UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MEIOS E PROCESSOS AUDIOVISUAIS

CLAUDENIR MÓDOLO ALVES

O CONTÍNUO MEDIÁTICO ATMOSFÉRICO

SÃO PAULO

2017

CLAUDENIR MÓDOLO ALVES

O CONTÍNUO MEDIÁTICO ATMOSFÉRICO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação Meios e Processos Audiovisuais, Área de Concentração Meios e Processos Audiovisuais, Linha de pesquisa Cultura Audiovisual e Comunicação, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (PPGMPA-ECA/USP), como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Meios e Processos Audiovisuais, sob orientação do Prof. Dr. Ciro Marcondes Filho.

SÃO PAULO

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Alves, MODOLO, Claudenir
O contínuo mediático atmosférico / MODOLO,
Claudenir Alves. -- São Paulo: M. C. Alves, 2017.
252 p.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Meios e
Processos Audiovisuais - Escola de Comunicações e Artes
/ Universidade de São Paulo. Orientador: Ciro Marcondes
Filho Marcondes
Bibliografia

1. Comunicação 2. Filosofia I. Marcondes, Ciro Marcondes
Filho II. Título.

CDD 21.ed. - 302.2

MÓDOLO, Claudenir. *O contínuo mediático atmosférico*. Tese apresentada à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Ciências Meios e Processos Audiovisuais.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Esta pesquisa é dedicada aos que vivem no tempo do contínuo
mediático atmosférico.

AGRADECIMENTOS

A compreensão do fenômeno da comunicação exige tempo. Nessa longa caminhada tenho muitos agradecimentos a fazer. Primeiramente, eu gostaria de agradecer aos meus familiares, aos amigos próximos e distantes, aos amigos de trabalho, amigos que fiz ao longo da vida e aos meus amigos das pesquisas. O meu agradecimento especial também vai para os organismos financiadores das pesquisas como o CNPQ e a FAPESP. Agradeço à Universidade de São Paulo, à Escola de Comunicações e Artes e ao Programa de Pós-graduação Meios e Processos Audiovisuais pelo apoio do corpo docente e técnico administrativo. Contudo, não posso deixar de mencionar meu agradecimento especial ao prof. Ciro Marcondes Filho, que cultiva o espírito universitário, aberto, crítico, exigindo um pensamento de várias angulações, fazendo ver e questionar as coisas que nos parecem cotidianas, como: *O que é a comunicação?* Por fim, não posso deixar de agradecer especialmente à Daniela Christinae Blank, por tantos anos presente em minha vida, sempre aberta para ouvir e compartilhar comigo momentos de toda ordem; ela que é a minha companheira de vida e, em especial, minha companheira nessa jornada.

Epígrafe

“Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito” (Friedrich Nietzsche, Humano, demasiado humano I, 283)

RESUMO

O contínuo mediático atmosférico é um ponto de partida, uma abertura na busca por compreensão de um fenômeno do mundo contemporâneo que se inicia com as multidões, os públicos, as massas e as maiorias. O contínuo mediático atmosférico é esse novo campo de batalha do mundo atual onde querem ocupar, e nele permanecer, o Estado, o mercado, as maiorias. O contínuo mediático atmosférico é constituído por quatro elementos: 1. O campo das ideias, valores e crenças; 2. A esfera pública; 3. As massas e 4. Os grandes meios de comunicação, com a finalidade de: 4.1 Atuar no imaginário, produzir fascinação e *glamour* e 4.2 Cooptar as massas para as causas políticas e outros ativismos. A esse novo momento, a esse novo campo de batalha constituído, onde se procura a tudo conectar, tudo energizar, tudo transformar em um *medium* de comunicação, damos o nome de contínuo mediático atmosférico. Essa nova situação provocada pelo contínuo mediático atmosférico nos faz pensar e problematizar o presente.

Palavras-chave: filosofia, comunicação, contínuo, mediático, atmosférico.

ABSTRACT

The atmospheric mediatic continuum is a starting point, a breaking through the search for understanding of a phenomenon of the contemporary world that begins with the crowds, the public, the masses and the majorities. The atmospheric mediatic continuum is this new battleground of the present world which wants to occupy, and remain in it, the State, the market, the majorities. The atmospheric mediatic continuum consists of four elements: 1. The field of ideas, values and beliefs; 2. The public sphere; 3. The masses; and 4. The major media. This last one, with the purpose of: 4.1 Acting on the imaginary, producing fascination and glamor; and 4.2 Co-opting the masses for political causes and other activism. To this new moment, to this new battleground constituted, where everything is sought to connect, to energize, to transform into a *medium* of communication, we call the atmospheric mediatic continuum. This new situation provoked by the atmospheric mediatic continuum leads us to think and problematize the present.

