

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Tiago da Mota e Silva

**Vilém Flusser e a ditadura militar**

Os posicionamentos do autor e a dimensão política de seu pensamento  
a partir da correspondência com José Bueno na década de 1970

**Doutorado em Comunicação e Semiótica**

São Paulo  
2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Tiago da Mota e Silva

**Vilém Flusser e a ditadura militar**

Os posicionamentos do autor e a dimensão política de seu pensamento a partir da correspondência com José Bueno na década de 1970.

**Doutorado em Comunicação e Semiótica**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação e Semiótica sob a orientação do Prof. Dr. Norval Baitello Junior.

São Paulo  
2022

Banca Examinadora

---

---

---

---

---

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP).

*Ao meu pequeno, João Vicente.*

## **Agradecimentos**

Após quatro anos de pesquisa, estudos e intenso trabalho, ainda me questiono se consigo compreender a magnitude dos eventos que ocorreram nesse período e o impacto que tiveram em nossas vidas. Enfrentamos restrições sanitárias devido à devastadora pandemia de Covid-19, que ceifou a vida de centenas de milhares de brasileiros, e lutamos contra um governo que desvalorizou e menosprezou a ciência do nosso país. No momento, uma certeza prevalece: não teríamos chegado até aqui sem uma rede de apoio, afeto e carinho. Embora saiba que algumas palavras de agradecimento a essas pessoas jamais serão suficientes, em vista do que passamos juntos, elas se tornam ainda mais necessárias e especiais neste contexto desafiador.

Esta tese é resultado do cuidado e da dedicação que minha esposa, Ana Flávia, sempre me dispensou, e sou imensamente grato por isso. Reconheço nela toda forma de beleza e de amor. Também sei que entre os esforços que empreendemos para realizar esse sonho, os dela foram os mais significativos.

Aos meus pais, Gilberto e Neide, que são o alicerce em que se fundamentam todas as minhas conquistas, tanto agora como nos anos que virão. Aos meus irmãos, Lucas, Felipe e Cauê, minhas primeiras e mais valiosas amizades. E aos meus pais “postiços”, Carlos e Sônia, pelo incentivo e pelo carinho.

Ao Prof. Norval Baitello Junior, a quem tenho orgulho e felicidade de chamar de amigo. Seu trabalho é o tronco de uma árvore genealógica que torna possível que minhas modestas contribuições se alimentem das dele para poder dialogar com as de pensadores fundamentais que trouxe a mim, incluindo as de Vilém Flusser.

Ao querido mestre e amigo José Eugenio de Oliveira Menezes, por ter me ensinado uma compreensão da comunicação baseada na ética, no amor ao outro, no acolhimento, no abraço e na amizade.

A Alex Heilmair e Diogo Bornhausen, pelas longas conversas e pela generosidade que demonstraram ao longo desses anos.

Aos demais companheiros de CISC, que me ensinaram, por meio de suas atitudes e posturas, o que significa fazer uma ciência feliz: Christina Bonfiglioli, Gabriel Theodoro Soares, Helena Maria Cecília Navarrete, Luiza Spínola Amaral, Malena Segura Contrera e Maurício Ribeiro.

Aos professores da Faculdade Cásper Líbero, que me ajudaram a enfrentar os desafios profissionais e acadêmicos com ternura, bom humor e companheirismo: Ariovaldo Vicentini, Eduardo Nunomura, Fabio Henrique Ciquini, Fabio de Paula, Helena Jacob, Renata Albuquerque e Tânia Teixeira Pinto.

Por fim, aos amigos de longa data que têm me incentivado ao longo dessa jornada: Ana Carolina, Angelo, André, Boaz, Flávia, Gabriela, Helio, Lucas e Patrícia. Eles representam mais para mim do que imaginam e mais do que eu mesmo sou capaz de demonstrar.

E a Deus, de todo o meu viver.

## Resumo

O presente trabalho analisa o posicionamento político de Vilém Flusser a partir da correspondência que o filósofo manteve com seu amigo, o advogado José Bueno, principalmente ao longo dos anos 1970. Além desse conjunto de cartas, a pesquisa também investigou outras trocas remissivas do autor com personalidades que participaram do círculo de intelectuais conservadores do Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), como Augusto Becker, Luigi Bagolini e Miguel Reale, e com o artista Antônio Henrique Amaral, além de ensaios e cursos seus que permaneciam inéditos. Graças a esse conjunto de materiais, todo ele parte do Arquivo Vilém Flusser São Paulo, tornou-se possível explorar assuntos que permanecem ambíguos na obra publicada de Flusser: sua posição diante da ditadura militar brasileira, sua perspectiva sobre a experiência socialista, o papel que o marxismo tem em seu pensamento, as evidências de uma crise nos modos de vida produzidos pelo Ocidente. Com isso, pode-se conjecturar como o autor discordou politicamente com seus amigos do IBF, sobretudo em suas opiniões reacionárias e pró-regime militar. Além disso, esse material também permite revisitar a Comunicologia flusseriana -- a sua proposta de Teoria da Comunicação -- para estudar a dimensão política de seu pensamento. Assim, chega-se a sua original noção de política, aquela que teria sido formulada a partir da sua compreensão da Comunicação. Como apoio para esses argumentos, utilizou-se de outros trabalhos de pesquisadores da vida e da obra de Flusser, como Alex Heilmair, Diogo A. Bornhausen, Norval Baitello Junior, Rainer Guldin e Rodrigo Novaes, além do estudo dos livros publicados do filósofo tcheco-brasileiro.

**Palavras-chave:** Correspondência de Vilém Flusser. Vilém Flusser e a ditadura militar. Posicionamentos políticos de Vilém Flusser. Comunicologia da política. Instituto Brasileiro de Filosofia.

## **Abstract**

The present thesis analyzes the political positioning of Vilém Flusser based on the correspondence that the philosopher maintained with his friend, José Bueno, mainly throughout the 1970s. In addition to this set of letters, the research also investigated other exchanges between the author and personalities who were part of the circle of conservative intellectuals at the Brazilian Institute of Philosophy (IBF), such as Augusto Becker, Luigi Bagolini and Miguel Reale, and with the artist Antônio Henrique Amaral, as well as his unpublished essays and courses. Thanks to this collection of materials, all of which are part of the Vilém Flusser Archive in São Paulo, it became possible to explore subjects that remain ambiguous in Flusser's published work: his position regarding the Brazilian military dictatorship, his perspective on the socialist experience, the role that Marxism plays in his thinking, and the evidence of a crisis in the ways of life produced by the West. As a result, one can conjecture how the author politically disagreed with his friends from the IBF, especially in their reactionary and pro-military opinions. Furthermore, this material also allows revisiting Flusser's Communicology -- his proposal for a Theory of Communication -- to study the political dimension of his thinking. Thus, we arrive at his original notion of politics, one that would have been formulated based on his understanding of Communication. In support of these arguments, other essays by researchers of Flusser's life and work were mentioned, such as Alex Heilmair, Diogo A. Bornhausen, Norval Baitello Junior, Rainer Guldin and Rodrigo Novaes, in addition to studying the published books of the Czech-Brazilian philosopher.

**Keywords:** Vilém Flusser's correspondence. Vilém Flusser and the military dictatorship. Vilém Flusser's political positions. Communicology of politics. Brazilian Institute of Philosophy.

# SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo 1 - A situação de Flusser: suas leituras sobre a política brasileira e internacional na correspondência com José Bueno.....</b>	<b>21</b>
1.1. Sobre José Bueno e sobre o papel do Instituto Brasileiro de Filosofia em apoio à ditadura militar brasileira.....	22
1.2. Das discordâncias de Flusser com José Bueno e com Miguel Reale em relação ao papel da ditadura.....	27
1.3 O garfo e o hashi: da falência do gesto ocidental.....	33
1.4. O escândalo de Watergate, a crise do petróleo e a destruição de Nova York... 37	
1.5 O interesse pela futurologia.....	44
<b>Capítulo 2 - Do projeto: afinal, o que define o gesto ocidental?.....</b>	<b>47</b>
2.1. O tira ao alvo como protótipo do projeto: sobre o horizonte sujeito-objeto....	51
2.2. Marxismo como última tentativa de humanismo no projeto.....	61
2.3. Religiosidade como aspecto do projeto.....	69
2.4. Pode surgir o “novo homem”?.....	79
<b>Capítulo 3 - A política na comunicologia (e a comunicologia da política).....</b>	<b>86</b>
3.1. O que é a comunicologia?.....	86
3.2. O que é política?.....	98
3.2.1. Primeiro movimento: política como fluxo.....	102
3.2.2. Segundo movimento: política enquanto coleta do mundo.....	121
3.2.3. Terceiro movimento: argumento contra a política da comunicação....	134
3.3. Decorrências da comunicologia da política.....	145
3.3.1. Politizar.....	147
3.3.2. Despolitizar.....	151
3.3.3. Apolítica.....	152
3.3.4. Pós-política.....	153
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>157</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>162</b>

## Introdução

Vilém Flusser (1920-1991) nasceu em Praga, filho de uma família de intelectuais judeus. Seu pai, Gustav Flusser, foi membro do Partido Social-Democrata e professor na Universidade Carolina de Praga. Sua mãe, Melitta Basch, era musicista e cantora. Na sua juventude, Flusser cursou dois semestres de Filosofia na universidade onde seu pai lecionava. Mas seus estudos tiveram de ser interrompidos em 1938, ano em que a Alemanha nazista tomou o controle de seu país, inclusive com apoio da população local. Em 1939, portanto, Flusser e sua então noiva, Edith Barth, fogem e se estabelecem em Londres, onde procurou continuar seus estudos. No ano seguinte, em 1940, emigram para o Brasil com a família de Edith. Chegando ao Rio de Janeiro, Flusser descobre que seus pais, irmã e avós foram mortos em campos de concentração da Alemanha. Em Buchenwald, foi preso e morto o seu pai e, em Theresienstadt, morreram os avós, a mãe e a irmã.

No Brasil, Flusser trabalhou no escritório de importação e exportação de seu sogro, mas continuou estudando Filosofia independentemente. Já nos anos 1950, passa a se dedicar à escrita de suas primeiras obras e estabelece contato com alguns pensadores brasileiros, dentre os quais Milton Vargas, professor da Escola Politécnica da Universidade de São Paulo. A amizade construída com Vargas rendeu a Flusser sua primeira entrada na intelectualidade do país, a partir dos anos 1960, com o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), onde lecionou cursos e publicou ensaios na revista do instituto. Lá, estreitou laços com o filósofo Vicente Ferreira da Silva, a poeta Dora Ferreira da Silva, o jurista Miguel Reale e o advogado José Bueno, dentre outros participantes do grupo. Foi nessa época que suas publicações começaram a lhe render a notoriedade como importante referência filosófica em São Paulo. Porém, Flusser morou no Brasil até 1972, apenas, voltando a viver na Europa a partir de então, primeiramente na Itália e depois na França. Foi no velho continente onde publicou alguns de seus livros mais conhecidos, aqueles que são fundamentais para a sua Comunicologia -- a sua proposta de Teoria da Comunicação que o consolidou, definitivamente, como um dos teóricos mais relevantes da área. Desses livros, o mais estudado e mais traduzido é *Für eine Philosophie der Fotografie* (No

Brasil, *Filosofia da Caixa Preta*), publicado em 1983, na Alemanha. Flusser veio a falecer em um acidente de carro, em 1991, retornando de Praga, onde conferiu palestras. Aquela ocasião havia sido a primeira vez que Flusser voltava à sua cidade natal após a fuga do nazismo.

Mais de um centenário depois de seu nascimento, Flusser continua sendo um autor fundamental. Porém, há ainda aspectos que permanecem pouco explorados em seus escritos. A presente tese busca se dedicar a um deles: a dimensão política da sua obra e conseqüentemente seus posicionamentos políticos. Fragmentos de seus ensaios, livros ou de suas palestras sugerem que há na Comunicologia de Flusser um pensamento original sobre questões políticas. Tal veia de sua obra pode ser evidenciada em como Flusser tratava dos eventos vividos ou observados por ele no seu tempo. Todavia, as evidências dessa sua dimensão estão dispersas, espalhadas, tendo em vista como o autor não se debruçou dedicadamente e exclusivamente à política em sua obra publicada.

O que surgiu como problema de pesquisa -- afinal, se há mesmo ou não uma noção de política original em Flusser e como esta afeta nosso entendimento de sua Teoria da Comunicação -- pôde ser, ao poucos, explorada na medida em que se teve acesso à sua correspondência com amigos, ou em cursos lecionados por ele no IBF e ensaios ainda inéditos. Aberto ao público desde 2016, o Arquivo Vilém Flusser São Paulo abriga esses materiais e conta com um total de 2500 textos divididos em 358 pastas, todos digitalizados e disponíveis também pela internet. O projeto de trazer o Arquivo ao Brasil partiu do prof. Norval Baitello Junior e contou com o trabalho e a dedicação de outros pesquisadores e pesquisadoras, como Diogo A. Bornhausen e Alex Florian Heilmair -- estes três, atualmente, diretores do Arquivo. Estima-se que 80% do material no arquivo ainda seja inédito.

Graças a chegada do arquivo a São Paulo, tornou-se possível acessar um novo material de Flusser que, enfim, permitiu elaborar o problema da pesquisa e encontrar respostas a ele. Por meio da exploração da correspondência do filósofo tcheco-brasileiro, elementos da sua noção de política se desvelam e permitem voltar aos livros publicados do autor com outra perspectiva, para descobrir neles ainda outras relações e reflexões possíveis. Sobretudo, do ponto de vista político, alguns

aspectos da vida e da obra de Flusser puderam ser tratados com mais especificidade: sua oposição à ditadura militar brasileira, sua leitura acerca das práticas e valores ocidentais decadentes, sua história com o marxismo, seu ponto de vista sobre a derrocada da experiência socialista soviética e, por fim, o engajamento que define a intenção de sua Teoria da Comunicação: elaborar quais seriam as condições para que se forme uma nova imagem de humano.

Por isso, a presente tese lida com dois objetivos. O primeiro deles é o de contribuir para o conhecimento que já existe sobre a biografia de Flusser e sobre as suas vivências que, de um modo ou de outro, também foram fundamentais para que o autor elaborasse seu pensamento. Sobretudo, permanecia ambíguo o seu posicionamento sobre o Brasil durante os anos de chumbo e como esse aspecto da experiência brasileira teria feito parte de sua obra. Já um segundo objetivo é o de colaborar com a compreensão e com a interpretação da sua Comunicologia, destacando o aspecto político de suas elaborações. Defende-se que, se houver leitura dedicada a essa outra dimensão da estrutura de pensamento de Flusser, é possível percebê-lo ainda mais como um autor engajado e atento ao seu momento histórico. Sobretudo, pretende-se demonstrar que a Comunicologia se oferece a nós, pesquisadores de sua obra e da área da Comunicação como um todo, como um conjunto reflexivo das condições nas quais comunicamos e como a comunicação é decisiva das atitudes políticas que realizamos.

Portanto, ao levantar tais questões, a tese pretende dialogar com outras contribuições que já existem sobre Vilém Flusser, com destaque para aquelas que se dedicam à vida brasileira do autor. Em especial, a tese se apoia nas pesquisas de Diogo A. Bornhausen, cujo trabalho permite visualizar a maneira como o autor distinguiu os modelos éticos, estéticos e epistemológicos do Ocidente. Também encontrou fundamentos na pesquisa de Alex Heilmair, que ofereceu um mapa da comunicologia flusseriana e do conceito de imagem técnica, a partir do qual é possível continuar estudando Flusser e perceber nele outras camadas e dimensões. Também, e sobretudo, deve-se menção ao trabalho de Norval Baitello Junior, que pioneiramente reinseriu Flusser ao debate da Comunicação, além de ter liderado a iniciativa que trouxe o Arquivo Vilém Flusser à São Paulo. Baitello oferece aplicações dos principais conceitos flusserianos -- como o de aparelho ou de escada

da abstração -- sem as quais esta tese não poderia ser formulada. Por fim, há um diálogo também com Rodrigo Maltes Novaes, editor e tradutor de Flusser, talvez o mais dedicado conhecedor de sua biografia e de sua bibliografia. Além do diálogo com os pesquisadores iniciados na obra de Flusser, por assim dizer, a presente tese pretende dialogar com outros pesquisadores e pesquisadoras dedicados à Teoria da Comunicação com o intuito de continuar discutindo a importância das reflexões de Flusser para a área.

### **Como estudar a dimensão política do pensamento flusseriano?**

Em linhas gerais, por dimensão política da Comunicação em Vilém Flusser se refere a como Flusser propõe uma politização do próprio campo do saber. Em outras palavras, trata-se de demonstrar como ele tensiona o modo de desenvolver o conhecimento de uma área, reconciliando-a com sua tarefa política, isto é, com a responsabilidade pela criação das formações sociais e das condições nas quais a sociedade pode representar a si mesma e a suas necessidades. Sobretudo no contexto do final da década de 1960 e ao longo da década de 1970, havia no pensamento ocidental europeu um grande esforço em realizar tal tarefa por autores como Michel Foucault e Gilles Deleuze, por exemplo. Não é a intenção desta tese comparar Flusser a estes autores, mas busca-se localizar a Comunicologia flusseriana dentre aquelas teorias que realizaram esforço semelhante e que produziram uma compreensão original de política. Especificamente em se tratando do campo da Comunicação, tal esforço se apresenta enquanto um convite a pensar os ambientes de comunicação como os lugares propícios para essas formulações e, portanto, considera seus teóricos como aqueles preocupados com a contínua renovação desses ambientes diante da necessidade que os sujeitos têm de articularem-se politicamente.

Ainda no que se refere ao pensamento comunicacional, tomando emprestadas as palavras de Lucrécia Ferrara, uma politização do campo do saber se manifesta como “imaginação que transforma as interações coletivas em modos de produzir uma cognição comunicante, mais imaginada do que definida” (FERRARA, 2018: 107). Isto é, trata-se daquela tentativa de romper com um pensamento para a Comunicação que limita a atuação da disciplina às suas funcionalidades, permitindo

assim compreender as atitudes comunicativas como as fiadoras dos processos de transformação de uma sociedade. Com essa expressão, então, para os fins desta tese, busca-se descrever essa tarefa em, ao menos, três partes: 1) porque as necessidades políticas são marcadas por indeterminação, por conflitos e por riscos mais do que por contratos, elas exigem um pensamento orientado pelas dúvidas e não pelas certezas, para que permita dentro de si caminhos de evolução e surpresa<sup>1</sup>; 2) o que conduz, também, a tarefa de desvelar os fenômenos de fundo dos “discursos competentes”<sup>2</sup> (CHAUÍ, 1980: 7) de um tempo, isto é, aqueles que são proferidos, ouvidos e aceitos como verdadeiros, instituídos enquanto certezas de forma a estagnar a chegada à soluções possíveis e novas para os conflitos; 3) a valorização do coletivo e da construção coletiva de soluções, bem como da habilidade de imaginar reflexivamente<sup>3</sup> quais seriam as condições de comunicação necessárias para elaborar tais soluções.

Defende-se que Flusser é um autor fundamental para realizar essa tarefa, em suas três dimensões. Estudar essa dimensão política, portanto, não é buscar saber como Flusser trabalhou certos acontecimentos políticos em específico, ou que concernem a determinada institucionalidade ou formas de governo em sua época. Também não se reduz a descobrir se Flusser define o papel de um Estado, ou de uma ordem, que sirva apenas como modelo de gestão das ações. Em suma, procura-se definir um saber preocupado com a transformação, e não com a manutenção -- e esta é uma das chaves possíveis que permitem interpretar a Teoria da Comunicação de Flusser, preocupado como estava com as condições comunicológicas de tal transformação.

---

<sup>1</sup> Refere-se, nesse ponto, à discussão sobre epistemologia política da Comunicação, desenvolvida por Lucrecia Ferrara (2018).

<sup>2</sup> Toma-se a expressão de Chauí como referência não por haver completa confluência entre esse conceito e os de Flusser, mas porque esta se mostra pertinente para descrever algo que Flusser também denunciava: uma tecnocracia que penetra no ambiente público e causa, como consequência disto, o declínio do próprio espaço público e a inviabilização da política.

<sup>3</sup> Com o termo se faz referência a expressão usada por Dietmar Kamper, que a define como “[...] um conhecimento com a ajuda da imaginação que tenha refletido sobre si mesma e sobre as próprias consequências” (KAMPER, 2015: 70). De forma semelhante, Flusser utilizou em *Kommunikologie* a expressão *Einbildungskraft*, também mencionada por Kamper, que pode ser traduzida para o português como “força da imaginação”. Semelhante à definição de Kamper, Flusser entende esta imaginação como uma inteligência projetiva capaz de inserir conceitos em imagens; isto é, a habilidade para elucubrar como o mundo poderia ser, e não apenas a repetição de como ele é. A afirmação feita acima encontra-se apoiada pelo amplo trabalho desenvolvido por Alex Heilmair (2012) sobre a questão da imagem e da imaginação em Flusser, cuja leitura é mais que recomendada.

## Das correspondências

As correspondências de Flusser ajudam a explicitar as questões acima mencionadas em seu pensamento. Nelas, o filósofo discute, sim, alguns assuntos políticos, mais especificamente, mas abraçando-os com alguns dos mesmos incômodos acima descritos. Todavia, o que se busca demonstrar é como essa preocupação perpassa discussões desenvolvidas por ele em diferentes momentos ou fases de sua obra até chegar a alguns escritos de sua maturidade: aqueles que desenvolvem a Comunicologia. Flusser chamou assim sua proposta de Teoria da Comunicação condensada, principalmente, em dois livros redigidos já em seus anos na Europa: *Kommunikologie* foi redigido entre 1977 e 1978 e publicado postumamente, em 1998; e *Kommunikologie weiter denken* (ou *Continuar pensando a Comunicologia*, em tradução livre) contém um curso ministrado por ele na Universidade de Bochum, na Alemanha, em 1991 -- apenas este publicado em português, no Brasil, com o título *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*, enquanto o primeiro foi recentemente republicado em inglês, nos Estados Unidos, com o título *Communicology*.

O primeiro contato da pesquisa com a correspondência de Flusser se deu de maneira flutuante, nas disciplinas ministradas pelo prof. Baitello, nas quais, por algumas vezes, mestrandos e doutorandos exploraram os materiais do Arquivo Vilém Flusser São Paulo em busca de temas para elaborar artigos<sup>4</sup>. Assim, encontrou-se a pasta de cartas que Flusser trocou com seu amigo, o advogado José Bueno. A princípio, chama atenção o volume dessa correspondência: são quatro pastas, com cerca de 300 páginas e com documentos que datam desde 1971 -- às vésperas, portanto, do retorno de Flusser a Europa -- até 1991, ano da morte do filósofo. Pela quantidade de cartas ali reunidas, presumiu-se que Flusser e Bueno nutriram uma longa e íntima amizade, o que se confirmou na leitura. Com o amigo advogado, Flusser sentia-se à vontade em dividir algumas de suas angústias, empolgava-se ao contar sobre sua agenda de eventos, revelava aspectos dos livros nos quais estava trabalhando e, até mesmo, trocava farpas por discordar das posições e opiniões do amigo. Sobretudo, a correspondência com Bueno merece atenção porque, nela, temos um Flusser mais opinativo em relação às questões de

---

<sup>4</sup> Os trabalhos feitos na disciplina renderam um dossiê, publicado pela Revista Líbero, em 2020, e em outra ocasião no VII Congresso Internacional de Comunicação e Cultura, realizado em homenagem a Vilém Flusser, em 2022.

seu tempo e aos acontecimentos políticos e econômicos no Brasil e no mundo, algo que não ocorre em seus livros publicados.

A pesquisa se dedicou a ler e categorizar toda a correspondência com Bueno separando-a em: 1) Aquelas cartas que revelam o cotidiano de Flusser e detalham sobre seus anos na Europa; 2) Aquelas que revelam alguns interesses de Flusser, como o interesse que manteve sobre futurologia ou sobre a ecologia; 3) Aquelas em que mencionam outros personagens do IBF, como Dora Ferreira da Silva e Milton Vargas, principalmente; 4) Aquelas em que Flusser trata do seu processo de escrita e, por fim: 5) Aquelas em que os dois conversam sobre política, economia e sobre a ditadura militar. A partir desta categorização, escolheu-se privilegiar aquelas cartas deste último tipo, em sua maioria trocadas nos anos 1970. Nas páginas a seguir, as cartas serão expostas com a intenção de encontrar nelas os apoios que permitam voltar à Comunicologia com olhar dedicado à dimensão política de sua obra.

Conforme a leitura das cartas avançou, mostrou-se necessário buscar em outras fontes aspectos que colaboram com os objetivos da tese. Graças a essa demanda, passou-se também a pesquisar por ensaios de Flusser, alguns deles que permaneciam ainda inéditos, que trabalhassem com os temas levantados nas cartas, além, é claro, da leitura da própria obra publicada do autor, como um todo. Além desses materiais, também apoiou-se em outras correspondências de Flusser que ajudassem a dar um contexto às suas opiniões -- sobretudo, explorou-se aspectos da suas correspondências com Alfredo Augusto Becker, Antônio do Amaral, Luigi Bagolini e Miguel Reale, as quais também receberam atenção de outros pesquisadores vinculados ao Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Sendo assim, a argumentação da tese começa pelas cartas e avança por esses outros escritos como maneira de desenhar a noção flusseriana de política da maneira mais ampla possível.

## **Da obra de Flusser**

Antes de avançar, também se faz necessário um esclarecimento de como a presente pesquisa se aproximou do corpo de trabalho realizado por Vilém Flusser. Há a interpretação geral de que ele foi um autor caleidoscópico ou até mesmo eclético,

graças à coleção de temas sobre os quais tratou ao longo de sua carreira. A pesquisa gostaria de se somar a outra interpretação, corroborada por Diogo Bornhausen e Rodrigo Novaes: a de que Flusser foi um filósofo preciso, de conceituação clara e sintética, e de que a sua obra pode ser estudada levando em conta a continuidade de sua reflexão em diferentes fases do seu pensamento. É possível distinguir momentos em Flusser de menor maturidade, mais marcados pela discussão sobre a religiosidade, por exemplo, de outros de maior maturidade, nos quais a sua Comunicologia pôde ser formulada e desenvolvida enquanto uma Teoria da Comunicação, a rigor. Os momentos mencionados podem ser divididos em três fases da sua escrita: a brasileira, a partir dos anos 1950 até 1972, quando retornou à Europa; uma fase de transição, com Flusser já morando no velho continente, mas finalizando e buscando publicar obras que vinham sendo desenvolvidas desde o Brasil; e a europeia, mais ao fim dos anos 1970 até o seu falecimento, em 1991. Poderíamos descrevê-las com as seguintes características:

1. A brasileira: Trata-se das primeiras publicações de Flusser, que apenas começava a buscar caminhos de entrada na intelectualidade brasileira. Compreende escritos variados, de marcante teor ensaístico, que tratam desde questões referentes à linguagem e à poesia até à religião e à filosofia da ciência. Algumas obras destacáveis deste período são: a monografia *Gerações*, escrita originalmente nos anos 1960 mas publicada apenas em 2017; o livro *Língua e Realidade*, o primeiro a ser publicado, em 1963; *A História do Diabo* (1965); e *Da Religiosidade* (1967); além de cursos e de ensaios publicados em jornais e em revistas, como na Revista Brasileira de Filosofia, do IBF;
2. A transição: Em 1972, Flusser emigra para a Europa e lá continua sua escrita de ensaios e as suas tentativas (bem-sucedidas) de ser publicado. Antes de lançar aquelas obras que lhe trouxeram renome, ao longo dos anos 1980, a década de 1970 serviu para que Flusser desenvolvesse alguns textos que já vinham sendo escritos desde o Brasil. Porém, muitos só foram publicados tardiamente, após Flusser ter conquistado boa circulação entre os europeus. Destacam-se as obras *Naturalmente* (1979), *Os Gestos* (1991), *Bodenlos* (1992), sua autobiografia, e *Fenomenologia do Brasileiro* (1994);

3. A europeia: Já estabelecido no velho continente, Flusser passa a ter seu trabalho reconhecido por lá ao longo dos anos 1980, principalmente em alemão, e consolida sua Teoria da Comunicação. *Kommunikologie* havia sido escrito ao menos desde o ano de 1975<sup>5</sup>, portanto já morando na Europa. Depois de escrever *Kommunikologie*, que só seria publicado após sua morte, o autor continuou expandindo os conceitos da Comunicologia em obras que alcançaram grande sucesso editorial, como *Pós-História* (1983), *Vampyrotheutis Infernalis* (1981), *A Filosofia da Caixa-Preta* (1982) -- este último sendo o seu *best-seller* -- *No Universo das Imagens Técnicas* (1983) e *Da Escrita* (1987).

Categorizar de tal maneira a obra não exclui o fato de que há uma continuidade de pensamento de Flusser, indo de uma fase a outra. Por isso, não parece ser proveitoso lê-lo sem levar em conta essas diferentes etapas ou tratando os livros indistintamente, mas sim buscando perceber as transformações de suas principais conceituações nos diferentes momentos. Por exemplo, aspectos da sua noção de política estão presentes nos três períodos, mas com ênfases muito distintas entre si de fase para fase. Na brasileira, o termo *política* raramente é mencionado de maneira direta nas obras publicadas. Já na fase europeia, o autor tratou da política mais explicitamente, sobretudo em *Kommunikologie* e *Kommunikologie weiter denken*. Por este motivo, embora todos os livros publicados por Flusser tenham sido lidos e apreciados pela pesquisa, preferiu-se por dedicar maior atenção e dedicação a esses dois últimos mencionados, citando publicações anteriores ou posteriores a esses apenas com o intuito de oferecer uma visão geral de como a discussão evoluiu com o tempo. Com o auxílio das correspondências, somando-se ainda outros materiais, pretende-se demonstrar que a ditadura militar e a situação brasileira são aspectos fundamentais dessas elaborações mais maduras do autor.

---

<sup>5</sup> Rodrigo Novaes tem desenvolvido o trabalho de localizar cronologicamente a obra de Vilém Flusser, destacando os períodos de escrita (e não necessariamente de publicação) de cada livro. As informações acima descritas foram retiradas de suas notas de editor, na edição recente de *Communicology*, em inglês, publicada pela Stanford University Press, em 2022, e na edição de *Língua e Realidade*, publicada pela É Realizações, em 2021.

## Da estrutura de capítulos

O primeiro capítulo da tese se dedica às cartas selecionadas entre Flusser e Bueno que cooperam com os objetivos propostos. Nele, a situação de Flusser no Brasil e sua relação com o IBF é explicada também com o apoio dessas cartas. Afinal, o Instituto, fundado ainda nos anos 1950, tornou-se o ponto de encontro dos intelectuais conservadores e reacionários que se dedicaram a defender o golpe de 1964, que instituiu a ditadura militar no Brasil. Todavia, nas cartas, o autor tcheco-brasileiro expressava seus desacordos com os amigos do IBF, bem como seus incômodos com o contexto brasileiro. Além da ditadura, as cartas com Bueno também tratam de assuntos políticos e econômicos que marcaram a década de 1970, como o escândalo de Watergate e a crise do petróleo. Por fim, em meio a tantos eventos desafiadores daquela década, Flusser encontrou interesse na futurologia como ferramenta de análise da situação ocidental e de seu possível catastrófico futuro.

O tema da futurologia serve enquanto ponte para o segundo capítulo que explora um relevante tópico nas cartas: a noção de *projeto*. Na obra de Flusser, o termo *projeto* é crucial, desde a fase brasileira, como maneira pela qual o filósofo pensou a atitude do Ocidente rumo ao progresso. Graças às correspondências, é possível retomar essa noção para destacar sua dimensão política. A compreensão da noção de projeto é a chave para interpretar a concepção original do que seja política na Comunicologia.

Por fim, no terceiro e último capítulo, recolhe-se essas descobertas para retomar *Kommunikologie* e *Kommunikologie weiter denken*. Com isso, pretende-se expor sobre os aspectos, elementos e categorias da noção de política presentes nessas obras. É nesse capítulo que se define **política** a partir de Flusser e desenvolve-se a proposta de uma **comunicologia da política**, isto é, um modo comunicológico de analisar e estudar os ambientes políticos de articulação das necessidades e suas transformações.

# Capítulo 1 - A situação de Flusser: suas leituras sobre a política brasileira e internacional na correspondência com José Bueno

O nível de vida ocidental é insuportável. Assim definiu Vilém Flusser em carta de 22 de janeiro de 1977 para o seu amigo, o advogado José Bueno. Naquele contexto, Flusser argumentava que o modo de vida burguês e ocidental estaria com os dias contados. Para ele, quanto mais esse projeto se realiza historicamente, quanto mais ele se aperfeiçoa, mais rapidamente a vida pública alcança seu declínio. Mas no que implicaria o seu fim? Haveria alguma chance de um 'novo homem' -- para usar a própria expressão tão presente na obra flusseriana -- eclodir dessa catástrofe com uma outra maneira de realizar a política?

Responder a essas perguntas exige um mergulho nos escritos de Flusser para além de sua obra publicada. Não é nos seus livros que essa dimensão política está explicitada por completo, embora encontre-se transversalmente trabalhada em suas principais discussões. É mais graças ao diálogo de Flusser com seus amigos, muitos deles registrados nas correspondências que trocou, que tal abordagem para o seu pensamento se torna possível. Nas cartas, tem-se um Flusser muito mais opinativo sobre os acontecimentos de seu tempo e, principalmente, sobre a ditadura militar brasileira. Neste primeiro capítulo, nosso objetivo é explorar esse material para coletar aqueles elementos que, mais adiante nesta tese, servirão de subsídio para expor e explicar como Flusser também pensou comunicologicamente a política, uma das chaves para compreender a intencionalidade não só *em* sua Teoria da Comunicação, mas também *de* sua Teoria da Comunicação.

Das amizades que fez no Brasil, Flusser manteve com José Bueno uma de suas mais extensas trocas remissivas. De ponta a ponta, os dois discutiram sobre os principais acontecimentos políticos e econômicos que lhes foram contemporâneos, em especial ao longo da conturbada década de 1970. Watergate, guerra de Yom Kippur, crise do petróleo, a ascensão de Amin Dada e Muammar Gaddafi e a ditadura militar brasileira eram alguns de seus temas mais recorrentes. Muitas

dessas trocas permitem adentrar nas questões acima descritas, enquanto ponta de um longo fio que atravessa sua obra.

## 1.1. Sobre José Bueno e sobre o papel do Instituto Brasileiro de Filosofia em apoio à ditadura militar brasileira

José Bueno e Flusser se aproximaram por amigos em comum que compunham o corpo de frequentadores do Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) onde Flusser lecionou cursos na década de 1960. Fundado em 1949, em São Paulo, o IBF foi articulado pelo jurista Miguel Reale (1910-2006), pelo engenheiro Milton Vargas (1914-2011) e pelo filósofo Vicente Ferreira da Silva (1916-63), dentre outros, e se tornou o *locus* do desenvolvimento e disseminação do pensamento conservador no Brasil na segunda metade do século XX. No estatuto do IBF (apud GONÇALVES, 2018), encontra-se algumas de suas finalidades declaradas, dentre as quais: 1) promover o desenvolvimento da cultura filosófica no país; 2) promover congressos para discussão de problemas filosóficos; 3) publicar uma revista trimestral, a Revista Brasileira de Filosofia (RBF) -- na qual, inclusive, Flusser publicou artigos --; 4) colaborar com os poderes públicos, universidades e associações em tudo que se refere ao desenvolvimento intelectual brasileiro. O IBF nasce também graças ao auxílio financeiro que recebeu do governo do estado de São Paulo, na pessoa do então governador Lucas Nogueira Garcez (1913-82), um destacado oligarca paulista e executivo do Banco Mercantil de São Paulo (GONÇALVES, 2018: 6). Esta forma de financiamento do instituto é um dos indícios da proximidade que o IBF desenvolveu com a burguesia brasileira e de seu propósito de constituir a base para o poder intelectual que visava manter a hegemonia da autocracia burguesa no Brasil (GONÇALVES, 2019: 7). Tal intencionalidade e a intimidade com o poder econômico ficam explícitas em entrevista com o próprio Reale, publicada no primeiro número da RBF, justificando a criação do instituto:

Desnecessário é dizer que vivemos em um país de reduzida elite, chamada a participar de múltiplos setores de nossa vida social e econômica. O desenvolvimento vertiginoso da vida econômica de São Paulo não pode deixar de interferir no âmbito universitário,

conclamando os seus mestres para uma contribuição positiva. É esta a missão de ordem prática que estabelece um liame muito útil e fecundo entre a Universidade e os grupos da produção econômica (REALE apud GONÇALVES, 2016: 79).

Outro indício de tal alinhamento está na lista dos demais nomes associados ao IBF. Isto porque, em sua fundação, o instituto compreendia majoritariamente autores conservadores, pensadores católicos e ex-integralistas, como era o caso também de Reale. Dentre eles estavam: Luiz Washington Vita (1921-68), Teófilo Cavalcanti Filho (1921-78), Renato Cirell Czerna (1922-2005), Hélio Jaguaribe (1923-2018), Cândido Motta Filho (1897-77) e Djacir Menezes (1907-96). Claro, é importante destacar que também circulavam pelo IBF intelectuais que não se aproximavam deste grau de conservadorismo, como é o caso de Francisco Cavalcanti Pontes de Miranda (1892-79), Roland Corbisier (1914-2005), Glaucio Vega (1923-2010) e Vilém Flusser. De todo modo, e como indício derradeiro do alinhamento acima descrito, é inquestionável a característica antimarxista representada nos artigos e resenhas da RBF desde os primeiros anos da publicação.

A partir do golpe de 1964, que instituiu uma ditadura militar no país, Reale e outras figuras importantes do IBF serviram enquanto ideólogos do regime, juntando-se ao coro para o qual tudo deveria ser permitido contra os “subversivos” que ameaçavam a ordem brasileira. Em contexto de prisões sumárias de intelectuais contrários à ditadura -- dentre os quais Astrojildo Pereira, Florestan Fernandes e Nelson Werneck Sodré -- e de demissões arbitrárias de outros tantos das universidades públicas -- como Celso Furtado, Josué de Castro e Darcy Ribeiro --, Reale tornou-se uma liderança da direita no plano intelectual. Seus escritos justificavam a forte repressão que se iniciou logo nos primeiros momentos do regime e o IBF tornou-se o centro de irradiação de tais ideias. Reale, aliás, escreveu o livro *Os Imperativos da Revolução de Março*, publicado em 1965, enquanto tentativa de defesa jurídica e filosófica do regime ditatorial. Não é o objetivo desta tese analisar os argumentos apresentados no livro, tampouco desvelar novos aspectos da vida de Miguel Reale, mas é pertinente salientar alguns destaques do referido documento tendo em vista como ele ajuda a descrever o clima ideológico no qual Vilém Flusser também estava inserido. São estes: 1) por um lado, Reale concebe a “revolução” de 64 como um reordenamento jurídico que não permitisse o avanço rumo ao perigo entendido por

ele como eminente de uma revolução proletária; 2) por outro, expande a ordem jurídica de então com o intuito de normatizar a situação autoritária.

Essas duas tentativas de justificação apresentadas em *Imperativos* se tornaram o estado da arte dos argumentos pró-regime e ecoavam em algumas das discussões que Flusser teve, por cartas, com defensores do golpe de 64, dentro os quais o próprio Reale ou o amigo José Bueno. Por vezes, escritos de Flusser ao longo dos anos 1960 acabavam por ser engolidos por esse turbilhão argumentativo, como parece ter sido o caso de *Língua e Realidade*, publicado originalmente em 1963. Flusser teve uma breve troca de cartas com outro renomado jurista ligado ao IBF, o gaúcho Alfredo Augusto Becker. Em carta endereçada a Flusser datada de 22 de setembro de 1965, Becker escreve:

Aproveito o ensejo para lhe observar que uma das minhas “hipóteses operantes” realizou-se integralmente através do Comando Revolucionário, no Ato Institucional de 9 de abril de 1964 na seguinte parte:

“...assim a revolução vitoriosa, como poder constituinte se legitima por si mesmo. Ela destituiu o governo anterior e tem capacidade de constituir um novo governo. Nela se contém a força normativa, inerente ao poder constituído. Ela edita normas jurídicas sem que nisto seja limitada pela normatividade anterior à sua vitória. Fica assim bem claro que a revolução não procura legitimar-se através do Congresso. Este é que recebe deste ato institucional, resultante do exercício do poder constituinte, inerente a todas as revoluções, a sua legitimação.”

O Ato Institucional fundado naquele pressuposto político é um exemplo nu e cru, concreto e puríssimo, da fenomenologia que eu encontrei ao estudar e refletir sobre a embriogenia do Estado e a fonte do Direito (BECKER, 1965: 45)

No trecho acima, Becker se refere à própria obra, o livro *Teoria Geral do Direito Tributário*, publicado originalmente também em 1963 e, até os dias atuais, uma das principais referências do seu campo no Brasil. Becker o cita porque anteriormente, em carta de 21 de junho de 1965, o jurista afirmou ter terminado sua leitura de *Língua e Realidade* tendo percebido várias confluências entre sua teoria e as teses apresentadas por Flusser. Em suma, e como retomaremos mais adiante, Flusser articula, naquela obra, a noção de que o humano só pode ser considerado animal político (*zoon politikon*) porque está em conversação com a sociedade e, portanto, a

conversa o seria sua própria essência (FLUSSER, 2021: 184). Becker relaciona a tese de Flusser ao capítulo de sua *Teoria*, no qual ele articula sobre a forma o do Estado. Para ele, conforme está na carta a Flusser, tal forma o pode ser reduzida   mesma essência relacional: “Não só o indivíduo humano   rela o. Também a sociedade política (Estado)   uma rela o” (BECKER, 1998, p. 35). Porém, na *Teoria* de Becker, tal compreensão justifica que se entenda o Estado como Ser Social de existência psíquica, dinâmica e continuada, como “unidade viva” que, tomando conhecimento de sua própria existência real, procura defender-se (BECKER, 1998: 207), ainda que adaptando o Direito para tal fim. No trecho acima destacado, Becker retoma essa hipótese presente em *Teoria* para legitimar o golpe de 64 inclusive utilizando-se de trechos da obra de Flusser.

Não   do interesse desta tese aprofundar-se nos argumentos de Becker<sup>6</sup>. Apenas o citamos, assim como fizemos com Reale, para contextualizar isto: mesmo a discussão sobre conversa o que Flusser fez pôde ser apropriada de maneira despolitizada naquele clima ideológico, e até mesmo como justificativa para a ascensão militar enquanto forma de defesa legítima contra o perigo de um levante comunista. Flusser não respondeu diretamente a Becker sobre a questão, no entanto. Em agosto de 1965, em carta anterior   acima referida, o filósofo escreve apenas se desculpando por não ter tido tempo de responder às cartas de Becker.

Diferentemente de Becker ou de Reale, José Bueno, por sua vez, permaneceu an nimo no debate público brasileiro. Conforme revelam as cartas, havia especial amizade entre ele e Milton Vargas (1914-2011) e entre ele e Vicente Ferreira da Silva (1916-63), autores do IBF com os quais Flusser também manteve amizade. Porém, foi para Bueno que Flusser, em diferentes ocasiões, revelou suas angústias e detalhes do seu processo de escrita. Também foi com Bueno que Flusser tratou abertamente de suas opiniões em rela o   ditadura militar, já nos anos 1970, algo mais raro de se encontrar em correspondências de Flusser com outras de suas amizades brasileiras.

---

<sup>6</sup> Um mergulho na obra de Becker foi feito por Cláudia Maria Borges Costa Pinto (2019). A autora sugere, inclusive, que mesmo com seu viés conservador, os posicionamentos políticos de Becker em rela o   ditadura permanecem ambíguos, ainda mais tendo em vista as muitas cita es que fez ao marxista francês Georges Burdeau, nome que também aparece em suas cartas a Flusser.

De uma forte moral católica, Bueno trazia às trocas de cartas a tendência de pensar o mundo a partir do deslocamento da centralidade da fé cristã na construção dos valores coletivos. Ele era um remanescente de um Brasil rural e religioso, que já não encontrava centralidade na vida política. Bueno, assim como Flusser, vivia em um país crescentemente urbano, em uma São Paulo crescentemente industrial e consumista. Em sua autobiografia, na qual Flusser (2007) dedica capítulos a perfis de seus amigos brasileiros, o deslocamento de Bueno é descrito da seguinte maneira:

A decadência da realidade é vivenciada por José como morte de Deus. Tal morte se manifesta em vários níveis. A nível religioso, se manifesta como indiferença tolerante perante todas as religiões estabelecidas, e como saudade da própria religião perdida. A nível epistemológico, isto se manifesta como desilusão com todo tipo de conhecimento, e como interesse distanciado e irônico por todo progresso da ciência e da tecnologia. [...] A nível de práxis, se manifesta como um deixar se levar, como um agir praticamente automático, como imobilismo, e como tentativa de evitar toda decisão e mudança. A nível de vivência, isto se manifesta como depressão e enfado. Em suma: a morte de Deus significa a perda de todo sentido (FLUSSER, 2007: 166).

À luz da correspondência, sugere-se que há frustração na maneira pela qual Flusser se refere a Bueno no trecho supracitado -- e tal frustração é representativa da diferença de opiniões que este manteve com seus companheiros de IBF. Flusser tentou, mas não conseguiu levar Bueno a coletar uma nova compreensão de mundo. Um dos hiatos na correspondência se deu entre 1974 e 1975, depois que Bueno visitou Flusser na Europa, ocasião em que os dois tiveram uma discussão sobre assunto não detalhado nas cartas. José escreveu que preferiu não mais entrar em contato naquele período porque o diálogo entre ambos o levou “[...] a rever muitas posições como também e sobretudo a repensar nossas relações e dissensões [...]” (BUENO, 1974a: 66). Porém, algumas semanas mais tarde, quando os dois trocaram cartas discordando em relação às eleições para o Legislativo no Brasil, no auge da ditadura militar, Flusser respondeu aparentemente irritado em carta de 21 de janeiro de 1975: “Você diz que está revendo suas posições, mas a carta revela o contrário: estás recaindo nas antigas. A tua viagem não te concedeu aberturas: pelo contrário, re-encerrou-te” (FLUSSER, 1975a: 70).

## 1.2. Das discordâncias de Flusser com José Bueno e com Miguel Reale em relação ao papel da ditadura

Nas cartas, ao menos, Bueno era elogioso com relação à noção de progresso praticada nos anos de chumbo, em especial ao longo da década de 1970: das hidrelétricas, das usinas nucleares e do crescimento do Produto Interno Bruto (PIB). Ao mesmo tempo, a angústia da perda de Deus também o tornava um romântico no que se refere a comportamentos e à política. Ele estava em busca de uma vivência humana simples e espiritualizada -- um perfeito conservador, portanto. Era justamente por desprezar tanto essa noção de progresso quanto esse romantismo que Flusser confrontava o amigo, como neste trecho de carta de 25 de outubro de 1972: “[...] o progresso está aniquilando, pelo menos a curto prazo, toda esperança de um ‘novo homem’, isto é; de uma vida que tenha significado” (FLUSSER, 1972a: 4). Flusser insistia para que Bueno abandonasse sua nostalgia e para que pudesse acessar novo sentido – o que se revelou tarefa ingrata.

Bueno também descrevia o golpe militar de 1964 enquanto uma “revolução” contra “o risco da desordem, implícito ao regime anterior” (BUENO, 1974a: 63). Além disso, era um entusiasta dos feitos econômicos e de infraestrutura que a ditadura produzia naquela época. Em carta de 23 de julho de 1975, com Flusser já de volta à Europa, Bueno relatou ao amigo quanto ao início das obras da usina hidrelétrica de Itaipu e quanto a financiamentos internacionais para a instalação de usina de enriquecimento de urânio no Brasil. Ao anunciar tais êxitos, Bueno faz um convite:

Portanto, Villem [sic], se você deixou o Brasil porque o desesperava o seu terrível futuro econômico (e suas inevitáveis sequelas), volte correndo porquanto não há hoje outro país com melhores perspectivas que o nosso (meu e seu) (BUENO, 1975: 84).

