

# O *Outro* da comunicação: intersubjetividade em Vilém Flusser

## Tiago Quiroga

Pós doutorado Interdisziplinäre Zentrum für Historische Anthropologie, Freie Universität, Berlim, Alemanha.  
Professor Associado da Faculdade de Comunicação, Universidade de Brasília (UnB), DF, Brasil.

[tiagoquiroga109@gmail.com](mailto:tiagoquiroga109@gmail.com)

## Guilherme Policena

Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília, DF, Brasil.

[guilhermepolicena@hotmail.com](mailto:guilhermepolicena@hotmail.com)

## Resumo

Tensionado pela irrupção da Covid-19 – fenômeno que intensifica não apenas a relação com o *Outro* nas redes telemáticas, mas o próprio desafio de interpretá-la desde suas variadas implicações –, o texto apresenta a ideia de intersubjetividade no pensamento de Vilém Flusser. Para o filósofo tcheco-brasileiro, na transição de uma cultura tecnicamente estruturada, em que pese ter decaído para uma região antropológica reduzida, na qual se mantém ainda mais oculto, é necessário reconhecer o *outro* no enfrentamento das redes telemáticas. Diferente de certa tradição grega ou iluminista, Flusser sugere que tais protocolos não produzem apenas uma interobjetividade, mas uma intersubjetividade em que o *outro*, mesmo resultando das interações técnicas, responde a uma significação ética e existencial. Em termos metodológicos, o artigo se divide em dois grandes gestos: (1) exposição dos fundamentos teóricos da intersubjetividade que constituem a trajetória de Flusser da filosofia a uma teoria geral da comunicação (ou comunicologia) – esta última buscando conciliar os processos de codificação e decodificação (informação) justapostos à produção de sentido; (2) apresentação da intersubjetividade em diferentes níveis ontológicos: no pensamento, na relação, no conhecimento e, por fim, nas redes telemáticas. Conclui-se que a fortuna teórica de Flusser sobre a intersubjetividade contribui para uma resposta ética à problemática da alteridade no contexto das redes do século XXI, assim como para o desenvolvimento de uma ciência da comunicação, endereçada a uma temporalidade dinâmica, entrelaçada com a tecnologia.

## Palavras-chave

Alteridade. Comunicação. Comunicologia. Flusser.  
Intersubjetividade.

## 1 Introdução

De consequências imprevisíveis, a Covid-19 parece devolver à noção de acontecimento densidade cultural há muito esquecida. Definida como abertura que faz irromper o impensável, promovendo toda sorte de desnaturalização, tal experiência parecia desgastada pela eloquência das injunções do tempo real, bem como pela virulência dos regimes de antecipação, característicos do atual paradigma digital. Entre outros aspectos, a pandemia parece tensionar as lógicas de modulação do tempo presente, cujos dispositivos de previsibilidade investiram fortemente na suposta desrealização de qualquer devir histórico. Enquanto acontecimento, portanto, o coronavírus nos desencaminha de funcionamentos sociais até então esperados, introduzindo, se não uma inflexão, pelo menos uma descontinuidade nos agenciamentos do capital. Em seu formato pós-industrial (informação), tais circuitos são agora flexionados em si mesmos, permitindo a emergência de imaginários soterrados pela indiferença da velocidade.

Significa dizer que a retomada do vigor da noção de acontecimento não parece se dar de forma isolada. Ela integraria certa recolocação de traços culturais cujo princípio de realidade supostamente já não teria tanto a nos dizer. Eclipsadas por operadores virtuais, noções como as de *finitude*, *existência*, *solidão* (KRISTEVA, 2020), as quais não tinham exatamente desaparecido, embora estivessem desidratadas diante dos regimes de verdade como eficácia, voltam agora ao centro de nossa atualidade histórica. A rigor, enquanto forma social, seria a própria *dessimbolização da morte* (BAUDRILLARD, 1996), que parecia estar em jogo no contexto que antecede a chegada da Covid-19, e que agora se transforma radicalmente. Em suma, de uma forma ou de outra, o vírus parece reavivar certas dimensões culturais, entre as quais se pode incluir a centralidade do outro na cultura.

Definida por Foucault (2011) como espécie de condição para uma experiência ética da verdade, pode-se dizer que a alteridade esteve muito recentemente eclipsada pelas vertigens da ubiquidade digital. Ela seria um daqueles traços contemporâneos com declínio inversamente proporcional ao aumento do *ensimesmamento individual* de que nos fala Han (2014). Hoje, entretanto, no contexto em que se teve, pelo menos em algum momento, aproximadamente 1/3 da humanidade em condição de confinamento, tal noção parece ser reavivada justamente a partir da imposição de sua ausência. Ou seja, a “mandatória” condição

do isolamento social nos teria feito atinar para importantes consequências da ausência do outro em nossos modos de ser, de estar juntos, de realizar a *poesia da convivência* (CARNEIRO LEÃO, 2000).

Tal sentimento, todavia, se daria agora em coincidência com a intensificação dos encontros pela via remota, que têm constituído uma das principais estratégias de rotina de enfrentamento ao vírus. Até aqui poderíamos dizer que o imperativo do isolamento não teria apresentado uma situação exatamente nova. Afinal, ele teria apenas ampliado certa naturalização de relações sociais, mediadas por protocolos telemáticos, investidas pelos regimes de visibilidade e pela sensação como formas imateriais do capital (TÜRCKE, 2010). A hipótese apresentada neste artigo, entretanto, é a de que, além de radicalizar os usos das interfaces, o isolamento teria promovido certos deslocamentos que incluiriam o lugar do outro nos dispositivos telemáticos. Ou seja, a mesma limitação imposta ao convívio presencial, que nos assinalou a importância até então reduzida da presença do outro em nossos modos de existência, parece ter sido também aquela que nos fez procurá-lo de modo diferente nas vias telemáticas. A partir do acontecimento em questão, já não se trata apenas de uma fruição individual, característica das lógicas de visibilidade, mas de situar o outro como condição de compreensão do estranhamento provocado pelo isolamento social. Entre os desdobramentos do vírus, portanto, estaria a pergunta sobre aquilo que, em nossa relação com o outro, efetivamente se transporta e estaria para além do *vácuo dos volumes* produzido pelos *protocolos de acesso telemático* (VIRILIO, 2014).

