração junto com sua companheira (e depois esposa) Edith Flusser para a Inglaterra, temporariamente, e depois para o Brasil, onde se fixou. No Brasil, recebe a notícia do extermínio de seus familiares. O extremo desolamento emocional e a sensação de estar sem lugar, “sem chão” (*bodenlos*), juntamente com o trabalho comercial na firma do sogro, para o qual ele se considerava incompetente, adicionaram grande desafio em sua jornada de adaptação a uma nova vida surgida como que por acidente. O prosseguimento de sua carreira acadêmica se dá na leitura noturna dos clássicos da filosofia, e suas primeiras publicações são em jornais.

Flusser escreveu em português, inglês, francês e alemão. Mais do que um erudito que dominava com facilidade diferentes idiomas, ele via na tradução e retradução uma atividade não de simples preservação da correspondência, mas da criação do novo. Cada língua, para ele, traria consigo um “clima” próprio de percepção da realidade. A escrita e a publicação se tornaram o sentido de sua existência. Publicou ensaios e artigos em diversos periódicos e livros. No Brasil, contribuiu com o suplemento literário da Folha de S. Paulo, fato que alavancou sua visibilidade no meio intelectual. Participava assiduamente de eventos relacionados à arte. Vários de seus escritos não datados estão armazenados no *Arquivo Flusser*, na Alemanha; e seu pensamento continua motivando a organização e curadoria de material.

Sua carreira apresenta mudanças que nos permitem falar em fases temáticas e é marcada muito mais por um aperfeiçoamento epistemológico baseado na conciliação entre paradigmas do que por rupturas (ou autorupturas) radicais seguidas de substituição. De maneira geral, podemos dividir sua obra em duas grandes fases: a primeira, desenvolvida no Brasil, buscava uma articulação entre filosofia da linguagem, fenomenologia e existencialismo; chegando à radical concepção de identidade entre *Língua e realidade*, título de seu primeiro livro (FLUSSER, 2007c). A segunda fase, desenvolvida na Europa, tendeu para a reflexão sobre comunicação, tecnologia, teoria da mídia e arte.

Várias das conclusões na segunda fase, contudo, são auxiliadas pelo arcabouço teórico da primeira. Infelizmente, Flusser morreu em um acidente automobilístico em 1991, justamente quando a unidade de suas fases estava se solidificando conscientemente em uma abrangente teoria, batizada de *Comunicologia*, que ele vinha expondo preliminarmente em artigos e palestras.

Se o interesse da gente se encaminhou cedo em direção à filosofia da linguagem, foi porque a linguagem foi captada e vivenciada como sistema simbólico, e se, mais tarde, tal interesse foi se ampliando e agora abrange o terreno da comunicação, foi porque a essência da comunicação, a “mediação”, está sendo captada e vivenciada como simbolização, isto é como *Sinnggebung* = dar significado. (FLUSSER, 2007a, p. 154-155).

O tom em que Flusser expressa seu diagnóstico sobre a sociedade a partir da comunicologia é de uma complexidade que não pode ser reduzida a uma posição tecnofílica (otimista) ou tecnofóbica (pessimista) no tocante ao sentido ético da técnica para a existência humana. Mais profundamente, o filósofo pretende elucidar aquelas estruturas que justamente desafiam e suscitam o questionamento humano, aquilo que em si é a fonte das reações tanto de entusiasmo quanto de medo.

Seu ferramental teórico irá, por um lado, se ancorar na teoria da informação e cibernética; por outro, na fenomenologia e no existencialismo (HANKE, 2004). Com a fenomenologia de Husserl, ele aplica o método da redução (*epoché*), com vistas a captar os fenômenos em sua essência, despido de teorias prévias (historicistas) e das categorias epistemológicas prefiguradas pela forte objetividade da modernidade. Com o existencialismo (de viés heideggeriano), investiga o sentido dos esforços humanos no contexto da radical condição de *ser-para-a-morte*, colocando a tensão humana diante do vazio como elemento-chave para a elaboração teórica da comunicação. Do paradigma da informação, busca uma descrição formal dos processos comunicacionais, desde seus estágios rudimentares até os mais avançados tecnologicamente. Assim como a preocupação primordial na fase brasileira não é com os pormenores da linguagem à maneira dos linguistas e filólogos, e sim com sua essência ou sentido fundamental, também na fase europeia ele não está interessado em analisar os aspectos puramente técnicos dos novos meios, mas em entender seu sentido para a cultura, cognição e o estar-no-mundo existencial do ser humano.

Flusser era um *comunicador* no sentido mais profundo do termo. Fazia diferentes linguagens se comunicarem. Quando não resolvia as velhas dicotomias na história das ideias, no mínimo endereçava o questionamento de forma extremamente provocativa. Essa postura permitiu que ele investigasse o fenômeno da comunicação de maneira original, aproximando as nuances das modalidades interpessoais com as mediadas por aparelhos. Sua insistência em uma posição não dualista foi uma autêntica abertura para o entendimento da complexidade originária do objeto comunicacional, que tanto se reflete no estado fragmentado e disperso do campo. Ele identificava que o problema da comunicação reside na zona de tensão entre as ciências da natureza e as do espírito (FLUSSER, 2014). A comunicação apresenta dupla natureza: por um lado, tem uma dimensão formal, em que a informação é produzida, armazenada e transmitida; por outro, uma dimensão existencial, em que essa produção tem o objetivo de encobrir o vazio da condição humana ao produzir um universo intersubjetivo artificial.

Para o filósofo, a comunicação não deve ser estudada estritamente como fenômeno natural, mas humano, que nasce do íntimo de suas intenções. “O caráter não natural desse fenômeno, que se manifesta sob a perspectiva da interpretação, ainda não foi compreendido com a artificialidade de seus métodos (a produção intencional de códigos)” (FLUSSER, 2007b, p. 93). Os códigos, embora sejam percebidos como objetos acabados “aí fora” no mundo, carregam lastro na intersubjetividade (convenções, consensos, narrativas, valores e sensibilidades compartilhadas). Esta remete ao ser-com-outros (*mitsein*), conceito presente na filosofia de Martin Heidegger, que se refere à diluição do ser-aí (*dasein*) na impessoalidade coletiva para esquecer sua condição de ser-para-a-morte.

Toda a ambiência cultural e civilizada que cerca o indivíduo – gestos corporais empregados na comunicação cotidiana, placas e sinalizações de trânsito, rótulos de produtos, a arquitetura que dá forma e cor à paisagem urbana, os outdoors nas ruas, as imagens de satélite – tudo isso integra um mundo de segunda ordem (ou segunda natureza), que faz esquecer a primeira natureza, em que o humano é invariavelmente um ser preso na cela da solidão, com a morte à sua frente. Nesse sentido o homem “(...) é um idiota (na origem da palavra, uma pessoa privada, *privatperson*), caso não tenha aprendido a se servir dos instrumentos de comunicação, como, por exemplo, a língua.” (FLUSSER, 2007b, p. 89)

Esse segundo mundo (codificado) é tecido pela comunicação, e é por isso que Flusser a define como artifício ou arte de encobrir a primeira natureza. O encobrimento

produz uma alienação não só em relação à primeira natureza, mas também em relação à própria comunicação - o que conduz à impressão de “solidez” ou “realismo” da segunda natureza. “Após aprendermos um código, tendemos a esquecer a sua artificialidade: depois que se aprende o código dos gestos, pode-se esquecer que o anuir com a cabeça significa apenas aquele “sim” que se serve desse código.” (FLUSSER, 2007b, p. 90). A comunicação está tão pressuposta, imbricada e difusa no mundo codificado, que sequer é percebida como sua essência. Eis o desafio epistemológico que Flusser se propõe a enfrentar: restaurar a consciência do primado da comunicação na construção da realidade. Caminho de “desideologização” ou “desesquecimento” (*aletheia*), no rastro da postura heideggeriana de voltar os olhos para as essências e perguntas fundamentais.

Flusser irá lançar formular importantes questões, incluindo a possibilidade de se estabelecer uma posição teórica para estudar a comunicação, incluindo os desdobramentos de método que podem ser empregados. Sua comunicologia busca aproximar o universo material da comunicação com seu universo intersubjetivo na cultura, convocando a competência de diferentes áreas: ciência, arte, política, religião, economia, direito etc.

Ele aponta que apreender o fenômeno da comunicação (bem como elaborá-lo conceitualmente) ainda assim não fornece com prontidão qual será a metodologia empregada para prosseguir com a investigação do objeto. Não é o fenômeno em si, mas sim a relação entre ele e o posicionamento do pesquisador (que busca iluminar este ou aquele aspecto e desdobramento do comunicacional) que irá gerar a opção metodológica. Se a ênfase for na informação (processo), o estudo conduz às abordagens informáticas e técnicas; se for na intersubjetividade (sentido), conduz às suas interpretações filosóficas e humanísticas. “O importante aí é afirmar que não há uma contradição entre a abordagem interpretativa e a abordagem explicativa da comunicação, entre a teoria da comunicação e a informática.” (FLUSSER, 2007b, p. 95-96)

Ao passo que o pensamento flusseriano alça voos abrangentes na busca de uma convergência epistemológica não só para a comunicação, mas para o próprio saber humano, há também um esforço de não cair em certa “tentação metafísica”. O uso dos termos exatos e “secos” da cibernética se liga a tal propósito – produzir clareza descritiva e manter os pés no chão. Nas reflexões existenciais, Flusser lança mão de alguns conceitos transcendentais da fenomenologia e do existencialismo, mas sempre em um tom cuidadoso e “secularizado”. É fato que partir para uma investigação séria da comunicação já assumindo um pano de fundo ontológico originário para investigá-la

seria apenas explicá-la, tragá-la para a predicação clássica de sujeito-objeto. Mas pensar a comunicação é também pensar *com* ela, a partir dela. Na visão de Lucrecia Ferrara (2018) “Flusser escreve (...) uma comunicologia que, longe de se pretender uma teoria ou ortodoxia, apresenta-se como uma forma de entender a comunicação no seu fazer-se.” (p. 37). Não é só gerar a comunicação dentro de uma explicação; mas perceber que a comunicação está pressuposta no próprio ato de explicá-la.

No fim das contas, a comunicologia não deixa de evocar uma mística sutil. Com a ideia de que a comunicação atua existencialmente na negação da segunda lei da termodinâmica (entropia), produzindo ordem contra a crescente desordem natural, tem-se um princípio organizador situado claramente fora da mera constatação física, ou seja, transcendente. Além disso, a dimensão intersubjetiva, em que a comunicação tece seus véus e cria o mundo codificado, só é concebível caso haja uma abertura para o Outro – para uma alteridade radical que não pode ser concebida exclusivamente pelo pensamento lógico-analítico. Esse tema tem um forte *background* tanto na fenomenologia quanto na teologia judaica, cuja interseção se substancializa com destaque nas obras de Martin Buber e Emmanuel Lévinas – o primeiro sendo influência marcante no pensamento de Flusser. A busca da relação *Eu-Outro* é, no fundo, um impulso que perpassa as realizações técnicas que buscam promover a conectividade humana e produzir um tipo de “consciência coletiva”. Essa é a face positiva que Flusser enxergava no potencial da sociedade telemática e que o foi reaproximando do judaísmo em seus derradeiros anos, visão que merece também algumas críticas (no terceiro capítulo).

Resgatando os eixos principais das preocupações flusserianas, faremos uma interlocução entre suas ideias e a problemática epistemológica (divisão entre paradigmas da informação e intersubjetividade) que desde o início vínhamos esboçando. Como seria intangível delinear um quadro geral das teorias tal como foram sendo tecidas no campo da comunicação, priorizamos os marcos decisivos, onde os conceitos se cristalizaram. Isto é, não trataremos com profundidade como informação (ou intersubjetividade, no segundo capítulo) se consolidaram na multiplicidade das teorias da comunicação, mas sim no momento em que os paradigmas encontraram sua mais forte conformação, às vezes em outras ciências, em momentos anteriores ao campo comunicacional contemporâneo. Assim, com Flusser, será possível lançar um olhar reflexivo sobre os dois paradigmas, preservando seus pontos importantes e, ao final,

conectando-os ao objetivo de pesquisa e à discussão do campo, especialmente o brasileiro.

A seguir abordaremos o paradigma da informação, que em muitos âmbitos representa um esquema canônico de pesquisas da comunicação, sobretudo ligadas à tecnologia e estudo de efeitos relacionados aos meios de comunicação de massa.

2.2. Paradigma da informação

Abordaremos aqui a configuração epistemológica mais disseminada da comunicação tanto nas ciências exatas (informática, engenharia, cibernética) quanto nas adaptações pontuais presentes nas teorias de mídia: o modelo informacional, doravante referido também como *EMR* (emissor-mensagem-receptor) ou transmissivo.

As teorias mais formalmente relacionadas com o campo comunicacional preservaram o modelo EMR de maneira ortodoxa; iluminando ora um, ora outro elemento da tríade. Na ótica midiológica, por exemplo, ilumina-se o elemento intermediário (mensagem, mídia ou meio). O modelo EMR tem tamanho apelo simplificador e descritivo que estabeleceu não só a maneira de pensar a comunicação em seus fundamentos teóricos, como também atravessa sua prática social (Comunicação Social).

Assim, a publicidade, por exemplo, nada mais é do que um modo – em certo sentido uma técnica – de composição das mensagens que trafegam por certo canal (ou mídia) operando a mediação entre os sujeitos engajados num mesmo ambiente social cujo traço determinante é a ideia de consumo. A própria ideia de mediação pode ser entendida como uma derivação deste modelo em código, ou linear, ou matemático. Tais derivações, assim como em Lasswell, operam modificações adaptativas à configuração original, atribuindo ênfase a determinados aspectos cujo protagonismo acaba determinando o discurso epistemológico específico àquela região da comunicação. As atuais tentativas de se fundar uma teoria do jornalismo, por exemplo, não tem conseguido escapar a esta configuração original, em parte, acredito, porque deixam propositadamente de abordar o problema epistemológico pelo amplo viés da comunicação. (CHRISTINO, 2012, p. 76).

Devemos, pois, superar o estereótipo que associa “modelo informacional” a um símbolo de maquinaria, ligado ao típico imaginário da era tecnológica. Importa vê-lo mais profundamente, não como simples esquema prático ou funcional, mas como um

paradigma epistemológico que conforma certa metafísica de mundo. A saber, aquela da objetividade forte; em que existe um objeto predicativo de um sujeito, uma temporalidade linear e uma lógica explanatória de processos observáveis.

As formulações filosóficas antigas de modelo encontram-se na estrutura aristotélica do discurso, dividida em orador, assunto e ouvinte. Depois, passam por diversas transformações e enriquecimentos na história da ciência, até atingirem seu patamar de práxis generalizada do comunicacional. Essa conformação prática é sutil na sociedade de escribas, dá um salto considerável durante a modernidade iluminista (com a intensificação da cultura impressa), e tem seu apogeu na sociedade pós-industrial (com a proliferação das tecnologias de comunicação).

A dimensão da informação é aquela em que dados ou sinais são armazenados, elaborados e transmitidos. A rigor, esse processo é natural, e sua realização compete a qualquer ente que tenha capacidade computacional, isto é, de processar *inputs* através de um critério de novidade.

O modelo informacional serviu como base epistemológica para a comunicação não-humana e humana. Isso dá um caráter de generalidade ao fenômeno comunicacional, entendido como dinâmica de trocas informacionais. Ela acontece nos sistemas em geral: físico-químicos, biológicos, ecológicos, artificiais; tanto na dimensão inter quanto intra-sistêmica.

Nesse processo, a comunicação não seria nada mais que uma visão mais ampla da informação, tanto na perspectiva espacial quanto temporal. A preocupação ontológica com a comunicação é secundária, visto que ela é conceitualmente subordinada à informação. Espacialmente como amplitude operacional que permitiria o entendimento descritivo da informação em escalas grandes e complexas. Temporalmente como dinâmica informacional ou informação em “movimento”, com descrição e cálculo de transmissão e ruído.

O panorama de uma comunicação como conceito derivado da informação, operando trocas, não deixa de transparecer um teor genérico, de pouca fertilidade ontológica. Se são trocas que acontecem a todo momento, em todo lugar, tal excesso pode parecer sinônimo de banalidade. De modo que seria preciso ruminar por certo tempo na busca de compreender o porquê de um acontecimento tão difuso poder ser considerado como tópico de interesse científico. Esse olhar científico, enfim, se solidificou; e com bases rigorosas. Em 1940, os engenheiros e matemáticos Claude Shannon e Warren Weaver criaram a Teoria Matemática da Comunicação (*TMC*).

A ideia de comunicação como apenas uma extensão espacial e temporal da informação é defendida pela TMC e influenciou a cibernética - saberes que serão abordados brevemente em nosso delineamento da perspectiva informacional. Muitas outras áreas também foram influenciadas.

Acreditando nessas novas possibilidades do uso da Teoria Matemática da Comunicação, Miller e Frick aplicaram os conceitos de Shannon, de forma incipiente, no *Statistical behavioristics and sequences of responses*; posteriormente, foram desenvolvidos vários estudos sobre a aplicação da Teoria da Informação: Abraham Moles abordou a Teoria atuando sobre a percepção estética, Attneave, na psicologia; algumas análises foram feitas sobre sua aplicação na economia. (RIBEIRO, 2002, p. 26).

Voltemos à questão do porque eles tratarem o conceito de comunicação com interesse científico. A época era de explosão do setor da telefonia e telecomunicações no geral. A comunicação, naquele ângulo que descrevemos com certa apatia, agora parecia estar intrincada com algo promissor tecnologicamente. A sociedade pós-industrial, extasiada com as telecomunicações, pede o encurtamento progressivo das distâncias e a abolição das fronteiras físicas. Exige-se uma troca de informações mais rápida e eficiente. Enfim, “(...) o caminho estava aberto para que a comunicação fosse tratada como um cálculo – e para que fosse, nesse sentido, uma nova página do grande livro do universo de Galileu.” (BRETON, 2002, p. 71- 72). Por isso foi conveniente e pertinente trazer a comunicação (ainda que somente esboçada ontologicamente) para o núcleo das preocupações das empresas e instituições de pesquisa ligadas ao setor. E os engenheiros Shannon e Weaver (da *Dell*) abraçaram essa tendência.

O mérito da teoria matemática, já inicialmente, foi conceber a comunicação como fenômeno e conceito com certa autonomia, que de alguma maneira pode ser isolado em um sistema de cálculo, medição e correlações; podendo ser também descrito e quantificado. Ainda que ela não perca aquele caráter inicialmente esboçado, de genérica e abundante, a comunicação eficiente não o é; por isso deve ser “tratada”, através de métodos e técnicas que possam reduzir seu ruído e fazer com que ela atinja uma maior limpidez. Outro aspecto forte da teoria matemática, além de sua estrutura epistêmica simples, universal e homogênea; é sua boa tradutibilidade representacional. Possui um esquema, embora com complexos desdobramentos de cálculo, caracterizado por uma estrutura elementar enxuta, bem concebível espacialmente. Daí que tenha se

incorporado bem aos campos que prezam pela representação atemporal e geométrica dos fenômenos: matemática, lógica, informática, computação.

Toda a empreitada teórica e prática da TMC pode ser vista como uma estratégia anti-entrópica. Entropia que se mostra fria e avassaladora com as intenções de preservação e controle, como um vento constante a assoprar o castelo de cartas da técnica humana. Qualquer bom engenheiro de comunicações tem os pés no chão de constatar que a transmissão perfeita é impossível. Pois a presença de um ruído, mínimo que seja, provoca uma deturpação na informação. Essencialmente, isto não é um acidente, mas uma lei física – a segunda lei da termodinâmica.

A entropia mede o grau de irreversibilidade de um sistema. Fisicamente, está relacionada com a desordem nos sistemas. Epistêmica e matematicamente, está relacionada com o grau de incerteza e imprevisibilidade no cálculo das possibilidades futuras. Por isso que, quanto mais informação a ser transmitida por um canal, maior a complexidade, e mais sujeita ela está aos efeitos entrópicos. Cabe ao aparato técnico de comunicação estar dotado de uma estrutura robusta capaz de processar, reter e reconverter essa informação da forma mais fidedigna possível à mensagem original; ser refratário à entropia.

Para Shannon, imbuído das preocupações da engenharia, o problema a ser resolvido pela teoria é técnico e matemático, e “(...) os aspectos semânticos de comunicação são irrelevantes para o problema de engenharia.” (SHANNON, 1975, p. 9). O importante durante a recepção pelo terminal (decodificação) não é o aspecto semântico que será gerado por um suposto intérprete ou agente cognitivo; mas sim em que nível (quantificável) a mensagem incorporada pelo sistema decodificador. Também o modo em que a seleção entre mensagens possíveis, disponíveis e previstas inicialmente no sistema ocorrerá, cabendo ao programador calcular as projeções alternativas. Os efeitos de eficácia são estipulados por quem programa e avalia o sistema; e o critério para dizer se ocorreram é simplesmente observacional e quantitativo: há ou não há. Outros critérios que envolveriam remissão ao campo cultural ou psicológico não são incluídos na constatação de eficiência da comunicação. Ou seja, o significado é arbitrário (postulado por quem propõe, cria, observa e avalia o sistema). Em outras palavras, é artificial, convencionado (baseado em uma convenção). Isso se opõe à significação no sentido semântico, que é um processo não-convencional, isto é, concernente à linguagem natural.

Embora certa especificidade da comunicação que, na teoria matemática, reduziu aquilo que identificamos como “banalidade” do fenômeno, tal aspecto não se extirpou completamente. A preocupação da teoria matemática com a comunicação, longe de mergulhar no fenômeno de maneira filosoficamente autônoma, estava balizada pelos interesses e preocupações da teoria, eminentemente técnicos.

A TMC iria ressoar ainda em outra forte teoria no campo das ciências exatas: a Cibernética. O matemático Norbert Wiener (1894 – 1964), seu fundador, adicionou a ideia de *feedback* numa perspectiva sistêmica, transformando o modelo linear da teoria matemática em um modelo cibernético circular. “A intuição de Wiener, a partir de então, foi de que o dispositivo de feedback era, de um lado, a fonte de todo comportamento inteligente e, de outro, o apanágio de máquinas tão evoluídos quanto os seres vivos.” (BRETON, 2002, p. 82)

A palavra cibernética origina-se do grego – *kibernetiké/kibernetes* - timoneiro, o homem a quem se confia o leme de uma embarcação. O interesse principal de Wiener era a fundação de uma “ciência do controle” baseada na ideia de piloto. Tal concepção estava bastante imbricada com o contexto do matemático: prestígio do método científico, demandas técnicas em polvorosa com a industrialização e surgimento de novas tecnologias; entre as quais estavam as bélicas, fortemente relacionadas com as motivações práticas da cibernética. A proposta wieneriana era um rigoroso aparato teórico que pudesse embasar a prática do controle comunicacional em humanos, máquinas e animais.

Wiener, na ocasião de um contrato entre o MIT (Massachusetts Institute of Technology), onde ele era professor de matemática aplicada, e o National Defense Research Committee, tentou portanto resolver o problema da criação de uma máquina capaz não apenas de agir tão rapidamente quanto o avião mas também de prever sua posição futura, levando em conta o fato – e este é o ponto importante – de que o piloto sabia que estava sendo perseguido. O matemático imaginou, então, um sistema completo de DCA que integrava um radar e uma calculadora. Pela primeira vez também, sem dúvida, estabelecia-se uma estreita comunicação entre uma máquina e um homem, cada um procurando prever o comportamento do outro e ajustando a sua consequência disso. (BRETON, 2002, p. 82).