Mas a preocupação de Flusser em relação ao Brasil não era esta, e sim aquela em relação ao ‘novo homem’. A ideia de progresso representada pela ditadura militar brasileira seria aquilo que impediria este novo humano de nascer e, ao mesmo tempo, conservaria em alienação os velhos humanos, como Bueno, mantidos sob romantismo e nostalgia. Flusser, porém, não qualifica esse “novo” positiva ou

negativamente, ao menos não nesta ocasião, e se limita a descrevê-lo da seguinte maneira:

[...] a) os velhos homens (tecnocratas, etc.) querem continuar progredindo à maneira vitoriana, (barragens, vassouras eletrônicas, grandeza política, renda). b) os velhos homens mais 'atualizados' (marxistas, etc.) querem progredir em direção aparentemente nova (cooperativas, jornais de parede, politização da massa, distribuição de renda). c) os novos homens vêm que (a) e (b) são idênticos, e querem deixar de progredir para gozar a vida (fazer música e amor na rua, despolitizar o privado, desprezar o público, viver em nível econômico baixo) (FLUSSER, 1975b: 77).

Em carta de 27 de novembro de 1976, Flusser discordou, mais uma vez, da maneira como Bueno entendia a situação brasileira. Anteriormente, em carta de 8 de novembro, o advogado escreveu para Flusser comemorando a economia aquecida -- aquele ano consolidou um crescimento de 9,8% no PIB brasileiro -- , mesmo à revelia da crise internacional que ainda repercutia o impacto da alta dos preços do petróleo do início da década. De forma bem-humorada, Flusser o responde tratando sobre terremotos:

Antigamente, os sinos dobravam quando a terra tremia. As aldeias [...] têm inscrição nos sinos: 'vivo-voco-muortuos plango-fulgura frango', o que traduzo [...] 'os vivos chamo-os mortos choro-os raios quebro'. [...] Veja em que deu atualmente tal 'fulgura frango': a fratura dos raios, (ou como se diz atualmente: 'a análise spectral'), permite saber a composição exata do solo marciano e prever os terremotos, (martemotos), que lá ocorrem, mas é demasiadamente spectral para permitir a compreensão dos terremotos profanamente terrestres, como o é o de Pequim, da Pérsia, e dos preços do petróleo (FLUSSER, 1976: 103).

Deste modo, Flusser concedia um parecer saborosamente ácido sobre o amigo: alguém que não titubeava em oferecer crítica ao que ocorre em todo mundo, mas incapaz de perceber a gravidade da repressão a ocorrer no próprio país e o quão insustentável já era o ímpeto do progresso no Brasil. Continua Flusser: "É que os sismógrafos funcionam diferentemente quando a terra treme. Venha cá para acertar os relógios e fazer com que os sinos dobrem para nós dois da mesma forma" (FLUSSER, 1976: 103). Bueno o respondeu da seguinte maneira, em carta de 14 de janeiro de 1977: " [...] o dobre do sino é o mesmo para nós dois; a diferença não está no dobre, mas nos nossos ouvidos."

As diferenças também apareciam na correspondência entre Flusser e Reale que, além de fundador-presidente do IBF, foi um dos redatores da Emenda Constitucional nº 1, de 1969, que consolidou a ditadura militar no Brasil. Desenvolvida por Fabio Cypriano e por André Naveiro Russo (2020), a pesquisa sobre essa correspondência revelou algumas dessas desavenças, com destaque a repetição nas cartas daquelas justificativas oferecidas por Reale em *Imperativos* para a necessidade da ditadura militar, mesmo já passada uma década entre o golpe militar e o período em que os dois se corresponderam. A polêmica se inicia em carta de 1º de março de 1974, na qual Reale comentava com Flusser o seu perfil publicado em *Bodenlos*, a autobiografia de Flusser. Na obra, Flusser admite que Reale estava certo: não havia condições para que se desse um movimento operário bem sucedido no Brasil às vésperas de 1964 e, portanto, não poderia existir socialismo no país. Porém, como escreve Flusser (2007: 181), Reale não se dá conta do “terror deste fato”, de que o proletariado não pudesse se emancipar aqui. Para ele, a confiança de Reale na burguesia brasileira o fez optar equivocadamente pelo que lhe parecia o menor dos males, que é a tecnocracia fascistóide representada pelos militares (FLUSSER, 2007: 181). A esses pontos, Reale responde:

Efetivamente, através das curvas e voltas de minha vida política, sempre me mantive fiel a uma convicção que você soube captar com sutileza: a de que se impõe conscientizar a gente brasileira do valor de uma liberdade concreta, a qual, a meu ver, só se conquista quando se superam as atitudes ingênuas e líricas que têm encantado e seduzido tantos intelectuais no Brasil. É claro que quem se move segundo essa convicção corre o risco de sucessivas apostas, como ainda agora fiz no caso do movimento de 64, pois o que mais me atemorizava era a “pobreza de ideias” dos “líderes” que pretendiam se aventurar em uma “revolução proletária”, sem terem bases culturais e sem infraestrutura econômica no país capazes de impedir um trágico e irremediável desfecho (REALE, 1974: 31).

Ainda na mesma carta, Miguel Reale continua:

A revolução de 64 foi um violento murro na mesa para chamada à realidade crua de um povo que tem de resolver, na ordem das urgências e prioridades, os problemas de natureza primária, sem se aventurar a altos voos que interessam apenas a pequenos grupos que se alimentam de slogans (REALE, 1974: 31).

Todavia, percebe-se como Flusser não se engaja tão frontalmente contra os argumentos de Reale a favor da ditadura como fazia com Bueno. Em sua autobiografia, o próprio Flusser (2007, p. 178) admite haver reserva entre os dois e,

talvez por isso, ele se limitava apenas a demonstrar sua preocupação, mesmo que timidamente, com a escalada repressiva do regime. Isso se dá, por exemplo, em carta anterior, de 27 de fevereiro de 1970, na qual Flusser (1970: 11) questiona: “Em situações nas quais o filosofar é desestimulado, qual o engajamento e a responsabilidade daquele que filosofa?”, e logo em seguida enumera quatro opções de resposta (apud CYPRIANO; RUSSO, 2020: 115-116): 1) aderir à situação e abandonar a filosofia no seu sentido exato; 2) engajar-se contra a situação, o que implica igualmente abandono da filosofia; 3) isolar-se e filosofar *hui ciclos*, o que implica no abandono de engajamento e recusa de responsabilidade; 4) filosofar *quand-même*, o que implica não apenas riscos econômicos, sociais, (e quiçá físicos), mas pior ainda, incompreensão geral e isolamento; e 5) fugir da situação, que seria atitude comodista e covarde, portanto desprezível.

Para Flusser, a opção mais digna seria a quarta, a opção que ele parece ter adotado. De fato, tal escolha, ao menos no contexto brasileiro, levou a algumas das consequências previstas, com exceção da repreensão física. Aos amigos, como em carta de 1º de outubro de 1971 também a Reale -- às vésperas, portanto, de decidir pela volta à Europa, que ocorreu em 1972 --, Flusser se queixa da dificuldade que teve em adentrar o ambiente universitário e intelectual brasileiro e expõe tal descontentamento em tom de despedida:

Há mais de vinte anos engajo-me no Brasil, e não tem sido um engajamento fácil. Implicava no abandono ou na superação de muita coisa, por exemplo, da minha ligação à cultura alemã, e, mais penosamente, do meu judaísmo. Mas fui amplamente recompensado. Recompensado por numerosas amizades, (entre as quais a sua tem papel de destaque), e pelos efeitos que meu engajamento teve sobre numerosas pessoas, (principalmente jovens), no campo das artes e do pensamento [...] A sociedade brasileira está em fase histórica na qual um engajamento meu pode ser mais prejudicial que benéfico, já que minha contribuição é a de despertar dúvidas e análises, não entusiasmo para pôr mão à obra (FLUSSER, 1971: 15).

O trecho acima apenas explicita o conflito pessoal que o contexto brasileiro impôs a Flusser. A situação brasileira exigia dele posições muito claras enquanto intelectual, muito bem definidas, seja contra ou a favor do regime. Mas o que caracterizava sua obra e seus ensaios era justamente aquilo que se abominava nos meios acadêmicos e intelectuais brasileiros da época: suas inversões, suas especulações e, sobretudo,

a sua insistência em não submeter os fenômenos aos modelos disponíveis, mas sim o de tensionar ainda mais tais modelos. No trecho acima, é notável como Flusser atribuía a isto a dificuldade que teve de adentrar os espaços universitários brasileiros.

Pela perspectiva dos amigos do IBF, Flusser até aparentava ser um progressista. Nas cartas, Bueno parecia caçoar do amigo por reconhecer nele suas influências marxistas -- algo não suficientemente esclarecido em sua obra publicada. Por exemplo, Bueno havia escrito em carta de 23 de julho de 1975: “O comunismo, meu caro Flusser, não é mais nem menos que uma das doutrinas ‘milenárias’ que empolgam os homens de tempos em tempos, e isto você sabe muito bem” (BUENO, 1975: 84). Por outro lado, pela vida intelectual que buscava organizar uma reação à ditadura, a sua proximidade com o IBF o fez ser interpretado, em seu tempo, como um ensaísta de direita e conservador -- e o próprio Flusser não tratou de amenizar essa tensão, ao menos não em seus livros e em seus ensaios publicados. Tais relacionamentos renderam-lhe menor entrada nos meios universitários brasileiros, especialmente pela porta da Filosofia. Claro, também era um impeditivo determinante no caminho à universidade o fato de Flusser não ter concluído sua graduação<sup>7</sup>. Além disso, Flusser buscou tornar-se professor pela Universidade de São Paulo (USP) no departamento de Filosofia, mas lá se exigia um rigor metodológico dentro do qual o pensamento de Flusser não se adequava por ser considerado mais ensaísta e especulativo, ao menos na leitura de seus contemporâneos. Por estas razões, Flusser só se tornaria professor da USP não na Filosofia, mas na escola politécnica, assumindo a partir de 1969 a disciplina de Filosofia da Ciência para os cursos de engenharia, antes ministrada por Milton Vargas. Esta distância entre Flusser e a universidade fica evidenciada graças à entrevista sobre o tema com o professor José Arthur Giannotti (1930-2021), gravada em 2 de março de 1999, e disponível no Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Nela, Giannotti descreve Flusser da seguinte e respeitosa forma:

---

<sup>7</sup> Flusser estudou filosofia na Universidade Carolina, em Praga, entre 1938 e 1939. Naquele ano deixou seu país para viver em Londres, com os pais de sua futura esposa, Edith Barth. Chegou a prosseguir com os estudos na London School of Economics and Political Science, mas não os concluiu. Em 1941, ele e Edith emigraram para o Brasil

Dentro da nossa maneira de ser, Flusser sempre foi uma espécie de desafio, porque a gente não sabia bem até que ponto ele estava reatando com a tradição ensaísta e mais imaginativa da filosofia, enquanto nós éramos defensores radicais do pensamento racional. Também pelos artigos dele, pelos seus ensaios, que ficavam para gente entre uma espécie de ranço arcaico e, ao mesmo tempo, instigante. Eu creio que Flusser tem para nós esta memória; isto é, uma pessoa altamente fascinante, altamente inteligente, que nos admirava pela capacidade de reunir coisas e inventar coisas. Ao mesmo tempo, ele tinha a capacidade de não chutar no gol, e nós queríamos placares bem definidos, jogos muito bem ganhos e que, no final da partida, soubéssemos muito bem quem eram os vencedores e quem eram os vencidos (MENDES, 2017a).

Giannotti também confirma como a participação de Flusser no IBF era negativa para o ponto de vista da universidade:

Porque naquele tempo os campos estavam muito bem definidos do ponto de vista ideológico. Embora, como já mencionei, o grupo de intelectuais de São Paulo era muito pequeno e havia uma certa frequência de um em outro. Mas o fato de certas pessoas [no IBF] terem vinculações com o fascismo, com o nazismo e com a direita era um obstáculo que levou a uma separação (MENDES, 2017a).

De todo modo, Giannotti oferece uma provocante descrição do pensamento de Flusser, como algo de um ranço arcaico e, ao mesmo tempo, instigante. Especialmente ao longo da década 1960, Flusser era um aparente detrator da feiura do Ocidente e da perda de Deus, e portanto próximo, nesse sentido, do que articulavam e pensavam seus companheiros de IBF, principalmente Vicente Ferreira da Silva, como o próprio revela em ensaios publicados em seu livro *Da Religiosidade*. Porém, a preocupação com o tal “novo homem”, este sim o grande engajamento presente em toda a obra de Flusser, aponta para esse algo instigante que o afasta drasticamente de seus amigos em favor da possibilidade de uma radical novidade capaz de formular uma resposta a esta decadência. Como veremos, ao longo do amadurecimento de sua obra, tal formulação se desenha na Comunicologia, a sua proposta de Teoria da Comunicação.

Havia, também, um outro motivo fundamental para a recusa de Flusser em se declarar abertamente contra a ditadura militar no Brasil: o medo dele mesmo de ser preso e torturado. Ter perdido seus familiares em campos de concentração<sup>8</sup>, em

---

<sup>8</sup> Em 1940, os pais, irmã e avós de Flusser foram mortos em campos de concentração da Alemanha. Em Buchenwald foi preso e morto e o seu pai, e em Theresienstadt morreram os avós, a mãe e a irmã.

Praga, e a fuga do nazismo para o Brasil são eventos marcantes da biografia de Flusser que o levaram a temer a repressão no país. Isso fica claro no depoimento dado a Ricardo Mendes, em 10 de fevereiro de 1999, do professor Herbert Duschenes (1914-2003), cineasta e historiador da arte que assistiu às aulas de Flusser no período em que ele lecionou na USP. Também um praguense de ascendência judaica, Duschenes conta como ele próprio havia perdido treze familiares em campos de concentração e, por isso, julgava compreensível o medo de Flusser de ser perseguido. Conta Duschenes:

Ele [Flusser] tinha um medo profundo de ser preso pela então ditadura no Brasil, de ser jogado num campo de concentração, de ser torturado. Ele disse: sou um covarde físico, eu não aguento nenhuma tortura, eu vou ceder o que quiserem, eu vou dizer o que eles quiserem, eu não posso continuar na USP porque não tenho a capacidade de resistir. [...] O medo de Flusser era compreensível. Ele exagerou talvez (aqui não era a Alemanha), mas a história dele inclui o pavor, o medo físico (MENDES, 2017b).

Desenhar essa situação que marcou -- e até mesmo angustiou -- a experiência de Flusser no Brasil não se presta apenas ao propósito de satisfazer nossa curiosidade. Mesmo após décadas de seu falecimento, a comunidade que se dedica a pesquisar os temas flusserianos parece procurar em sua obra por alguns posicionamentos, principalmente ao que se refere às tecnologias da informação e da comunicação. Afinal, Flusser é um otimista ou um pessimista? É um defensor do progresso, do mundo técnico, ou é seu acusador? Explorar a dimensão política de Flusser é um modo possível de como sanar tais dúvidas. Caminho este revelado com maior clareza graças a sua correspondência, sobre a qual nos dedicamos a partir deste ponto para então, graças a ela, continuar explorando mais adiante como tais questões podem ser trabalhadas em sua obra.

### 1.3 O garfo e o hashi: da falência do gesto ocidental

Na correspondência com José Bueno há diferentes exemplos de como Flusser tratou de eventos que lhe foram contemporâneos. Vale começar a mostrá-los pela carta de 23 de julho de 1975, na qual Bueno convida Flusser a especular sobre quando e porque passou o humano a utilizar talheres para levar comida à boca.

Bueno sabia que Flusser estava escrevendo sobre os gestos<sup>9</sup> e, para ele, “descobrir em cada gesto o ‘ponto’ de ruptura’ do ‘código genético’ pela ‘cultura’ seria um trabalho digno da ardente imaginação do meu amigo Villem [sic]” (BUENO, 1975: 89). Bueno argumenta que o gesto de se alimentar com talheres é “uma das primeiras e mais nítidas afirmações da libertação do homem da natureza” (Idem), e pensa ser esta superação algo universalmente definidor da humanidade. Segundo ele, a prova de tal universalidade estaria na memória que há na língua japonesa do talher como um mediador entre o humano e a natureza: os palitos usados para levar o alimento à boca são designados pela palavra *hashi*, que também pode significar *ponte*. Este é um breve trecho de uma longa carta, mas foi a partir desse ponto que Flusser insistiu em retomar um tema maior o qual ambos já vinham discutindo em cartas anteriores: das barragens e das usinas como sinais do progresso brasileiro. Em carta de 6 de agosto de 1975, Flusser argumenta que o garfo e o hashi não são comparáveis, porque compreendem gestos distintos:

De modo que, à primeira vista, parece que na relação “homen-instrumento” o homem é constante, e o instrumento é a variável (xFy). O homem poderia ora usar chopstick, ora garfo. Erro. A relação ‘homem-instrumento’ é reversível. (F ((x,y))). O homem é função do garfo tanto quanto o garfo é função do homem. A reversibilidade da função é, diga-se de passagem, a justificativa ética do marxismo, e faz com que todos sejamos marxistas ou então “tecnocratas”: marxismo é a revolução que visa libertar o homem do aspecto “constante” do garfo. Não permitir ao garfo “to be in the saddle and ride us”. A reversibilidade da relação “homem-garfo”, e a tendência crescente do garfo passar a ser a constante de relação, (autoalienação humana), que tanto transparece das tuas enumerações de barragens, urânios, fertilizadores e outros super-garfos, pode ser “desideologizada” pela observação do concreto gesto de comer com garfo em restaurante (FLUSSER, 1975c: 89).

No trecho acima, Flusser usa o gesto de comer com garfos como meio para uma crítica ao progresso conforme promovido pela ditadura militar brasileira. Este progresso parte da crença de que apenas os instrumentos estão em função do humano, mas nunca o contrário, quando o que Flusser defende é que estes também definem o humano; isto é, o instrumentalizam de volta. Quando Flusser cita o marxismo, entende-o como tentativa de libertar o humano de estar em função dos

---

<sup>9</sup> No período daquela troca, Flusser estava envolvido na escrita do livro que viria a ser publicado em 1991 sob o título *Gesten: versuch einer phänomenologie* que, no Brasil, foi publicado com o título *Gestos* apenas em 2014.

instrumentos. Mas, para Flusser, resta a suspeita de que esse ‘velho homem atualizado -- o marxista, como destacado em citação anterior -- seja incapaz ele próprio de escapar da crença no progresso.

Apenas a título de contextualização, à época das trocas acima referidas foi aquela em que Flusser se dedicava à escrita do livro *Gestos*. Nele, o autor formula o que chamou de *teoria geral dos gestos*, modo pelo qual se dedicou a compreender as transformações da realidade nas maneiras mais cotidianas pelas quais se realiza ou se desenvolve algo: no gesto de fumar cachimbo, no de escrever, no de pintar, no de gravar um vídeo, dentre outros. O gesto do garfo, sugerido por Bueno, não foi incluído na versão final do livro, publicado apenas em 1991. Porém, esse tema, o dos garfos, também foi mencionado em cartas com o artista plástico Antônio Henrique do Amaral<sup>10</sup> (1935-2015), como descobriu a pesquisa de Cecília Salles, Julia Meirelles de Lima e Maria Luisa de Alencar (2020). Flusser visitou o seu estúdio em Nova York, onde pôde apreciar seu trabalho em progresso: Campos de Batalha, parte da conhecida série das Bananas. Na primeira obra, Brasileira, bananas são expostas em cachos e pencas ou apodrecidas. Já em Campos de Batalha, recebem garfos, cordas e outros objetos que se assemelha a instrumentos de tortura. A correspondência em questão começou a partir de um ensaio crítico que Flusser fez do trabalho de Amaral e, a partir dele, ambos desenvolveram concordâncias e discordâncias sobre o tema do gesto e da gestualidade da arte. No trecho a seguir, fica claro a importância que Flusser dá à análise do gesto:

O problema do gesto é problema da corporeidade. [...] Se quero criticar tuas bananas, é a dança do seu corpo munido de pincéis e telas que devo criticar primeiro. Senão, caio não na bananidade, mas na banalidade. Devo procurar ver, em outros termos, o que você não revela de seu íntimo com relação à banana, o que você procura esconder, e isto tudo por intermédio do seu “estar-aqui-em-carne-e-osso” (FLUSSER apud SALLES; LIMA. ALENCAR, 2020: 61).

Por esses motivos, utilizando-se do gesto do garfo não como alegoria, mas como protótipo mesmo da atitude corporal do homem ocidental em relação ao mundo, Flusser não se deixava levar pelo entusiasmo de Bueno no tocante à ditadura: seus

---

<sup>10</sup> Ambos tocaram um total de 14 cartas, datadas entre 8 de abril de 1974 e 5 de fevereiro de 1975. Segundo as pesquisadoras que exploraram essa correspondência, “as cartas contêm questões, problemáticas e divergências em relação ao processo de criação, à gestualidade, à arte e à comunicação” (SALLES; LIMA; ALENCAR, 2020: 56).

feitos ainda eram aqueles submetidos ao discurso do progresso e por ele fixados. Mas este gesto está condenado e necessita de reelaboração. Ele continua:

O nosso gesto, o do garfo, está condenado. Sabes por quê, meu caro escravocrata? Porque comemos durante quinhentos anos todos os chopsticks, e as peixeiras, com nossos garfos. Somos a terceira ou quarta geração dos que O odeiam e por Ele serão visitados por suas transgressões (FLUSSER, 1975c: 90).

O que anunciavam, afinal os dobres dos sinos, para os quais Flusser e Bueno pareciam ter ouvidos tão distintos? O garfo, as barragens e as usinas são as expressões de um modelo burguês que, do ponto de vista flusseriano, é alienante, isto é, produz em desconhecimento do próprio projeto que os modela. Conforme salientado como sendo também a vocação da própria comunicologia, Flusser estava desde então anunciando a derrocada de um conjunto de modelos entendidos, na carta, pela análise do gesto de comer com garfos -- ou de construir barragens. Não apenas estes estavam dando sinais de seu fim, pela visão de Flusser, como também devem chegar ao seu fim, dada a sua insustentabilidade no futuro e a impossibilidade de a partir deles surgirem o “novo”, razão de engajamento de Flusser.

Mas as implicações da falência desse gesto são repletas de ambivalências na maneira como Flusser as apresenta. Afinal, acabando o garfo, o que ficaria em seu lugar? Seria este novo melhor ou pior do que a atual situação? Por exemplo, na carta de 6 de agosto de 1975, Flusser (1975c: 90) cria uma genealogia do garfo: a mãe do garfo é a harpa e seu pai é a força; ou seja, tanto a harpa quanto a força são gestos igualmente hiperbólicos, feitos de corpo inteiro, tal qual é o garfo. Se comer com garfos é o gesto para o progresso, do insaciável apetite, encantar pela harpa e matar pela força seriam as forças geradoras do avanço ocidental e de seu modo de realizar o mundo, pela arte (harpa) e pela política que se afirma enquanto extermínio do Outro (força). É por esta força que a Europa avançou pela África, pela América e pela Ásia e, após mais de quinhentos anos de exploração, o gesto do progresso, do comer com garfos, encontra-se ameaçado de vingança. Flusser continua:

[...] não desaparecerá apenas a força, mas a harpa. Porque os outros estão justificados no seu avanço contra nós do sul rumo ao norte, porque nosso gesto é o da força. Mas ainda não demonstraram (nem

Mao, nem Idi Amin Dada, nem Julião), que sabem tocar melhor que nós, ou Davi, ou Homero, a harpa. Não que eu menospreze o koto, ou o tamtam, ou o atabaque. Mas meu gesto é o do piano, outro descendente da harpa, tanto quanto o é o garfo. O cravo bem temperado é meu, (e teu) estar no mundo. O tamtam é para o sr. Amin Dada, e, confesse, meu amigo, o atabaque é para nós 'ideologia', (antropofagia). Tupi or not tupi? Não: not to be é a resposta (FLUSSER, 1975c: 90).

O fim do gesto burguês ocidental, portanto, implicaria, por um lado, na desconstrução da violência contida no progresso (a forca, pai do garfo), mas também na dissolução derradeira do humanismo (a harpa, mãe do garfo). Flusser também considera absurda a possibilidade de que o Ocidente possa ser capaz de realizar outro gesto que não o seu, seja o do tam-tam ou do atabaque. Para ele, tudo que não é o ocidente não consegue deixar de ser exótico para o ocidente. A falência do garfo deixaria, portanto, um vácuo. Que outra forma de política assumiria tal vazio? Seria ele ocupado por Amin Dada? Ou por Gaddafi? Logo, a discussão para Flusser não tratava de feitos econômicos, como ao menos pensava Bueno, mas de valores: o que implicaria a decadência do Ocidente? E como viver sem esse projeto?

#### 1.4. O escândalo de Watergate, a crise do petróleo e a destruição de Nova York

Outras discussões de Flusser e Bueno sobre os assuntos correntes no noticiário da época vão montando o mosaico de opiniões e posicionamentos que revelam mais sobre os motivos que o levaram a acreditar na derrocada do Ocidente. Na primeira metade da década de 1970, dois eram os eventos de preocupação central na correspondência: o escândalo de Watergate e a crise do petróleo. Flusser acreditava que esses eventos eram outros sinais graves da mesma derrocada, enquanto Bueno os relativizou. Sobre Watergate<sup>11</sup>, em carta de 29 de agosto de

---

<sup>11</sup> O escândalo de Watergate ocorreu nos Estados Unidos em 1972 e culminou com a renúncia do então presidente do país, o republicano Richard Nixon. No total, cerca de 69 pessoas foram indiciadas, com 48 condenações pela justiça -- a maioria de oficiais de Nixon. O caso teve origem durante a campanha eleitoral daquele mesmo ano. Em 17 de junho, a sede do comitê nacional do partido democrata, no complexo Watergate, foi invadida. Cinco pessoas foram detidas enquanto tentavam fotografar documentos e instalar escutas no escritório. Posteriormente, ficou demonstrado por meio de gravações que Nixon tinha conhecimento da tentativa de espionagem de seus adversários.

1974, Bueno recorre a uma explicação da moral religiosa estadunidense com o objetivo de ponderar sobre a crise:

É verdade que o Brasil é um país católico [...] talvez isso explique a surpresa que tivemos com a ingenuidade do povo americano de pedir do Nixon para dizer toda a verdade não mais que a verdade, quando estava envolvido em acontecimento, que lhe podia custar a cabeça. [...] Os santos da igreja seriam expulsos dos altares se pudéssemos saber o que disseram e pretenderam fazer nas crises que enfrentaram em suas vidas. [...] A história americana antiga e recente está repleta de obstruções desta natureza, que nunca escandalizariam ninguém. [...] Na verdade, como um dos típicos produtos da moral quaker, ele [Nixon] entendeu que as aparências deveriam ser mantidas até nos casos limites. Nixon é, portanto, um anacrônico mártir quaker (BUENO, 1974b: 56).

Bueno aparentava divertir-se com a suposta ingenuidade dos estadunidenses ao sugerir que, se fosse este um escândalo brasileiro, não passaria de um rodapé na biografia de um presidente. Bueno escreve em carta anterior, de 14 de novembro de 1973, que toda a repercussão em torno de Nixon e de seus feitos não era nada além da “extravagante moral calvinista do culto às aparências”. A discussão em torno do caso, para ele, operava no sentido de “obturar a brecha e salvar o sistema. Nada mais” (BUENO, 1973a: 26). Flusser, todavia, via o acontecimento como “avalanche que ameaça varrer nosso mundo” (FLUSSER, 1974d: 41). Em carta de 27 de novembro do mesmo ano, o filósofo acusa Bueno de subestimar o efeito do caso. Cita também sua preocupação quanto à possibilidade de um golpe de estado nos EUA, contra Nixon, a partir das notícias referentes à presença do general Alexander Haig na Casa Branca. Com Watergate, “a liberdade política do mundo inteiro está em jogo sob certo aspecto. E vejo preto” (FLUSSER, 1973c: 30).

Já sobre a crise do petróleo<sup>12</sup>, Bueno era capaz de reconhecer seu impacto, mas defendia que esta não seria uma crise inédita na história da humanidade e, portanto, como as que a precederam, seria dissolvida com o tempo. Assim Bueno escreveu em carta de 18 de dezembro de 1973:

---

<sup>12</sup> A crise do petróleo a que Flusser e Bueno se referem ocorreu em 1973. Os países árabes e produtores de petróleo, organizados na Organização dos Países Exportadores de Petróleo (Opep), aumentaram o preço do petróleo em protesto ao apoio prestado pelos Estados Unidos e outros países ocidentais a Israel durante a Guerra do Yom Kippur. Do início da crise até março de 1974, os preços nominais do barril de petróleo já haviam subido de três para doze dólares (um aumento de 400%), o que desencadeou uma onda de impactos econômicos negativos especialmente nos Estados Unidos e na Europa, mas também na América Latina. Nos anos 1970, o Brasil importava cerca de 70% do petróleo que consumia e, conseqüentemente, a crise trouxe repercussões negativas que, em parte, explicam a penúria econômica que o Brasil passou a enfrentar a partir do início dos anos 1980.

Não é, como pretende, a primeira vez que o progresso tecnológico está se aproximando da disponibilidade dos objetos manipuláveis. Já outras civilizações tiveram seu progresso detido e, inclusive desapareceram porque o seu progresso tecnológico encontrou limite intransponível nos objetos que estavam aptas a manipular, v.g., a civilização maia que desapareceu quando esgotadas as terras que se prestavam para a cultura do seu principal alimento (o milho) [...] (BUENO, 1973b: 35).

Em resposta a Bueno, reaparece a preocupação de Flusser com a insustentabilidade -- inclusive também do ponto de vista ecológico -- da exploração do petróleo. Para isso, insere-o, novamente, não como simples ferramenta -- que é como sugere a compreensão de Bueno do que são as engenharias do Ocidente -- mas, dessa vez, como expressão de um modelo alienante. Conforme o filósofo respondeu em carta de 8 de janeiro de 1974, “[...] a tecnologia atual é outra coisa: é um projeto cósmico. E tal projeto somos nós, e é ‘de te fabula narratur’” (FLUSSER, 1974a: 41).

Semelhantemente, em carta de 25 de outubro de 1972, anterior à crise do petróleo, Flusser faz uma crítica à ideia de progresso e prevê quais seriam os seus efeitos. Diante do que ele observa como “progresso inevitável”, aponta quais seriam os problemas existenciais que derivariam do “aburguesamento massificador do proletariado” que tornaria quaisquer movimentos de contestação “meros epifenômenos inócuos e desprezíveis” (FLUSSER, 1972a: 5). Cita, então, o destino da América Latina como evidência deste tenebroso processo. Ele descreve como vê a situação:

Tal “progresso” está aniquilando, pelo menos a curto prazo, toda esperança de um ‘novo homem’, isto é: de uma vida que tenha significado. Isto do ponto de vista dos que vivem em um dos quatro blocos decisivos. O resto da humanidade está condenado, a curto prazo, a observar tal aburguesamento maciço com inveja de fora. E o que é pior, está condenado a nem sequer poder vivenciar os terrores do aburguesamento que está invejando (Isto do ponto de vista de quem vive na América Latina, Ásia ou África). De forma que a alienação nos blocos centrais é a do homem não poder viver os verdadeiros problemas vitais, que são culturais e religiosos, não econômicos e sociais; e a alienação nas periferias é a do homem nem sequer poder constatar a

própria posição no meio dos acontecimentos (FLUSSER, 1972a: 5).

A citação acima deixa claro como Flusser pensava a decadência do gesto ocidental não a partir de suas falhas, mas a partir do seu êxito. Ao tratar de garfos, explica a Bueno como seu gesto foi bem-sucedido ao se alimentar dos hashis, afinal, e por tal feito recebe a justa vingança. Já ao falar da América Latina, Flusser argumenta que o progresso foi exitoso ao aburguesar completamente a Europa, jogando para a ignorância a periferia do mundo bem como suas alternativas aos modelos do progresso, produzindo alienação tanto lá quanto cá.

Nas citações selecionadas, é possível perceber em Flusser uma genuína preocupação com o futuro, não apenas do ponto de vista da insustentabilidade do modelo econômico euro-americano, mas também e talvez sobretudo de um ponto de vista cultural diante da falência de seus modelos. Todavia, Flusser estava ambigualmente preocupado: reconhece, por um lado, que o gesto e o projeto ocidental são os responsáveis por tal situação calamitosa, mas também estava temeroso pelas consequências quanto ao desaparecimento desse gesto e desse projeto. A preocupação com um futuro insustentável fica mais clara neste trecho de carta de 11 de junho de 1974:

Mas parece claro, independentemente de qualquer pessimismo deliberado, que a Terra não suportará por prazo médio a explosão demográfica, a poluição, o desenvolvimento industrial indiscriminado, e a comunicação de massa. Este o horizonte sombrio do cenário, mas apenas horizonte (FLUSSER, 1974c: 53).

Porém a preocupação com o futuro foi além da mera especulação: em seus primeiros anos na Europa, Flusser envolveu-se com a futurologia e estudou algumas de suas metodologias. Entre 10 e 17 de janeiro daquele ano, o filósofo esteve em Paris, onde comeu ostras e teve “crise de estômago violenta” (FLUSSER, 1974c). De Paris viajou para Nova York, onde se dedicou a uma intensa agenda, entre entrevistas, mesas redondas e palestras. No dia 6 de fevereiro, ainda nos Estados Unidos, na cidade de Buffalo, Flusser participou de um debate sobre futurologia em que, segundo ele, estiveram sociólogos, musicólogos, filósofos, biólogos, entre outros representantes dos diferentes campos da ciência

(FLUSSER, 1974c). Em seguida, o filósofo faz ao amigo uma descrição de Nova York: “Feiura, miséria, brutalidade” (FLUSSER, 1974c: 45). E continua:

Vida pop. Grandiosidade. Domínio judeu sobre ciência, arte, media. Liberdade de inebriante. Produtividade explosiva. América como líder científico, artístico, tecnológico, espiritual do mundo. Sociedade em decomposição: será revolução ou decadência? Aventura, imaginação, pioneirismo, com pessimismo, cinismo, oportunismo. Senso de responsabilidade universal, e medo um do outro. Natureza e clima terrível, e as pessoas muito mais modestas que na Europa, (para não falar na burguesia brasileira). Concorrência impiedosa e senso social agudo. [...] Politização total. Crise econômica e de petróleo. Greves. Watergate. Sexo como pornografia e arma política. The Exorcist. Mohamad Ali. Crimes. E parques cheios de crianças. Raças como elementos de jogo. Em suma: Nova York ainda é sempre o coração do mundo. Fascínio perigoso. E força de assimilação irresistível. Estando lá, a gente é automaticamente americana, venha de onde queira (FLUSSER, 1974b: 45).

A questão fundamental da carta de 18 de fevereiro que motivou essa descrição de Nova York é esta: os Estados Unidos serão o país do futuro? Na carta, Flusser desenha cenário no qual a desigualdade entre as nações levaria ao cataclisma ambiental, econômico e político do capitalismo ocidental. Todavia, Flusser repetiu a Bueno seus temores pela consequência de tal derrocada não fossem os Estados Unidos capazes de manter a ordem burguesa em pé no mundo. “O aspecto regional da má distribuição da riqueza é subalterno com relação ao aspecto vertical: ou continuará o domínio da burguesia no mundo ocidental graças a América, ou a redistribuição se fará às nossas custas” (FLUSSER, 1974b: 46). O declínio de Nova York aparece como sinônimo, então, do declínio da própria burguesia ocidental e da ideologia do progresso -- como se pode notar, tema recorrente nas cartas com Bueno. Mas para Flusser, que se considerava também um burguês, isto representava o seu próprio declínio: “Não caia no erro dos xeiques. Porque nós somos os xeiques. E a liberação dos *fellahin* ocorrerá com a queda de nós xeiques, anterior à queda de Nixon, com seu mero enfraquecimento” (FLUSSER, 1974: 46).

Quando o assunto entre os dois se voltava para qual seria o papel do Brasil -- especialmente de um Brasil que vivenciava a ditadura militar -- nesse futuro de declínio, Flusser demonstrava, mais uma vez, a acidez de seus comentários. O

mundo do progresso, àquela altura representado por automóveis e petróleo, estava fadado ao fracasso. Mas, para ele, o Brasil e a América Latina não estavam empenhados em adaptar-se aos novos ventos que viriam: um mundo sem automóveis ou sem petróleo. Em *Fenomenologia do brasileiro*<sup>13</sup> (1998), texto cuja redação coincide com os primeiros anos na Europa e com o período da correspondência com Bueno, esse problema aparece de maneira mais evidente, a começar pelo modo como Flusser define o mundo do progresso enquanto uma “imagem do homem”, marcada pelo que ele chama de “desprezo pelo concreto”:

A ideologia imagina o homem como *ente* na natureza, mas não *da* natureza. [...] Tal antropologia funcionou na sua prática maravilhosamente bem durante milênios (graças à ciência e à tecnologia), e tal funcionamento encobria o seu caráter ideológico e abstrato. Mas agora se torna óbvio tratar-se de imagem do homem que encobre sua realidade concreta [...]. Tal desprezo do concreto se vingará (como dizemos, atualmente, com a sabedoria do profeta invertido) e ameaça a humanidade com a catástrofe do abismo entre as várias dicotomias (FLUSSER, 1998: 169, grifo do autor).

Em *Fenomenologia*, porém, Flusser entendia que a ideologia do progresso, conforme apresentada acima, não é, no Brasil, “substrato de todo pensar, esperar, sonhar e agir, como na Europa” (FLUSSER, 1998: 168), e por isso mesmo seria possível uma atitude brasileira diferente da europeia, ou mesmo da norte-americana. Afinal, o gesto do garfo não é tipicamente brasileiro e, por isso, daqui poderia nascer um ‘novo homem’ e, por que não dizer?, uma nova política. Mas na mesma obra, ele denuncia como o Brasil ainda não teria alcançado “o nível que torna o delírio evidente” (FLUSSER, 1998: 172) -- a mesma crítica que fez a justificativa de Reale para o golpe de 1964. Nas cartas com Bueno, na discussão que os dois tiveram sobre futurologia, Flusser escancara a maneira como percebia o papel alienado de um Brasil comandado pelo regime militar para a possibilidade de um outro futuro que não de decadência.

Para melhor explicitar o ponto anterior, vale destacar como toda a troca em torno da futurologia e de Nova York havia começado por estímulo de um relato que Bueno fez

---

<sup>13</sup> Publicado originalmente na Alemanha em 1994 -- postumamente, portanto -- sob o título *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen: Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*. Sua redação, porém, foi desenvolvida ao longo dos anos 1970, período em que Flusser estava se adaptando à vida na Europa e, também, período de trocas de carta mais intensas com José Bueno.

de uma viagem sua, de carro, até Brasília. Em carta de 14 de novembro de 1973, Bueno contou sobre a sua surpresa em observar pelas janelas do carro as terras do interior de São Paulo amplamente cultivadas. Ele disse: “A mecanização e a adubação racional permitiram o cultivo de terras que sempre foram consideradas impróprias para a nossa agricultura que se baseou sempre na exploração das terras virgens” (BUENO, 1973b: 27). A esta anedota, Bueno recebe resposta de Flusser de 27 de novembro de 1973, já com um cenário futuroológico nela embutida:

Na medida que o automóvel vai sendo superado, cidades-automóvel como Brasília estarão condenadas. São fenômenos da primeira metade do século, e ninguém chorará pelo seu desaparecimento. Mas haverá problemas com a dissolução das cidades do tipo Paris e New York que ainda não põem nem sequer imaginados. Isto é o que interessa: destruir NY, não construir Brasília! (FLUSSER, 1973c: 30).

Destruir Nova York e, então, mais uma vez, imaginar reflexivamente outra possibilidade de mundo que não esteja submetido ao progresso. Nisso, a futurologia, ou qualquer noção de projeção de futuro, se apresenta como aspecto fundamental da tarefa flusseriana de imaginação reflexiva para outras possibilidades de vivenciar, de conhecer ou de se comportar no mundo.

## 1.5 O interesse pela futurologia

José Bueno havia desqualificado o interesse de Flusser pela futurologia, chamando-a de “prática cigana” (BUENO, 1974a: 42), em carta de 1 de fevereiro de 1974. Flusser tenta convencer o amigo de que a futurologia não é sinônimo de quiromancia, mas trata da construção de modelos científicos que conseguem medir em grau de probabilidade o desenvolvimento de certos acontecimentos. Mas foi uma previsão futuroológica, porém, que havia instigado Flusser a tratar da destruição de Nova York, embora ele não tenha atribuído autoria à previsão em sua carta. O cenário que Flusser desenha ao amigo aparentemente

Ihe foi apresentado em alguma das conferências das quais participou nos Estados Unidos. Assim ele o descreve:

Parece muito provável que o nível de vida cairá brutalmente não apenas nos países ricos, mas também nos pobres (por exemplo o chumbo na atmosfera e no húmus, produzido pelos automóveis americanos e europeus, diminuirá a fertilidade dos solos africanos em 40% até 1990, e isto é irreversível, porque o chumbo já está circulando na atmosfera). [...]Tais dados significam que é preciso tomar certas decisões. Quais? É isto que está sendo discutido. E isto me parece ser útil (FLUSSER, 1974c: 46).

Para Flusser, então, a futurologia é útil, não pela sua precisão ou pela pretensão de acerto, mas porque a atitude de projetar cenários é aquela que estimula uma discussão no sentido das escolhas que precisam ser feitas. Porém meses se passaram e Flusser só voltaria a escrever a Bueno em 11 de junho de 1974. O interesse pela futurologia persiste. Ele havia acabado de voltar da província francesa de Nogent S. Marne, onde participou do *Groupes Prospectif*. “Inteligência e futurologia são sinônimos: previsão inteligente” (FLUSSER, 1974c: 52), defendeu naquela ocasião. Primeiramente, destaca a Bueno a diversidade de formações dos participantes do grupo de discussão do qual ele fez parte: professor de literatura medieval, programador de TV, funcionário do parlamento Europeu, funcionário do *Ministère de la Qualité de Vie*, sociólogo e Flusser. O objetivo era debater um cenário de como se desenrolariam a partir daquela data os próximos dezoito meses da humanidade, tendo em vista a crise do petróleo.

A previsão contida na carta de 11 de junho, para cuja formulação Flusser auxiliou, é aqui apresentada de maneira resumida e indireta, na forma do seguinte cenário (FLUSSER, 1974c: 53): a Guerra do Yom Kipur produziria uma crise econômica catastrófica nos Estados Unidos e nas economias de mercado, estagnando o crescimento americano. Por consequência, o fluxo de capital passaria a circular mais fortemente na União Soviética, que se apresentaria como alternativa ao colapso ocidental. De forma rápida, os membros do Conselho para Assistência Econômica Mútua, a extinta Comecon, alcançariam renda *per capita* de seus cidadãos semelhantes aos da economia de mercado. Por esse motivo, os países do então chamado Terceiro Mundo passariam a reorientar-se em relação à União Soviética. Em termos sociais, a desigualdade na América do Norte tenderia a corroer suas instituições, e os soviéticos se

apresentariam de maneira mais estável para receber investimentos. As desigualdades no Terceiro Mundo, porém, se manteriam, e o que se alteraria seria apenas seu eixo de orientação. O ponto crítico dessa transformação seria quando a renda na Alemanha Oriental se igualasse a da Alemanha Ocidental. As consequências possíveis desse processo seriam, segundo Flusser: “(a) a ‘finlandização’ do Mercado, (b) neofascismo no Mercado (antissemitismo, regime de austeridade, de ‘força’, etc.)” (FLUSSER, 1974c: p.53). Essas previsões não se concretizaram completamente -- a não ser pela assustadora precisão no desenho das consequências. Mas o próprio Flusser não demonstrava estar interessado na eficácia do cenário. O prognóstico que ele fez, em seguida, anunciava um processo contínuo, este sim de seu interesse: o começo do fim da sociedade de consumo americana. O tema da agonia dos garfos, portanto, se repete.

Ainda que partes do cenário acima descrito não tenham se concretizado, são assustadoramente cativantes aqueles aspectos da previsão que se aproximam, em muito, do que se vivencia politicamente nos dias atuais: regime de austeridade nas sociedades de mercado e recrudescimento do facismo. Embora o pessimismo seja o marco do método -- mais uma vez, o “ranço” flusseriano -- a preocupação de fundo é aquela que se volta para as condições -- neste caso, adversas -- da formação de uma nova imagem de humano. Na mesma carta, o próprio Flusser admite a Bueno que não gostaria que a futurologia assumisse a centralidade do seu pensamento, mas que participar das discussões o permitiam compartilhar do espírito de seu tempo (FLUSSER, 1974c: 74) . De todo modo, as experiências que Flusser teve com a futurologia, por mais breves que tenham sido, parecem ter impactado também outra conceituação de importância central para continuarmos explorando os caminhos para a dimensão política em Flusser: a noção de *projeto*.

## Capítulo 2 - Do projeto: afinal, o que define o gesto ocidental?

No capítulo anterior, vimos como nas cartas com José Bueno, sobretudo aquelas trocadas nos turbulentos anos da década de 1970, Flusser demonstrou a leitura que fazia da situação política e econômica de sua época. É seguro dizer, porém, que estas não são opiniões descompromissadas do autor: com as cartas, temos acesso às vivências e aos pontos de vista que informaram as reflexões filosóficas do autor. Afinal, os pontos aqui expostos serão refletidos em sua obra mais madura, sobretudo farão parte das elaborações presentes em sua comunicologia. Em especial, pela discussão sobre Watergate e petróleo, temos um novo tipo de acesso a um termo crucial de suas discussões: a noção de *projeto*.

O termo *projeto*, na obra de Flusser, é uma ampla noção que compreende, inclusive, a maneira como o autor pensou o tema do gesto do garfo; isto é, a chave de compreensão do que o autor se entende ser o estar-no-mundo nos países do Ocidente. Graças a ele, Flusser pôde pensar em termos de projeção de cenário, enquanto modelo que permite tanto diagnosticar um atual momento quanto projetar, para o futuro, alguma situação transformada. Isto é importante destacar na tentativa de argumentar como, em Flusser, tais cenários não se configuram como ficções no sentido de fabricação fabular, mas sim no sentido de futurologias.

Para conceituar *projeto* em Flusser com a devida profundidade, será necessário recorrer aos textos mais maduros da obra flusseriana, já em seu estágio europeu, porém oferecendo a eles o diálogo com correspondências e ensaios dos anos 1970, de modo a perceber a continuidade de alguns temas ao redor do conceito ao longo de seus trabalhos.

Nas cartas a Bueno, por exemplo, Flusser se refere ao petróleo enquanto parte de um “projeto cósmico” (FLUSSER, 1974a: 41), e é em torno desta expressão que se destaca a diferença de posições entre os dois amigos. Naquele contexto, por *projeto*, mais uma vez, Flusser parecia se referir ao petróleo como instrumento de um modelo a partir do qual determinada imagem de humano é moldada: isto é, o

humano compreendido pela *intencionalidade* do progresso. Ou ainda, o uso da expressão *de te fabula narratur* supõe que tal intencionalidade seria a reificação completa das próprias pessoas que elaboram o progresso em objetos informes de seu projeto tecnológico -- visto o quanto o tema da *reificação*<sup>14</sup> é relevante em outras partes da obra flusseriana. A realização do petróleo e de seus automóveis, e não a realização humana, seria de fato a finalidade de tal projeto. Por essa desumanidade, o projeto mereceria ser abandonado, embora Flusser admita não ver possibilidade de isso ocorrer tão rapidamente -- de fato, quase cinquenta anos depois o Ocidente ainda depende de combustíveis fósseis. Mas esse necessário abandono é a virada política que, como vimos, está no centro do engajamento e da preocupação de Flusser. Em carta a Bueno de 21 de janeiro de 1975, Flusser continua a desenvolver o tópico:

Quanto ao petróleo: continua havendo superprodução no mundo. A cartelização apenas encobre o fato. Tal cartelização fez com que enormes jazidas novas tenham sido descobertas em toda parte [...]. Mas os capitais para explorar tais jazidas não são mobilizáveis, porque há necessidades de capitais para a agricultura. O fato é que o petróleo não é mais considerado fonte de energia que tenha futuro. Não por causa do preço, (este voltará a cair em futuro breve). Mas por ser 'inimigo do ambiente', e por ser o automóvel transporte antieconômico e desumano (FLUSSER, 1975a: 75).