Por isso, então, a intersubjetividade em Vilém Flusser. Para ele, é possível reconhecer esse outro a partir de uma relação intersubjetiva que se dá no engajamento das redes telemáticas. Segundo o filósofo, embora o outro, na transição de uma cultura tecnicamente estruturada, tenha decaído para uma região antropológica reduzida, na qual permanece mais oculto do que antes, seria possível restaurá-lo, continuando a enfrentar o entendimento das redes telemáticas. Diferente da tradição grega ou iluminista, que segue certa hierarquia ontológica entre homem e técnica, Flusser (2014) sugere que os protocolos de informação não produzem apenas uma interobjetividade, mas uma intersubjetividade em que o outro, mesmo resultando das interações técnicas, responde ao que seria uma alteridade medial (MARCONDES FILHO, 2012).

Partindo da não dissociação entre código e sentido, Flusser (2007; 2012b; 2014) vê na intersubjetividade uma via de acesso ao comum (da comunicação) em sua dimensão mais fina, intra-humana e inter-humana, dimensão sem a qual a informação seria vazia e inumana.

Assim, o autor emprega o conceito de intersubjetividade deslocando-o do contexto tradicional da filosofia, da linguística e da psicanálise, para lhe dar um tratamento especificamente comunicacional. Como forma de contribuir para o conjunto de questionamentos que envolvem o aumento progressivo da relação com o outro nas redes telemáticas, o objetivo do artigo é apresentar o conceito de intersubjetividade de Flusser em algumas de suas mais importantes e variadas interfaces.

## **2 Fundamentos da intersubjetividade em Flusser: da filosofia à comunicologia**

A perspectiva ética da alteridade tem papel de destaque no pensamento de Flusser e está diretamente relacionada aos pressupostos que o autor elabora sobre a comunicação humana. Sua formulação teórica do fenômeno comunicacional se dá na fina fronteira entre os dois grandes paradigmas em que se constituem suas modernas raízes conceituais – da informação e o do sentido (CHRISTINO, 2012). O campo tecnológico (alicerçado teoricamente pelas ciências exatas) se apropriou de uma das potencialidades da comunicação, tratando-a como fenômeno objetivo, observável e quantificável, segundo matrizes matemáticas e computacionais. Suas bases teóricas na Teoria Matemática da Comunicação (de Shannon e Weaver) e na Cibernética (de Wiener) constituem o paradigma da informação. Por outro lado, as ciências humanas e sociais também debateram a comunicação, ainda que com menos consensos e concordâncias. Algumas teorias mantiveram a busca por “(...) modelos de cientificidade [...] [, por] esquemas pertencentes às ciências da natureza, adaptando-os por meio de analogias” (MATTELART, 2011, p. 19). Já outras teorias, divergindo do enfoque positivista, exploraram aspectos mais finos da comunicação. Destaca-se, nessa outra direção, a associação da comunicação com a dimensão do sentido, constituída no nível social pela relação entre sujeitos e no nível existencial pela relação ética entre as instâncias irreduzíveis de Eu e Outro; questões caras à linguística, à antropologia e à filosofia continental contemporânea. Ora, o pensamento de Flusser visa constantemente aproximar as duas perspectivas, perseguindo uma espécie de conciliação epistemológica. A rigor, o engajamento filosófico do autor na comunicação remonta a suas raízes na filosofia da língua, no existencialismo e na fenomenologia. Mais tarde, seu interesse foi se alargando para a teoria da comunicação e da mídia, e ele buscou sintetizar os diferentes paradigmas na forma de uma comunicologia, proposta que amadureceu e ganhou maior definição durante a última fase de

sua carreira intelectual, na Europa. O autor constatou que “[...] o caráter não natural [da comunicação], que se manifesta sob a perspectiva da interpretação, ainda não [teria sido] compreendido com a artificialidade de seus métodos (a produção intencional de códigos)” (FLUSSER, 2007, p. 91-93). Ele se referia precisamente à dualidade calcada na separação entre ciências da natureza e ciências humanas (FLUSSER, 2014). Ou seja, a compreensão da natureza fronteiriça do fenômeno comunicacional, em função da qual a comunicação deve ser captada tanto em sua objetividade como estrutura técnica (informática) quanto em sua intersubjetividade como experiência simbólico-existencial (sentido), é uma das marcas que atravessa todo o horizonte interpretativo do autor. Como afirma Christino (2012),

[...] Flusser se esforça por articular os [tais] pressupostos para uma possível teoria da justificação ao dar ênfase ao problema da linguagem ao mesmo tempo em que se posiciona sobre as características básicas do sujeito comunicacional situando-o no âmbito existencial. (CHRISTINO, 2012, p. 79).

Ao caminhar no entremeio de informação e sentido, a comunicologia flusseriana explora uma zona comum e também complexa, que abarca os diferentes modos de manifestação do fenômeno, captando a comunicação em movimento, isto é, a construção da intersubjetividade que acompanha a evolução dos códigos (desde as imagens pré-históricas, passando pela fase dominante da escrita até a sociedade computadorizada atual). Nessa zona do comum estão articuladas então duas singularidades irreduzíveis: a radicalização da informação como técnica, tal qual se encontra em seu estado atual, e a radicalização da intersubjetividade, isto é, do efetivo drama do sentido de ser-com-outros que identificamos no horizonte ético da humanidade. Daí advém a autenticidade de seu olhar sobre fenômenos que tensionam a comunicação em seu devir inerente e que trazem desafios ao conhecimento e à ética.