Os fundamentos teóricos da cibernética criaram o contexto para se pensar as relações humano-humano, humano-máquina e máquina-máquina; não mais de modo hierarquizado, mas de modo abrangente, universalizável e objetivo. Essa

homogeneização é pensada e estruturada pela comunicação, elencada por Wiener a uma centralidade temática que veio a produzir um novo olhar sobre ela no contexto histórico e tecnológico de meados do século XX.

O essencial da argumentação atual em favor de uma 'sociedade de comunicação' foi forjado no seio da cibernética nos anos 40 e no início dos anos 50. A própria palavra 'comunicação', em tomar um sentido fundamentalmente diferente, foi carregada, depois de sua passagem pela cibernética, de um novo peso e de uma quantidade de informações que não possuía até 1948, data em que Wiener a popularizou. (BRETON, 2002, p. 80).

Wiener é claro e categórico em equiparar humano e máquina. O ser humano seria apenas um tipo específico de máquina biológica com alta capacidade computacional. Um sinal que chega até seus sentidos (e depois é processado por seu cérebro) não difere daquele que chega até um terminal maquinal ou a um computador.

Um modelo pode ser transmitido como uma mensagem, empregamos nosso rádio para transmitir modelos de som, e nossa televisão para transmitir modelos de luz. É tão divertido quanto instrutivo considerar o que aconteceria se tivéssemos de transmitir o modelo inteiro do corpo humano com suas lembranças, suas comunicações cruzadas, de forma que um receptor instrumental hipotético pudesse reorganizar convenientemente essas mensagens e fosse capaz de continuar o processo preexistente no corpo e no espírito. (WIENER In Breton, 2002, p. 86).

Aqui, conforma-se de novo o aspecto objetivista do paradigma informacional; já que humano e máquina são entes externos redutíveis ao universo físico e à lógica matemática. Prossigamos com uma destacável adaptação do modelo cibernético circular para a sociologia.

Niklas Luhmann (1927 – 1998) ficou conhecido na tradição sociológica por ter “humanizado” a cibernética. Não no sentido de subverter ou modificar seus fundamentos, mas no de trazê-la para o social. Para Luhmann, a comunicação tem um papel central em realizar a manutenção dos sistemas sociais. Na questão específica dos sistemas, Luhmann complementa a configuração cibernética com o construtivismo radical dos biólogos chilenos Maturana e Varela. Para eles, os sistemas são entendidos na dinâmica da *autopoiese* (autoprodução); isto é, produzem a si mesmos através da

seleção de elementos externos que sejam aceitos pela própria estrutura do sistema como mantenedores (ou não) de sua identidade.

A comunicação é, pois, uma realidade *sui generis*, é um mecanismo que constitui a sociedade como um sistema autopoietico. Também a negação da comunicação é comunicação e, portanto, expressão da sociedade. A comunicação só se dá na sociedade: não existe comunicação sem sociedade, assim como não existe sociedade sem comunicação. O propósito da comunicação é criar diferenças que podem ser incluídas em outras comunicações, formando e estabilizando as fronteiras do sistema. Comunicação é uma síntese de seleções processadoras, que Luhmann chama de informação, transmissão e compreensão. (RODRIGUES; NEVES, 2017, p. 22).

Para Luhmann, a comunicação é responsável por fazer as trocas de informação intra e inter-sistêmicas. Exemplos de sistemas sociais são: estado, política, direito, academia, esfera civil etc. Sendo comunicação justamente a dinâmica de troca de informação que acontece nos sistemas, ela atualiza o funcionamento deles e aumenta sua complexidade. Ela estaria cabalmente ligada à seletividade sistêmica – relação entre os elementos do entorno (meio externo) e o código binário interno do sistema, que os avalia. Porém, a comunicação produz um paradoxo: quanto mais ela atua reduzindo a complexidade do meio, atualizando o sistema no limiar de suas fronteiras, mais ela aumenta sua complexidade interna. Assim, com critérios cada vez mais específicos para concretizar o *sim* do código binário, mais vai havendo um fechamento operacional e “impermeabilidade” do sistema em relação ao meio, e a comunicação vai se tornando cada vez mais improvável.

A preocupação de Luhmann era a descrição e explicação dos sistemas desde o ponto de vista objetivo, de um observador externo. Por isso, não envolvia nem conteúdo, nem sujeito, nem sentido; elementos que Luhmann buscava evitar no que entendia como resquícios de filosofias da consciência. Ele incluía nesse rol inclusive a fenomenologia de Husserl, a qual considerava uma boa investigação dos sistemas psíquicos, mas não estaria equipada para dar conta de uma ordem social.

Para Luhmann, as consciências são dimensões operacionalmente fechadas. Nessa posição ele se aproxima dos construtivistas radicais na esteira do ciberneticista Heinz Von Foerster (“é impossível se comunicar”). Mas enquanto Foerster é categórico ao extremo na ideia de clausura comunicacional – minando assim boa parte do leque

possível de sentidos ontológicos atribuíveis à comunicação – Luhmann adota uma posição um pouco mais moderada. Para ele, apesar de improvável, a comunicação é possível. Mas apenas no sentido de função sistêmica, ou seja, só tem valor quando sai da consciência e é inserida no sistema.

Ainda que Luhmann coloque a comunicação no centro de sua concepção social, trata-se ainda de uma perspectiva sociológica. Em outras palavras, ainda há uma sutil hierarquia em que a comunicação é usada para explicar a sociedade; e não a sociedade para explicar a comunicação. Mas seu conceito de comunicação não deixa de ter originalidade, por isso se incorporou bem no encontro entre as teorias da informação e a sociologia. Sua base explicativa se insere ainda no paradigma informacional, mas com a novidade de ser aplicado especialmente ao social (de maneira ampla) e ter um cunho sistêmico e circular (avanzando em relação ao modelo linear).

Na teoria matemática e na cibernética, percebe-se que a fronteira entre comunicação e informação é bem tênue, sendo elas facilmente confundidas entre si. Na verdade, a teoria deixa a entender que a comunicação se reduz à informação. Na *TMC*, as unidades básicas que constituem a estrutura e a dinâmica da comunicação são os impulsos elétricos. De maneira muito parecida, um reducionismo análogo é aquele da teoria computacional. No lugar dos impulsos elétricos, temos um sistema binário, consistindo de bits (representados por zeros e uns). Assim como as complexas “aparências” da interface virtual podem ser reduzidas ao código binário, também os processos da “interface” psíquica (mente, consciência, inteligência, cognição) poderiam ser reduzidos a uma estrutura semelhante. Com isso, fenômenos qualitativos como a produção de sentido, o mundo simbólico e da experiência seriam todos redutíveis a processos quantitativos.

A questão do reducionismo informacional, que é enfatizado na *TMC* e na cibernética, não se limita a elas. Na verdade, isso foi se desenhando como uma tendência forte nas epistemologias daqueles campos que estudam principalmente a dimensão cerebral e da inteligência: neurociências, ciências cognitivas e inteligência artificial. Na perspectiva reducionista-computacional, toda a dimensão mental (consciência, raciocínio, cognição) seria redutível a processos computacionais.

Antes que isso possa soar determinista, cabe ressaltar que teorias com esse embasamento estão em um alto grau de desenvolvimento e podem, talvez, ser uma ótima adequação para o fenômeno da inteligência. Isso não implica necessariamente o determinismo, pois os estudos atuais em computação estão cada vez mais alinhados com

as teorias e descobertas da física quântica (que tem um forte teor indeterminista e probabilístico). É importante entender que mesmo o indeterminismo e as probabilidades podem ser estudados e calculados matematicamente.

Observemos que, no que tange ao aspecto metodológico, a analogia computacional é adequada e consistente para tratar certa gama de fenômenos, e sob um determinado enfoque. Mas não existe enfoque “absoluto” nas ciências. Cada uma busca iluminar um ângulo daquilo que entendemos como mundo. Portanto, uma teoria reducionista do tipo fisicalista (propriedades mentais são redutíveis a propriedades físicas), por exemplo, pressupõe uma noção base de mundo (assim como qualquer teoria), que configura as premissas de partida e as explicações de chegada. Epistemologicamente falando, não há como fugir da “metafísica”.

Talvez a força do conhecimento humano esteja justamente em sua capacidade de criar várias versões e perspectivas para compreender a experiência primordial de ser uma criatura lançada no mundo. Esta é, em última instância, a marca da humanidade, de sua natureza criadora e teorizadora. Não se deve ver isso como fraqueza, mas como a riqueza do conhecimento humano (e seu refinamento como ciência); em que diferentes versões conseguem conviver quando nenhuma delas chegou a uma definição última, categórica e irrefutável de realidade – o que sequer parece possível; e caso fosse, é muito duvidoso se concretizaria de fato uma comunhão humanista.

Com a epistemologia, buscamos não substituir uma unidade metafísica por outra, mas sim permitir que os modelos floresçam e realizem embates entre si. Trata-se de ver os modos possíveis de iluminar o fenômeno e então avaliá-los. Não só o fenômeno em si, como nossa própria maneira de significá-lo e nos relacionarmos com ele entram na atitude epistemológica. Junta-se ao questionamento filosófico e metodológico também o ético.

Prosseguindo, o essencial é que possamos nos questionar e buscar possibilidades de pensar na ideia de um sujeito comunicacional e um viés de mundo em que os processos comunicacionais possam ser captados em sua riqueza e especificidade. Não se pode negar que o modelo informacional possui grande poder explicativo. Isso porque segue princípios epistemológicos simples, concisos e poderosos que compactuam com a tradição moderna das ciências naturais (baseada em Newton e Galilei). Se nosso objetivo é a compreensão dos processos naturais a partir da dimensão objetiva e generalizável da materialidade, ancorada em leis essenciais; os princípios acima (bem como sua consolidação em modelo) são bastante adequados, e não há motivos para

descaracterizá-los dentro daquele domínio em que ele cabe e dá conta de explicar os fatos.

O problema é que tal domínio não é infinito (seria de enorme presunção pensar que é). Há domínios complexos onde há possibilidade de pensar modelos teóricos alternativos. Não é necessário já saltarmos para as ciências humanas para exemplificar isso. Dentro da própria física isso já acontece, gerando controvérsias e também ricos debates. A física quântica, com sua forma lógica contra-intuitiva, relacionada à incerteza, indeterminação, sobreposições, entrelaçamentos, efeitos de observador; já veio a abalar fortemente o solo em que a física clássica parecia crescer sem obstáculos. Dito isso, pode-se avançar então para mais andares desse contínuo, com uma abertura epistemológica mais do que necessária para o aprofundamento na perspectiva de Vilém Flusser sobre a informação.

2.3. Informação em Flusser

A reflexão sobre a faceta informacional dentro da teoria da comunicação de Flusser irá, em muitos pontos, confluir com as tradições da teoria matemática da comunicação (*TMC*) e da cibernética. Diferente do conceito de informação presente na *TMC*, porém, a visada fenomenológica flusseriana resgata o sentido de informar como impor forma à matéria amorfa, in-formar (FLUSSER, 2007b, p. 24).

A distinção parte de um jogo de oposição entre os conceitos de matéria amorfa (*hylé*) e forma (*morphé*), ambos os termos com origem no idioma grego. *Hylé*, usada para designar madeira – mas no sentido daquela estocada em depósitos de carpinteiros – remete àquilo que não foi esculpido pelo trabalho humano para assumir a forma de bens úteis ou significantes. Já *morphé* se refere à forma impressa nessa madeira, ao projeto ou desígnio (*design*) informado no material. A informação em Flusser é, portanto, o processo de passagem – via intenção e ação humanas – de um objeto do domínio da natureza para o domínio da cultura (primeira natureza para segunda natureza). Todo esse processo de informação é fundamental para o entendimento abrangente da comunicação. O fenômeno da comunicação e o da informação, porém, ainda são frequentemente sobrepostos de maneira indistinta em algumas áreas. Flusser se empenhava para diferenciá-los.

Esse conceito tornou-se muito claro a partir da Revolução Industrial. Uma ferramenta de aço em uma prensa é uma forma, e ela informa o fluido de vidro ou de plástico que escorre por ela para criar garrafas ou cinzeiros. A questão antigamente era distinguir as informações verdadeiras das falsas. Verdadeiras eram aquelas cujas formas eram descobertas, e falsas aquelas em que as formas eram ficções. Essa distinção perde o sentido quando passamos a considerar as formas não mais como descobertas (*aletheiai*), nem como ficções, mas como modelos. Fazia sentido, antigamente, diferenciar a ciência da arte, o que hoje parece um despropósito. O critério para a crítica da informação hoje está mais para a seguinte pergunta: até que ponto as formas aqui impostas podem ser preenchidas com matéria? Em que medida podem ser realizadas? Até que ponto as informações são operacionais ou produtivas? (FLUSSER, 2018, p.48).

A nebulosidade entre os conceitos de comunicação e informação era identificada nos postulados da *TMC* e aponta para um problema ainda maior: pouco trabalhado em sua ontologia própria, o conceito de comunicação cabe facilmente no ferramental teórico de outros sistemas, sendo adaptado como processo secundário no interior de um panorama maior. Por isso é importante deslocar a perspectiva, vendo a comunicação como não redutível à informação.

Na comunicologia flusseriana, os pontos de contato com a *TMC* se encontram principalmente na terminologia adotada (emissor/receptor, input/output, mensagem/ruído), já que ela busca um esclarecimento descritivo do processo de codificação e decodificação. Há também a incorporação dos conceitos de circularidade e retroalimentação, oriundos da cibernética. O diferencial é que o esquema processual da informação não é visto de modo ensimesmado, e sim como parte de um processo maior com enquadramento epistemológico próprio. A comunicação, afinal, só se manifesta em sua plenitude dentro da facticidade da condição humana e seu entrelaçamento espaço-temporal com a técnica. Logo, a informação tal como concebida na *TMC* só pode se realizar como comunicação se estiver inserida nos códigos (sistemas simbólicos) da cultura; isto é, se produzir sentido.

Na *TMC*, a tradução de informação partindo de um sistema para outro depende da sua redução a uma unidade quantitativa básica de natureza material – o impulso elétrico. Já na teoria da comunicação flusseriana, a estrutura fundamental é o *código simbólico*, que abarca todos os criados pelos seres humanos (ferramentas, imagens, textos). Os tipos fundamentais de códigos (como se verá mais detalhadamente com a escalada da abstração) são definidos por sua dimensionalidade – por exemplo, código

bidimensional (planos, presente nas imagens tradicionais) e unidimensional (linhas, presente nos textos), para citar dois deles. Nessa lógica, a tradução (transcodificação) corresponde à conversão da informação expressa em um código para um código de outro tipo. Um exemplo simples é a conversão de um texto escrito para a fala; outro, mais sofisticado, é a adaptação de um romance em livro para um filme cinematográfico (transmídia).

Na busca dos fundamentos teóricos que subjazem ao mundo codificado, Flusser irá desenvolver uma genuína reflexão sobre os códigos, que será o mote central de sua comunicologia. Os códigos são sistemas ordenados de símbolos que possuem a capacidade de substituir o objeto a que se referem, isto é, de realizar mediação. Por isso o código pode ser visto por dois ângulos: como registro informacional e como dinâmica intersubjetiva.

Para Flusser, codificação e decodificação constituem a parte *formal* da comunicação. Ele irá distinguir dois movimentos básicos nesse processo: o discurso, em que a informação sai de uma fonte emissora; e o diálogo, em que ela é referente a mais de um participante e pode circular entre eles. O discurso se dá na emissão e no consumo de informação; o diálogo, em sua reelaboração e retroalimentação no sistema comunicacional, na capacidade de resposta.

É possível, por exemplo, distinguir períodos predominantemente dialógicos (como o ancien régime, com suas tables rondes e assemblées constitutionnelles) e períodos predominantemente discursivos (como por exemplo o Romantismo, com seus oradores populares e sua noção de progresso). E pode-se tentar compreender a atmosfera existencial que diferencia a participação no diálogo da participação no discurso, graças à crítica da história, ao mesmo tempo estética, política e epistemológica. (FLUSSER, 2007b, p. 98).

Dentro da concepção existencial de comunicação como arte de encobrimento do vazio, pode-se dizer que a comunicação só tem sucesso quando existe um equilíbrio ou igualdade entre as práticas discursivas e dialógicas dentro de uma sociedade. Ambas só acontecem, através do uso de códigos. Quanto aos códigos, são eles que in-formam o mundo e a experiência e, ao produzirem sentido, expandem o universo da comunicação. Para entender a evolução dos códigos, Flusser propõe uma perspectiva fenomenológica da história da cultura, na qual o fundamento de transições entre paradigmas culturais está correlacionado com a mudança de código estruturante das comunicações. Tais

transições ocorrem por meio da perda progressiva das dimensões espaço-temporais que predominam na experiência vivida da cultura. Flusser não se arroga fazer história no sentido arqueológico. A preocupação não é estabelecer com precisão quando cada passo foi tomado, mas captar o que há de fundamental nas diferentes grandes fases da história humana, no sentido da codificação.

O conjunto pode ser dividido em cinco momentos (e quatro abstrações), cada qual marcada por uma modalidade predominante de experiência vivida (*erlebnis*) correspondente a um código geral, responsável por unificar a cultura e configurar a *erlebnis* dentro de uma quantidade de dimensões – das quatro até a “zero-dimensão” (FLUSSER, 2014).

- a) Quatro dimensões: as três dimensões do espaço mais o tempo têm cada uma relevância indistintamente distribuída na experiência vivida. Trata-se do mundo da vida (*lebenswelt*) em sua esfera mais primordial de fenomenalidade. O contato com o mundo é mediado pela plenitude do corpo e orientado para a sobrevivência.
- b) Três dimensões: a primeira descida na escalada da abstração isola a tridimensionalidade do espaço ao in-formar certos objetos que assumirão um novo sentido para a experiência – no caso, abreviar a realização de necessidades de sobrevivência. A fenomenalidade puramente derramada e fluida do espaço-tempo no 4d agora é substantivada em objetos que possuem determinado volume, profundidade, e carregam valor utilitário – ferramentas e artefatos. O contato com o mundo, antes difuso na corporeidade integral, desloca-se para a manualidade, e sua orientação vai da sobrevivência pura para a utilidade (poupar recursos, abreviar esforços, aumentar eficiência).
- c) Duas dimensões (pré-história): a cultura tridimensional permeada por artefatos já tem rudimentos civilizacionais, mas para que tudo não se dissolva no puro sensorialismo momentâneo de exploração do ambiente e uso dos objetos, é preciso criar um meio que permita maior continuidade e transmissão da experiência vivida. Criam-se então as imagens tradicionais (pinturas nas cavernas) como um modo ao mesmo tempo mnemônico e inventivo de registrar a experiência vivida no nível anterior, representando os acontecimentos relacionados à experiência primordial (4d) já perpassados pelo uso das ferramentas (3d). O contato com o mundo tem na manualidade proporção

diminuída e na visualidade proporção aumentada. Busca-se mirar ao mundo para representá-lo em imagens, e visar às imagens para imaginar o mundo.

- d) Uma dimensão (história): considerando que as imagens passaram a ser idolatradas e consideradas encobridoras da realidade do mundo, surgiu a necessidade de explaná-las, tirar-lhes a magia. Então, a linguagem visual das imagens foi sendo transcodificada em textos. Eles vêm para “desfiar” as imagens, articulá-las de modo linear, processual, como uma série sucessiva de acontecimentos. Elas “são colocadas em um nível superior e guardadas (*aufgehoben*)” (FLUSSER, 2014, p. 56). Eis a consciência histórica. O contato com o mundo torna-se menos visual e mais conceitual, calcado em uma racionalidade linear, sucessiva, narrativa e explanatória.
- e) Zero-dimensão (pós-história): a pretensão dos textos de ser a salvaguarda da objetividade começa a ser abalada à medida que eles tentam expressar avanços cada vez mais complexos nas ciências: tornam-se obscuros, herméticos, inconcebíveis pela imaginação. Esse seria o sintoma da crise da história e o que demandou o próximo passo da abstração. A epistemologia moderna, subsidiada pela racionalidade lógico-matemática, então “tritura” a linha unidimensional em pontos (dados discretos, quantitativos e calculáveis). “Nesse momento, os números (*zahlen*) migram do código alfanumérico e se transformam em numerais (*nummer*)” (FLUSSER, 2014, p. 157). As teorias científicas passam a se expressar de modo mais matemático, buscando conceber o universo por meio do cálculo. É bebendo dessa fonte teórica que a ciência tem seu mais acelerado avanço no domínio tecnológico. A revolução da informação, por exemplo, pode ser vista como consequência prática das teorias científicas modernas na física e na computação. A experiência vivida nessa fase é povoada de imagens técnicas (ou tecno-imagens) projetadas por programas escritos em linguagem computacional e executados por aparelhos eletrônicos (exemplos de imagens técnicas: fotografias, vídeos, gráficos gerados por computador; imagens de microscópio, telescópio, raio-x e infravermelho; artes digitais em meios diversos, interfaces de sistemas, hologramas etc.). À medida que a projeção é vista de mais perto, percebe-se que ela não é contínua: é composta por pontos, pixels distribuídos segundo a programação e capacidade computacional. A imagem técnica não faz referência a um passado ou futuro da consciência histórica: está num plano formalístico atemporal, de modo que, sem o

conhecimento específico do programa, não há qualquer referência que permita falar seguramente a respeito de sua veracidade. A consciência pós-histórica, ainda em formação, apresenta essas características: é formalística, pontual, sintética. O contato com o mundo recupera a visualidade, porém de um modo ontologicamente distinto: ao fundo das imagens não há mais um mundo natural de primeira ordem, mas programas que podem ser decifrados, editados e manipulados para projetar realidades alternativas.

Os programas são jogos que “computam” (juntam) elementos pontuais ao acaso (“acaso” = o que caiu junto). Toda imagem técnica é produto do acaso, de junção de elementos. Toda imagem técnica é “acidente programado”. É precisamente isto que o termo “automação” significa: processo de acidentes programados do qual a intenção humana foi eliminada, para se refugiar no programa produtor dos acidentes. Aparelhos inteiramente automatizados (por exemplo, câmeras fotográficas em satélites) ilustram tal não-intencionalidade mecânica no processo da produção de imagens. (FLUSSER, 2012b, p. 33).

Quando as bibliotecas virtuais com quantidades astronômicas de arquivos são, no fundo, dados discretos inscritos pelo código binário, é evidente que uma nova noção de informação, mais microscópica e intangível, reponha a antiga, caracterizada pela solidez, pela concretude. Muda-se, com isso, a noção também de onde estão os “fatos”: cada vez mais afastados das linhas de texto e das imagens tradicionais, eles se diluem nos *bits*, e, na acepção clássica, perdem significado, sendo possível reconstitui-los só até certo ponto, dado que grande parte da informação original se perde pela entropia.

A câmera não pode existir sem textos (por exemplo, as teorias químicas), e o fotógrafo também precisa primeiro imaginar, depois conceber, para, por fim, poder “imaginar tecnicamente”. Com a volta dos textos para a imagem eletrônica, um novo grau de distanciamento foi alcançado: perdeu-se a “crença nos textos” (nas explicações, nas teorias, nas ideologias), pois eles, assim como as imagens, podem ser reconhecidos como “mediação”. Isso é o que consideramos como “crise dos valores”: o fato de termos retornado do mundo linear das explicações para o mundo tecnoimaginário dos “modelos”. Não é o fato de as imagens eletrônicas se movimentarem, nem o de serem “audiovisuais”, nem o fato de irradiarem nos raios catódicos que determina sua novidade revolucionária, mas o fato de que são “modelos”, isto é, significam conceitos. Um programa de TV não é uma cena de uma circunstância, mas um “modelo”, a saber, uma imagem de um conceito de uma cena. Isso é uma “crise” porque, com a superação dos textos, os

antigos programas (por exemplo, a política, a filosofia, a ciência) serão anulados, sem que sejam substituídos por novos programas. (FLUSSER, 2018, p. 112).