As perguntas que estão implícitas nesta consideração sobre o petróleo são simples: será que conseguiríamos realizar tal abandono? Somos nós capazes de negar o projeto *in totum*?

Questionamentos semelhantes a este é o que conduzem as páginas do capítulo inicial de *Pós-História*<sup>15</sup>, no ensaio *O chão que pisamos*. Nele, é por meio da noção de *projeto* que Flusser elabora sobre a cultura ocidental, tendo Auschwitz como

---

<sup>14</sup> Reificação (ou coisificação) é um termo do vocabulário filosófico alemão, sobretudo em âmbito marxista. O conceito designa uma forma de alienação que implica na objetificação (*Versachlichung*) das relações sociais e, no limite, do próprio ser humano. Embora o termo esteja presente em Hegel e Feuerbach, também foi desenvolvido por Gyorgy Lukács e por Theodor Adorno, sobretudo em *Dialética do Esclarecimento*, para descrever a supervalorização da técnica sobre a subjetividade. De maneira semelhante, Flusser trabalha com o termo ao tratar da questão de Auschwitz, em *Pós-História*, descrevendo o campo de concentração enquanto “a reificação derradeira de pessoas em objetos informes, em cinza” (FLUSSER, 2011: 26). A noção de reificação, portanto, é parte do conceito de aparelho que aparece nesse livro.

<sup>15</sup> *Pós-história: Vinte Instantâneos e um modo de usar* teve a sua primeira edição publicada em 1983, no Brasil, sendo que a redação deste terminou entre 1981 e 1982, e portanto também se trata de um dos escritos mais maduros de Flusser, com ele residindo na Europa. Embora Flusser tivesse também escrito uma versão desta obra em alemão, o livro permaneceu apenas em português por anos, até ser publicado na Alemanha em 1990. Há uma segunda edição do livro no Brasil, publicada em 2011.

ponto central de discussão. Não apenas por ser judeu, mas principalmente por ter sua família brutalmente exterminada pelo nazismo (KRAUSE; GULDIN, 2017: 59), o regime alemão foi assunto em sua obra desde os primeiros trabalhos publicados, na década de 1960, até seus escritos mais maduros, como é o caso de *Pós-História*. Merece destaque, por exemplo, o livro *A História do Diabo*<sup>16</sup> (2008), no qual Flusser trata sobre o nazismo no capítulo *Luxúria*, entendendo como a paixão pela noção de “povo” (*Volks*, em alemão) submete qualquer projeto existencialista a um maior, monolítico, que permite dentro de si todo tipo de violência para que se garanta a existência de uma ordem homogênea superior aos indivíduos. Nessa e em outras passagens flusserianas, Auschwitz, enquanto realização do nazismo, é pensado como o dispositivo filosófico da reflexão (DUARTE, 2022: 1).

Em *Pós-História*, porém, Flusser argumenta ser Auschwitz não apenas um desvio, um erro, um acidente ou mesmo um crime da cultura ocidental. Seu diagnóstico é mais grave: Auschwitz é uma virtualidade inerente ao seu próprio projeto ou, em suas palavras, “é a realização característica de nossa cultura” (FLUSSER, 2011: 21). Ele continua:

[Auschwitz] Não é apenas o produto de determinada ideologia ocidental, nem de determinadas técnicas industriais “avançadas”. Brota diretamente do fundo da cultura, dos seus conceitos e dos seus valores. A possibilidade de se realizarem Auschwitz na nossa cultura desde o início: o projeto ocidental a abriga, embora enquanto possibilidade remota (FLUSSER, 2011: 22).

As palavras de Flusser são duras, porém precisas: é impossível condenar Auschwitz e, mesmo assim, seguir com o Ocidente. O motivo: “O inaudito em Auschwitz não é o assassinato em massa, não é o crime. É a reificação derradeira de pessoas em objetos informes, em cinzas. A tendência ocidental rumo à objetificação foi finalmente realizada, e foi em forma de aparelho” (FLUSSER, 2011: 22).

Desta forma, tanto em *Pós-História* quanto nas discussões com Bueno sobre petróleo, o que Flusser se dedica a discutir é uma imagem de humano e como esta

---

<sup>16</sup> *História do Diabo* é segunda obra publicada de Flusser e, em comparação à *Pós-História*, permite demonstrar a constância da crítica à cultura ocidental na obra de Flusser, embora sua abordagem se altere ao longo do tempo. A primeira versão do livro foi elaborada entre 1957 e 1958, em alemão, período em que Flusser buscava inserção no meio intelectual brasileiro e começou a colaborar com o IBF enquanto professor. Flusser o reescreveu em português para publicá-lo em 1965.

é gerida dentro do projeto ocidental. Por imagem de humano, retoma-se a expressão usada pelo próprio Flusser em *Fenomenologia*, do homem como *ente* da natureza, como visto anteriormente. Mas a expressão também está presente em *Kommunikologie weiter denken*: “Desde o colapso do humanismo, e por isso desde o colapso do iluminismo, resumidamente, desde Auschwitz e Hiroshima, não temos mais uma imagem de ser humano” (FLUSSER, 2015: 32). Pela recorrência da expressão, mostra-se necessário defini-la de forma mais precisa.

Ora, no glossário de *Filosofia da Caixa Preta*<sup>17</sup>, a noção de imagem é conceituada como “superfície significativa na qual as idéias se inter-relacionam magicamente” (FLUSSER, 1985: 5). No mesmo livro, mais adiante, Flusser define a imagem novamente como: “são superfícies que pretendem representar algo. Na maioria dos casos, algo que se encontra lá fora no espaço e no tempo” (FLUSSER, 1985: 7). O aspecto mágico da atitude de elaborar imagens vem de um olhar que, para Flusser, vagueia e estabelece relações temporais entre os elementos, traduzindo eventos em cenas e, com isso, eternizando tais eventos, substituindo-os pela cena. No contexto de *Caixa Preta*, Flusser parece se referir apenas à fotografia, mas está, na realidade, descrevendo uma atitude de representação do mundo que abstrai uma dimensão (da tridimensionalidade do espaço-tempo para a bidimensionalidade da superfície), deixa na superfície uma marca e compartilha uma cosmovisão -- as relações entre elementos. Imagem, portanto, para além do senso comum, é um engrama<sup>18</sup> ou um traço de um modo de perceber, conhecer e reconhecer o mundo. A

---

<sup>17</sup> Publicado originalmente na Alemanha, em 1983, sob o título *Für eine Philosophie der Fotografie*. Trata-se, portanto, de um outro livro do conjunto de publicações mais maduras de Flusser, redigido já em seu estágio europeu.

<sup>18</sup> Podemos oferecer o conceito flusseriano ao diálogo com a definição de Aby Warburg (2012: 43), para quem as imagens “[...] são engramas da experiência passional capazes de sobreviver como patrimônio hereditário da memória”. Em outras palavras, são gestos que possuem uma história e que conseguem se manter no tempo graças a sua ritualização -- como, por exemplo, o garfo seria gesto hiperbólico ritualizado, ele mesmo um engrama da experiência e do ser-no-mundo ocidental. Em suma, imagens são manifestações da vida psíquica condensadas em rituais, movimentos rítmicos ou até mesmo em explosões de prazer. Warburg (2015), aliás, auxilia na compreensão do papel cósmico das imagens, tema que também apareceu nas cartas de Flusser para Bueno na expressão projeto cósmico. Ao estudar sobre a influência da Sphaera Barbárica na arte do Renascimento italiano, Warburg (2015: 289) conclui que o redescobrimto da Antiguidade Clássica, por meio da recuperação de suas imagens, não era um acontecimento apenas estético: era a tentativa de enfrentar um mundo novo pela tradição do antigo. A imagem da antiguidade oferecia, então, as bases de uma cosmovisão que permitisse ao Ocidente a liberação da personalidade moderna. A astrologia se tornou influente no Renascimento porque oscila entre uma consciência mítica, baseada por imagens, e uma consciência matemática, calculável, que também orientaria o humano a partir de então.

expressão *imagem de humano* poderia ser entendida, então, como a própria maneira pela qual o humano se percebe ao representar a si mesmo.

Já o termo *projeto*, aparentemente, torna-se um modo propriamente flusseriano de referir-se ao modo de organização ou, até mesmo, de projeção de tal imagem. A partir da leitura feita por esta pesquisa, defende-se aqui que seja possível desconstruir a noção flusseriana de projeto a partir da compreensão de sua *intencionalidade*; isto é, o modo de descrever fenomenologicamente a correlação consciência-mundo que define o horizonte sujeito-objeto. Trata-se da visada de consciência e produção de sentido que permite perceber os fenômenos humanos; isto é, o estudo da intencionalidade é uma *observação da observação*<sup>19</sup>.

Sobre o termo *projeto*, Baitello (2005: 89) destaca como Flusser oferece uma das chaves para interpretar o gesto civilizatório ocidental -- em outras palavras, o gesto do garfo -- enquanto um criador de hipertrofias. Para afirmar isso, Baitello se baseia na obra inacabada de Flusser, *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung* (ou *Do sujeito ao Projeto. Hominização*, em tradução livre). Nele,

## 2.1. O tira ao alvo como protótipo do projeto: sobre o horizonte sujeito-objeto

Já no ensaio *Do projeto* (s/d), Flusser descreve didaticamente sua conceituação a partir da prática do tiro ao alvo enquanto seu protótipo: “De acordo com o pensamento existencial, é a existência no projeto a forma autêntica de existir. O tiro ao alvo é, portanto, protótipo da autenticidade” (FLUSSER, s/d: 1). Sim, literalmente, Flusser se refere à prática esportiva do tiro ao alvo, não como metáfora nem alegoria para alguma outra situação, mas como exemplo de análise da *intencionalidade*: uma

---

<sup>19</sup> Esta é a expressão usada por Thomas Bauer (2021) em conferência do VII ComCult para descrever o método fenomenológico do próprio Flusser. Por *observação da observação*, Bauer se refere como a reflexão crítica flusseriana argumenta que há uma relação entre observação e pensamento. Isto é, a observação do fenômeno molda o próprio fenômeno e parametriza técnicas e práticas sociais, ou modelos, que reduzem a complexidade do fenômeno até se chegar, assim, a soluções de problemas futuros relacionados a este. Portanto, para Bauer, o crucial da filosofia de Flusser é que ela se propõe a refletir sobre o modo como observamos -- uma observação da observação. Disto decorrem dois pontos: 1) a noção de *projeto* como categoria de tal análise; 2) a relevância central que a Comunicação assume para Flusser, que passa a entendê-la como o conjunto de códigos de descrição da realidade observada e compartilhada. A conferência em questão está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ovkV86UrQMI&t=5076s>.

pessoa que utiliza uma arma para, intencionalmente, atirar um projétil contra um alvo. A cultura no Ocidente, descreve Flusser (s/d: 1) persegue o projeto (*Entwurf*) como analisável, ou como análise do Ser (ontologia) e, por isso, o tira-ao-alvo seria modelo em miniatura do Ser. Em primeiro lugar, nesse protótipo, evidencia-se o caráter do Ser como todo (*on*), como dinâmico e tendencioso, do atirador que tende para o alvo. Isto é, o atirador, o Ser, é definido por um *telos*, ou determinado pela sua relação com esse alvo. A relação sujeito-objeto encontra-se refletida, então, como o horizonte de um atirador (sujeito) que aciona um projetor (fuzil), cujo projétil busca acertar o alvo (o objeto). Em suma, por *projeto*, Flusser descreve aquele humano que é definido por uma imagem de seu próprio horizonte futuro de realização, que é definido por seus objetivos. Neste esquema, realizar o projeto é o mesmo que acertar o alvo ou alcançar um objetivo. No momento que antecede o disparo, o objetivo é ainda apenas uma virtualidade. Mas quando o alvo recebe o tiro, o projeto se torna perfeito, totalmente realizado e, por isso, não é mais futuro, mas torna-se coisa do passado (FLUSSER, s/d: 1-2). Por isso, todo o horizonte da relação sujeito-objeto, atirador e alvo, é sempre anticlimático: o objeto realizado acaba com o projeto, aniquila-o.

Da aparente simplicidade deste esquema, podemos desenvolver diferentes pontos de reflexão. O primeiro deles: no horizonte sujeito-objeto, o sujeito é de uma posicionalidade excêntrica<sup>20</sup> (PLESSNER, 2007). Flusser (sem data, p. 11-2) explica: “O sujeito transcende o projeto, no sentido de não estar empenhado inteiramente nele. O atirador aciona o projetor (fuzil), mas se conserva de fora do tiro”. Ou seja, para poder realizar o seu alvo, o sujeito precisa compreender o projeto de fora do próprio projeto, porque sua atitude é a de disparar e, para tanto, ele deve entender-se como algo diferente do projetor (fuzil), do projétil (tiro) e do próprio alvo (objeto).

---

<sup>20</sup> Com esta expressão, refere-se ao conceito de Helmuth Plessner, oferecendo-a ao diálogo com a noção de projeto em Flusser. O sociólogo alemão define por *posicionalidade excêntrica* a condição humana de ser um organismo que também se concebe enquanto *espírito* ou *alma*. Isto é, ao mesmo tempo é organismo e *está em* um organismo. (PLESSNER, 2007: 55). Ambas essas ordenações se entrecruzam e, curiosamente, formam uma unidade dando luz a fortes argumentos tanto em favor de teorias idealistas quanto em favor de teorias materialistas do mundo. De toda forma, esta condição de o humano poder olhar de fora de si mesmo para si mesmo -- de refletir, portanto -- é o que Plessner chamou de posição excêntrica, que exige de cada indivíduo humano um equilíbrio entre o ser e o ter, o fora e o dentro. Em Flusser, a noção de projeto também busca compreender tal condição, na maneira como o filósofo tcheco-brasileiro reflete quanto um sujeito que é capaz de projetar-se contra um objeto, ou contra o mundo, como se fosse capaz de transcendê-lo.

Disso decorre um segundo ponto de reflexão: não é apenas o sujeito que está alienado, mas o próprio objeto também é algo não totalmente compreendido no projeto. Nesse cenário, o alvo é sempre algo especulativo, e acertá-lo é uma virtualidade do tiro, uma possibilidade (FLUSSER, s/d: 2). Mas, porque o Ocidente persegue o projeto de maneira analisável, o pensamento tipicamente ocidental será aquele que desenvolverá modelos dessa relação sujeito-objeto por meio dos quais permite-se prever o resultado de cada uma das ações pretendidas. O mesmo ocorre na cabeça de um atirador ao planejar que o seu tiro acerte o alvo. Quanto mais precisos forem esses modelos, mais eficazmente se propõe a gestão do tiro e maior é a promessa de realização desse atirador. Ou ainda, quanto mais precisa for a engenharia, mais eficazmente se constroem barragens e maior é a promessa de que a produção energética de uma sociedade se concretize.

Nesse esquema, tanto o atirador quanto o alvo permanecem sendo categorias transcendentais do horizonte. Eles não pertencem, de fato, à análise, e por isso são compreendidos abstratamente ambos sujeitos e objetos, e não vivencialmente. Em suma, enquanto sujeito e objeto insistem em escapar da análise, o que é de fato analisável -- ou ainda, o que é de fato o Ser, em sentido estrito -- são apenas as variantes calculáveis do tiro ao alvo: o projetor (fuzil), entendido enquanto a sombra do sujeito que expelle o projétil; o projétil (tiro), enquanto aquilo que é articulado, aquilo que constrange o objeto dentro de um modelo de compreensão; e o horizonte sujeito-objeto (trajeto do tiro), a régua ou a regra segundo qual o projétil se projeta. Flusser ainda aprofunda essa explicação com outro exemplo: o do projeto enquanto um processo linguístico: "O sujeito (fonte da língua) e o objeto (significado da língua) transcendem esse processo, não sendo portanto discutíveis. O território de discussão se limita à língua, isto é, ao articulador, ao articulado e à estrutura de articulação" (FLUSSER, s/d: 2).

Do ponto de vista teórico, cada um desses modelos ocidentais é definido por um sujeito alienado de sua condição -- como no gesto do garfo --, que se retira do horizonte para poder almejar o alvo, o futuro. Conforme os modelos se tornam mais eficientes, eles se tornam mais capazes de calcular as trajetórias do projétil -- isto é, mais eles "significam" o mundo, constroem-o aos seus esquemas. Mas, nesta

relação, tanto o mundo quanto o sujeito que o constrange são mal compreendidos, porque permanecem sendo virtualidades de um horizonte, por mais eficientes que os modelos sejam. Em seu aspecto subjetivo (do ponto de vista do sujeito), o projeto é uma mensagem que se solta ao mundo, é uma indicação, é um desejo. É um atirador que almeja um alvo. Mas em seu aspecto objetivo (do ponto de vista do objeto), o projeto é um mandamento, é o que obriga o mundo. É um alvo ferido por um atirador.

O Ocidente produziu teorias de ambas essas perspectivas -- a do atirador (sujeito) e a do alvo (objeto). Curiosamente, elas se entrecruzam e coexistem, embora busquem se anular. As teorias idealistas seriam aquelas que tomam o estudo do Ser pela perspectiva de um sujeito transcendental, que imagina o mundo e busca adequá-lo à sua imagem, ignorando a materialidade das relações. Já as teorias materialistas inverteram a perspectiva para perceber como o mundo é ferido por este sujeito e a tal violência ou constrangimento direcionam a ênfase da análise. Ambas, porém, são marcadas pela mesma excentricidade de posição de um horizonte sujeito-objeto claramente definido entre suas duas pontas. Para Flusser, então, o estudo do *Ser (on to)* não deveria ter ênfase no sujeito, mas no entre-dois de uma *intencionalidade*, que se volte às próprias possibilidades do horizonte e não à sua realização. Isto é, a análise de um jogo de tiro ao alvo não deveria se concentrar na realização do alvo -- que também é a realização do atirador --, mas na *trajetividade* do tiro, em tudo o que é possível que aconteça entre esses dois pontos no espaço e no tempo.

Apenas pragmaticamente, o critério de um projeto deveria ser o seu êxito, mas tal avaliação se revela atitude imensamente frustrante: afinal, acertar o alvo, realizar o objeto, significa também acabar com o projeto. Motivo pelo qual o êxito do gesto ocidental -- do comer com garfos -- é, na verdade, a medida do desolar que o gesto sugere. Em outros termos, os ocidentais estariam condenados à formulação e reformulação dos projéteis, a comer com garfos até que todas as coisas estejam consumidas, realizadas. Ao cúmulo de Auschwitz, a realização dos próprios sujeitos, tornados agora objetos de um assassinato em massa. Elaboração semelhante está

em outro ensaio intitulado *Do Projeto*, presente no livro *Da Religiosidade*<sup>21</sup> (2002), escrito em homenagem a Vicente Ferreira da Silva e a sua obra. Para Flusser, o pensamento de Ferreira pode ser entendido como uma denúncia contra a feiura do Ocidente, como fica evidente neste trecho no qual Flusser busca resumi-lo:

Feio e cinzento é o presente da nossa sociedade, mais feio e mais cinzento ainda é o seu futuro. Cinzento e feio é o ambiente dentro do qual vegetamos, seres feios e cinzentos que somos, e os nossos prazeres e nossas desventuras tem gosto nojento de cinzas. Nessa nossa feiura reside o nosso 'crime', e estamos nos precipitando, num processo chamado 'progresso', como indivíduos e como sociedade, para o abismo da feiura definitiva (FLUSSER, 2002: 170).

Flusser compartilha desse mesmo ranço arcaico com Vicente, para retomar a expressão usada por Giannotti. Porém, ele qualifica essa feiura a partir da condição de viver em projeto. *Entwurf*, no alemão, termo também trabalhado por Heidegger, pode ser traduzido por *projeto*, mas esta seria uma tradução incompleta. O prefixo *ent-* indica, na verdade, uma negação, no caso a negação de *wurf*, o "jeto". Viver em *Entwurf* é uma existência em oposição ao destino (FLUSSER, 2002: 118). E quanto mais o mundo se realiza pela explicitação progressiva do projeto -- isto é, de um sujeito que se entende em oposição ao seu objeto, e por isso compulsivamente o realiza, tal qual o atirador precisa realizar o alvo -- tanto mais o projeto se esgota até chegar a uma realização total: o mundo totalmente realizado, totalmente alcançado.

A ideia de um mundo totalmente realizado está presente, por exemplo, em Hegel. Na dialética hegeliana<sup>22</sup>, a relação sujeito-objeto é o que define o movimento do próprio Ser. Na medida em que o humano realiza o mundo -- ou, nos termos hegelianos, espiritualiza o mundo --, mais humanas as coisas do mundo se tornam. Para Flusser, porém, esse movimento é negativo: o totalmente realizado e o

---

<sup>21</sup> Outra obra de uma fase inicial do pensamento brasileiro de Flusser, publicada no Brasil originalmente em 1965. *Da Religiosidade*, no entanto, é um compêndio de seus ensaios publicado no Suplemento Literário do jornal *O Estado de S. Paulo*, na *Revista Brasileira de Filosofia*, publicada pelo IBF, dentre outras publicações no Brasil.

<sup>22</sup> Aqui refere-se à *Fenomenologia do Espírito* (1992). Resumidamente -- e correndo-se o grave risco de uma simplificação grosseira --, a obra assume a tarefa de transpor, na tradição científica e filosófica, para o sujeito -- historicamente contextualizado --, e não para o objeto, a condição do fenômeno. O itinerário desse difícil percurso histórico-dialético passa por: 1) delinear o tempo histórico como uma sucessão de paradigmas, e não como uma sucessão de eventos empiricamente verificados; e 2) a necessidade de expor à consciência esta série de paradigmas até que se chegue a um *saber absoluto*. Nesse percurso está presente a dialética, justamente enquanto um movimento positivo de superações que o sujeito consciente e intencionalmente produz ao realizar o saber.

totalmente perfeito são sinônimos do que é totalmente feio, absolutamente tedioso. Além disso, diferente da dialética hegeliana, Flusser argumenta em seu ensaio que não se reconhece apenas uma única direção desse projeto, mas sim uma multiplicidade de potencialidades que o projeto prevê, para todos os lados possíveis -- ou, ainda, a diversidade das trajetórias do tiro (FLUSSER, 2002:117-118). A época da perfeição, para Flusser, é o fim do mundo criado pelo gesto ocidental. Ele expõe da seguinte forma:

Quando todas as possibilidades contidas nesse projeto estiverem explicitadas, quando portanto se tiver realizado um mundo perfeito (no sentido de totalmente feio) teremos alcançado, nesse dado projeto, uma época final, uma *Endzeit*. Essa época se caracterizará pela perfeição, isto é, pelo tédio absoluto. Tudo será efetivo e nada será possível. Nada acontecerá, e o tempo no sentido atual do termo terá acabado (FLUSSER, 2022: 117-118).

No ensaio, Flusser continua a descrição do que são as características da *intencionalidade* do projeto ocidental, a partir destes dois pontos: o horizonte sujeito-objeto e sua predileção pela perfeição. A primeira delas é sua lógica, sua formatação a partir de “conceitos rigorosos” (FLUSSER, 2002: 119). O sujeito, em sua oposição ao objeto, deve persegui-lo como algo manipulável e concebível, palpável e apreensível. O objeto deve possuir, portanto, contornos nítidos, deve ser definível. O sujeito impõe, então, conceitos bem delimitados que adaptam o objeto, e ao adaptá-lo o aniquila (Idem). O mundo ocidental torna-se, graças a essa ação definidora, progressivamente concebível e concebido.

No fim do processo definidor, teríamos um mundo totalmente constituído de conceitos definidos. Um mundo assim, totalmente objetificado, é aquele no qual o sujeito estaria completamente alienado dele, “já que a ação definidora terá cortado todas as ligações misteriosas que unem o sujeito ao mundo” (FLUSSER, 2002: 120). Isso faz com que o projeto ocidental seja ele todo negativo: é a tarefa de afirmar o sujeito pela negação do objeto. O sujeito é tudo que *não é* objeto. O humano é tudo que *não é* mundo.

O horizonte sujeito-objeto conduz a uma segunda característica da sua intencionalidade: o de presumir que exista o “salvável”. Tal horizonte, tratado assim tão dicotomicamente, transfere todos os valores para a região do sujeito, mas

despreza o objeto. Com isso, tudo que revela vínculos do sujeito com o objeto, com o mundo, vai se tornando “pecado” (FLUSSER, 2022: 120). Isto dá para o projeto seu “sabor ético” (FLUSSER, 2002: 121): conhecer significa purificar a alma. Isto não apenas para o cristianismo, mas também -- e principalmente, segundo Flusser -- é expressão das tentativas humanistas que o projeto gera, dentre as quais estaria o marxismo. Escreve Flusser (2002: 121): “O materialismo marxista é a afirmação do sujeito da ‘alma’, como antítese da matéria, do mal a ser purificado. É por isso que Marx fala em *Tuche der Materie* (perfidia da matéria), e o marxismo se revela como puritanismo radicalizado.” O valor supremo do Ocidente, portanto, é o sujeito agigantado, que tudo transforma. Mas em Flusser, esse processo é negativo. A realização total do sujeito é, na realidade, o *Endzeit*, que se dá na forma de um aparelho -- cujo principal protótipo, para Flusser, não é o computador, mas é Auschwitz, o totalmente feio.

Com isso, chega-se ao terceiro traço da *intencionalidade* do projeto ocidental: seu orfismo, sua predileção por mitos de criação e de transcendência. A relação sujeito-objeto é enaltecida no processo porque conduz à realização total do sujeito, que será superado pelo próprio projeto. Seria elaborado historicamente, assim, o capitalismo, como sistema produtor e como violentação total do mundo, mas também seria elaborado historicamente o socialismo, como a forma da realização definitiva do sujeito (FLUSSER, 2002: 123). Em ambos, para Flusser, o trabalho assume esse papel de transcendência, tanto pela perspectiva idealista quanto pela materialista -- e, por isso, assume também centralidade em qualquer que seja a discussão política realizada no Ocidente

A descrição dessa mesma tendência para o eterno e para a transcendência está presente em Husserl<sup>23</sup>, cuja obra é uma das fontes de reflexão de Flusser. Em A

---

<sup>23</sup> Na época em que viveu no Brasil, nas suas tentativas de inserir-se na intelectualidade do país, Flusser ficou marcado enquanto um heideggeriano. Isto se deve, é claro, pelas citações que Flusser fazia de Heidegger, mas, sobretudo, pela sua associação com o IBF, onde estavam outros pensadores conservadores que trabalhavam com a filosofia de Heidegger, sobretudo Vicente Ferreira da Silva. Todavia, em *Kommunikologie weiter denken*, Flusser assume Husserl, e não Heidegger, como influência mais determinante em seu método filosófico: “Parece-me que Husserl constitui a ruptura na filosofia. Tudo o que lhes disse baseia-se naquilo que Husserl chamou primeiramente de ‘redução fenomenológica’ e depois de redução eidética. A redução fenomenológica diz que o objeto nada mais é que uma extrapolação da minha intencionalidade, que o objeto, portanto, é uma abstração. E Husserl diz que o objeto nada mais é que o ponto de partida de uma intencionalidade que, portanto, o sujeito é uma abstração. Que sujeito e objeto são abstrações ideológicas de

*crise da humanidade europeia*, por exemplo, Husserl questiona o que forma a estrutura espiritual (*geistige Gestalt*) da Europa. Afinal, o que faz com que um ocidental nunca se torne um oriental, e vice-versa? Porque o garfo não pode simplesmente ser substituído pelo hashi? Ocorre que, na irrupção do pensamento ocidental, para Husserl (2002: 72), está uma enteléquia que domina todas as formas de significação europeias, conferindo-lhe um sentido de uma evolução rumo ao eterno. Tal *telos*, tal tendência a um futuro infinito, de eterna realização, criaria uma forma de evolução guiada por criações culturais (*Kulturgebilde*) cuja característica é a vocação para a infinitude. Com a Europa, nasce a predileção pelo ideal e pelas idealidades de nível cada vez mais superior. Em suma, Husserl parece descrever o progresso:

Do ponto de vista teórico, cada degrau atingido torna-se um termo puramente relativo, uma passagem transitória em direção a fins sempre novos de degraus sempre mais elevados, conforme um processo previsto para o infinito; essa finalidade constitui uma tarefa infinita que suscita o esforço teórico da consciência. A ciência designa, pois, a ideia de uma infinitude de tarefas (HUSSERL, 2002: 75).

Husserl (2002: 72) também utiliza-se dos termos “pré-sentimento” ou, ainda, “guia intencional” (*intentionale Leitung*) para discernir as relações significativas que a Europa gerou -- todos termos que guardam intensa relação com o que Flusser descreve com o termo *projeto*. Também na citação acima, percebe-se como a noção de uma *intencionalidade* é marcante na formulação husserliana e como esta, por sua vez, permanece nas elaborações flusserianas. Em Edmund Husserl, como explica Urbano Zilles (2002: 30-31), dizer que há intencionalidade nas formas europeias de significação pressupõe que a consciência não é uma substância (alma), mas é uma atividade constituída por atos (de imaginação, de percepção, etc.) com os quais se visa algo. No caso, a intencionalidade é a visada da consciência, entendida como conjunto de todas as vivências que impulsionam o sujeito ao mundo, para produzir um sentido que permite perceber todos os fenômenos humanos em seu teor vivido.

Pela perspectiva husserliana, o mundo -- isto é, os objetos -- é constituído pela subjetividade para a objetividade. Isto é, o mundo é o conjunto das significações que

---

intencionalidades concretas não abreviadas, cuja estrutura constitui o mundo em que vivemos. Isso me parece incomparavelmente mais rico que Heidegger. Naturalmente, posso me enganar. Devo dizer que cheguei a Husserl por meio de Heidegger. Heidegger é suculento e Husserl é tedioso. Chega-se, por meio do suculento Heidegger, ao mais correto Husserl” (FLUSSER, 2015: 107).

permitem perceber, conhecer e reconhecer os fenômenos e suas vivências. Como veremos mais adiante, esta é uma base importantíssima da própria comunicologia flusseriana, cujas propostas podem ser entendidas enquanto uma radical abertura desse horizonte sujeito-objeto para tantos outros horizontes possíveis. Mas, para produzir tal abertura, é preciso, primeiro, reconhecer que a teoria não é capaz de ser *objetiva* sem que ela revele, por sua vez, a própria subjetividade. Por meio dessa discussão, Flusser dá continuidade a uma ampla tradição filosófica de reflexão quanto ao termo *intersubjetividade*: isto é, não mais um horizonte sujeito-objeto, mas um campo de relações sujeitos-sujeitos que coletam o mundo.

É nesse ponto do exercício de reflexão flusseriano que se dá uma de suas muitas reviravoltas. Haveria de se supor que Flusser então seria um acusador do projeto ocidental e que seu objetivo seria o de negá-lo. Mas não é disso que se trata. Afinal, no próprio ensaio *Do projeto*, dedicado a Ferreira da Silva, Flusser argumenta que a mera negação do projeto apenas contribui para que ele se propague e se fortaleça:

Faz parte daquele rio subterrâneo de revolta, de negação, de recusa e de heresia contra a ortodoxia que acompanha a história do Ocidente. Essa corrente submersa e reprimida torna problemáticos todos os valores do Ocidente e põe toda a nossa civilização em aspas [...] Faz parte, portanto, essa corrente do majestoso rio do Ocidente, e age poderosamente em prol de sua propagação justamente ao negá-lo. Nisso reside o seu paradoxo e a razão do desespero dos intelectos que dela participam. Tudo fazem para destruir aquilo “que aqui está”, convencidos da sua nocividade, e tudo que fazem contribui para construí-lo. É graças a eles, é no combate a eles, que o Ocidente se consolida e progride (FLUSSER, 2002: 170).

É preciso ir além. Isto é, não basta negar o Ocidente, é preciso formular outra forma de *intencionalidade* no Ocidente. Ao final dessa abertura, o que teríamos não é uma, mas sim diversas *ontologias*, sempre no plural. Isto é, não só um objetivo almejado, o de o atirador acertar o alvo, mas a compreensão da pluralidade dos modos de atuação dentro desse horizonte. Isto é, se sujeito e objeto não são totalmente alcançáveis pela teoria, o foco da reflexão deveria se voltar ao próprio horizonte que produz a significação: isto é a *intersubjetividade*. Com isso, em vez de um projeto que visa uma finalidade, tem-se um campo de virtualidades nas realizações, das diferentes trajetórias possíveis para o tiro. Há uma impossibilidade de escolha contra

o projeto, motivo pelo qual negá-lo não é o bastante, mas há liberdade dentro de suas possibilidades.

Retomando o tema do ensaio *Do projeto*, abraçar as possibilidades, então, seria a saída:

Pensar significa negar. Portanto é autêntico nosso projeto, justamente por ser negativo. E sendo autêntico nosso projeto, é autêntica a hierofania que lhe serve de base, e é o nosso projeto inexaurível. As potencialidades contidas no cristianismo, no judaísmo e no orfismo, que lhe antecedem, são inesgotáveis. Nem o judaísmo, nem o cristianismo, nem o comunismo esgotam as possibilidades, mas exploram, cada um por si e em seu conjunto apenas, umas poucas das inúmeras possibilidades. [...] A pobreza da tecnologia, da ciência e do comunismo reside justamente nessa sua limitação à realização de poucas possibilidades contidas no projeto (FLUSSER, 2002: 130).

Em resumo, a noção de *projeto* se apresenta, na obra de Flusser, como categoria para a análise da *intencionalidade*. A mudança da ênfase da análise nem para o sujeito e nem para o objeto, e sim para o próprio horizonte sujeito-objeto, permite descrever o projeto de modo não determinado por um sentido unívoco ou reificado, como faz a tradição ocidental, mas pela sua inesgotabilidade, pela surpresa de seus resultados. Tal inesgotabilidade depende, no entanto, de um engajamento na tarefa de significação e nisto é que se faz necessária a análise da intencionalidade: há intenção para reduzir o campo de possibilidades e atuação de um projeto ou há intenção para ampliá-lo, para imaginar suas muitas possíveis configurações? A política ocidental (enquanto fruto deste modelo ético, burguês, de progressiva realização) é também marcada por aquela mesma negatividade -- de um sujeito que se afirma em negação ao mundo -- e pela busca de uma total objetificação. Disso decorre uma política formulada por modelos de gestão que estagnam a realidade social em vez de abraçar a sua dinamicidade. Para Flusser, seria essa a principal problemática, essa maneira de observar, que uma perspectiva de transformação precisaria atacar. Neste sentido, na maturidade de sua obra, a Comunicação assume centralidade no pensamento flusseriano quando passa a ser entendida, por ele, como o conjunto de atitudes capazes de reconfigurar esse paradigma, ou ainda como forma de reformular o projeto. Nisto mora a tímida esperança de Flusser: de que está na Teoria da Comunicação a possibilidade ou, podemos até mesmo dizer, a

responsabilidade também política por formular a nova imagem de humano não limitada a esse paradigma.

## 2.2. Marxismo como última tentativa de humanismo no projeto

Dada a exposição feita acima, mostra-se necessário revisitar algumas posições de Flusser sobre o marxismo por alguns motivos: 1) Flusser menciona criticamente a perspectiva marxistas e diferentes passagens de sua obra, apesar de não ter publicado trabalhos dedicados a essa tradição explicitando os contrapontos; 2) Por estar vinculado ao IBF, não é difícil cair na armadilha de considerá-lo, também, um autor antimarxista, o que é um equívoco: Flusser não nega a sociedade de classes como uma categoria de análise relevante e ele próprio foi um estudioso de Marx na sua juventude. Trazer à tona os escritos de Flusser sobre estas questões auxilia a posicioná-lo para fora do campo reacionário no qual o IBF se encontrava; 3) Se estamos explorando a questão **política** na obra de Flusser, torna-se inevitável entender como ele lidava com a teoria política mais relevante na contemporaneidade; 4) Para entender que a noção flusseriana de política possui, sim, influências do materialismo histórico, embora o que ele sugira seja um salto diferente, fenomenológico: a sociedade de classes não como causa de um problema político, mas como consequência deste paradigma acima descrito.

Com isso, não se pretende afirmar que, ao contrário de tudo que já se leu ou falou sobre Flusser, o filósofo tcheco-brasileiro tinha em Marx, não em Husserl ou em Heidegger, sua principal influência. O pensamento de Marx e Engels, para Flusser, deve permanecer na posição em que sempre esteve: o autor não era, evidentemente, marxista. Todavia, os escritos explorados pela pesquisa explicitam com mais qualidade sua perspectiva e permitem propor que, para Flusser, o marxismo é entendido como uma etapa do projeto ocidental, sobretudo enquanto a última expressão humanista deste projeto. Disto, decorre também a crítica que Flusser fez a Reale: o terror do aburguesamento brasileiro e de não ser possível uma revolução proletária no Brasil, eram, na verdade, o terror da falência desse humanismo. Isto é, Flusser concordava com Reale, mas não pelos mesmos motivos.

Vale salientar, porém, que esta tese não pretende fazer uma leitura aprofundada da obra de Marx para contrapor o que Flusser escreveu sobre o autor com o que, de fato, ele é ou a que ele se atribui. Tudo que se expõe, a seguir, são as visões de Flusser sobre o materialismo histórico dialético e, em futuras pesquisas, se faz necessário tensionar ainda mais a leitura flusseriana. Todavia, é importante mencionar como existem, sim, pontos de contato que ainda precisam ser explorados de como o estudo que Flusser fez de Marx reverbera em muitas de suas discussões.

Em *A Ideologia Alemã*, de Marx com Engels, os autores descrevem um aspecto da atitude burguesa em relação ao mundo enquanto modo de apropriar-se de tudo que é “estranho” para que se torne “sagrado”, isto é, tornando posse tudo que, a priori, não poderia ser uma propriedade:

Agora que Tudo foi transformado em “o Sagrado” ou naquilo que é “do homem”, o nosso Santo pode passar para a apropriação, e ele faz isso desistindo da representação do “Sagrado” ou do “homem” como um poder que está acima dele. É claro que, pelo fato de o Estranho ter sido transformado no Sagrado, numa simples representação, essa representação do Estranho, que ele confunde com o estranho real, torna-se sua propriedade. As fórmulas elementares para a apropriação do mundo do homem (a maneira como o Eu toma posse do mundo, depois de ter perdido o respeito pelo Sagrado) já estão contidas nas equações acima (MARX; ENGELS, 2007: 294).

Dialeticamente, haveria três movimentos em uma *superação* da atitude acima exposta: o primeiro seria o de guardar elementos desse projeto, aqueles que ainda produzem benefícios; o segundo, o de negar aquilo que precisa ser aniquilado do projeto; já um terceiro, o de elevar o projeto a um novo nível. Assim Flusser abria sua explicação do que é materialismo histórico dialético em um dos cursos que lecionou sobre marxismo na disciplina de Filosofia da Ciência<sup>24</sup>. Nele, Flusser ponderava como a própria noção de superação continuaria a carregar consigo a excentricidade do *projeto*: superá-lo pressupõe um sujeito que possa vê-lo de fora, que não reflète sobre as *intencionalidades* dentro dele.

---

<sup>24</sup> Fotocópias datilográficas das aulas de Flusser sobre Marx pertencem ao acervo pessoal de João Borba, filho de Gabriel Borba, que foi assistente de Flusser. Os documentos não possuem data, mas pode-se presumir que se referem às aulas na escola politécnica, da USP. Os documentos também fazem parte do acervo do Arquivo Vilém Flusser São Paulo.

Em carta a Bueno de 22 de janeiro de 1977, Flusser argumenta com seu amigo que o socialismo deveria ter sido o responsável por encontrar a resposta para a decadência do projeto ocidental, mas, enquanto variação deste, mostrou-se incapaz de tal feito. Em outras palavras, seria o socialismo também produto de uma imagem de humano pelo progresso, ou pela ideia de realização do horizonte sujeito-objeto:

Simplificando: o nível de vida ocidental é insuportável (dada a diferença com o terceiro mundo) e precisa ser diminuída aproximadamente ao nível italiano. Mas somente os governos socialistas são capazes de fazê-lo sem constantes greves. [...] Por certo: um lance de olhar sobre a folha anexa convence que a experiência socialista não foi um êxito, (embora a Alemanha Oriental iguale a Itália), não apenas porque continua miserável, (se aceitarmos que miséria = menos que 3.000 per capita), mas porque não mudou o homem (FLUSSER, 1977: 107).

Não ter mudado o humano é, pois, não ter sido capaz de renunciar aos garfos em agonia. Alguns anos antes da carta supracitada, retomando a mensagem já mencionada de 6 de agosto de 1975, Flusser (1975c: 89) argumenta a Bueno que a reversibilidade da função entre os humanos e seus instrumentos, permitindo que fossemos capazes de dominá-los, seria a verdadeira revolução marxista: visa libertar o humano do aspecto constante do garfo, mas não abandoná-lo; isto é, libertar o humano do gesto objetivante do progresso, mas mantendo-o como fundamento subjetivo da imagem de humano. Este propósito emancipatório não só é necessário como também, para Flusser, é o aspecto que faz com que “[...] todos sejamos marxistas” (1975: 89).

Já em carta para Miguel Reale, de 4 de fevereiro de 1991 -- no mesmo ano de seu falecimento, portanto --, o filósofo faz um balanço de sua trajetória e confessa, dentre outras coisas, sua “desilusão com o comunismo” (FLUSSER, 1991: 77), aparentemente ainda quando jovem, apesar de não citar os motivos para isso. De todo modo, a menção sugere haver influência do pensamento marxista exercido em sua vida:

Minha tomada de consciência é marcada pela desilusão com o comunismo, minha maturidade (os anos 40) pelos campos de extermínio, a maior parte da minha vida ativa (anos 50 e 60) pela desilusão com o Brasil, e minha posição atual (FLUSSER, 1991: 77).

Já em 9 de novembro de 1989 caiu o Muro de Berlim, marco do processo que culminou na reunificação da Alemanha e no fim da União Soviética. Naquele mesmo ano, Flusser escreveu um ensaio, ainda inédito, intitulado *A Falência do Marxismo* com dedicatória a José Bueno e com data de 18 de outubro. No texto, o filósofo retoma alguns temas das cartas entre os dois e pretende analisar se o marxismo foi ou não bem-sucedido, bem como inferir o que significaria a sua derrota. O ensaio é estruturado em três argumentos:

**1) Marxismo enquanto antropologia:** Flusser argumenta que todas as formas de humanismo se baseiam em antropologia metafísica. Isto é, o humano seria algo “mais que a natureza que o determina (por exemplo, ‘espírito’, ‘mente’, ‘alma’ ou mesmo apenas ‘identidade’)” (FLUSSER, 1989a: 12). O humanismo marxista, porém, se difere por ser uma antropologia que sugere ser o humano menos que a natureza, e a dignidade humana é sempre vivida enquanto negação dessa sua condição. “O marxismo é ‘revolucionário’ sobretudo porque para ele o homem é o que nega o posto. E é esta dignidade humana que está falindo” (FLUSSER, 1989a, p. 12). Ele continua: “A geração a qual pertença se nutre de tal humanismo. A falência do marxismo nos priva de sustento” (Idem).

**2) Marxismo enquanto epistemologia:** A potência do marxismo, então, estaria em sua negatividade. O que leva a uma forma de epistemologia que também se difere do humanismo que o antecede. Flusser argumenta que “[...] o marxismo afirma que ‘a verdade’ é horizonte jamais alcançável, embora infinitamente aproximável” (FLUSSER, 1989a: 13). Sua epistemologia, então, não seria a busca pelo verdadeiro, mas seu “engajamento contra a mentira (ideologia). [...] as ideologias que se materializam’ sob ‘consciência falsa’ (por exemplo, nação, Estado, religião) são combatidas, não tanto para cederem lugar a ‘consciência boa’ (por exemplo de ‘classe’), mas sobretudo por serem falsas” (FLUSSER, 1989a: 13). Sem o marxismo, perde-se o critério entre verdade e falsidade, defende Flusser, e o “[...] ardor da luta contra a mentira se evapora. Com a falência do marxismo, todo engajamento vira inócuo” (Idem).

**3) Marxismo enquanto sistema ético-estético:** Para Flusser, o marxismo afirma que apenas aquilo que é feito pelo próprio humano é capaz de gerar conhecimento

(teoria e práxis), e que a arte é o fundamento dos valores. O propósito do comunismo, então, seria o de sincronizar a divisão de trabalho de modo a proporcionar a todos conhecimentos e valores. Este sistema ético-estético de sincronização entre trabalho, conhecimento e arte é a própria utopia -- o libertar do humano do aspecto constante do garfo, o que faria de todos nós marxistas. Flusser escreve:

Não importa tanto que nos países ditos 'socialistas' tal sociedade se revelou o exato contrário do pretendido. O que importa é que a própria noção de sincronização criativa se tornou inoperante graças a computação, e que a utopia marxista se revelou erro. Com a falência do marxismo só nos restam utopias negativas (FLUSSER, 1989a: 13).

Em suma, para Flusser, sem o marxismo perde-se três aspectos fundamentais para o Ocidente: a dignidade humana de opor-se a sua condição, o engajamento contra a mentira e a perspectiva de um futuro transformado (tautologia). Retomando as cartas com Bueno sobre Watergate ou crise do petróleo a partir deste ensaio, percebe-se que Flusser debatia com o amigo a cerca do que ele acreditava serem sinais de um desastroso fim da política e o recrudescimento de ideologias nazifascistas -- sendo a queda do muro maior desses sinais. Ele escreve:

A falência do muro se manifesta superficialmente enquanto fenômeno político-econômico tradicional (portanto sem muito interesse): liquidação do império russo, ressurgimento do império alemão (sob o disfarce 'Europa'), enfraquecimento do império americano, emergência do Oriente Extremo, decadência da África e da América Latina. Mas sob tal superfície enganadora, outra coisa se articula: renascimento de ideologias tidas por mortas pelo marxismo: panislamismo, panturquismo, negritude, panarabismo, panslavismo. Estamos nos dirigindo rumo à Idade Média pós-marxista. O fanatismo de (direita) ressurge. Nova forma de fascismo aponta. O que demonstra o impacto da falência do marxismo: o que está falindo é a razão em sua luta desesperada contra a paixão, e a noite vai engolir o dia (FLUSSER, 1989a: 13).

A "Idade Média pós-marxista", à qual o filósofo se refere, retoma o tema da discussão que o autor teve com Reale: para Flusser -- claro, pela percepção que teve naquele momento -- a impossibilidade do socialismo é também sinal da própria falência do projeto ocidental. Ou ainda: a impossibilidade de haver um governo operário forte no Brasil, como Reale havia argumentado, era, esta sim, a verdadeira tragédia, pois implicaria que o problema da alienação que o projeto ocidental gera

permaneceria sem solução também aqui. A ditadura militar, então, também poderia ser entendida pelo nome que merece: ideologia fascista recrudescida.

O argumento flusseriano -- do marxismo como realização do projeto -- fica mais evidente no curso supracitado. Nele, Flusser (s/d) começa a elaborar sua exposição ao diferenciar os métodos dialéticos entre Hegel e Marx. Para Hegel, diz Flusser (s/d), “a estrutura lógica é o anverso da estrutura histórica da natureza, porque a natureza é espírito fora de si; a natureza é outro aspecto do espírito”. Já em Marx, a dialética compreende a estrutura da natureza como “anverso da estrutura do pensamento, porque para Marx o pensamento é movimento da matéria, isto quer dizer, o pensamento é matéria” (FLUSSER, sem data). Para continuar sua explicação, Flusser ainda substitui o uso dos termos *espírito*, comum em Hegel, e *matéria*, comum em Marx, por “informação” e “natureza fenomenal”, respectivamente. Com essa substituição, Flusser acaba colocando nos termos do seu próprio pensamento e traz ao século XX aquilo que entende do método dialético em cada perspectiva: o humano hegeliano opera “uma invasão do espírito para dentro do objeto”, isto é, é aquele que informa, que eleva o objeto ao mundo do espírito, que sujeita. Já o humano em Marx é aquele que o espírito foi de tal maneira objetivado que agora o próprio movimento da matéria pode espiritualizar a matéria -- e esse movimento se chama trabalho. Isto é, no humano marxista, a informação se realiza a tal ponto que ela pode funcionar em *feed-back*: o humano pode trabalhar a natureza e, pelo trabalho, continua o processo de subjetificação do mundo. Logo, em Marx, o humano teria superado a natureza nos três sentidos da dialética: continua sendo um animal *da* natureza, no primeiro sentido (guarda); pelo trabalho, formula outros discursos que usa para continuar a se compreender enquanto sujeito (nega); torna-se sujeito referenciável tanto pela sua biologia, mas também pela sua antropologia (supera).