Keywords: philosophy, communication, continuum, mediatic, atmospheric.

SUMÁRIO

Introdução.....	12
-----------------	----

I - Parte

Pressupostos do contínuo mediático atmosférico: a massa como espírito do tempo moderno.....	18
1. Animal de rebanho: Friedrich Nietzsche.....	18
2. As multidões: Gustave Le Bon.....	23
2.1 Emocionalização.....	28
3. Indivíduo como animal de horda: Sigmund Freud.....	41
4. A massa: Elias Canetti.....	47
5. Dispositivo e subjetivação: Michel Foucault.....	49
6. As maiorias silenciosas: Jean Baudrillard.....	53

II - Parte

Pressupostos do contínuo mediático atmosférico: os meios de comunicação.....	66
1. Multidão e público: Gabriel Tarde.....	66
1.1 Revolução Francesa 1789.....	68
2. A maioria: Max Horkheimer.....	75
2.1 A ficção do indivíduo.....	75
2.2 O fundamento do ego.....	77
2.3 Ego coletivo.....	80
2.4 A maioria.....	83
3. A massa: Adorno e Horkheimer.....	85
4. A técnica: Walter Benjamin.....	95
5. Martin Heidegger.....	109

III - Parte

O contínuo mediático atmosférico: o fenômeno.....	115
1. O movimento: Hannah Arendt.....	115
2. Revisão dos pressupostos do contínuo mediático atmosférico.....	132
2.1 Multidão e público.....	132

2.2 A maioria	133
2.3 A massa	135
2.4 Leituras pós-conceito de massa.....	136
3. A maioria no poder: a posição do pensamento conservador.....	138
4. O contínuo mediático atmosférico.....	147
4.1 A produção.....	153
4.1.1 A produção técnica.....	154
4.1.2 A ocupação.....	157
4.1.3 Dominação: colonização das mentes e a nova massa.....	158
IV - Parte	
O contínuo mediático atmosférico: elementos conceituais.....	161
1. Contínuo.....	161
2. Mediático.....	166
3. Atmosférico.....	178
3.1 Clima.....	185
3.2 Nuvem.....	186
4. A ocupação do contínuo mediático atmosférico.....	190
5. O abastecimento.....	195
6. Consumo.....	196
7. Capital.....	199
8. Técnica.....	208
9. Poder.....	220
10. O indivíduo.....	224
Conclusão.....	228
Referências Bibliográficas.....	232

INTRODUÇÃO

A compreensão do mundo ocidental, principalmente no que diz respeito ao indivíduo, à sociedade e à natureza, será feita tradicionalmente pela filosofia de origem grega e depois pela judaico-cristã. Na compreensão do mundo via filosofia, privilegiou-se o indivíduo. Na *Odisseia*, encontramos a figura de Odisseu, que, após a guerra de Troia, faz uma longa viagem até regressar a Ítaca. Essa viagem é a viagem da descoberta da identidade, da afirmação do indivíduo diante da natureza desconhecida, dos deuses onipotentes e diante da própria humanidade. O eu identificar-se-á com as artimanhas, as astúcias, a inteligência, que constitui uma das arquiteturas da razão para estabelecer o poder e o domínio sobre si mesmo e o outro. Assim, na *Odisseia*, funda-se e se funde o eu e a razão ocidental. Essa é a pergunta do canto IX da *Odisseia*: Quem é Odisseu? “Sou Odisseu, filho de Laertes; o mundo inteiro me conhece graças às minhas astúcias, e minha fama chega aos céus” (*Odisseia*, p. 101). Sócrates, já no contexto da cidade-estado grega, provoca uma virada no problema filosófico, centrando-o no homem, mais propriamente no indivíduo grego. O desafio da filosofia não é conhecer a natureza, mas o homem: “Conhece a ti mesmo” é a ordem cravada como problema filosófico. Platão aprofundará essa questão socrática relacionando-a com a cidade. Na cidade, um indivíduo grego está diante do outro, que é o cidadão, portanto, conhecido, mas também encontrará o estrangeiro (*xénos*). É o desafio de como estabelecer relações na cidade, que, para Platão, tem como fundamento a justiça. Essa é a pedra fundamental para a fundação da República, que vem antes das leis: a justiça. Aristóteles instrumentaliza um indivíduo não só para as relações, mas para o conhecimento do mundo. O indivíduo é constituído para viver em um mundo ordenado, controlado e, acima de tudo, onde o homem é o centro.