E não apenas os fatos, mas a própria noção de subjetividade também é tragada para as redes de informação: O sujeito torna-se um ponto de encontro na teia de programas neurais, tecnológicos e culturais. Flusser deduz essas consequências da própria ciência, não no sentido de ela representar a verdade última por trás dessas alegações, mas por ela mesma representar a mais sofisticada sistematização do código zero-dimensional (calculado), programando um jogo por cima das cidades globalizadas, do qual não há como deixar, ainda que minimamente, de participar. Para Flusser, a ciência é o mais fascinante jogo e o mais inteligente de todos os programas que ocupam a humanidade (FLUSSER, 2012b). A ciência é um jogo que permite expressar a liberdade e ao mesmo tempo descrevê-la, defini-la. Um jogo resultado do ato de projetar o mundo e que, pela própria estrutura sofisticada auto-adquirida, é capaz também de re-projetar as suas próprias origens.

Flusser, nessa admiração pelo método científico, realiza interlocuções com as descobertas e com a terminologia provenientes do discurso científico para colocar em questão a ideia de comunicabilidade nesse novo tempo das tecno-imagens, entrando em diálogo Shannon, Weaver, Jacques Monod e outros. Sem a pretensão de rigor do formalismo científico ou de apresentar ideias incontestáveis, Flusser consegue uma autêntica posição de trabalhar com o paradigma informacional na linguagem ensaística, extraindo importantes conclusões.

O autor aborda a complexidade do conceito de informação buscando referências na teoria da informação, cibernética e termodinâmica. A complexidade se deve a dois aspectos que se encontram na informação: é ao mesmo tempo entropia e "neguentropia", que explicaremos. Porém, essa aparente contradição permite uma complexidade não-reducionista - no paradoxo da informação residiria, para Flusser, a possibilidade de conceber sistemas "livres".

Para Shannon e Weaver (1975), a quantidade de informação em uma mensagem é proporcional à liberdade de escolha, sendo medida como logaritmo do número de escolhas disponíveis. A informação, medida em referência ao número de mensagens possíveis que poderiam ser enviadas em um dado período de tempo, usando uma dada configuração de símbolos, era simplesmente equivalente à entropia.

O físico austríaco Ludwig Boltzmann fez um importante complemento nesse entendimento da relação entre informação e entropia, demonstrando que todo sistema termodinâmico pode ser descrito não apenas em termos de calor (temperatura), mas também em sua distribuição probabilística. Mais especificamente, depois de medida a temperatura de um sistema fechado, o valor correspondente pode ser traduzido na forma de estados possíveis para as partículas que integram o sistema.

Por exemplo: em um dado momento, numa câmara, toda partícula tem uma velocidade, direção e posição. Com o aumento da temperatura (relacionado à velocidade das partículas) também aumenta a quantidade de arranjos possíveis para as partículas. Isso conduz a patamares altos de complexidade, visto que mesmo um diminuto container de partículas possui uma quantidade astronômica de estados possíveis: se uma única partícula tem 100 milhões de estados possíveis, por exemplo, é necessário multiplicar esse valor ainda pela quantidade de partículas no sistema para se chegar no resultado final: isto é, todos os estados possíveis do sistema como um todo.

Neste quadro, a entropia corresponde à desordem dessas partículas. Mas a desordem nessa acepção não se confunde com aquela noção intuitiva e reduzida da palavra, que a relaciona com algo caótico e sem significado. A desordem entrópica significa que há um número de arranjos possíveis para as partículas. Isso instaura um espaço de possibilidades em que muitos arranjos possíveis acontecem ao mesmo tempo, não apenas um específico e estático. Quando as partículas têm mais estados potenciais e são distribuídas em um espaço maior, há ainda mais estados potenciais para elas se configurarem. Se, de outro modo, as partículas forem realocadas em um canto do container e terem suas velocidades reduzidas, o número de arranjos também diminuiria proporcionalmente.

Flusser vê nisso pistas para captar uma dimensão de liberdade já nos sistemas físicos. A entropia emerge em sistemas "livres", isto é, em sistemas em que há mais possibilidades para as partículas "expressarem" um determinado arranjo, comportamento. Nesse sentido, a entropia está relacionada com a incerteza: quanto mais estados possíveis existem, menos certeza há sobre o estado atual. Em um sistema de transmissão, por exemplo, se for enviada uma mensagem longa e complexa, ela irá ter um peso maior (em *bits*) do que uma mensagem mais simples e repetitiva. E quanto maior a liberdade de escolha, ou quanto maior for a informação, maior é a incerteza de que a mensagem de fato selecionada será uma em particular (SHANNON; WEAVER, 1975).

Flusser então faz um paralelo desse fenômeno com a sociedade informática: quanto mais se fraciona a realidade pelo código zero-dimensional, aumentando a quantidade de arranjos possíveis para a informação, maior a quantidade de projeções possíveis. Disso decorre o potencial de liberdade na cultura pós-histórica, mas também o aumento da incerteza.

Shannon e Weaver, embora fossem engenheiros trabalhando para criar um sistema de comunicação limpo de ruído, acabaram por outro lado abrindo uma concepção de ruído como informativo. Assim como biologicamente o ruído pode ser um fator evolucionário que dispara uma inesperada mutação e replicação a nível dos genes, também o ruído comunicacional, o *nonsense* de sinais explorado, por exemplo, em uma inquietante instalação de arte abstrata tem a possibilidade de ser mais informativa do que um discurso político transmitido pela televisão, recheado de clichês demagógicos e que, pela previsibilidade, deixam de informar com o tempo.

Assim, o preço de produzir informação relevante e nova é o risco de poucos receptores a compreenderem. Por outro lado, o risco de "limpar" demais o ruído é produzir uma informação redundante, que pode acabar sendo ignorada. Por isso as estratégias de comunicação social visam um equilíbrio entre esses extremos.

Flusser, buscando referências no cientista francês Jacques Monod, reflete sobre o potencial do ruído em ser informativo; vendo a informação como medida de surpresa, em que um fator produtivo do acaso quebra com a base repetitiva da necessidade. Nesse contexto, inspirado tanto por Shannon e Weaver quanto pelo aprofundamento de Monod, Flusser adota o binômio *acaso* e *necessidade* que se faz muito presente na elaboração de sua comunicologia (FLUSSER, 2014).

Pelo viés da informação, pode-se entender que a ideia do diálogo corresponde a uma síntese de informação nova possibilitada pelo encontro de dois sistemas não-relacionados (causal e condicionadamente), e justamente essa ausência de relação é que se constitui como liberdade, é onde o *acaso* acontece e rompe com a cadeia da necessidade, do previsível. Quando os sistemas não determinam plenamente o funcionamento um do outro, algo genuinamente acidental pode acontecer.

Flusser aprofunda o teor "liberador" do acaso em *O universo das imagens técnicas*, mostrando como isso pode contribuir para a evolução antropológica e subsidiar uma sociedade telemática. O engajamento humano na comunicação, contra a entropia, seria instigador de acasos ou "catástrofes". As catástrofes são essas produções

inesperadas de informação, aventuras. E a sociedade telemática seria uma estrutura ampla para realizar essas catástrofes.

A base da liberdade é o acaso que faz com que precisamente este cérebro coincida precisamente com estas informações, mas sua tendência é deliberada: visa informação nova, visa o impossível, visa a aventura. Tal imagem se impõe, não apenas por considerações neuro-fisiológicas, mas, sobretudo, porque coincide com a análise fenomenológica da existência humana, e com a nossa sensação atual do nosso estar-no-mundo. (FLUSSER, 2012b, p. 129).

Os "jogos" comunicacionais jogados pelos cidadãos telemáticos podem até parecerem intencionais a nível local, pois na perspectiva dos jogadores, as ações se desdobram de acordo com planos e intenções. Eles podem estar profundamente convictos das razões por trás de seus feitos e pensamentos. Porém, para Flusser, o que no fim das contas assegura se informações realmente novas serão produzidas é se os jogadores estão devidamente inseridos em uma estrutura dialógica (em círculo ou rede), que permite o encontro e possibilidade de resposta de uns em relação aos outros.

Um ambiente sem a produção de novidade informacional pelo encontro, ou seja, sem "acidentes", seria um ambiente em que não há nenhum espaço para a surpresa. Os indivíduos estariam limitados apenas à informação que pode ser produzida e deduzida a partir daquela já conhecida, já materializada nos códigos convencionados. Embora um mundo plenamente assim não seja literalmente possível, é importante articular virtualmente o extremo da ideia, para entendermos que um mundo com lógica puramente técnica da informação (informação ensimesmada e condicionada) seria também algo desfigurador da própria humanidade. Para Flusser, certa tendência para esse extremo não deixa de ser uma ameaça, dado que existe uma estrutura de poder em que os detentores dos grandes meios de comunicação buscam informar a sociedade de modo cada vez mais programático e sem espaço para o acidente no relacional.

Para contrapor essa ameaça, as mídias dialógicas são possibilidade de resistência contra a *idiotia* do progresso tecnológico auto-referencial. O indivíduo, por mais que criticamente se aperceba da dominação dos aparatos, não tem poder o suficiente para controlá-lo, mas uma vez que se crie condições de ressonância dialógica desse questionamento, já começa a ser possível direcionar a tendência para um rumo diferente. Por isso o diálogo estrutural representa a busca de um *comum* (entre os

participantes da rede), de forma que se encontrem, joguem com o acaso e produzam novos acidentes e possibilidades de cidadania.

Flusser complementa o aspecto possibilista (abertura de possibilidades) da informação com o seu aspecto impositivo (fechamento de possibilidades pela forma), isto é, de *impor forma* à matéria para negar a entropia. Ele ilustra essa dualidade da informação trazendo de volta o clássico problema filosófico do "demônio de Maxwell" (FLUSSER, 2014). Essa entidade hipotética, imaginada pelo físico James Clerk Maxwell, teve a função de ilustrar a segunda lei da termodinâmica. Embora pensado inicialmente apenas para propósitos de clareza e didatismo, logo começou a ser levado bastante a sério por cientistas e filósofos, que se perguntavam se essa entidade seria de fato possível ou não. O demônio teoricamente seria um agente a introduzir ordem nos sistemas em desordem. Monitorando todas as partículas em uma câmara de gás, o demônio as separaria de acordo com a velocidade - de um lado A, as mais lentas; de um lado B, as mais rápidas.

Flusser observa que essa atividade do demônio pode ser compreendida exatamente como produzir informação. O demônio de Maxwell é uma entidade que produziria informação para negar a entropia (isto é, *neguentropia*), arranjando de modo ordenado as partículas que tenderiam progressivamente à desordem. Informar nesse sentido, envolve a habilidade de reduzir a ambivalência e incerteza através da introdução de ordem no sistema e, em termos cruciais para Flusser, dar forma específica à matéria no sistema. O ato de "rebeldia" contra a tendência natural do mundo para a máxima entropia coloca a tarefa do demônio de Maxwell como trabalhosa e criativa, e especialmente semelhante, segundo Flusser, à própria condição humana (FLUSSER, 2014).

Funções análogas ao demônio de Maxwell são vistas em graus concretos na manutenção da vida no nível orgânico, como investigou o físico Erwing Schrödinger:

Como poderíamos expressar em termos da teoria estatística a maravilhosa faculdade do organismo vivo, pela qual ele atrasa o decaimento no equilíbrio termodinâmico (morte)? Dissemo-lo antes: 'Ele se alimenta de entropia negativa', como se atraísse um fluxo de entropia negativa para si mesmo, a fim de compensar o aumento de entropia que produz por viver e, assim, manter-se em um nível de entropia estacionário e bem baixo. (...) A esquisita expressão 'entropia negativa' pode ser substituída por uma melhor: entropia, tomada com o sinal negativo, é ela mesma uma medida de ordem. Assim, a forma pela qual um organismo se mantém estacionário em um nível

razoavelmente alto de ordem (= nível razoavelmente baixo de entropia) realmente consiste em absorver ordem de seu meio ambiente. Essa conclusão é menos paradoxal do que parece à primeira vista. Longe disso, poderia até ser criticada como trivialidade. Na verdade, no caso de animais superiores, conhecemos bem o tipo de ordem da qual se sustentam, ou seja, o estado extremamente bem ordenado da matéria em compostos orgânicos mais ou menos complexos que lhes servem de alimento. (SCHRÖDINGER, 1997, p. 85).

Flusser reitera essa concepção de entropia negativa, ao localizar a comunicação humana no contexto dos processos neguentrópicos de longínqua origem no cosmos.

Por exemplo, pode-se considerar o desenvolvimento biológico como uma tendência para formas mais complexas, para acumulação de informações, ou seja, como um processo que conduz a estruturas cada vez menos prováveis. E pode-se dizer que a comunicação humana representa temporariamente um último estágio nesse processo de desenvolvimento. (FLUSSER, 2007b, p. 93-94).

Assim, a neguentropia se manifesta também na manutenção da "vida comunicativa" no nível social: os demônios de Maxwell no mundo social, na forma de controladores da informação, tornam-se mais necessários em uma sociedade telemática (mediatizada), ou de outra forma a humanidade se desorientaria no excesso de informação acidental produzida nas redes dialógicas (FLUSSER, 2014).

Nota-se então que, para Flusser, os problemas da perda de referencial e verossimilhança na pós-história, o espalhamento desenfreado de informação, a redundância, a demagogia e o *kitsch* (destrito cultural marcado pela degradação estética) teriam de ser resolvidos, no fim das contas, também com usos estratégicos da técnica, e não na fuga ou negação dela.

No geral, Flusser adapta o paradigma da informação em sua filosofia na forma de um arcabouço de termos científicos e cibernéticos, mas sem perder de vista o enquadramento maior - aperfeiçoar o entendimento das estruturas em que se desenrola a comunicação humana e conduzir essa descrição sempre em direção à concepção existencial do engajamento humano como oposição à entropia inerente aos processos físicos do universo. Flusser via que a tomada de consciência disso pelo ser humano - de que seu propósito é justamente o de produzir informação - significa um novo tipo de "esclarecimento", marcado por uma revolta existencial e a tentativa de produzir

um equilíbrio entre a desordem entrópica e a ordem neguentrópica de maneira mais consciente.

Essa dupla possibilidade da natureza da informação representou um considerável problema filosófico para os cientistas. Os sistemas comunicativos das ciências "duras" podem até se beneficiar dos acidentes, como Thomas Kuhn demonstra com sua ideia de ruptura de paradigmas, mas eles não deixam de buscar consideravelmente uma redução da incerteza, já que é preciso alternar entre fases de estabilidade com fases de instabilidade para haver progresso.

Ciente de que, assim como na estabilidade epistemológica da ciência, também na estabilidade social e comunicacional é preciso um equilíbrio, Flusser busca balancear as consequências de uma possível expansão indefinida de possibilidades tendendo ao caos. Assim o autor coloca limites sobre acreditar demais no abismo da "sorte cega" para gerar acidentes criativos, já que isso conduziria a conclusões inumanas, como por exemplo, a de que um gerador de números aleatórios não é uma fonte de informação menos digna do que um ser humano. O humanismo na filosofia de Flusser (não confundido com antropocentrismo) evitava esse tipo de radicalização, já que não tentava fundamentar a ideia de produção de sentido na comunicação como algo simplesmente entre a técnica e a aleatoriedade. Existe uma complementaridade no sentido que é específica no modo humano de acesso a linguagem e a existência. Trata-se da *relação intersubjetiva com outrem*, o complemento ao viés informacional para a comunicação genuinamente humana que, sob o viés fenomenológico e dialógico, Flusser também se debruça, e que exploraremos no próximo capítulo.

No mundo dos códigos e informações, existe a intencionalidade humana que busca in-formar a realidade, buscando conter a expansão desordenada de possibilidades, na busca de um *comum* criativo entre a ordem e a desordem. Só que o engajamento ético só pode ocorrer quando a produção de informação é inspirada pelo reconhecimento e acolhimento sensível do Outro, que convida à realização de um *comum* em outra dimensão, fora do continuum, auto-referencialidade e aleatoriedade da técnica.

Explorado o percurso da informação no contexto científico e sua reelaboração por Flusser, vê-se que certa "falta de chão" na análise da informação não se trata de total imaterialidade (pois a informação, embora seja inicialmente uma forma abstrata, tem "assinaturas" claras cravadas no meio material pelo *design*), mas sim de uma ambivalência teórica. Isso porque toda informação guarda uma rede de registros

justamente na comunicação, cuja arqueologia guarda sempre mistérios e incompletudes para a pretensão do conhecimento objetivo, visto que o in-formar na técnica nasce, primordialmente, do universo insondável da intencionalidade de cada um dos indivíduos que participaram dessa coletiva construção.

Isso deixa a salvo a ciência e o conjunto da informação na realidade humana a salvo de uma "totalização" inumana. A informação revela uma atualidade material, sem dúvida dá pistas claras, mas guarda sempre um quê de desconhecido, de alteridade. Ou seja, é esse *comum* entre informação e sua alteridade que qualifica um sinal na matéria como existencialmente significativo e não apenas como simples dado bruto. Prossigamos com essa virada de perspectiva.

CAPÍTULO 3: INTERSUBJETIVIDADE

Vimos no capítulo anterior que acreditar na emergência automática de uma ética pelo simples engajamento nas estruturas dialógicas seria depositar uma fé demasiada no acaso (acidentes) produzidos pela estrutura informacional. Há uma parte complementar importantíssima, que permite acessar um nível mais fino, sensível do *comum*, que é a dimensão da intersubjetividade, desdobrada no nível da relação *Eu - Outro*.

A relação *Eu - Outro* abarca diversos níveis: noético (cognição e pensamento); pragmático (inferência e expressividade); gnosiológico (conhecimento), cultural (simbolização), até o nível existencial (alteridade e ser). Em nosso método intercalado de investigação, procuraremos identificar a progressiva densidade adquirida por esses conceitos sob o paradigma da intersubjetividade em seu percurso na história do pensamento moderno e contemporâneo até chegarem aos trilhos da comunicação. Então, chegando na confluência entre fenomenologia e comunicação, podemos inserir Vilém Flusser. Nas diferentes correntes que influenciaram o autor, é possível extrair uma intersubjetividade subjacente, manifestada sob diferentes aspectos e que permitem acessar mais uma camada do *comum* em sua obra.

Voltemos a destacar que a divisão do presente trabalho é apenas uma maneira de entender a ramificação do campo teórico da comunicação, usando como critério uma ênfase ontológica específica (informação x intersubjetividade). Outros critérios podem ser muito bem usados, o que se reflete nas diferentes opções classificatórias dos historiadores e epistemólogos. É claro que, ao optarmos por um critério classificatório, sacrificamos uma parte da complexidade. Complexidade esta relativa aos contextos filosóficos, científicos, sociais, acadêmicos e institucionais que influenciaram o surgimento das teorias. Mas o recorte é necessário para tornar uma organização epistemológica possível.

Enquanto o paradigma informacional segue metodologicamente o rastro das ciências exatas, o paradigma intersubjetivo está mais próximo da trama filosófica continental. Ou seja, disciplinarmente está relacionada com a filosofia da linguagem, filosofia da cultura, ontologia e fenomenologia. Ela veio acompanhando a tensão que tomava conta da subjetividade moderna e culminava na virada linguística do século XX. Depois da virada, a comunicação veio a se tornar tema importante de investigação,

atrelada com a linguagem; por ter se mostrado como a marca social e prática de uma sociedade cada vez mais informatizada e globalizada.

A estrutura *EMR*, que na perspectiva informacional é uma regra, aqui já é tema de questionamento e divergência entre as teorias. Naturalmente, as teorias que preservaram a estrutura básica foram, no quadro institucional e disciplinar do campo comunicacional, mais integradas às “teorias da comunicação” do que as outras que a tratavam fora do modelo (como a fenomenologia, relativamente pouco abordada no campo). Mas o importante é que mesmo essas que preservam a estrutura iluminam o fenômeno comunicacional pelo ângulo da produção de sentido, e abrem uma perspectiva filosoficamente mais ampla.

3.1. Paradigma da intersubjetividade

Os conceitos de intersubjetividade e comunicação ganham um inédito protagonismo a partir do momento - conhecido como “virada linguística” ou “pragmática” - em que a filosofia do século XX passa do paradigma da subjetividade transcendental e monológica para o da intersubjetividade linguística e dialógica. A escavação, reconstituição e problematização desses conceitos envolve um esforço epistemológico onde a história da filosofia contemporânea e as teorias da comunicação se confundem.

Presente nos campos da filosofia, psicanálise e comunicação, o conceito de intersubjetividade ganha corpo na medida em que as clássicas distinções entre sujeito e objeto já não dão conta dos complexos fenômenos que tecem a sociabilidade e esculpem o próprio sujeito. Este é situado pela intersubjetividade em um locus epistemológico onde o olho que vê é o mesmo pelo qual se é visto. Destronado de sua ipseidade, o sujeito é relegado a uma configuração onde a verdade deixa de ser um espetáculo privado para ser co-constituída pela interação entre diferentes sujeitos, entre Eu e o Outro.

Indo além das definições mais primárias e etimológicas – que aproximam a intersubjetividade com conceitos de “(...) relação, inter-relação, interpenetração, interdependência, interjogo, vínculo, mútua constituição, interpessoal ou interativo.” (COELHO JR., 2008, p.125) - temos outras que já englobam um desenvolvimento filosoficamente consistente. Podemos encontrar a intersubjetividade na sincronia e

compartilhamento de estados afetivos entre indivíduos, especialmente no que tange à tipificação (consolidações intersubjetivas) de sentidos e sensibilidades (SCHUTZ, 1967). Em um viés mais pragmático, como a atenção conjunta direcionada a objetos de referência em um contexto linguístico (HABERMAS, 2012), ou como resultado do processo cognitivo de inferência (SPERBER; WILSON, 2001). Por fim, em uma concepção existencial, inspirada pelo conceito da empatia (SCHELER, 2004) e co-constituição (HUSSERL, 2001).

O fato mais importante a ser considerado antes de nos adentrarmos na presente discussão é a mudança de foco pela qual a filosofia do século XX passou: “(...) no lugar da subjetividade transcendental da consciência entra a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida.” (HABERMAS, 2004, p. 39). Portanto, antes de pensarmos a intersubjetividade, cabe primeiramente entendermos o modo como ela representa uma superação do paradigma precedente – o da subjetividade.

É no contexto da filosofia moderna, marcada pelo projeto iluminista; que a metafísica racionalista de René Descartes se torna referência máxima do paradigma da subjetividade. Descartes desenvolve uma filosofia orientada não só por um dualismo latente de sujeito-objeto, mas também pela ideia de um *cogito* indubitável que, ao voltar-se para si mesmo, encontra em seu reflexo a fundação e fundamentação de todo o conhecimento (DESCARTES, 1991). Neste sentido, deixou um rastro que pode ser visto nas filosofias inebriadas com o espírito moderno: o Idealismo Alemão e a Metafísica Kantiana.