Na interpretação de Flusser, o marxismo, então, ainda produz a imagem de humano marcada pela posicionalidade excêntrica do projeto ocidental. Todavia, tal alienação só poderia ser superada dialeticamente: 1) por um lado, o humano supera a tensão em relação à natureza pelo seu conhecimento e, 2) por outro, ele se lança contra a natureza pelo seu trabalho e, com isso, humaniza a realidade. Retomando o protótipo do tira ao alvo, temos aqui um atirador que domina o conhecimento para

produzir uma trajetória com seu projétil e, com ele, se lança sobre o alvo, realizando-se tanto enquanto sujeito, mas também realizando o alvo enquanto objeto. Trabalho e conhecimento (teoria e práxis), então, se tornam coisas indistinguíveis e, para Flusser, essa fusão torna impertinente qualquer problema existencial desse humano: Marx não seria existencialista porque, nele, o humano é um ser em constante elaboração de si mesmo, e isto ele faz graças ao trabalho. O problema que existe, este sim, é a da luta de classes: a tensão dialética cria, no limite, um humano que objetiva também o próprio humano em coisa a ser trabalhada e manipulada, em coisa a ser conhecida. O lado dominante seria, assim, o que se realiza objetivamente sobre a dominada, e a ideologia seria o modelo desta dominação.

Todos esses apontamentos sugerem como Flusser incorpora elementos da discussão marxista em seu pensamento. Não negando-o, mas localizando enquanto a formulação de uma imagem de humano: “Marx é o mais radical humanista que nós podemos imaginar” (FLUSSER, s/d). A situação na qual a tensão dialética produz um crescendo de conscientização pelo conhecimento e pelo trabalho é, para Flusser, a elaboração máxima do projeto ocidental, aquela que imagina a humanização do próprio progresso. Mas, ainda assim, para Flusser, o que se pressupõe é um progresso: a noção de que cada superação é mais elevada do que a coisa que lhe antecede. O problema da sociedade de classes não é negado, como visto acima, mas é compreendido como fruto da de uma *intencionalidade* presente no projeto ocidental. Repetindo, Flusser faz com o marxismo o que busca fazer em muitas outras de suas análises: uma *observação da observação*; isto é, uma observação -- crítica, não obstante -- de como o marxismo observa o mundo.

Outro ponto de contato relevante entre Flusser e o marxismo se deu a partir de sua leitura de Ernst Bloch. No ensaio *The Photograph as Post Industrial Object: An Essay on the Ontological standing of the Photograph* (1986), Flusser cita diretamente Bloch na sua argumentação sobre a fotografia digital enquanto a realização técnica que permitiria a democracia pela primeira vez desde a revolução industrial. Flusser se referia a obra *O Princípio da Esperança* -- originalmente publicada em 1959 --, na qual Bloch presume, tal qual Flusser, que os malefícios do progresso não são resultado de uma falha, mas do trágico e amplo sucesso deste projeto. O filósofo

alemão discute, ao longo da obra, sobre o *novum*, ou a possibilidade de que ocorra o radicalmente novo, enquanto categoria que fundamenta a ontologia do ainda-não, de uma realidade utópica ainda por acontecer (BLOCH, 2005: 109). Talvez por isso Flusser o mencionasse entre amigos: Bloch reconhecia em Marx o ineditismo de elaborar, pela dialética, um pensamento que se propõe a transpor a concreto, de irromper subjetivamente com o medo que constrange sua atual situação (BLOCH, 2005: 15-16), e Flusser parece concordar com essa afirmação. Mas a busca do novo possível, de um futuro aberto como processo, ainda inacessível e estranho à contemplação, é o ponto de coincidência entre Flusser e Bloch -- portanto, dialético --, mas que lança Flusser a um outro nível de radicalidade, por exemplo, em sua *filosofia da fotografia*. Em Flusser, o que se propõe é uma reflexão que afirma ser o fenômeno vivencial, em si, é o fundamento das ontologias (sempre no plural). Essa reflexão não visa um fim, não precisa produzir uma superação, mas é sem finalidade. Isto é, trata-se de uma atividade apenas comunicativa -- e esta é a verdadeira utopia de Flusser.

É importante destacar, também, que mesmo a expressão “novo homem” pode ser outra influência do pensamento inspirado por Marx na obra de Flusser. A expressão, em si, não é recorrentemente mencionada por Marx ou por Engels, mas há referências distintas a esta situação. Também em *A Ideologia Alemã*, os autores tratam de uma “Nova geração de indivíduos” em situação de liberdade, definida enquanto “rechaço ao poder estranho” e enquanto “busca idealista de um estar-sem” (MARX & ENGELS, 2007: 296)<sup>25</sup>, em consonância, ao menos neste ponto, do que Flusser chamou de terceiro movimento da superação, que seria o de produzir um novo nível -- não apenas material, mas também uma outra consciência. Mesmo no conhecido ensaio *Socialismo e o Homem em Cuba*, de Che Guevara (2005), o revolucionário cubano mencionada como o comunismo só poderia ser construído se as fundações materiais de uma sociedade fossem reconstruídas juntamente a uma

---

<sup>25</sup> Lembrando, porém, que Marx e Engels eram críticos fervorosos de todo idealismo. Inclusive o livro *A Ideologia Alemã* tem como propósito, justamente, o de rechaçar diferentes idealismos, inclusive aqueles que receberam a alcunha de “socialistas proféticos” por parte dos autores. A discussão de liberdade no trecho referido discute, mais especificamente, como a atitude burguesa chama de liberdade o que, na realidade, é uma peculiaridade: não um rechaço ao poder estranho, mas a afirmação de um poder próprio, ou de uma existência própria. O “novo homem” socialista, neste contexto, seria aquele que constrói as condições de uma liberdade concreta, isto é, aquela em que os sujeitos podem desenvolver suas competências e capacidades plenamente, sem que persistam contra eles impedimentos historicamente e materialmente colocados.

educação para um “um novo homem e uma nova mulher”, não mais individualistas. Sabendo que Flusser foi um leitor de Marx -- mas não necessariamente de Che --, é possível supor que o uso do termo ‘novo homem’ fosse intencional por parte do autor tcheco-brasileiro, como maneira de inserir-se nessa discussão, porém atribuindo à comunicação a responsabilidade pela elaboração deste *novo*.

### 2.3. Religiosidade como aspecto do projeto

Em relação ao *projeto*, é possível perceber dois momentos diferentes da conceituação em Flusser: uma análise pessimista na fase brasileira, dando ênfase à falha do projeto ocidental em encontrar respostas para o problema do novo homem; e uma análise que pondera de modo mais otimista as possibilidades do projeto que, embora reconheça suas tragédias, pergunta-se quanto às possibilidades criativas de reinvenção ainda presentes e dormentes nele. Em ambos os casos, o conceito de **aparelho**, um dos principais de sua obra, permite vislumbrar a passagem de um tipo de análise para outro.

O livro *Gerações* foi escrito por Flusser entre 1965 e 1966 e talvez tenha sido seu trabalho mais audacioso. Em carta ao professor Leônidas Hegenberg (apud NOVAES, 2017: 14), Flusser descreve este trabalho enquanto uma “história subjetiva da ontologia moderna”. Nele, o filósofo divide a Idade Moderna em quatro gerações: o Renascimento (1350-1600), o Barroco e o Romantismo (1600-1850), a Era Vitoriana (1850-1940) e a Atualidade. Para cada uma delas, Flusser busca descrever os ambientes predominantes de elaboração do pensamento, do comportamento e das vivências da humanidade europeia. Em *Gerações*, o autor também escreve sobre o caráter agonístico do projeto ocidental, isto é, de como o Ocidente se ‘adapta’ em movimentos de luta e em duelos que se voltam contra si mesmo. Cada vitória nestas guerras civis do Ocidente representa sempre mais um degrau na escala do progresso. A revolução industrial teria sido, então, a expressão máxima desse agonismo, fornecendo máquinas e instrumentos que passam a estar na centralidade das disputas. Elas, por sua vez, seriam criadoras de produtos, esses objetos arrancados da mera virtualidade do pensamento para a realidade enquanto resultados do consumo da própria *esfera do mundo* que, de luta em luta, vai se dilacerando. É neste momento que Flusser nos oferece sua leitura política da

história de maneira mais evidente, descrevendo duas “guerras civis” que roem o Ocidente:

A primeira dessas guerras civis é uma luta livre de todos contra todos, um *catch-as-catch-can* generalizado que tem por palco algo chamado eufemisticamente de “mercado”, e chama-se “capitalismo”. A segunda guerra civil é uma luta darwiniana entre duas espécies humanas, uma consumidora chamada “burguesia” e outra produtora chamada “proletariado”, uma luta para a qual o proletariado é a espécie mais bem-adaptada e sobreviverá, e as espécies chamam-se “classes” e a guerra se chama “socialismo”. No fundo, ambas as guerras são reações às máquinas e representam tentativas e erros na adaptação da humanidade aos instrumentos. Ambas as guerras se desenvolvem num clima finalístico, embora saliente o capitalismo mais o aspecto da tentativa, e o socialismo mais o aspecto da seleção automática do mais apto. E ambas as guerras têm isto em comum: admitem inconscientemente a vitória final dos instrumentos e a derrota do homem. O capitalismo e o socialismo realizados são indistinguíveis, já que são a submissão dos homens aos instrumentos. Diferem, portanto, as duas “explicações” apenas quanto aos métodos como alcançar a mesma meta que é a morte. São duas agonias diferentes (FLUSSER, 2017: 346).

Na citação acima, há um exemplo de como Flusser elabora uma análise da *intencionalidade*, definindo as situações capitalista e socialista pela posição que elas ocupam no *projeto*. Equiparar ambos os contextos é, a priori, uma escolha por relativizar a materialidade de cada processo -- o que é problemático, pois trata como semelhantes experiências e circunstâncias históricas absolutamente distintas. Todavia, Flusser encontra em ambos os movimentos a mesma intenção para o progresso e faz uma leitura pessimista desses movimentos históricos, sobretudo porque lê o *progresso* produzido no Ocidente como o responsável pelo seu ocaso e pela sua agonia. Como vimos em cartas com Bueno, Flusser não imaginava nenhuma promessa de outro futuro que fosse produzido por essa cosmovisão, ou por esse *projeto*.

O mesmo tipo de análise está presente nos ensaios do livro *Da Religiosidade*. No texto escrito em homenagem a Vicente Ferreira da Silva, Flusser qualifica o sujeito ocidental a partir de uma ontologia negativa; isto é, a história do Ocidente enquanto uma realização progressiva de ódio contra a natureza (FLUSSER, 2002: 108) e que, naquela ocasião, Flusser descreveu como “progressiva profanação” (Idem). Por ódio contra a natureza, ele se refere, mais uma vez, ao processo de objetivação do

mundo e de sua conversão em produtos que conduz a reificação total de um mundo totalmente convertido em parque industrial pelo ímpeto do progresso. Nesse trecho, o autor chama esta situação de *Endzeit*, o fim dos tempos, ou, para usar o termo de Flusser inspirado por Ferreira da Silva, o “totalmente feio” (FLUSSER, 2002: 131).

Em toda essa etapa da obra de Flusser o tema da religiosidade é um dos seus principais fios temáticos. Tanto em *Gerações* quanto em *Da religiosidade* é pelo viés da religião e da experiência religiosa que Flusser observa o mundo moderno e sua decadência. Disso, à primeira vista, chega-se à forte impressão de que o autor estaria trabalhando com uma hipótese reacionária: o mundo está enfrentando sua degradação graças ao esvaziamento dessa experiência religiosa pelos mecanismos do progresso. Mas a maneira como interpretamos o Flusser brasileiro não pode restringi-lo a esse aspecto, porque o autor também deixa em aberto sempre uma possibilidade de abertura diante da feiúra do Ocidente e não apenas o seu fim. No ensaio em homenagem a Ferreira da Silva, por exemplo, (FLUSSER, 2002: 131) o tcheco-brasileiro trata da necessidade de manter-se empenhado em prol da cultura, mesmo com toda sua feiúra. Algo semelhante está em *Gerações*, logo na introdução do primeiro volume, no qual o autor (2017: 29) defende ser a posição mais digna diante deste problema é a de aceitá-lo enquanto desafio, para ser capaz de transformá-lo.

Essa possibilidade de uma abertura para o *novo* é possível, no pensamento flusseriano, também graças a sua concepção do que seja *religiosidade*. Com o termo, Flusser não se refere a liturgias ou ordenamentos de uma crença específica, mas a um tipo de acesso a qualquer compreensão de mundo que não seja em-si-mesmada. Para recuperar essa noção, mostra-se relevante a carta de 1º de agosto de 1973 de Bueno com Flusser. Nela, José Bueno responde contundentemente ao amigo após ter recebido dele, em carta anterior, um convite amigável a “estar-aqui-para os outros”, a abrir-se para o diferente: “O outro, o meu semelhante, feito minha imagem, com a mesma precária composição, não me basta” (BUENO, 1973c: 24). Para ele, o homem seria um “produto espúrio da natureza, joguete de forças desconhecidas”. Flusser responde em carta de 7 de agosto do mesmo ano e argumenta que, se somos produtos espúrios da natureza, e continuamos agindo mesmo assim para mudá-la, é porque vemos sentido no nosso

ato. Flusser continua: “Agir pressupõe dois fatores: a) que a realidade não é como deve ser e b) que sabemos aproximadamente como deve ser” (FLUSSER, 1973b: 20). Ora, se continuamos agindo é porque, para ele, esses dois fatores são reconhecidos na nossa prática, ainda que recusemos na teoria. A noção de religiosidade, então, está atrelada à busca humana por significados que compreendam as suas ações. Flusser continua:

Em suma: Deus pode estar perfeitamente morto na teoria, (isto é: no nosso conhecimento, na nossa vivência do mundo, e inclusive na nossa autocompreensão), mas está perfeitamente vivo na nossa práxis (já que sem Ele não haveria práxis). Se Deus te faz falta (e a mim também), isso se manifesta não tanto na nossa práxis, quanto na nossa incapacidade de ligarmos a práxis com a teoria, (inclusive com a nossa vivência e com a compreensão que temos de nós mesmos. [...] Deus morreu o suficiente para não mais compreendermos por que estamos fazendo o que estamos fazendo, e que somos nós os que estamos fazendo o que estamos fazendo, mas não morreu o suficiente para deixarmos de fazer o que estamos fazendo (FLUSSER, 1973b: 20-21).

Em carta anterior, de janeiro de 1973, Flusser também esclarece: “Não creio que o espaço transcendente se tenha fechado. Apenas atualmente tal espaço não está ocupado por Deus, ou pelos ideais, ou pela matemática, mas está vazio” (FLUSSER, 1973a: 10). A tarefa, portanto, seria a de buscar preencher esse vazio. De fazer sentido. Uma tarefa comunicativa. Esta troca de cartas permite voltar para *Da Religiosidade* para preencher o que está lá como a seguinte definição do que seja esta noção:

Chamarei de religiosidade a nossa capacidade para captar a dimensão sacra do mundo [...] A capacidade religiosa torna profundo o mundo, opacas as coisas (porque nunca são inteiramente explicáveis) e torna problemática a morte. [...] Essa capacidade revela o mundo e a nossa vida dentro dele como realidade significativa, isto é, como realidade que aponta para fora de si mesma (FLUSSER, 2002: 12).

Como consequência da definição exposta acima, Flusser também trata a religiosidade como forma de “superação do Eu e sua diluição na imensidão do sacro” (FLUSSER, 2002: 12). Portanto, muito além de um reacionarismo nostálgico, Flusser denuncia, na sua fase brasileira, uma época “religiosamente pobre”, mas no sentido de um desvio da possibilidade de um mundo pluralmente significativo na

direção de uma “profanidade chata do mundo”, um tipo de terrível simplificação, que resulta em “pseudo-religiosidades como o endeusamento do dinheiro ou do Estado” (FLUSSER, 2002: 13).

Com essa observação, já é possível adentrar naqueles conceitos de sua obra que tratam especificamente da questão das tecnologias e dos modos de estabelecer o fluxo de informação via *aparelhos*. Em linhas gerais, o conhecido conceito flusseriano encontra-se associado mais especificamente às tecnologias da comunicação, sobretudo graças ao sucesso de *Filosofia da Caixa Preta*, em que Flusser estuda a máquina fotográfica por meio desta conceituação. Todavia, é preciso demonstrar que por *aparelho* Flusser está tensionando, essencialmente, esse efeito de estagnação e de achatamento do mundo de uma época “religiosamente pobre”.

Ocorre que, do ponto de vista flusseriano, os modelos políticos ocidentais, enquanto fruto desse modelo de progressiva realização, encontram-se alienados de sua responsabilidade e, por consequência, também elaboram um sujeito igualmente alienado de sua prática, apenas produto reificado dos próprios modelos -- e é isso o essencial no que seja a noção de *aparelho*, enquanto mecanismo de alienação. Na fase brasileira, Flusser não elabora isto nos termos de uma teoria da comunicação, mas nos termos da discussão sobre religiosidade: enquanto uma dificuldade monumental de uma época em elaborar qualquer sentido que escape dessa alienação e do projeto do progresso, aquele que desmistifica e desencanta todas as coisas para que possam se converter em produtos de tais mecanismos previamente estipulados. Embora o diagnóstico flusseriano seja se aproxime do marxiano, como visto em *A Ideologia Alemã*, a discussão em torno do termo *religiosidade* coloca Flusser na busca de uma essência da questão, e não na averiguação materialmente colocada para o problema -- que, como veremos, é o que o diferencia pelo seu modo fenomenológico de problematização.

Em *Da Religiosidade*, Flusser apresenta o conceito de funcionário que, em suma, é a nova imagem de humana que passa a ser gerida por um *aparelho*. O autor o descreve como alguém religiosamente pobre, isto é, tão voltado às suas funções,

tão obediente aos aparelhos, que perdeu o acesso ao transcendente, isto é, não vive significativamente. Assim Flusser escreve:

Surge, na situação que descrevi, o problema da liberdade, isto é, o problema da escolha entre alternativas. É óbvio que o funcionário não pode escolher, já que é propriedade do aparelho. Mas está em atividade, "funciona", e dá portanto a impressão e a ilusão de tomar decisões, especialmente porque ainda estamos atrasados e confundimos funcionário com homem. E os "altos" funcionários, em especial, criam em nós a ilusão de se movimentarem com liberdade. Mas os seus movimentos exprimem apenas a "vontade" do aparelho. Essa "vontade" do aparelho é a realização automática do projeto, de acordo com o qual os aparelhos foram projetados. Não é "vontade" no sentido humano do termo. É por isto que as decisões dos funcionários são, necessariamente, inumanas. O aparelho e sua propriedade, o funcionário, não podem ser julgados com normas humanas, já que se trata de um novo tipo de ser em atividade (FLUSSER, 2002: 87).

Seguindo o raciocínio flusseriano, se está em jogo a questão da liberdade, da participação na história, estamos desde já tratando de uma questão política. Na citação acima, Flusser está descrevendo uma situação política de estagnação e de realização automática do *projeto* que, apenas depois, em *Kommunikologie* e *Kommunikologie weiter denken*, é descrita adequadamente em termos comunicológicos, como iremos expor. Já em outras obras da fase europeia, como *Pós-História* e *Filosofia Caixa Preta*, tal situação é apresentada sob o entendimento de *aparelho* e aplicada às tecnologias da informação que produzem imagens técnicas.

Logo, há um fio de reflexão que une estas duas partes da obra. Vimos como, em *Da Religiosidade*, Flusser fala da confiança nos modelos políticos -- endeusamento do dinheiro ou do Estado, em referência à situação de mercado ou à situação soviética -- enquanto formas insatisfatórias e insuficientes de alcançar essa transcendência porque é, essencialmente, uma confiança em *aparelhos*. Porém, como salientado, a possibilidade de uma abertura para o *novo* está presente na obra do filósofo juntamente a esta previsão catastrófica. Nos termos da comunicologia, já na fase europeia, Flusser irá refletir sobre essa abertura a partir da possibilidade de uma explosão criativa que as tecnologias também propiciam, como veremos logo adiante.

Já na época brasileira, há outra noção que carrega consigo a reflexão sobre esta mesma possibilidade do novo dentro do projeto: a de *conversação*, sobretudo aquela presente no livro *Língua e Realidade*. Esta que foi a sua primeira obra publicada, em 1963, está inserida já em um momento da escrita de Flusser mais dedicado à linguística e, conseqüentemente, ao tema da poesia e das artes literárias. Logo na introdução, o filósofo expõe ser o tema do significado o central na elaboração do livro: o mundo caótico é incompreensível se não for pela tentativa do espírito humano de compreendê-lo, ordená-lo e modificá-lo -- e o principal modo de fazê-lo seria com a língua que, ao mesmo tempo, é capaz de formar, criar e propagar a realidade. Em outras palavras, isto o leva a sustentar a tese de que o conhecimento de uma cultura e o que se reconhece enquanto verdade a partir dela são aspectos da língua, sua ciência<sup>26</sup> é uma forma de pesquisar a língua e, por fim, sua religião e sua arte<sup>27</sup> são maneiras de criar a língua<sup>28</sup> (FLUSSER, 2021: 14). No limite, então, a língua é a realidade.

Nesse mesmo livro há uma longa seção na qual o filósofo se dedica a pensar o problema do “crescimento da língua” (2021: 171-172). Com isto, ele se refere a necessidade de a língua sempre avançar cada vez mais em direção ao indizível, ao nada, para buscar nomeá-lo e, portanto, compreendê-lo. Isso insere nós, humanos, em uma grande conversação, dos muitos com os muitos, enquanto processo de realização. Com isso, nota-se, outra vez, a semelhança desta elaboração com outros temas: o da intersubjetividade. *Conversação*, portanto, é o conceito que carrega a intenção de descrever o processo de intelectos que se realizavam progressivamente na medida em que estão em contato uns com os outros -- e este contato é responsável pelo crescimento da língua. Assim Flusser descreve:

O clima que prevalece na camada da conversação é de intelectos realizados pelo contato com outros. Os intelectos são abertos uns para os outros, são reais não por estarem aqui (Dasein), mas por estarem juntos (Mitsein). Os intelectos absorvem informações emitidas por outros, isto é, aprendem e compreendem e emitem

---

<sup>26</sup> Isto é, enquanto forma de formular conceitos que estruturam e explicam as aparências do mundo, servindo enquanto esquema geral ou sistema de referências

<sup>27</sup> Aqui, Flusser se refere ao que chamou também de modelos de vivência. Enquanto a ciência se oferece como maneira de sistematização de conceitos, a arte e a religião seriam esferas de experiência sensível e subjetiva com o mundo (BORNHAUSEN, 2020).

<sup>28</sup> No próprio livro, Flusser cita como fontes de sua reflexão tanto M. Heidegger quanto L. Wittgenstein, além do método fenomenológico de E. Husserl.

informações novas, ou seja, articulam. Para falarmos existencialmente, os intelectos transformam as informações que lhes são as coisas em informações que serão instrumentos; nesse trabalho produtivo deixam de ser determinados (*bedingt*), para tornarem-se livres (*bezeugt*). A liberdade do intelecto, na camada da conversação, reside em sua transformação de frases em novas informações a serem transmitidas (FLUSSER, 2021: 180).

Na citação acima, a noção de liberdade -- que se repetirá outras vezes sempre que Flusser trata de política -- é mencionada enquanto ampliação de um conhecimento que permite escolher, decidir. Logo, o conceito de conversação foi outra expressão da busca pela possibilidade do *novo* como fruto de um ambiente de comunicação enriquecido de possibilidades e de escolhas possíveis diante de um problema. Curiosamente, o conceito de *conversação*, então, expressa o exato oposto daquilo que Augusto Becker interpretou, como mencionado anteriormente: a conversação é a essência da vida em sociedade porque é a essência do *novo*, da escolha e da participação, e não do antigo, do reacionário e do autocrático. A conversação poderia -- ou até mesmo deveria -- ser a essência de uma política de multiplicação da intersubjetividade. Becker, por sua vez, atribuiu à função da conversação a um Estado, e não aos sujeitos, definido em si mesmo, este sim com o direito de defender-se diante do *novo*.

Portanto, buscando raízes na fase brasileira de sua escrita, é possível afirmar que a compreensão de *projeto* guarda em si, ao mesmo tempo, sentimento de horror diante dos seus feitos, mas esperança diante de novas possibilidades de futuro. O conceito de *aparelho*, portanto, carrega consigo essas duas cargas. Em *Filosofia da Caixa Preta*, logo no prefácio, Flusser oferece a mais sintética definição de aparelho em um glossário dos conceitos presentes no livro: “brinquedo que simula um tipo de pensamento” (FLUSSER, 1985: 5). Nada nela é trivial, sobretudo não é trivial a compreensão de brinquedo e de jogo na obra flusseriana, mas seria preciso um outro tipo de dedicação que não cabe nesta tese para formulá-lo. Em suma, o conceito é um modo de compreender uma categoria de objetos que lidam com símbolos permutáveis e que, ao fazê-los, não podem mais ser descritos como meras ferramentas, porque quando utilizados são eles próprios capazes oferecer um *projeto cósmico* ao mundo -- à semelhança da discussão de Flusser com Bueno sobre petróleo.

No livro *A fotografia e o verme*, Baitello (2021) resgata outra expressão de *Filosofia da Caixa Preta* que ajuda a formular essa compreensão: a de “aparelho-fera”, destacando como Flusser se refere a todo um tema zoomórfico de devoração para tratar da caixa-preta, como se ela fosse um predador animal -- com expressões como “captar a caça” ou “escolha da caça”. Baitello explica:

E na etimologia da palavra não se esconde nenhuma obviedade, uma vez que a palavra *apparatus* procede do verbo *adparare*, que significa “prontidão para algo”, “implica o estar à espreita para saltar à espera de algo. Esse caráter de animal feroz presta a se lançar, implícito na raiz do termo, deve ser mantido ao tratar-se de aparelhos” (Flusser, 2011, p. 37-38). Imediatamente em seguida faz a ressalva de que a etimologia não basta para definir o aparelho, evocando a necessidade de uma posição ontológica a respeito do tema. E desenvolve aí o conceito de aparelhos como objetos culturais de um tipo específico, como instrumentos (e não como bens de consumo). E define que “instrumentos têm a intenção de arrancar objetos da natureza para aproximá-los do homem” (Flusser, 2011, p. 39). Tal definição se aproxima da imagem trazida pela etimologia, a do “animal feroz” prestes a dar o bote, que é uma eloquência arrebatadora (BAITELLO, 2021: 52).

No contexto de discussão sobre a fotografia e sobre a imagem técnica, esta eloquência arrebatadora a que Baitello se refere seria a estratégia que o aparelho permite. No casamento entre a ludicidade de um brinquedo e a apropriação do mundo que se dá pela sedução, afirma Baitello (2021: 52), se dá uma multiplicação de produtos -- dentre os quais, a fotografia -- mas a partir de uma padronização das relações sociais realizada pela disseminação de uma técnica. Se a ênfase da discussão está nos *gadgets*, nos *softwares* e nas inteligências artificiais, então Flusser é um autor que nos auxilia a compreender o fenômeno de uma monocultura informática<sup>29</sup>, que, à época dele, existia apenas enquanto sugestão de um futuro possível. Já em *Pós-História*, o conceito é formulado de maneira mais abrangente, embora guarde a mesma intenção:

São todos, tal qual Auschwitz, caixas pretas que funcionam como engrenagens complexas para realizarem um programa. Funcionam, todos, segundo a inércia que lhes é inerente, e tal funcionamento

---

<sup>29</sup> A expressão é utilizada por Edilson Cazeloto (2008) que descreve a disseminação de técnicas digitais que conduzem a uma universalidade implícita na ampla aceitação do computador como aparelho de fundamental importância para a cultura humana contemporânea. Todavia, esta universalidade, para Cazeloto, é parte da hegemonia capitalista, como também uma espécie de culto à eficiência quantitativa das máquinas nos modelos de produção.

escapa, a partir de um dado momento, ao controle dos seus programadores iniciais. Em última análise, tais aparelhos funcionam todos no sentido de aniquilar seus funcionários, inclusive seus programadores. Necessariamente, porque objetificam, desumanizam o homem (FLUSSER, 2011: 25)

Com a citação acima, percebe-se como o conceito de aparelho permite outras ênfases. São os aparelhos os produtos mais avançados do projeto ocidental, de um conhecimento objetivo, isto é, que restringe o mundo e o define, como animais à caça, que se soltam sobre os outros seres vivos para abocanhá-los. Não à toa, os aparelhos estão facilmente reconhecíveis também por encontrarem-se associados à discursos competentes, aqueles que justamente exaltam a técnica e o seu lugar na construção do progresso e, por isso, são fechados ao contraditório, não suportam a subjetividade. Além da máquina fotográfica, também são aparelhos, portanto, Auschwitz e a ditadura militar brasileira.

Porém, em *O Universo das Imagens Técnicas* (2008), obra posterior a *Kommunikologie* e mesmo a *Filosofia da Caixa Preta*, Flusser apresenta já uma abertura mais otimista para o futuro. Seus capítulos estão organizados de maneira a apontar tendências a partir do aparelho e da proliferação das imagens técnicas. Cada um desses capítulos trata com a questão central de como os aparelhos, com seu modo de propor o mundo probabilisticamente e não mais finalisticamente<sup>30</sup>, abrem a chance de uma explosão criativa relacionada ao fato de que, agora, são os aparelhos responsáveis pela formulação de informações e derramam uma enxurrada delas sobre os humanos. O fato de aparelhos realizarem o fluxo de informações, ao mesmo tempo, elimina o humano do processo (FLUSSER, 2008: 122) e configura situação potencialmente totalitária<sup>31</sup>, mas também coloca ao humano um outro papel

<sup>30</sup> A diferença entre estes modos de consciência, a finalística e a probabilística, está melhor definida em *Pós-História*. A consciência finalística seria aquela progressiva, que opera por relações de causa e efeito e visa uma finalidade das ações. Já a probabilística, é aquela que se dá enquanto contemplação das virtualidades e que calcula probabilidades de algo ocorrer (FLUSSER, 2011: 41). Porque transmuta valores -- isto é finalidade, propósito -- em cálculo quantificável, segundo Flusser, esta consciência elimina o "dever ser", que é típico da atitude finalística, por cálculos de proposições articuladas (FLUSSER, 2008: 122), isto é, por um "poder ser". A modernidade concebeu uma política essencialmente finalística. Todavia, a consciência probabilística dos aparelhos acaba com a política, porque gera uma vida "[...] vivida de maneira absurdamente programada, sem propósito e sem causa".

<sup>31</sup> Flusser utiliza com recorrência o termo "totalitarismo" para se referir a tal situação em clara referência a Hannah Arendt (2013). A autora definiu totalitarismo enquanto aquela forma de governo no qual um partido ou movimento político monopoliza o poder do estado e controla aspectos da vida pública tendo em vista a criação de uma sociedade homogênea. Todavia, vale destacar, Arendt utiliza-se dessa categoria para descrever processos históricos absolutamente distintos, colocando sob esta interpretação tanto o regime nazista quanto a união soviética. Tal artifício teórico ficou também

potencialmente político: o de selecionar informações e o de dizer não às propostas formuladas pelo aparelho. Essa seria uma reformulação da imagem de humano: não mais a antropologia negativa, burguesa e moderna, daquele que manipula o mundo para produzir o progresso, mas aquele que **observa e decide**, que tem a liberdade para dizer não (FLUSSER, 2008: 124) às probabilidades apresentadas e, ao dizê-lo, reinsere valores democráticos aos aparelhos. É a possibilidade de formular um humano mais humano, e definido na intersubjetividade que permite ponderar e decidir, e não pelos objetos que manipula. Tal situação é evidentemente absurda, no sentido mais fiel do termo: dissonante, alheio às normas. Mas é o que Flusser sugere: um salto no absurdo para abraçar outra consciência, outra lógica.

Com isso, retomamos o conceito de aparelho conforme aparece em *Filosofia da Caixa Preta*: brinquedo que simula um tipo de pensamento. No mesmo livro, Flusser fala nessa outra forma de consciência, não mais a do *homo faber*, mas a do *homo ludens* (FLUSSER, 1985: 48), aquele que brinca com o aparelho, joga com as suas possibilidades. O ‘novo homem’, então, é aquele que atua no limite entre a realização da sua intencionalidade -- a de eternizar-se, a de alcançar o transcendente, a de construir sentido -- e a realização do programa do aparelho, do seu *projeto*, para que, no brincar, pode rompê-lo.

## 2.4. Pode surgir o “novo homem”?

O vislumbrar desta possibilidade do “novo”, o salto no absurdo, se encontra transversalizada de ponta a ponta na obra de Flusser e é a intenção de sua filosofia e de sua Teoria da Comunicação. Isto é, trata-se da maneira flusseriana de elaborar uma resposta para os desafios listados no início deste capítulo: 1) abraçar um pensamento sem certezas, com caminhos de evolução e surpresa diante das necessidades que uma sociedade demanda; 2) oferecer uma crítica aos discursos competentes, no caso, a noção de progresso com único sentido da cultura; 3) abrir espaço para aquela imaginação reflexiva que permitiria elucubrar sobre as condições para que novas soluções para estas mesmas necessidades se

---

conhecido como ‘teoria da ferradura’: a noção de que seja possível equiparar enquanto simétricos dois fenômenos políticos tão diferentes.

desenvolvam. Em especial essa última parte da tarefa está intimamente ligada ao tema do 'novo homem', que sintetiza o engajamento de Flusser em sua obra. Buscamos posicionar, até aqui, a noção *intencionalidade* no pensamento flusseriano e, agora, podemos dizer mais sobre a *intencionalidade* do pensamento flusseriano: a busca por esse *novo*. Todavia, visto como o projeto do Ocidente estaria dando sinais gravíssimos de sua decadência, e visto também que as últimas tentativas humanistas do projeto teriam se dissipado, resta a questão: ainda seríamos capazes de elaborá-lo nas condições existentes?

Esta é a questão de fundo na Teoria da Comunicação de Flusser, ou sua comunicologia. Levar a análise do sujeito (atirador) e do objeto (alvo) para o que é articulado (projétil e sua trajetória) é a tarefa tipicamente comunicológica de descrever quais são as condições existentes da elaboração do *novo*. Desta reflexão, fica uma dimensão política da Comunicação, conforme definida no início deste capítulo, mas também um comunicologia da política: que se dedica a pensar sobre as condições de conversação necessárias para que a política se desenvolva.

Voltamos, assim, ao tema primeiro das trocas remissivas entre Flusser e Bueno: a tal da possibilidade de um novo humano. Nelas, o autor não é necessariamente otimista em relação a essa elaboração. Motivo: crise do petróleo, Watergate, ditadura militar... Todas as catástrofes que marcam o ocaso do Ocidente estariam produzindo um novo humano, em realidade, desengajado quando deveria ser radicalmente engajado. As condições dadas ao seu tempo estariam formando um humano apenas formalista e não radicalmente vivencial. Em carta de 24 de janeiro de 1975 a Luigi Bagolini (1913-2005), jurista italiano com ligações a Miguel Reale e ao IBF, Flusser o caracteriza da seguinte forma:

Minha visão dele [do novo homem] é pessimista. Isto é: visão a partir do velho homem que sou. Vejo-o, e não gosto dele. He makes love, not war, mas não sabe amar, e mata tanto quanto o velho homem. [...] O que "sabedoria" é para nós, para ele é "prazer", e o que é "política" para nós, para ele é "contacto". Ele não dialoga, comunica-se "imediatamente": vive aos montes. Não há mais, para ele, o círculo social (família, clube, partido, cidade), portanto não há "theatron", aonde o diálogo se dá. [...] Não dialogam: fazem amor ou matam-se -- comunicação imediata. E se têm ainda pai, (por exemplo Idi Amin Dada ou Mao), ele é um Grande Irmão: diálogo impossível. O novo homem é nosso filho, e o problema é o do senex-puer. Mas

ele já vive na fraternidade, e nós ainda na liberdade (FLUSSER, 1975: 16).

Algumas palavras-chave do trecho acima (diálogo, teatro) reaparecem, mais tarde, nas obras que organizam sua Comunicologia. Com elas, já é possível notar essa preocupação em descrever as condições que lhe eram contemporâneas para a viabilidade desse *novo*. Sobretudo, no trecho “o que é política para nós, para ele [o novo homem] é contato”, está implícita a inviabilidade, do ponto de vista de Flusser, de um “novo homem” radicalmente vivencial. Na primeira leitura, presume-se que estamos diante de mais um exemplo do “ranço” de Flusser, menosprezando a juventude de sua época e seu comportamento. Mas, tendo em vista tudo que se revelou até aqui, uma segunda leitura é possível: não que o ranço esteja ausente, mas ao referir-se a impossibilidade do diálogo por parte desse “novo homem”, Flusser não faz um argumento moralizante dos jovens de sua época, mas reflete -- sem muito rigor ainda, conforme é evidente -- quanto às condições comunicológicas em que estava inserido. Vigiado por um *Grande Irmão*, ou por um pai, esse novo homem -- o jovem setentista -- vive a sua liberdade apenas de forma limitada a seus padrões de consumo, em seus relacionamentos íntimos, a seus pequenos círculos sociais, mas não enquanto possibilidade de significação. Não é livre naquilo que importa: na diversidade de seu *projeto* próprio, nas escolhas de seus *trajetos* de vida. No contexto brasileiro, viver sob a ditadura militar foi o exemplo mais preciso dessa crise.

Em troca de cartas que se inicia em 11 de novembro de 1974, José Bueno dividiu com Flusser sobre os eventos das eleições ao Legislativo naquele ano. Bueno relatou como o MDB<sup>32</sup> ensaiava uma reação aos militares na tentativa de retomar o regime político pré-1964, mas recuou logo em seguida. Bueno, então, opinou:

---

<sup>32</sup> Movimento Democrático Brasileiro. Trata-se do partido político brasileiro fundado em 1966 a partir da extinção do pluripartidarismo, pelo Ato Institucional n.2, que instituiu o bipartidarismo. O MDB, então, passou a ser a única força institucionalizada de oposição à ditadura e disputava eleições contra a Arena, partido da situação. Em 1974, o MDB disputou eleições para o legislativo e também lançou a candidatura de Ulysses Guimarães contra o militar Ernesto Geisel. Porém, durante o período as eleições para a presidência eram indiretas, isto é, definida pelos senadores, pelos deputados federais e por representantes das assembleias legislativas estaduais. Como se sabe, Geisel venceu as eleições, que evidentemente eram um dispositivo do regime com a intenção de manter uma aparência democrática de fachada: a maioria dos representantes votantes era da Arena e, além disso, os votos eram nominais e abertos. No total, Geisel recebeu quatrocentos votos contra 76 para Ulysses Guimarães, somando-se ainda os 21 votos em branco (todos de representantes do MDB em protesto às regras do pleito) e seis ausências.

Todavia, [MDB] mudou sua orientação logo que a ARENA contra-atacou usando uma arma infalível do arsenal político brasileiro: o risco da desordem, implícito na volta ao regime anterior à revolução. A desordem por aqui é um fantasma que sempre esfriou os ânimos mais exacerbados e conduz nossos políticos a composições quase que impossíveis. Não sei bem porque o brasileiro, mesmo aquele que nada tem a perder, teme tanto a desordem (BUENO, 1974b: 63).

Flusser, então, respondeu em carta de 22 de novembro, em que faz a seguinte leitura do evento:

(a) a oposição articulou livremente alguns argumentos radicais contra o regime, embora não tenha articulado os argumentos de base. (b) a oposição utilizou tal liberdade de expressão com grande irresponsabilidade. A primeira conclusão implica que existe ampla liberdade de expressão, embora não irrestrita. A segunda implica que tal liberdade é abusada, porque os que a têm sabem que não assumirão a responsabilidade pelas suas convicções em futuro previsível (FLUSSER, 1974e: 64).

Flusser criticava o fato de haver eleições, sabendo que elas não teriam efeito decisivo sobre os destinos do país. Para Flusser, aquelas eleições eram mero “[...] ritual destinado a criar a impressão e a democracia burguesa tanto no interior do país quanto fora. Aliás, a própria manutenção do legislativo se enquadra dentro da explicação proposta.” (FLUSSER, 1974e: 64). Por isso, criticava o MDB justamente por iludido, isto é, *in-lusio*, no jogo, sem a possibilidade de realizar ruptura. Logo em seguida, claramente define a ditadura militar brasileira, tal qual Auschwitz, enquanto aparelho:

O material que você me mandou prova que as eleições tinham função muito mais concreta. Serviam de válvula de escape a forças que se acumulam durante o processo de administração sem *feedback*. Tais forças são potencialmente perigosas para o estabelecimento. São, com efeito, responsáveis pela curta duração de administrações fechadas (fortes) no século 20. Com a válvula de escape tais forças se volatizam, e reforçam o aparelho. A oposição funcionou, pois, como parte integrante do aparelho, e provavelmente muito mais eficiente que não importa que o instrumento de repressão de tais forças.[...] Os que se engajaram na propaganda da oposição o fizeram conscientes das limitações impostas pelas regras do jogo. Mas duvido que estivessem também conscientes da sua função dentro do aparelho. Porque admitir isto seria admitir uma má fé muito pouco provável. A situação

existencial dos opositoristas me parece ter sido esta: dada a “abertura” concedida pelo aparelho, era racional e eticamente imperativo aproveitar a brecha. Não se davam conta que a brecha era válvula de escape. Sentiam-se livres dentro da abertura, e dentro dos limites da abertura, quando na realidade era exatamente o oposto: teriam sido mais livres se não tivessem funcionado dentro da brecha. O que vivenciavam como sendo liberdade era na realidade uma função que o aparelho lhes impunha. E isto é para mim o aspecto fascinante do problema. A sensação subjetiva da liberdade pode esconder um condicionamento objetivo. Não se trata da dialética hegeliana da liberdade: sou subjetivamente absolutamente livre, e sou objetivamente absolutamente determinado. Trata-se de outra coisa: o aparelho me concede liberdade subjetiva a fim de poder melhor determinar-me. Com efeito: sou determinado na medida na qual permito que tal liberdade subjetiva me seja concedida. [...] Em outros termos o problema é este: existem engajamentos existencialmente honestos que são objetivamente autodestrutivos, porque funcionam em função daquilo contra o qual o engajamento se dirige subjetivamente. E o sintoma de tal tipo de engajamento é a irresponsabilidade, fruto da consciência confusa de tal contradição interna (FLUSSER, 1974: 64-65).

Destaca-se como o tema do tiro ao alvo se repete na resposta de Flusser, revelando como tal protótipo se manifesta na vivência política do país. O que ele se refere como *liberdade subjetiva* é, pois, uma liberdade apenas idealizada, não integrada, enquanto se dá um conhecimento absolutamente objetivado, totalmente feio, que são aqueles caminhos determinados pelo próprio regime militar. Também na citação acima, Flusser define o regime enquanto um *aparelho* e, com isso, fica mais do que evidente que o autor não se refere com o conceito apenas a uma tecnologia da informação, mas também, e talvez principalmente, aos dispositivos econômicos e burocráticos que davam ao regime sua aparência de normalidade, de que ele *funcionava* e de que ele era *necessário* apesar de toda reificação humana que ele produzia. Os funcionários do aparelho da ditadura são aqueles que o mantêm operando, não o questionam eticamente -- isto é, politicamente. É situação incapaz de realizar transformações.

Bueno respondeu em 3 de janeiro de 1975 para avisá-lo de que não concordava com sua ideia de liberdade: “O conceito de liberdade é mercurial e por isto vem sendo utilizado por uns e por outros conforme sua conveniência [...]” (BUENO, 1975: 68), relativizando, assim, a repressão que ocorria no Brasil durante

os anos de chumbo. Em carta de 21 de janeiro de 1975, em resposta a Bueno, Flusser coloca-se claramente contra a ditadura militar:

Liberdade política não precisa de tanta elaboração e sabedoria que você gasta nela, e nem precisa ser pesquisada até Machiavello. Está na cara e é insofismável. Quem a cerca de tanta saliva é que sabe que está defendendo posição indefensável. A liberdade política é um clima que se respira ou não respira, e não deixa margem a dúvida. É a situação na qual a gente diz o que bem entende sem ter medo, na qual a gente não tem medo de farda, na qual a gente não “respeita” funcionários, em suma: na qual a gente assume dono da coisa pública, e não receptor dos benefícios que a coisa pública generosamente confere (FLUSSER, 1975a: 70).

Em seguida, Flusser oferece ao amigo a sua definição de liberdade:

Existencialmente, ela é a convicção que faço o que quero, embora saiba que há motivos para meu ato e para a minha vontade. Moralmente, ela é a aceitação da responsabilidade apenas pelos atos existencialmente livres. Politicamente ela é uma situação na qual nenhum grupo, seja majoritário ou minoritário, pode impor-se sobre os demais grupos sem que estes tenham tido a oportunidade de manifestar-se publicamente seus pontos de vista, e sem que exista mecanismo que possibilite a tais grupos a impor-se no futuro. Economicamente, ela é a situação na qual há mecanismos que permitem a todos (individualmente e em associações) negociar seu trabalho, na qual a todos é garantido um mínimo de bens de consumo. Socialmente ela é a situação na qual o jogo das tensões sociais dispõe de mecanismo adequado. Culturalmente ela é a situação na qual não há censura. Em todas estas camadas (e em outras), liberdade é situação de limite, jamais alcançável, mas infinitamente aproximável. De modo que não se pode dizer jamais que tal ou qual situação seja livre, mas que é mais ou menos livre que a outra. Assim é possível dizer que na Suíça há mais liberdade que na Arábia Saudita, e quem quer negá-lo é obscurantista (FLUSSER, 1975: 70).

Enfim, as citações acima resumem -- apaixonadamente, inclusive -- todo o longo percurso deste capítulo. Ao trazer à luz essas trocas remissivas e alguns dos ensaios ainda inéditos de Flusser, buscou-se demonstrar como: 1) Talvez principalmente, o autor se diferenciava de seus amigos e colegas de IBF, tendo sido contrário ao regime militar brasileiro não apenas em opinião, mas também enquanto fundamento que atravessa aspectos de sua obra publicada; 2) Consequentemente, Flusser também não pode ser lido como um autor antimarxista, ficando evidente, inclusive, como aspectos do marxismo o influenciaram embora, sim, Flusser tenha sido crítico a esta tradição; 3) A maneira como Flusser critica a ditadura militar com

seu amigo José Bueno explicita seu posicionamento político: aqui temos Flusser articulando alguns dos principais conceitos da comunicologia para oferecer essa crítica, demonstrando que esta se presta a pensar politicamente.

Mas, afinal, o que está em jogo é uma *observação da observação* e o problema político, em Flusser, se impõe comunicologicamente: quais são as condições comunicativas e mediativas de se elaborar ou elucubrar o *novo*? Como pensar o *projeto* de modo que ele nutra outras potencialidades de relações *intersubjetivas*? Para continuar respondendo essas questões, é preciso, enfim, entrar de fato na Comunicologia, oferecendo-a ao diálogo do que foi coletado nas cartas e ensaios, de modo a desvelar essas relações e possibilidades.