O pensamento judaico-cristão introduz na vida ocidental a ideia de pessoa. A ideia de indivíduo é transformada no conceito de pessoa, a personalidade destina-se a todos os homens independente de sua cultura, classe, credo. Aqui, como bem notou Michel Foucault, estabelece-se o governo pastoral da pessoa destinado a toda face do globo. O projeto cristão é de salvar todas as pessoas do globo. O processo de salvação é pessoal, em última instância, o que reforçará no mundo ocidental o indivíduo, o ego.

Na modernidade, o indivíduo se apresentará como projeto da propriedade privada e da ciência. Adorno e Horkheimer denominarão como *Esclarecimento* o domínio científico do indivíduo, e Karl Marx, a seu tempo, analisará o capital como fundamento desse domínio no mundo da natureza e das relações de trabalho. Tanto o esclarecimento como o capital sustentam-se em torno da ideia de razão. Esse é o fundamento último que, em Descartes, inaugura o projeto de indivíduo no Ocidente moderno.

A trajetória ocidental centrou-se no *ontos* (ser), na formação do indivíduo diferenciado. Como veremos nessa pesquisa, essa é uma das placas profundas do mundo ocidental que está em movimento desde o século XIX. A modernidade constituiu duas grandes forças em torno do coletivo: o Estado e o mercado. As grandes transformações que o capital realizou no modo produtivo, constantemente na busca por lucro nos últimos três séculos, principalmente na indústria, fez com que a produção e o consumo sejam em escala global. A manifestação das forças coletivas modernas faz-se notar de modo decisivo na indústria da comunicação. É no campo da comunicação, que tradicionalmente fez-se representar pelos grandes meios de comunicação, como os jornais, o rádio, a televisão, e hoje a internet, que a modernidade conhece outra face de si mesma, pouco estudada pela filosofia. É essa outra face da modernidade nomeada como público, multidão, massa e maioria que nos interessa nessa pesquisa.

A pergunta de fundo que nos acompanhou durante essa pesquisa é como podemos reunir forças coletivas de tal magnitude a ponto de constituirmos movimentos totalitários, guerras mundiais, produção e consumo em escala, homogeneizar os gostos, as percepções e o pensamento, alinhar indivíduos atomizados a uma única sintonia em escala planetária. A pesquisa revelou que esse processo no mundo contemporâneo está de tal forma avançado e aprofundado, que os antigos conceitos respondem de forma insuficiente a essa nova situação. Buscamos, então, um novo posicionamento, uma nova angulação para vermos o fenômeno. A pesquisa fez-nos ver que o fenômeno apresenta-se de maneira radicalmente nova, o que exige para sua observação outro relato que aqui será denominado de *Contínuo Mediático Atmosférico*. O conceito e a terminologia do contínuo mediático atmosférico nascem no âmbito das pesquisas realizadas no Núcleo de Estudos Filosóficos da Comunicação da ECA-USP, de forma mais sintética no *Dicionário da Comunicação* nas páginas 112-114. É nesse caminho que se apresenta a presente pesquisa.

O trabalho está organizado em quatro partes, cujos temas e problemas se interconectam e são vistos por diversos ângulos e autores. As duas primeiras partes dizem respeito aos pressupostos do contínuo mediático atmosférico e as duas seguintes ao próprio contínuo mediático atmosférico.

A primeira parte constitui-se de um posicionamento filosófico acerca do fenômeno do declínio do indivíduo e da razão no mundo moderno, o que dá origem ao outro do projeto moderno calcado no mito, no arcaico, no primitivo e no religioso, que são as massas. Friedrich Nietzsche é um dos primeiros filósofos a detectar esse fenômeno e denomina esse indivíduo de “animal de rebanho”; aqui nasce o indivíduo apequenado, igual a todos. Gustave Le Bon rastreia esse fenômeno e o nomeia como multidões, em que importa a ação coletiva, o indivíduo mimético, a emocionalização do indivíduo e das multidões, as crenças gerais, as imagens como sínteses de condução das multidões, o líder, o religioso, o irracional. Sigmund Freud denomina esse indivíduo de “animal de horda”, a horda, assim como em Elias Canetti, rememora o tempo primitivo do indivíduo. Freud afirma que havia um macho poderoso que fazia os outros submissos na horda, eram unidos por *Eros*, um tipo de desejo em comum os entrelaçava, até que alguém assassina o macho poderoso para tomar o seu lugar. Freud recupera a tragédia, o inconsciente, como terreno da comunicação na esteira de Friedrich Nietzsche. Dois pensadores contemporâneos nos situam, lançando luz sobre a problemática da pesquisa: Michel Foucault e Jean Baudrillard. O primeiro com os conceitos de dispositivo e subjetivação, o segundo, com olhar desconstrutivo, nos faz ver as massas como as maiorias silenciosas, neutras, massas frias que absorvem tudo o que lhes é dado.