Deixando entre parênteses o desenvolvimento do paradigma informacional-cibernético em Flusser, que mereceria outro estudo, o presente artigo se atém ao desenvolvimento do paradigma da intersubjetividade em sua obra. À parte das diferentes esferas de manifestação, é possível achar um centro, um núcleo de coerência nas diferentes abordagens da intersubjetividade em Flusser. Elas se referem a uma relação primordial entre o ser humano e o outro (outra pessoa, outra consciência, outro modo de ser), que tem um papel fundamental para a formação do indivíduo, para sua identidade e para seu sentido de existir. Sendo potência do comunicar, “Esse outro que se antepõe a mim e que me desafia irá permitir, com sua própria incapturabilidade, tanto a quebra de meu solipsismo quando a

entrada no reino do devir.” (MARCONDES FILHO, 2019, p. 70). Tal tema se enraíza fortemente tanto na ética judaica quanto na fenomenologia, com destaque respectivamente para as obras de Martin Buber e Edmund Husserl – influências marcantes no pensamento de Flusser, cuja interlocução exploraremos. A busca da relação Eu/Outro é, no fundo, um impulso, que perpassa as realizações técnicas, de promover a conectividade humana na produção de um tipo de consciência coletiva. Essa é a face positiva que Flusser enxergava no potencial da sociedade telemática e que o foi reaproximando do judaísmo em seus derradeiros anos; essa visão merece aprofundamento e também críticas. Para que isso fique claro ao final, é preciso debater os diferentes níveis da intersubjetividade no autor.

### 3 Intersubjetividade no pensamento: a dúvida da dúvida

Um ponto de acesso à intersubjetividade como resposta ao problema elementar do intelecto (isso no nível noético ou formação da *noesis*, capacidade de conhecer imediata) em Flusser está no desenvolvimento de sua dúvida, que parte de uma radicalização da dúvida de Descartes (FLUSSER, 2012a). A dúvida cartesiana é um movimento mental de libertação das amarras dos sistemas teológicos de conhecimento. A dúvida cartesiana, bem como a dúvida moderna em geral, difere da dúvida religiosa: esta busca levar aquele que duvida a uma fé mais fervorosa, enquanto a dúvida moderna tem uma natureza dialética e produtiva. O cientista duvida para restituir o valor de verdade, e este por sua vez desestabilizar-se-á por novas dúvidas desse mesmo cientista ou de seus pares. A dúvida busca contaminar o conhecimento estabelecido com informações novas, previamente não integradas ao entendimento do fenômeno; assim, o conhecimento pode ser rearranjado, e algo novo, aprendido. O problema que Flusser aponta na dúvida cartesiana em específico é que com ela Descartes duvida de tudo apenas para afirmar categoricamente que ele (o sujeito, *cogito*) duvida. Significa que o núcleo da dúvida, o *cogito*, é fixado então para além de qualquer dúvida. A ciência moderna preservou essa crença do investigador em si mesmo, de modo que, mesmo que tudo esteja sob suspeita (o mundo, os sistemas), o Eu permanece íntegro, seguro. Essa segurança é que lastreia a autonomia da mente esclarecida moderna, bem como sua correspondente ideia de objetividade científica, que não deixou de ser questionada. Mas o que torna autênticas as críticas de Flusser à modernidade e a Descartes é que ele não as insere na modalidade de uma negação pós-modernista. Especificamente em relação ao seu posicionamento sobre a dúvida cartesiana, ele a radicaliza, jogando-a contra si mesma, o que

o faz permanecer na fronteira entre a modernidade e a pós-modernidade. De fato, o "eu penso" pode ser desconstruído na impessoalidade de "pensamentos ocorrem" (FLUSSER, 2012a). Quando Flusser duvida do próprio sujeito que duvida, ele o descentraliza, e o sujeito que duvida deixa de ser fundamento supremo do conhecimento. Dessa forma, o Eu, como essência do sujeito, implode, e uma nova perspectiva, mais imanente e também não reducionista, permite pensar o Eu como efeito emergente do entrecruzamento de diferentes mediações. Ao explicar a subjetividade como efeito secundário, Flusser se aproxima então da tradição fenomenológica e, em certa medida, de epistemologias alternativas ao *logos* ocidental, não por acaso tendo se interessado também pelo pensamento oriental. A dúvida radical é aquilo que permite abrir a transição do sujeito para o projeto — a subjetivação de objetos dá lugar à intersubjetivação de intenções.

A dúvida flusseriana carrega uma reflexão essencial para se entender sua filosofia como um todo: ela abraça a visada fenomenológica de banir a separação entre sujeito e objeto, atendo-se à intencionalidade (consciência como sempre dirigida a algo, seja concreto ou abstrato). Assim, duvida-se do Eu como solo satisfatório para fundação do conhecimento e da liberdade. O sujeito não é mais reificado como salvaguarda do fundamento em relação a um objeto dúbio. Assim, retorna a importância do próprio objeto e das mediações que provoca. O modo de captar os objetos de forma qualitativamente humana não é um poder do Eu, mas justamente do outro que, ao mediar, abrindo janela para o relacional na ordem do intelecto, permite uma "co-constituição" do sentido em relação aos objetos e ao mundo. É assim que se articulam as bases fenomenológicas da comunicologia flusseriana, que pensa as questões da subjetividade, existência, ética e comunicação sempre em sua ligação com a mediação, não só no contexto da informação refinada (redes e mídias tecnologicamente constituídas), mas também nessa dimensão mediada do próprio pensar. A dúvida da dúvida, ao duvidar do nome-próprio, instaura uma conversação infinita na raiz do próprio pensamento, não permitindo afixação em um ponto que possa servir para controlar o caos. Segundo Flusser,

A saída dessa situação é [...] não a reconquista da fé na dúvida, mas a transformação da dúvida em fé no nome próprio como fonte de dúvida. Em outras palavras: é a aceitação da limitação do intelecto como a maneira *par excellence* de chocarmo-nos contra o inarticulável (FLUSSER, 2012a, p. 13, grifo do autor).