## Capítulo 3 - A política na comunicologia (e a comunicologia da política)

Depois de exposta uma seleção das trocas de cartas em que Flusser discute assuntos políticos de seu tempo, podemos adentrar em sua obra crucial para esta tese, aquela na qual ele elabora suas conceituações sobre *política*: a comunicologia -- que, como destacado anteriormente, está dividida em dois livros publicados, *Kommunikologie* e *Kommunikologie weiter denken*. Com isso, gostaríamos de demonstrar como uma *epistemologia política*, nos termos anteriormente descritos, é

um fio que transpassa a obra de Flusser. Mas, definitivamente, é na comunicologia em que o autor se dedica mais explicitamente a este aspecto da sua teoria.

### 3.1. O que é a comunicologia?

Todavia, antes de prosseguirmos, mostra-se necessário expor alguns dos fundamentos da comunicologia de Flusser, bem como localizá-la, mesmo que brevemente, no campo das Teorias da Comunicação que se desenvolviam concomitantemente a ela. Para cumprir tal objetivo, recorre-se às próprias obras acima referidas, mas também conta-se como material de apoio com as explanações sobre a comunicologia por parte de Alex Florian Heilmair (2012, 2020), Diogo A. Bornhausen (2020a, 2020b) e Norval Baitello Junior junto a Diogo A. Bornhausen (2020).

Vilém Flusser encontrou na Teoria da Comunicação um campo de estudos recém-nascido e convidativo. Afirmar que a comunicação é um fenômeno elementar da humanidade que antecede, em muito, o desenvolvimento de seu conhecimento científico específico é, tranquilamente, aceitável. Aliás, este é um dos pontos de partida também da comunicologia flusseriana. Todavia, como argumenta Francisco Rüdiger (2023: 17), mesmo a constatação de que a comunicação é um fator constitutivo e necessário da vida (humana e não-humana, inclusive) só se tornou possível depois dessa mesma ter se individualizado enquanto um objeto de conhecimento. O fato é que os estudos e problemas definidores da área acadêmica da comunicação apenas se instituem, enquanto tal, durante e após a 2ª Guerra Mundial<sup>33</sup>, quando a os meios de comunicação de massa dão à comunicação um motivo para definição, seja como processo social, seja como recurso tecnológico. Porém, Rüdiger (2023: 18) também comenta o quanto o próprio termo *comunicação* se apresenta como uma categoria fluida e aberta, que por princípio não pertence a

---

<sup>33</sup> Só é possível falar em uma ciência da comunicação a partir do século XX. Todavia, a extensão da semântica do termo *comunicação*, saindo do terreno teológico para o antropológico, vinha desde o século XVIII. O termo, nessa época, passou a valer para a esfera das relações entre os seres humanos. Também há uma dominância do seu entendimento como possibilidade contato entre as coisas, incluindo ideias, ou como troca, em referência ao comércio. Já no século XIX, com a telegrafia, a telefonia ou a radiodifusão, abriu-se uma era de exploração tecnológica que se estendeu pelo século XX, associando o termo *comunicação* à trocas de informações e mensagens por alguns meios técnicos (RUDIGER, 2023: 21-23).

uma disciplina, e que se inscreve em toda ordem de seres e em toda ordem de abordagens, seja biológica, antropológica, social, psicológica, etc. Por razões parecidas com as de Rüdiger, Thomas Bauer (2021) se refere ao termo comunicação enquanto “metáfora de descrição”: isto é, não uma categoria que descreve objetivamente algo, mas uma designação que está mediando a compreensão de um fenômeno ao buscar descrevê-lo por relações de semelhança. Sua própria etimologia sugere isto: como bem sabido, a origem do termo no latim, *communio*, associa comunicação a palavras, no português, como comunhão ou comunidade. Além disso, há uma relação com a palavra latina *commercium*, que pode ser traduzida como transporte, trânsito ou relação de troca. Portanto, encontra-se por meio do termo não uma definição, mas todo um entrelaçamento de descrições que se aproximam de um entendimento múltiplo do que seja a experiência do comum, do comunitário ou do comunicável.

As considerações acima apontam para uma tendência inicial desta jovem ciência de tornar-se todo um campo interdisciplinar de pesquisas vocacionadas a serem multiplicadoras de compreensões, com diversos desdobramentos categoriais, e não a de prescrever um conhecimento determinado. Todavia, concomitantemente, revelou-se também para a Comunicação, enquanto área científica, uma segunda tendência: a área acabou formando centros de preparo técnico para o exercício das profissões específicas e relacionadas ao que se chama de mídias, referindo-se aos meios de comunicação impressos, eletrônicos e digitais. Tal ênfase para a técnica pode ser diagnosticada desde a passagem do século XIX para o XX, com todo o desenvolvimento de uma maquinaria de comunicação que acelerou os processos comunicativos. O termo ganha, a partir disso, uma conotação estratégica, tornando-se metáfora de descrição que busca dar conta de uma paisagem euro-americana mais urbanizada, mais industrializada, com maior necessidade de coordenação e com acentuados conflitos gerados por abismos de desigualdades socioeconômicas. Lucrécia D’Alessio Ferrara descreve tal cenário de intensas transformações e como estas continuam reverberando no século XXI:

Nos séculos XVIII e XIX, a civilização foi testemunha da desastrada (ou esperançosa) abertura da caixa de Pandora, quando, acionada pela técnica e pela capacidade humana de transformar a máquina em modo de produzir riquezas,

instalou-se decisiva mudança para a humanidade, que passava do mundo agrícola e artesanal para o industrial e capitalista. A década de 1960, com a primeira crise do petróleo, a decisiva assunção da classe burguesa como agente do capital, as negociações e pactos com a classe operária e os movimentos intelectuais inspirados em violenta crítica à cultura clássica, assinalou decisivo momento de inflexão a anunciar profunda mudança e inquietantes acontecimentos, a misteriosa caixa parece abrir-se outra vez fazendo novas ameaças e promessas. A concentração de três quartos da população mundial vivendo em cidades surge como ameaça de déficit inalienável de habitação, alimento, cultura e bem-estar, entretanto essa ameaça de mudança aponta para um dado concreto: não é dado ao homem deliberar sobre tudo e, através de planos, mais ou menos racionais, definir posições e controles para a humanidade e para as máquinas que eles próprios conceberam (FERRARA, 2016: 66).

A situação acima descrita por Ferrara descreve o ambiente histórico, econômico e político no qual a comunicologia de Flusser estava inserida e para qual ela busca gerar respostas. Desse momento em diante, parte relevante da Teoria da Comunicação -- aquela ciência jovem que individualiza a comunicação como objeto de estudo -- desenvolve um pensar sobre os processos comunicativos tendo-os enquanto instrumentos para a realização de necessidades estratégicas e a elas submetidos. Desde então, o fenômeno da comunicação -- isto é, o modo como ele aparece para a teoria -- é reduzido para tornar-se sinônimo de divulgação, difusão e disseminação de um plano de objetivos de uma sociedade mais articulada e mais orientada para a eficiência dessas operações. Quando enredada por esses novos termos, reduz-se também a evidência do humano como agente da comunicação para priorizar a informação e seu caráter transmissivo como ponto de partida da análise, como também detalha Ferrara (2018, p. 28). Isto vale para o empirismo da *Mass Communication Research*, em Laswell ou Lazarsfeld, para Teoria Matemática da Informação, em Shannon e Weaver, ou até mesmo com a noção de *feedback*, como compreendia a cibernética em Norbert Winner.

Com isso, é possível diagnosticar o início de um projeto ciberneticista de paradigma comunicacional voltado à noção de informação, a partir dos anos 1940, que desenha-se como um corredor onde poderiam se encontrar múltiplas disciplinas (RÜDIGER, 2023: 32). Todavia, ao longo dos anos 1970 e 1980, período justamente do auge da escrita de Flusser e de sua comunicologia, este paradigma evolui no sentido de oferecer-se como uma teoria universal, com forte valorização para a

técnica, capaz de abarcar explicações sobre a linguagem, sobre o comportamento, sobre o funcionamento das instituições políticas e/ou econômicas, etc. Há, então, um entusiasmo de que o pensamento cibernético seria um unificador dos conhecimentos, inclusive na forma de uma ciência da comunicação assim instrumentalizada. Por outro lado, também surge um movimento de contestação a essa compreensão, que levantava a necessidade de questionar o papel político e ideológico dos meios de comunicação: um caminho epistemológico crítico, marxista, representado pela Escola de Frankfurt, identificando a racionalidade técnica à racionalidade da dominação e à exploração comercial dos meios de comunicação. Com isso, denunciava-se uma tecnocracia que vinha se fortalecendo e tomando para si o paradigma comunicacional. Nas palavras de Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*:

O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação (ADORNO; HORKHEIMER, 1985: 100).

A comunicologia flusseriana, por um lado, partilha deste entusiasmo ciberneticista<sup>34</sup>, em parte pelo uso de um certo vocabulário, com relevante ênfase para o conceito de informação, mas sobretudo por ter sido proposta por Flusser como superação da divisão entre as ciências da natureza e das humanidades, como também destaca Alex Heilmair (2012, p. 25). Ou ainda, a comunicologia flusseriana foi proposta enquanto o campo a partir da qual essas áreas do conhecimento irradiam (FLUSSER, 2015: 29), revelando o seu propósito de tornar-se também um corredor interdisciplinar. Mas não é difícil notar o quanto há nela elementos fundantes que também se prestam enquanto respostas críticas ao projeto ciberneticista. A chave para compreendê-la de tal modo está na própria intencionalidade da comunicologia: a tentativa de que a Teoria da Comunicação elabore o “novo homem” por uma abordagem culturalista da comunicação que não pode, em hipótese alguma, retirar

---

<sup>34</sup> Dentre os ilustres amigos de Vilém Flusser estava também o engenheiro elétrico Abraham Moles (1920-92), fundador do Instituto de Psicologia da Comunicação Social, conhecido como Escola de Estrasburgo. Moles escreveu o prefácio de *A Mathematical Theory of Communication*, de Shannon e Weaver. O estudo da correspondência entre Moles e Flusser, realizado por Rainer Guldin (2020), demonstra a amizade entre os dois e fundamenta a afirmação de que a participação de Flusser no entusiasmo ciberneticista se deu, também, pela intensidade da interlocução que desenvolveu, por exemplo, com Moles.

do humano a responsabilidade por seus processos. Ou ainda, como afirma Flusser, não se pode imaginar que se cria informação *ex-nihilo* (FLUSSER, 2015: 36). Enquanto uma consequência dessa elaboração, a comunicologia apresenta-se também com problematização política do fenômeno comunicativo: aquilo que pretende desvelar o discurso competente, tecnocrático, que faz também parte da tendência ciberneticista.

O uso do termo *projeto* aqui não é aleatório. Com isso, estamos retomando a compreensão que a noção tem no próprio vocabulário flusseriano. O projeto ciberneticista seria uma diferente expressão do gesto de comer com garfos, a que se referiu nas cartas com Bueno: é aquela tendência ocidental rumo à objetificação completa que se manifesta na maneira como conhecemos o mundo, como o experienciamos e como nos comportamos nele. Tal projeto contém em si uma promessa de explosão de criatividade (a arpa é a mãe do garfo, como Flusser se refere com Bueno), mas exige também o desenvolvimento de uma nova ética diante da agonia que ele produz: de reinserir o humano à teoria, de engajar-se ativamente por uma nova humanidade possível. É nesse ponto de extrema tensão, entre epistemologias em conflito, que a comunicologia flusseriana se posiciona, dando à Teoria da Comunicação a imensa responsabilidade pela formulação do novo e assumindo para si a vocação de pensar nas condições para este.

Disso resulta que a mudança da análise comunicológica flusseriana dê ênfase para a intencionalidade da comunicação e não para os seus objetivos -- isto é, não para seu caráter estratégico, transmissivo e instrumental. O projeto ciberneticista trata a comunicação como um sistema fechado, com uma uniformização de base, em que a diversidade das trajetórias, dos modos de comunicar, é estrangida e direcionada a algumas poucas explicações. Já a comunicologia flusseriana representa um sistema aberto, com multiplicação de trajetos, que busca compreender como inúmeras intencionalidades podem produzir diferentes aparições do fenômeno comunicativo. Isto é, a dimensão comunicativa de uma sociedade e da cultura não é aquela em que se descreve como certas técnicas *atingem* seus receptores. Trata-se de uma outra *dimensão coletiva* do comunicar: aquela que se volta para as condições em que as relações transformam a ordem social, a cultura e os ambientes. E aqui está a *política*: podemos localizá-la na comunicologia como uma das formas de

comunicação responsáveis pela transformação e pela formação dessa dimensão coletiva.

Podemos adentrar em algumas conceituações para alcançar esse entendimento. Por exemplo, Flusser fornece a seguinte definição de comunicação: “A comunicação humana é a arte de acumular informação adquirida. Como a tendência geral da natureza é a de ir em direção à dissolução das informações, a comunicação humana é, então, um processo artificial”<sup>35</sup> (FLUSSER, 2022: 26). Nessa curta definição está presente uma gramática que se aproxima do projeto ciberneticista, sobretudo porque trabalha conjuntamente com fundamentos das ciências naturais e das ciências da cultura. Dá-se aqui, por exemplo, a ênfase da comunicação humana como um processo antinatural, em referência ao princípio da entropia, na lei da termodinâmica, mas também ao princípio de Mendel, na biologia genética. Isto é, a comunicação humana é, para Flusser, um processo artificial que contraria esses princípios: retém e armazena informações, quando a tendência geral do universo é a de que informações se dissipem com o tempo, além de transmitir informações adquiridas e armazenadas na cultura, e não somente aquelas herdadas pela reprodução genética.<sup>36</sup> É claro, o próprio Flusser comenta como isto não faz da comunicação humana algo *fora* da natureza -- até pode confirmá-la<sup>37</sup>. Mas buscar explicá-la apenas naturalmente não ajuda a revelar o que, para ele, é seu aspecto

---

<sup>35</sup> Tradução livre: Human communication is the art of accumulating acquired information. Since the general tendency of nature is toward loss of information, human communication is therefore an artificial process.

<sup>36</sup> Podemos também falar em reprodução invariante (MONOD, 1971: 24), que trata da capacidade de reproduzir uma estrutura de alto grau de ordem de uma geração à seguinte.

<sup>37</sup> Uma das possíveis referências de Flusser para esta elaboração foi o bioquímico Jacques Monod e seu livro *O Acaso e a Necessidade*, publicado no Brasil originalmente em 1971 e, na França, em 1970. Nele, em linhas gerais, Monod argumenta como a vida é considerada, por um lado, um grande acidente em um universo regido pela segunda lei da termodinâmica, mas, por outro lado, central da vida também é a repetição infinita de seres que se dão a partir de outros seres. Essas duas afirmações aparentam estar em contradição -- assim como, em Flusser, parece haver uma contradição entre o fenômeno humano da comunicação e o que se sabe das ciências da natureza --, mas ambas não se anulam mutuamente. Isto porque a reprodução não anula o princípio da entropia: a predileção do segundo princípio, de que todo sistema pode evoluir apenas no sentido da sua degradação, só é verificável em um sistema energeticamente isolado. Uma célula, por exemplo, isoladamente, tende a morrer e de fato morre, pagando sua *dívida termodinâmica*. Esta célula, no entanto, se reproduz várias bilhões de vezes, utilizando-se justamente da termodinâmica sem que, no balanço dessa operação, a entropia fosse negada. Isto é, a vida surge como um acidente, mas se reproduz como se tivesse sido rigorosamente programada. De forma semelhante, a comunicação humana, em Flusser, pode ser entendida como paradoxal ao princípio da degradação das informações, mas sem necessariamente desobedecê-lo: uma informação, isoladamente, continua se degradando, porém a reprodução das informações, observada como um sistema aberto e multiplicador, consome com o máximo de eficácia o sonho de negar a própria morte. O autor de um livro com certeza perecerá, mas a reprodução de suas ideias o mantém vivo.

essencial: a comunicação faz dos humanos “acumuladores de informação adquirida”.<sup>38</sup> Note-se: não de informação herdada, o que se refere à reprodução genética, mas informação adquirida, isto é, formulada e transmitida não-geneticamente. Flusser aqui, portanto, se refere a sua definição de cultura, que é repetida com ainda mais clareza em *Kommunikologie weiter denken*, o segundo livro da comunicologia:

A cultura é aquele dispositivo graças ao qual as informações adquiridas são armazenadas para que possam ser acessadas. Tomara que vocês tenham percebido imediatamente a malícia. Defini cultura de tal forma que a comunicologia se torna responsável por ela (FLUSSER, 2015: 45).

Com a citação acima, é possível começar a perceber como Flusser, apesar de coincidir com a gramática ciberneticista em alguns momentos, também se distancia desse projeto em seu fundamento. O filósofo está propondo para a comunicação uma teoria que se direciona para a própria possibilidade do conhecimento e se rebela contra a pretensão de referir-se efetivamente a algo de maneira acertada -- sendo esta a primeira lição da fenomenologia husserliana (HUSSERL, 2020: 59). Em uma época que confunde a comunicação com os dispositivos e com as tecnologias informacionais, Flusser coloca a comunicologia com a responsabilidade de elaborar uma concepção de comunicação que não se dá espontaneamente por meio de tais dispositivos. A comunicação entendida pela comunicologia flusseriana não se dá *por meio de algo*, mas se dá *em* algo que leva a perceber, conhecer e reconhecer a realidade do mundo.

Podemos ter acesso a esta compreensão por diferentes pontos de vista, sendo talvez o principal deles as distinções que Flusser faz internamente à noção de informação. Conforme explica Heilmair (2012: 39-40), o conceito foi trabalhado de duas formas, diferenciando uma perspectiva filosófica, ou até fenomenológica, de uma informática. Na primeira perspectiva, “informar significa imprimir forma sobre matéria, isto é, formar a matéria para que apareça” (HEILMAIR, 2012: 39).<sup>39</sup> Já a abordagem informática trata da probabilidade de um acontecimento ocorrer, ou de produzir situações pouco prováveis, e é mais utilizada por Flusser quando ele trata

---

<sup>38</sup> Tradução livre: “[...] which is that it transforms humans into accumulators of acquired information”.

<sup>39</sup> Heilmair (2012: 39) ainda destaca que a palavra matéria é a tradução para o latim do termo grego *hyle*, usado para madeira. No entanto, madeira não é compreendida pelos gregos ou para Flusser, no sentido genérico, mas específico. Informar, portanto, seria dar “estofo” para a matéria, a madeira, é o “como” da matéria, enquanto a matéria é o quê da forma.

dos processos de trocas de informações (HEILMAIR, 2012: 40). Estas noções são complementares: uma trata de uma intencionalidade da comunicação -- por exemplo, da intencionalidade de escrever uma frase sobre um papel em branco -- e outra diz da improbabilidade desta atitude -- o quão improvável é que este papel tenha sido fabricado e depois tenha encontrado um autor que ali escrevesse aquela frase, e não outra, para que disso decorra uma sequência de acontecimentos ainda mais improvável, que esse papel tenha sido armazenado e que esta frase tenha sido lida por alguém. Porém, Flusser não reduz os atos comunicacionais às sucessivas trocas informacionais mais ou menos prováveis, e sim busca descrevê-los a partir de uma intencionalidade -- como vimos ao falar do tema *projeto*. E a intencionalidade é esta: ao escrever uma frase em um papel, há alguém que busca negar o princípio da entropia e, essencialmente, busca negar a morte.

A partir desses apontamentos, fica evidente a veia existencialista da comunicologia: a comunicação humana está, para Flusser, essencialmente engajada contra o fato da morte e a favor da cultura, isto é, a favor do armazenar e compartilhar de informações:

Comprometimento com a comunicação se torna comprometimento com a mente e com a cultura, com a memória, com o imemorial e contra a morte e o esquecimento. E isso implica que qualquer comprometimento com a comunicação é um comprometimento com a imortalidade na memória de outros (FLUSSER, 2022: 32).<sup>40</sup>

O comprometimento a favor da comunicação humana, como nos termos acima citados, se dá por um conjunto de artifícios, por atitudes de informar a matéria, que buscam ordenar a existência, estabilizá-la, apesar da situação contrária ser muito mais provável: a degradação, a solidão e a morte. Assim sendo, Flusser defende:

Pode-se observar sobre o que se trata a comunicação somente se essa for encarada enquanto um processo simbólico. Isso requer do observador que ele assuma um ponto de vista intersubjetivo, que assumam que o observado tem um significado (FLUSSER, 2022: 32).<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Tradução livre: Commitment to communication becomes commitment to the mind and to culture, to memory, to the immemorial and against death and oblivion. And this again implies that any commitment to communication is one to immortality in the memory of others.

<sup>41</sup> Tradução livre: One can see what communication is about only if one takes it to be a symbolic process. This requires the observer to assume an intersubjective point of view, one that admits that what is observed has a meaning.

Isto é, se o que está no cerne dos fenômenos comunicativos é essa negação da entropia e da morte, eles só poderiam ser entendidos de um ponto de vista intersubjetivo: enquanto um esforço de significação de uns com outros. Alguns destaques podem ser feitos a partir desta elaboração: 1) É uma definição flagrantemente fenomenológica, sobretudo husserliana, porque opera uma redução eidética, ou seja, busca identificar componentes básicos invariáveis que tornam o fenômeno tal como ele é; 2) Coloca as mídias, seja em aspecto social ou tecnológico, como elementos constituintes de um ambiente humano no qual há intenção de comunicar e, portanto, é a intenção, e não as mídias, o elemento constante da análise; 3) Em suma, é uma resposta ao aspecto determinístico do *projeto* enquanto tentativa de deslocar o foco da análise do objeto da comunicação para as relações intersubjetivas da comunicação, revelando, assim, um pensamento de surpresas.

Outra palavra-chave na compreensão flusseriana de comunicação é *memória*. Afinal, para Flusser, outro modo de definir a comunicação é a seguinte:

A comunicação aparenta ser um processo que armazena símbolos em memórias individuais (mentes, espíritos, almas) e em memórias coletivas (civilizações, culturas). Desse ponto de vista, não importa se a ênfase é colocada no individual ou no coletivo. [...] Comunicação é percebida enquanto um tecido composto de memórias individuais que formam uma memória coletiva (FLUSSER, 2022: 26).<sup>42</sup>

A partir também do que expõe Bornhausen (2016: 48) sobre o tema, a maneira como Flusser trabalha comunicação e memória revela dois outros pontos fundamentais: 1) O enfoque transmissivo do projeto ciberneticista é, nesta definição, relativizado pela ênfase de Flusser ao armazenamento da informação, e não apenas sua reprodutibilidade; 2) Revela um anseio de permanência física e simbólica da vida, que também é uma constante na biografia de Flusser. Além disso, nessa definição, há alguns destaques que devem ser feitos para conduzir a como Flusser trabalha a *política* a partir da comunicologia. São estes:

---

<sup>42</sup> Tradução livre: If observed thus, it may be seen that communication is a process that stores symbols in individual memories (minds, spirits, souls) and in collective memories (civilizations, cultures). From such a point of view, it does not matter whether the accent is put on the individual or on the collective. [...] Communications is seen as a tissue composed of individual memories that form a collective memory.

- **A comunicação humana armazena símbolos na forma de códigos.** O grande tema de *Kommunikologie* é como as mudanças nos códigos da comunicação são, também, radicais transformações na maneira como conhecemos o mundo e agimos nele. Flusser trabalha, na segunda parte da obra, o conceito de tecnoimagem não apenas enquanto uma nova tecnologia de representação (fotografia, filmes, televisão), mas como uma “revolução cultural que reconfigura a própria existência” (HEILMAIR, 2012: 57). Já o conceito de código está mais claramente definido em outro livro -- também da fase europeia: *O Mundo Codificado*.<sup>43</sup> Nele, Flusser (2007: 90) trabalha fenomenologicamente com o conceito de código como um ordenamento simbólico.
- **A distinção entre memórias individuais e coletivas.** A tarefa de negar a morte e a degradação não pode ser compreendida apenas de maneira individual, mas também coletivamente. A análise da comunicação a partir de um ponto de vista intersubjetivo compreende que o significado emerge de uma relação, de uma atitude recíproca de dar sentido a algo entre sujeitos -- privados -- que com isso criam um sentido compartilhado -- público. Codificar é estabelecer intersubjetivamente um sentido que possa ser compartilhado e armazenado porque se realiza de forma coletiva e não apenas individualmente.

Tendo em vista essas duas considerações, pode-se chegar a que talvez seja a problemática central da comunicologia: como queremos nos comunicar? Podemos escolher como queremos nos comunicar e quais atitudes tomaremos para isso? Defendemos que esta é uma problemática também de aspecto marcadamente político porque, afinal, decorre de questões políticas. Se nos comunicamos graças a códigos e estes, por sua vez, reconfiguram a própria existência, restaria saber: de quais lugares esses códigos são elaborados? Quais códigos estão sob controle? A partir de quais interesses? Como se dá o acesso a eles? Em que ambientes ou em que condições podem ser reelaborados? Quantas pessoas, efetivamente, encontram

---

<sup>43</sup> O livro *O Mundo Codificado* também se trata de um compêndio de ensaios, em grande parte escritos originalmente no alemão e sobretudo nos anos 1970, traduzidos para o português e publicados no Brasil em 2007.

meios de elaborá-los ativamente? O que implicam diferentes situações de elaboração e reelaboração desses?

Aqui está, portanto, a responsabilidade da Comunicologia. Se a cultura é entendida enquanto um dispositivo de informações adquiridas e armazenadas, a comunicologia estaria dedicada a pensar seus modelos e códigos, isto é, as maneiras pelas quais esse dispositivo é efetivamente realizado. Com isso, rompe-se com os fenômenos -- sejam eles sociais, políticos, econômicos, etc. -- para perceber ocultos nele seus conectores comunicacionais e todo o tecido de atitudes que o compõem (FLUSSER, 2015: 45). Mas tal responsabilidade crítica se impõe sob uma tarefa muito bem delineada por Flusser: a de colaborar com ambientes que propiciem mudanças e transformações nos modos de conhecer e agir no mundo<sup>44</sup>. Ou ainda, nas suas palavras, “contribuir para as mutações das relações humanas”<sup>45</sup> (FLUSSER, 2022: 33). Tal tarefa também se estende para a *política* do ponto de vista comunicológico. Afinal, na situação presente, estamos nós, humanos, em um mundo crescentemente objetivado, todo povoado de dispositivos e aparatos que visam determinar as maneiras de agir. Em situação política, essas determinações podem facilmente ser traduzidas em termos de mando, de imperativos ou de autoridade desde os lugares onde os códigos são elaborados, cada vez mais restritos a poucas pessoas, àquelas que dominam as técnicas. Em tal contexto, a liberdade de agir é aqui vista como transgressora, no pior sentido do termo, ou até mesmo desobediente às determinações entendidas como técnicas e competentes. Logo, a tarefa de uma politização do saber na Comunicação seria a de romper com esses discursos competentes e criar imaginação reflexiva pela qual se transforma a imagem de humano para valorizá-lo enquanto aquele que pode escolher, tanto individual quanto coletivamente, como quer agir, como quer ser lembrado e como quer dar sentido à experiência.

Este preâmbulo sobre alguns dos aspectos da comunicologia flusseriana serve para preparar para a própria compreensão do que é política *na* comunicologia, mas

---

<sup>44</sup> Como define Bornhausen (2020: 107), Flusser observa na *Comunicologia* a existência de condicionantes sobre a forma como as sociedades viviam e pensavam a realidade. Bornhausen defende que este tema dos *modelos* -- seja de conhecimento, de vivência ou de comportamento -- e a preocupação com a transformação destes -- de época para época, de códigos para códigos -- é central na compreensão da obra.

<sup>45</sup> Tradução livre: to contribute to the mutations of human relations.

também a comunicologia *da* política. A pergunta de como os humanos querem se comunicar e quais são as atitudes que tomam para isso está no cerne das compreensões que serão a seguir discutidas. Em suma, somando estas primeiras considerações e retomando a temática da carta em que Flusser trata da ditadura militar com José Bueno, podemos afirmar que a comunicologia está preocupada sobretudo com o tema da liberdade. Não um conceito de liberdade “sofismável”, mas uma compreensão de liberdade concreta: se há, ou não, escolhas de fato possíveis no horizonte. A liberdade de poder negar a degradação e a morte como se bem entende, sem medo. A liberdade de escolher como comunicar. Ou, como Flusser define, liberdade enquanto “participação na história e no processo de tomada de decisões” (FLUSSER, 2022: 58). Ou ainda mais, como em *Kommunikologie weiter denken*, a liberdade enquanto um visar (FLUSSER, 2012: 295), enquanto a possibilidade de ponderar sobre todas as alternativas para poder escolher por uma. Justamente o oposto do que ocorria na ditadura militar brasileira, que sabidamente<sup>46</sup> prendia, torturava e assassinava intelectuais, artistas e ativistas. Eles não escolheram. Sofreram não só pelo conteúdo do que transmitiam, mas pela intencionalidade mesma do seu comunicar. É recorrente o argumento de que Flusser conceitua tais questões desta forma pelo passado de perseguição nazista, mas, graças às cartas, é razoável presumir que ele escreveu assim também porque viveu a ditadura militar brasileira, temeu ser perseguido por ela e porque conviveu com alguns de seus notáveis defensores, inclusive buscando dissuadi-los de suas retrógradas crenças.

Porque está preocupada com a liberdade, a comunicologia se diferencia do projeto ciberneticista por ser *radicalmente humana*, isto é, por estar engajada a favor da cultura, a favor da produção de novos significados e nisto basear a elaboração de uma possível nova imagem de humano. Flusser tangencia, mas não replica a cibernética ao propor a comunicologia enquanto área de onde ciências da natureza e humanidades irradiam. O que parece estar sugerido é outro argumento: o pensamento ocidental esteve habituado a opor necessidade à liberdade, determinismo à vontade, o reino mecânico das leis naturais ao reino humano dos

---

<sup>46</sup> São públicos desde 2022 os áudios do Superior Tribunal Militar (STM) revelando que a Corte sabia das torturas realizadas durante a ditadura militar.

fins livres. Mas tal divisão é inconsistente e deve ser tematizada para, a partir disso, elaborar uma nova ética, uma nova política.

### 3.2. O que é política?

Para conceituar *política* na comunicologia flusseriana, é necessário realizar três movimentos. O primeiro é, digamos, a conceituação básica que Flusser faz para a questão, entendendo a política enquanto um *fluxo* informacional que fundamentalmente se dá entre dois espaços: o público e o privado. Deste primeiro contato, porém, decorrem diversas compreensões a elas relacionadas, sobretudo o entendimento de duas categorias de análise que buscam responder à pergunta: *Como queremos nos comunicar e que atitudes tomamos para isso?* São estes os **diálogos** e os **discursos**. Em seguida, um segundo passo, busca compreender como Flusser elabora tais questões desde uma perspectiva fenomenológica e, a partir dela, visa descrever qual é o problema comunicológico fundamental da política. Por fim, em um terceiro passo, mais breve por ser um decorrente dos outros dois, desenha-se como o que Flusser desenvolve em seus termos se compara com o que se desenvolvia no campo entre comunicação e política em sua época.

Os três passos acima apresentados partem do que estabelecemos até aqui, sobretudo no que se refere à comunicologia enquanto mudança da análise da comunicação dos objetos ou objetivos de transmissão de informações para a análise da intencionalidade do ato de comunicar. Com isto, a compreensão da política também se altera: não mais uma política entendida pela técnica ou pelas estratégias que atendem à necessidade de gestão ou administração do poder, mas sobretudo a política moldada pelas formas e pelas atitudes variadas de comunicar. Paraphrasing Ferrara (2016: 68-69), se os meios de comunicação são entendidos, desde o paradigma ciberneticista, como instrumento útil à política, que utiliza da comunicação, Flusser parece apontar para um caminho contrário e, por esse motivo, oferece valiosa contribuição: um entendimento de comunicação que supera sua dimensão transmissiva e linear e um entendimento da mídia que supera sua compreensão enquanto dispositivo de poder. Com isso, a *política* se desenha

enquanto outra metáfora: de uma atividade comunicativa sensível às transformações sociais e capaz de se adaptar continuamente a elas.

Flusser elabora seu pensamento graças a uma abordagem fenomenológica. Isto é, a partir de um exercício de redução eidética, o autor coloca a comunicação e a necessidade de comunicar -- frente à angústia da morte e da degradação -- como fundamento da vida social e também da *política*, enquanto uma das formas da vida social. O seguinte trecho ajuda a demonstrar esse ponto:

Ao lado da ideia marxista da economia como infraestrutura da sociedade, no século XIX aceitou-se de forma geral a seguinte estrutura da realidade: A infraestrutura é a física, as ciências físicas. O nível seguinte são as biológicas, a seguinte, as psicológicas, o superior, as ciências sociológicas. Pelo menos desde Edmund Husserl, ou seja, pelo menos desde que a intuição fenomenológica foi disciplinada, acreditamos que as ordenações que descobrimos nas coisas foram levadas por nós para dentro delas. Eu assumo a estrutura da comunicação como a infraestrutura da cultura e da sociedade (FLUSSER, 2015: 46).

No trecho acima, Flusser faz referência a maneira como Husserl (2002: 67-68) elabora a forma pela qual as representações do mundo da vida (*Lebenswelt*) tomam a compreensão deste. Isto é, o mundo não é definido *em si mesmo*, mas pela coleta de todas as realidades vigentes para um sujeito. Toda riqueza categorial que pode ser elaborada sobre a realidade é pretensamente objetiva, mas nunca consegue sê-la totalmente, porque uma vez formulada a partir do olhar de alguém que participa da realidade mesma, tal categoria encontra-se investida, sempre, de subjetividade. Conforme categorias são compartilhadas -- isto é, estabelecem-se de maneira intersubjetiva --, compõem a trama de compreensão do mundo que diz mais sobre um tempo e sobre um espaço vividos de um ponto de vista por uma pessoa ou grupo de pessoas do que da realidade em si que a categoria tenta descrever. Portanto, toda categoria de análise é uma *observação*. As ordenações que descobrimos foram levadas ao mundo por nós mesmos. Assim sendo, a realidade social é tramada pelo conjunto dessas representações e elas que acessamos quando precisamos compreender o mundo. Por essa razão, Flusser acredita que a infraestrutura do social é composta das maneiras de comunicar, enquanto condições nas quais essas observações são formuladas, e das atitudes concretas em relação ao mundo vivido que delas decorrem. Dessa forma, a comunicologia se converte em

análise dos fundamentos e das condições a partir das quais se observa e se elabora intencionalmente o social.

Por um lado, a partir de uma perspectiva ciberneticista, o que Flusser realiza com tal virada é retirar a comunicação do terreno das competências ou da eficiência para posicioná-la, como salientamos, tal qual campo de escolhas, de como se busca representar algo. O mesmo passa a valer para a política se entendida como superestrutura da comunicação, e não o contrário. Com isso, declara-se a vontade de pôr um fim à limitada compreensão de comunicação política enquanto técnica social para dar à luz outra imaginação que pretende devolver a dimensão ético-política a esse sistema de proposições objetificantes. Assim, abre-se uma frente interessante de investigações: uma comunicologia *da* política, que estuda as formas e as condições de elaborar algo politicamente, como oposição a uma política *da* comunicação, que visa adequar as condições mediativas para que atendam estrategicamente a determinados interesses.

Por outro lado, o que Flusser elabora difere do que estabelecia a Teoria Crítica, aquela de origem marxista. Com ela, elabora-se a metodologia de colocar um discurso negativo no interior do discurso tecnocrático -- e a categoria “luta de classes” é central para elaborar essa negatividade. Isto é, o método crítico pode ser descrito enquanto atitude laboriosa de expor dialeticamente as contradições endógenas de um sistema na teoria e, sobretudo, na prática, colocando a materialidade de algumas questões contra a idealização desses sistemas. Não é bem isso que Flusser realiza com sua comunicologia: a busca pela essência dos fenômenos comunicativos não insere um discurso negativo sobre os sistemas, mas busca reordenar a compreensão basilar que se tem desses, demonstrando como a objetivação pela técnica não é, necessariamente, uma contradição, mas sim o produto mesmo de um projeto, a finalidade de um modo de visar o mundo. Por exemplo, é por esse caminho que Flusser interpreta Auschwitz enquanto virtualidade contida no Ocidente, como vimos na primeira parte desta tese.

Flusser reconhece e tangencia a questão do conflito de classes na comunicologia, mas nunca o aponta como explicação satisfatória para o problema político justamente devido a sua preferência pela fenomenologia. Dizer que algo está

inserido na luta de classes é possivelmente uma observação que dá ênfase à economia enquanto infraestrutura do social, e não à comunicação. Em outras palavras, a luta de classes seria uma descoberta inserida no mundo pela própria análise e, assim sendo, o que seria essencial nesta categoria não é o que ela descreve, mas é a própria atitude que a elabora e a compartilha. Flusser discute um processo civilizatório cuja origem não é a mercadoria, tampouco é o trabalho, mas sim as formas de comunicar. Porém, ao proceder de tal forma, sua crítica perde a agudeza necessária para identificar os sujeitos políticos e econômicos em confronto na vida social. A redução eidética lhe permite, por exemplo, enxergar na ditadura militar aquele mesmo projeto objetificante de Auschwitz, mas, ao menos naquilo que deixou registrado em suas correspondências, não lhe permitiu atribuir responsabilidades a esses crimes: à burguesia brasileira, à interferência dos Estados Unidos, etc. Ou seja, tal análise mantém a materialidade dos problemas sempre implícita.

De todo modo, a comunicologia *da* política enquanto o estudo das formas e das condições de elaborar algo politicamente decorre de um pensamento preocupado em entender as transformações comunicacionais, as consequências sociais dessas transformações e como é possível lidar com os desafios impostos por elas. Em suma, como defende Bornhausen (2020a: 107), as definições da comunicologia derivam da observação flusseriana de que a mudança de códigos colocada contemporaneamente -- em direção à tecnoimagem -- é marcada pela transição da liberdade de poder escolher como agir para um campo heterodeterminado. Com este tipo de preocupação, se localiza a discussão flusseriana sobre *mass media* como modelos uniformizantes do pensar e do agir social.

### 3.2.1. Primeiro movimento: política como fluxo.

É em *Kommunikologie weiter denken* que Flusser oferece a sua definição mais direta e concisa de política que, finalmente, pode ser apreciada tendo em vista os muitos pressupostos aqui expostos:

Defini política como método graças ao qual informações são transmitidas, em princípio, de geração a geração. É responsabilidade

da política incorporar a nova geração à atividade cultural (FLUSSER, 2015: 201).

Alguns aspectos já destacados fazem parte da definição acima, sobretudo a questão da *memória*, que aqui ressurge como palavra-chave para a compreensão. Mas Flusser ainda prossegue:

Quando me engajo politicamente, quando sou um *bios politikos*, elaboro informações e as exponho no espaço público. [...] A política existe para que aquilo que é elaborado no espaço privado esteja disponível no espaço público, para então ser levado de volta para a casa (Idem).

O que está no cerne dessa conceituação é o entendimento da política como forma de agir comunicacional. Tal agir está definido por uma *intencionalidade*: a de querer compartilhar publicamente algo que foi elaborado no âmbito privado. O sentido contrário também é observável: trazer para o privado algo que está compartilhado publicamente. Portanto, a política é definida por um tipo específico de fluxo de informações que se dá entre dois espaços culturalmente elaborados. Vale ressaltar que, em Flusser, esses dois espaços, privado e público, não são metafóricos ou alegóricos. São, literalmente, espaços: a casa e a rua ou a casa e a praça.

O entendimento desse fluxo pressupõe a intersubjetividade, porque é uma experiência de um *eu próprio*, a partir de um lugar privado, que se radica em experiências alheias, diferentes de si, em um lugar público. Trata, sobretudo, da necessidade de que uma informação seja compartilhada por muitos outros para que possa ser, então, armazenada na cultura e transmitida, enquanto memória, de geração em geração. Todavia, Flusser também faz questão de se referir a política como algo mais específico do que uma descrição geral de intersubjetividade:

Meu conceito de política significa “público”. Quero dizer, quando faço amizade com alguém, isso não é um fenômeno político, mas intersubjetivo. Não é nem privado, nem público (FLUSSER, 2015: 208).

Assim, o que determina o conceito de política e o diferencia das outras formas de comunicação é a intencionalidade específica de estabelecer fluxo de informação entre dois espaços, privado e público. É uma definição restritiva, porque delimita a política apenas ao que concerne a esse agir. Ora, se a política é definida por esse fluxo, a questão fundamental da política só poderia ser esta: quem regula o trânsito (FLUSSER, 2015: 201)? Quais formas esse fluxo assume? À primeira pergunta,

Flusser não gera resposta aguda -- mais uma vez, por evitar o materialismo. Mas à segunda, ele elabora sua proposta de análise.

Como costumeiro, dessa simples definição podemos extrair ao menos três considerações, sendo a primeira sobre a que Flusser atribui a própria invenção da política. Como destacamos no início desta tese, parte da compreensão do que temos chamado de dimensão política está no reconhecimento de que a vida social encontra-se marcada por necessidades em conflito. Podemos atribuir a invenção da política, justamente, enquanto resposta a esses conflitos. Para Flusser, todavia, os conflitos se dão, fundamentalmente, a partir da distinção entre dois espaços, que fundamenta a distinção por classes: a política nasce com a separação mesma entre o público e o privado. Para Flusser, esse seria um acontecimento ancestral que se dá na passagem do humano nômade, caçador e coletor para o humano sedentário, agricultor e pastor. Mais especificamente, um processo que se inicia na passagem do Paleolítico para o Neolítico (c. 7000 a.C.). No mundo nômade, não havia espaço privado, não havia propriedade -- logo, também não havia espaço público. Mas isso muda com a invenção da agricultura e, conseqüentemente, com a casa -- não se lê com isso sinônimo para a propriedade, mas sim, literalmente, o lar:

Do ponto de vista da comunicação, isso significa que as quatro paredes construídas têm a função de separar dentro e fora. Surge um espaço externo, *pólis*, república, e um espaço interno, *oikia*, *res privata*. Por ficarem sentadas e esperarem pela colheita, as pessoas se tornam, por um lado, republicanos e, por outro, pessoas privadas, idiotas (FLUSSER, 2015: 75).

Atribuir a invenção da política à distinção entre coisa pública e privada não é uma elaboração original apenas em Flusser e, de fato, faz parte de uma compreensão basilar do que seja política. Por exemplo, assim o fez o helenista Moses Finley (1988) ao estudar o desenvolvimento da democracia grega. Nela, o poder político -- isto é, público -- é separado da autoridade dos poderes econômico, militar e religioso -- isto é, privados -- enquanto, nos impérios antigos, esses poderes estavam centrados nos mandamentos de um rei, que amalgama o público e o privado em sua figura. Bem antes, Aristóteles (1998), distingue a *oiké* da *politiké*, atribuindo ao privado a administração econômica e doméstica e ao público a realização da justiça, tanto a distributiva -- que se refere à distribuição dos bens que uma sociedade produz -- quanto a participativa -- que se refere à igualdade cívica. Portanto, se a

política for reservada apenas às especificidades dos interesses privados, ela será injusta: o regime de poder de um senhor e de um interesse doméstico sobre todos os outros, ou o despotismo. Entre marxistas, a luta de classes também descreve um tipo de choque entre o interesse privado, especificamente o burguês, que se sobrepõe ao interesse público, exercendo domínio sobre ele. Em todas essas concepções, está presente a compreensão da política como uma tarefa que se dá diante de uma divisão e de um tipo de conflito.

O que essas compreensões têm em comum é analisar a política por uma finalidade: a de realizar a justiça, a distribuição das riquezas, ou ainda promover igualdade diante de uma sociedade em conflito. Em todas explica-se como, mantida apenas a partir do privado, a gestão desses conflitos desemboca em tragédia e em sequência de crimes. Todas defendem a necessidade da saída do espaço privado, do *idiota*, para o espaço público, onde podem ser elaboradas soluções ou, até mesmo, superações do conflito decorrente da divisão entre os espaços. Como vimos, a concepção de Flusser guarda o que parece ser essa colocação fundamental, embora a localize em um tempo histórico ainda mais primordial como se buscasse fazer, mais uma vez, uma redução do problema até a sua essência. E é justamente essa busca que faz Flusser descrever esse aspecto do problema político enquanto, literalmente, o problema da cidade e da casa, ou de como a parte da trama de compreensão do mundo circundante se forma no fluxo entre o público e privado. A casa irá precisar da porta que leva à rua para publicar o privado e para politizar o público (FLUSSER, 2015: 75) para que, nesses movimentos, encontre solução para problemas e ordenação para a vida coletiva. E é assim que ele formula comunicologicamente seu conceito de política: enquanto possibilidade e condições para essas passagens e para a elaboração do coletivo em frágil equilíbrio entre a casa e a cidade. É justamente assim que ele descreve o que seria a ordem da república:

Eles [humanos] têm uma *res privata*, uma *res publica* e uma colina, um *témenos*. Ou seja, espaço privado, espaço público, espaço sagrado. O espaço sagrado serve ao governo. O espaço público serve à distribuição de informação [...]. O espaço privado serve ao processamento das informações públicas. Quando você vai do espaço privado para o público, você o faz para expor informações que elaborou. A república é uma exposição, uma *exhibition*, uma

prostituição. Você expõe o que se fez em casa e leva para a casa, de volta, algo daquilo que foi exposto. Você sai da casa para tornar algo público e, para depois, privatizar o que é público. E tudo isso acontece sob a inspeção do espaço sagrado, pois o *Bigman*, do qual falei e o qual chamei primeiramente de profeta e depois de teórico e geometra, ele é promovido rapidamente a sacerdote e finalmente a rei e a deus (FLUSSER, 2015: 81).

Na descrição acima está presente o tema central da comunicologia: a política analisada, aqui, enquanto estrutura na qual se compartilham e se armazenam certas informações as quais se prestam à gestão da cidade. Há o espaço privado (casa), o espaço público (rua) e a colina (governo) -- que não é nem público nem privado. Do alto da colina, o *big man* observa a paisagem, a aproximação de estranhos ou a variação do clima. Ele planeja a cidade e a informa. Ele projeta a cidade e distribui ordenamentos para as casas. Ele é profeta, sacerdote, rei... em suma, ele é o político, é quem regula o fluxo.

Ao colocar nesses termos, Flusser está descrevendo, na realidade, uma estrutura comunicológica: de como informações são geradas, transmitidas e armazenadas. Por ser tão instigante, essa definição ajuda a perceber o aspecto político que há em tantas outras manifestações culturais e sociais do ser humano. Afinal, um artista que elabora, no privado, sua obra para depois publicá-la, na rua, realiza, também, atividade política a partir do ponto de vista comunicológico. Da mesma forma, o artista traz da rua as informações de que precisa para dar vida à obra no privado. Todavia, percebemos outra vez que o conflito que pressupõe esse movimento está implícito na descrição flusseriana e não agudamente denunciado. Afinal, como o *big man* chegou à colina? Não parece ser esse o foco da análise de Flusser e, portanto, a resposta para esta pergunta fica apenas implícita em sua descrição.

Mas podemos continuar a perceber pontos da comunicologia que decorrem dessa primeira descrição. O primeiro deles é a invenção da política de um ponto de vista da comunicação entre privado e público, como já salientado. Já o segundo é a artificialidade da política, tendo presumido a própria artificialidade da comunicação. Como detalhado, Flusser defende que a comunicação humana não poderia ser entendida apenas do ponto de vista das ciências da natureza -- por exemplo, pela capacidade fisiológica para a fala, ou pela descrição do humano como animal social

e gregário. A citação a seguir auxilia nesta demonstração e insere a questão política nessa mesma compreensão:

Embora seja óbvio que humanos não se comunicam naturalmente com outros humanos (falar não é emitir sons naturalmente, tal qual um pássaro canta, nem escrever é um gesto natural com é o dançar para uma abelha), ainda encontramos a opinião que o humano é um *zoon politikon*, um animal que vive em grupos e não pode viver fora deles. De fato, é possível dizer que uma pessoa que não fala é uma idiota (no sentido literal de pessoa privada), e isso implica em dizer que essa tal pessoa não seria inteiramente humana. A contradição aqui envolvida -- que humanos, diferentemente outros animais sociais, não se comunicam naturalmente, mas de que não são totalmente humanos se não viverem socialmente -- é, todavia, somente aparente. Na realidade, humanos não são animais naturais, e tudo sobre eles, incluindo sua vida social e seus modos de comunicar com outros, é artificial.  
[...]