A dificuldade de se pensar o outro nesse paradigma se deve ao abismo criado por um sujeito enclausurado, produtor de um universo conhecedor fechado; e um objeto inerte, ensimesmado, à espera de ser descoberto e investigado pela consciência. O pouco de brilho que lhe resta repousa na ideia de essência, essa a ser apreendida por uma operação intuitiva, interna e individual. Considerando que falamos da filosofia racionalista, é previsível dizer que a razão tem um papel fundamental nesse processo de apreender a essência: ela filtra, organiza e classifica as experiências múltiplas coletadas pelos sentidos mediante as categorias apriorísticas do sujeito – “(...) a aplicação de tais categorias permitia dar significado às percepções.” (KANT, 1987, p. 108). O conhecimento (isto é, a apreensão da essência do objeto) seria resultado de um efeito simultâneo (*zusammenwirken*): “(...) sensibilidade, entendimento, apreensão, reprodução e reconhecimento de representações.” (JAESCHKE, 1997, p.50)

Em um prisma no qual o objeto possui uma essência transcendental e a razão ocupa o trono de rainha da cognição e conhecimento; projeta-se facilmente a ideia de uma verdade absoluta. Sendo independente do sujeito, ela insinua-se como substância suprema, animando os propósitos do filósofo e do cientista. Bastando ser empregado corretamente e em condições ideais, o método racional torna-se ponte para alcançar a verdade. A universalidade do conhecimento é gradativamente construída ao submeter a multiplicidade dos fenômenos a experimentos empíricos-indutivos ou abstratos-dedutivos. A linguagem aqui tem uma função apenas complementar, como um meio, uma técnica para expressar o resultado das investigações e, supostamente, comunicar a essência. Assim como a linguagem é subestimada como potencial produtora de sentidos, também não se concebe como a ideia de um outro sujeito poderia contribuir para a constituição das representações. O Outro é visto de maneira ainda objetificada, como mero ator antropológico a contribuir para uma comunidade histórica e linguística; que só se legitima a partir do momento em que o sujeito a acessa e, novamente, se engaja na produção individual do conhecimento.

Nos iluministas, os indícios de uma inclusão do Outro no universo do conhecimento aparecem ligados a uma reflexão ética. Na fase tardia da obra de Immanuel Kant, surge a crítica em relação ao fechamento do sujeito e à pretensão de particularidade do pensamento. Na elaboração do *princípio de publicidade*, Kant defende a relação necessária entre a liberdade de pensar e a liberdade de falar e publicar. Com isso, há a incorporação da comunicação no interior do pensamento. Além de suas implicações teóricas, o princípio de publicidade é importante para a Esfera Pública (*Öffentlichkeit*). É a esfera formada no seio da sociedade civil, nos salões, cafés, clubes de leitura e jornais, onde indivíduos compartilham informações, debatem ideias e formam opiniões de maneira horizontal, mediante o uso público da razão. O “tribunal da razão” não possui um único juiz. As produções do conhecimento, colocadas sob escrutínio público, estão sujeitas a constantes questionamentos e correções. Aparece a importância do Outro como *condominus* do conhecimento, que pertence à razão humana universal e contribui para seu aperfeiçoamento. Kant, porém, não aprofunda ontologicamente como esse outro sujeito colabora para a produção do conhecimento, apenas desenvolve o argumento ético para fundamentar o uso público da razão. Persiste uma divisão: de um lado, a constituição filosófica e subjetiva do conhecimento; do outro, o uso prático direcionado à comunidade. E onde há separação entre epistemologia e ética, também falta espaço para uma genuína reflexão da intersubjetividade.

Devemos reconhecer que Kant, ainda que timidamente e somente na fase tardia de sua obra, já apresentou indícios de que a filosofia moderna se preocupava em questionar os seus próprios pressupostos, que no método cartesiano encontrava seu rigor, mas também suas limitações. Quem melhor representou essa atitude de questionamento foi Georg W. F. Hegel. Com Hegel, assim como com Platão, termina uma era da filosofia ocidental e começa uma nova. Neste caso, a tensão característica do final da filosofia moderna e início da filosofia contemporânea se reflete na base intelectual do hegelianismo, cujo conceito central - a dialética – carrega tanto uma marca de seu contexto histórico-filosófico, quanto um método para compreendê-lo (HÖSLE, 2007).

Hegel realizou uma revisão das filosofias do sujeito de Descartes e Kant, fazendo críticas à ideia de uma subjetividade marcada pela autonomia da vontade e razão, que, segundo ele, negligenciariam a sociabilidade inerente ao processo de constituição do indivíduo. Em cada ato do sujeito, existe a pressuposição de um conjunto de obrigações intersubjetivas que caracterizam a vida ética. A própria formação do sujeito e sua identidade só podem acontecer na medida em que são reconhecidas por um outro – eis o cerne da teoria do reconhecimento. Em sua concepção do reconhecimento no sistema da vida ética, cujas formas principais de manifestação são o amor, o direito e a solidariedade, Hegel se faz tributário da guinada à eticidade também vista em Kant. Mas diferentemente deste, defende um sistema em que teoria do conhecimento e ética não sejam vistas como distintas, mas como partes de um mesmo todo dialético. Isso representa, finalmente, a incorporação da intersubjetividade em uma filosofia do sujeito (HÖSLE, 2007).

O reconhecimento (*anerkennung*) em Hegel envolve todo um movimento dialético do espírito. Ao debruçar-se sobre o ser-outro, a consciência o reconhece no seu próprio “si” e se abre para o infinito. Rompe-se a objetividade monológica no horizonte de compreensão do mundo, inaugurando uma compreensão dialógica, num movimento de ir e vir que revela um outro Eu: o Tu. A experiência histórica se dá como uma interpenetração de presenças intencionais: do si-mesmo e do outro, envolvendo suas respectivas aberturas intencionais. A abertura intencional se dá como pretensão de universalidade e validade na reciprocidade linguística. O trânsito dialético entre Eu e Tu institui o Nós.

Há nos pensadores pós-hegelianos – sendo Hegel um filósofo da “fronteira” entre a moderna e a contemporânea - uma orientação intersubjetiva e linguística que irá

concretizar definitivamente, aquilo que em Hegel apareceu como um esboço. Entre os novos campos que se destacam nesse novo momento estão a antropologia de Feuerbach, o pragmatismo de Peirce, o hegelianismo hermenêutico de Royce, a filosofia dialógica de Ebner e Buber, a fenomenologia de Husserl, as ontologias fenomenológicas de Heidegger e Sartre e as pragmáticas universal e transcendental de Habermas e Apel. Em linhas gerais, linguagem e comunicação substituem a reflexão na constituição da subjetividade.

Apel (2000) chamou de “transformação na filosofia” a transição da filosofia moderna para a contemporânea. Aqui, subjetividade e linguagem se confundem - aquela é constituída por esta, justamente na capacidade do indivíduo de se tornar sujeito linguístico. Finalmente o sujeito pode se ver livre de suas amarras metafísicas. A rigidez dualista entre sujeito e objeto dá lugar a uma configuração dinâmica onde o agente conhecedor é visto como inserido em uma comunidade linguística, atravessado por vivências. A subjetividade, antes pensada como originária, pré-linguística e anterior; agora é construída pela interação.

O conhecimento descola-se de uma essência transcendental. O meio de se alcançá-lo substitui a apreensão da ideia mediante a intuição individual por uma co-constituição intersubjetiva, operada pela linguagem, em sua pretensão de validade. A razão é destronada de sua autonomia, e não mais se fecha na concatenação e categorização dos dados dos sentidos na mente do sujeito; sendo mais um aparato de coleta de significados, despida de uma hierarquia rígida que separe ocorrências naturais da ocorrência do discurso humano. Seu rigor tem a função de distinguir de significados, em um primeiro momento, e remetê-los às vivências, em um segundo. Nesse sentido, não é uma razão purista.

Num contexto onde a linguagem extrapola a dimensão de ser meio para expressão da ideia para ser protagonista na constituição do conhecimento, é inevitável um giro no que se entende por verdade. Esta não é um ideal de absoluto a ser apreendido via intuição, mas sim uma pretensão de universalidade defendida pelo agente diante da comunidade linguística, através da linguagem (HABERMAS, 2012). E não só no sentido da expressão de uma concepção individual; a justificação da verdade deve passar pelo crivo de métodos que sejam coletivamente reconhecidos, para então comprovar seus resultados e estabelecer um sentido comum, isto é, uma verdade provisória.

Até aqui foi definido, de maneira geral, o percurso teórico do conceito de intersubjetividade, de suas incipientes formulações na filosofia moderna até suas formulações rigorosas na contemporânea. Se continuássemos no trilho da filosofia da linguagem, nos embrenharíamos em estudos cada vez mais específicos de teor linguístico. Após uma breve suspensão, seria possível perceber que algo ficou para trás: a própria vivência e experiência da intersubjetividade. A ideia é que, a despeito das regras, semântica e sintaxe da linguagem, não podemos esquecer que aqueles que a criam e utilizam são, em última instância, sujeitos dotados de consciência e intencionalidade. Intersubjetividade e comunicação, mais do que processos, devem ser entendidas como vivências.

Diante das preocupações e espírito desse momento intelectual e insatisfação com os impasses presentes na filosofia e na ciência, o filósofo alemão Edmund Husserl concebeu uma nova vertente filosófica - a fenomenologia. Fenômeno (*phainomenon*) é aquilo que aparece por si mesmo; *Logos* é o discurso revelador, que relaciona o pensamento humano e o mundo. Ao buscar o conhecimento do conhecimento, isto é, estabelecer as bases de uma epistemologia, Husserl o fez nos termos de uma filosofia rigorosa, que parte do fenômeno tal qual ele aparece à consciência, o mais limpo possível de pressupostos. Mais do que um método, a fenomenologia deve ser encarada como uma atitude e postura filosófica, de se desprender do olhar cotidiano sobre o mundo e suspender os juízos prévios, partindo para uma atitude filosoficamente responsável. A fenomenologia ocupa-se com o mundo da vida, preocupada com os fenômenos e sua fundamentação.

Dentro da fenomenologia, a intersubjetividade não é apenas um tópico, mas sim uma ideia essencial para a sua compreensão. Em *Meditações Cartesianas* (Quinta Meditação) já existe uma descrição rigorosa da constituição do Outro a partir do Eu (*ego cogito*). Apesar de ter recebido algumas críticas em relação a um possível “solipsismo” metodológico, Husserl tinha uma preocupação constante em conceber o Outro como fato transcendental da consciência, passível de abrir uma janela para o “estranho” que remete ao mundo objetivo.

O que se constitui em primeiro lugar sob a forma de comunidade e serve de fundamento a todas as outras comunidades intersubjetivas é o ser comum da ‘natureza’, aí incluído o do ‘corpo’ e o do ‘eu psicofísico’ do outro, emparelhado com o meu próprio eu psicofísico. (HUSSERL, 2001, p.134).

Tal ideia de co-constituição do mundo objetivo através da relação entre corpos também se faz presente nos fenomenólogos pós-husserlianos Max Scheler e Maurice Merleau-Ponty, que iriam explorá-la e dar cada vez mais consistência ao que poderíamos definir aqui como uma “fenomenologia da intersubjetividade”.

Já uma “fenomenologia da comunicação”, como termo específico, apareceu pela primeira vez em 1977, na revista alemã *Phänomenologische Forschungen*, como uma crítica aos modelos consolidados de se conceber a comunicação, oriundos principalmente da matemática e da cibernética (LIESEN; MARCONDES FILHO, 2014). Segundo as críticas, escritas pelos filósofos Heinrich Rombach, Thomas Seebohm, Robert Sokolowski e Wolfgang Orth; e organizadas pelo último; estas reduzem a comunicação à linguagem, símbolo ou código, generalizando a configuração de qualquer acontecimento numa estrutura simplista, que não corresponderia aos difíceis paradoxos da cultura comunicacional, marcada pelo progressivo aperfeiçoamento técnico e ao mesmo tempo pela perda de referencial e sentido.

Contextualizada a ideia de intersubjetividade e a sua relação íntima com a fenomenologia e a comunicação, veremos como esse universo é trabalhado em Flusser. Seu pensamento aproximava os dois campos, além do existencialismo, e para o autor a relação intersubjetiva *Eu-Outro* constitui, para a comunicação, o complemento de seu processo formal de informação: dá o seu sentido ético e existencial.

3.2. Intersubjetividade em Flusser

O engajamento filosófico de Flusser na comunicação remonta a suas raízes na filosofia da língua, existencialismo e fenomenologia. E estas remetem, profunda e biograficamente, ao seu questionamento sobre a falta de fundamento, a falta de chão (*bodenlos*) que, mais do que um problema intelectual, foi a vivência sofrida no íntimo, um coração esvaziado da pátria e das pessoas amadas.

Permeava a reflexão do filósofo a possibilidade de achar um ponto de referência, uma filosofia que pudesse guiar o espírito humano e conferir o mínimo de sentido à vida. Isso motivou sua aproximação desde cedo ao existencialismo e filosofia da linguagem. Empregava o conceito de *ser-para-a-morte*, que apenas mencionamos como ponto de partida, visto que entrar nos detalhes de Heidegger conduziria à floresta

conceitual de seu pensamento (que exige um aprofundamento em seu vocabulário) e, por isso, a discussão de Heidegger não entrará no escopo do estudo. Mas cabe mostrar que a influência heideggeriana ecoa na ideia existencial de comunicação para Flusser.

Na verdade, dá-se o seguinte: a afirmação de que a comunicação humana seria um artifício contra a solidão para a morte e a afirmação de que ela seria um processo que corre contra a tendência da natureza à entropia dizem o mesmo: a tendência cega da natureza para situações cada vez mais prováveis, para a aglomeração, para as cinzas (para a "morte morna"), não é senão o aspecto objetivo da experiência subjetiva de nossa estúpida solidão e de nossa condenação à morte. Considerando a comunicação humana do ponto de vista da existência (como tentativa de superação da morte por meio da companhia dos outros), ou então considerando-a do ponto de vista formal (como tentativa de produzir e armazenar informações), fica parecendo que ela, entre outros aspectos, é uma tentativa de negar a natureza, na verdade tanto a "natureza" lá fora como também a "natureza" do homem. É por isso que estamos todos engajados na comunicação. (FLUSSER, 2018, p. 46).

O pensamento de Flusser estava atento aos fundamentais problemas ontológicos e éticos, sobre a verdade e os valores; que ocupam os filósofos desde as primeiras formulações da realidade; mas são intensificados na forma de um clima generalizado de incerteza em meio à situação pós-nietzscheana de niilismo, quando os referenciais onto-teológicos com a “morte de deus” são esvaziados e os valores entram em crise.

Admitindo esse "clima", mas não aceitando as implicações irracionistas de algumas tendências das filosofias pós-modernas, Flusser buscava se posicionar de modo singular e não cedendo às tentações dos extremos. Sem dúvida há uma aproximação notável entre seu pensamento e a reflexão pós-moderna, no tocante à postura crítica sobre a metafísica clássica e o positivismo científico. Porém, ele não se contentava com a negatividade desse ceticismo radical, tentando de algum modo superá-lo. Em uma faceta de seu pensamento, buscava tratar dos problemas através de uma ontologia não-metafísica, sintética, como vimos, radicalizada na ideia de informação e programas. Assim, a questão já não é mais "recuperar" um fundamento perdido da realidade, mas projetar sentido nela para criar um senso de estabilidade.

Isso não fazia com que o autor se furtasse de buscar uma conciliação para "estabilizar" as contradições em regiões específicas da existência, sobretudo sua própria. Ele buscava conciliar, ou mais especificamente, “dialogar” com as contradições -

vivendo e filosofando dialogicamente, buscando o *comum* que atravessa as diferentes instâncias da experiência humana e da linguagem.

Um ponto de partida para se entender a forma de o *comum* surgir como resposta ao problema elementar do intelecto (isto, no nível *noético* ou formação da *noesis*, *logos*, capacidade de conhecer imediata), em Flusser, é no desenvolvimento de sua dúvida, que parte de uma radicalização da dúvida de Descartes (FLUSSER, 2012a). Ele entende a dúvida cartesiana como um movimento mental de libertação das amarras dos sistemas teológicos de conhecimento. A dúvida cartesiana, bem como a moderna em geral, difere-se da dúvida religiosa: a religiosa busca levar aquele que duvida a uma fé mais fervorosa, enquanto a moderna tem uma natureza dialética e produtiva.

O cientista duvida para restituir o valor de verdade, e este por sua vez irá se desestabilizar por novas dúvidas desse mesmo cientista ou de seus pares. A dúvida busca "contaminar" o conhecimento estabelecido com informações novas, previamente não integradas ao entendimento do fenômeno, assim o conhecimento pode ser rearranjado e algo novo aprendido.

O problema, porém, que Flusser aponta na dúvida cartesiana em específico, é que com ela Descartes duvida de tudo apenas para afirmar categoricamente que ele (o sujeito, cogito) *absolutamente* duvida. Significa que o núcleo da dúvida, o cogito, é fixado então para além de qualquer dúvida. A ciência moderna preservou essa crença do investigador em si mesmo, de modo que, mesmo que tudo esteja sob suspeita (o mundo, os sistemas), o "Eu" permanece íntegro, seguro. Essa segurança é que lastreia a autonomia da mente "esclarecida" moderna, bem como sua correspondente ideia de objetividade científica, que não deixou de ser questionada, claro, pela própria ciência posteriormente, no século XX.

Mas o que torna autêntica a crítica de Flusser à modernidade e a Descartes é que ele ainda permanece herdeiro ao aspecto importante de sua filosofia, não se contrapondo na modalidade de uma negação radical pós-modernista. Flusser de certo modo encontra-se na fronteira entre a modernidade e a pós-modernidade, e especificamente em relação ao seu posicionamento sobre a dúvida cartesiana, ele a radicaliza, jogando-a contra si mesma. O "eu penso" pode ser desconstruído na impessoalidade de "pensamentos ocorrem" (FLUSSER, 2012a).

Assim, ao duvidar do próprio sujeito que duvida, ele é "descentralizado", não sendo mais fundamento supremo do conhecimento. Dessa forma, o "Eu" como essência do sujeito implode, e uma nova perspectiva, mais imanente e também não reducionista,

permite pensar o eu como efeito emergente do cruzamento de diferentes mediações. Ao explicar a subjetividade como efeito secundário, Flusser se aproxima da tradição fenomenológica e, em certa medida, de epistemologias alternativas ao *logos* ocidental, não por acaso tendo se interessado também, pelo pensamento oriental. A dúvida radical é que permite abrir a transição do sujeito para o projeto – a subjetivação de objetos dá lugar à intersubjetivação de intenções.

A saída dessa situação é, ao meu ver, não a reconquista da fé na dúvida, mas a transformação da dúvida em fé no nome próprio como fonte de dúvida. Em outras palavras: é a aceitação da limitação do intelecto como a maneira par excelente de chocarmo-nos contra o inarticulável. Esta aceitação seria a superação tanto do intelectualismo como do anti-intelectualismo, e possibilitaria a continuação da conversação ocidental, embora em um clima mais humilde. Possibilitaria a continuação do tecer da teia maravilhosa que é a conversação ocidental, embora sem esperança de captar dentro dessa teia a rocha do inarticulável. Seria o reconhecimento da função dessa teia: não captar a rocha, mas revestir a rocha. Seria o reconhecimento de que o intelecto não é um instrumento para dominar o caos, mas é um canto de louvor ao nunca dominável. (FLUSSER, 2012a, p. 13).

A dúvida flusseriana carrega uma reflexão essencial para se entender sua filosofia como um todo, no que ela abraça a visada fenomenológica de banir a separação entre sujeito e objeto, atendo-se à *intencionalidade* (consciência como sempre dirigida a algo, seja concreto ou abstrato). Assim, duvida-se do Eu como solo satisfatório para fundação do conhecimento e da liberdade, e o sujeito não é mais reificado como salvaguarda do fundamento em relação a um objeto dúbio. Assim retorna a importância do próprio objeto e as mediações que provoca. O modo de captar os objetos de forma qualitativamente humana não é um poder do Eu, mas justamente do Outro que, na mediação que abre a janela para o relacional na ordem do intelecto, permite uma co-constituição do sentido em relação aos objetos e ao mundo.

É assim que se articulam as bases fenomenológicas da comunicologia flusseriana, que pensa a questão da subjetividade, existência, ética e comunicação como sempre entrelaçadas com a mediação, esta não só no contexto da informação refinada (redes e mídias tecnologicamente constituídas), mas também nessa dimensão mediada do próprio pensar.

A *dúvida da dúvida* também revela as concepções de Flusser sobre o propósito da ciência e do intelecto humano em geral. Ela vem como instauração de uma conversação infinita na raiz do próprio pensamento, não permitindo afixação em um ponto que possa servir de controle para controlar o caos, sendo mais como um hino ao que não pode ser controlado (FLUSSER, 2012a). Isso permite transcender a noção de subjetividade enclausurada do Eu rumo a uma intersubjetividade; a *dúvida da dúvida* é um tipo de abertura do *logos*, e é nela que podemos extrair um *comum* que se manifesta no ato básico do pensamento. O comum na gênese da articulação do pensamento reside entre a afirmação absoluta e a negação absoluta.

A *dúvida da dúvida* é um estado de espírito fugaz. Embora possa ser experimentado, não pode ser mantido. Ele é sua própria negação. Vibra, indeciso, entre o extremo “tudo pode ser duvidado, inclusive a dúvida” e o extremo “nada pode ser autenticamente duvidado”. Com o fim de superar o absurdo da dúvida, leva esse absurdo ao quadrado. Oscilando, como oscila, entre o ceticismo radical (do qual duvida) e um positivismo ingênuo radicalíssimo (do qual igualmente duvida), não concede ao espírito um ponto de apoio para fixar-se. (FLUSSER, 2012a, p. 23).

A *dúvida da dúvida* abala as certezas sobre o mundo, e, conduzindo essa nova disposição do intelecto para as mediações mais específicas da relação do sujeito com mundo, entende-se aquelas certezas como obstáculos para a produção de informação nova. Construir ambientes tecnológicos voltados tão somente para obter controle e previsão dos eventos, isto é, materializar com a técnica o ideal de segurança do cogito, do sujeito monológico, provoca um embotamento da comunicação.

As provocações no pensar trazidas com a *dúvida* podem ser decisivas para criar um contexto em que os códigos/informação são produzidos. Em uma realidade que o discurso é a forma predominante de trocar a produzir informação, a *dúvida* genuína é sufocada e não pode se expressar na construção das estruturas sociais.

A postura da *dúvida* radical, por outro lado, pode mobilizar a técnica e a produção de informação em novas direções, em que o Outro é considerado em cada ato de informar, pois no próprio ato de conceber um projeto, um *design*, uma teoria, o indivíduo já entra em uma conversação interna e produtiva que aplaca o desejo do *logos* impositivo, que anseia por fundamentos e pela adesão do outro ao seu convencimento. Duvidar é estar em diálogo contínuo com a tradição, consigo mesmo e com o outro (o desconhecido e improvável).

É marcante a característica intelectual híbrida de Flusser: o filósofo não se posicionava exatamente contra a racionalidade ou intencionalidade. Ele apenas ofereceu uma mudança de perspectiva dos fundamentos epistemológicos ainda muito centralizados no sujeito individual para uma perspectiva descentralizada, onde a questão da tecnologia poderia ser juntamente reelaborada. O autor buscava enfrentar diferentes problemas usando a categoria do diálogo, e ainda mais importante, filosofando e vivendo dialogicamente. Dessa forma o diálogo emerge como categoria central de seu pensamento. Ele sempre teorizava já sutilmente dialogando com o receptor. Não apenas escrevia seu texto pensando em um leitor consciente e questionador, deixando espaço para liberdade interpretativa, mas também filosofava em cartas para amigos, publicadores, editores ou em conversações com seus estudantes e colegas, mantendo interlocuções com importantes autores na época, tanto no campo da filosofia quanto nos campos das ciências e artes.