Em resumo, Flusser destaca a importância do reconhecimento do "[...] intelecto não [como] um instrumento para dominar o caos, mas [como] um canto de louvor ao nunca

dominável” (FLUSSER, 2012a, p. 13). Isso permite, então, transcender a noção de subjetividade enclausurada do Eu rumo a uma intersubjetividade; a dúvida da dúvida é um tipo de abertura do logos, e é nela que podemos extrair um **comum** que se manifesta no ato básico do pensamento. O comum intersubjetivo na gênese da articulação do pensamento reside entre a afirmação absoluta e a negação absoluta. “[...] Oscilando, como oscila, entre o ceticismo radical (do qual duvida) e um positivismo ingênuo radicalíssimo (do qual igualmente duvida), não concede ao espírito um ponto de apoio para fixar-se” (FLUSSER, 2012a, p. 23).

Sendo assim, a dúvida da dúvida abala as certezas sobre o mundo, e, conduzindo essa nova disposição do intelecto para as mediações mais específicas da relação do sujeito com mundo, entendem-se aquelas certezas como obstáculos para a produção de informação nova. Na verdade, construir ambientes tecnológicos voltados tão somente para obter controle e previsão dos eventos, isto é, materializar com a técnica o ideal de segurança do *cogito*, do sujeito monológico, provoca um embotamento da comunicação. Por isso, as provocações no pensar, decorrentes da dúvida, podem ser decisivas para criar um contexto em que os códigos/informação são produzidos. Em uma realidade na qual o discurso monológico é a forma predominante de trocar e produzir informação, a dúvida genuína é sufocada e não pode se expressar na construção das estruturas sociais. A postura da dúvida radical, por outro lado, pode mobilizar a técnica e a produção de informação em novas direções dialógicas, em que o outro é considerado em cada ato de informar, porque no próprio ato de conceber um projeto, um *design*, uma teoria, o indivíduo já entra em uma conversação interna e produtiva que aplaca o desejo do logos impositivo, ansioso por fundamentos e pelo convencimento do outro. Duvidar é estar em diálogo contínuo com a tradição, consigo mesmo e com o outro – o desconhecido e improvável.

#### 4 Intersubjetividade na relação: o despertar ético

É marcante a característica intelectual híbrida de Flusser: o filósofo não se posicionava exatamente contra a racionalidade ou intencionalidade. Ele apenas oferece uma mudança de perspectiva dos fundamentos epistemológicos, ainda centralizados no sujeito individual, para uma perspectiva descentralizada, em que a questão da tecnologia poderia ser juntamente reelaborada. O autor buscava enfrentar diferentes problemas usando a categoria do diálogo e, mais importante, filosofando e vivendo dialogicamente. Dessa forma o diálogo

emerge como categoria central de seu pensamento. Ele sempre teorizava já sutilmente dialogando com o receptor. Não apenas escrevia seu texto pensando em um leitor consciente e questionador, deixando espaço para liberdade interpretativa, mas também filosofava em cartas para amigos e para editores ou em conversações com seus alunos e colegas, mantendo interlocuções com importantes autores na época, tanto no campo da filosofia quanto nos campos das ciências e artes. Ou seja, o diálogo tinha uma dimensão teórica tal, que lhe permitia lançar novos olhares para o fenômeno da cultura da mídia, dominada pela tecnologia, ao mesmo tempo que o mantinha ancorado na antropologia filosófica, na fenomenologia e no existencialismo, gerando um entendimento original da intersubjetividade. Seu dialogismo não se esgota na palavra diálogo (que, embora importante, evoca levemente a presença de um circuito), mas remete propriamente ao comum a que subjaz seu modo de pensar, investigar e integrar diferentes conhecimentos e também diferentes ângulos de cada um. A começar com o intelecto: tal como vimos com a dúvida da dúvida, o intelecto pode ser concebido como *logos* articulado continuamente pelo comum. Quando ampliamos para as camadas antropológicas, o comum se manifestará no laço relacional. Uma justa política, nesse sentido, é aquela baseada em uma esfera pública aberta e vívida, projeto coletivo de comunicação, em que haja abertura de cada sujeito para a criatividade imprevista, que exige a dúvida genuína como elemento aplacador dos intelectos individuais.

As passagens pela intersubjetividade em Flusser, portanto, conduzirão, a partir desse caminho que passa pela dúvida radical, à abertura ética para a relação com outrem (inspirada pela filosofia do diálogo em Buber) e ao senso gnosiológico de realidade (constituição comum dos objetos de conhecimento, com base na fenomenologia de Husserl). Depois, é possível reconstituir um entendimento mais profundo sobre a dimensão intersubjetiva da sociedade telemática, atribuindo à sua constituição a necessidade de um sentido ético, que busque o vínculo, a *communicatio*. Por fim, particularmente em Flusser, há uma interpretação que culmina em um tipo de reconstituição da experiência (ou clima) de religiosidade, que, aliás, permitiu ao autor, ao seu modo, reaproximar-se de sua identidade judaica. De fato, Flusser não foi um filósofo estritamente ético, porém, sua filosofia ecoa um espírito com indícios morais e com preocupações relacionadas à religiosidade (e a sua crise). As fontes filosóficas de seu pensamento e do contexto de vida foram determinantes. A origem judaica, a experiência do Holocausto e a emigração forçada fizeram-no transitar por vários lares ter contato com várias culturas (e por isso, várias éticas), e especialmente em sua juventude ele

precisou recorrer à ajuda dos outros nos momentos mais trágicos e delicados de sua vida. Precisar do outro era questão de vida ou morte. A chegada ao Brasil foi um choque com o absolutamente estranho, que o fez ponderar sobre o sentido do ser migrante e sobre como isso afetaria os valores e a relação com outrem.