Em suma, humanos comunicam uns com os outros não porque são animais políticos, mas porque são animais solitários que não podem viver em solidão (FLUSSER, 2022: 34-36).<sup>47</sup>

Com a descrição acima, Flusser formula seu entendimento de comunicação de tal forma que permite à teoria perseguir os meios de comunicação enquanto códigos da cultura, portanto, artificiais. Porque não podem viver em solidão, os seres humanos populam seu ambiente de artifícios que mediam suas relações uns com os outros. Assim, esses artifícios se tornam condições mesmas dessas relações e articulações. Por essa perspectiva, também a política, entendida a partir da comunicologia, pode ser compreendida como forma social povoada de artifícios que, em contrapartida, condicionam esse mesmo fluxo informacional do privado para o público, e vice-versa, sendo esses espaços elaborações artificiais. Voltando àquela descrição da república, a colina de onde enxerga o *big man* pode ser descrita enquanto mídia: não como dispositivo tecnológico de transmissibilidade, apenas, mas como artifício que modela a forma de comunicar e, com isso, propõe em torno de si todo um

---

<sup>47</sup> Tradução livre: Although it is obvious that humans do not communicate naturally with other humans (speaking does not mean to naturally emit sounds, like a bird singing, nor is writing a natural gesture like dancing is for a bee), still we often meet with the opinion that a human is a *zoon politikon*, an animal that lives in groups and cannot live outside them. And , in fact, it may be said that a person who does not know how to speak is an idiot (which literally means private person), and this implies that such a person is not fully human. The contradiction here involved -- that humans unlike social animals do not communicate naturally, but they are not fully human if they do not live socially -- is, however, only apparent. In reality, humans are not natural animals, and everything about them including their social life and the way they communicate with others is artificial. [...] In short, humans communicate with others not because they are political animals, but because they are lonely animals that cannot live in loneliness.

ambiente específico de comunicação política marcado por uma *autoridade*, o político.

Todavia, o que está no centro desse segundo apontamento sobre a definição também é a questão da memória, tão importante para a comunicologia. Com a citação a seguir fica mais clara a relação entre memória e política:

É óbvio que se concebemos a comunicação como um artifício que nos permite viver vidas memoráveis (tornar-se famoso ou imortal na memória de outros), não podemos evitar conotações estritamente políticas. De toda forma, deve ser mencionado que política, no contexto da civilização ocidental, está originalmente e intimamente ligada a dois conceitos inteiramente diferentes de memória, a judaica e a grega (FLUSSER, 2022: 37).<sup>48</sup>

Tornar-se famoso ou imortal na memória dos outros seria, então, uma das finalidades da comunicação. Para Flusser, isso torna inevitável perceber a dimensão política da questão: o que deve ficar na memória ou o que não deve e, sobretudo, como se escolhe umas memórias em detrimento de outras ou, ainda, quem pode escolher essas memórias e quem não pode. No trecho acima, no entanto, o desvio do materialismo, mais uma vez, não permite que Flusser seja ainda mais agudo no seu diagnóstico: embora ele aponte esse caminho de definição que a percepção do problema político se impõe enquanto problema da distribuição de informações, não se dedica a denunciar os sujeitos históricos que tomam tais escolhas pelos demais, chamando-os apenas de *big man* -- este seria, na sociedade de classes industrial, a burguesia.

Todavia, Flusser toma o trajeto culturalista, arqueológico e fenomenológico de explicar a política ocidental voltando-se para duas formas enraizadas e opostas de armazenar memória, sendo ambas aspectos do projeto do Ocidente: a judaica e a grega (FLUSSER, 2022: 39). Para a judaica, lembrar seria reviver o passado e, conseqüentemente, a política entre os judeus se daria enquanto o comprometimento com a história e aceitação do passado. Já entre os gregos, a memória seria resgatar

---

<sup>48</sup> Tradução livre: It is obvious that if we conceive of communication as artifice that permits us to live memorable lives (to become famous or immortal in the memory of others), we cannot avoid strictly political connotations. Nonetheless, it must be mentioned that politics, within the context of Western civilization, is originally closely linked to two entirely different concepts of memory, the Jewish one and the Greek one.

ideias previamente formuladas e redescobri-las, razão pela qual a política grega seria um comprometimento com a realização de ideias. Por esses dois caminhos, Flusser prepara a introdução de duas maneiras de comunicar, criar e armazenar informações na memória, sendo que cada uma delas se identifica com uma dentre essas duas fontes: um modo **discursivo** de comunicar e um modo **dialógico**.

Discurso e diálogo são categorias interdependentes que, para Flusser, respondem à pergunta central: *Como queremos nos comunicar e o que faremos para isso?* Esta pergunta é a crucial porque está diretamente relacionada aos temas mais importantes da comunicologia -- ou ainda, podemos dizer, que revelam a intencionalidade da comunicologia de elaborar o “novo”: a **liberdade** de escolher como queremos nos comunicar, a **responsabilidade** pela comunicação e pela cultura e, por fim, os conjuntos de **atitudes** intencionais e concretas que se dão em condições comunicológicas que as modelam e que constituem a forma como observamos o entorno no qual se age. Também é possível afirmar que discurso e diálogo são categorias que permitem trabalhar com a noção de política na Comunicologia, e este é o terceiro ponto a ser destacado neste primeiro movimento: em Flusser, política é o conceito com a vocação para pensar as *condições* de criação e de preservação de informações. A análise das atitudes consideradas políticas, então, deveria ser orientada também pela *intencionalidade*, isto é, pelo mundo que essas ações imaginam, ou então, pelos trajetos que essas ações desenham em direção ao alvo. Portanto, essas considerações retomam as três tarefas logo na introdução desta tese: 1) Elaborar uma gramática de evolução voltada para a compreensão das necessidades sociais, marcadas que são pela indeterminação e pelo conflito; 2) Desvelar os discursos competentes, aqueles que estagnam os trajetos, fecham as questões; 3) Valorizar o coletivo, as soluções coletivas e a imaginação reflexiva. Com a dupla de categorias, discurso e diálogo, Flusser consegue tanto perceber aquilo que atravança essas tarefas, quanto torna-se capaz de sugerir quais seriam as condições para elaborá-las e desenvolvê-las.

Vamos às definições, a começar pela de discurso: “Discurso é o método de distribuir informações disponíveis para preservá-las contra a tendência entrópica da

natureza”<sup>49</sup> (FLUSSER, 2022: 46). A seguir, a definição de diálogo: “Diálogo é o método por meio do qual informações armazenadas em várias memórias são trocadas com a intenção de sintetizá-las em novas informações”<sup>50</sup> (FLUSSER, 2022: 57). Flusser lista alguns dos problemas que ele mesmo reconhece ao redor dessas definições, mas, para os fins deste trabalho, também não se mostra pertinente dedicar-se a eles.<sup>51</sup> A priori, o que vale destacar é como essas duas conceituações estão elaboradas enquanto categorias do que temos chamado de análise da intencionalidade: o que se quer com a comunicação é preservar informações ou criá-las? Podemos reelaborar essa pergunta para trazer à tona sua dimensão política: diante de conflitos, como se escolhe estabelecer comunicação tendo em vista a transformação no modo como os observamos?

Ao contrário de enfatizar as contradições internas entre os dois, Flusser coloca o discurso e o diálogo em um jogo no qual um está implícito no outro e um auxilia na superação das deficiências do outro. Assim sendo, recorre-se ao discurso sempre que é preciso preservar informações que são importantes para um grupo, que precisam ser reforçadas e retransmitidas para que se mantenha a coesão social. O discurso precisa ser **fiel** à fonte de informação e quer que uma informação **progrida**, sem alterações, entre os ouvintes. É o método da tradição, portanto, no sentido religioso mesmo do termo. Todavia, a comunicação pesadamente discursiva torna-se incapaz de elaborar informações novas necessárias para lidar com novos problemas. Disto, dão-se diálogos, círculos em que se dá o novo. O diálogo precisa **produzir** informações, sintetizando aquelas previamente estabelecidas. Não haveria discursos sem diálogos que criassem informações novas. Mas também não haveria diálogo sem que houvesse discursos que deixassem disponíveis aquelas informações basilares de um grupo. E, em situação predominantemente dialógica, também não se chegaria a resoluções e recomendações que encaminhassem os

---

<sup>49</sup> Tradução livre: Discourse is the method of distributing available information to preserve it against the entropic action of the nature.

<sup>50</sup> Tradução livre: Dialog is the method by which information stored in various memories is exchanged with a view to synthesizing it into new information.

<sup>51</sup> O principal problema está na definição mesma de informação, embora o trabalho de Heilmair (2012) aprofunde-o e parece solucionar a questão. Para definição de discurso, segundo o próprio Flusser (2022: 46) seria o de especificar quanto à *disponibilidade* das informações. Já no conceito de diálogo, ficaria pendente uma descrição mais precisa dos aspectos, antigos e contemporâneos, de produção da informação, bem como esclarecer mais dedicadamente a diferença entre *diálogo* e *dialética* (FLUSSER, 2002: 57).

problemas sociais. Assim, tais constatações colocam Flusser defendendo sempre posição de equilíbrio entre as formas de comunicar:

Comunicação é satisfatória (ela acumula informações adquiridas bem) somente se houver um equilíbrio entre esses dois métodos. Se um prevalece sobre o outro, é possível afirmar que as relações humanas entrariam em crise (FLUSSER, 2022: 26).<sup>52</sup>

Com isso, Flusser passa a estabelecer uma filosofia prática, na qual discurso e diálogo se oferecem como modos de analisar, propriamente, os ambientes da comunicação, além de sugerir, prospectivamente, alterações ou mudanças na maneira de planejar esses ambientes. Após essas definições, Flusser descreve diferentes configurações de ambos os métodos e, nesse ponto, revela a veia política de cada elaboração. Cada uma dessas configurações sugere, na realidade, um tipo de organização social que lida da sua maneira com o fluxo entre público e privado. Não pretendemos estender-nos em cada uma delas, ao menos não tanto quanto o próprio Flusser faz, mas essas configurações merecem ser descritas. Destaca-se como o autor usa figuras de teatro ou do círculo para descrever a disposição dos participantes da comunicação, a começar pelos tipos de discurso:

- 1) Teatral: nesse tipo de discurso se repete uma estrutura em 'concha', parcialmente fechada, que garante a fidelidade da informação -- há *autoria*. Nele, é apenas um aquele que anuncia o discurso e muitos são os que ouvem havendo, assim, progressividade da informação. Todavia, a qualquer ouvinte é dada a possibilidade de levantar-se, assumir o palco e tornar-se parte da cena, tomando para si o discurso, abrindo a possibilidade para uma situação revolucionária: a resposta dos ouvintes transforma o discurso em um novo diálogo. No entanto, a possibilidade dessa revolução fragiliza a fidelidade da informação -- o teatro protege do barulho de fora, mas não protege do de dentro (FLUSSER, 2002: 48-49);
- 2) Piramidal: é composto por um emissor, hierarquicamente colocado acima, com *relays* logo abaixo dele para que a informação chegue aos receptores. A fidelidade da informação é mantida pela hierarquia, que restringe pesadamente a possibilidade da revolução e da recodificação da informação.

---

<sup>52</sup> Tradução livre: Communication is satisfactory (it accumulates acquired information well) only if there is an equilibrium between the two methods. If one prevails over the other, human relations may be said to be in a crisis.

Por isso, é um modelo mais apto à conservação, mas torna os participantes dele irresponsáveis: só é possível assumir responsabilidade pela informação se “subirmos” na escala hierárquica. A pirâmide é uma estrutura religiosa, a rigor, porque os *relays* religam a informação até o seu autor, aquele no topo, e por isso é capaz de transmitir informações “purificadas”, isto é, intocadas pela confusão dos diálogos (FLUSSER, 2022: 50-51);

- 3) Em árvore: Para solucionar a falta de diálogo da pirâmide, introduz-se uma estrutura com maior progressividade. Nela, o discurso também se organiza hierarquicamente, mas são inseridos, entre as hierarquias, círculos elitários de diálogos. Cria-se, com isso, um diferencial: o da especialização. A informação passa por recodificação em cada círculo e então nascem ramos de novas informações a partir da original, cada vez mais especializadas em diferentes partes, cada vez mais difíceis e menos decodificáveis. Esse discurso não possui um receptor final previsto, senão a própria progressividade da informação (FLUSSER, 2022: 52-53).
- 4) Anfiteatro: Surge contra a tendência da especialização. Nele, o discurso pertence a um formulador que, de um ponto central, irradia informação para ouvintes posicionados por todos os lados ao seu redor. Com isso, as informações são simplificadas para que sejam ouvidas pela maioria do público, mas este não participa da elaboração da informação. Receptores continuam sendo irresponsáveis porque não há aqui possibilidade de rompimento pelo diálogo, mas sim apenas a repetição da informação que irradia daquele mesmo ponto (FLUSSER, 2022: 55-57).
- 5) Em feixe: Em *Kommunikologie weiter denken*, Flusser substitui o termo *anfiteatro* pela expressão *em feixe* para designar o que parece ser o mesmo tipo de discurso. Apenas reforça na descrição a consideração de que em todas as formas de discurso há possibilidade de rompimento revolucionário, com exceção apenas desse (FLUSSER, 2015: 60). O uso da expressão *feixe* é uma referência ao fascismo.

Já os tipos de diálogo são:

- 1) Circular: O princípio desse método é o de, simplesmente, encontrar o mínimo denominador comum entre todos os participantes de um diálogo e

estabelecê-lo como a informação válida para a solução de um problema. O método, porém, esconde um desafio complexo: de que é muito raro encontrar um mínimo denominador comum. Há, em geral, diferenças muito relevantes entre participantes no que se refere ao repertório de informações e memórias que eles colecionam e entre os códigos de comunicação que eles mobilizam. Logo, a informação resultante desse método busca ser uma razão comum a todos, mas apenas enquanto síntese parcial de informações ainda em conflito. Além disso, diálogos circulares -- como aqueles que se associam aos discursos em árvore -- são fechados e limitados a um grupo a quem é permitido elaborar uma questão qualquer. Flusser defende ser essa, talvez, a forma mais genuína de comunicação, feitas as ponderações acima (FLUSSER, 2022: 59-61).

- 2) Em rede: Por fim, o diálogo em rede é aquela comunicação de alta difusão. Em diálogos desse tipo, informações são constantemente propagadas e alteradas conforme se espalham pelo tecido comunicacional. Simplificando, é o “papo furado” ou a “conversa fiada”. Trata-se de um circuito totalmente aberto e, por isso, não assegura de forma alguma a fidelidade ou mesmo a autoria de uma informação inicial. São, para Flusser, a base da comunicação, o modo mais comum pelo qual uma conversa acontece (FLUSSER, 2022: 61-64).

Na comunicologia, cada um dos métodos acima é elaborado visando descrever uma forma de organização política. Com eles, Flusser oferece os meios para diagnosticar a estrutura comunicológica da política no Ocidente, localizando nela uma crise relacionada ao desequilíbrio entre discursos e diálogos; isto é, uma crise do próprio fluxo político. Os efeitos de tal crise já estavam presentes na primeira parte desta tese ao tratarmos da agonia dos garfos em cartas com Bueno: a auto alienação do humano ocidental, a tendência para a objetivação e reificação do mundo ao extremo justificada pelos discursos competentes do progresso, o esgotamento de qualquer possibilidade de elaborar o *novo*. Todavia, é apenas na comunicologia que a crise encontra-se descrita por Flusser com ênfase na comunicação.

Flusser (2022: 67) chamou o ambiente em que há discurso teatral associado a diálogos em círculo, por exemplo, de “situação política ideal” observável na história

do Ocidente em formas tribais de organização, ou em convivências comunitárias menores. O discurso em teatro seria o mais responsável na transmissão de informações por parte de um *big man* e os diálogos circulares abrem espaço para que haja participação na tomada de decisões e na história. Flusser, inclusive, chega a afirmar que negar esta forma de comunicação é negar aos humanos uma vida que valha a pena ser vivida (Idem).

Já os discursos piramidais tentam excluir a possibilidade do diálogo e da participação na tomada de decisão. Trata-se, portanto, daquelas formas de organização rigorosamente hierarquizadas, ditatoriais e baseadas em autoridade -- não há chance de um “novo homem” ser aqui elaborado. Porém, tal estrutura é insuportável justamente por retirar os sujeitos da história e das tomadas de decisão. Por esse motivo, os discursos em árvore solucionam a falta de diálogo da pirâmide introduzindo círculos elitários de discussão a uma estrutura ainda hierarquizada. Flusser menciona a produção científica como exemplo dessa associação: nela, a progressividade das informações científicas são garantidas por círculos de diálogos (congressos, encontros, simpósios, etc.) mas, ainda assim, a fidedignidade de tais informações é garantida por estrutura hierarquicamente definidas (títulos, institucionalidades, ranqueamentos). Como consequência, cada “galho” do discurso, cada círculo de diálogo, produz uma especialização na árvore com a tendência de singularizar-se cada vez mais até que se chegue a um campo com gramática muito específica e até mesmo incompreensíveis aos demais. Apesar de Flusser citar apenas a ciência como exemplo dessa estrutura, gostaríamos de oferecer um outro: a democracia liberal burguesa. Eleger representantes é inserir círculos elitários de diálogos em uma estrutura hierarquizada. Todavia, assim como na ciência, a criação desses círculos geram especialização: participar da política via representatividade burguesa vai se tornando atividade para poucos especialistas e profissionais, aqueles que dominam a gramática burocrática do Estado, praticamente incompreensível por aqueles que não fazem parte do círculo.

Tomada por essa perspectiva, pode-se perguntar: a democracia liberal dá conta da tarefa política de estabelecer fluxo entre público e privado? Permite satisfatoriamente que, entre a casa e a rua, haja um espaço de coleta das demandas? Ela permite o movimento de surpresa e adaptação, necessário para lidar

por esses conflitos tão marcados por indeterminação? A hipótese flusseriana para esse problema seria: não. O modelo em árvore não é aquele em que há resposta ao diagnóstico dado por Flusser do projeto ocidental. Auxilia para essa afirmação recuperar o debate entre Flusser e Bueno sobre a eleição para o Legislativo durante a ditadura no Brasil: a eleição não enquanto situação de participação na história, de fato. Ora, pelo viés comunicológico, também pode-se chegar à difícil afirmação: considerando a estrutura comunicacional como fundamento, não há uma grande distância entre a situação ditatorial brasileira e a situação representativa burguesa. São mais semelhantes que díspares. Porque, embora a situação democrática no liberalismo burguês relativize a rigidez da pirâmide, os espaços restritos de participação de tomada de decisão dão as condições para que a grande maioria da população, a maioria trabalhadora, encontra-se desengajada com o fluxo informacional e, na pior hipótese, busque identificar-se com essa elite, embora não pertença a ela -- fenômeno que Flusser chamou na carta com Bueno de 25 de outubro de 1972 de "aburguesamento massificador do proletariado" e que, ao tratar das opiniões de Reale, referiu-se enquanto o terror de não ser possível uma revolução do proletariado no país. No Brasil, aprendeu-se que o silenciamento da oposição e da revolução -- entendida aqui apenas enquanto tomada de um novo diálogo -- é mais bem-sucedido quando gerido de maneira discreta, com aparência institucional.

Com isso, é possível voltar ao ponto inicial: do olhar comunicológico, a política se converte em conceito de fluxo no qual se elabora a vida social. A atividade política, enquanto atitude comunicativa e não enquanto dispositivo do poder, é aquela que busca estender a esfera dos que participam da história para que sempre mais e mais pontos de vista participem das tomadas de decisão. A crise da política, por sua vez, é aquela situação em que o fluxo encontra-se interditado, interrompido ou silenciado por condições comunicológicas adversas. Todavia, Flusser não se dedica a elaborar como, materialmente, essas condições de interdição são impostas. Mais uma vez, sua predileção pela redução eidética vai buscando nos fenômenos sua essência -- no caso, busca descrevê-los de maneira comunicacional -- o que não desconsidera a materialidade das contradições econômicas da divisão por classes da sociedade, como visto acima, mas não a explicita ou a denuncia de maneira dedicada. No primeiro livro da comunicologia, há outro momento em que essa

divisão é considerada quando, rapidamente, Flusser passa a tratar do tema educação. Para ele, o ensino no Ocidente também é estruturado em árvore, sendo que as formas mais altas de preparo científico e tecnológico costumam encontrar-se restritos às mais altas elites, embora Flusser não dê exemplos ou estudos que demonstrem isto. Esses círculos preparam a próxima geração burguesa para participar das tomadas de decisão, enquanto os níveis mais baixos de formação apenas preparam a massa trabalhadora para a reprodução do trabalho (FLUSSER, 2022: 68).

De todo modo, a associação entre discurso em árvore e diálogos circulares é o que garantiu ao Ocidente, mais recentemente, a continuidade e a progressividade de seus valores. Embora fundamentalmente problemática, tal associação ainda não descreve por completo, para Flusser, a situação em que ele estava inserido e, em grande parte, também a situação atual. Há outra associação ainda: a do discurso em feixe ou em anfiteatros com diálogos em rede. Essa associação é como Flusser busca entender a configuração da sociedade de massas enquanto modelo comunicológico estruturante da vida social no qual o discurso em anfiteatro é aquele que informa ou que visa o diálogo em rede, estabelecendo assim as condições para que se elimine a esfera pública enquanto espaço vital da ação política. Na situação do anfiteatro -- isto é, para Flusser (2022: 64), com a comunicação de massas -- , pessoas são reificadas em receptores de informações que, dos seus lugares privados, suas casas, recebem discursos elaborados também de forma privada, das empresas de comunicação ou dos governos. O espaço público encontra-se desocupado e a vida pública entra em declínio. A opinião pública -- isto é, os diálogos em rede -- torna-se parceira dos discursos em anfiteatros, porque replicam suas informações continuamente até o ponto mais extremo em que essas informações se diluam por completo, tornando-se irrelevantes. Mas essa dissolução parece mesmo ser a intenção do método, e não seu subproduto acidental: essa configuração, a memória não precisa ser coletada e armazenada por pessoas, porque a reprodutibilidade técnica desses meios garante que um conteúdo possa ser repetido e retransmitindo inúmeras vezes sem, necessariamente, uma decisão ativa

de um sujeito. A memória, então, pode ser automatizada e os meios de comunicação se tornam os meios de permanência dessa memória<sup>53</sup>.

Realizar relações entre os meios de massa com diferentes noções que interpretem o que foram os regimes do século XX é algo típico das Teorias da Comunicação no momento em que elas se estabelecem, logo após os eventos da Segunda Guerra Mundial. Claramente, Flusser está dando continuidade a essa discussão, mas com uma distinção crucial. Com ele, a mídia de massas não é entendida como dispositivo de poder ou de propaganda de um regime, mas como condição comunicológica que permite sua ascensão. Retomamos, com isso, a consideração que fizemos a partir das cartas e ensaios: Auschwitz não é um acidente, é uma virtualidade cuja possibilidade o próprio projeto do Ocidente permite. A situação em que o discurso anfiteatro e o diálogo em rede precarizam o espaço público abre a possibilidade para o cometimento do próximo grande crime. Sem o espaço público, não há sujeitos políticos, só há indivíduos privados, idiotas.

Portanto, a crise comunicológica da política é uma situação de desequilíbrio: a dominação de formas discursivas de comunicação e a degradação dos espaços de diálogo (FLUSSER, 2022: 26). O fluxo da política encontra-se interrompido enquanto o fluxo onde demandas podem ser articuladas, no qual busca-se encontrar soluções para aqueles conflitos marcados por uma sociedade de divisões (seja por classe, seja a simples divisão entre espaço público e privado). Flusser fala sobre uma situação na qual há galopante desenvolvimento de meios técnicos para a comunicação discursiva, mas os meios para a comunicação dialógica permanecem arcaicos. A sociedade ocidental discursa de maneira cada vez mais sofisticada -- pelo rádio, pela televisão e, atualmente, como forma de monocultura informática, com as redes sociais da internet. Mas dialoga tal como os gregos antigos quando da invenção da democracia, com a diferença de que a democracia grega ainda podia contar com a praça.

---

<sup>53</sup> Também apoiado por Flusser, entre outras contribuições, Bornhausen (2016: 57) discute sobre a questão da memória mediada por aparatos tecnológicos, pontuando como a inter-relação da máquina com a capacidade de inteligência estruturou-se em tentativas do projeto ciberneticista de alcançar tecnologicamente o potencial de procura, planejamento, raciocínio e representação de conhecimento que, até outrora, eram considerados exclusivamente humanos.

Flusser coloca no coração dessa crise uma mudança nos códigos da comunicação: a passagem para a tecnoimagem<sup>54</sup>, ou imagem técnica, enquanto código que programa a sociedade para o declínio do público. O conceito de imagem técnica, em Flusser, não pode ser compreendido satisfatoriamente se não for absorvido pelo nosso entendimento essa sua dimensão política. Na primeira impressão, a explosão das tecnologias de comunicação são vistas como revoluções, mas, porque criam condições adversas para a abertura do diálogo, talvez se trate do exato contrário disso. Assim Flusser elabora a questão:

Essa dominação do discurso irradiado sobre a situação, e a conseqüente degradação do diálogo, pode ser vista como resultado de uma revolução nas técnicas de comunicação ou como resultado de uma revolução no tipo de símbolos em que a informação é codificada. Sob a primeira perspectiva, deve-se perguntar: Por que estruturas discursivas como a TV e a imprensa dispõem de tecnologia tão avançada, enquanto as estruturas dialógicas são geralmente arcaicas? [...] Será então visto que nossa situação consiste em dois níveis: um nível de comunicação elitista e um de comunicação de massa. O nível superior programa o inferior irradiando informações codificadas em um novo tipo de símbolo, imagens técnicas. Especialistas traduzem informações que saem dos vários diálogos dos discursos científicos, tecnológicos e de outras árvores em imagens técnicas e as transmitem para o nível de comunicação de massa. Essa cultura de massa agora transformada em universal degrada as sofisticadas imagens técnicas em conversas fiadas arcaicas e é programada para fazê-lo<sup>55</sup> (FLUSSER, 2022: 27).

A primeira leitura da citação acima pode oferecer a impressão que se tinha de Flusser no contexto brasileiro: o seu ranço arcaico, uma espécie de denúncia da feiura e da vulgaridade do mundo contemporâneo. Porém, podemos relê-la levando em conta a epistemologia política aqui trabalhada: trata-se da descrição de um ambiente comunicacional incapaz de articular necessidades, de solucionar os

---

<sup>54</sup> Mais uma vez, serve como referência para o conceito de tecnoimagem ou imagem técnica a dissertação de Alex Heilmair (2012). Embora o conceito seja central da obra madura de Flusser, não se mostra pertinente para os objetivos desta tese desenhar todo o percurso que leva a ele, sobretudo porque já há pesquisas como a de Heilmair que tratam justamente disto.

<sup>55</sup> Tradução livre: This domination of radiated discourse over the situation, and the consequent degradation of dialogue, maybe seen as the result of a revolution in communication techniques or as the result of a revolution in the type of symbols in which information is coded. Under the first perspective, it must be asked: Why do discursive structures like TV and the press dispose of such advanced technology, while the dialogical structures are generally archaic? [...] It will then be seen that our situation consists of two levels: a level of elitist communication and one of mass communication. The upper level programs the lower one by radiating information coded in a new type of symbol, technical images. Specialists translate information coming out of the various dialogues of the scientific, technological and other tree discourses into technical images and then broadcast them to the mass level of communication. This mass culture now turned universal, degrades the sophisticated technical images into archaic small talk, and it is programmed to do so

conflitos, incapaz de evoluir com as questões, incapaz de articular o *novo*. Embora se perceba aqui, mais uma vez, a ausência de materialismo na análise -- não está identificado um sujeito político interessado pelo sucesso dessa programação, aparentemente --, é sabido, como vimos na primeira parte da tese, que Flusser considera o ideal de progresso produzido pela burguesia euro-americana o responsável por esse declínio.

A crise sugere, portanto, uma perspectiva de futuro, talvez a única que valha a pena: a de uma postura de radical abertura dialógica, de uma comunicação *trajetiva*, que valorize a articulação das demandas e o vínculo dos humanos com seus espaços, e não a mera transmissibilidade. Que relocalize, enfim, a dimensão coletiva e comunitária, e não informativa, do comunicar. Com isso, a explosão dos meios técnicos de comunicação exige reelaborar a questão da divisão dos espaços: não apenas privado e público, casa e rua, mas entre espaços vitais, aqueles em que há atos de comunicação intencionais e dialógicos que se voltam para o outro e por ele são atravessados, e espaços virtuais, aqueles em que as ações são programadas ou previamente definidas por uma compreensão rudimentar da história e dos conflitos sociais.

A discussão sobre espaços vitais e espaços virtuais como superação da distinção entre público e privado aparece muito brevemente em *Kommunikologie weiter denken*. São essas compreensões as consequências diretas daquele diagnóstico de crise: a associação entre discursos anfiteatrais e diálogos em rede dissolve aquela separação entre público e privado, tornando tudo, essencialmente, privado porque, afinal, as informações são elaboradas em âmbito privado, em empresas e instituições, e transmitidas também para receptores privados, em suas casas. Nesse sentido, a política precisaria mudar para articular algo que ainda não se encontra, ou talvez se quer caiba na política. À primeira vista, essa afirmação parece paradoxal: como a política articula sobre algo que não está na política? Todavia, o paradoxo é apenas aparente, tendo em vista toda a discussão que fizemos sobre a nova imagem de humano. O que Flusser desenha com isso é o início de uma nova prospecção, de um novo projeto.

Com espaço vital, Flusser se refere àquele que está exposto à absurdidade total dos novos modos de comunicar. Ele irá se configurar, portanto, não pela linearidade do pensamento que produz público e privado, como fronteira bem estabelecida entre a casa e a rua, mas como uma imagem de mundo enquanto campo ampliado de possibilidade: a casa atravessada que é pela rua, pelas suas inúmeras telas, se transmuta definitivamente em lugar intersubjetivo, não definido como *coisa em si*, mas como algo que é articulado por tudo que há lá fora também (FLUSSER, 2022: 95). Essa referência ao espaço vital dialoga com a noção de terceira catástrofe<sup>56</sup>, em Flusser, marcado por um nomadismo do olhar devido ao intenso fluxo de informações que passa a atravessar o âmbito privado. Baitello a descreve da seguinte maneira: “a casa fica inabitável, porque por todos os seus buracos entra o vento da informação (com suas imagens técnicas, transmitidas pelas tomadas da eletricidade)” (BAITELLO, 2010: 52). Nessa casa intersubjetiva, não faria sentido mais operar com fronteiras tão rígidas como faz a república tradicional. Ou, parafraseando Flusser, quando a distância de minha casa à Nova York não é medida mais por quilômetros, mas pelo preço da passagem de avião, não faz sentido eleger mais uma câmara de representantes nem em Nova York (FLUSSER, 2022: 96). Ou seja, o modo como se dá o fluxo da política encontra-se profundamente alterado pelas condições de comunicar do mundo.

Já o espaço virtual é aquele calculável e calculado. Nele, tudo que é articulável só o é porque pode ser computadorizado. Ele também escapa da política, mas por outro motivo: não porque é a soma das possibilidades, mas porque ele quer ser definido tecnicamente, apenas objetivamente, enquanto solução definitiva para o conflito político. Esse olhar tecnicizante, porém, contra-ataca e se oferece também como definição objetiva do próprio humano e não apenas das coisas que ele manipula no mundo. Isto é, um humano que passa a ser definido pelo uso de seus instrumentos (FLUSSER, 2022: 99). Logo, da mesma maneira que falamos de uma

---

<sup>56</sup> Flusser dividiu a história da humanidade em três catástrofes na conferência de título “Reflexões Nômades” (apud BAITELLO, 2010: 52). São elas a hominização, marcada pelo uso de ferramentas de pedra; a civilização, a partir do assentamento em aldeias e cidades; e a terceira catástrofe, marcada pela volta do nomadismo só que, desta vez, do espírito, e não pelo caminhar do corpo, graças ao consumo de informações pelos meios de comunicação. É possível relacionar essas três também a suas dimensões políticas: na hominização, não há distinção entre espaço público e privado; na civilização, ou sedentarização, há a invenção do espaço público e privado e, portanto, como vimos, da política; e na terceira catástrofe há um neonomadismo e, conseqüentemente, reelaboração da política devido à dissolução do público e do privado.

*intersubjetividade* que produz uma nova compreensão dos modelos humanos, inclusive da política, há de se discutir a tendência complementarmente oposta que também propõe uma nova imagem de humano: a **interobjetividade**<sup>57</sup>, termo que não é mencionado na obra flusseriana, mas que pode receber uma contribuição dela. Em vez do mundo estabelecido como conversação entre sujeitos, temos aqui um mundo que é projetado a partir da articulação entre objetos, entre programas. Isso se aplica não só à compreensão de uma conversação entre inteligências artificiais, mas também entre qualquer tipo de programação do mundo -- e devemos aqui citar alguns exemplos não tecnológicos que melhor ilustram nosso ponto de vista político: a definição do orçamento público por meio de um dispositivo, como lei de teto de gastos, e não pela discussão política do orçamento; a proibição automática de que alguém se candidate a um cargo eletivo se for condenado em segunda instância em um processo criminal que se sobrepõe a avaliação pública e participativa de tal candidatura; a decisão de retirar uma comunidade inteira de uma área considerada de risco ambiental, mas não pela ampla composição de um consenso com os interessados com a questão, mas por um dispositivo de poder considerado técnico, via ação do Ministério do Meio em Ambiente<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> O emprego do conceito de *interobjetividade* na filosofia -- inspirada pelo chamamento de E. Husserl, de voltarmos a análise às coisas mesmas -- tem suscitado reflexões sobre a vigência de um sistema técnico que opera com disposições, organizações, interações e entornos enquanto produtos de uma relação materializada entre os objetos mesmos. Por exemplo, um chat com inteligência artificial, enquanto código que se refere a outros códigos, estabelece ambientes de comunicação definidos por uma relação entre coisas, entre *softwares*, e não mais entre sujeitos. Portanto, o conceito trata das possibilidades de existência de objetos que possam ser definidos em sua própria materialidade -- isto é, definir o objeto pelo próprio objeto, e não em relação a um sujeito --, sem necessariamente excluir ou subjugar a discussão filosófica que já existe em relação à *intersubjetividade*. Entre os filósofos representativos desta discussão está, por exemplo, Timothy Morton (2013), em seu livro *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, que defende ser a interobjetividade o espaço ontológico da formação da consciência -- isto é, para ele, o Ser é o resultado da relação entre os objetos com os quais este lida. Já em Bruno Latour (1996), no artigo *On interobjectivity*, o conceito é formulado para dar conta de como infra estruturas interconectadas formam a base material a partir da qual são formulados o mundo social e suas representações. Por meio de Flusser -- que, destacamos, não menciona o conceito em sua obra -- é possível oferecer mais uma interpretação: *interobjetividade* seria o intercâmbio dos olhares objetivos que visam determinar o mundo e suas relações. Isto é, um mundo determinado pelos objetos, em rede, que impõem a ele as metas do seu *design*, ou do seu *projeto* -- algo que está presente no próprio conceito de *aparelho*, na obra flusseriana. Porém, para Flusser, talvez o conceito não pudesse ser trabalhado enquanto uma infraestrutura, visto como a comunicologia inverte essas suposições: continuariam sendo as relações entre sujeitos, de fato, a base material a partir da qual se criam e se multiplicam os objetos. Ainda inspirados por Flusser, poderíamos dizer que intersubjetividade e interobjetividade não se anulam mutuamente. Apenas ambas seriam, simultaneamente, respostas ao mesmo problema do horizonte sujeito-objeto, uma com ênfase nos sujeitos, outra com ênfase nos objetos.

<sup>58</sup> Refere-se ao caso da comunidade Vila Nova Esperança, em São Paulo, com seiscentas famílias. Mais informações estão disponíveis em:

É possível continuar essa discussão sobre a intersubjetividade e a interobjetividade como dois caminhos de solução para a crise comunicológica se explorarmos mais dos fundamentos fenomenológicos que levam Flusser a essa discussão, o que faremos no próximo tópico.

### 3.2.2. Segundo movimento: política enquanto coleta do mundo

A compreensão da política como fluxo esconde sob si, porém, um método que permitiu a Flusser chegar a estas conclusões. Trata-se da fenomenologia, de declarada influência husserliana por parte de Flusser, mas que também, pode-se dizer, ganha características propriamente flusserianas. Entender a perspectiva fenomenológica dá à compreensão dos fluxos mais uma camada de complexidade porque a elabora ainda mais enquanto problema de *intencionalidade*. Além disso, graças a essa observação, é possível relacionar com mais propriedade a dimensão política que há na discussão sobre os códigos na comunicação, sobre a imagem técnica e sobre outro conceito muito conhecido na obra de Flusser, a escalada da abstração.

Em diferentes momentos, destacamos como alguns princípios de Husserl reverberam no pensar de Flusser. Porém, vale definir o que seria esse modo de analisar e estudar por meio das próprias palavras do autor tcheco-brasileiro:

A fenomenologia me permite inúmeros pontos de vista. O que estou tentando aqui é deixar o fenômeno falar. Tento deixar a estrutura circular do diálogo falar por si, para só depois preenchê-la com coisas como a família ou a escola medieval, onde os alunos sentavam em círculo aos pés do professor. Para imaginarmos uma situação assim, pensemos em São Tomás e as pessoas em volta dele, na Sorbonne. Assim, esses esboços mortos ganham vida (FLUSSER, 2015: 62).

Ao longo destas páginas, apresentamos alguns modos de acesso ao que seja a fenomenologia a partir de Flusser, mas, no trecho acima, o próprio o faz vividamente: fenomenologia é o modo de deixar o fenômeno falar por si, colocando

---

<https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/como-comunidade-na-zona-oeste-de-sp-virou-exemplo-de-bairro-sustentavel/>. Acesso em: 26 de abril de 2023.

em parênteses as categorias previamente estabelecidas sobre o mesmo. O segundo movimento para compreender a política pelo viés comunicológico é semelhante a esse. Em um primeiro momento, podemos povoá-lo de categorias, como as noções de discurso e diálogo, mas elas não devem restringir o entendimento, mas devem ser abertas pelo mundo vital que as preenche. Isto é, política enquanto fluxo não é algo verificado pela observação objetiva e excêntrica, mas sim e apenas pela participação intersubjetiva no meio. Em outras palavras, é uma compreensão que pressupõe engajamento e atitude intencional em relação à própria coisa que busca entender.

Há uma definição precisa e clara de intersubjetividade que ajuda a localizar bem a questão: “[...] intersubjetividade é basicamente uma concordância entre sujeitos sobre o que chamamos de significado; é um consenso”<sup>59</sup> (FLUSSER, 2022: 40). Não há consenso sem a intenção de criá-lo, sem o engajamento de coletar os muitos pontos de vista que compõem determinado cenário ou que visam determinado aspecto da realidade. Embora nas duas obras da comunicologia esse argumento esteja bem explicitado por Flusser, é em outra obra sua que está uma importante imagem para o que seja intersubjetividade: em *Gerações*. É pertinente fazer um desvio ao citá-la apenas para demonstrar como, desde então, estavam presentes elementos da elaboração que, mais tarde, serviriam de base para a comunicologia: a imagem da *esfera do mundo*.

*Gerações* desenvolve duas teses centrais, conforme define Novaes (2017: 10): a primeira, de que o estudo do passado e da origem dos fenômenos é crucial para compreender a situação atual; a segunda, de que a situação atual é aquela de transição, de um fim dos tempos -- de uma *agonia dos garfos* -- que traz, consigo, a necessidade de uma renovação. Encontra-se, então, desde sua primeira obra, aquela que virá a ser a intenção *da* comunicologia: a formulação do *novo* que, para Flusser, como temos insistido, é pensada enquanto uma tarefa, de ativo engajamento. Logo na introdução, Flusser (2017: 27) oferece uma imagem que visa explicar e explicitar do que se trata tal tarefa: uma de imagem do ‘mundo’ enquanto uma esfera compacta em seu centro e cada vez mais difusa quanto mais perto de

---

<sup>59</sup> Tradução livre: [...] intersubjectivity is basically an agreement between subjects about what is called meaning; it is a consensus.

suas bordas. Essa esfera representa o conjunto de seres que constituem a realidade. Ele continua:

É uma bola cuja superfície se evapora. No centro da bola estamos nós, e somos nós os núcleos da realidade. Em nosso redor imediato, se acotovela a multidão dos seres. Cada um procura chegar até nós para realizar-se. Cada um procura romper a barreira formada pelos demais, para ser percebido. Cada um quer ser conhecido e reconhecido. Em seu conjunto formam esses seres a circunstância dentro da qual estamos. Às costas dessa turba desordenada flutua a massa amorfa dos seres imperceptíveis. Forma o território da virtualidade, do qual os seres perceptíveis e realizáveis se condensam. E essa massa nebulosa se perde nos abismos do nada. A bola da realidade rola na abóbada do nada propelida pelo passado em direção ao futuro (FLUSSER, 2017: 22).

Com a imagem acima descrita, Flusser apresenta a sua interpretação do conceito de *Lebenswelt*, que, ao longo das décadas, foi e continua sendo tema de longa discussão filosófica. Husserl utilizou a expressão pela primeira vez em 1917 e foi seguido por Martin Heidegger, ambos com importantes contribuições para o que seria uma teoria do ‘mundo da vida’. Para Heidegger (2015: 135), em *Ser e o Tempo*, o mundo está habitado não só por objetos de nossa contemplação, mas por *coisas* que formam interrelações entre si (*Zeugzusammenhang*). O primeiro contato com o mundo, portanto, se daria pelo conhecimento prático dessas relações que oferece ao humano um horizonte de ações. O ser-no-mundo, ou *Dasein*, seria então a presença no mundo, o estar envolvido por essas *coisas* com as quais também construímos nossas relações e nosso conhecimento. Já em *Crise da Humanidade Europeia*, Husserl assume uma postura mais radical ao diagnosticar um desaparecimento fatal do circum-mundo vital, ou *Lebenswelt*, a partir do prevalecimento da ontologia técnico-científica vigente.<sup>60</sup>

Segundo Urbano Zilles (2002: 48), pode-se entender o *Lebenswelt* em Husserl como o universo da subjetividade no qual se dá o mundo a nós, como o percebemos. É o

---

<sup>60</sup> Husserl desenvolve esse problema a partir da descrição daquilo que chama de “estrutura espiritual” (*gestige Gestalt*) da Europa, que trata do *telos* particular das nações europeias que tendem à um tipo realização infinita, um vir-a-ser constantemente renovado pela própria ideia de progresso -- e portanto nunca totalmente alcançável (HUSSERL, 2002: 72). Esse pré-sentimento europeu serve como seu “guia intencional” (*intentionale Leitung*), que define toda ordem de descoberta vinda da Europa. O avanço contra o *lebenswelt*, contra o mundo vital, se dá enquanto processo que tende para o infinito em que cada degrau atingido do avanço é relativo e transitório, o novo sempre mais elevado que o anterior, produzindo sempre uma compreensão mais objetiva deste mundo (HUSSERL, 2002: 75).

mundo histórico-cultural, da soma das significações intencionalmente presentes à consciência, consolidado de forma intersubjetiva na soma dos usos, dos costumes, dos saberes e dos valores. Trata-se do âmbito das formações de sentido originárias, que o mundo do progresso técnico-científico desvalorizou enquanto subjetivismo. O que vale destaque nessa definição é a tomada da intersubjetividade enquanto ponto de partida desse ‘mundo da vida’ e, conseqüentemente, da formação do próprio horizonte sujeito-objeto, e não como resultado da consciência individual.

Feitas essas considerações, podemos agora perceber como, em Flusser, a imagem da *esfera do mundo*, embora entrelaçada com Husserl e com Heidegger, oferece uma perspectiva ainda diferenciada do conceito de *Lebenswelt*: Flusser o desenha comunicologicamente. Em outras palavras, a coleta da esfera do mundo só pode ser concebida enquanto uma tarefa, ao mesmo tempo, individual e coletiva que se consolida, em seu centro, em nossas *atitudes*, nas maneiras que escolhemos nos comunicar e nas maneiras como nossa comunicação permite observar a própria esfera. A esfera do mundo, isto é, aquilo que tem a chance de realizar-se ou a qual é negada a chance de realizar-se, é estruturada pelas condições nas quais as subjetividades são elaboradas e compartilhadas. O movimento da esfera da periferia para o seu centro é o trabalho de uma coleta da comunicação, da tarefa de dar sentido, e chama para a responsabilidade de mantê-la sempre aberta, ativa e renovada. Nela, sujeito e objeto encontram-se englobados pelo *mundo*, e o “eu” que realiza a coleta está em correlação com o *Lebenswelt* de acordo com sua intencionalidade. O “eu” está no núcleo duro da realidade, realizando-se também na mesma medida em que é atravessado pelas tendências diversas que se acotovelam ao seu redor e deixa-se ser concebido também por elas. Se desde o núcleo abre-se mão da tarefa intersubjetiva de coletar ou se esta tarefa é impedida, tem-se uma estagnação da comunicação que, a rigor, é a estagnação do próprio mundo. A única opção construtiva e propositiva de um futuro, portanto, é aquela que permite que o mundo seja coletado e que o caminho para a significação permaneça aberto. Essa abertura radical seria a necessidade maior para vislumbrar um futuro, do que pode ainda ser realizado, tendo em vista o nosso passado -- das coisas todas que se realizaram, das coisas todas que se dissiparam. Ele continua:

Ao se precipitarem sobre nós, [as coisas] barram nosso caminho. Se quisermos manter o nosso caminho aberto, não devemos procurar aniquilar as coisas, nem ignorá-las. Devemos procurar superá-las. Coisas são superadas ao serem transformadas. Não é no consumo e nem na recusa que transformaremos as coisas. É manipulando as coisas que as superamos (FLUSSER, 2017: 29).

A citação acima pode ser relacionada, portanto, ao tema da ditadura militar na troca com o amigo José Bueno ou, até mesmo, nas discordâncias com Miguel Reale: o mundo brasileiro estava previamente manipulado e estagnado. O que Flusser exige, então, é uma *radical abertura vivencial* que não aceita passivamente essa estagnação ou que não encontre os meios de transformar sua situação angustiante. Sendo assim, Flusser desenha para seus leitores um problema comunicológico, de como desejamos articular o percebido, conhecido e o reconhecido ao nosso redor. Essa é a responsabilidade da comunicação, na comunicologia, mas podemos ser mais específicos para afirmar: a recusa da estagnação merece o nome próprio de **política**, entendida agora enquanto forma de comunicação para a **coleta do coletivo**. Isto é, não cabe na comunicologia aquela compreensão da **política-poder**, entendida enquanto olhar técnico definidor do mundo e dos meios estritamente disponíveis para geri-lo, mas a compreensão de um **politizar**, entendido como resultado dos atos de comunicação que coletam a esfera, que só pode ser verificado por meio de uma intersubjetividade participativa (FLUSSER, 2022: 40).

Já identificamos a primeira aparência desse problema: quais são as condições em que se dá o fluxo entre privado e público, tendo discursos e diálogos como principais métodos de realizá-lo. Mais do que uma passagem ou uma transmissão, esse fluxo é entendido como uma coleta do que é elaborado entre espaços que, na atual situação, já não conseguem mais ser entendidos estritamente como públicos ou privados por consequência da evolução das tecnologias de informação -- são esfera, onde tudo se dá, de onde todas as coisas tendem a cair. É possível avançar para uma segunda aparência do problema: a medida do sucesso da comunicação está se ela é ou não suficiente para criar um consenso na disputa por essa esfera e não está propriamente no que será enunciado *em si*. O que está em jogo é a qualidade da coleta que permitiu que algo fosse elaborado, ou ainda, na disponibilidade de uma comunicação que seja progressivamente capaz de articular subjetividades e vínculos e, com isso, também progressivamente capaz de alargar a circunferência dos que

podem articular suas demandas e necessidades de tal maneira que ela seja participativa, de fato, e não burocrática ou gerencial.