A segunda parte, ainda dos pressupostos do contínuo mediático atmosférico, trata da indústria da comunicação. A indústria da comunicação é observada por Gabriel Tarde, que tem sua expressão maior inicialmente na imprensa, cujo efeito é um alinhamento mental dos indivíduos, a produção de uma mesma opinião e ao que Gabriel Tarde denomina de transformação das multidões em públicos. Aqui já se percebe o entrelaçamento da imprensa com os públicos, o que se verá materializado de forma contundente na Revolução Francesa de 1789. As massas tornam-se decisivas na cena contemporânea, são convocadas, assediadas pelos mais diversos poderes políticos e econômicos. Nessa nova configuração de aglomerados nos centros urbanos, produção industrial, consumo em massa, Max

Horkheimer percebe a fragilidade do indivíduo racional cultuado desde a Grécia antiga por pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles. O indivíduo e a razão veem-se eclipsados. O que fica mais nítido para Max Horkheimer, já apontado por Nietzsche, é a vontade de dominar desse ego centrado em si mesmo. Contudo, a ficção do indivíduo é desmontada e entra em cena a maioria. O momento do pós-guerra é marcado pela leitura de Adorno e Horkheimer, quando cunham a ideia de massa e de indústria cultural. Aqui o mito entrelaça-se com o esclarecimento, as massas se consolidam como modo de vida especialmente norte-americano, a indústria cultural intensifica-se na produção de um clima que irá abarcar a todos em escala global. Um elemento importante para a indústria da comunicação será a técnica. Walter Benjamin nos ilumina sobre a questão da técnica, da comunicação, desse novo ambiente que produz e reproduz tudo serialmente, destinado ao consumo das massas. Por fim, é com Martin Heidegger que finalmente a técnica é posta como problema filosófico. A técnica torna-se uma questão central para a produção, para a vida do homem contemporâneo; contudo, aí não tem nada de técnico, e, sim, de metafísico.

A terceira e quarta partes demarcam outra fase da pesquisa, aqui tratamos propriamente do contínuo mediático atmosférico. A virada fundamental é analisada na terceira parte com Hannah Arendt, quando se constitui o movimento totalitário e depois o Estado totalitário, com um ministério de Estado próprio para as comunicações chefiado por Josef Goebbels, onde a ordem era criar segundo o interesse do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães, com uma sintonia única, apropriando-se de todos os ambientes da cultura, dos meios de comunicação, das organizações juvenis, das manifestações populares. A meta era atingir o coração das massas. É a produção de um ambiente, de um clima e de uma nuvem que estará sobre todos. O movimento é essa nova situação que perpassa o indivíduo na sua vida cotidiana, nos seus hábitos; tudo é tocado e energizado pelo movimento; constituindo um novo fenômeno, que é o contínuo mediático atmosférico. Essa experiência eficiente será reaproveitada pelos Estados e os mercados democráticos ocidentais e nos chega até hoje. Esse novo fenômeno de engajamento, de sedução, que vem refinando-se e aprofundando-se, nos faz rever os conceitos anteriores como público, multidão, massa e maioria, de tal forma que agora falamos do contínuo mediático atmosférico.

O contínuo mediático atmosférico é analisado na quarta parte dessa pesquisa. O contínuo mediático atmosférico é um novo fenômeno contemporâneo, com lógica e produção própria. Ele está presente e consolidado em nossa sociedade, afeta os indivíduos, é nesse novo campo que entra em cena as forças do Estado, do mercado e das maiorias. É no contínuo mediático atmosférico que se decidem as grandes questões políticas principalmente. Sinteticamente podemos dizer que o contínuo mediático atmosférico é constituído por quatro elementos: 1. O campo das ideias, valores e crenças; 2. A esfera pública; 3. As massas e 4. Os grandes meios de comunicação, com a finalidade de: 4.1 Atuar no imaginário, produzir fascinação e *glamour* e 4.2 Cooptar as massas para as causas políticas e outros ativismos. O contínuo mediático atmosférico, na quarta parte, foi analisado primeiramente em seus três termos: a) contínuo, b) mediático e c) atmosférico. Primeiramente, ele é contínuo, incessante, como o fogo heraclítico faz o choque dos contrários, há uma produção contínua. O contínuo é uma produção, faz emergir coisas que antes não estavam aí, produz corpos, produz energia, produz o envolvimento de todos, a conexão entre todos. O contínuo é mediático porque tudo o que pode transformar em *medium* de comunicação. Aqui não só os grandes meios de comunicação estão atuando no contínuo, mas qualquer coisa que possa ser energizada e passar a atuar no contínuo, como um muro de uma cidade. As redes digitais atuam no contínuo, podem querer ocupá-lo, mas sempre haverá forças opostas no contínuo, pois ele é um permanente estado de guerra. O contínuo mediático é atmosférico, pois importa aqui o corpo, a energia que vigora no contínuo, produzindo a atmosfera, a duração do acontecimento, o ar que será respirado no contínuo, que se caracteriza por climas e nuvens. É na atmosfera do contínuo que se dá a alma aos indivíduos. O contínuo mediático atmosférico é uma produção que será ocupada por outra produção, às vezes oposta à que está dominando o contínuo, às vezes complementar e em outras ocasiões alinhadas entre si. Ocupar o contínuo mediático atmosférico exige força, estratégia e capital, pois é nesse espaço que se dá a visibilidade, a presença pública, ocupam e permanecem quem ou o que tem poder no contínuo mediático atmosférico. O contínuo mediático atmosférico é abastecido constantemente, pois o espaço aí precisa ser preenchido para alimentar os indivíduos, o que constitui outra face do contínuo mediático atmosférico, o consumo. O capital é uma das forças que compõe o contínuo mediático atmosférico; contudo, o capital financeiro apresenta semelhanças na