Além das importantes sutilezas biográficas, a outra grande fonte para sua elaboração de uma intersubjetividade consiste na antropologia filosófica de Buber e na fenomenologia de Husserl. Ambas permitem analisar de diferentes ângulos o papel da intersubjetividade para experiências bem primordiais, anteriores ao universo dos aparatos e tecnologias. A intersubjetividade na relação dialógica primeira, como relação Eu/Tu (ou Eu/Outro), é o despertar do sujeito em sua humanidade, seja qual for sua cultura; já no âmbito do conhecimento e senso de mundo objetivo, a intersubjetividade se dá como síntese de perspectivas sobre os objetos da experiência, configurando o horizonte possível de aspectos sobre o mundo. Adentrando o dialogismo de matriz filosófica, Flusser se viu tocado pela sensibilidade de Martin Buber, com quem guardava paralelos não apenas pela filosofia: Buber também fora um migrante (austríaco naturalizado israelita), um poliglota e um judeu, cuja identidade judaica representava sempre uma questão de como se posicionar no mundo pós-Holocausto e restituir uma ética à realidade marcada pelas incertezas e vazios pós-modernos. Todavia, talvez o que mais os aproxime, em termos teóricos, seja mesmo a intersubjetividade como “fato antropológico de base” (SODRÉ, 2014, p. 190). Para Sodré (2014), o pensamento de Buber “[...] pode ser descrito como uma antropologia filosófica do encontro.” (SODRÉ, 2014, p. 190). Daí sua importância para os estudos de comunicação, “[...] conceito que [se] equipara ao de *diálogo*, entendido como relação visceral de encontro entre um *Eu* e um *Tu*, portanto, entre singularidades.” (SODRÉ, 2014, p. 190, grifo do autor). Em resumo, o dialogismo buberiano emprestará um sentido filosófico adicional para o diálogo em Flusser. Na definição cibernética e formal, o diálogo é uma das duas estruturas comunicativas fundamentais, junto com o discurso. Porém, nenhuma dessas estruturas pode existir sem a outra, de forma que são contrapartes de uma mesma dinâmica de reelaboração de informação (FLUSSER, 2014). O discurso é uma estrutura linear em que a mensagem flui do emissor para o receptor, de forma a preservar a informação existente e protegê-la da entropia, enfim, de forma a propagá-la de algum modo. Sendo essa atividade toda uma luta contra a entropia, podemos completar o sentido desta com o viés intersubjetivo: a entropia é o esquecimento, é aquele abismo em que desemboca a flecha do tempo e em que o sujeito vê sua identidade simplesmente sendo dissolvida e esquecida. Nesse sentido, como o diálogo é encontro entre

sujeitos, sua colaboração intersubjetiva é essencialmente contra o esquecimento, e cada um se responsabiliza pela existência do outro, como salvaguardas de suas respectivas memórias.

A subjetividade individual, pois, só desperta e transcende a sua pobre temporalidade individual quando se relaciona com outra subjetividade. O Eu é chamado, convocado pelo Tu. Nessa interpretação dialógica da gênese da subjetividade, para que uma pessoa se realize de fato em sua humanidade, é preciso um despertar da existência puramente biológica, inercial e volitiva. O Tu abre caminho para um novo nível de consciência, ético por excelência, irreduzível ao conhecimento objetivo – este seria ainda apenas relação entre Eu e Isso, a coisa, o objeto. Abrir-se para o Tu, em contrapartida, é a possibilidade elementar da socialização, que vai se ampliando à medida que o indivíduo estabelece novos graus de contato com a cultura e se sente tanto reconhecido pela humanidade quanto capaz de reconhecê-la em si mesmo. A informação biológica e genética, dada ao ser humano em seu nascimento e em suas primeiras fases de desenvolvimento bruto, embora já guarde a latência desse acordar integral, ainda dorme de certa forma, não se fez social no sentido pleno, criando apenas um solo cognitivo para a aquisição de informações sensoriais e culturais de nível mais simples. O vir-a-ser como pessoa ainda está encoberto no sensualismo da relação com o Isso, que se apresenta no múltiplo jorrar de objetos novos. O instante de formação da subjetividade humana e o processo de socialização (como entendido nessa visada antropofilosófica de Buber), embora estejam intimamente conectados, são essencialmente diferentes. No instante primeiro da relação, a subjetividade tem uma origem espontânea, pouquíssimo tangível para a racionalidade e percepção consciente. Ela se relaciona íntima e primordialmente com a interpelação do Tu. Quando o laço eclode, o Eu pode se erguer e assumir um novo nível de complexidade sobre si mesmo, vendo a presença da outra pessoa e dos objetos culturais como experiência-limite, que faz a dimensão humana tocar o transcendente. Conquistando uma nova luz, ele pode entrar em relações mais vinculativas com a humanidade e a consciência. Sem o Tu, o Eu se fecharia em um egoísmo ingênuo, limitando o âmbito de riquezas no encontro. Essa é uma visão filosófica e antropológica que, na história do pensamento, remonta a Aristóteles e sua concepção do humano como *zoon politikon*, que Flusser (2014) reafirma para caracterizar o esforço de superar a solidão pela comunicação.

No segundo momento, aquele em que se dá o processo da socialização efetiva, a intersubjetividade ganha manifestações mais concretas, como aquela possibilidade de estar junto na conversação, nas estruturas técnicas de comunicação, com a competência de ouvir e ser ouvido no espaço público. Segundo Flusser (2007), “[...] a responsabilidade é a decisão de

responder por outros homens. É uma abertura perante os outros. Quando decido responder pelo projeto que crio, enfatizo o aspecto intersubjetivo, e não o objetivo, no utilitário que desenho” (FLUSSER, 2007, p. 48). Ou seja, para que tudo se desenrole em potencial efetivo, exige-se aquela montagem relacional anterior à identidade do sujeito, definida na abertura para o Tu e na quebra do solipsismo ético. Só assim, no momento posterior da manifestação da sociabilidade, é que pode haver a quebra autêntica da solidão social, fazendo a ponte entre esfera privada e esfera pública. O endereçamento ao outro, seja no face a face, seja nas estruturas sociotécnicas de comunicação, demanda responsabilidade e escuta, assim como requer liberdade para a resposta. A dimensão autêntica do diálogo está baseada nisso – não no puro engajamento nas estruturas formais, mas na abertura intersubjetiva.