Vimos, portanto, como o primeiro movimento da definição da política permite levantar a preocupação de como os fluxos da informação condicionam o que é possível ou não ser articulado na *república*. Em outras palavras, com a análise dos discursos e diálogos, Flusser nos permite identificar comunicologicamente sistemas de governo ou de gestão, institucionalidades ou culturas organizacionais. Já com esse segundo movimento, outra preocupação toma a centralidade da questão: como podemos pensar ambientes comunicacionais vocacionados para a abertura, para o radicalmente vivencial e para a multiplicação dos trajetos e atitudes variadas de comunicar. Em outros termos, é ou não é possível conceber um espaço vital da política sensível às transformações sociais? Com isto, estamos repetindo o que seria a primeira tarefa de uma politização do saber, a de elaborar uma compreensão das necessidades sociais que permita evolução e surpresas nos modos de supri-las. Em suma, enquanto o primeiro movimento da definição de política é mais facilmente identificável a formas de governo, o segundo está mais próximo do que seria uma compreensão do que seja **cidadania**.

Com essa aproximação, estamos extrapolando os escritos de Flusser para, graças a ele, nos tornarmos mais capazes de continuar dizendo, elaborando e imaginando reflexivamente o mundo. Temos defendido, sobretudo, que uma compreensão da comunicação, em Flusser, pode atravessar a compreensão ocidental da política para compreendê-la com novidade vital. O mesmo podemos realizar com a compreensão de cidadania, também graças a esta imagem da esfera do mundo. Isto é, o que é cidadania a partir de uma perspectiva comunicológica?

Uma das definições consideradas clássicas de cidadania está em T.H. Marshall (1967), no conhecido *Cidadania, Classe Social e Status*. Nele, Marshall estuda a evolução histórica dos direitos do cidadão na Inglaterra chegando à definição mais aceita de que existam três classes de direito: os civis, referentes à compreensão do indivíduo no liberalismo e declaração de liberdades a que gozam esses indivíduos, no século XVIII; os políticos, que se referem ao direito de organização em partidos e em sindicatos para, efetivamente, buscar representatividade na gestão do Estado,

no século XIX; e os sociais, que endereçam as desigualdades desse mesmo liberalismo buscando afirmar quais são as necessidades dos cidadãos que devem ser atendidas pela gestão pública, como moradia ou educação, no século XX. Disso, Marshall conclui que a evolução dos direitos seria fruto de uma tensão entre o princípio da igualdade, implícito na ideia da cidadania liberal, e as desigualdades materiais do capitalismo e da sociedade de classe. Nessa evolução, o cenário das democracias liberais manifesta a tendência de responder a essa contradição entre teoria e prática subestimando as desigualdades, por um lado, e entendendo direitos como concessões da gestão do Estado, por outro, como resultado de mecanismos burocráticos e técnicos que concedem ao cidadão seus benefícios.

Dessa evolução do liberalismo, desenvolve-se uma compreensão cada vez mais cristalizada de uma cidadania passiva (BENEVIDES, 1994), estagnada pela limitação dos meios de estabelecer demandas e necessidades. Cidadania, então, se converte em lista de direitos e deveres axiologicamente definidos, ou que buscam prever comportamentos e atitudes. Nesse cenário, como elabora Chauí (2021: 8), torna-se tarefa fácil por parte da classe dominante pensar e articular sua subjetividade como se fosse a de todos: basta que se repitam as mesmas ideias e valores que estão preconcebidas, apenas variando e atualizando os códigos da comunicação, reiterando um senso-comum que já permeia toda a sociedade e se apresenta como interpretação única, imediata e pretensamente objetiva da realidade. Para Flusser, conforme vimos no modo como ele lida com o tema da educação na comunicologia, a classe dominante mesmo nas democracias liberais -- embora ele evite falar em termos de classe -- é a única que tem acesso ao mais altos níveis de diálogo onde se obtém o domínio técnico para propor esses códigos que, enfim, estagnam a coleta do mundo. Retomando o tópico anterior, encontramos um diagnóstico dessa repetição que leva a essa cidadania passiva e -- por que não dizer? -- em degradação na associação entre os discursos anfiteatrais elaborados daqueles círculos elitários e os diálogos em redes.

Mas esta distinção entre teoria e prática precisa ser tematizada: entre uma noção axiológica de igualdade e a prática material das desigualdades. Fundamentalmente, é uma repetição da divisão inconsistente que tratamos acima entre necessidade (determinismo) e vontade (liberdade) (CHAUÍ, 1980: 25-26). Trata-se de um grave

erro conceitual: imaginam uma situação ideal, desmaterializada de relações sociais, imposta como imagem disfarçada de critério técnico-objetivo, e trata as consequências dessa abstração aplicada na materialidade como mero deslize ou acidente. Flusser não nos permite realizar essa mesma operação. Afinal, a compreensão dele de *projeto* compreende os crimes desta atitude -- vide Auschwitz ou a ditadura militar brasileira -- como virtualidades sempre presentes dela. Agindo assim, o Ocidente caminha para o crime como realização do seu projeto. Portanto, a divisão é inconsistente porque elabora uma oposição entre objetividade e subjetividade que não se sustenta nos espaços vitais.

A imagem da esfera do mundo permite tematizar essa questão justamente porque não faz esse tipo de distinção: o mundo é fato intersubjetivo, é a soma das observações que precisam ser coletadas. Se pensarmos, portanto, em uma outra cidadania, uma que seja atravessada pela comunicologia, encontraremos o quê? Como lembra Chauí (1980), há a necessidade de uma concepção de cidadania que se define por princípios democráticos e que signifique, necessariamente, conquista e consolidação de direitos. Por um lado, essa consolidação exige institucionalidades e medições na criação de espaços de expressão -- isto é, exige uma comunicologia da política. Por outro, e aqui oferecemos o diálogo com Flusser mais uma vez, uma compreensão que pensa a cidadania como fato intersubjetivo, da coleta, dos sujeitos que articulam suas demandas e tensionam a circunferência da esfera para que ela sempre se expanda. Portanto, o contrário da cidadania que é outorgada pelos meios técnicos e burocráticos -- em suma, pelos *aparelhos*. Em outros termos, a tarefa da cidadania é a de declarar direitos, mas ela é impossível sem a demanda anterior da coleta da intersubjetividade que abra sempre novos espaços de participação e diálogo para a formulação contínua dessa *esfera do mundo* e de como nos situamos nela -- e isto está alinhado com o que descrevemos enquanto sendo o compromisso e a responsabilidade da comunicologia. A cidadania é também, então, a própria esfera, que não é ausente de conflitos, pois as interpretações e compreensões do mundo nela se acotovelam em busca de realizar-se, mas que nela tais conflitos podem -- ou devem, se houver condições materiais para tal -- encontrar consenso, isto é, encontrar significado, como nos termos flusserianos já mencionados.

Com isto, podemos chegar a como a comunicologia desenvolve um problema político: a partir da tematização dessa distinção entre determinismo técnico e liberdade de ação que, essencialmente, pode ser descrito a partir da compreensão de Flusser entre **objetividade** e **subjetividade**. Parafraseando alguns trechos de *Kommunikologie*, o mundo objetivo é entendido como aquele em que há coisas compreendidas pela ação de um sujeito -- ou seja, subjetivadas. Por exemplo, uma caneta nas mãos de alguém está definida pela a sua ação sobre ela: escrever. Uma caneta está totalmente compreendida, porque está totalmente objetificada. Não há, em uma caneta, nenhum conflito de compreensão. Mas o mundo também está repleto de problemas que não conseguem ser objetivos tal qual uma caneta consegue ser: outras pessoas, outros animais, sentimentos, vontades e tudo que disso derivam. Para esses problemas, damos um salto para dentro da subjetividade de modo a produzir uma imagem: das pessoas, dos animais, dos sentimentos, das vontades. A partir dela, o mundo aparecerá, para nós, conforme a imagem mostra. As imagens são nossa forma de conhecer o mundo e o mundo, por sua vez, passa a ser o que está entre a minha subjetividade e as tantas outras que se impõem a ele da mesma forma: dá-se um fato intersubjetivo. O que *é* ou *não é* não está inteiramente com qualquer indivíduo que o define, mas irradia do fluxo de como **imaginamos**. Não haveria, portanto, problema ou definição inteiramente objetiva, nem inteiramente subjetiva, mas problemas e definições em fluxo, em comunicação ou, ainda, em *conversação*. Em suma, na comunicologia, todo problema possui dentro de si uma dialética interna: as coisas são como são e conforme as visamos, como Flusser detalha em *Kommunikologie weiter denken*:

Quando uma coisa representa (vorstellen) outra coisa, ela também se apresenta à frente (sich vorstellen) da outra. Quando uma imagem representa uma paisagem, ela também veda a paisagem. A imagem fica na frente da paisagem (FLUSSER, 2015: 40).

Quando se trata de encontro de imaginações entre dois amigos ou amantes, têm-se questões intersubjetivas por excelência. Mas, conforme salientamos que é como Flusser define em *Kommunikologie weiter denken*, o encontro e o fluxo de imaginações entre espaços privado e público, de início, ou vital e virtual, posteriormente, é questão política por excelência. Sobretudo, porque não se contra-ataca o problema da multiplicação das subjetividades com definições tidas

como puramente objetivas que as restrinjam. Pelo contrário, Flusser (2022: 40) defende que essas visões sejam codificadas simbolicamente -- em esculturas, pinturas, textos, etc. -- e disponibilizadas publicamente para que estejam acessíveis e possam ser atravessadas ainda por outras perspectivas.

Com isso, o modo de desenhar um problema político pela perspectiva comunicológica é pensá-lo em termos de coleta -- isto é, em conversação -- de imaginações. Embora, quando assim elaborado, esse modo de refletir soe como obviedade, e não necessariamente como ineditismo, ele está do lado radicalmente oposto à tendência que se observava no Brasil militar e, mesmo após décadas, na nossa situação atual de demonização da política e de valorização dos discursos competentes e técnicos que sustentam o ideário neoliberal. Também esses discursos estão visados de subjetividade, de uma imagem de mundo, mas que se apresentam com certa noção da racionalidade e objetividade e cometem o absurdo de supor que as representações e normas colocadas no real pelo discurso seriam, elas mesmas, o próprio real. Atualmente, é assim que se estagnou a coleta do mundo: interditando-a de configurações discursivas com essa artimanha e com esse propósito.

Mas Flusser elabora a questão, mais especificamente, salientando como essa passagem para a imagem é, sobretudo, uma passagem entre códigos da comunicação que também se manifesta enquanto transformação da consciência humana. Por isso, em *Kommunikologie*, a questão da mudança dos códigos e, conseqüentemente, da mudança na forma de armazenar e criar informações estariam no centro da crise comunicológica da política. Para Flusser, não nos encontramos adequados à situação de multiplicação dos códigos que vivemos, pelo desenvolvimento dos meios de comunicação, sobretudo os discursivos. Isto é, há muito mais informações se acotovelando ao nosso redor, graças a esses meios, do que aquelas que somos capazes de lidar em nossa conversação e de armazenar em nossa memória. Em suas palavras,

Existe atualmente uma discrepância entre o mundo ao nosso redor, e essa discrepância se dá graças ao conflito entre os vários códigos que compõem nosso programa (nosso modo de armazenar informações). Não estamos satisfatoriamente programados para a situação em que nos encontramos, e isso é um aspecto da nossa

crise. [...] Somos programados para a imaginação e a concepção, mas não para a imaginação técnica (FLUSSER, 2022: 28-29).<sup>61</sup>

A partir desse momento do livro *Kommunikologie*, Flusser passa a descrever, pois, as mudanças de código ao qual ele se refere, tendo em vista a problemática de origem fenomenológica que descrevemos. Cada nível de codificação representa uma forma de existência humana e seus modos de vivenciar, conhecer e se comportar vigentes para cada época. Trata-se, enfim, da conhecida elaboração da **escada da abstração**. Baitello (2006: 3) analisa a versão do conceito que foi apresentado no *Seminário do Celeiro*, organizado por Harry Pross<sup>62</sup> como, nessa elaboração, o tema dos espaços continua sendo de central. Já Heilmair (2012: 109) recorre a obra *Universo das Imagens Técnicas*, obra posterior a *Kommunikologie*, para explicar o conceito da seguinte maneira:

Semelhante ao esquema proposto pela jovem comunicologia, a “escada da abstração” geometriza a experiência do ser e a insere em cinco mundos que se estendem da quadridimensionalidade do espaço/tempo (horizonte concreto) aos pontos da zerodimensionalidade (horizonte abstrato). A “escada da abstração” é composta por cinco níveis ontológicos, criados a partir de quatro movimentos negativos rumo à abstração. Da quadridimensionalidade do mundo concreto à tridimensionalidade dos corpos (ferramentas e esculturas) através da manipulação. Da tridimensionalidade para a bidimensionalidade das superfícies (imagens) através da observação. Da bidimensionalidade das linhas (textos) através da conceituação e, de lá, para a zerodimensionalidade dos pontos (imagem técnica) através do cálculo. Trata-se de uma escada negativa que também pode ser interpretada como a crescente alienação da existência (artificialização), ou então, como a passagem da cultura material à cultura imaterial (HEILMAIR, 2012: 110).

Na maneira como elaboramos o problema neste segundo movimento da definição de política, destacou-se Flusser demonstrando, em *Kommunikologie*, o que seria o movimento rumo à imagem, que é uma das abstrações do espaço conforme descrito na escada por Heilmair. No mesmo livro, Flusser (2022: 39) também se dedica a outra dessas passagens, a da concepção que prepara para o mundo linear da

---

<sup>61</sup> Tradução livre: There is, at present, a discrepancy between the world around us, and this discrepancy is due to the conflict between the various codes within our programa (the way we store information). We are not suitably programmed for the situation we are in, and this is an aspect of our crisis. [...] We are programmed for imagination and conception, but not for technical imagination.

<sup>62</sup> Conforme também relata Baitello (2006, p. 2), Pross organizou este evento, de 1984 a 1993, já em sua aposentadoria na aldeia de Weiler, nos Alpes alemães. Flusser era um dos nomes que participou dos seminários e lá polemizou com alguns de seus debatedores favoritos, como o russo Lev Kopelev e o espanhol Vicente Romano.

escrita que surgiria como medida a limitar a multiplicação de imagens por meio do conceito e da definição -- isto é, respondendo com objetividade o problema da subjetividade. Finalmente, Flusser (2015: 41) descreve um mundo pós-escrita em que dispomos de máquinas que o esmiuçam em pontos e cálculos. Com elas, não inaugura-se a possibilidade que as imagens técnicas que representam o mundo e são elaboradas de modo apenas objetivo, isto é, de uma espécie de complexo que, este sim, imagina o mundo pelos seus cálculos e determinações.

Em *Vom Subjekt zum Projekt*, o conceito está descrito por Flusser de maneira mais didática:

Com o primeiro passo de retorno do mundo da vida (*Lebenswelt*) -- do contexto das coisas que dizem respeito ao homem -- nos tornamos manipuladores e a práxis que se segue é a produção de instrumentos. Com o segundo passo de retorno -- desta vez saindo da tridimensionalidade das coisas manipuladas -- nos tornamos observadores e a *práxis* que se segue é o fazer imagens. Com o terceiro passo de retorno -- desta vez saindo da bidimensionalidade da imaginação -- nos tornamos descritores e a *práxis* que se segue é a produção de textos. Com o quarto passo de retorno -- desta vez saindo da unidimensionalidade da escrita alfabética -- nos tornamos calculadora e a *práxis* que se segue é a moderna técnica. Este quarto passo em direção à abstração total -- em direção à nulodimensionalidade -- foi dado pela Renascença e atualmente está completo (FLUSSER apud BAITELLO, 2005: 89).

No trecho acima, Flusser faz uma descrição que, segundo Baitello (Idem), é a chave para o processo de desmaterialização do espaço do corpo e do tempo da vida que, para os objetivos dessa tese, também podem ser entendidos enquanto cerne de um modo de problematizar a política do ponto de vista comunicológico. As mudanças de código da comunicação são, na realidade, mudanças de uma *esfera* de coleta para outra. Com isso, o problema político da comunicologia reside em buscar responder como queremos realizar as novas coletas e se os códigos que temos à disposição permitem realizá-la como queremos ou se devem ser transformados em virtude da intencionalidade de realizar o fluxo acima mencionado.

*Kommunikologie* permite interpretar com esse complexo comunicológico tomado pelas tecnologias discursivas cria um problema na coleta que mencionamos justamente por serem desproporcionalmente discursivos. No livro, Flusser inclusive

retoma a expressão do fim do mundo ou do fim dos tempos, tal qual está elaborado em *Gerações* ou ainda em outras obras e ensaios de seu período brasileiro:

Esses lugares engolem a história e vomitam programas. Do ponto de vista da história, eles são seu fim, a plenitude dos tempos, a é na direção deles que a história caminha desde que começou. Do ponto de vista dos receptores dos programas, eles são lugares onde a história se repete e pode ser contemplada. O fato que todo comprometimento com a história será engolido pelo complexo aparelho-operador, mesmo que se oponha a esse complexo, é um aspecto da nossa crise (FLUSSER, 2022: 30).<sup>63</sup>

Com a citação acima, é possível reparar como Flusser entende o aparelho como a realização do projeto ocidental, descrito anteriormente, e como seu complexo é totalizante da situação, inclusive politicamente -- mesmo o que se opõe ao complexo é engolido por ele. Com isso, podemos retomar uma das previsões futuroológicas presentes no ensaio de 1989, *A Falência do Marxismo*, dedicado a José Bueno: um cenário de recrudescimento do fascismo e do fanatismo de extrema direita diante da insuficiência das sociedades ocidentais em lidar com este problema político central que buscamos definir. Tal recrudescimento só é possível em ambiente de repetição e nas condições comunicológicas adversas que impedem o fluxo da política.

Mas, como também destaca Heilmair (2012: 110), o pessimismo da ainda jovem comunicologia vai, posteriormente em sua obra, se abrindo para ponderar as possibilidades criativas do mundo das imagens técnicas: a condição em que há mais informações disponíveis do que somos capazes de lidar em nossas memórias também abre o flanco para uma outra tendência, a de uma explosão criativa que se apropria e que brinca com as informações. Também para a política, duas tendências se propõem: a de um enfeixamento ainda mais severo -- como vimos nos últimos anos brasileiros -- ou a de democracia criativa e vital, que realize a tarefa de coletar a esfera do mundo e garanta aos cidadãos os modos de fazê-lo. Nas palavras de Flusser:

[...] ou a imaginação técnica será sufocada e será formado um complexo aparelho-operador onipresente, no qual toda a

---

<sup>63</sup> Tradução livre: Those places suck in history and vomit programs. From the point of view of history, they are the end of history, the plenitude of times, and it is in their direction that history has tended ever since it started. From the point of view of the receivers of the programs they are the place where history repeats itself and may be contemplated. The fact that every commitment to history will be sacked in by and apparatus-operator complex, even if it is counted against that complex, is an aspect of our crisis.

humanidade será convertida em massa de operadores; ou irá explodir por meio de sua consciente aplicação. Ou o totalitarismo massificador ou a imaginação técnica penetrará as massas e as tornará cientes das possibilidades adormecidas na nossa situação (FLUSSER, 2022: 32-33).<sup>64</sup>

Definimos, anteriormente, como na comunicologia flusseriana as chamadas mídias não poderiam ser entendidas enquanto instrumentos de transmissibilidade, mas como meios *em que* também se dão, entre outras formas, nossas visadas de consciência em relação ao mundo vital. A citação acima demonstra o exemplo disso e também como, em Flusser, a tarefa que se impõe diante das tecnologias da comunicação não é defini-las *em si*, como objetos que poderiam ser definidos sem a ação de um sujeito. Pelo contrário, a tarefa é de pensá-las sempre mais humanamente, sempre mais em compromisso com a cultura, como é da responsabilidade da comunicação. Portanto, a compreensão comunicológica da política coloca tal conceituação a favor da coleta, e não de seus próprios mecanismos, dispositivos e normas. O que nos conduz ao terceiro e último movimento: um argumento contra a política *da* comunicação.

### 3.2.3. Terceiro movimento: argumento contra a política *da* comunicação

Neste terceiro momento, pretende-se oferecer como as compreensões flusserianas podem ser refletidas enquanto contribuições em torno de alguns dos conceitos e abordagens existentes no campo de investigação entre a comunicação e a política. Com isso, porém, não se pretende traçar um longo histórico dessas concepções, tampouco há a intenção de articular um impacto da comunicologia flusseriana na totalidade do campo de investigações desse tipo. Como destaca Rubim (2004: 7), há uma vastidão de conceitos-chave inseridos nesta região de estudos, muitos os quais Flusser não menciona diretamente. Não há, por exemplo, textos de Flusser dedicando-se a uma definição para ideologia e hegemonia, ou ensaios seus acerca especificamente de questões eleitorais ou sobre propaganda política -- com exceção das cartas para Bueno. Por outro lado, os dois passos anteriores -- política como

---

<sup>64</sup> Tradução livre: [...] it will either stifle technical imagination and lead to an omnipresent apparatus-operator complex, in which the whole of humanity will become a mass of operators; or it will explode through the conscious application of technical imagination. Either totalitarian massification or technical imagination will penetrate the masses and render it aware of the possibilities dormant in our situation

fluxo e como coleta -- permitem, sim, que se recorra à comunicologia flusseriana para renovar a compreensão de algumas noções: a questão do espaço público, da opinião pública e da massificação -- termos que são amplamente discutidos, mas que escapam de uma definição unívoca.

Assim, pretende-se encerrar, ao menos por enquanto, o esforço que temos feito a partir de Flusser e inspirado por ele de inverter as ordens entre infraestrutura e superestrutura: não uma política *da* comunicação, mas uma comunicologia da política. Isto é, não estudos que constroem o entendimento da comunicação como instrumento estratégico inserido nas dinâmicas políticas institucionais, burocráticas ou eleitorais, mas que pensa as atividades políticas desde suas estruturas comunicológicas -- o que concerne, obviamente, às mídias, mas não limita a comunicação apenas aos seus usos. Aliás, se conseguimos desenhar no movimento anterior uma noção de coleta da *esfera do mundo*, podemos, enfim, compreender "mídia" não como instrumento, mas como um dos modos da coleta da esfera em um ambiente com a *intencionalidade* de comunicar -- ou, para recuperar o termo flusseriano, como *código*. Por isso, a pergunta que a comunicologia faz a essa noção de mídias é se somos ou não capazes de realizar a tarefa de manter a conversação na esfera com os seus usos.

O primeiro dos conceitos que pode receber esse olhar é um dos mais fundamentais nessa interface entre comunicação e política: o de espaço público. Como vimos, em Flusser, espaço público é o termo recorrido para designar, literalmente, um espaço, um lugar -- a rua ou a praça de uma cidade. Vimos, também, como a distinção entre público e privado apenas faz sentido, para Flusser, sob um longo período histórico que vai desde a sedentarização do humano até a configuração muito recentemente transformada pelos meios de comunicação, ou mídias. Com isso, já é possível observar como na comunicologia flusseriana não se deseja definir apenas idealmente o que seja público ou privado, mas expor tal definição a cada situação histórica.

De todo modo, para além de Flusser, *espaço público* é uma expressão exaustivamente trabalhada por diferentes correntes filosóficas, configurando-se como um conceito definidor da modernidade europeia. João Pissara Esteves (2004)

ajuda a sintetizar a longa discussão que há ao redor do conceito, principalmente apropriando-se das reflexões propostas pelo sociólogo francês Gabriel Tarde ainda ao fim do século XIX. Por esta perspectiva, destaca-se como a noção de espaço público apresenta, ao mesmo tempo, uma necessidade de uma crescente institucionalização, mas que nunca chega a constituir-se institucionalmente de fato: prevalece seu caráter informal e não espacialmente definido. Segundo Esteves (2004: 128), há duas características principais da noção:

- 1) Desde a modernidade, o espaço público é caracterizado pela crescente dispersão física dos grupos, graças aos meios de comunicação, o que permite a formação de redes de interdependências sociais também cada vez mais extensas sem que haja necessidade de que seus participantes se encontrem;
- 2) O espaço público assume um caráter simbólico cuja coesão depende de assuntos mobilizadores de atenção, seja por curiosidade ou por interesse, que passam a ser também articulados pelos meios de comunicação. Com isso, o espaço público também se caracteriza enquanto convergência de juízos entre os membros do público;

Ambas as características acima são possíveis a partir de uma profunda mudança tecnológica -- como também destacado por Lucrécia Ferrara -- no nível mesmo das formas de estruturação do fluxo da comunicação, sobretudo em sociedades avançadamente ocidentalizadas. Principalmente a partir do desenvolvimento da imprensa na Europa já desde o século XVIII, os meios de comunicação se converteram em forma simbólica do espaço público, representando um tipo de comunhão de ideias dos membros do público sobre os problemas e assuntos do seu interesse comum. Assim Esteves descreve: “A comunicação [...] pode então ser assim qualificada: uma comunicação reflexiva, agonística, argumentativa e racional, desenvolvida em torno de exigências de validade assumidas através dos discursos” (2004: 129). A partir desta configuração que se formava, a importância da comunicação estava na sua potência e na sua capacidade performativa de qualificar quaisquer grupos em públicos, isto é, de instruí-los e de introduzi-los no debate de modo a torná-los atores sociais capazes de realizar transformações, cobrar seus representantes, etc. Portanto, a força que os públicos tiravam da comunicação é a

da ação social em meio a crescentes necessidades estratégicas de um mundo cada vez mais fisicamente disperso.

Todavia, uma relação de contraposição também se estabelece: a do público-privado, cada uma como uma esfera própria de experiência, mas ambas em estreita articulação entre si. Do ponto de vista do “privado”, o “público” seria um espaço dependente dos membros individuais que o compõem, sendo que, para esses indivíduos, a atividade política se resume apenas a assumir sua privacidade publicamente -- isto é, levam as suas demandas particulares a um fórum amplo de pessoas, embora disperso, para que sejam ouvidas e atendidas. Já do ponto de vista do “público”, o “privado” só poderia se constituir plenamente desde que fosse capaz de projetar-se para fora de si mesmo com a intenção de criar uma vida coletiva (ESTEVES, 2004: 132-133) que excedesse as tratativas apenas das questões particulares. Dessa dialética, porém, descortinou-se especificamente a partir da modernidade europeia uma prevalência do privado sobre o público, sendo essa prevalência, talvez, o fato de maior relevância para compreender o papel que os meios de comunicação assumem ao longo dos séculos XX e XXI. Isto porque, como mencionado anteriormente, o principal sintoma dessa ascendência do privado está na submissão das compreensões de comunicação ou de política sob os pontos de vista apenas estratégicos dos mesmos. Um relevante indício dessa situação é a progressiva universalização do discurso competente, sobretudo o econômico, sobre as outras formas de comunicação discursivas e dialógicas que poderiam ser praticadas alternativamente.

A comunicologia de Flusser coopera, sem dúvidas, para a reflexão sobre o que ocorre com a função política do espaço público quando ele passa a ser tomado pelos cabeamentos das mídias, já em uma modernidade tardia. Ora, a modernidade europeia e ocidental está baseada na ficção -- ou, para recorrer aos termos flusserianos, no *projeto* -- que atribui ao espaço público a função política de definir os critérios de organização e de funcionamento da sociedade por meio de uma rigorosa exigência de legitimidade que deveria se dirigir ao Estado e ao poder. O desenvolvimento das ciências da comunicação encontra-se baseado nessa ficção jurídica e a ela está profundamente vinculado, sobretudo no que se refere às teses funcionalistas vindas dos norte-americanos. Porém, com os meios de comunicação

eletrônicos e digitais, verifica-se, paradoxalmente, tanto a possibilidade de ainda maior expansão desse entendimento de espaço público, sob a promessa de um processamento ainda mais racionalmente realizado de informações, quanto a possibilidade de um enfraquecimento da força política do público em decorrência da prevalência do privado em sua gestão -- meios de comunicação são geridos por atores privados que se comportam como se fossem públicos. Multiplicam-se, com isso, as explicações para a segunda tendência, a do enfraquecimento, ligando-a com a forma de sociabilidade que se dá enquanto agrupamento de indivíduos isolados sem que ocorra aquela coesão simbólica idealmente referida. Esse diagnóstico, em suma, está também no coração da comunicologia flusseriana, sobretudo quando Flusser descreve as formas de discurso e de diálogo e suas associações.

Discurso e diálogo são, na comunicologia flusseriana, as categorias potencialmente mais acomodáveis em termos de pesquisa aplicada ao trato da interface entre comunicação e política. Com elas, Flusser descreve um tipo de diálogo fraco e inconclusivo -- em rede -- que está associado a um tipo de discurso homogeneizante -- anfiteatro ou em feixe -- dirigido sob a égide de uma estratégia econômica, privada, que não está voltada para a constituição da vida coletiva, mas busca preencher o próprio diálogo enfraquecido para dar-lhe forma, dirigi-lo, guiá-lo. Cabe à comunicologia desvelar essas estruturas comunicacionais também enquanto resistência a tais estratégias pela multiplicação de experiências de comunicação e da intersubjetividade que dinamizam e revitalizam a sociedade civil e a política. Esse seria o resultado último da inversão: o que observamos da vida política não precisa de teorias das estratégias comunicativas, mas a teoria da comunicação precisa ser um arcabouço conceitual a partir do qual a política possa ser observada como conceito próprio da comunicabilidade. Em suma, não se trata de estratégias, mas de **esferas**.

O resultado da associação entre diálogos de rede e discursos anfiteatrais pode receber o nome de “opinião pública”, outra noção que resiste a uma definição contundente. O termo adentra o século XX por Walter Lippmann, no seu amplamente conhecido *Public Opinion*, de 1922. Maria João Silveirinha (2004: 409-411) explica como, desde aquele momento, a “opinião pública” pode ser

entendida sob pelo menos três pontos de vista: o político, o social e o pessoal. Politicamente, é a voz do povo, servindo como ponto de contato a dois mundos percebidos como cada vez mais distantes -- o dos governantes e dos governados -- e, nesse sentido, se constitui como consentimento dos governados enquanto sua única forma de poder nas democracias liberais. Socialmente, é o termo que remete para um modo de indivíduos isolados posicionarem-se face a face a uma vasta esfera de interesses não necessariamente semelhantes aos seus. Já do ponto de vista pessoal, a opinião pública se estabelece como uma dimensão cognitiva que carrega implicações socio-psicológicas nos indivíduos. O que os três pontos de vista têm em comum, porém, é a contradição já referida entre o público e o privado: opinião (*doxa*) é algo da esfera do privado, das convicções, e público seria justamente aquilo que se oporia ao particular e ao individual -- e a associação dos dois termos é absolutamente contraditória. Ora, a importância que o termo ganha na análise política durante o século XX é mais um sintoma da predominância do privado sobre a compreensão do público, porque trabalha o público em termos privados como “opinião”, mas também, agora com o auxílio de Flusser, é indício da dificuldade comunicológica de elaborar o fluxo entre esses espaços e, no limite, de elaborar uma esfera do coletivo.

Enquanto para Flusser a concepção do que seja público traz consigo uma compreensão espacial muito marcante, o sentido geral de opinião pública retira da noção essa força e, com isso, a noção do fluxo necessário para a coleta fica diluída, dispersa. Desde o desenvolvimento dos meios de comunicação, a prevalência do privado sobre o público coloca a ênfase do conceito para descrever a opinião pública em termos de publicização e se refere a ela por uma variedade de produtos: sondagens, enquetes e eleições que medem um princípio da maioria. Flusser se soma aos esforços de reverter tal processo, pois elabora um quarto ponto de vista possível: o comunicológico. A partir dele, a opinião pública não poderia ser apenas a soma desses produtos, mas uma esfera de coletas. Ou ainda, poderia até ser substituída por uma renovada compreensão de cidadania. Não sendo essa a intenção, corre-se o risco de uma reificação tanto da comunicação quanto da atividade política que é informada por ela, expressão de um *projeto* ocidental que apenas vai no sentido de definir todas as coisas e não mais dedicado a transformá-las. A essa reificação poderíamos dar o nome de **massificação**.

Ao primeiro olhar, essa leitura inspirada por Flusser se assemelha a outros diagnósticos, inclusive funcionalistas. Mesmo em Lippmann (apud SILVEIRINHA, 2004: 431) há a compreensão de que a democracia está em perigo diante da massificação reforçadora de opiniões estereotipadas, denunciando a conversão da opinião pública em agregado de opiniões informadas pelos meios de comunicação. Todavia, esta leitura funcionalista ainda parte daquela ficção jurídica sobre os públicos acima descrita: há na ideia de opinião pública modernamente elaborada uma aspiração racional, a aspiração da formação de um “governo pelo consentimento” (SILVEIRINHA, 2004: 415). Com isso, estamos nos referindo a um olhar eminentemente liberal para a questão, porque a opinião pública aparece mesmo desde John Stuart Mill ou de Alexis de Tocqueville como a possibilidade de articular, de forma racional, uma crítica à autoridade e uma forma de controle sobre as elites de poder que coloca a imprensa como seu principal órgão. De uma perspectiva crítica, por outro lado, a opinião pública é localizada como consequência de uma indústria cultural que opera uma manipulação consumista das opiniões, como vimos em Adorno e Horkheimer. Já no também frankfurtiano Habermas (apud SILVEIRINHA, 2004: 440) a opinião pública é diferenciada em dois sentidos, distinguindo a publicidade do público, opondo a manipulação à participação crítica do corpo soberano de cidadãos. Mas a diferença para o entendimento inspirado por Flusser para essas outras concepções está no fato de que o tcheco-brasileiro jamais chegou a acreditar na promessa de uma racionalidade idealizada. Aqui, podemos retomar a noção de *projeto*, discutido na primeira parte da tese: não se trata de erro, desvio ou acidente, mas a reificação é sempre uma virtualidade do projeto do Ocidente, inclusive de sua racionalização. Explicamos: as compreensões acima descritas imaginam a opinião pública massificada como um desvio de propósito, um erro derivativo da vulgaridade dos meios de comunicação em massa e sua permissividade seja em relação a uma influência exercida pelo poder estabelecido, seja em relação à infra estrutura econômica que vulgariza o espaço público. Flusser oferece um olhar potencialmente mais radical, porque elabora como há uma concepção de mundo ocidentalizada que encaminha para isto -- para o qual, nos lembramos, o marxismo foi a última tentativa de resistência na leitura de Flusser. Pensar em termos comunicológicos é reelaborar toda a estruturação de pensamento

que conduz a este projeto em favor da multiplicação das formas de entender a si mesmo na esfera do mundo.

A visão da comunicologia é potencialmente mais radical, também, porque nota-se como nas conceituações mencionadas é impossível pensar os públicos sem refletir sobre as condições mediativas nas quais o público se dá, ou é coletado. Ora, colocar em evidência a estrutura comunicológica é tentativa de encontrar o cerne mesmo da questão, que é de como elaboramos o social e suas formas de organização. Isto é, ir ao cerne radicalmente humano da política. Embora Flusser tenha sido conhecido pelo seu ranço, ao menos no Brasil, essa inversão talvez permita o contrário: evitar o ranço que abraça as discussões sobre comunicação e política, pensada apenas a partir de seus produtos. Ora, porque em Lippmann, por exemplo, surge a sugestão de que seria preciso salvar a democracia dos meios de comunicação, e a única forma de fazê-lo seria por intermédio de uma “inteligência organizada” (SILVEIRINHA, 2004: 425) de uma elite tecnocrática neutra e distante da influência dessa opinião massificada e que, por isso, pudesse governar a sociedade. Esse ensejo para a pura técnica sobrevive, depois, no projeto ciberneticista, que sonha com a realização dessa inteligência na programação por aparelhos. Com Flusser, jamais algo assim poderia ser elaborado, porque a questão da comunicologia continua sendo a nova imagem de humano e de como os humanos podem ser livres, nos termos de participação na história.

Isto é, se os meios de comunicação são uma das formas com a qual podemos elaborar a coleta da esfera do mundo, não é possível dizer que eles são responsáveis pelo fim do mundo, ou pelo fim da democracia. No centro da esfera, condicionando as coisas que podem ou não chegar a nos atravessar, somos nós os responsáveis pelo início ou pelo fim do mundo. Ou melhor, desse ponto de vista, não é o mundo, ou a democracia, que chega ao seu fim graças à massificação, mas uma passagem nos modos de comunicar realiza uma transformação de uma esfera para outra. Com esse viés podemos avaliar a proposição de Flusser em *Kommunikologie weiter denken*: não há mais espaço público e privado, porque essas esferas já se transformaram, mas espaços vitais e virtuais, como mencionamos.

Infelizmente, as escolas de profissionalização em comunicação, em especial de jornalismo, articulam com dificuldade o modo como observam essas mudanças, sobretudo porque se converteram em centros de formação técnica e orientam sua análise dos meios no sentido de defini-los objetivamente, isto é, enquanto produtos da comunicação. Os conceitos empregados para lidar com o espaço público, com a opinião pública e suas transformações ainda se referem a esta tradição que estamos lidando pelo nome *política da comunicação*. Podemos citar dois destes conceitos: agendamento e enquadramento.

As noções acima colocadas giram em torno da observação de uma sociedade *media-centered*; isto é, de uma sociedade altamente ocidentalizada em que o exercício da hegemonia não é reduzida a um Estado coercitivo, mas está distribuída em aparelhos coercitivos de uma sociedade civil formada pela soma das organizações que elaboram e difundem os discursos pelos dispositivos midiáticos (LIMA, 2004: 20). Todavia, essa observação corre o risco de elaborar uma teoria que seja sobre mídias, em si ou sobre os produtos da comunicação, mas não sobre o fluxo informativo ou a possibilidade de coleta. Ela forma o núcleo conceitual de um modelo de pesquisa que visa apenas testar empiricamente os efeitos que os meios de comunicação realizam nos humanos, presos que estão à gramática destes, e não aquilo que efetivamente se elabora intersubjetivamente. Sob esse risco, a política é reduzida também à descrição desses efeitos.

Há também uma longa história de elaboração das noções de agendamento e de enquadramento. Agendamento, ou *agenda-setting*, é conceito elaborado por McCombs e Shaw (1972), enquanto enquadramento talvez seja termo mais facilmente reconhecido em Gaye Tachman (1980), em seu *Making News*. Ambas as concepções, porém, são pesadamente processuais e se voltam não às mensagens dos meios de comunicação, mas a um conjunto de práticas editoriais que selecionam e omitem informações, elaborando discursos de modo a identificá-las ou a alinhá-las às intenções de uma classe dirigente ou dominante. Não se quer dizer que essa observação esteja incorreta, mas afirmar apenas que, em consonância com as elaborações de Flusser, esta é apenas uma observação possível. O que ocorre com ela se realizarmos a inversão proposta pela comunicologia? Talvez o que mude seja a tentativa de não mais separar público e privado na articulação,

buscando demonstrar o efeito de um sobre o outro, mas o de constatar como se dá a configuração da política enquanto espaço vital no qual também faz parte, com seus interesses e intencionalidades, os meios de comunicação e seus propositores. Sobretudo, isso se daria enquanto forma de pensar política para além das tentativas de mensuração do espaço público e da opinião, para além das enquetes ou dos números de uma eleição. Tal esforço poderia se dar em três passos: 1) identificar os elementos constitutivos do espaço, em termos comunicológicos; 2) compreender as subjetividades que estão sendo articuladas e por quais códigos são elaboradas, em consonância com como se elabora um problema político comunicologicamente, conforme o segundo movimento da definição de política; 3) identificar as cosmovisões -- ou ainda, as imagens de humano e de mundo -- eventualmente transitórias e eventualmente dominantes que acabam por tomar a representação política, ou que se posicionam mais centralmente na coleta da esfera.

Esses passos podem ser observados na maneira como Flusser trata alguns problemas considerados políticos, dos poucos sobre o qual tratou, sobretudo fora de seus livros publicados. Vimos o primeiro, na discussão com Bueno sobre a ditadura militar: naquela correspondência, Flusser tenta elaborar, mesmo que de forma despretensiosa, o cenário das eleições para o legislativo naquele ano, elaborando o problema político comunicologicamente. Retomando, ele descreve aquelas eleições da seguinte maneira: “[...] ritual destinado a criar a impressão e democracia burguesa tanto no interior do país quanto fora. Aliás, a própria manutenção do legislativo se enquadra dentro da explicação proposta” (FLUSSER, 1974e: 64). Flusser coloca a análise nesses termos porque percebe que não há, de fato, outras subjetividades sendo articuladas se não a do próprio regime, tendo em vista como a oposição, o MDB, não tinha liberdade, de fato, para promover outros pontos de vista, usando da sua expressão sem responsabilidade realmente pelo que estavam dizendo. Flusser, inclusive, descreve o regime como um *aparelho*, uma das noções mais importantes da comunicologia, que logo mais será apresentada.

Outro exemplo desse modo de elaborar cenários está numa palestra sua proferida em 1990, em Budapeste, intitulada “Imagem Televisiva e Espaço Político à luz da

Revolução Romena”<sup>6566</sup>, que aqui descreveremos brevemente. Flusser observou naquele evento o que considerou ser uma nova situação na cultura da imagem baseada no mesmo tipo de problema objetividade-subjetividade que descrevemos no movimento anterior. Realizar uma imagem é, como vimos, um salto para dentro de uma visão subjetiva que cria para o mundo uma cena. Agora, com a imagem, o mundo se mostra graças a essa cena e é por ela compreendido. Como Flusser explica na referida palestra, no mundo das imagens, o que se dá diante de nós são *acontecimentos*: é um mundo caótico ordenado por essa imagem, que dá coesão aos acontecimentos aleatórios e os interpreta dentro de uma cosmovisão. Flusser chamou esse modo de pensar de *pensamento mítico-mágico*. Já o pensamento processual e linear da escrita rompe com esse mundo, porque dilacera a imagem para explicar: é um mundo agora de *eventos*, porque tudo o que acontece é explicável e é exequível, tem causa e consequência. Flusser chamou esse outro pensamento de *político* e histórico, caracterizado por uma compreensão de mundo que encadeia eventos elaborando determinada finalidade da própria história. Com a imagem técnica, o pensamento mágico é retomado, mas com outra característica: os *acontecimentos* agora se dão justamente para ser filmados ou fotografados, para se tornar imagens. Não ocorreriam da mesma forma se não fosse o olhar da câmera que os registra. Flusser, então, irá dizer que os tumultos na Romênia que derrubaram o comunismo não podem ser entendidos como políticos: não são *eventos* cuja análise possa ser linear e encadeada, mas performances para ser televisionadas e fotografadas e, neste sentido, não visam mais a história, uma finalidade, mas sim o próprio registro. A imagem técnica seria então, para Flusser, anti-política porque, em termos comunicólogos, já é um código que não opera com a processualidade e a linearidade da divisão entre o espaço público e o privado. O resultado disto, ao menos no caso romeno, é a tomada do centro da visibilidade de uma cosmovisão, de uma representação do que estava ocorrendo, mais ou menos

---

<sup>65</sup> A palestra está disponível em alguns canais de Youtube, inclusive legendada em português, mas infelizmente não de uma fonte com permissão oficial para o manejo de sua obra. É possível acessá-la, por exemplo, em: <https://www.youtube.com/watch?v=IGK6IKpwdJY>. Acesso em: 26 de abril de 2023.

<sup>66</sup> A Revolução Romena, como ficou conhecida, foi uma agitação envolvendo protestos e tumultos que duraram uma semana, em dezembro de 1989. É possível inseri-la a uma série de outros acontecimentos que marcaram os últimos anos da União Soviética. Neste caso, os atos culminaram com a queda do regime comunista de Nicolae Ceaușescu, além de sua execução. Enquanto outras nações soviéticas realizavam uma transição pacífica para as democracias liberais, a Romênia foi o único país a derrubar a ordem comunista violentamente.

mal articulada porque não foi o resultado de uma ampla coleta, mas de uma performance especificamente televisiva.

Ao primeiro olhar, podemos ler essas afirmações de Flusser tendo em mente aquele seu ranço. Estaria aqui, então, um Flusser profeta, profundamente pessimista, dizendo que não é possível fazer política na contemporaneidade e que os meios de comunicação obliteram as possibilidades dessa atitude. Sabemos agora, porém, que o argumento é mais profundo do que isto: o que está tentando ser elaborado é a descrição de uma transformação, de uma esfera para outra -- e é necessário ter a coragem de dizer que as esferas mudaram. O que nos resta é refletir e elaborar o que é política nessa transformação e se as elaborações teóricas que dispomos para a pesquisa desses temas são, de fato, suficientes para abraçar a situação transformada. Se for necessário ampliar nossas disposições, o passo que Flusser dá -- como fica no exemplo da Revolução Romena -- é o de propor novas hipóteses informadas por essa *comunicologia da política* e colocá-las à prova da realidade.

### 3.3. Decorrências da comunicologia da política

Até aqui, espera-se que dois argumentos estejam devidamente demonstrados: 1) há sim uma tarefa política, nos termos descritos no início da tese, que atravessa a obra de Flusser como um de seus fios condutores; 2) de que inspirados por Flusser podemos desenvolver uma comunicologia da política, aquela que pensa as estruturas da comunicação como os fundamentos das relações sociais. Esse segundo argumento impõe a formulação de um repertório conceitual em transformação. Certamente, essa tarefa não se encerrará nos próximos parágrafos -- pelo contrário, se inicia e busca somar-se às contribuições tão ricas e valiosas que o campo da Comunicação já oferece.

O movimento de politização da leitura de Flusser é de crucial relevância, principalmente para esclarecer seus posicionamentos e reconsiderar afirmações que o colocam em campo político conservador ou até reacionário, como fez José Arthur Giannotti. Curiosamente, Olavo de Carvalho citou e elogiou Flusser em um de seus cursos online, considerando-o "a prova viva da decomposição intelectual no Brasil",

por supostamente não ter sido valorizado no país. No entanto, depois de expor as cartas e ensaios de Flusser ao longo desta tese, é importante enfatizar que seu corpo de pensamento está longe dos absurdos da extrema direita.

Entretanto, o apagamento da dimensão política do pensamento flusseriano não apenas corre o risco de leituras equivocadas de seus posicionamentos, mas também tem impacto no estudo de sua Teoria da Comunicação. Ao ser despolitizado, Flusser pode ser lido apenas como um filósofo da técnica, conferindo-lhe um certo idealismo na maneira como formulou uma transformação predominantemente positiva na cultura com a chegada dos novos códigos e da imagem técnica. Autores como Andreas Ströhl (2009) resumem a obra de Flusser ao tema da transição de uma cultura de pensamento linear, baseada na escrita, para a forma de comunicação nova, das imagens técnicas e dos códigos digitais. Nesta mudança, como Flusser também demonstra em sua palestra sobre a revolução romena, fica pelo caminho a historicidade e a crítica implícitas à forma de comunicação linear, da escrita. Assim sendo, estudiosos como Michael Hanke (2015: 100) interpretam que, em Flusser, a sociedade telemática se ofereceria como a moldura antropológica para o surgimento do novo homem, como se este fosse uma consequência direta da implementação de novos códigos.

Essa leitura é possível devido à ênfase que Flusser dá à discussão da técnica e da arte em ensaios como *Cultura dos 'imateriais'?* (1989b), no qual propõe que a tecnologia é um sinônimo de estética, ou seja, como a nova forma de vivenciar o mundo e criar o novo. No entanto, a dimensão política na obra de Flusser é igualmente relevante à artística ou à técnica, e seu estudo permite recontextualizar afirmações como essa. Não que estejam equivocadas, em geral, mas tal estudo permite ponderar outras possibilidades, como vislumbrar o aspecto catastrófico de um cenário com aparelhos tecnológicos discursivos que tomem conta da esfera do mundo, ou perceber a questão política como uma tarefa de inserir nas tecnologias um propósito humanista reformulado. Logo, em Flusser, não há apenas uma leitura da pós-história (ou pós-modernidade) que diagnostica o desgaste das grandes narrativas -- do Iluminismo, do progresso burguês, do socialismo -- em virtude de uma lógica informacional nova que preenche o vácuo deixado por elas. Há também uma percepção implícita do horror deste desgaste e que pede por engajamento a

favor da cultura, a favor de uma humanidade nova e possível. Pede, enfim, por uma **politização** dos novos códigos e não atribui a responsabilidade pelo *novo* a um espontaneísmo gerado por eles.