constituição do próprio contínuo mediático atmosférico, pois o capital financeiro torna-se um *medium* que conecta, é fluido, adaptável a vários ambientes. O capital financeiro como *medium* funde-se com o contínuo mediático atmosférico, ambos são *medium* que se acumulam em poder, força e espetáculo. O indivíduo, o mundo, a vida, nessa lógica, veem-se esvaziados, passam a vigorar na ordem técnica, onde não há, segundo Heidegger, nada de técnico, e, sim, a vontade de poder. Essa é a passagem que estamos no contínuo mediático atmosférico, é a passagem “pela casa do desespero na solidão absoluta” (Walter Benjamin).

I PARTE

Pressupostos do Contínuo Mediático Atmosférico

A massa como espírito do tempo moderno

1. Animal de rebanho: Friedrich Nietzsche

A modernidade, enquanto projeto que vê a si mesma como referência de sua época e tem no indivíduo a constituição da razão esclarecida, produtora da subjetividade e formadora da consciência de seu tempo, será problematizada por Jürgen Habermas, a partir de Hegel:

Lembre-mos do problema inicial. Uma modernidade sem modelos, aberta ao futuro e ávida por inovações só pode extrair seus critérios de si mesma. Como única fonte do normativo se oferece o princípio da subjetividade, do qual brota a própria consciência de tempo da modernidade. A filosofia da reflexão, que parte do fato básico da consciência de si, eleva esse princípio ao conceito. No entanto à faculdade de reflexão, aplicada sobre si mesma, revela-se também o negativo de uma subjetividade autonomizada, posta de modo absoluto. Por isso, a racionalidade do entendimento, que a modernidade sabe que lhe é própria e reconhece como único, deve ampliar-se até a razão, seguindo os rastros da dialética do esclarecimento. Porém, como saber absoluto, essa razão assume, por fim, uma forma tão avassaladora que não apenas resolve o problema inicial de uma autocertificação da modernidade, mas o resolve *demasiado bem*: a questão sobre a autocompreensão genuína da modernidade submerge sob a gargalhada irônica da razão. Já que a razão ocupa agora o lugar do destino e sabe que todo acontecimento de significação essencial *já* está decidido. (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, pgs 60-61).

A modernidade conhecerá uma outra realidade nas fábricas, nos mercados, nas revoluções, nas cidades, no Estado e, principalmente, com os meios de comunicação, que é a constituição das massas. A massa é produto da modernidade e resultado oposto ao seu projeto de esclarecimento e humanidade. Contudo, sem a constituição das massas, não seria possível, na modernidade, a construção das totalidades como o Estado, as revoluções, as fábricas, os mercados e as guerras. Todos os grandes acontecimentos do mundo moderno foram acontecimentos de massa, a importância e a grandeza do acontecimento é proporcional ao tipo de massa que conseguiu reunir. A modernidade é um projeto de massa, é o espírito deste tempo.

Esse espírito do tempo, que aqui denominamos como massa, teve a capacidade de aglutinar pessoas, recursos, promover o acontecimento, promover o devir, o agir no atual. Tudo em movimento se torna composto e recomposto, não há nada fixo. Nesse espírito, o acontecimento ocorre em uma outra natureza em que o racional cede espaço ao “outro da razão¹”, o mito:

Na tradição do esclarecimento, o pensamento esclarecido foi, ao mesmo tempo, entendido como antítese e força contrária ao mito. Como antítese, porque opõe à vinculação autoritária de uma tradição engrenada nas cadeias das gerações a coação não coercitiva do melhor argumento; como força contrária, porque deve quebrar o feitiço das forças coletivas por meio dos discernimentos conquistados individualmente e convertidos em fonte de motivação. O esclarecimento contraria o mito e escapa, com isso, de seu poder. (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 154-155).

