

A dissolução do Outro na comunicação contemporânea¹

The dissolution of the Other in contemporary communication

MALENA SEGURA CONTRERA *
NORVAL BAITELLO JR. **

RESUMO

A partir de alguns diagnósticos da cultura e da comunicação contemporâneas, sugerimos que se torna perceptível uma crescente dissolução da alteridade nas mediações, provocada pelos chamados novos *media*, construídos a partir de plataformas tecnológicas cada vez mais distantes da corporeidade e seus requisitos. As experiências de encantamento se transferem do sentido para os aparatos, dissolvendo a temporalidade presente e a percepção de si mesmo em favor de suportes ou imagens geradas por ou para tais suportes tecnológicos. A tecnologia torna-se autônoma, gerando em torno de si sujeitos e objetos hipnógenos.

Palavras-chave: alteridade, cultura da imagem, tecnologia, *media* eletrônica

ABSTRACT

From some diagnoses of contemporary culture and communication we suggest that it becomes an increasingly noticeable dissolution of otherness in the mediations caused by so-called new media, built from technology platforms increasingly distant from corporeality and its requirements. The experience of enchantment in order to relocate the pageants, and dissolving the temporality of this perception of self in favor of media or images generated by or for such technological supports. The technology becomes autonomous, generating around itself hypnogenic subjects and objects.

Keywords: otherness, image culture, technology, electronic media

* Professora Doutora do Programa de Mestrado em Comunicação da UNIP de São Paulo, diretora do Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia, líder do Grupo de Pesquisas em Mídia e Cultura e bolsista produtividade do CNPq.

** Professor Doutor do Programa de Comunicação e Semiótica da PUC/SP, líder do Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia e bolsista produtividade do CNPq.

1. Trabalho apresentado no GT Comunicação e Cultura do XIX Congresso da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação.

D

A dissolução do Outro na comunicação contemporânea

A CRISE DA MAGIA

UMA DAS QUESTÕES centrais do processo de *desencantamento do mundo*, conforme nomeado por Max Weber, é a questão da crise da magia². O assunto se refere ao processo pelo qual as coisas concretas deixaram de ser transsubstanciações do divino, do sagrado e foram absorvidas pela lógica da produção industrial e transformadas em produtos mercantis.

A crise da magia – que gerou essa nova relação com o mundo, desencantado e reduzido ao valor de matéria-prima, por meio, inclusive, do paradigma cartesiano vigente –, esteve sempre ligada à crise do sentido³. Foi ela que nos levou à condição de sermos cada vez mais incompetentes para atribuir valor simbólico às coisas do mundo e às experiências que delas temos. Como pontuou G. Durand, o esvaziamento das capacidades simbólicas se deu nesse contexto:

Não só o mundo é passível de exploração científica, como só a exploração científica tem direito ao título desafecto de conhecimento. Durante dois séculos a imaginação é violentamente anatemizada (...). Na filosofia contemporânea realiza-se, sob o impulso do cartesianismo, uma dupla hemorragia do simbolismo (Durand, 1993: 22).

O autor pontua claramente do que se trata: “... o poder pragmático do signo triunfa diariamente” (Ibid.: 23).

Esvaziadas as possibilidades mágico-simbólicas das *coisas do mundo*, a busca do sagrado e do sentido se transfere para os *processos*, daí advém a centralidade dada à tecnologia nos últimos séculos. Há tempos nossa sociedade não se pergunta mais pelas coisas, pelo que elas são, por quais suas motivações, a única pergunta pertinente no mundo moderno (e ainda contemporaneamente) é o *como* do poder pragmático que Durand reconhece. Como fazer, como utilizar, como consertar, como acertar nos testes: a vida quase se reduz a uma sensação constante de treinamento para tudo e para coisa alguma.

Trata-se de estarmos cada vez mais submetidos ao que Trivinho chama de razão tecnológica. Ele assim a apresenta:

Razão tecnológica no sentido de uma razão cotidiana, pragmático-utilitária, imediatista, em relação à máquina. Implicitamente ideológica e ufanista (...) em relação à sociedade tecnológica, essa razão apresenta sempre um reencantamento feliz diante das proezas e potencialidades da tecnologia. Como tal, trata-se de uma razão não mediada pela simbolização, isto é, desprovida de autorreflexão crítica sobre suas próprias manifestações exteriores e práticas, em particular aquela em relação aos objetos tecnológicos (Trivinho, 2001: 88).