## 5 Intersubjetividade no conhecimento: o horizonte fenomenológico

Em suas sucessivas e complementares visadas em torno de um tema, Flusser também defende uma intersubjetividade aos moldes do método fenomenológico proposto por Edmund Husserl, que abre para um modo relacional na constituição (ou “co-constituição”) do conhecimento. Flusser, tal como o fundador da fenomenologia, criticou consistentemente o tratamento positivista da ciência, que estabelece uma objetividade do conhecimento baseada em um realismo totalizante e no poder da linguagem de descobrir, na natureza, essa ordem implícita. Em oposição a isso, Flusser estava ciente de que toda modalidade de conhecimento é um produto da cultura, de desdobramentos e modificações históricas, tradição, linguagens e, sobretudo, sujeitos criadores. Se a cultura é uma criação humana, não faz sentido falar em um corpo de conhecimento que remeta a uma objetividade plena (FLUSSER, 2014). Isso não significa de modo algum aceitar o subjetivismo e o irracionalismo, algo que Husserl mesmo estava longe de defender. A proposta comunicativa para captar o real entre objetividade e subjetividade é uma forma intersubjetiva de conceber o conhecimento. A intersubjetividade aplicada ao conhecimento é uma espécie de teste de legitimidade: quando uma pluralidade de sujeitos concebe um mesmo objeto (por uma regularidade de constatação dos sentidos e uma apropriada tradução comum na linguagem que possa ser endereçada ao outro), o objeto ganha um relativo estatuto de veracidade. Isso permite compreender a ciência como refinamento metódico de um saber não apenas objetivo, mas intersubjetivo; pois, além do extremo rigor na busca de regularidades empíricas no mundo; a ciência também precisa fazer a tradução daquelas em axiomas cristalinos e consensuais, que possam ser autenticados por

outros sujeitos. Na visão de Flusser, a visada fenomenológica representa realmente uma reformulação na epistemologia ocidental ao se desvencilhar da fé no conhecimento objetivo, baseado em uma tradução supostamente direta do fundo unitário do mundo, em favor de um conhecimento mais intersubjetivo, calcado nas traduções mediadas pela linguagem comum de um fundo não unitário, mas que se dá como horizonte de perspectiva (FLUSSER, 2014). Ou seja, há uma transição do sujeito monológico e de um mundo objetivo para uma relação de um sujeito dialógico com um mundo intersubjetivo, e a “co-constituição” dos fatos remete a uma transcendência não em direção a uma verdade totalizante, mas sim em direção ao outro (*Alter*); uma transcendência em que o acolhimento da presença desse outro é feito por abertura intencional, para além da simples suposição de objetividade. Para Flusser (2007), “[...] objetos de uso são, portanto, mediações (media) entre mim e outros homens, e não meros objetos. São não apenas objetivos como também intersubjetivos, não apenas problemáticos, mas dialógicos” (FLUSSER, 2007, p. 47).

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

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

ideia de progresso (FLUSSER, 2014). Como vemos, Flusser entende a intersubjetividade como um modo primordial da constituição do conhecimento. A intersubjetividade revela uma comunicação primordial Eu/Outro na ordem do conhecimento, em que é possível valorar o objeto precisamente nesse reconhecimento implícito de outrem, e não em uma segurança ancorada no mundo natural ou no *cogito*, o que seria reduzir o conhecimento à relação Eu/Isso. No ato de reconhecer, Flusser se aproxima de temas e conceitos caros à fenomenologia não só como concebida por Husserl, mas também por seus sucessores, como Maurice Merleau-Ponty e Max Scheler. O reconhecimento (diferente de conhecimento) vem daquela identificação de um horizonte comum que funda tanto o Outro quanto o Eu. O que diferencia a pessoa humana da coisa é que é possível traduzir a si mesmo na presença e na perspectiva de outra pessoa. Quando, em contrapartida, se contemplam objetos, plantas, insetos, não há como eclodir um reconhecimento. O ponto de vista da ameba, por exemplo, é inaceitável; pelo fato de ela ser coisa entre coisas, seu ponto de vista é possível, está na virtualidade, mas não é realizável para nós (FLUSSER, 2014). Embora possível, é irreconhecível. Diferentemente, outra pessoa, ainda que seja de outra cultura, é um ente reconhecível, pois na comunicação, mesmo naquela rudimentar, com poucos recursos linguísticos e técnicos, o sujeito humano consegue reconhecer-se no seu semelhante. O reconhecimento, embora complementar ao conhecimento, não equivale a ele, pois o tipo de relação que gera o sentido decisivo não é aquele com o objeto, com o *Isso* buberiano; está no *Tu* (Outro), que continuamente reconstitui o sujeito e o desperta pela interpelação e permite que ele faça o endereçamento de suas intenções em retorno. O reconhecimento intersubjetivo remete a um tipo de comum que abarca tanto o conhecimento quanto a ética.

## 6 Intersubjetividade na rede telemática: a utopia das mídias

Combinando essas várias matrizes e tradições – filosofia do diálogo, fenomenologia, comunicação –, Flusser consegue operar com a ideia de intersubjetividade nas diversas esferas da linguagem, até desembocar no contexto da mídia e tecnologia. Aí ele oferece resultados provocativos, porque a relação primeira, atravessada pela precedência do outro no nível do reconhecimento, ao ocorrer na realidade das mídias, atravessada pelas imagens técnicas, pode propiciar uma nova atmosfera de religiosidade “pós-histórica”. Flusser (2012b) perseguia a formulação de valores possíveis sem recorrer ao fundamentalismo religioso. Mesmo aceitando uma boa parte das consequências da *morte de Deus* o autor não