O outro do indivíduo que se constituiu sobre si mesmo, autoconsciente, racional, capaz de juízo crítico e autônomo, é a massa. Friedrich Nietzsche é um dos pensadores dessa outra natureza, que é o mito no mundo contemporâneo: “A modernidade perde sua posição privilegiada; constitui apenas a última época de uma longínqua história da racionalização, iniciada com a dissolução da vida arcaica e da destruição do mito” (*Idem*, p.

¹ O termo é utilizado por Jürgen Habermas para indicar o mito como este outro da razão, cujo ponto de virada é o pensamento de Friedrich Nietzsche. (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 125.

126). Na constituição do mundo contemporâneo, tendo por virada o pensamento nietzschiano, este é calcado no retorno do primitivo e do arcaico: “Uma mitologia renovada esteticamente deve liberar as forças da integração social cristalizadas na sociedade concorrencial. Descentralizará a consciência moderna e a abrirá para experiências arcaicas” (*Idem*, p. 127). O elemento impulsionador dos indivíduos e da sociedade contemporânea passa a ser a força do primitivo e do arcaico, cuja maior expressão será conhecida nas massas, onde a razão e, por conseguinte, o sujeito são diluídos:

Enquanto a razão é determinada pelo controle e valorização | calculadores, o seu outro pode ser caracterizado apenas negativamente como o incontrolável e não-valorizável por excelência, como um *medium* em que o sujeito só pode mergulhar quando se renuncia enquanto sujeito e transgride seus limites. (*Idem*, p. 148)

O acontecimento comunicacional encontra, nesse outro da razão, o terreno privilegiado para atuar sobre o espírito do tempo, principalmente no fenômeno aqui observado, que são as massas. Friedrich Nietzsche caracteriza esse homem como “animal de rebanho”; trata-se da condição do homem rebaixado de valor e banalizado em sua existência (cf. Oswaldo Giacoia, *Friedrich Nietzsche, A “Grande política”: fragmentos*, p. 10):

Descobrimos que a Europa se tornou unânime em todos os juízos capitais, inclusive naqueles países nos quais domina a influência da Europa: pelo visto, se sabe aquilo que Sócrates pensava não saber e que a velha e famosa serpente prometeu um dia ensinar – “sabe-se” hoje o que é o bem e o mal. A moral é hoje na Europa *moral de animal de rebanho* – portanto, segundo entendemos as coisas, apenas uma espécie de moral humana, ao lado da qual, diante da qual, detrás da qual são ou deveriam ser possíveis outras morais, sobretudo morais superiores. (Friedrich Nietzsche, *Para além do bem e do mal*, Aforismo 202, citado por Giacoia, p. 10)

Nietzsche vê nesse indivíduo uma questão moral, uma vez que a própria moral nada mais é do que a vontade humana. Esse homem, que deveria erguer-se sobre si mesmo e amar a vida como destino e vitalidade, faz-se “animal de rebanho”, rebaixado de seu valor:

A figura do último homem é o signo e a alegoria daquela visão espectral, em que a humanidade perde toda dimensão de grandeza e singularidade, para condenar-se à mediocridade anônima do rebanho uniforme de anões hedonistas, autocomplacentes na fruição infinita de anódinos prazeres iguais para todos. (Oswaldo Giacoia, *Friedrich Nietzsche, A “Grande política”*: fragmentos, p. 10)

A modernidade para Nietzsche constitui-se de um movimento que fez do homem um animal de rebanho uniforme. As forças que fazem o homem decair, mediocrizar-se – e instituem os instintos de rebanho, que serão habilmente manuseadas pelos ideais democráticos e liberais na modernidade – são as ideias de “humanidade”, “moralidade”, “humanitarismo”, “compaixão”, justiça:

...creio que tudo o que, hoje na Europa, estamos habituados a venerar como “humanidade”, “moralidade”, “humanitarismo”, “compaixão”, justiça, com efeito pode ter um valor de fachada, como enfraquecimento e mitigação de certos impulsos fundamentais poderosos e perigosos, porém, a despeito disso, a longo prazo, não é nada além do que o apequenamento do inteiro tipo de “homem”, sua definição, a *mediocrização*... (Friedrich Nietzsche, fragmento 2, in Oswaldo Giacoia, *Friedrich Nietzsche, A “Grande política”*: fragmentos, p. 30)