2. Quem pontua muito bem a relevância dessa questão para Weber é A. F. Pierucci, no livro *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2003.

3. O processo de desencantamento do mundo e suas implicações para a Comunicação foi tema de pesquisa de pós-doutoramento de Malena S. Contrera pelo CNPq em 2008 e é o tema central de livro que está no prelo.

A ideologia e a economia capitalistas coincidiram com a descoberta da eletricidade, e impuseram-se plenamente por meio da industrialização e da criação das possibilidades de produção em série de aparatos tecnológicos que serviram para criar ainda mais produtos em série. Tecnologia moderna e o que poderíamos chamar de uma *estética da seriação* estão indissociavelmente ligadas. Esse é o princípio gerador do que Edgar Morin (1990) chamou *industrialização do espírito*, processo central da cultura de massas, não por acaso centrada nas redes de mediação de massa e em seu poder tecnológico de enfeitiçamento por meio da ação mágica das imagens eletrônicas.

Mais de cem anos depois do *desencantamento do mundo* apresentado por Max Weber, e depois de praticamente 60 anos da aguda leitura da cultura de massas de Edgar Morin, o cenário dos meios eletrônicos mudou muito, mas ainda não abandonou a sua vocação tecnológica para a formatação dos espíritos.

É preciso não confundir essa situação com a necessidade de aprendizagem contínua para a qual a crescente complexidade do mundo nos destinou. A presente situação visa na realidade a nos transformar, crescentemente, em funcionários, como declarou Vilém Flusser (2002), ou em *sujeitos e objetos hipnógenos*, segundo E. von Samsonow (2005)⁴.

Contemporaneamente, vemos toda a complexidade da comunicação humana ser minimizada e a centralidade das trocas comunicativas e dos processos vinculadores se deslocar para a questão da apropriação ou não das tecnologias da comunicação. Transformamo-nos, triunfantes, em usuários.

A AUTONOMIZAÇÃO DA TECNOLOGIA

É certo que o homem sempre esteve às voltas com suas técnicas e com as tecnologias relativas à sua época. Não é dessa relação indissociável entre humanidade e técnica que estamos tratando, abordamos na realidade um momento específico na história dessa relação, do momento em que um conjunto de técnicas se transforma em uma forma de pensar o mundo. Tal forma passa a se pautar centralmente em critérios relativos à sua própria operacionalidade. Nisso reside seu caráter centralmente ideológico, como bem propôs Jürgen Habermas (2007). Estamos falando da tecnologia eletrônica e de seu caráter autorreferente.

Esse caráter autorreferente se apresenta em todo sistema ideológico que enlouqueceu, seja pela falta de reflexão e autocrítica, seja pela falta de capacidade de interagir com outras esferas da existência (tais como o sentimento, a intuição, o devaneio, o sonho), recusando-se a considerar a relevância da constituição de uma ecologia da comunicação⁵. Tudo se reduz a sonhar o sonho das máquinas, como anteviu Kamper (1997), como sonhos pré-sonhados.

4. O tema do *funcionário*, como representante da dissolução da vontade (*Auflösung des Willens*) nos ambientes crescentemente tecnológicos, é desenvolvido em *Flussers Völlerei* (Köln, 2005).

5. O tema da ecologia da comunicação vem sendo bastante debatido por um grupo de pesquisadores junto ao Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia (CISC-PUC-SP). Podemos ainda fazer referência ao livro de mesmo nome, *Ecologia da Comunicação*, de Vicente Romano (no prelo).

D

A dissolução do Outro na comunicação contemporânea

Essa autorreferência se revela totalmente no *modus operandi* da tecnologia moderna: seus critérios centrais sempre partiram do princípio de automanutenção ou aperfeiçoamento de suas próprias operações e métodos. Ela autoexecuta um programa complexo que a coloca na própria centralidade da vida e das questões humanas.