evitava falar sobre a fé, sobre religião ou sobre Deus. Ainda que se refira a esses nomes de modo frequentemente metafórico e até irônico (como em *A história do diabo*, em que Deus e Diabo são os protagonistas do jogo do tempo), há algo no filósofo judeu que permite fazer uma interpretação de raízes teológicas do judaísmo na mídia contemporânea. Nessa zona são traçadas as relações existenciais entre comunicação, morte e o antigo desejo de imortalidade que atravessa o imaginário humano. Para Flusser, o drama essencial que mobiliza o gesto da fé religiosa é a constatação da finitude da vida, a consciência individual da morte. O ser humano é ser-para-a-morte. Dadas as circunstâncias biográficas do filósofo, que teve todos os seus entes queridos exterminados pelo genocídio nazista, é mais do que evidente por que reflexões dessa natureza o mobilizaram visceralmente para além da abstração filosófica. Mas a fé religiosa, para ele, não é o único meio de escapar da morte. A comunicação é também uma via; na verdade, a cultura como um todo – já que ela é o mundo tecido pela comunicação – e sua tendência de oposição ao natural, à brutalidade absurda da solidão. O vestígio que ela deixa, como codificação do mundo, é justamente um acervo de experiências e realizações humanas que serve para que os *eus* se perpetuem nas memórias dos outros. Símbolos, incluindo os gestos, a arte, os textos, os artefatos, os ritos, remetem a algo bem além de sua apresentação imediata, da pura sensorialidade – são vias para acessar conceitos, imaginações e sentimentos do outro, de todos engajados na construção comunicativa da cultura. Ainda que sejam sedimentados em objetos, esses significados não são materiais e podem vagar de uma memória para outra. A comunicação, então, é um processo que ajuda os seres humanos a preservar e perpetuar suas memórias, deixando-as, ainda que muito nebulosamente, abertas para um encontro mnemônico. Não importa se são grandes realizações na glória da alta cultura: o simples dialogar com entes queridos e amigos já é um modo de afirmar e registrar nossas existências, de sair de si para o universo codificado da comunicação. É nisso que residem a dignidade e a liberdade humanas: oposição à absurdidade do mundo natural na transcendência relacional com o outro ser humano, na busca de realizar, ainda que precariamente, um tipo de imortalidade. Segundo ele,

[...] é de tal busca da imortalidade que nasceram, entre outras coisas, os aparelhos produtores de imagens. O propósito dos aparelhos é o de criar, preservar e transmitir informações. Nesse sentido, as imagens técnicas são represas de informação a serviço da nossa imortalidade. (FLUSSER, 2012b, p. 32).

A visão existencial de uma transcendência comunicacional alça, então, o universo das mídias tal qual ele vem evoluindo e se consolidando pós-historicamente. Aqui, nesse olhar teológico sobre a sociedade telemática, a relação entre intersubjetividade, comunicação e mídia atinge um ponto singular. A vida dialógica, inspirada pelo *ethos* intersubjetivo, vida com os outros e para os outros, pode se manifestar na ambiência tecnologicamente mediada, em encontros de sentido marcados pelo lúdico, pelo surpreendente, pela aventura por excelência, cujo correlato material vai se dar como produção de nova informação, de novos registros na língua e nas mídias. “Pois é isto o novo significado de ‘liberdade’: a possibilidade única e insubstituível que tenho para lançar informações novas contra a estúpida entropia lá fora, possibilidade esta que realizo com os outros.” (FLUSSER, 2012b, p. 131).

É importante, contudo, termos reservas e ver de modo crítico o fato de Flusser depositar muitas esperanças na relação com o outro desdobrada nas redes telemáticas, e no potencial destas em permitir que essa relação se consolide. Isso é questionável, pois, embora o autor desenvolva consistentemente a intersubjetividade nos níveis primordiais da linguagem – no *logos* como dúvida, na interpessoalidade como reconhecimento, na co-constituição fenomenológica como conhecimento –, à medida que se aproxima dos contextos complexos arquitetados pela técnica, esse outro vai se tornando cada vez mais encoberto e difícil de acessar. Flusser, porém, parece pensar que ele está transparente e acessível, exigindo somente o engajamento sincero na comunhão telemática. O sociólogo e filósofo da comunicação Ciro Marcondes Filho (2012) nos chama a atenção para o desafio de conceber o outro nas redes telemáticas e tenta moderar o excesso de confiança flusseriana nas redes técnicas, para não pensarmos que a intersubjetividade será automática com o mero engajamento na rede. É preciso, antes, estar atento a cada passo de encobrimento da intersubjetividade genuína que a técnica dá e não confundir o “Rosto do Outro” com o “avatar”, o que poderia levar a uma intersubjetividade ilusória, em “[...] que cada lado ‘constrói’ imaginariamente a alteridade do outro, seu ‘rosto’ virtual [...]” (MARCONDES FILHO, 2012, p. 194). Contudo, isso não impede que, à parte de algumas limitações éticas que a tendência utópica de Flusser pode engendrar, compreendamos seu esforço sincero e sua preciosa contribuição de articular uma noção de intersubjetividade transversal que complementa o aspecto formal (informacional-cibernético) da comunicação e de buscar a unidade do fenômeno. Também é possível a relação com o outro nas redes técnicas, mas isso é um grande desafio; talvez seja o grande problema que inspira o presente estudo. Não é algo que se dá como numa profecia; daí termos reservas com o judaísmo implícito e secularizado

em certo messianismo no pensamento flusseriano. O filósofo traz fontes diversas para seu pensamento e dá a elas um tratamento peculiar e autêntico, tentando abordar diferentes esferas dos problemas da linguagem e comunicação. Tarefa desafiadora; logo, pode haver deslizes ou incompletudes em comparação a pensadores que se debruçam de modo mais especializado em um aspecto. Mas esse risco assumido também abre possibilidades de achar caminhos autênticos e não esperados.