O diálogo tinha uma dimensão teórica tal que permitia o autor lançar novos olhares para o fenômeno da cultura da mídia contemporânea dominada pela tecnologia, ao mesmo tempo em que o mantinha ancorado na antropologia filosófica, na fenomenologia, existencialismo, gerando um entendimento original da intersubjetividade. O dialogismo do autor não se esgota propriamente na palavra “diálogo” (que, embora importante, evoca levemente a presença de um circuito), mas remete propriamente ao *comum* que subjaz seu modo de pensar, investigar e integrar diferentes conhecimentos e também diferentes ângulos sobre cada um. A começar com o intelecto: tal como vimos com a dúvida da dúvida, pode ser concebido como *logos* articulado continuamente pelo *comum*. Quando ampliamos para as camadas antropológicas, o comum irá se manifestar no laço relacional. Uma justa política, nesse sentido, é aquela baseada em uma esfera pública aberta e vívida, projeto coletivo de comunicação em que haja abertura de cada sujeito para a criatividade imprevista, que exige a dúvida genuína como elemento aplacador dos intelectos individuais.

As passagens pela intersubjetividade em Flusser irão conduzir, a partir desse caminho que passa pela dúvida radical, ao senso gnosiológico de realidade (constituição comum dos objetos de conhecimento, inspirada pela fenomenologia de Husserl) e também na abertura ética para a relação com outrem (inspirada pela filosofia do diálogo em Buber). Depois, é possível reconstituir um entendimento mais profundo sobre a dimensão intersubjetiva da sociedade telemática (informática), atribuindo à sua constituição a necessidade de um sentido ético, que busque o vínculo, a *communicatio*.

Por fim, particularmente em Flusser há uma interpretação que culmina em um tipo de reconstituição da experiência (ou clima) de religiosidade, inclusive que permitiu ao autor realizar, ao seu modo, reaproximações com sua identidade judaica.

Flusser não foi um filósofo estritamente ético, porém, sua filosofia ressoa um espírito com indícios morais e com preocupações relacionadas à religiosidade (e sua crise). As fontes filosóficas que estruturaram seu pensamento e o contexto de vida foram determinantes. A origem judaica, a experiência do holocausto e a emigração forçada fizeram o filósofo transitar por vários "lares", tendo contato com várias culturas (e por isso, várias "éticas"), e especialmente em sua juventude precisou recorrer à ajuda dos outros nos momentos mais trágicos e delicados de sua vida. Precisar do Outro era questão de vida ou morte. A chegada no Brasil foi um choque com o absolutamente "estranho", que o fez ponderar sobre o sentido do ser migrante e como isso afetaria os valores e a relação com outrem.

Além das importantes sutilezas biográficas, a outra grande fonte para sua elaboração ética de uma intersubjetividade consiste principalmente na fenomenologia husserliana e na antropologia filosófica de Buber. As duas permitem analisar diferentes ângulos do papel da intersubjetividade para experiências bem primordiais, anteriores ao universo dos aparatos e tecnologias. A intersubjetividade na relação dialógica primeira, como relação Eu-Tu (ou Eu-Outro), é despertar do sujeito em sua humanidade, seja qual for sua cultura; já no âmbito do conhecimento e senso de mundo objetivo, ela se dá como síntese de perspectivas sobre os objetos na participação constitutiva com outrem, constituindo o horizonte possível de aspectos sobre o mundo.

Já no dialogismo de matriz filosófica, Flusser se viu tocado pela sensibilidade de Martin Buber ao elaborar o tema. Flusser guardava paralelos com Buber não apenas pela filosofia: o último também foi um migrante forçado (ainda que em diferente período e em outras circunstâncias), poliglota e judeu, cuja identidade judaica representava sempre uma questão de como se posicionar no mundo pós-holocausto e restituir a ética em uma realidade marcada por novas incertezas e vazios.

Seu foco na relação interhumana faz dele um pensador da comunicação (benquisto por filósofos, antropólogos e, mesmo, teóricos da comunicação, como Vilém Flusser), conceito que equipara ao de diálogo, entendido como relação visceral de encontro entre um Eu e um Tu, portanto, entre singularidades. A intersubjetividade é, para ele, o fato antropológico de base. E

o seu pensamento pode ser descrito como uma antropologia filosófica do encontro. (SODRÉ, 2014, p. 190).

Já podemos recapitular brevemente que, naquela definição cibernética e formal do segundo capítulo, o diálogo é uma das duas estruturas comunicativas fundamentais, junto com o discurso. Porém, nenhuma dessas estruturas pode existir sem a outra, de forma que são contrapartes de uma mesma dinâmica de reelaboração de informação. O discurso é uma estrutura linear em que a mensagem flui do emissor para o receptor, de forma a preservar a informação existente e protegê-la da entropia, enfim, propagá-la de algum modo. Sendo essa atividade toda uma luta contra a entropia, podemos completar o sentido desta com o viés intersubjetivo: a entropia é o esquecimento, é aquele abismo em que desemboca a flecha do tempo e o sujeito vê sua identidade simplesmente sendo dissolvida e esquecida. Nesse sentido, como o diálogo é encontro entre sujeitos, sua colaboração intersubjetiva é essencialmente contra o esquecimento, em que cada um se responsabiliza pela existência um do Outro, como salvaguardas de suas respectivas memórias.

A subjetividade individual, pois, só desperta e só transcende a sua pobre temporalidade individual na relação com outra subjetividade. O Eu é chamado, convocado pelo Tu. Nessa interpretação dialógica da gênese da subjetividade, para que uma pessoa se realize de fato em sua humanidade, é preciso um despertar da existência puramente biológica, inercial e volitiva. O Tu abre caminho para um novo nível de consciência, ético por excelência, irreduzível ao conhecimento objetivo – este seria ainda apenas relação entre Eu e Isso, a coisa, o objeto. Abrir-se para o Tu, em contrapartida, é a possibilidade elementar da socialização, que vai se ampliando gradativamente na medida em que o indivíduo adquire novos graus de contato com a cultura e se sente tanto reconhecido pela humanidade quanto capaz de reconhecê-la em si mesmo.

A informação biológica e genética dada ao ser humano em seu nascimento e em suas primeiras fases de desenvolvimento bruto, embora já guarde a latência desse acordar pleno, ainda “dorme” de certa forma, não se fez social no sentido pleno, criando apenas um solo cognitivo para a aquisição de informações sensoriais e culturais de nível mais simples. O vir-a-ser como pessoa ainda está encoberto no sensualismo da relação com o *Isso* que se apresenta no múltiplo jorrar de objetos novos.

O instante de formação da subjetividade humana e processo de socialização (como entendido nessa visada antro-po-filosófica de Buber), embora estejam intimamente conectados, não são a mesma coisa. No instante primeiro da relação, a subjetividade tem uma origem espontânea, pouquíssimo tangível para a racionalidade e percepção consciente. Ela se relaciona íntima e primordialmente com a interpelação do Tu. Quando o laço eclode, o Eu pode se erguer e assumir um novo nível de complexidade sobre si mesmo, vendo a presença da outra pessoa e dos objetos culturais como experiência limite, que faz a dimensão humana tocar o transcendente. Conquistando uma nova luz, ele pode entrar em relações mais vinculativas com a humanidade e a consciência. Sem o Tu, o Eu se fecharia em um egoísmo ingênuo, limitando o escopo de riquezas no encontro. Essa é uma visão filosófica e antropológica que na história do pensamento remonta à Aristóteles e sua concepção do humano como *zoon politikon* (animal político), que Flusser reafirma para caracterizar o esforço de superar a solidão pela comunicação (FLUSSER, 2014).

Adentrando o segundo momento, aquele em que vem o processo da socialização efetiva, nessa etapa sua noção de intersubjetividade ganha manifestações mais concretas, como aquela possibilidade de estar junto na conversação, nas estruturas técnicas de comunicação, com a competência de ouvir e ser ouvido no espaço público. Mas tudo, para assim se desenrolar em potencial efetivo, exige aquela montagem relacional anterior à identidade do sujeito, definida na abertura para o Tu e a quebra do solipsismo ético. Só assim, no momento posterior da manifestação da sociabilidade, é que pode haver a quebra autêntica da solidão social, fazendo a ponte entre esfera privada e esfera pública. O endereçamento em relação ao Outro, seja no face a face ou nas estruturas sócio-técnicas de comunicação, demanda responsabilidade e escuta, em dar liberdade para a resposta. A dimensão autêntica do diálogo está baseada nisso – não no puro engajamento nas estruturas formais, mas na abertura intersubjetiva.

A responsabilidade é a decisão de responder por outros homens. É uma abertura perante os outros. Quando decido responder pelo projeto que crio, enfatizo o aspecto intersubjetivo, e não o objetivo, no utilitário que desenho. E se dedicar mais atenção ao objeto em si, ao configura-lo em meu design (ou seja, quanto mais irresponsavelmente o crio), mas ele estorvará meus sucessores e, conseqüentemente, encolherá o espaço da liberdade na cultura. (FLUSSER, 2007b, p. 48).

Em suas sucessivas e complementares visadas em torno de um tema, Flusser também defende uma intersubjetividade aos moldes do método fenomenológico defendido por Husserl, que abre para um modo relacional na constituição (ou co-constituição) do conhecimento. Flusser, em acordo com o fundador da fenomenologia, criticou consistentemente o tratamento positivista da ciência, no que este estabelece uma objetividade do conhecimento baseada em um realismo totalizante e no poder da linguagem de descobrir, na natureza, essa ordem implícita. Em oposição a isso, Flusser estava ciente de que toda modalidade de conhecimento é um produto da cultura, de desdobramentos e modificações históricas, tradição, linguagens e, sobretudo, sujeitos criadores. Se a cultura é uma criação humana, não faz sentido falar em um corpo de conhecimento que remeta a uma objetividade plena. Isso não significa de modo algum aceitar o subjetivismo e o irracionalismo, algo que Husserl mesmo estava longe de defender.

Procurei mostrar como a ciência, tal qual a arte, a filosofia e a religião, lança rede simbólica em torno do homem, rede que depois passa a ser "verdadeira", porque substitui misteriosamente a realidade. A dialética de tal substituição (o fato de que símbolos velam e revelam significados) é a sua verdade. Apenas a ciência emite proposições que substituem a realidade de maneira diferente das demais proposições, porque se baseia sobre convenção diferente. São verdadeiras intersubjetivamente para todos os que aceitam a sua codificação convencional, e são nonsense para os que não a aceitam. Pois a aceitação da codificação não é consequência de ato deliberado. Somos obrigados a aceitar tal codificação porque ela é expressão do nosso estar-no-mundo, a saber, nós sermos burgueses do século XX. Devemos aceitar a convenção da ciência por sermos o que somos. Por isto as proposições da ciência são, para nós, necessariamente verdadeiras. (FLUSSER, 2012b, p. 216).

A proposta diferente para captar o real entre objetividade e subjetividade é uma forma intersubjetiva de conceber o conhecimento. A intersubjetividade aplicada ao conhecimento é uma espécie de teste de legitimidade: quando mais de um sujeito concebe um mesmo objeto (por uma regularidade de constatação dos sentidos e uma apropriada tradução comum na linguagem que possa ser endereçada ao outro), mais o objeto ganha o estatuto de veracidade. Na visão de Flusser, a fenomenologia representa realmente uma reformulação na epistemologia ocidental, ao se desvencilhar da fé no conhecimento objetivo, baseado em uma tradução supostamente direta do fundo unitário

do mundo, em favor de um conhecimento mais intersubjetivo, calcado nas traduções mediadas pela linguagem comum de um fundo não unitário, mas que se dá como horizonte de perspectiva. Ou seja, há transição do sujeito monológico e um mundo objetivo para uma relação de um sujeito dialógico e um mundo intersubjetivo, e a co-constituição dos fatos remete a uma transcendência não em direção à verdade, mas sim em direção ao Outro (*Alter*) em que o acolhimento de sua presença é dada por abertura intencional, não por uma assunção de objetividade a princípio.

A questão pode ser formulada também de outros modos. No caso dos objetos de uso, topo com projetos e designs de outros homens (quando se trata de outros objetos, topo com algo diferente, talvez com o absolutamente Outro). Objetos de uso são, portanto, mediações (media) entre mim e outros homens, e não meros objetos. São não apenas objetivos como também intersubjetivos, não apenas problemáticos, mas dialógicos. A questão relativa à configuração poderá, então, ser formulada do seguinte modo: posso configurar meus projetos de modo que os aspectos comunicativo, intersubjetivo e dialógico sejam mais enfatizados do que o aspecto objetivo, objetual, problemático? (FLUSSER, 2007b, p. 47).

Para uma profunda compreensão da intersubjetividade fenomenológica é preciso quebrar as noções clássicas sobre a própria noção de objeto. Os fenômenos são efeitos de intenções fenomenológicas, e assim podem adquirir o estatuto de objetos gnosiológicos (de conhecimento), por uma doação de sentido que não pode ser, no todo, dissociada do sujeito. Não é que o conceito de mundo objetivo seja descartado na perspectiva fenomenológica, ele apenas sofre um furo radical: o mundo objetivo, muito em oposição a uma concepção estática, é um horizonte de infinitos aspectos e perspectivas possíveis. Como esses aspectos não podem ser esgotados, não há como ter conhecimento objetivo que suture a “hemorragia” de perspectivas no tempo. Por isso, o conhecimento intersubjetivo é uma tentativa de se aproximar do fenômeno pelo máximo possível de pontos de vista, buscando conhecer o máximo possível de aspectos. O pôr-se de acordo sobre os aspectos, por sua vez, é o *comum* que cria um direcionamento estável para a instauração de uma objetividade *fraca*. Como cada sujeito pode visar a infindos aspectos de um objeto, chegar no comum, abrindo-se ao outro de modo ético e antropológico, é um modo de evitar a multiplicação desordenada e desarticulada de perspectivas, e assim se estabelece um sistema de referências estável.

Esse propósito reformulado do conhecimento, então, não consiste como na clássica ciência em avançar de objeto em objeto como se estes compusessem um conjunto acabado que cumprisse a realização do sujeito, mas em avançar nas sucessivas acumulações de objetos (intencionais) possíveis e realizar a síntese no *comum* com as acumulações de outrem. Isso leva, a nível científico e ético, a uma nova ideia de progresso (FLUSSER, 2014).

Como vemos, Flusser entende a intersubjetividade como um modo primordial da constituição do conhecimento. A intersubjetividade revela uma comunicação primordial Eu-Outro na ordem do conhecimento, em que é possível valorar o objeto precisamente nesse reconhecimento implícito de outrem, não em uma segurança ancorada no mundo natural ou no cogito, o que seria reduzir o conhecimento à relação Eu-Isso.

No ato de reconhecer, Flusser se aproxima de temas e conceitos caros à fenomenologia não só como concebida por Husserl, mas também por seus sucessores como Maurice Merleau-Ponty e Max Scheler. O reconhecimento (diferente de conhecimento) vem daquela identificação de um horizonte comum que funda tanto o Outro quanto o Eu. O que diferencia a pessoa humana da "coisa" é que é possível traduzir a si mesmo na presença e na perspectiva de uma outra pessoa. Quando se contempla, em contrapartida, objetos, plantas, insetos, não há como eclodir um reconhecimento na contemplação dessas criaturas. O ponto de vista da ameba, por exemplo, é inaceitável, por ela ser coisa entre coisas, seu ponto de vista é possível, está na virtualidade, mas não é realizável para nós (FLUSSER, 2014). Embora possível, é irreconhecível. Diferentemente, outra pessoa, mesmo sendo de outra cultura, é um ente reconhecível, pois na comunicação, mesmo naquela rudimentar, com poucos recursos linguísticos e técnicos, o sujeito humano consegue reconhecer a si mesmo no seu semelhante.

O reconhecimento, embora complementar, não equivale ao conhecimento, pois o tipo de relação que gera o sentido decisivo não é aquela com o objeto, com o Isso buberiano; está no Tu, que reconstitui continuamente o sujeito, o desperta continuamente pela interpelação e permite que ele faça o endereçamento de suas intenções em retorno. O reconhecimento intersubjetivo remete a um tipo de comum que abarca tanto o conhecimento quanto a ética.

Combinando essas várias matrizes e tradições - filosofia do diálogo, fenomenologia, filosofia da linguagem, comunicação – Flusser consegue operar com a ideia de intersubjetividade nas diversas esferas da linguagem, até desembocar no

contexto da mídia e tecnologia, fornecendo resultados provocativos. Isso porque a relação primeira atravessada pela precedência do Outro no nível do reconhecimento, ao se realizar na realidade das mídias, atravessada pelas imagens técnicas, pode propiciar uma nova atmosfera de religiosidade pós-histórica.

Flusser perseguia a formulação de valores possíveis sem recorrer ao fundamentalismo religioso. Mesmo aceitando uma boa parte das consequências da “morte de Deus”, o autor não evita falar sobre a fé, religião ou Deus. Ainda que se refira a esses nomes de modo frequentemente metafórico e até irônico (como em *A História do Diabo*, em que ambos são os protagonistas do “jogo” do tempo), há algo no filósofo judeu que permite fazer uma interpretação de raízes teológicas do judaísmo com na mídia contemporânea. Nessa zona são traçadas as relações existenciais entre comunicação, morte, e o antigo desejo de imortalidade que atravessa o imaginário humano.

Para Flusser, o drama essencial que mobiliza o gesto da fé religiosa é a constatação da finitude da vida, a consciência individual da morte. O ser humano é *ser-para-a-morte*. Dadas as circunstâncias biográficas do filósofo, que teve todos os seus entes queridos exterminados pelo genocídio nazista, é mais do que evidente o motivo de reflexões dessa natureza o mobilizarem visceralmente para além da abstração filosófica. Mas a fé religiosa, para ele, não é o único meio de “escapar” da morte. A comunicação é também uma via. Na verdade, a cultura como um todo - já que ela é o mundo tecido pela comunicação - e sua tendência de oposição ao natural, à brutalidade absurda da solidão.

O vestígio que ela deixa, como mundo codificado, é justamente um acervo de experiências e realizações humanas que serve para que os “eus” se perpetuem nas memórias dos “outros”. Símbolos, incluindo os gestos, arte, textos, artefatos, ritos; remetem a algo bem além de sua apresentação imediata, da pura sensorialidade - são vias para acessar conceitos, imaginações e sentimentos do Outro, de todos engajados na construção comunicativa da cultura. Ainda que sejam sedimentados em objetos, esses significados não são materiais, e podem vagar de uma memória para outra. A comunicação, então, é um processo que ajuda os seres humanos a preservarem e perpetuarem suas memórias, deixando-as, ainda que muito nebulosamente, abertas para um encontro mnemônico. Não importa se são grandes realizações na glória da alta cultura: o simples dialogar com entes queridos e amigos já é um modo de afirmar e registrar nossas existências, de sair de si para o universo codificado da comunicação. É

nisso que reside a dignidade e liberdade humanas: oposição à absurdidade do mundo natural na transcendência relacional com o outro ser humano, na busca de realizar, ainda que precariamente, um tipo de imortalidade.

O homem é ente que, desde que estendeu a sua mão contra o mundo, procura preservar as informações herdadas e adquiridas, e ainda criar informações novas. Esta é a sua resposta à “morte térmica”, ou, mais exatamente, à morte. “Informar!” é a resposta que o homem lança contra a morte. Pois é de tal busca da imortalidade que nasceram, entre outras coisas, os aparelhos produtores de imagens. O propósito dos aparelhos é o de criar, preservar e transmitir informações. Nesse sentido, as imagens técnicas são represas de informação a serviço da nossa imortalidade. (FLUSSER, 2012b, p.32).

A visão existencial de uma transcendência comunicacional alça, então, o universo das mídias tal qual vem evoluindo e se consolidando “pós-historicamente”. Aqui, nesse olhar “teológico” sobre a sociedade telemática, a relação entre intersubjetividade, comunicação e mídia atinge um ponto singular. A vida dialógica, inspirada pelo *ethos* intersubjetivo, vida com outros e para os outros, pode se manifestar na ambiência tecnologicamente mediada, em encontros de sentido marcados pelo lúdico, surpreendente, aventura por excelência; cujo correlato material vai se dar como produção de nova informação, de novos registros na língua e nas mídias.

Sabemos que somos um nó de informações e que, quando os fios que formam o nó chamado "eu" são desfeitos (redução eidética), nada resta. Sabemos igualmente o nó que somos é único, diferente de todos os outros, mas que o é assim por acaso, e que tal acaso permite que em cada nó se produzam informações novas e diferentes de todas as outras informações produzidas alhures na rede. Pois é isto o novo significado de 'liberdade': a possibilidade única e insubstituível que tenho para lançar informações novas contra a estúpida entropia lá fora, possibilidade esta que realizo com os outros. (FLUSSER, 2012b, p. 131).

É importante termos reservas e ver de modo crítico o fato de Flusser depositar muitas esperanças na relação com o Outro desdobrada nas redes telemáticas, e no potencial destas em permitir que essa relação se consolide. Isso é questionável, pois, embora o autor desenvolva consistentemente a intersubjetividade nos níveis primordiais da linguagem: no logos como dúvida, na co-constituição fenomenológica como conhecimento, na interpessoalidade como reconhecimento; à medida que se aproxima

dos contextos complexos arquitetados pela técnica, esse Outro vai se tornando cada vez mais encoberto e difícil de se acessar, mas Flusser parece sugerir que ele está transparente, presente de fato, talvez até mais do que antes, exigindo somente o engajamento sincero na comunhão telemática. O sociólogo e filósofo da comunicação Ciro Marcondes Filho nos atenta para o desafio de conceber o Outro nas redes telemáticas e tenta moderar o excesso de confiança flusseriana nas redes técnicas, para não pensarmos que a intersubjetividade eclodirá facilmente – é preciso, antes, estar atento a cada passo de encobrimento da intersubjetividade genuína que a técnica produz, e não confundirmos o *Rosto do Outro* com o *avatar* (MARCONDES FILHO, 2019).

Contudo, isso em nada impede que, à parte de algumas limitações éticas que a euforia de Flusser pode engendrar, que compreendamos o esforço sincero do autor e sua preciosa contribuição ao em articular uma noção de intersubjetividade transversal que contribui para complementar o aspecto formal (informacional-cibernético) da comunicação e buscar a unidade do fenômeno. Também é possível a relação com o Outro nas redes técnicas, mas isso é um grande desafio, talvez seja o grande problema que inspira o presente estudo. Não é algo que se dá como numa profecia, daí termos reservas com o judaísmo implícito e secularizado em certo “messianismo” no pensamento flusseriano. O filósofo traz fontes diversas para seu pensamento, e dá a elas um tratamento peculiar e autêntico tentando abordar diferentes esferas dos problemas da linguagem e comunicação. Tarefa desafiadora, e por isso pode haver deslizes ou incompletudes em relação a pensadores que se debruçam de modo específico em uma esfera. Mas esse risco assumido também abre possibilidades de achar caminhos não esperados.

À parte das diferentes esferas, é possível achar um eixo, um núcleo de coerência nas diferentes abordagens da intersubjetividade, que se referem a uma relação primordial entre o ser humano e o outro (outra pessoa, outra consciência, outro modo de ser), que tem um papel fundamental para a formação do indivíduo, sua identidade e sentido de existir. Marcondes Filho mostra como esse Outro é irreduzível, é alteridade como potência de comunicar.