Vemos nesse processo uma inversão: a técnica, de meio, passa a ser um fim em si mesmo, e o homem, que deveria direcionar sua utilização, passa a girar ao seu redor. Estamos assistindo ao nascimento de um tempo em que os aparatos tecnológicos não são mais próteses humanas, o que vemos é o ser humano como prótese dos aparatos tecnológicos. E essa operação é realizada justamente pelo projeto de autoexecução e autorreferência da “razão tecnológica” (Trivinho, 2001). A segunda pode ser relacionada ao fenômeno que o mesmo autor chama de *tecnologia como religião*. Ele assim o apresenta:

Desde os apontamentos de Heidegger acerca da técnica como metafísica realizada no século XX, constata-se, na fase atual da sociedade tecnológica, em função da dependência da máquina, uma intensificação da característica da tecnologia como religião (Ibid.: 83).

Berman (2005) volta a se ocupar de uma questão que estava também na genealogia do pensamento de Max Weber sobre o desencantamento do mundo; a questão de que a tentativa de dominar a natureza nasce com o pensamento mágico. Essa questão foi muito bem mapeada por Morin (1985)⁶, no qual vemos como as sociedades arcaicas concebiam magia e tecnologia como sendo praticamente a mesma coisa, já que todo *saber fazer* era prerrogativa dos sacerdotes ou xamãs instruídos pelos deuses⁷. Até as técnicas aparentemente banais, cotidianas, como o preparo do alimento, eram circunscritas a uma mitologia específica que as legitimava. O que nos parece pertinente nessa questão é percebermos que magia e tecnologia possuem a mesma motivação inicial, diferenciando-se não na finalidade, mas na maneira e nas ferramentas de execução e, especialmente, na fonte de onde emana o seu poder de intervir na realidade.

Essa origem comum faz com que muitos afirmem que, sob a primazia do tecnológico, estamos vivendo um reencantamento. Podemos decerto chamar de novo encantamento, mas certamente não podemos comparar a situação atual com a que vigorava antes do racionalismo, na fase em que imperava um pensamento chamado por Berman (2004) de “pensamento hermético sobre o mundo”. A diferença central a ser considerada nesse caso é a de que o que podemos chamar de encantamento do mundo nas culturas arcaicas se pautava por uma relação muito diferenciada com o mundo concreto, incluindo o próprio

6. Também E. Durkheim ocupou-se dessa questão, especialmente ao tratar do animismo, em *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

7. Sobre essas sociedades e a relação de seus sacerdotes com os instrumentos mágicos, ver *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, de M. Eliade, 1992.

corpo. A tecnologia contemporânea apaga justamente as marcas da natureza concreta do mundo, a cibercultura é a evidência máxima desse comportamento de negação das condições concretas, ou seja, dos limites espaço-temporais dados pela realidade concreta.

É nesse ponto central que não se pode dizer que estamos vivendo um reencantamento do mundo, na medida em que a palavra *encantamento*, como proposta por M. Weber, referia-se a uma visão de mundo na qual o homem praticamente brotava da terra e a ela estavam indissociavelmente relacionadas todas as esferas da sua vida. O momento atual se parece mais à consumação de um processo de desmaterialização do mundo (seguindo o dismantelamento já operado pelas sociedades industriais). Nesse sentido, A. Gorz acerta ao tratar o presente momento como o triunfo de uma economia (no sentido complexo do termo, e não apenas monetário) do imaterial.

Essa desmaterialização do mundo, da qual tratamos em outro momento, começa a se dar efetivamente com o advento do patriarcado e, em especial, com o monoteísmo que considera o espírito como algo santo e o corpo como a morada do pecado. Todos sabemos do longo trabalho do catolicismo para apagar a relação simbólica dos pagãos com a terra e com os cultos que envolviam os deuses da natureza, processo culminado na Inquisição. Tal hipótese, a ser aprofundada e desenvolvida em outro contexto, tem como uma das bases o estudo do filósofo japonês Tetsuro Watsuji sobre uma antropologia das paisagens e o surgimento das grandes religiões monoteístas (patriarcais) no ambiente hostil do deserto e suas culturas, onde igualmente nasceram a escrita, a astrologia e as matemáticas, embriões primeiros das tecnologias. Também Vilém Flusser aponta em seu livro *A escrita* a importância do ambiente desértico como útero da ciência ocidental.