Nietzsche lança luz sobre um dos aspectos ocultos do esclarecimento moderno, que *é a vontade de poder*. Há um processo desencadeado na cultura, na política, na economia moderna que rebaixa o homem, impede que este seja forte, que viva fora do rebanho. Nietzsche tem por ideal o homem grego antigo, que se fez forte ao viver a vida, não renunciando ao trágico. Com a razão moderna desmascarada, aparece este outro da razão, algo primitivo e arcaico, que em Nietzsche é assumido, tendo como um de seus traços a

pura vontade de poder: “O mundo aparece como um tecido de dissimulações e interpretações, às quais não subjaz nenhuma intenção e nenhum texto. A potência criadora de sentido constitui, juntamente com uma sensibilidade que se deixa afetar das maneiras mais variadas possíveis, o núcleo estético da *vontade de poder*” (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 138). Esconde-se no discurso e nas interpretações humanitário-cristãs da modernidade europeia, a “fachada”, cuja vontade é de poder. Os discursos humanitários e universais sobre o homem fazem desses todos iguais, democráticos, liberais, instituindo a maioria, o rebanho, a massa: “A vontade suprasubjetiva de poder manifesta-se antes nos fluxos e refluxos de processos anônimos de dominação” (*Idem*, p. 138). Não se destina à construção do homem forte individual, diferente, que deseja superar a si mesmo:

Para Nietzsche, vigora nesse processo um tipo impessoal e camuflado de vontade de poder, que oculta – primeiramente a si mesmo – essa sua condição. Ao instituir-se como valor absoluto, submetendo a si toda e qualquer outra forma de sentimento de valor e parâmetros de avaliação, as “ideias modernas”, ao mesmo tempo em que levam a efeito o nivelamento massivo do homem ocidental, satisfazem seu impulso inconscientemente tirânico. Expressões desse movimento são a estéril autossuficiência do moderno filisteísmo cultural, a redução utilitarista do ideal de felicidade a conforto, segurança e bem-estar, a hipócrita autocompreensão do europeu civilizado como sendo o sentido do progresso e o “final da história”. (Oswaldo Giacoia, *Friedrich Nietzsche, A “Grande política”: fragmentos*, p. 12)

Mas, associada à emergência da massa na sociedade moderna, não se pode ignorar a crescente expansão das máquinas que tornam o homem ainda mais submisso. A humanidade encontra, em sua nova condição, o local mais adequado que lhe diz o que o homem é: máquina. O acoplamento do indivíduo à máquina é realizado de tal forma que o que resta é a máquina. Um indivíduo que age e opera na máquina, sendo máquina. É a morte do humano, da coisa que pensa, da coisa que critica. Surge o indivíduo operacional. Esse é acoplado e passa a agir sob influência do espírito do seu tempo, passa a ser

constituído em suas vontades, em seus desejos e na sua imaginação. O homem animal de rebanho está equipado, para Nietzsche, com as virtudes da máquina, cuja principal função é econômica e possui um supremo valor, a de ser utilizável (cf. Oswaldo Giacoia, *Friedrich Nietzsche, A “Grande política”: fragmentos*, p. 39). Como um boi, esse homem cumpre sua aptidão maquinal: “...o maquinal cumprimento do dever (como funcionário do Estado, cônjuge, aprendiz de burocracia, leitor de jornais e soldado)” (*Idem*, p. 40). Esse homem é um mecanismo da engrenagem maquinal, adaptado ao útil, ao mínimo e às especialidades. O homem moderno configura-se como um tipo degenerado, medíocre, anão: “O que nele se empreende, há mais de três séculos, é, para Nietzsche, uma tentativa global em sentido inverso da autossuperação do homem, a saber, o ensaio de congelamento do ‘tipo homem’ numa figura medíocre banal” (Oswaldo Giacoia, *Friedrich Nietzsche, A “Grande política”: fragmentos*, p. 15). O homem moderno constitui-se como dominado e servo de seu tempo, das máquinas, da sociedade e de seus valores. Sua condição é a de escravo: “Os homens ativos rolam como pedra, conforme a estupidez da mecânica. – Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo...” (Nietzsche, *Humano, demasiado humano* I, 283. Citado em Oswaldo Giacoia, *Friedrich Nietzsche, A “Grande política”: fragmentos*, p. 22).