Mas, quem é esse Outro? Uma pessoa. Um objeto cultural. Pode ser um animal? Pode ser uma máquina? Pode ser a natureza? Caso aceitemos que o Outro é um agente dotado de intencionalidade, de vontade de me fazer sentir, de

determinação em me envolver em seu drama, ou mesmo de apelo comunicativo podemos chamá-lo de Alteridade, ou seja, potência de comunicar. Entre os humanos é o caso de Eros. Nele, estamos o mais perto possível de uma pessoa, mas, ao mesmo tempo, o mais distante. Esse outro que se antepõe a mim e que me desafia irá permitir, com sua própria incapturabilidade, tanto a quebra de meu solipsismo quando a entrada no reino do devir. (MARCONDES FILHO, 2019, p. 70).

Orientados por essa visão da intersubjetividade e sua relação com a comunicação, pudemos identificar como isso se dá no pensamento flusseriano, investigando como ele formula a relação Eu-Outro em diferentes regiões da existência.

Assim extraímos mais uma instância do comum em Flusser que, no eixo da relação ao Eu-Outro, se desdobra nas secundárias manifestações. Na *dúvida da dúvida*, temos o comum entre a certeza e a incerteza, o pensamento e o impensável; que cria uma fissura no logos e na subjetividade, gerando uma intersubjetividade na própria cognição (*noesis*). Na co-constituição fenomenológica, temos o comum entre duas ou mais perspectivas sobre o mesmo objeto, uma intersubjetividade gnosiológica (conhecimento). No despertar ético da subjetividade, temos o comum entre Eu e Tu (Outro), em que a interpelação do último desperta a subjetividade humana do primeiro (reconhecimento). Na socialização concreta, temos o comum entre indivíduo e coletivo, que, engajados nas estruturas da comunicação, produzem um senso de comunhão (cultura). Percebemos que, nesse último momento, de transição do reconhecimento primordial para a cultura tecnicamente estruturada, o Outro parece ter decaído para uma região antropológica, digamos, reduzida, onde permanece mais oculto do que antes. Trata-se de pensar a possibilidade de restaurar esse Outro, mas *permanecendo* no enfrentamento da rede telemática. Exploraremos isso no próximo e final capítulo.

Em todo caso, o comum permite estabilidade, criatividade no pensamento e no diálogo; e uma abertura sem a qual a informação seria vazia e inumana. O comum é um tipo de *luz*, porém fraca em comparação à luz dos gregos e iluministas. Mas nela é possível aclimatar as contradições e se guiar em caminhos estranhos, como os que pretendemos percorrer.

CAPÍTULO 4: A BUSCA DO COMUM

Vimos que a elaboração de Flusser acerca do fenômeno da comunicação humana está inserida justamente em uma oscilação entre os dois grandes paradigmas em que se constituem suas modernas raízes conceituais. Compreender profundamente essa postura oscilatória e suas conseqüências exige uma matriz cognitiva singular, em que conceber a comunicação justamente em sua ambigüidade não será visto necessariamente como um obstáculo, mas como algo inevitável, produzido pelo próprio modo de apresentação do fenômeno.

Flusser se esforça para articular os pressupostos para uma possível teoria da justificação ao dar ênfase ao problema da linguagem ao mesmo tempo em que se posiciona sobre as características básicas do sujeito comunicacional situando-o no âmbito existencial. Entretanto, o decisivo é que Flusser procura manter uma unidade do objeto propondo uma configuração original baseada no processamento informacional sem nunca abandonar a perspectiva especificamente humana do processo.(...) Tal perspectiva é, de fato, existencial, ou seja, o modo humano de comunicar implica a construção de um espaço simbólico e interpretativo no qual a comunicação acontece, uma certa “ambiência” próxima ao que a tradição fenomenológica denominou *Lebenswelt* e conformada na experiência da intersubjetividade. (CHRISTINO, 2012, p. 79).

O *comum* em Flusser perpassa todas as instâncias, sendo praticamente o *logos* empregado pelo autor: o comum entre os elementos nos circuitos de informação (comunicação transmissiva) o comum entre Eu e Outro (comunicação intersubjetiva), o comum entre informação e intersubjetividade (comunicação complexa).

Em Flusser se encontra a tensão entre aspectos distintos do fenômeno comunicacional e seu pertencimento a regiões ontológicas diferentes, das quais se originam exigências epistemológicas distintas. Esta tensão aponta na direção não exatamente da interdisciplinaridade – não se trata, ao fim e ao cabo, do debate entre disciplinas – mas de uma complexidade originária que exige, talvez, modos novos e híbridos de interpretação do objeto. (CHRISTINO, 2012, p. 80).

Pensado o comum subjacente à informação e o comum subjacente à intersubjetividade; podemos intuir minimamente um comum maior entre as duas, e um caminho difícil e espinhoso se abre. Muito antes de ter caracterização conceitual

descrita e nomeada com segurança, devido à sua nebulosidade inerente, o que vem muito mais é um *clima* (termo que vinha sempre em mente para Flusser ao entrar nesses terrenos). Esse clima é caracterizado por tensões, incertezas e, muito antes de arriscar uma nomeação mais incisiva desse insólito *comum* que desafia os limites enunciativos, procuraremos demarcar os seus “sintomas”, seguindo uma atitude que Ciro Marcondes Filho vê como adequada para o mergulho nas profundezas da comunicação.

Do ponto de vista ontológico, não se trata de fechar a definição uma estrutura rígida, mas apenas de demarcar os "sintomas" que circundam o objeto. Em outras palavras, mais do que pensar sobre o que é a comunicação, justifica-se, como objeto de estudo, propor estudo das circunstâncias em que ela ocorre. O Ser da comunicação é um Ser no tempo, um 'está sendo' antes de ser exatamente um 'É'. (MARCONDES FILHO, 2019, p. 23).

Já podemos, de modo incipiente, dizer que nesse comum estão articulados duas singularidades irreduzíveis: a radicalização da informação como técnica, tal qual se encontra em seu estado *atual*, justaposta *em comum* à radicalização da intersubjetividade, isto é, o efetivo *drama* do ser-com-outros que identificamos no horizonte ético da humanidade, em especial nos tempos de pós-história e mediatização.

Propomos um aprofundamento no drama da pós-história, em que as linguagens se diluem em programas e entram em um âmbito epistemológico cada vez mais marcado pela *complexidade*. Demarcar essa atmosfera (pós) histórica pode então nos aproximar de uma tensão especificamente comunicacional (no sentido intuído do comum entre os dois grandes paradigmas). Dela, poderemos conceber a pós-história como ambiente complexo, e dessa mesma complexidade poderemos derivar uma visão mais incisiva também sobre o debatido fenômeno da mediatização social, cara ao campo da comunicação.

Nesse sentido, tanto a pós-história quanto a mediatização podem ser entendidos como fenômenos complexos. Ou seja, não se pode tratá-los na ótica temporal linear como fatos históricos brutos, nem dizer que eles afetam exatamente psicologias individuais de sujeitos monádicos. Eles desestabilizam entendimento da temporalidade, mesclam linguagens; e na verdade não criam, mas apenas escancaram a complexidade que sempre esteve presente gerando linguagens e programas, mas que agora se faz evidente com o código zero-dimensional. São fenômenos que trazem de volta tudo aquilo que

tentou ser expulso com a clareira, com a luz do *logos* grego que formou a razão e a técnica do ocidente esclarecido.

(...) seria, portanto, a condição de atmosfera sensorial aquela que não apenas melhor caracteriza o fenômeno da comunicação em nossos dias, como também aquela que acaba por colocar definitivamente o valor-afeto como problemática específica do paradigma disciplinar comunicacional. Desdobramento direto do advento tecnológico, a questão diz respeito ao modo como se dá, na comunicação, o retorno do problema da aparência (da tradução do visível), também entendida como retorno do nada, do mal, do sensível, do mutável, do falso, do animal, do contingente, do múltiplo (...) reversos da opção feita na Grécia clássica. (QUIROGA, 2013, p. 405-406).

Aproximamos também uma categoria flusseriana destas elencadas por Quiroga em torno do valor-afeto: a *superficialidade*, em contraposição à profundidade da metafísica, como determinante nesse contexto:

A futura sociedade produtora das imagens que encobrem o abismo será sociedade deliberada, artificial: obra de arte. (...). Em consequência, essa sociedade negará a profundidade e elogiará a superficialidade. (FLUSSER, 2012b, p. 113).

Fenômenos físicos, linguísticos e tecnológicos se mesclaram tanto que desafiam o mais elementar de nossa cognição e sentimento. Por fim, propomos que, diante dessa ambiência complexa, existe uma luz possível, fraca que seja, e ela se encontra justamente na busca do comum dentro da própria complexidade. Dialogando, a partir do caminho aberto por Flusser, com os pensadores ocupados com o problema, visamos trazer uma contribuição ontológica e ética ao debate.

A complexidade – termo em si mesmo complexo, e explorado de maneira original pelo filósofo francês Edgar Morin - traz importantes questões para a comunicação, como a discussão da inter/trans-disciplinaridade no conhecimento, o alastramento das linguagens e programas, bem como aspectos da mediatização social, em que as categorias ontológica e ética ficam cada vez mais inseparáveis. Abordaremos o contexto da complexidade, para melhor contextualizarmos o tipo de *comum* que buscamos nos desdobramentos finais da investigação. Cabe antes mergulhar na relação entre pós-história e mediatização como fenômenos de nova ordem de complexidade.

4.1. Pós-história e midiatização

A pós-história se consolida como “clima” da cultura globalizada à medida que as imagens técnicas começam a assumir protagonismo em relação aos textos. Estes eram até então, pelo código unidimensional, articuladores da consciência histórica que, por sua vez, é um modo de cognição sustentado pelo poder de uma elite letrada, culta, que concebe e narra o mundo como uma sucessão de acontecimentos dentro de uma estrutura linear – isso então se dissemina e vira o senso comum. O modo de encobrimento no código unidimensional é domar o caos organizando-o em linhas.

Já o modo de existência na pós-história é radicalmente novo e não pode ser suficientemente compreendido utilizando-se os métodos anteriormente válidos para alcançar verossimilhança. Esse estar-no-mundo é formalístico: em vez de uma sucessão de eventos que seguem uma direção (do passado para o futuro) dentro de uma narrativa central, os acontecimentos na pós-história se distribuem em uma vasta rede telemática, em que cada nó de seus fios fornece possibilidade de combinação de narrativas diversas, sem que se possa identificar um fio único de origem. Qualquer pretensão de realidade, verdade e verossimilhança, portanto, já não pode ser obtida simplesmente pela investigação histórica tradicional: não se trata de rastrear a origem de uma narrativa pós-histórica no repositório dos fatos da consciência histórica. “As imagens técnicas são projeções que projetam significados de dentro para fora (...) é precisamente isto o seu ‘sentido’ (*sinn, meaning*)” (FLUSSER, 2012b, p. 69). O correto seria rastreá-la nas teorias científicas que lhe deram origem, ou seja, descobrir em qual programa está escrita e, principalmente, editada.

Há uma forte alteração na cognição e no senso de realidade nessa nova cultura, que se baseia em um novo código configurador da experiência vivida. Ela é chamada de pós-história não somente porque sucede um modelo que chamávamos de história, mas porque sua própria essência já carrega a ideia de ausência de história. O formalismo lógico-matemático trabalha com ideias eternas, atemporais. Não faz sentido dizer que uma equação matemática é válida em uma dada circunstância histórica e em outra não. Ela o é sempre. A ideia é que o universo, embora seja indescritível (pelos textos), é perfeitamente calculável (pelos números) – ao menos esse é o pressuposto da concepção de mundo reduzida à competência da racionalidade matemática, e que vem a produzir grandes mudanças no tecido social, em diferentes áreas.

Essa dinâmica começa a indicar um novo tipo de futuro, no qual a imagem técnica é entronada e passa a retroagir sobre os acontecimentos. Há uma inversão de prioridades entre a função tradicional da imagem, que era ser complemento da experiência; para uma situação em que a própria experiência se torna complemento da imagem ou até mesmo é produzida com o fim de complementá-la. Eventos começam a acontecer para se transformar em imagens: casamentos acontecem para ser fotografados, textos em jornais tornam-se pré-textos para as fotografias, guerras são travadas para virar filmes (FLUSSER, 2014). Os eventos passam a se articular em torno do sentido da imagem, e a história acelera em direção a ela.

A inversão de história em espetáculo não é tão evidente neste exemplo quanto em outros, por exemplo, nos casos em que casamentos, saques, revoluções ou suicídios são feitos em função da presença de câmeras. Isto é a “pós-história” no significado exato do termo. Os atos não mais se dirigem contra o mundo a fim de modificá-lo, mas sim contra a imagem, a fim de modificar e programar o receptor da imagem. Isto é o fim da história, porque a rigor nada mais acontece, porque tudo é doravante espetáculo eternamente repetível. A reta da história se transforma no círculo do eterno retorno. As imagens passam a ser as barragens que acumulam eventos a fim de recordá-los em obstáculos repetitivos, isto é, em programas. Não estamos mais mergulhados na correnteza histórica, mas sim nos quedamos sentados, solitários, face às imagens que nos mostram programas; tais programas estranhamente nos entusiasma, em vez de nos causar tédio insuportável. (FLUSSER, 2012b, p. 31).

A atividade científica expressa cada vez mais seus resultados e articula suas novas investigações por modelos imagéticos: estatísticas, diagramas, gráficos, simulações, informativos digitais, documentários de divulgação científica etc. A arte segue caminho parecido, com enfoque menor em sua base material de composição e maior no modelo abstrato que a guia, isto é, no design. Nesse ínterim, é interessante perceber que a produção científica e a artística começam a apresentar modos convergentes de produção e expressão.

Flusser vê na atividade científica e artística a “neguentropia” que está no cerne de sua ideia de comunicação: a produção do improvável diante do crescimento constante das probabilidades condicionadas. É por isso que, numa convergência entre arte, ciência e comunicação que seja engendrada por uma consciência crítica e criativa, novas possibilidades de experiências e politização surgem. O mesmo mecanismo

guarda, porém, o risco de ser tomado por uma ideologia totalitária e tecnocrática, caso não se articulem resistências. A pós-história, mais do que nunca, é terreno de disputa pela comunicação e suas estruturas.

Na fase dos artefatos, das imagens tradicionais e dos textos, os códigos eram intuitivamente percebidos como “objetos”, ou seja, como algo inserido entre a percepção imediata (material) de uma informação e a sua percepção significativa (intersubjetiva). Isso favoreceu a visão dualista de comunicação como transmissão ou ponte que leva informação de um ponto a outro. O motivo dessa percepção, no entanto, é simples: os códigos tri, bi e unidimensionais possuem extensão e suas proporções são designadas para a escala da corporeidade humana – manuseio tátil, visualização e leitura a olho nu. Por isso têm dimensões tangíveis para a experiência vivida e perceptíveis pelos sentidos.

Quando se mergulha, porém, no código zero-dimensional pós-histórico, conclui-se que ele não é intuitivamente percebido como algo que faz ligação entre uma percepção imediata e um código complexo. Primeiro porque as imagens técnicas projetadas por aparelhos não são apenas imagens tradicionais digitalizadas: elas na verdade podem simular a experiência em múltiplas dimensões (como os hologramas).

(...) podem ser 'computadas', formando então linhas secundárias (curvas projetadas), planos secundários (imagens técnicas), volumes secundários (hologramas). Destarte o processo se transforma em jogo de mosaico. Em consequência, o cálculo e a computação são o quarto gesto abstraidor (abstrai o comprimento da linha) graças ao qual o homem transforma a si próprio em jogador que calcula e computa o concebido. (FLUSSER, 2012b, p. 19).

Depois, porque o código zero-dimensional é constituído de pontos discretos, manipuláveis em escalas tão microscópicas quanto permitirem as tecnologias de ampliação, inconcebíveis pelos sentidos primários. “Tais pedrinhas soltas não são manipuláveis (não são acessíveis às mãos) nem imagináveis (não são acessíveis aos olhos) e nem concebíveis (não são acessíveis aos dedos).” (FLUSSER, 2012b, p. 18)

Além disso, e o mais essencial, esse novo código possui uma natureza que não é nem subjetiva nem objetiva – ela está, segundo Flusser, numa zona cinzenta, de virtualidade – justamente na fonte de onde brotam sujeitos e objetos (FLUSSER, 2014, p. 102). Ele dá o exemplo da física de partículas: quando chegamos ao átomo, que seria a menor parte da matéria, percebemos que ele pode ser fracionado em partes ainda

menores (quarks) e assim por diante. Até que se chega a um ponto em que não é possível distinguir se a nova fração infinitesimal alcançada é de fato um objeto da natureza ou se é uma projeção da racionalidade impingida na observação do fenômeno (p. 103).

Vemos que o elogio e ao mesmo tempo o ceticismo de Flusser quanto ao estado atual do in-formar técnico-científico sobre a realidade através das imagens técnicas escancara uma estrutura programática, que segundo o autor levaram a humanidade a níveis grandes de alienação (no sentido de afastar do sem-fundamento). Mas por outro, ele via possibilidades de virar os discursos técnico-científicos contra eles mesmos, confrontando-os com suas próprias raízes existenciais. Para Flusser, a ciência não é um sistema monolítico de conhecimento, que permaneceria presa às bases epistemológicas de Descartes e Newton. As suas bases tiveram significantes reviravoltas epistemológicas já no século XIX, e mais ainda no século XX - acontecimentos importantes não só para as ciências da natureza, mas para as humanidades e até para as artes.

A ciência, no movimento de afirmar a liberdade humana, acabou por ser marcada por fases eufóricas de autoafirmação, em que a "neutralidade" do método se embrenhou na tentativa de encontrar uma realidade objetiva e impessoal por trás do fenômeno. Porém, no interior da própria comunidade científica, tal busca por segurança travestida de impessoalidade começou a ser questionada, possibilitando a emergência de uma cosmovisão mais complexa: da realidade objetiva governada por leis imutáveis para uma visão probabilística do universo, este como um conjunto de programas. Tal visão é conformada, por exemplo, em algumas interpretações da física contemporânea e no paradigma da complexidade, que logo veremos.

Os dois horizontes do virtual são "necessário" e "impossível". Tais dois horizontes se desenham contra as regiões do "provável" e "improvável", das quais são precisamente os limites. A "mathesis" do universo emergente e da consciência emergente é o cálculo de probabilidades. (FLUSSER, 2012b, p. 29).

É fundamental para a compreensão de "programa" entender também como ele se torna determinante na pós-história. Programar computadores, sociedades, vidas e indivíduos, se transforma em marca social do século XXI, redefinindo a cultura do

ocidente. Qualquer tentativa de reformular noções éticas, sistemas e ideologias, deve enfrentar esse contexto.

No ponto de vista complexo da programação generalizada, toda a ideia de realidade, incluindo os meta-sistemas de conhecimento, como a religião (e seu discurso sobre o destino) e ciência moderna (com seu discurso sobre o determinismo), é diluída na absoluta imanência dos programas. Assim como toda equação é virtualmente traduzível para zeros e uns e passível de ser resolvida por uma máquina de Turing; de modo análogo, toda tentativa de formular uma nova visão de mundo pode ser vista como uma tentativa de inscrever a existência humana em e por um programa. A definição de programa é tão simples e elegante quanto o próprio código binário. Um programa é como um jogo em que toda virtualidade, até mesmo a menos provável, será realizada como necessidade se o jogo for jogado por tempo suficientemente longo (FLUSSER, 2014).

Desde a origem do universo (*big bang*) até as modernas aplicações da informática, tudo pode ser entendido como programa, na lógica do computar que transforma possibilidades em realizações. O paradigma da programação generalizada tensiona, evidentemente, os ideais de livre-arbítrio e de auto-determinação. Nesse ínterim, as ciências naturais (em especial o evolucionismo e a genética) explicam solidamente a natureza programática de nossa existência enquanto corpos biológicos (programados pelo código do DNA), e as ciências sociais (especialmente na vertente construtivista) ampliam essa lógica para os programas simbólico-culturais que, também sendo sistemas informativos, continuam a moldar o comportamento e subjetividade individuais. Desse modo, as categorias de "natural" e "cultural" têm suas fronteiras enfraquecidas e são abarcadas igualmente como programas.

E o mais insólito: programas também se entrelaçam em *loops*, isto é, em redes não-hierárquicas, de forma que abrem para uma perspectiva "atual" radicalmente imanente, pois cada camada de um programa faz referência recíproca com a outra, e não em relação a uma única que seria o fundamento. Assim, a causalidade linear que articula uma temporalidade histórica transita para uma a-temporalidade meta-histórica, circular, do eterno retorno: "por enquanto, a programação inicial ainda é responsável pela variedade e aparente oposição de programas. Mas constata-se desde já a tendência entrópica rumo à "semelhança circular (*Gleichschaltung*) de todos os programas." (FLUSSER, 2012b, 107)

A atualização incessante das tecnologias de informação em detrimento do sentido (isto é, do significado intersubjetivo), produz uma situação contraditória na cultura, em que os detentores dos meios de comunicação de massa e das grandes corporações que controlam as mídias sociais pregam a liberdade, mas ao mesmo tempo produzem algoritmos orientados a usuários de forma a mantê-los em circuitos cada vez mais confortáveis de satisfação, minando o confronto com o diferente, com o outro. O suporte incessante da tecnologia, que faz todos os cálculos e entrega diretrizes prontas para o indivíduo, torna as escolhas deste cada vez mais derivadas, subordinadas a ela.

Pode-se mencionar a ideia de liberdade de escolha no contexto do mercado globalizado e no estímulo ideológico do consumismo que frequentemente vem associado em sua promoção: nesse caso, toda decisão vem imbuída de um sem-número de informações publicitárias que influenciam a decisão do indivíduo em um nível subconsciente. O consumidor, no viés desse programa, torna-se um modelo de subjetividade programada para decidir "livremente" dentro das escolhas designadas. As escolhas de consumidores no mercado globalizado são apenas um exemplo de algo mais amplo, que é a primazia das imagens técnicas como modalidade de informação dominante na cultura global, sob forma de programa generalizado. Os processos de tomada de decisão já não podem ser pensados desconsiderando a dependência humana dos aparatos técnicos que produzem imagens e "informam" a subjetividade, o que representa já um golpe significativo na liberdade individual.

De forma que a relação "homem-aparelho" se inverteu, e os homens funcionam agora em função dos aparelhos: tornaram-se funcionários que reprogramam os aparelhos. Destarte vai surgindo maré de programas (de softwares) que não mais articulam intenções, desejos, decisões humanas, mas agora somente programas pré-estabelecidos. Essa maré de programas exige, por sua vez, aparelhos mais e mais rápidos, flexíveis, pequenos e baratos. O software exige novo hardware. Destarte vão surgindo gerações de aparelhos sobre os quais não apenas não temos controle, mas que surgem de aparelhos sobre os quais já perdemos controle há tempo. (FLUSSER, 2012b, p. 105).

Flusser, reconhecendo a generalização da programação como método de informar a realidade e as imagens-técnicas como dominantes nessa cultura emergente, não vai incitar uma negação extremada. Dentro da lógica do programa, o próprio pensamento de Flusser buscava entrar no jogo e se configurar como um - um programa

evidentemente com objetivos filosóficos, críticos e éticos, que possibilitaria uma melhor orientação do ser humano em sua cidadania pós-histórica. Na busca de enfrentar os problemas da pós-história, o autor não vê perspectiva de uma reversibilidade, em "anular" a alienação já constituída e restaurar uma "pureza originária", mas sim em criar novos valores baseados no aperfeiçoamento ou até mesmo na substituição dos antigos, ou seja, em projetar novos símbolos.