Altera-se centralmente, com o estabelecimento do patriarcado e do monoteísmo, o lugar dos deuses. Os deuses, nas culturas pagãs (em grande parte mantendo relações com a cultura matriarcal) habitavam os mares, a terra, os grãos, as árvores e todos os seres encantados da natureza. O mundo concebido pelo patriarcado coloca os seus deuses inicialmente no poder masculino e nos fenômenos celestes, operando a transferência do lugar terreno para o espaço distante e intocável do sagrado, agora associado ao imaterial. O próximo passo é a criação dos deuses tribais sociais, nos dizeres de Campbell (2002), associados a tribos específicas e ligados a elas por linhagens ancestrais (que é o caso evidente do Judaísmo).

O *espírito puro* não demora a revelar-se o maior processo de apagamento da concretude do mundo, e seu rebaixamento à matéria-prima é uma consequência fácil de compreender. O sobrenatural constrói seu valor sobre os destroços do

D

A dissolução do Outro na comunicação contemporânea

natural, após ter dele se dissociado. A consequência extrema desse processo é estudada por G. Anders em seus dois volumes de *Die Antiquiertheit des Menschen* (1994) que, em última instância, mapeia a transformação do próprio homem em matéria-prima das engrenagens civilizatórias.

A ironia é que nosso enredo monoteísta e patriarcal, após passar pela supremacia da razão e do *cogito*, nos leva a reeditar os deuses do trovão e dos raios, os deuses celestes e imaterias, na tecnologia eletrônica que, na modernidade, aprisionou o relâmpago de Zeus na fulgurância da máquina. Já nos primórdios do século XX o precursor de uma teoria geral da imagem, Aby Warburg, observou a passagem dos rituais pagãos do raio (associado à serpente, símbolo da terra e da grande mãe) e sua domesticação nas serpenteantes fiações da eletrificação urbana. Sua conferência de 1923, *Schlangenritual* (Ritual da serpente), transformada em um pequeno livro apenas em 1939, demonstra a partir da observação dos índios Hopi, no Novo México, Estados Unidos, como um símbolo pagão percorre épocas, eras e culturas carregando significados arcaicos para dentro de novas molduras e formatos civilizatórios. Não por acaso Warburg propõe tais estudos arqueológicos como fontes de conhecimento de objetos contemporâneos, lançando bases para a compreensão da natureza das imagens mediáticas.

Esse processo de reedição das imagens e símbolos arcaicos atribuiu um valor mágico especial à tecnologia, o valor mágico que antes era atribuído à aparição hierofânica do deus celeste. Assim as tecnologias eletrônicas utilizadas nos processos de mediação social, por sua capacidade de reproduzirem imagens exógenas indefinidamente (era Zeus o grande reprodutor), esvaziam o poder criativo do deus celeste e usurpam sua capacidade de encantamento, transferindo-a para uma máquina.

Frankenstein talvez seja a imagem mais emblemática desse encantamento tecnológico, dessa fé na eletricidade e na tecnologia que dela se mantém. Hoje, ainda, quem não isentaria o doutor e culparia o monstro?

O APAGAMENTO DO OUTRO (SOMOS TODOS USUÁRIOS?)

Rituais de casamento no espaço virtual da rede, velórios virtuais⁸, caixões em forma de celular⁹, em todas essas (e muitas outras) situações, a verdadeira relação se desenvolve com a tecnologia, com a natureza tecnológica do ambiente em que ocorre. As especificidades do meio formatam as possibilidades de representação da pessoa que por meio dele se apresenta, se relaciona, e, conseqüentemente, tais especificidades dão forma também às possibilidades de percepção do outro. Sabemos que ciberpessoas são invenções possíveis dentro do ambiente infotecnológico da rede, e mesmo que não menosprezemos o papel

8. Todos esses fenômenos são analisados na pesquisa de doutorado de Jorge Miklos, *Comunidades Religiosas: interfaces entre mídia e religião no ciberespaço*. Orientador: Norval Baitello Junior. Doutorado. Programa de Comunicação e Semiótica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

9. Matéria divulgada pelo portal Terra em 2007. Disponível em: <<http://tecnologia.terra.com.br/interna/0,,OI1532250-EI4802,00.html>>. Acesso em jan. 2010.

imaginário dessas invenções, sabemos também que o que impera nesse processo é a autodeterminação.