Isto posto, pretendemos oferecer quatro noções que lidam com esse problema de como poderíamos nos aproximar da situação comunicológica atual com a inspiração flusseriana, mas sem descartar sua dimensão política: **politizar**, **despolitizar**, **apolítica** e **pós-política**. Cada uma delas são aplicações dos conceitos apresentados e não necessariamente se anulam -- pelo contrário, parecem conviver na contemporaneidade. Suas descrições são breves, porque a esta altura todos os pressupostos necessários para compreendê-las já foram disponibilizados ao longo da tese. Também gostaríamos de formulá-las enquanto hipóteses, porque carecem de novas pesquisas que as exponham ao contraditório.

De início, essas quatro noções partem principalmente da maneira como Flusser formula um problema político. Retomando: nem tudo no mundo pode ser entendido objetivamente e, por isso, o humano dá um salto para dentro de sua subjetividade e cria, com isso, imagens que se inter relacionam. A coleta da *esfera do mundo* seria a coleta dessas imagens dessas ordenações, e nisso reside o problema político -- quais são aquelas que chegarão ao centro da esfera, quem decide como se dará esse fluxo e qual é nossa responsabilidade diante disto. Algumas soluções são possíveis: 1) dobrar a aposta na subjetividade, expô-las ao diálogo, para criar condição de intersubjetividade -- a esfera é o resultado dos diálogos; 2) apostar na objetividade, criando um distanciamento para com o mundo e, deste lugar excêntrico, elaborar discursos com definições conclusivas que silenciam a disputa pela esfera -- a esfera é resultado dos discursos.

### 3.3.1. Politizar

Politizamos determinada questão sempre que valorizamos a intersubjetividade no modo com que elaboramos um problema. Ou seja, seria a decisão intencional de realizar o coletivo, de coletá-lo, para que os desafios possam ser elaborados coletivamente. Em suma, politizar seria elaborar as condições de comunicação sensíveis às transformações sociais e que beneficiem, efetivamente, a participação

dos humanos na história, para que possam escolher como querem agir. Tal situação não excluiria a consciência programática ou probabilística, mas exige que sejam desenhados e utilizados com essa *intencionalidade*.

Além do material já mencionado ao longo da tese, é possível apoiar a definição de *politização* em dois outros escritos de Flusser. No primeiro deles, o autor escreve a José Bueno em carta de 7 de dezembro de 1972, relatando sua rotina de eventos. Na carta, Flusser explica o tema de uma de suas palestras e trabalha com o termo “politizar” enquanto sinônimo de comunicação: “Minha tese será que a arte é uma das poucas possibilidades de restabelecer o consenso entre elite e massa, já que comunica (politiza) o privado” (FLUSSER, 1972b: 6). No trecho destacado, Flusser está articulando sua compreensão do modelo artístico com o modelo político conjuntamente, atribuindo ao político a responsabilidade de levar ao público uma obra que é feita privadamente, reforçando a compreensão de fluxo entre espaços que já expomos. Todavia, ao utilizar-se dos termos “politizar” e “comunicar” como sinônimos, revela a exigência que decorre dessa conceituação: de pensar politização enquanto o estabelecimento de condições de comunicação para que se alcance um consenso.

Já o segundo escrito que também permite chegar a essa conceituação é o ensaio *Da Politização* (sem data). Nele o termo é mencionado em dois sentidos, sendo o primeiro deles o de tornar pública uma elaboração privada, como vimos na Comunicologia. Já um segundo, que condiz com o que Flusser chama de “situação atual”, referindo-se ao seu momento, é no sentido de formação de um consenso entre pontos de vista. No ensaio, o autor utiliza-se da imagem de uma mesa, onde se apoiam os livros, e sobre a qual se estendem diferentes explicações -- do ponto de vista da física, a mesa é um campo eletromagnético e gravitacional praticamente vazio; ou é um produto industrial; ou é obra de arte; ou é símbolo de poder, e assim por diante. Perguntar-se qual é a explicação certa para a mesa acabaria incentivando uma investigação fútil, a não ser que esses pontos de vista sejam “colocados em parênteses” (sem data: 2) para que se entenda que a realidade da mesa é o ponto de coincidência entre as várias explicações que sobre ela operam. Tudo que sobre a mesa se apoia ou todas as pessoas que se reúnem ao seu redor se tornam reais em função da mesa, em função daquele objeto que galvaniza a

realidade ou que impede que tratemos a realidade como mera virtualidade dentre muitas as explicações.<sup>67</sup>

O exposto acima é um modo fenomenológico de estabelecer o que seja um consenso. Isto é, não uma concordância rasa entre os muitos diferentes, mas a tarefa de coletar as explicações ao redor de uma realidade, ou de um problema, assumindo ser o problema (a mesa) o ponto de coincidência entre as muitas preocupações e demandas. Com isso, o que restaria é o que o filósofo chamou de “pura intencionalidade” (sem data: 2), isto é, o instrumento de análise deveria ser a própria articulação do problema e em quais condições ela se dá, e não mais uma ênfase que recaia sobre o objeto da análise ou sobre o sujeito que analisa -- retomando, com isso, o tema do *projeto* em Flusser e a possibilidade de *novo*. A esta forma de consenso que assume e considera a complexidade dos pontos de vista, ou das intencionalidades que visam um determinado problema, é o que gostaríamos de chamar de **coletivo**.

Coletar o coletivo, porém, impõe o que talvez seja o maior desafio político da comunicação: como realizar a coleta de tantas perspectivas sem necessariamente ordená-las por valores? A solução poderia, então, buscar afirmar qualidades primeiras, que estariam dadas *a priori*, e que unam todos os diferentes a partir de um novo termo. Por exemplo, antes de sermos homens e mulheres, brancos ou negros, jovens ou velhos, somos pessoas -- e isto mereceria ser afirmado como em um esforço de universalização. Uma vez estabelecidas essas qualidades primárias, pode-se relativizar as qualidades secundárias: nossas diferentes experiências com o mundo, nossos psiquismos, nossos comportamentos... enfim, nossas especificidades. É desse modo que tentamos construir, já há séculos, esse sentido de coletivo: como algo dado de antemão e que nos une desde sempre. Assim, diminui-se ou retira-se a importância daquilo que nos distingue, que nos separa, como elementos secundários e, portanto, desprezíveis.

Mas essa primeira saída gera um novo problema: aquele que diz ser a favor de "direitos das pessoas", e não de direitos das mulheres, por exemplo, busca criar uma

---

<sup>67</sup> Note-se como, tal qual no gesto do garfo ou na análise do tira-ao-alvo, Flusser não utiliza a mesa como alegoria para uma situação, mas como seu protótipo.

noção de universalidade absolutamente artificial. Isto é, busca valorizar uma das explicações sobre o problema (a mesa) que dilua as demais. Ao fazê-lo, esse alguém reduz a diversidade de experiências que temos entre nós e basicamente diz ao outro -- neste caso, à "mulher" -- que o seu campo de vivências é menos importante em vista do que se imagina ser uma vivência comum.

Se a perspectiva da análise for comunicológica, um coletivo não deveria ser uma entidade completa, mas sim o resultado gradual da agregação de pessoas com diferentes interesses, com o objetivo de criar um espaço vital que possa abarcar quanto mais experiências distintas for possível. Em outras palavras, o coletivo não buscaria eliminar as diferenças entre as visões de mundo, mas sim compreendê-las em suas distinções. Se essa avaliação estiver correta, é incrivelmente libertadora, pois implica que todos os aspectos da formação de um coletivo deveriam ser discutidos. Não haveria temas proibidos. No entanto, isso impõe necessidades comunicacionais. Afinal, as diferenças só podem ser compreendidas e resolvidas se todos os indivíduos diferentes forem capazes de falar e expressar suas experiências e explicações - e isso é o que realmente importa. Portanto, é essencial criar espaços de diálogo não-elitistas, que não estejam mais associados a discursos altamente especializados, mas sim promovam uma democracia radical, com abertura total - em vez de um poder centralizado - que torne transparente a maneira como representamos o mundo. Isso pressupõe que aprendamos que as coisas não são definidas por si mesmas, mas sim resultado das discussões que realizamos.

Assim, o espaço radicalmente democrático se tornaria o espaço vital, nos termos introduzidos por Flusser. Nele, concluímos que a única maneira de alcançar um conhecimento social é através da formulação de um campo de propostas em constante renovação, que estimule novas formas de diálogo. A responsabilidade do comunicólogo é garantir que esse campo permaneça aberto. Dessa forma, a inseparabilidade se torna o próprio método de engajamento: quando se trata de relações entre sujeitos, observação e ação se fundem em um clima de responsabilidade mútua. Conhecer-se mutuamente, vivenciar-se em conjunto, integrar-se nas experiências compartilhadas -- essas são as tarefas fundamentais.

### 3.3.2. Despolitizar

Nós despolitizamos sempre que valorizamos a interobjetividade no modo como elaboramos um problema. Despolitizar seria a atitude contra a multiplicação dos pontos de vista, entendidos como perigosos e confusos, e a favor da multiplicação dos objetos. Pressupõe que a política -- e, essencialmente, o outro -- é o inferno, é o campo das intrigas e dos interesses. Realiza, com isso, uma cisão entre o mundo político e um outro mundo, mais eficiente e competente: o mundo da técnica. Despolitizar, portanto, significaria transcodificar a política em definições e imperativos mais sofisticados, reduzindo com isso o campo de possibilidades para a tomada de decisões. Trataria-se de um ambiente comunicacional pesadamente discursivo, porque teme que diálogos possam irromper com as instruções entendidas como técnicas.

Todavia, a cisão da política e da técnica é repercussão de uma cisão ainda maior e mais grave: entre o “eu” e o “nós”. A situação despolitizada seria aquela que afirma o “eu” em relação ao “nós”, e valoriza as soluções privadas em detrimento às discussões públicas. Essa situação encontra-se potencializada pelas condições comunicológicas moldadas pelos meios de comunicação: a revolução da comunicação é, em suma, apenas o cabeamento que une pontos de vista privados, mas que se disfarçam de público. Nunca se pode eliminar por completo o diálogo, nem mesmo nas condições mais despolitizadas, mas pode-se manipular os diálogos para que se tornem instrumentos dos discursos. O espaço do diálogo, então, se restringe ao que chamamos comumente de “papo furado”<sup>68</sup> -- toda conversação vai se diluindo, convertendo-se em clichês, depois em equívocos e, no limite, em falas sem responsabilidade qualquer.

Enquanto o coletivo é o sujeito, por assim dizer, da politização, também é preciso dar sujeito para a despolitização: é o indivíduo -- são os detentores do capital, os especuladores e os rentistas. Esses grupos não se comportam como coletivo, mas como soma de privados. Os aparelhos vão se desenhando como forma de garantir a

---

<sup>68</sup> Refere-se a outra noção apresentada por Flusser em *Língua e Realidade*, na qual a “conversa” é trabalhada, pelo autor, como falha da conversação -- isto é, aquela conversação que, incapaz de gerar o novo, apenas deteriora as informações já existentes, como um brinquedo de palavras não apreendidas e não compreendidas (FLUSSER, 2021: 183).

multiplicação da sua compreensão de progresso, eliminando das operações os riscos de uma politização. Do ponto de vista econômico, os aparelhos quantificam esse progresso e precificam o risco da politização, formulando assim um *espaço virtual* -- o campo das virtualidades de ganhos e perdas, da gestão de riscos --, e a atividade política se converteria, com isso, em gestão dessas virtualidades.

### 3.3.3. Apolítica

O sucesso da despolitização é a apolítica. Em um ambiente de comunicação despolitizado, haveria, ainda sim, serventia para a atividade política desde que ela se converta à atividade econômica e se constranja aos limites dos aparelhos burocráticos. Todavia, a proliferação dos discursos na situação despolitizada, aliada ao declínio do diálogo, geraria condição, também, para a proliferação de técnicas que se sofisticam ao ponto de serem elaboradas prescritivamente. A apolítica descreve uma situação de comunicação tão determinada por discursos imóveis que sequer é elaborada a necessidade de um fluxo de informações ou de uma coleta de mundo: o fluxo está dado, ancorado, estagnado.

A cisão entre o eu e o nós, decorrente da despolitização, esconde consequência tão nefasta quanto a dificuldade de formação do coletivo: sem o “nós”, também o “eu” se comporta enquanto coisa incompreensível. A reificação completa do humano, portanto, pode se dar de maneira mais silenciosa e discreta: seria aquela em que os indivíduos, outrora hiperestimulados, se quer se reconhecem nas próprias necessidades, dissociados que estão da coleta da *esfera do mundo*. Também vão perdendo a visão para conceber seu papel no estado em que se inserem. A imaginação reflexiva necessária para politizar encontraria-se bloqueada e mesmo o “eu”, outrora tão valorizado na forma de “indivíduo”, perderia potência de agir, engajar ou mobilizar. Chegaria-se, inclusive, ao cúmulo de que esses mesmos sujeitos neguem a própria tarefa política, tão convencidos que estão da sujidade e da impotência da ação política. Ou seja, os aparelhos contra-atacam (FLUSSER, 2015: 119) e, apesar de serem incomparavelmente mais limitados que a criatividade humana, passam a definir a própria imagem de humano, convertido em funcionário. Abriria-se mão da decisão e da intenção, compreendendo pessoas não como sujeitos em conversação, mas como objetos em interação.

Porém, a apolítica sobrevive, mesmo em seus efeitos mais agressivos, porque está baseada na despolitização. Ela depende que enxerguemos a política apenas como soma de estratégias e instruções que se dão institucionalmente, e não enquanto possibilidade de conversação capaz de romper e de reelaborar as institucionalidades. Por esse motivo, a apolítica continua forte não como ameaça de fim de mundo, mas como sonho de um mundo reelaborado pela técnica: no qual não é preciso decidir, em que a técnica decide livrando a gestão dos recursos, sejam humanos ou não-humanos, de conflitos, corrupções e enganamentos. A técnica é justa, no sentido quantificável, enquanto materialização da imagem da balança, mas não mais no sentido ético. Por esse motivo, o engajamento contra a politização consegue ser, ao mesmo tempo, subjetivamente honesto, mas objetivamente autodestrutivo, assim como Flusser (1974:65) descreveu a situação das eleições na ditadura.

#### 3.3.4. Pós-política

O insucesso da politização é a pós-política. Porém, nota-se que se está empregado o prefixo *pós*, é porque o substantivo que o prossegue é, aparentemente, insuficiente para descrever a situação. O que chamamos de política, hoje, já é um fenômeno da terceira catástrofe, aquela que Flusser deixou sem nome, como mencionado a partir de Baitello Junior. Se na primeira catástrofe da humanidade, relacionada a ocorrência do nomadismo, não havia política, pois não havia distinção entre espaço público e privado; e se, na segunda catástrofe, relacionada à ocorrência da sedentarização, houve a invenção da política, pela criação do espaço público e do privado; na terceira, em que há dissolução do público e do privado, talvez o termo política seja mesmo módico para descrever tal situação de transformação da maneira como a sociedade representa a si mesma. Essa outra política permanece, portanto, sem nome, tal qual a terceira catástrofe. Mas, inspirados por Flusser, buscamos entender pós-política como aquele cenário em que se abraça o absurdo, em que a troca de *esfera do mundo* se encontra em vias de realizar-se.

Delegando-se a tarefa do fluxo de informações ao aparelho, torna-se possível a consequência da multiplicação dos discursos, potencializada pela absurda

capacidade de aparelhos em trabalhar com aquelas informações previamente elaboradas. Politizar o aparelho significaria reinserir nele valores humanísticos para que ele sirva ao propósito dos diálogos não-elitários -- isto é, reelaborar situação de equilíbrio entre diálogos e discursos. Embora essa situação de radical democracia não seja ainda observável no Ocidente, a outra face do mesmo processo já pode ser percebida: a multiplicação dos pontos de vista de intenções apenas discursivas, mas incapazes de encontrar diálogos significativos.

Nesse contexto de imaginação técnica, o processamento de informações seria poderosamente maior do que a capacidade dos diálogos de incorporá-las e sintetizá-las, gerando ambiente propício para degradação dos saberes, para as formulações conspiratórias e para os vieses de confirmação -- isto é, para o esvaziamento também dos discursos e de sua autoridade. É por essa razão que a pós-política pode ser pensada enquanto insucesso da politização: há uma aparência de diversidade nos ambientes de comunicação que esconde sua incapacidade de elaborar algo coletivamente. Por isso, também, poderíamos associar a pós-política ao que Baitello chamou de eloquência arrebatadora.

Na situação pós-política, a atividade política e suas condições técnicas de realização encontrariam-se em vias de fundir-se completamente: há uma técnica que molda e restringe as estruturas informativas da comunicação -- isto é, entendendo a política enquanto fluxo de informações -- ao mesmo tempo que a explosão da informação também atualiza constantemente a técnica. Em outras palavras, essa galvanização tornaria insuficiente a distinção tradicional entre forma e conteúdo, como se imaginou abstratamente nas escolas funcionalistas da comunicação. O que pode ocorrer em tal situação é um ajuntamento de tentativas e erros de como continuar coletando a *esfera do mundo* nas condições oferecidas e a exigência constante pela transformação dessas mesmas condições. Dessa exigência é que se manteria viva uma esperança de abertura ao *novo*. Todavia, antes mesmo de encontrarmos aquela democracia radical, dos diálogos não-elitários, tanto o espaço vital quanto o espaço virtual passariam a ser disputados desde já por esse novo procedimento de tentativas e erros: o de inundar os espaços de informações mal compreendidas, de pontos de vista bem ou mal formulados, de vivências muito particulares apresentadas como se fossem universais, de falácias lógicas, de

pseudo-conhecimentos, de generalizações, de impressões, de retóricas de ódio, de tentativas de conciliação e tantas outras confusões.

A pós-política, portanto, seria o fruto de situação comunicológica ambivalente muito consonante com a consciência probabilística dos aparelhos. É probabilística porque aquele fluxo de informações entre público e privado, agora entendidos como espaços vital e virtual, se converte em campo de possibilidades. Tanto pode haver a probabilidade de que, dessa multiplicação, surjam e cheguem ao centro das esferas aquelas informações confiáveis, as vivências significativas, as elaborações inovadoras e os pontos de vista responsáveis como, também, a probabilidade de que assumam as esferas as informações distorcidas, os depoimentos insignificantes, o recrudescimento de ideais reacionários e as opiniões irresponsáveis. Porém, como não se alcançou a democracia radical, as primeiras possibilidades seriam consideravelmente mais raras do que as segundas. Por trás das segundas, tendo em vista que não há a democracia que necessitamos, haveria o impulsionamento, inclusive financeiro, que permite que o engano tome a frente e ocupe a esfera ainda como esforço de despolitização. Na situação pós-política, a ficção -- ou, como se diz, as realidades alternativas -- se transforma na própria intenção dos discursos (FLUSSER, 2015: 64).

Possíveis exemplos dessa situação já são perceptíveis. Um deles ocorreu em 2019, quando o presidente boliviano Evo Morales renunciou forçosamente, por pressão de militares do país. O acontecimento ocorreu após a Organização dos Estados Americanos (OEA), liderada pelos Estados Unidos, ter contestado sua eleição. Na ocasião, a denúncia de um golpe de estado circulava entre intelectuais e apoiadores do presidente. De maneira concomitante, cerca de 4,5 mil perfis falsos foram criados no Twitter para impulsionar a #BoliviaNoHayGolpe, como forma de moldar a opinião pública para legitimar a situação política boliviana, conforme descoberta do cientista político Luciano Galup (apud ELIZALDE; MOLINA: 2020).

Exemplos como o boliviano podem demonstrar como a pós-política é uma situação perigosa de variabilidade e incerteza, que pode ser entendida pela probabilidade de uma informação ser ou não formulada. Porém, tal situação não se caracterizaria por um desentendimento franco e honesto entre pontos de vista diferentes que

pretendem consolidar uma versão da história, mas pela intenção de despolitizar. A análise deveria se voltar, portanto, à *intencionalidade* mesma de criar, formular e conduzir informações ou ficções de maneira a dominar a *esfera* e despolitizar-lá ou, no limite, estagna-la completamente. A mudança na análise mostra-se necessária não apenas para aprendermos a discernir entre as informações e ficções, mas também, e talvez principalmente, para aprendermos a propor as condições necessárias que beneficiem intencionalmente os ambientes de comunicação, os diálogos não-elitários e os espaços vitais da política. Tal proposição atribuiria aos comunicólogos, portanto, essa nova responsabilidade em relação à vida social.

A situação pós-política também exigiria do público consumidor de informações não apenas a competência para acessá-las, mas a de observar e diferenciar entre informações para, então, poder decidir quanto aos múltiplos discursos que os aparelhos vomitam todos os dias. Porém, tendo em vista a disputa ferrenha na transição entre *esferas*, não seria razoável supor que essa competência fosse gerada espontaneamente, apenas por iniciativa individual, e sim também enquanto realização intencional de uma tarefa coletiva: por formulações e regulações dos fluxos que privilegiam seu desenvolvimento. A situação exigiria, sobretudo, que estivessem elaboradas e disponíveis as condições para que encorajemos em nós o *homo ludens*, como em *Caixa Preta*, aquele capaz de explorar os limites de um *projeto*.

Na pós-política, porém, a proximidade seria o critério do interesse e do discernimento: uma informação é tão mais interessante quanto mais ela se aproxima das esferas dos indivíduos (FLUSSER, 2015). É possível relacionar esta constatação com carta de Flusser a Bueno de julho de 1975, no qual o filósofo descreve pessimisticamente o “novo homem”, pós-político, como aquele que despolitiza o privado e despreza o público (FLUSSER, 1975b: 77). Ou ainda, com a carta a Bagolini, do mesmo ano: “o que é política para nós, para ele [o novo homem] é contato” (FLUSSER, 1975: 16). Os critérios de proximidade podem ser dos mais variados, para os quais poderíamos, no futuro, oferecer categorização. De todo modo, o trabalho de construir um saber dialógico é um esforço a contra-pelo nesse cenário de aproximações, que só lida com a despolitização do privado.

## Considerações Finais

Aproximar-se de conclusões para um trabalho de pesquisa que se estendeu por quatro anos não é tarefa fácil. Sobretudo, levando em conta os caminhos e descaminhos que tomou, as dificuldades que enfrentou, as mudanças de objeto e de estratégias metodológicas que assumiu, é inevitável chegar a essas últimas páginas vislumbrando aquilo que permanece inexplorado mais do que aquilo que pôde ser, efetivamente, alcançado. Em se tratando da obra de Flusser, a presente tese se deparou com uma soma de reflexões maior do que sua capacidade de articulá-la em totalidade e, por isso, tentou chegar a um corpo de análise e há um problema de pesquisa suficientemente restritos para que pudessem ser compreendidos -- o que também implicou em deixar algumas tarefas ainda em aberto.

O que motivou a pesquisa foi a exploração de um volumoso material disponível no Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Os livros, as cartas, os ensaios e os cursos ali presentes foram um laboratório, em grande parte vivenciado sem que se pudesse sair de casa, em meio à pandemia de Covid-19 que tirou centenas de milhares de vidas de brasileiros. Observamos, nesse período, os efeitos nefastos e criminosos do declínio do espaço vital da política, da rarefação do diálogo e do esvaziamento do discurso. De um laboratório caseiro, realizado em meio a uma tragédia, uma outra dimensão da obra de Flusser foi tomando forma como resposta existencial ao que se vivia: sua faceta política, sempre presente mesmo em seus escritos mais conhecidos, mas ainda timidamente explorada. Essa leitura, a princípio flutuante, se transmutou aos poucos em um problema de pesquisa: afinal, o que é política em Flusser e como a comunicologia flusseriana lida com essa dimensão da vida humana? Nesse percurso, a pesquisa encontrou acessos aos posicionamentos políticos do autor, o que permitiu explorar com mais dedicação a dimensão política do seu pensamento. Ao longo desta tese, buscou-se demonstrar como tal forma de pensar e de elaborar um problema esteve, sim, de maneira contínua, no cerne da proposta flusseriana de uma Teoria da Comunicação.

Com isso, a tese defende uma definição de política com inspiração na comunicologia flusseriana ou, em outras palavras, uma definição comunicológica da política. Retomando nos termos citados na introdução deste trabalho, com essa expressão

estamos descrevendo uma tarefa que se faz ao saber de reconciliar-se com a responsabilidade pelos ambientes de comunicação enquanto lugares de articulação das nossas necessidades e de resolução dos nossos conflitos. Dividimos a tarefa em três partes: 1) porque as necessidades políticas são marcadas por indeterminação, por conflitos e por riscos mais do que por contratos, elas exigem um pensamento orientado pelas dúvidas e não pelas certezas, para que permita dentro de si caminhos de evolução e surpresa; 2) o que conduz, também, a necessidade de desvelar os fenômenos de fundo dos discursos competentes de um tempo, isto é, aqueles que são proferidos, ouvidos e aceitos como verdadeiros, instituídos enquanto certezas de forma a estagnar a chegada à soluções possíveis e novas para os conflitos; 3) a valorização do coletivo e da construção coletiva de soluções, bem como da habilidade de imaginar reflexivamente quais seriam as condições de comunicação necessárias para que estes se altere o modo como observamos tais conflitos. Em suma, a comunicologia da política busca assumir a responsabilidade que o campo da Comunicação tem com a vida comum e com o bem-estar. Flusser nos apresenta uma proposta absolutamente original de como lidar com essa tarefa: colocar a comunicação no fundamento das relações, como fiadora da vida social.

Sobre a primeira parte dessa tarefa, buscamos detalhar como Flusser observava o seu momento histórico e alguns dos eventos que viveu, como o escândalo de Watergate e a crise do petróleo. Porém, é sobretudo quando ele trata em cartas do ímpeto do progresso e da ditadura militar brasileira que fica evidente a sua preocupação em desenvolver um pensamento que permita dentro de si caminhos de evolução e surpresa, que fosse absolutamente contra as formas de estagnação do que chamamos de *coleta do mundo*. É nesse sentido que o autor atribui à Comunicação sua maior responsabilidade: essa seria, necessariamente, a ciência responsável pela transformação e pela formulação, e não pela estabilidade ou pela manutenção das formas de vivenciar, conhecer e de agir no mundo. Isso necessariamente conduz à segunda parte da tarefa: a de se opor aos discursos competentes, ou ainda, para citar os termos de Flusser, a de se opor à força homogeneizante do aparelho -- conceito que deve ser entendido enquanto descrição de uma situação política, e não como descrição de uma tecnologia específica. Por esses motivos, Flusser deve ser lido enquanto um autor antiautoritário, antifascista e, no contexto brasileiro, contrário ao regime que por aqui vivenciou. Isto está

demonstrado tanto pelas opiniões presentes nas cartas, mas também em como essas opiniões permitem revisitar a obra do autor e encontrar nela essa vocação. Por fim, quanto à terceira parte da tarefa, encontra-se na própria Comunicologia, nos livros *Kommunikologie* e *Kommunikologie weiter denken*, esta que é a sua principal intencionalidade: elaborar sobre as condições de comunicar, aquelas em que o fluxo e a coleta da política ocorrem, tanto para diagnosticar nela seus entraves e condições adversas, mas também para imaginar reflexivamente quanto às condições permitam nova transformações na *esfera do mundo*.

Com isso, defende-se que Flusser é um autor fundamental para a Comunicação, enquanto área de estudos, na contemporaneidade. Infelizmente, o campo também sofre com o estabelecimento de certos discursos competentes que reduzem-o à formação técnica de profissionais que lidam com mídia. Recuperar Flusser, sobretudo retomando essa sua dimensão política, significa injetar humanidade nesse projeto, abri-lo para novas possibilidades, resgatar seu caráter propositivo e responsável pelas formações sociais e pelo modo como a sociedade torna-se capaz de representar a si mesma e às suas necessidades.

Disso, é possível chegar aos poucos a uma vocabulário de compreensões renovadas que se soma aos esforços de tantos outros pesquisadores e pesquisadoras da Comunicação, especialmente no Brasil, que já perceberam que o campo precisa elaborar algo radicalmente *novo* sobre si mesmo e sobre o as necessidades de comunicação que o mundo contemporâneo impõe. A quadra de termo *politizar*, *despolitizar*, *apolítica* e *pós-política* são formas de, a partir dessa inspiração flusseriana, buscar esse novo. Como toda tentativa talvez ela seja permeada mais por equívocos do que por acertos. Porém, partem da intenção de enfrentara situação em que estamos inseridos: de proliferação de discursos de ódio, da multiplicação ficções e mentiras que interditam nossa coleta de mundo, do recrudescimento do fascismo, da valorização dos objetos e não dos sujeito, da precarização das relações significativas e da ação coletiva diante dos problemas.

Todavia, é preciso destacar que esse pensamento flusseriano nunca pretendeu ser definitivo. Flusser não é alguém que busca dar solução final aos problemas que ele vinha diagnosticando desde os anos 1960 e que, hoje, vivenciamos tão fortemente.

Como consta nas cartas de Flusser com Miguel Reale, o engajamento do filósofo no Brasil, em especial, não era o de oferecer certezas, mas dúvidas. Ao desenhar o cenário futurológico do fim da política, como fez em *weiter denken*, o autor estava a nos provocar, na verdade: aqui estamos enfrentando uma radical transformação da nossa forma de agir, de viver e de conhecer e, diante dela, não é útil o apego ao que já conhecíamos. Pelo contrário, é preciso entender essa mudança para nos tornarmos agenciadores do *novo*, e é isto que também está proposto em sua visão sobre a política. Nisto está, ao mesmo tempo, a maior fragilidade e o maior mérito de sua elaboração. É frágil, porque não chega a nos oferecer uma teoria da organização política, de como podemos nos mobilizar ou que decisões deveriam ser tomadas em direção a uma vida coletiva mais digna. Porém, ao mesmo tempo, é meritório porque deixa em aberto um caminho de surpresas e reviravoltas que caberá a cada novo pesquisador ou pesquisadora da área em encontrar e mobilizar na sua imaginação reflexiva.

Também, com a presente pesquisa, é possível chegar a algumas descobertas sobre quem foi Vilém Flusser. Por exemplo, é possível esclarecer qual foi a sua leitura sobre o marxismo não só de um ponto de vista filosófico, mas também vivencial. Diferentemente de seus companheiros de IBF, Flusser reconhecia em Marx e no materialismo histórico uma importantíssima contribuição que, inclusive, é incorporada em alguns de seus conceitos, principalmente no próprio conceito de aparelho. Além disso, pode-se afirmar que a aquela polêmica que para o autor, se ele é um detrator ou um entusiasta das tecnologias da informação, só existe se fizermos uma leitura despolitizada de sua obra. Com a presente tese, percebe-se como o conceito de *aparelho*, tão mencionado como categoria de análise das tecnologias, é sobretudo um conceito político que avalia uma situação ambivalente: de um lado, imagina um cenário apolítico, radicalmente discursivo e de heterodeterminação; e, de outro, um cenário politizado, de autodeterminação e de democracia radicalmente aberta e dialógica. Essas descobertas revelam no autor suas esperanças mais do que seus desesperos.

Por fim, há muito ainda nas cartas com Bueno, especificamente, que precisa ser explorado. Por exemplo, conceitos aqui articulados como o de *intencionalidade*, *projeto*, *discurso* e *diálogo* guardam em si a herança judaica de Flusser e sua

compreensão de religiosidade, que foram amplamente discutidas na correspondência. Outra questão interessantíssima é o conjunto de suas opiniões sobre ecologia: as cartas também revelam um Flusser tremendamente preocupado com o futuro do planeta e com os diagnósticos quanto à crise climática que já eram conhecidos desde os anos 1970. Há toda uma discussão, portanto, sobre natureza e cultura em sua obra que merece ser continuada, mas que não poderia ser articulada satisfatoriamente sem a compreensão da dimensão política do seu pensamento, que por si só concentrou esforços relevantes. A partir da explicação da noção de política na obra do autor, acredita-se ser possível equilibrar a leitura de sua obra para esses temas mencionados -- a ecologia, a religião -- interpretando em pé de igualdade as questões políticas de seus estudos com as artísticas e com as científicas.

Mas talvez a principal pendência dessa tese seja mesmo a de ir a campo para testar a Comunicologia enquanto forma de pensar a política. É necessário ampliar o Arquivo para assumir outros laboratórios: em movimentos, em coletivos e em comunidades lá onde a *esfera do mundo* parece se dissipar completamente, de tudo aquilo que mal consegue se aproximar do centro da atenção. Não para fixar o olhar flusseriano sobre o mundo, mas para permitir que a *esfera* possa continuar sendo coletada e para averiguar o que significa, no dia a dia das decisões, posicionar a comunicação como princípio da análise e da ação. Passados os difíceis quatro anos que impuseram tantas restrições à realização desta pesquisa, fica a esperança renovada de que a coleta continue no futuro próximo e em melhores condições.

# Referências Bibliográficas

## Correspondências

BECKER, Alfredo Augusto. Correspondência a Vilém Flusser. 22 de setembro de 1965. Cor\_36\_6-PORTUGUESE [LONGER LETTERS]. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1965. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=988](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=988). Acesso em 8 de maio de 2023.

BUENO, José. Correspondência a Vilém Flusser. 1º de Agosto de 1973. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1973a. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a Vilém Flusser. 14 de novembro de 1973. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1974b. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a Vilém Flusser. 18 de dezembro de 1973. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1973c. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a Vilém Flusser. 1º de fevereiro de 1974. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1974a. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a Vilém Flusser. 29 de agosto de 1974. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1974b. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a Vilém Flusser. 11 de novembro de 1974.. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1974c. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a Vilém Flusser. 23 de julho de 1975. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1975. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em 8 de maio de 2023.

FLUSSER, Vilém. Correspondência a Miguel Reale. 27 de fevereiro de 1970. Cor\_64\_INSTITUTO\_BRASILEIRO\_DE\_FILOSOFIA\_3 OF 3. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1970. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=1072](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1072). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a Miguel Reale. 1º de outubro de 1971. Cor\_64\_INSTITUTO\_BRASILEIRO\_DE\_FILOSOFIA\_3 OF 3. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1971.

Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=1072](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1072). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 25 de outubro de 1972. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1972a. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 07 de dezembro de 1972. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1972b. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. janeiro de 1973. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1973a. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 7 de agosto de 1973. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1973b. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 27 de novembro de 1973. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1973c. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 8 de janeiro de 1974. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1974a. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 18 de fevereiro de 1974. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1974b. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 11 de junho de 1974. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1974c. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 22 de novembro de 1974. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1974d. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 27 de novembro de 1974. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1974e. Disponível em: [http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 21 de janeiro de 1975. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1975a. Disponível em: [http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a Luigi Bagolini. 24 de janeiro de 1975. Cor\_62\_INSTITUTO\_BRASILEIRO\_DE\_FILOSOFIA\_1\_OF\_3. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1975. Disponível em: [http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page\\_id=1073](http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=1073). Acesso em 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 10 de julho de 1975. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1975b. Disponível em: [http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 6 de agosto de 1975. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1975c. Disponível em: [http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a José Bueno. 22 de janeiro de 1977. Cor\_17\_6-BUENO\_3125\_JOSE BUENO 1971-1990 1 of 4. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1977. Disponível em: [http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page\\_id=926page\\_id=926](http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=926page_id=926). Acesso em: 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Correspondência a Miguel Reale. 4 de fevereiro de 1991. Cor\_64\_INSTITUTO\_BRASILEIRO\_DE\_FILOSOFIA\_3 OF 3. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1971. Disponível em: [http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page\\_id=1072](http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=1072). Acesso em: 8 de maio de 2023.

REALE, Miguel. Correspondência a Vilém Flusser. 19 de março de 1974. FLUSSER, Cor\_64\_INSTITUTO\_BRASILEIRO\_DE\_FILOSOFIA\_3 OF 3. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1974. Disponível em: [http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page\\_id=1072](http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=1072). Acesso em: 8 de maio de 2023.

## **Livros, artigos e ensaios**

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.

ARISTÓTELES. **Política**. Niterói: Editora Vega, 1998.

BAITELLO JR., Norval. **A era da iconofagia: ensaios de comunicação e cultura**. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

\_\_\_\_\_. Vilém Flusser e a Terceira Catástrofe do Homem ou as Dores do Espaço, a Fotografia e o Vento. In: **Flusser Studies**. n. 03, nov. 2006.

\_\_\_\_\_. **A serpente, a maçã e o holograma: esboços para uma teoria da mídia.** São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. Vilém Flusser, las ciencias arqueológicas y la filosofía de la basura. In: **Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana.** Vol. 37, pgs. 17-30, 2020.

\_\_\_\_\_. **A fotografia e o verme.** São Paulo: Fotô Editorial, 2021.

BAITELLO JR., Norval; BORNHAUSEN, Diogo Andrade. Vilém Flusser, por una filosofía de la cultura. In: **Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana.** Vol. 37, pgs. 11-15, 2020.

BAUER, Thomas. **VII CoMcult - Flusser 101.** Youtube, 18 de setembro de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ovkV86UrQMI&t=5078s>. Acesso em 8 de maio de 2023.

BECKER, Alfredo Augusto. **Teoria Geral do Direito Tributário.** São Paulo: Lejus, 1998.

BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. Cidadania e democracia. In: **Revista Lua Nova.** Vol 33, ago. 1994.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança, volume 1.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BORNHAUSEN, Diogo Andrade. **A midiatização da memória: projeções, regulações e sujeições no ambiente digital.** Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica). Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016.

\_\_\_\_\_. Os modelos culturais e a crise da educação: caminhos pedagógicos na Comunicologia de Vilém Flusser. In: **Intexto.** n. 51, p 103-121. UFRGS, 2020a.

\_\_\_\_\_. Información, conocimiento y educación: desafíos para el saber en Vilém Flusser. In: **Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana.** Vol. 37, pgs. 73-89, 2020.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas.** São Paulo: Editora Moderna, 1980.

\_\_\_\_\_. **Cidadania Cultural: o direito à cultura.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021.

CAZELOTO, Edílson. A monocultura informática. In: **Significação,** v. 35, n. 29, 2008.

CYPRIANO, Fabio; RUSSO, André Naveiro. “Divergências são inevitáveis”: 27 anos de correspondências entre Vilém Flusser e Miguel Reale. In: **Revista Líbero.** n. 4, jan./jun. 2020.

DUARTE, Rodrigo. Auschwitz as Philosophical Device: An Adornian Heritage in Flusser’s Thought? In: **Flusser Studies.** Vol. 33, mai. 2022.

ELIZALDE, Rosa Miriam; MOLINA, Pedro Santander. **Cinco preguntas sobre la operación del golpismo boliviano en Twitter.** In: Observatorio de trabajado@s en lucha, publicado em 10 de jan. de 2020. Disponível em: <https://observatoriodetrabajadores.wordpress.com/2020/01/10/cinco-preguntas-sobre-la-operacion-del-golpismo-boliviano-en-twitter-rosa-miriam-elizalde-y-pedro-santander-molina/>. Acesso em 8 de maio de 2023.

ESTEVEES, João Pissara. Espaço Público. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas (org.). **Comunicação e Política: conceitos e abordagens**. Salvador: Edufba, 2004.

FINLAY, Moses. **Democracia Antiga e Moderna**. Porto Alegre: Editora Graal, 1988.

GONÇALVES, Rodrigo Jurucê Mattos. **A restauração conservadora da filosofia: o Instituto Brasileiro de Filosofia e a autocracia burguesa no Brasil (1949-1968)**. Tese (doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, 2016.

\_\_\_\_\_. **Miguel Reale e o Instituto Brasileiro de Filosofia: fundamentação ideológica da ditadura de 1964**. In: Anais do XIV Encontro Estadual de História. Porto Alegre: ANPUH, 2018.

GUEVARA, Che. **Socialism and man in Cuba**. Bogotá: Che Guevara Studies Center and Ocean Press, 2005.

GULDIN, Rainer. Vilém Flusser, Abraham Moles e Elisabeth Rohmer-Moles. In: **Santa Barbara Portuguese Studies**, vol. 4, 2020.

FERRARA, Lucrécia D'Alessio. A outra caixa de Pandora. In: **Revista Matrizes**. Vol. 10, n. 2, mai./ago., pgs. 61-74, 2016.

\_\_\_\_\_. **A comunicação que não vemos**. São Paulo: Paulus, 2018.

FLUSSER, Vilém. **Natural:mente: vários acessos ao significado de natureza**. São Paulo: Duas cidades, 1979.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da Caixa Preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia**. São Paulo: HUCITEC, 1985.

\_\_\_\_\_. **The photograph as post-industrial object**. ESSAYS 8\_ENGLISH-S-T [TAK-THE IMA]. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1986.

\_\_\_\_\_. **Adentrando a Cultura Material/Filosofia e Evolução das Ciências/Pós-História**. COURSES 7\_2-PHIST [1999]\_POS-HISTORIA. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1986.

\_\_\_\_\_. **A Falência do Marxismo**. ESSAYS 9\_PORTUGUESE-F-G. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1989a.

\_\_\_\_\_. **Cultura dos Imateriais**. ESSAYS 4\_PORTUGUESE-C. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, 1989b.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do brasileiro**. Rio de Janeiro: Uerj, 1998.

\_\_\_\_\_. **Da Religiosidade**. São Paulo: Escrituras, 2002.

\_\_\_\_\_. **O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade**. São Paulo: Annablume, 2008.

\_\_\_\_\_. **O mundo codificado**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

\_\_\_\_\_. **Bodenlos: uma autobiografia filosófica**. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. **A história do diabo**. São Paulo: Annablume, 2008.

- \_\_\_\_\_. **A escrita: há futuro para a escrita?** São Paulo: Annablume, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar.** São Paulo: Annablume, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Gestos.** São Paulo: Annablume, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Comunicologia: reflexões sobre o futuro.** São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- \_\_\_\_\_. **O último juízo: gerações I: Culpa e Maldição.** São Paulo: É Realizações, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Da dúvida.** São Paulo: É Realizações, 2018.
- \_\_\_\_\_. **Língua e Realidade.** São Paulo: É Realizações, 2021.
- \_\_\_\_\_. **Communicology: Mutations in Human Relations?** Standford: Standford University Press, 2022.
- \_\_\_\_\_. **Da politização.** ESSAYS 5\_PORTUGUESE-D\_DA. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, sem data.
- \_\_\_\_\_. **Do projeto.** ESSAYS 7\_PORTUGUESE-D\_DO ESP-DUG. Arquivo Vilém Flusser São Paulo, sem data.
- HANKE, Michael. A Comunicologia segundo Vilém Flusser. In: **Galáxia**, n. 7, jan./jun. 2004.
- \_\_\_\_\_. Pós-História e Pós-Modernidade. Dois conceitos-chave da filosofia da cultura crítica de Vilém Flusser e sua análise contemporânea da mídia e das imagens técnicas. In: **Galáxia**, n. 29, jan./jun. 2015.
- HEILMAIR, Alex Florian. **O conceito de imagem técnica na comunicologia de Vilém Flusser.** Dissertação (Mestrado em Comunicação em Semiótica). Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.
- \_\_\_\_\_. Un mapa de la comunicología: Los fundamentos del estudio de la comunicación humana según Vilém Flusser. In: **Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana**. Vol. 37, pgs. 45-71, 2020.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Petrópolis: Vozes, 2015.
- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A ideia de fenomenologia: cinco lições.** Petrópolis: Editora Vozes, 2020.
- KAMPER, Dietmar. Fantasia. In: **Revista Esferas**. Ano 4, n. 6, jan./jun. pgs; 65-71, 2015.
- KRAUSE, Gustavo Bernardo; GULDIN, Rainer. O homem sem chão: a biografia de Vilém Flusser. In: **Flusser Studies**. Vol. 23, jun. 2017.
- LATOOUR, Bruno. **On interobjectivity.** In: *Mind, Culture and Activity*. Vol. 3, n. 4, 1996.

LIMA, Venício de A. Cenários de Representação da Política. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas (org.). **Comunicação e Política: conceitos e abordagens**. Salvador: Edufba, 2004.

MARSHALL, Thomas Humphrey. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. São Paulo: Boitempo, 2007.

McCOMBS, Maxwell E.; SHAW, Donald L. **The Agenda-Setting Function of Mass Media**. In: The Public Opinion Quarterly, vol. 36, n. 2, 1972.

MENDES, Ricardo. Entrevista com José Giannotti. Youtube, 4 de setembro de 2017a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TIixfw9dcZk>. Acesso em 8 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. Entrevista com Herbert Duschene. Youtube, 4 de setembro de 2017b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WhACq823dd>. Acesso em 8 de maio de 2023.

MERTON, Timothy. **Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

MONOD, Jacques. **O acaso e a necessidade**. Petrópolis: Vozes, 1971.

NOVAES, Rodrigo Maltez. **A gênese das gerações de Flusser**. In: FLUSSER, Vilém. O último juízo: gerações I: culpa e maldição. São Paulo: É Realizações, 2017.

PINTO, Cláudia Maria Borges Costa. **A revolução social e o direito tributário: vaticínios de Alfredo Augusto Becker**. Tese (Doutorado em Direito). Programa em Pós-Graduação em Direito, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2019.

PLESSNER, Helmuth. **La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano**. Madri: Editorial Trotta, 2007.

RUBIM, Antonio Albino Canelas (org.). **Comunicação e Política: conceitos e abordagens**. Salvador: Edufba, 2004.

RÜDIGER, Francisco. **Epistemologia da comunicação no Brasil: ensaios críticos sobre teoria da ciência**. Vitória: Editora Milfontes, 2022.

SALLES, Cecilia Almeida; LIMA, Júlia Meireles; ALENCAR, Maria Luísa Acioli Falcão de. Bananas: o gesto e a obra artística através das correspondências entre Vilém Flusser e Antonio Henrique do Amaral. In: **Revista Líbero**. Ano XXIII, n. 44, jan./jun. 2020.

SILVA, Tiago da Mota e; BAITELLO JR., Norval. Flusser, o profeta invertido: a crítica à sociedade de consumo e ao aparelho da ditadura militar em correspondência de Vilém Flusser e José Bueno. In: **Revista Intexto**. n. 51, UFRGS, 2020.

SILVA, Tiago da Mota e; RACY, Gustavo. Comunicar-me, o sentido de tudo: as relações entre comunicação, religiosidade e política em correspondência entre Vilém Flusser e José Bueno, entre 1971 e 1974. In: **Revista Líbero**. Ano XXIII, n. 45, jan./jun 2020.

SILVA, Tiago da Mota e. **A agonia dos garfos: marxismo e a crise pós-histórica em Flusser a partir de suas correspondências com José Bueno entre 1975 e 1980.** In: Anais do VII Congresso Internacional de Comunicação e Cultura: Flusser 101. São Paulo: CISC, 2021.

SILVEIRINHA, Maria João. Opinião Pública. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas (org.). **Comunicação e Política: conceitos e abordagens.** Salvador: Edufba, 2004.

STRÖL, Andreas. **Die Geste Mensch. Vilém Flussers Kulturtheorie als kommunikationsphilosophischer Zukunftsentwurf.** Tese (Doutorado). Universidade de Marburg, 2009,

\_\_\_\_\_. Flusser im Bauch und in der Politk. In: **Flusser Studies.** Vol. 20, dez. 2015.

TUCHMAN, Gaye. **Making News.** Nova York: Free Press, 1980.

WARBURG, Aby. **Atlas Mnemosyne.** Madri: Ediciones Akal, 2012.

\_\_\_\_\_. **Histórias de fantasmas para gente grande: escritos, esboços e conferências.** São Paulo: Cia das Letras, 2015.

ZILLES, Urbano. **A fenomenologia husserliana como método radical.** In: HUSSERL, Edmund. A crise da humanidade europeia e a filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.