## 7 Considerações finais

Orientados por essa visão da intersubjetividade e de sua relação com a comunicação, pudemos identificar como isso é articulado no pensamento flusseriano, investigando como ele formula a relação Eu/Outro em diferentes regiões da existência. Na dúvida da dúvida, temos o comum entre a certeza e a incerteza, o pensamento e o impensável, que cria uma fissura no *logos* e na subjetividade, gerando uma intersubjetividade na própria cognição (*noesis*). No despertar ético da subjetividade, temos o comum entre Eu e Tu (Outro), em que a interpelação do último desperta a subjetividade humana do primeiro (reconhecimento). Na co-constituição fenomenológica, temos o comum entre duas ou mais perspectivas sobre o mesmo objeto, uma intersubjetividade gnosiológica (conhecimento). Na socialização concreta, temos o comum entre o indivíduo e a comunidade, que, engajados nas estruturas da comunicação, produzem um senso de comunhão (cultura). Percebemos que, neste último momento, de transição do reconhecimento primordial para a cultura tecnicamente estruturada, o outro parece ter encolhido para uma região antropológica reduzida, na qual permanece mais oculto do que antes. Portanto, a restauração do outro nas redes telemáticas exige uma postura ativa e crítica; a rigor, tal problematização se relaciona com uma urgência ética. Percebe-se que a sociedade da informação generalizada enfrenta desafios na ordem do comunicacional sem precedentes. Com a profusão de dispositivos técnicos de informação em rede, a dimensão da urbanidade tende a se tornar cada vez mais telemática. As cidades midiáticas se articulam em múltiplas camadas de linguagem, descentralizando dados e criando grandes canais por onde fluem as tecnoimagens.

Na busca de um *ethos* intersubjetivo em tempos de midiaticização, de fato, é importante questionar a própria tendência de Flusser em depositar energias e especulações demasiadas na tecnologia e lembrar que a complexidade comunicacional abriga a tecnologia como uma parte sem dúvida importante na ordem dos fenômenos, mas que o pôr-em-comum envolve

uma miríade de elementos finos dos indivíduos. A complexidade da comunicação não está, como a noção intuitiva do complexo pode indicar, somente na técnica (o imaginário das máquinas, equações e computadores complexos), mas nas dimensões finas (afetos, vínculos, dramas) em que se mesclam todos e que exigem um posicionamento ético. Em suma, a discussão do fenômeno comunicacional a partir da intersubjetividade tem uma inspiração ética essencial, visto que, além de estar implicada nas dimensões da publicidade (como esfera pública) e cidadania, também exige uma postura particular de escuta diante da face informacional do mundo circundante e suas inúmeras potencialidades comunicativas. É essa abertura que vai permitir a formulação de novas questões; a contestação de discursos e estruturas dominantes; o esclarecimento de confusões; o desenredamento de narrativas tendo em vista uma rearticulação das estruturas de comunicação que possa fornecer nova coesão, com mais relevância e eticidade. Na comunicação, portanto, o principal desafio não é apenas informar, mas comunicar, isto é, se abrir ao **outro** da comunicação. Do contrário se estará apenas falando sozinho, agravando danos inerentes ao processo histórico, como o confinamento da Covid-19, em que o real invade o desejo humano e exige uma reelaboração de perspectivas.

## Referências

BAUDRILLARD, Jean. **A troca simbólica e a morte**. São Paulo: Loyola, 1996.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. **Aprendendo a pensar**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. 2 v.

CHRISTINO, Daniel. Epistemologia e comunicação: debatendo o objeto comunicacional. **Logos**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 71-81, 2012.

FLUSSER, Vilém. **A dúvida**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012a.

FLUSSER, Vilém. **O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012b.

FLUSSER, Vilém. **Comunicologia: reflexões sobre o futuro**. As conferências de Bochum. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FLUSSER, Vilém. **O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

HAN, Byung-Chul. **Agonia de Eros**. Lisboa: Relógio D'Água, 2014.

KRISTEVA, Julia. "L'humanité redécouvre la solitude existentielle, le sens des limites et la mortalité.". [Entrevista cedida a] Stefano Montefiori. **Corriere della Sera**, [s. l.], 29 mars 2020.

MARCONDES FILHO, Ciro. Comunicabilidade na rede: chances de uma alteridade medial. **Significação**, Butantã, v. 39, n. 37, p. 188-205, 2012.

MARCONDES FILHO, Ciro. **Comunicologia ou mediologia: a fundação de um campo científico da comunicação**. São Paulo: Paulus, 2019.

MATTELART, Armand. **História das teorias da comunicação**. São Paulo: Loyola, 2011.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum: notas para o método comunicacional**. Petrópolis: Vozes, 2014.

TÜRCKE, Christoph. **Sociedade excitada: filosofia da sensação**. Campinas: Unicamp, 2010.

VIRILIO, Paul. **O espaço crítico: e as perspectivas do tempo real**. São Paulo: Editora 34, 2014.

## **The *Other* of communication: intersubjectivity in Vilém Flusser**

### **Abstract**

Tensioned by the outbreak of Covid-19 — a phenomenon that intensifies not only the relationship with the Other in telematic networks, but the challenge of interpreting it from its several implications —, this paper outlines the concept of intersubjectivity in Vilém Flusser's thought. Flusser thinks that, in the transition to a technically structured culture, it is necessary to recognize the other when confronting telematic networks, despite it having fallen to a minor anthropological region, in which it remains even more out of sight. Unlike a certain Greek or Enlightenment tradition, Flusser suggests that such protocols do not only produce an interobjectivity, but an intersubjectivity in which the other, even when it is entangled with technical interactions, responds to an ethical and existential meaning. The article is divided into two major parts: first, we explain the theoretical foundations for Flusser's approach to intersubjectivity along his trajectory from philosophy to a general theory of communication (or communicology), by which he seeks to combine an understanding of encoding and decoding processes

(information) with an understanding of meaning-making. We then approach intersubjectivity across different ontological levels: intersubjectivity in thought, in relation, in knowledge and, finally, in telematic networks. We conclude that Flusser's theoretical fortune on intersubjectivity contributes to an ethical response to the problem of alterity in the context of 21st century networks, as well as to the development of a communication science, addressed to a dynamic temporality, intertwined with technology.

## Keywords

Alterity. Communication. Communicology. Flusser. Intersubjectivity.

Recebido em 30/04/2020

Aceito em 08/05/2020

Copyright (c) 2020 Tiago Quiroga, Guilherme Policena. Creative Commons License. Este trabalho está licenciado sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. Os Direitos Autorais dos artigos publicados neste periódico pertencem aos autores, e os direitos da primeira publicação são garantidos à revista. Por serem publicados em uma revista de acesso livre, os artigos são de uso gratuito, com atribuições próprias, em atividades educacionais e não-comerciais.