As questões relativas às perdas devidas à compressão espaço-temporal desse processo foram já bem mapeadas por outros autores (Paul Virilio, Trivinho), mas aqui queremos tratar de outra dimensão que é perdida nessa relação quase que exclusiva com a tecnologia: a noção de alteridade. Inicialmente dada pelos deuses, pelos duplos, pelos objetos mágicos e encantados repletos de sobrenaturalidade (que era aqui uma espécie de intranaturalidade), a noção de alteridade é apagada pela identificação imediata do homem com a tecnologia, na medida em que a tecnologia é algo percebido como exclusivamente humano, próxima demais, prótese.

Temos de considerar ainda que, ao serem os objetos tecnológicos inseridos no *modus operandi* funcional da sociedade produtivista, essa identificação se exacerba e adquire contornos claramente narcisistas, como sugere V. Flusser:

Essa transformação gradativa das coisas em instrumentos explica a deterioração progressiva do nosso sentimento religioso. As coisas eram revelações do nada, e como tal, carregadas de sacralidade. Os instrumentos obstruem a visão do nada e são, portanto, o contrário do sacro, são o corriqueiro. As coisas representavam algo, eram símbolos de algo, e era possível adorar esse algo atrás das coisas. Os instrumentos representam, no melhor dos casos, o trabalho manipulador da existência humana, e a única coisa que é possível adorar nos instrumentos é o trabalho humano atrás deles. A única religiosidade da qual somos capazes, portanto, é a autoadoração, é o narcisismo (Flusser, 2002: 94-95).

Essa autoadoração, que deixa evidente seu traço narcísico, encobre algo pior, que é o apagamento da alteridade, exatamente em um mundo que, ironicamente, gira em torno de infinitas interconexões.

Sintomático desse cenário é o sucesso das redes sociais que se baseiam em *temos isso em comum*. O mais espantoso na época da explosão do Orkut no Brasil é que tantas pessoas quisessem se encontrar a partir de critérios de absoluta “mesmidade”¹⁰, critério evidente nos nomes dos grupos, a grande maioria nomeada como *eu adoro isso, eu odeio aquilo*, reproduzindo nauseantemente um discurso tipicamente adolescente de autoafirmação por meio de agrupamento de iguais – *eu e minha turma*, só que agora virtual. Muda o suporte, mas o conteúdo marcadamente narcísico permanece. Somem-se aí ainda alguns retrocessos: é observação quase consensual que os adolescentes de hoje são mais conservadores do que os de 30 ou 40 anos atrás, e em alguns momentos nota-se também um avanço do mais atrasado moralismo,

10. Termo proposto por Z. Bauman (2004).

D

A dissolução do Outro na comunicação contemporânea

11. Sempre nos pareceu chocante que universitários fizessem circular pela internet vídeos domésticos dessa ou aquela garota, normalmente colega de faculdade, fazendo sexo, acompanhados de xingamentos e de discursos moralistas e hipócritas em pleno século XXI, evidenciando que os meios tecnológicos podem trazer muita novidade e avanço, mas a mentalidade de quem os usa continua sendo adepta de práticas fascistas. Esse tipo de fascismo nas relações humanas foi tratado com maestria no filme *Malena* (2000), de Giuseppe Tornatore.