O drama da pós-história converge, enfim, para o que se nomeia mediação no campo da comunicação, com sutis diferenças no percurso conceitual; visto que a última é elaborada no seio das teorias da comunicação de matriz sociológica, enquanto a primeira é produto do método fenomenológico. A mediação marca a consolidação de uma tendência em que o comunicacional, antes difuso nos processos de construção da cultura e cognição, passa então a assumir uma posição central – não como centro material e palpável que se apresenta claramente no presente, mas como presença na virtualidade que mobiliza a história provocando o porvir.

Das abordagens através das quais se discute hoje o fenômeno da comunicação, acreditamos ser aquela denominada mediação social a que melhor congrega os esforços não só de atribuir à comunicação sua especificidade discursiva, mas, sobretudo, de reconhecer seu caráter fenomênico. O fenômeno da mediação social compreende tanto a dimensão central, assumida pela técnica, nos processos comunicacionais como realiza sua abordagem para além do formato instrumental, concebendo-o como ambiência histórica. (QUIROGA, 2013, p. 379).

Diante dessa ambiência marcada por uma tensão comunicacional, Flusser enxerga as possibilidades dentro de um contínuo balizado por dois extremos: 1) o pensamento tecnoimagético se descolaria de modo progressivo e cada vez mais irreversível do conceitual, o que causaria alienação, desagregação política e comunitária, controle tecnocrático, triunfo do discurso pseudocientífico, obscurantismo; conduzindo a “um “totalitarismo uniformizado” (*gleichgeschalteter autoritarismus*)” (FLUSSER, 2014, p. 43). 2) o pensamento tecno-imagético conseguiria resgatar o conceitual por meio de uma cultura mais consciente, capaz de realizar a transcodificação: tem-se um senso de realidade recuperado, forma-se uma esfera pública em rede, com capacidade de usar os aparelhos para gerar diálogos, produzindo tanto novos conteúdos quanto crítica cultural: uma possível comunhão intersubjetiva mediada.

O importante, contudo, não é entrar em aventuras futuroológicas para descobrir "qual" será o rumo. Muito antes, e mais humildemente, deve-se delimitar com clareza o que está criando a dicotomia. Apoiados em Flusser e arriscando alguns passos a mais, conjecturamos que se trata de uma complexidade que, sendo por longo tempo ignorada pela alienação progressiva dos códigos, começa a se mostrar que esteve sempre aí. Portanto, vejamos a complexidade para traçar melhor a zona de tensão do comunicacional.

4.2. Complexidade originária

Embora as ciências não tenham convergido para um sentido antológico acerca do mundo, a questão da interdisciplinaridade e transdisciplinaridade vem aparecendo com mais frequência tanto nas discussões do saber, da técnica e da política. Em que medida esse fenômeno é significativo para a comunicação e, de certo modo, determinante para compreender o seu problema e sua natureza? Pensamos que há um risco de permanecer preso a uma noção meramente derivada de comunicação, caso se pense nela como ponto de convergência dos saberes, como enciclopédia das ciências.

Por isso o presente estudo tenta iluminar algo além de um efeito nominalista de interdisciplinaridade das ciências. Por um lado, a conduta não é a fantasiosa pretensão de delimitar um lugar epistemológico que categorizaria as teorias propondo uma unificação. Também não é a obsessão de perseguir um conceito fechado de comunicação. Ambas as posturas ainda estariam ligadas a tentativa de exercer o logos monológico que já criticamos, tentativa já desgastada para o campo. O enfoque é, primordialmente, na atmosfera que cerca um possível comum de ordem complexa, a partir das pistas dadas por Vilém Flusser e a aproximação com formulações mais atuais. Não é a busca de predicados fechados para o nome "comunicação", mas descrição de certas regularidades interpretativas que cercam o debate sobre esse modo de saber e seu nebuloso objeto. Para tanto, buscamos ler esses campos interpretativos de forma que se amplie a potência do conceito de comum, isolando a densidade do conceito de suas manifestações regionais e continuando a jornada de aproximação de sua região mais singular, mais irreduzível possível, numa perspectiva complexa. "Sem propor uma pergunta que poderia reverter na clássica questão do que é comunicação,

ousamos perguntar como se pode estudar a comunicação como ciência indecisa.”
(FERRARA, 2018, p. 24)

O contexto da complexidade, que empresta contornos de relevância teórica e ética para a comunicação, é caracterizado por um processo de interdisciplinaridade em que aumenta a sobreposição dos campos da ciência, e também sobreposição dos campos da linguagem no geral. Edgar Morin esclarece melhor tal fato ao falar da migração de conceitos de um campo para o outro. Conceitos, defende o autor, não permanecem estagnados nas áreas em que nascem, mas podem transitar e co-habitarem mais de um campo do conhecimento ao mesmo tempo (MORIN, 2006). Algumas dessas migrações de conceitos ocorrem de modo alheio às intenções dos programas de origem que propuseram ou trabalham com os conceitos, em um processo que escapa ao controle e previsibilidade da própria ciência.

Importante para a problemática e oriundo desse processo é, por exemplo, o conceito de "informação", que começa a ganhar valor científico relevante nas teorias da informação e depois emigrou para vários outros campos, entre eles a biologia, informática e ciências sociais. Essa absorção e re-elaboração dinâmica do conceito de informação em diferentes perspectivas, fez com que esta assumisse uma estrutura significativa própria, a depender do ponto de vista de cada ciência que a empregava. O correlato conceito de ruído também passou por um processo semelhante: de seus empregos na física e ciência da informação para se referir à parte não-informativa que perturba o sistema e não pode ser precisamente quantificável; foi transposto para explicar o "caos circundante" nos sistemas semióticos, semânticos e comunicacionais. Ainda na esteira dos termos informacionais, a "entropia", termo definidor da segunda lei da termodinâmica, ganha centralidade na teoria da comunicação no aspecto de medição da relevância de uma nova informação e na questão da durabilidade/desgaste das mensagens que circulam e são consumidas no ambiente social.

O intercâmbio de termos e conceitos entre diferentes ciências não ocorre sob uma vigia epistemológica que organizaria o processo em um centro significativo; tal dinâmica escancara, no fundo, de que não há nem centro e nem fronteiras rígidas entre os diferentes ramos do conhecimento. Essa diversidade de significados em um simples conceito que se transforma na medida em que transita pelas regiões epistêmicas refere-se ao aspecto de complexidade inerente aos campos científicos, bem como sua sobreposição (BOURDIEU, 2004).

A mutabilidade de significados dos conceitos é, então, um padrão aberto que possibilita a "sobreposição" entre as ciências. Portanto, parte da compreensão mais aprofundada de uma autêntica interdisciplinaridade (da ciência e sistemas simbólicos no geral, não o conceito raso que visaria caracterizar a comunicação) repousa em parte na migração e ressignificação de conceitos, já que o estoque de conhecimento e suas combinações possíveis vão se tornando cada vez maiores.

Mas o complemento maior desse entendimento reside no além das fronteiras formalizadas da ciência, recaindo na natureza complexa dos próprios sistemas materiais e simbólicos (realidade onde está mergulhada a própria ciência). Essa complexidade atinge um nível novo com os fenômenos chave que desafiam as ciências humanas, em que podemos citar justamente o advento da era das imagens técnicas, como explicada por Flusser; e o fenômeno da midiatização social, bem demarcado na sociologia e nas ciências da comunicação para caracterizar o enredamento decisivo das mídias na vida política, social e psicológica. Percebe-se que a pós-história flusseriana e a midiatização guardam paralelos e apontam para esse entranhamento entre linguagens tecnológicas e experiência vivida.

O que é a complexidade? A um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (complexus: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico. (MORIN, 2006, p. 13).

Nessa conjuntura, os conceitos (e símbolos em geral) têm pouquíssimo tempo de repouso, já que rapidamente são arrastados por redes técnicas refinadas de ressignificação, que geram novos sentidos de realidade. São fenômenos que não exatamente inauguram a complexidade na realidade, mas justamente evidenciam a complexidade que sempre esteve presente no real.

Ora, a complexidade chegou a nós, nas ciências, pelo mesmo caminho que a tinha expulsado. O próprio desenvolvimento da ciência física, que se consagrava a revelar a Ordem impecável do mundo, seu determinismo absoluto e perpétuo, sua obediência a uma Lei única e sua constituição de uma forma original simples (o átomo) desembocou finalmente na complexidade do real. Descobriu-se no universo físico um

princípio hemorrágico de degradação e de desordem (segundo princípio da termodinâmica); depois, no que se supunha ser o lugar da simplicidade física e lógica, descobriu-se a extrema complexidade microfísica; a partícula não é um primeiro tijolo, mas uma fronteira sobre uma complexidade talvez inconcebível; o cosmos não é uma máquina perfeita, mas um processo em vias de desintegração e de organização ao mesmo tempo. (MORIN, 2006, p. 13).

O pensamento complexo tem uma presença importante na discussão epistemológica que busca questionar a fronteira entre as ciências da natureza e as ciências humanas, o que traz à tona o questionamento tantas vezes feito por Flusser. A complexidade busca explicitar o entrelaçamento primordial que há entre objeto estudado, seu contexto histórico-tecnológico e o próprio pesquisador (MORIN, 2006).

A filosofia da complexidade teoriza que qualquer fenômeno material ou simbólico tem, em sua essência, uma complexidade irreduzível. Nesse sentido, critica o pensamento reducionista, que busca diluir a natureza complexa dos fenômenos na tentativa de enquadrá-los em uma lógica derivada de princípios simples (fundamentalistas, totalizantes e definitivos). A última conduz ao determinismo e à generalização dos fenômenos, o que em muito contribuiu para a consolidação do abismo entre as categorias de "natural" e "humano", tão presente na fundamentação dos debates filosóficos e científicos.

A complexidade traz à tona o debate não só acerca da organização do conhecimento, mas retoma o debate sobre a condição do ser humano - um ser que é simultaneamente existencial, biológico e cultural, ou seja, a encarnação da complexidade. Sobrepõem-se, na temporalidade, um conjunto de transformações cognitivas, linguísticas e tecnológicas, que por sua vez interagem em novas e imprevisíveis formas, tornando o fenômeno humano cada vez mais definível como complexo. O fenômeno humano não pode ter seu escopo abarcado por um sistema de fundamentos simples, já que inúmeras interações simultâneas acontecem, escapando a qualquer investida reducionista.

Tal complexidade causava inquietude, já nas investigações climatológicas do físico Edward Lorenz, quando este percebeu o comportamento caótico das variações atmosféricas em relação ao que era prevista pelos cálculos, impedindo atingir uma límpida acurácia sobre as previsões a longo prazo, pois pequeníssimas variações das condições iniciais geravam estados finais totalmente diferentes.

Podemos traçar um interessante paralelo entre a complexidade dos sistemas climáticos que inquietavam Lorenz e os sistemas comunicacionais na pós-história e na midiaticização: ambos são dinâmicos, repletos de turbulência e imprevisibilidades. A confusão no campo comunicacional se deve em grande parte à natureza dos fenômenos que tenta analisar, estes envolvidos na trama das imprevisibilidades da tecnologia e do uso humano dela feito, disparados e circulados instantânea e ininterruptamente no meio social. As condições do sistema se transformam a uma velocidade excedente em relação à de apreensão organizada, por isso é mais difícil ainda prever as condições futuras. Isso cria cada vez mais camadas de realidade para o sujeito.

Ser cidadão nessa sociedade hipercomplexa, que potencializa a hipersociabilidade, significa tornar-se capaz de distinguir entre diferentes linguagens e mídias, suas naturezas comunicativas específicas, suas injunções político-sociais e, a partir disso, ter condições para desenvolver a capacidade de levantar perguntas acerca de tudo que vemos, ouvimos e escutamos. (SANTAELLA, 2014, p. 16).

O sujeito é atravessado por (e se vale de) códigos simbólicos para que possa realizar a comunicação e produzir sentido. O código simbólico reúne em si aspectos tanto formais (informação primária), sintáticos (regras de organização das mensagens), semânticas (inferências cognitivas e lógicas produzidas pela leitura das mensagens), pragmáticas (usos intencionais, performáticos e socialmente contextualizados das mensagens), e, por fim, simbólico-existenciais (criação do senso de temporalidade, comunhão e reconhecimento do Outro). Todos esses disparos surpreendentes de constituição de sentido se sustentam (ainda que não se reduzam) ao código simbólico que, no rastro de Flusser, entendemos como a infraestrutura básica da comunicação humana.

Vislumbrando o acontecimento comunicacional pelo seu caráter relacional em mais de um nível e marcado pela complexidade, vemos que a separação que às vezes se faz entre comunicação poética e comunicação tecnológica é uma dicotomia apenas aparente: a poética enfatiza a relação do sujeito com o Outro autêntico (o *Rosto*); a tecnológica enfatiza a relação do sujeito com o outro reduzido (o *avatar*) (MARCONDES FILHO, 2019). Porém, podemos conceber que há um comum maior, apenas manifestado em diferentes níveis. Por mais fugidio à racionalização e até à intuição que isso pareça, por ser de natureza complexa, seria possível um

posicionamento de se relacionar com o Outro autêntico *enquanto* se está conectado com o outro reduzido. Ou seja: atingir o nível poético-tecnológico que, pensamos, remete ao comum complexo. O complexo, nesse caso, seria uma categoria em si irredutível.

[A complexidade] suporta uma pesada carga semântica, pois que traz em seu seio confusão, incerteza, desordem. Sua primeira definição não pode fornecer nenhuma elucidação: é complexo o que não pode se resumir numa palavra-chave, o que não pode ser reduzido a uma lei nem a uma ideia simples. Em outros termos, o complexo não pode se resumir à palavra complexidade, referir-se a uma lei da complexidade, reduzir-se à ideia de complexidade. Não se poderia fazer da complexidade algo que se definisse de modo simples e ocupasse o lugar da simplicidade. A complexidade é uma palavra-problema e não uma palavra-solução. (MORIN, 2006, p. 5).

O importante é o entendimento de que a comunicação, embora não seja totalmente prevista pela estrutura e fluxo informacional, é sem dúvida afetada por ele. E, dado que a estrutura informacional é indissociável da evolução da técnica (tecnologia, que abarca inclusive nossos códigos linguísticos), segue-se que toda comunicação humana é atravessada pela técnica, um artifício.

Toda comunicação também requer uma pluralidade, uma relação entre dois ou mais elementos, um grau de separação. Na poética, as palavras, gestos, signos que partem do emissor são sentidos como uma despossessão de si, como convocados e induzidos por um poder externo. Isso porque, no acontecimento, há uma diluição no relacional, em que o Eu perde poder diante do Outro (MARCONDES FILHO, 2019). Toda comunicação, então, envolve produção de sentido; por isso é, em maior ou menor grau, poética. Mais especificamente, *po-ética*, pois o sentido requer reconhecimento do Outro.

A comunicação é, portanto, um objeto complexo porque extrapola a distinção fundamental entre modos de saber (próprios das ciências da natureza em oposição às ciências sociais), provocando uma tensão epistemológica que tem feito tanto as teorias quanto as tentativas de justificação esbarrarem em limites enunciativos. (CHRISTINO, 2012, p. 80).

O *comum* se faz por si, criando uma nova perspectiva no encontro dos seres enquanto preserva a separação entre eles. A questão, então, são os graus tecnológicos e poéticos de cada, sendo que a interseção do grau máximo de ambas conduz a uma ideia

complexa e singular do *comum*. Preservando a postura de ainda não arriscar muitas predicacões, vejamos como a presença desse comum pode ser mobilizada em um *ethos* para a complexidade.

4.3. A luz fraca do comum

De forma proeminente nas últimas décadas do século XX e continuando no século XXI, o debate sobre o papel ético das ciências emergiu como problema concernente não somente às cátedras, mas à sociedade como um todo. Questiona-se a participação dos indivíduos sociais no processo da pesquisa científica, em que estes participam da observação e julgamento acerca dos objetivos da ciência (nas suas características e aplicações para sociedade). Se a proposta da ciência é responder a questões relevantes, solucionar problemas e criar sistemas teóricos e técnicos; tudo aquilo que configura relevância a essa atividade tem de vir de algum lugar - a saber, o campo de forças, intenções e demandas humanas. Neste aspecto, a sociedade civil deve ser pensada como elemento indissociável do valor da ciência como atividade humana dotada de significado, pois a ciência sem capacidade de recepção torna-se, como diz Flusser, hermética e fechada. Por isso, excedendo as fronteiras do ensino e da pesquisa, a atividade do pesquisador deve também estar atenta à difusão da ciência e às problemáticas que se desenrolam fora dos muros das universidades, em especial na dimensão da cidadania, já que a questão comunicacional está ligada à cidadania, urbanidade e civilização.

A ética das ciências, na medida em que é estimulada pelas demandas da sociedade civil, mobiliza a organização de instituições e programas de pesquisa, nas quais podem se reunir pessoas qualificadas para enfrentar os problemas da realidade - desde os antiquíssimos como as origens e estrutura do cosmos, a possibilidade do conhecimento; passando pelos intermediários (como traçar as origens de nossa história e tesouros de nossa cultura) até os mais urgentes e atuais, como as questões de sustentabilidade ambiental, gerenciamento de recursos, transparência, veracidade da informação etc.

Se o cientista climático está implicado não apenas em extrair o panorama das condições de um determinado recorte do mundo (climático/ambiental), mas também no modo como isso se inter-relaciona com uma questão de vida e organização humanas; o

mesmo princípio ético da pesquisa também se aplica às demais áreas, entre as quais as ciências humanas e a comunicação. Cabe ao comunicólogo não somente diagnosticar o estado de comunicação de um determinado recorte de tempo e espaço no mundo, mas também se ver implicado e responsável em fornecer chaves de reflexão, mapeamento de leituras e diretrizes metodológicas que possam inspirar a continuidade do trabalho que envolve o comunicacional - o seu próprio, dos pares do próprio campo, e até mesmo de outros campos.

No tocante à comunicação, o problema teórico recebeu toda a nossa atenção justamente porque também se relaciona com uma urgência ética. Percebe-se que a sociedade da informação generalizada (e assim nomeamos para evitar a inadequação do termo comunicação generalizada) enfrenta desafios na ordem do comunicacional em uma ambiência complexa sem precedentes. Com a profusão de dispositivos técnicos de informação em rede, vêm questões sobre as possibilidades de comunicação profunda e vinculativa nessa nova estrutura.

Desse modo, não se reconhece que, embora tecnologicamente mediada, a comunicação não se confunde ou se mimetiza com os meios que adota como suporte. Essa confusão faz com que aquela pretensa sinonímia entre mediação e interação seja ainda mais constrangedora, pois não apenas se confunde comunicação e tecnologia, mas, sobretudo, mediação instrumental e transmissiva de mensagens com comunicação interativa que, tecnológica ou não, corresponde àquela capacidade inerente ao homem que, entre as espécies vivas, é o único a viver e ter consciência da linguagem como sua experiência vital definitiva, utilizada para comunicar-se e perpetuar-se. (FERRARA, 2018, p. 92).

Nesse sentido, a *cidade* se mostra lugar de manifestação das principais categorias importantes em nossa discussão: complexidade, pós-história, midiatização, o comum. “O megamundo feito de cidades dentro de cidades trocou o território pela conurbação real e virtual e o lugar logocêntrico pela agitação policromática, polivisual, polifônica e, sobretudo, cinética e em constante mudança.” (FERRARA, 2018, p. 143)

Flusser descreve a tendência das cidades em se tornarem telemáticas. Elas se articulam em múltiplas camadas de linguagem, descentralizando dados e criando grandes canais por onde fluem as tecno-imagens (FLUSSER, 2014). As tecnologias de comunicação, nesse cenário, colonizam tanto a esfera pública quanto a privada, de forma que as duas se tornam cada vez mais indistintas.

Não dá mais para pensar no sujeito autônomo que sai de sua esfera privada e acessa a Esfera Pública para se comunicar e entrar no processo de consenso (como no modelo de Habermas, inspirado por Kant), mas é o sistema midiaticizado que invade radicalmente a esfera privada do indivíduo, provocando a multiplicação de suas possibilidades de ser sujeito, pressionando-o a integrar a rede; então o indivíduo é obrigado a assumir uma dessas possibilidades, integrando total ou parcialmente o programa, mas jamais conseguindo escapar de tomar um posicionamento. “As cidades enfrentam um desafio: ao longo de toda a história elas foram formas socioespaciais capazes de articular comunicação sincrônica e assíncrona, o processo essencial de transformar informação em tomada de decisão”. (CASTELLS, 2003, p. 195)

As cidades são campos em que se generalizam os nós de informações e ao mesmo tempo a participação intersubjetiva reunidas. As interfaces online funcionam analogamente à (infra) estrutura das cidades. As representações, sentimentos, intenções e conhecimento fluem, e disso emergem as subjetividades individuais. A ética (ou falta dela) contida nessa dinâmica geral será determinante no modo como cada um pode se tornar cidadão.

Ao se mesclarem com o ciberespaço, as cidades se comunicam com o virtual e o imaterial. Enquanto habitam os prédios e outros lugares materiais como presenças, os indivíduos também habitam os não-lugares na rede como tele-presenças. Mais que habitam: transitam, no que Flusser considerava um novo nomadismo inaugurado na pós-história (FLUSSER, 2014). O autor não deixa de se referir aos fios e cabos que permitem essa rede crescer, pois por mais que o ciberespaço seja vasto virtualmente, ele ainda é projeção de códigos materiais, neste caso instalados na infraestrutura material das redes, que fornece o *hardware* necessário.

Cada vez mais e, agora com Flusser, as cidades se espelham existencialmente e uma fala pela outra. As leituras se cruzam entre elas e as fazem confundir-se enquanto configuração, mas, em fluxo, permitem que os sentidos dessas leituras se enredem e se teçam um pelo outro. (FERRARA, 2018, p. 161).

Manuel Castells (2003), com reforço dos resultados de vários estudos empíricos em comportamento de usuário na rede, delineia os desafios da sociedade contemporânea definida como "sociedade em rede". A posição do sociólogo não diverge da de Flusser ao defender que a constituição das redes se difere das formas tradicionais de associação, baseadas em família, nação, comunidades locais etc. As redes são montadas por

escolhas e estratégias mais sofisticadas dos atores sociais. Por isso, uma grande transformação da sociabilidade em sociedades complexas aconteceu com a inauguração do espaço virtual. Porém, Castells mostra que na maior parte das vezes não existe radical dissolução no relacional, mas principalmente um individualismo em rede, dado que a maior parte dos usuários da comunicação mediada por computador criam avatares online buscando preservar seus traços de identidade offline. “Assim, não é a Internet que cria um padrão de individualismo em rede, mas seu desenvolvimento que fornece um suporte material apropriado para a difusão do individualismo em rede como a forma dominante de sociabilidade.” (CASTELLS, 2003, p. 109-110)

Isso mostra que outras linguagens (família, cidade, instituições, religião, psicologia e, especialmente, o mistério existencial da relação que cada indivíduo tem com o mundo e com a alteridade) "informam" o indivíduo de forma ainda intensa, contrabalançando os ditames da tecnologia. É importante superar, no alinhamento heurístico com o comum, a própria tendência de Flusser em depositar energias e especulações demais na tecnologia, sem esquecermos que a complexidade abriga a tecnologia como uma parte sem dúvida importante na ordem dos fenômenos, mas que o pôr-em-comum envolve todas as outras instâncias humanas que mencionamos. É aqui que a complexidade se escancara, pois a complexidade não está, como a noção intuitiva pode indicar, somente na técnica (o imaginário das máquinas, cálculos e computadores complexos), mas nas dimensões finas (afetos, vínculos, dramas) que se mesclam todos e exigem um posicionamento ético.