12. A dissertação de mestrado defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp, com o título de *Os Anacronautas do Teutonismo Virtual: uma etnografia do neonazismo na Internet*, por Adriana Abreu Magalhães Dias, mapeou o universo de sites, portais, comunidades, fóruns, chats, blogs e listas de discussão que abordam a temática racista e revisionista (que tenta invalidar a veracidade histórica do holocausto na Segunda Guerra Mundial e o número de judeus mortos por agentes nazistas). A pesquisa etnográfica realizada por ela verificou que, em língua portuguesa, espanhola e inglesa, há na internet cerca de 12,6 mil sites racistas, revisionistas e neonazistas, entre páginas pessoais e institucionais, blogs e fóruns.

sem que este seja fundamentado em prática ou crença religiosa. Talvez o que importa mesmo seja apenas o culto à autoimagem e a quantificação de suas aparições nas nodações da rede. O popularesco e a breguice se impõem pela alta recorrência e frequência, trazendo como obrigatoriedade única os critérios quantitativos de medição. A demoscopia não é mais instrumento de diagnóstico, ela é justificativa de existência e permanência (a velha breguice do mais popular agora transposta para o espaço das redes na obsessão pela medição de agregados ou seguidores).

Isso torna mais compreensível o fato de que a internet, que surgiu acompanhada dos discursos proféticos de que ela seria a grande unificação da espécie humana, tenha sido o ambiente ideal para fomentar intolerâncias de todos os tipos. Vimos recrudescer uma forma popular de fascismo nas mensagens moralistas de vídeos domésticos que circulam entre adolescentes¹¹, ao mesmo tempo que o neonazismo¹² e toda produção social de intolerâncias e xenofobias encontraram também na internet um espaço asséptico o suficiente para abrigar ideais e valores essencialmente sangrentos. O máximo de avanço tecnológico abriga o máximo de atraso comportamental nas sociedades chamadas liberais. Haveria um nexos entre as duas coisas? O desencantamento estaria agindo como abandono de princípios civilizatórios éticos ou mesmo simplesmente humanitários e de tolerância? Ou a perda do olhar para o diverso teria nascido da incapacidade inerente à tecnologia de ela própria ter olhos para o outro?

Quem chama a atenção para essa tendência das sociedades contemporâneas a regredirem suas capacidades de negociar complexamente a alteridade é Bauman, e não coincidentemente o faz de forma bem eloquente no livro *Amor líquido* (2004):

O impulso na direção de uma “comunidade de semelhança” é um signo de recuo não apenas em relação à alteridade externa, mas também ao compromisso com a interação interna (...). Quanto mais as pessoas permanecem num ambiente uniforme – na companhia de outras “como elas”, com as quais podem “socializar-se” de modo superficial e prosaico sem o risco de serem mal compreendidas nem a irritante necessidade de tradução entre diferentes universos de significações –, mais se tornam propensas a “desaprender” a arte de negociar um *modus covivendi* e significados compartilhados (Bauman, 2004: 134-135).

Bauman parece ter encontrado o tom que define as sociabilidades contemporâneas, centradas nas afinidades de ocasião e numa estética do eco: superficial, mas sem o benefício do tato; prosaico, mas sem o lirismo da prosa.

A VISÃO, AS MÁQUINAS DE IMAGENS E A OFTALGIA TERMINAL PARA O OUTRO

Se com a reprodutibilidade técnica exacerbada ao infinito entra em crise a visibilidade e os olhos passam a sofrer de uma oftalgia terminal; se a comunicação de distância impossibilita o tato; se o ruído branco da proliferação sonora impede a audição, desaparece qualquer alteridade. Então desaparecem também o eu mesmo, o si próprio, a esfera do eu, último dos redutos do presente, pois o eu requer um agora e um aqui, tanto quanto requer uma instância de alteridade que o legitime. No entanto é importante lembrar que nossa estratégia civilizatória jogou quase todas suas fichas na visão. Uma vez que a visão é o principal sentido de alerta do homem, desde sua descida às savanas, concentraram-se nela duas marcas importantes: a busca da antecipação (antever do futuro como alerta) e o medo. E é este o sentimento que nos impele à antecipação e que nos lança para o futuro, o medo. Aliás, o medo em si é um sentimento prospectivo, um projeto ou um projétil. Assim, transformou-se a visão e sua escalada irrefreável em um sentido fóbico e em uma tentativa de aceleração do tempo. Por medo do que está por vir, não esperamos, mas vamos em direção ao perigo, como estratégia contrafóbica. E repetimos tal ato de fuga de nós mesmos em uma antiespera, um antipresente, já que a espera é a afirmação do presente, da presença e do corpo. Como não há eu, porque não há o outro, também não pode haver presente, nem espera, nem corpo. Todas as fichas são jogadas na imagem, filha da técnica que, por ser projeção, escapa das agruras da espera, da presença, do corpo.

Disse Fellini um dia que o cinema é a arte da espera. Devemos hoje nos perguntar se os massivos produtos da indústria cinematográfica da tensão, exacerbados em um *timing* de imagem e som, não terão abolido a espera em favor de um injetarmos no futuro antes que nossa propriocepção nos permita sentir que existimos aqui e agora. Os grandes filmes de cenários e sonoplastia espetaculares, de efeitos especiais mirabolantes, de heróis e vilões intergalácticos, cheios de intenções de adrenalina e construídos segundo uma estética bélica e uma projeto-testosterona, bem como os *games* de similar natureza, constituem modelos exemplares de antiespera ou estética do sobressalto, apagamento dos ritmos reflexivos, autorreflexivos e proprioceptivos que permitem a construção da alteridade. ■

D

A dissolução do Outro na comunicação contemporânea

REFERÊNCIAS

- ANDERS, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C.H.Beck, 1956 (7a. ed. 1994). Tradução italiana: *L'Uomo è antiquato 1. Considerazione sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*. Torino: Bolatti Bolinghieri, 2003.
- _____. *Die Antiquiertheit des Menschen. 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: C.H.Beck. (1980). Tradução italiana: *L'Uomo è antiquato 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*. Torino: Bolatti Bolinghieri, 2003.
- BAITELLO Jr., Norval. *Flussers Völlerei. Wie der nulldimensionale Raum die anderen Dimensionen verschlingen kann. Über die Verschlingung der Natur, die Treppe der Abstraktion, die Auflösung des Willens und die Weiblichkeit*. Köln: Verlag der Buchhandlung Walther König/Vilém Flusser Archiv, 2007. Tradução em português: *A serpente, a maçã e o holograma*. São Paulo: Paulus, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- BERMAN, MORRIS. *Historia de la conciencia - de la paradoja al complejo de autoridad sagrada*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos Editoria, 2004.
- _____. *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos Editorial, 2005.
- CAMPBELL, Joseph. *Isto és tu - redimensionando a metáfora religiosa*. São Paulo: Ed. Landy, 2002.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Ed. 70, 1995.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- FLUSSER, Vilém. *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft?* Göttingen: Immatrix, 1989. (2a. ed. revista). Tradução brasileira: *A escrita. Há um futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010.
- _____. *Da religiosidade - a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Ed. Escrituras, 2002.
- GORZ, André. *O imaterial*. São Paulo: Annablume, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Ed. Tecnos, 2007.
- KAMPER, Dietmar. *O trabalho como vida*. São Paulo: Annablume, 1997.
- MORIN, Edgar. *O paradigma perdido*. Lisboa: Europa-América, 1985.
- _____. *Cultura de massas no séc. XX*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1990.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- _____. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

SAMSONOW, Elisabeth. von . *Was ist anorganischer Sex wirklich? Theorie und kurze Geschichte der hypnogenen Subjekt und Objekte*. Köln: Walter König Verlag/ Vilém Flusser Archiv, 2005.

TRIVINHO, Eugenio. *O mal estar da teoria*. Rio de Janeiro: Ed. Quartet, 2001.

WARBURG, Aby. *Schlangenritual. Ein Reisebericht*. Berlin: Wagenbach, 1996. Tradução espanhola: *El ritual de la serpiente*. Madrid: Sexto Piso, 2008.

WATSUJI, Tetsuro. *Climate and Culture*. New York: Greenwood, 1988.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *Sociologia das religiões*. Lisboa: Ed. Relógio D'Água, 2006.

Endereços eletrônicos

Caixão em forma de celular é vendido na web. Disponível em: <<http://tecnologia.terra.com.br/interna/0,,OI1532250-EI4802,00.html>>. Acesso em: jan. 2010.

Artigo recebido em 29 de junho e aprovado em 20 de julho de 2010.