A investigação da episteme comunicacional tem uma inspiração ética essencial, visto que, além de estar implicada nas dimensões da publicidade (como esfera pública) e cidadania, também exige uma postura particular de escuta diante da face informacional do mundo circundante e suas inúmeras potencialidades comunicativas. É essa abertura do pesquisador da comunicação que vai permitir a formulação de novas questões, a contestação de discursos e estruturas dominantes, o esclarecimento de confusões, o desenredamento de narrativas; tudo em vista de propor uma rearticulação das estruturas de comunicação que possa fornecer uma nova coesão, com mais valor de verossimilhança, relevância e eticidade.

Para essa demanda, a comunicologia flusseriana entra como proposta que orbita justamente os núcleos de densidade ontológica, epistemológica e também ética do problema, visto que busca captar a comunicação em seu devir atual e pode ser uma referência para pesquisas.

Consiste, pois, de três degraus de estudo. O primeiro procura definir a própria competência, e é "ontológico" neste sentido. Pergunta: "que é comunicação humana?". O segundo procura por métodos de investigação, e é "epistemológico" neste sentido. Pergunta: "como comunicações humanas podem ser investigadas?" O terceiro procura por métodos para modificar a situação das comunicações, e é "noeticamente engajado" neste sentido. Pergunta: "como devem ser comunicações humanas e o que posso fazer neste sentido?" Tal programa toma evidentes dois aspectos: (a) assim definida, a teoria da comunicação não é "isenta de valor", (científica), mas humanística (engajada em valores); (b) assim definida, a teoria da comunicação é um "Studium Generale", porque sintetiza várias disciplinas. Procura generalizar várias disciplinas, a fim de desautonomizá-las e destecnologizá-las, conservando, no entanto, seu caráter "exato". Em outros termos: assim definida, a teoria da comunicação visa superar o saber tecnocrático por um saber engajado no homem. Variei os três degraus do programa ao longo de vários cursos. Propus sempre novos critérios para a definição do campo. Sempre novos métodos para a classificação do campo. E meus alunos e eu procuramos, sempre de novo, influir nas comunicações que nos cercavam. (FLUSSER, 2007a, p. 206).

As escolhas específicas e sua articulação irão depender da densidade e relevância dos problemas elencados pela discussão teórica, epistemológica e crítica, e trabalhados pelas especialidades de diferentes pesquisadores.

Tentar mergulhar radicalmente numa intersubjetividade pura para escapar à complexidade da informação pode acabar levando a uma mística pós-modernista, evasiva, na busca de um *Rosto* puro. Enquanto isso a grande *caixa-preta*, na forma do conjunto incomensurável de algoritmos e *big data*, cada vez mais robusta e insondável, continua programando o ambiente à nossa volta. No oposto, ansiar pela informação sem captar a complexidade intersubjetiva se revela uma armadilha que pode transformar o indivíduo em apenas mais um funcionário técnico de um colossal *avatar*. Seria o *comum* entre os dois uma segunda alteridade? Um Rosto-máquina que interpela de outra direção, que quebra as dicotomias e institui uma terceira via para a atualidade? Voltamos àquela região limítrofe a que o pensamento abduativo conduz e ao "clima" que Flusser atribuía a uma futura comunicologia.

Não só entender, mas procurar *vivenciar* o entre dessas facetas pode soar deveras pretensioso, mas não deixa de ser uma responsabilidade do comunicólogo: buscar, na medida do possível, desenredar essa complexidade e lançar uma *luz fraca* sobre esse clima de entorpecedora ambiguidade. Nesse sentido, o *comum* representa chances tanto

de um saber quanto de um ethos para a complexidade, aspectos que apontam para uma *ciência do comum* em emergência.

A comunicação como uma ciência redescritiva do comum humano, que abrange desde o laço intersubjetivo inerente à coesão comunitária até as relações sociais regidas por mídia. A *communicatio* latina como uma noção de referência ao diálogo estrutural subjacente ao comum. As diferenças entre relação e vinculação. A comunidade como vazio e como um ser-com constitutivo. O comum como imanência despercebida na Antiguidade (a *philia*) e na Modernidade. A mídia e as tecnologias da informação como avatares da retórica e como reinterpretações do comum na contemporaneidade. (SODRÉ, 2014, p. 185).

Coletamos pistas e pudemos ajustar o norte magnético da bússola epistemológica nas formulações teóricas da área. O comum visto pela complexidade pode abrir um novo lugar a partir do qual podemos fazer novas perguntas e, com isso, avançar no amadurecimento filosófico e científico do campo. Também permitiu ver o sentido dos esforços de Vilém Flusser, cuja intuição parecia estar apontando para cá. E mais importante: motivamos o resgate de um ethos que tem no desafio de decifrar uma complexidade do comunicacional a convocação para um novo tipo de esfera pública, organizável tanto nos espaços tradicionais quanto no ciberespaço, que deve promover uma educação para as imagens técnicas e buscar o deciframento crítico de suas ambiguidades. Isso é o mínimo a ser feito para evitar um totalitarismo em que a consciência humana pode acabar se tornando facilmente programável por um metacódigo autônomo, um algoritmo a assumir a função de deus; ou por uma multiplicidade caótica de códigos duvidosos e impositivos, prontos para explorar a fragilidade de quem se furta ao pensamento e ao diálogo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falamos, desde o início do estudo, da importância da epistemologia para a organização e legitimação dos campos do conhecimento. Entretanto, é importante não fetichizá-la, insinuando a necessidade de ampla consulta epistemológica sempre que algum modo de pesquisa, metodologia ou tática resolvesse investir sobre algum fenômeno, tema ou objeto na realidade. Isso seria um sutil proselitismo epistemológico, aquele que consideraria realmente válida apenas as pesquisas que têm muito claro uma autoconsciência de sua “localização” nos pormenores da história dos conceitos que as definem.

Embora a epistemologia, em sua acepção autônoma, seja um bom ponto de partida para pesquisa, não podemos esquecer que ela é complementar às produções teóricas e empíricas que se atualizam constantemente. Ou seja, outros pontos de partida não devem ser desprezados. Aliás, grande parte daquilo que constitui o próprio material da epistemologia é produzido não a partir dela mesma (como lugar de avaliação e justificação de saberes), mas sim produzido a partir de lugares e interesses outros. Tais interesses podem ter até interseção com a epistemologia, mas muitas vezes não. Muitas vezes podem ser interesses pontuais, ligados a projetos de instituições e indivíduos que realizam pesquisas para resolverem seus próprios problemas (a partir de suas próprias perspectivas).

Essa reflexão nos ajuda agora a rever as pesquisas empíricas em comunicação do século XX com um olhar mais ameno. Elas não devem ter seus arcabouços e desenvolvimentos teóricos desprezados apenas porque estavam orientadas por interesses administrativos e mercadológicos. Dessa tradição surgiram perspectivas teóricas sólidas (dentro de seus escopos empíricos): efeitos de mídia, *gatekeeper*, atenção seletiva, usos e gratificações, espiral do silêncio etc. Seja com uma sistematização epistemológica como base de apoio ou sem ela, a produção científica e filosófica caminha – visto que seu fim último é o conhecimento e a solução de problemas, sendo o mérito da epistemologia apenas ter se especializado em um deles (um meta-problema).

Enquanto tal reflexão nos ajuda a ver a epistemologia no seu devido lugar, isso não muda em nada o seu dever: organizar reflexivamente a ciência e oferecer caminhos mais nítidos que, no rol das possibilidades de justificação e fundamentação de pesquisas, serão valiosos. O dever da epistemologia torna-se mais convocado ainda

quando se vê uma área claramente carente no seu tecido epistemológico, como é o caso da Comunicação. Isso faz com que essa região referente à sua epistemologia se torne densa o suficiente para ser, ela própria, digna de investigação e teorização.

A teoria matemática e a cibernética explicam, de maneira muito competente, o aspecto formal da comunicação. A perspectiva informacional desenvolve um aspecto indubitavelmente importante para a sua compreensão, mas isso não significa que ela deva se reduzir à informação. Na perspectiva intersubjetiva, a informação é só uma parte da comunicação. O entendimento da dinâmica informacional que a produz é menos descritivo e mais interpretativo. Embora a última visada (intersubjetiva) esteja mais próxima da fertilidade filosófica de comunicação que buscamos, procuramos ainda conciliá-la com o paradigma da informação.

O panorama exigiu, se não uma resposta; pelo menos uma formulação clara do problema em toda a sua amplitude. Identificamos, sob olhar de Vilém Flusser, que a comunicação revela uma complexidade originária abaladora da própria fronteira entre as ciências da natureza e do espírito. Insinua-se no entre não das disciplinas (o que seria puro formalismo); mas no entre das coisas mesmas, dos entes e das linguagens.

Em sua natureza dual, a comunicação possui uma faceta objetiva como informação (informática) – observável e quantificável pelo método exato das ciências naturais. Sua outra faceta é intersubjetiva como sentido – manifestada não na objetividade material ou idealidade geométrica; mas na abertura existencial e ética para outrem.

Com apoio de Flusser e sua Comunicologia, tentamos pôr em comum as facetas objetiva e intersubjetiva desse intrigante fenômeno. Como montar sucessivamente uma boneca de *matrioska*, buscou-se a *comunicação da comunicação* como procedimento abduativo até chegarmos a uma complexidade originária debatida ao final, na complexa interface que amarra diferentes linguagens (naturais, simbólicas e tecnológicas) e instituem uma nova experiência de mundo.

Esperamos, com isso, ter trazido originalidades discursivas para traduzir os fenômenos do campo a partir desse enfoque ontológico. E também ter trazido Flusser de volta ao debate. Para ele, o problema é que estamos “filosofando ao invés de fazer comunicologia” (frase dita nas conferências de Bochum), e isso já diz muito da convergência de seus interesses para um novo tipo de saber.

Flusser provocava, cruzava, redefinia e jogava com termos. Por isso, seu pensamento era visto com desconfiança por aqueles círculos da ciência que priorizavam

o rigor lógico ou empírico. Pode-se dizer que seu pensamento buscava se afastar das tradições que se prendiam a teorias específicas e pesquisas restritas. Ele buscava "jogar" com diferentes perspectivas e realizar aproximações sucessivas das soluções de um problema, com um espírito filosófico, porém não totalizante, com um tipo de *logos* comunicacional em sua essência. Somente um olhar ou muito singelo ou muito pretensioso poderia ver isso como um processo a esmo. Na verdade, o filósofo tinha uma elevada erudição e visão de conjunto de variadas ciências. Não as deturpava aos modos da pseudociência, apenas as tirava do lugar sagrado de discurso último (retórico e monológico) e as colocava todas na teia de conversação da língua, no conjunto dialógico das ficções.

Para Flusser, o tempo que chega é de tomar consciência que, mais do que sujeitos, somos projetores de significados e de nós mesmos; e nessas projeções surgem novos "climas" de realidade. A comunicação entra como fenômeno em que essas projeções são criadas em conjunto e o mundo é codificado e decodificado. Isso reduz o poder revelador da teoria, já que os processos gerados na comunicação afastam o sujeito cada vez mais da crueza absurda da natureza. A teoria não é revelação da verdade, mas projeção de significado. Daí que a epistemologia flusseriana rompesse com a metafísica tradicional passando a dialogar com diferentes áreas ao invés de seguir os cânones de uma.

Flusser está situado também, na fronteira entre o criticismo radical da tecnologia e a afirmação radical da tecnologia. Há traços de uma reflexão pós-humanista em seus textos: os operadores dos aparatos tecnológicos têm muito em comum com os híbridos de atores humanos e não-humanos, homens-máquina ou "ciborgues". Estes teriam um espectro de ação maior comparados a humanos ou máquinas sozinhas. Por outro lado, suas teorias também carregam uma boa dose de ideais humanistas. Ele afirma a necessidade da responsabilidade e participação, clama pelo pluralismo, descentralização do poder e pela ativa criação e projeção de significado nesse mundo. Em um nível geral, esses valores são responsabilidades que concernem a todos, mas o pesquisador da comunicação deve dar um realce ainda maior a essa responsabilidade, já que se compromete a fazê-lo no nível do conhecimento, da ciência.

O humanismo de Flusser parece se encontrar precisamente nas fissuras de suas formulações teóricas. As fissuras não dizem respeito estritamente a um artifício argumentativo do autor, mas justamente na tentativa de adequação a um escopo de fenômenos que em si mesmos apresentam fissuras e ambiguidades: desde o efeito do

observador na física quântica, os fractais de Mandelbrot, os paradoxos da cosmologia, até claro, a comunicação humana. São vários os fenômenos da realidade física que são tematizados com fissuras e paradoxos, e não seria diferente com a nova conjuntura da realidade social, marcada por uma comunicação cada vez mais entrelaçada com as novas mídias e imagens técnicas. Flusser busca uma estabilidade mínima, visando o comum entre esses abismos, como zona de sutura para uma realidade que parece se fragmentar cada vez mais com o ditame do código zero-dimensional. Ele explicita as fissuras em suas teorias, mas buscando sempre um comum estabilizador.

O pensamento flusseriano é capaz de trazer à tona a discussão sobre as maiores ambivalências da tecnologia. Essas dualidades podem ser testemunhadas claramente no século XXI, realidade que o autor, embora não tenha visto, intuiu precocemente. A realidade pós-histórica, em que os "jogadores" sociais produzem e fazem circular imagens técnicas para gerar combinações (*remixes*) improváveis, realiza ao menos parcialmente a sociedade telemática. A improbabilidade e a absurdidade gradualmente vão tomando o lugar antes ocupado pela verdade, linearidade e objetividade; como categorias dominantes da sociedade da informação.

À parte de toda a pretensão de captar e entender mais calmamente essa realidade, os aparatos técnicos não permitem desaceleração alguma: continuam a gerar e combinar mais dados, produzindo mais informação, grande parte sendo inconcebível por qualquer articulação histórica ou ética: absurdas em sentido pleno.

Flusser buscava então fomentar uma espécie de segundo Esclarecimento, vindouro ainda para tal era da informação ou pós-história. Tentava fornecer modelos e conceitos que poderiam ajudar a orientação nessa nova realidade. O primeiro Esclarecimento, ainda muito caro às noções do determinismo e da subjetividade egológica, não conseguiu se consolidar como pretendido para a ética, pois amarrava as explicações da realidade nos termos causais ao invés das probabilidades. Mas isso não fez com que o filósofo, ainda que dotado de espírito crítico, abraçasse a teoria crítica radicalmente: diferente do engajamento assumido pela tradição frankfurtiana de Adorno e Horkheimer, Flusser tomou uma postura diferente, de releitura e atualização do projeto moderno.

Por isso mesmo, quem se depara com a leitura de Flusser logo se apercebe que o filósofo tem uma terminologia enriquecida de termos científicos, sempre em diálogo com a fortuna da modernidade, preservando alguns pontos e desconstruindo outros. Contudo, como um filósofo migrante por excelência, "sem chão", ele não abraçou a

ciência moderna como solo firme, seguro; e por isso rejeitou o formalismo científico como meio de se alcançar a verdade. Para ele, não era no ideal de objetividade, mas sim no de criatividade (capacidade de dissolver velhas ideias e teorias, substituindo por novas) é que residia a riqueza e autenticidade do método científico. Ou seja, no autor havia tendências contrastantes, tensionadas e produzindo, novamente um tipo de comum: um lado puxando para o absurdo existencial, marcado pela ausência de fundamento; em outro, a busca por criar modelos que permitissem uma orientação nessa mesma realidade. Daí que Flusser tivesse um espírito moderno ao seu modo, ou, mais precisamente, um hibridismo entre o moderno e o pós-moderno. Sua escrita tinha um comprometimento pragmático em propor modelos, e é isso que o aproximava do modo de ocupação moderna, dado que, para os modernos, segundo ele, o conhecimento é em parte o resultado da manipulação de modelos, que por sua vez são um aspecto do progresso.

Seu modelo de sociedade telemática aposta nas estruturas comunicativas dos diálogos em rede e dos discursos teatrais, bem como a habilidade de pensar "tecnologicamente". Vimos que realmente há um potencial na sociedade telemática, mas que é preciso evitar o excesso de confiança no jogo tecnológico. Por isso buscamos extrair e radicalizar um comum, de certo modo, desviando relativamente da direção ética mais pessoal assumida pelo filósofo em sua fase tardia, visto que, no comum entre a informatização radical e a intersubjetividade radical, sua bússola parece tender, ainda que muito sutilmente, para o primeiro. Para tanto, trouxemos as ideias de Sodré, Quiroga, Ferrara e Marcondes Filho para restituirmos certa lucidez e debatermos o comum, sem abandonar, claro, os contributos flusserianos.

Na busca de um comum que sirva como norteador de uma especificidade epistemológica, acreditamos que apontar e cercar a tensão do fenômeno é melhor do que propor modelos ou ideais de como devem ser as estruturas materiais do futuro. O comum é o que mobiliza a dúvida por excelência, e qualquer refúgio nos extremos pode desviar o foco justamente dele. Seja em utopias tendendo ao lado informacional, seja em utopias tendendo ao lado intersubjetivo.

A verdadeira fertilidade dessa empreitada é descobrir no comum um modo de posicionamento não apenas epistemológico, mas também existencial e ético. Mergulhamos ao final na complexidade, em que o problema ontológico da comunicação, caracterizado desde o início como uma disjunção, começa a ser iluminado em uma unidade, porém submersa, nebulosa, que vai voltando não como fato

palpável, mas como um frêmito, uma violenta interrogação, como um *valor-afeto* que se traduz em experiência estética mais do que em uma verdade, seguindo a reflexão de Quiroga. De que modo o *comum* entra como via para enfrentar esse clima? Com o espírito flusseriano vivo na memória, podemos responder: para não cair no abismo do absoluto, seja nas afirmações absolutas do fundamentalismo, seja nas negações absolutas do niilismo. A busca do entre, do comum, é a luz fraca, que não cega, mas que também não mergulha as riquezas da ontologia, da ética e da ciência na escuridão. O comum é modo de se posicionar na realidade, de pensar, de se relacionar; em suma, um modo de existir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K. **Transformação da Filosofia II - O a priori da comunidade de comunicação**. São Paulo: Loyola, 2000.
- BORDIEU, P. **A profissão de sociólogo**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Usos sociais da ciência**. São Paulo: UNESP, 2004;
- BRETON, P. **Sociologia da comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- CAMPOS, J.; RAUEN; F (orgs.). **Tópicos em teoria da relevância**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- CASTELLS, M. **A Galáxia Internet: reflexões sobre a Internet, negócios e a sociedade**. Zahar, 2003.
- CHRISTINO, D. **Epistemologia e comunicação: debatendo o objeto comunicacional**. Logos 37 A Cientificidade da Comunicação: Epistemologias, Teorias e Políticas.v.19, n.2, 2012.
- DESCARTES, R. **Discurso do método; As paixões da alma; Meditações metafísicas; Objeções e respostas**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- DIÓGENES, E. **Metodologia e epistemologia na produção científica: gênese e resultado**. Maceió: EDUFAL, 2005.
- DUDLEY, W. **Idealismo Alemão**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 2013.
- FERRARA, L. **Olhar periférico: informação, linguagem, percepção ambiental**. São Paulo: EdUSP, 1993.
- _____. **A Comunicação que Não Vemos**. São Paulo: Editora Paulus, 2018.
- _____. **Comunicação, mediações, interações**. São Paulo: Editora Paulus, 2018.
- FERREIRA, J. (org.). **Cenários, teorias e epistemologias da comunicação**. Rio de Janeiro: E-papers, 2007.
- FLUSSER, V. **Bodenlos: uma autobiografia filosófica**. São Paulo: Annablume, 2007a.
- _____. **O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação**. São Paulo: Cosac Naify, 2007b.
- _____. **A escrita: há futuro para a escrita?** São Paulo: Annablume, 2010.
- _____. **A dúvida**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012a.
- _____. **Comunicologia: reflexões sobre o futuro**. As conferências de Bochum. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. **Língua e realidade**. São Paulo: Annablume, 2007c
- _____. **O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012b.
- IBAÑOS, M.; SILVEIRA, J. (orgs.). **Na interface semântica/pragmática: programa de pesquisa em lógica e linguagem natural**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- KANT, I. **Crítica da razão pura: Os pensadores Vol. I**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- LAKATOS, I. **The Methodology of Scientific Research Programmes: Volume 1: Philosophical Papers**. Cambridge University Press, 1980.
- LOYOLLA, V. **A Epistemologia Contra Indutivista de Karl Popper**. Rio de Janeiro: Editora Bibliomundi Serviços Digitais Ltda, 2017.
- MANZI, Y. **Epistemologia da comunicação: uma discussão sobre a dupla natureza do objeto comunicacional a partir de uma fenomenologia da comunicação**. 2015. 120 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.
- MARCONDES FILHO, C. **Comunicabilidade na rede: chances de uma alteridade medial**. Significação, v. 189, n.37, 2012.

- _____. (Org.) **Dicionário da Comunicação**. São Paulo: Paulus, 2014.
- _____. **Para entender a comunicação**. São Paulo: Editora Paulus, 2014.
- _____. **O rosto e a máquina: O fenômeno da comunicação visto pelos ângulos humano, medial e tecnológico**. São Paulo: Editora Paulus, 2014.
- _____. **Comunicologia ou mediologia: a fundação de um campo científico da comunicação**. São Paulo: Editora Paulus, 2019.
- MARTINO, L. C. (org.); BERGER, C.; CRAIG, R. **Teorias da Comunicação: Muitas ou Poucas?** São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- MARTINO, L. M. S. **Métodos de pesquisa em Comunicação: projetos, ideias, práticas**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- MATTELART, A.; M. **História das teorias da comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- QUIROGA, T. **Pensando a episteme comunicacional**. Campina Grande: EDUEPB, 2013.
- RIBEIRO, F. **Hayek e a Teoria da Informação**. São Paulo: Annablume, 2002.
- RODRIGUES, A. D. **A natureza intersubjetiva da comunicação**. Intexto, Porto Alegre, UFRGS, n. 37, p. 76-88, set./dez. 2016.
- RODRIGUES, P.; NEVES, F. **A sociologia de Niklas Luhmann**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 2017.
- SANTAELLA, L. **Comunicação ubíqua: Repercussões na cultura e na educação**. São Paulo: Editora Paulus, 2014.
- SCHRÖDINGER, E. **O que é vida?: O aspecto físico da célula viva**. São Paulo: UNESP, 1997.
- SEIFERT, P. **Epistemologia das Ciências Sociais**. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2010.
- SFEZ, L. **Crítica da comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- SHANNON, C; WEAVER, W. **A teoria matemática da comunicação**. São Paulo: DIFEL, 1975.
- SODRÉ, M. **A ciência do comum: notas sobre o método comunicacional**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **Sobre a episteme comunicacional**. Matrizes, n.1, p.15-26, out. 2007.
- SPERBER, D.; WILSON, D. **Relevância: comunicação e cognição**. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2001.
- TEMER, A.; NERY, V. **Para Entender as Teorias da Comunicação**. Uberlândia: Aspectus, 2004.
- VATTIMO, G. **A sociedade transparente**. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- _____. **Adeus à verdade**. Editora Vozes Limitada, 2018.
- WOLTON, D. **É preciso salvar a comunicação**. São Paulo: Paulus, 2006.