2. As multidões: Gustave Le Bon

O homem contemporâneo conhecerá cada vez mais uma sociedade organizada pela maioria, onde importa o engajamento de todos, onde o indivíduo constantemente é solicitado a dar sua opinião e emitir um sinal. As profundas mudanças na opinião da maioria são as que mais importam, essas opiniões são constituídas em outra ordem, são crenças, imagens e sentimentos: “As únicas mudanças importantes, aquelas das quais provém a renovação das civilizações, produzem-se nas opiniões, nas concepções e nas crenças. Os acontecimentos memoráveis são os efeitos visíveis das invisíveis mudanças dos sentimentos dos homens” (Gustave Le Bon, *Psicologia das multidões*, p. 19). Para Gustave Le Bon, a modernidade terá de lidar com um novo poder, que é a multidão:

Mas pode-se prever desde já que terão de contar em sua organização com um novo poder, último soberano da Idade Moderna: o poder das multidões. Sobre as ruínas de tantas ideias consideradas verdadeiras outrora e hoje mortas, de tantos poderes sucessivamente destruídos pelas revoluções, esse é o único que se ergueu e que parece dever rapidamente absorver os demais. Enquanto nossas antigas crenças cambaleiam e desaparecem, enquanto as velhas colunas das sociedades desabam sucessivamente, a ação das multidões é a única força que nada ameaça e cujo prestígio sempre aumenta. A idade em que entramos será verdadeiramente a *era das multidões*. (Gustave Le Bon, *Psicologia das multidões*, p. 20)

Em Le Bon, as multidões² possuem o mesmo significado que massa ou a maioria: “A força cega da quantidade torna-se por um instante a única filosofia da história” (*Idem*, p. 23). O processo civilizatório e cultural pouco diz à multidão, esta é constituída pelo oposto da razão: “A experiência ainda não lhes ensinou o suficiente, (o fato de) que os homens nunca se comportam seguindo as prescrições da razão pura” (*Idem*, p. 25). Novamente aqui, assim como em Nietzsche, outra natureza passa a constituir o homem, mais instintiva, impulsiva, da lógica da sedução, portanto, primitiva. Onde a emoção substitui a razão, as

² O próprio Gustave Le Bon define a multidão, o significado desse termo, como a reunião de indivíduos independentes entre si.

Em sentido comum, a palavra multidão representa uma reunião de indivíduos quaisquer, independentemente de sua nacionalidade, sua profissão ou seu sexo, independentemente também dos acasos que os aproximam. (Gustave Le Bon, *Psicologia das multidões*, p. 29)

Como bem observa Maria Cristina Consolim, não se pode confundir o termo multidão com o de massa em Le Bon. O termo multidão, para Consolim, pode ter duas acepções. Uma primeira expressa “... um sentido pejorativo, ou seja, significa uma situação de decadência caracterizada pelo fim das grandes crenças que sustentam uma raça ou civilização...” (Cf. in Gustave Le Bon, *Psicologia das multidões*, p. 210). Um outro sentido atribuído à multidão é apenas descritivo “... definido pelo tipo de sociabilidade através da qual se expressa a própria “alma da raça”” (idem, p. 210). Assim, multidão pode ser traduzido por “populacho” ou “plebe” (idem, p. 210), mas não massa, e quando usado por Le Bon é acompanhado por povo, como “massa do povo” (idem, p. 210).

imagens ocupam espaço na formação da representação do mundo humano.

Assim como em Nietzsche e como veremos em Adorno, Horkheimer, Walter Benjamin e Habermas, o surgimento da multidão fica evidenciado com o desaparecimento do indivíduo constituído em sua razão, entendido por Le Bon como personalidade: “O desaparecimento da personalidade consciente e a orientação dos sentimentos e dos pensamentos em um mesmo sentido, são os primeiros traços da multidão em via de organização...” (*Idem*, p. 30). A aglomeração de indivíduos independentes entre si e tão diversos compõe a multidão com novos e incontrolláveis elementos, ela impõe o imponderável, o incontrollável. Os indivíduos em multidão formam outra realidade, uma “alma coletiva” transitória: “Ela forma um único ser e encontra-se submetida à *lei da unidade mental das multidões*” (*Idem*, p. 30).

Um povo constituído em sua sólida e tradicional identidade, com uma língua e nação, governado por um soberano, pode vir a ser uma multidão sob a ação de uma *descarga* (Elias Canetti, *Massa e poder*, p. 16) interna sobre esta nação, ou externa a ela. A multidão faz-se porosa e pode ser constituída, via descarga, em acontecimentos de qualquer ordem e parte do mundo, principalmente na era digital. A multidão é sem forma, *i.e.*, *amorfa*, um espaço vazio, um corpo sem forma que pode ser ocupado a qualquer momento por um acontecimento que altera suas emoções, sua percepção, suas crenças, em fim muda e ocupa a “estrutura mental” (Le Bon, *Psicologia das multidões*, p. 30). O corpo que passa a ocupar a multidão é instável, em devir, mutável e imponderável. É esse acontecimento na multidão que se estabelece em resíduos de memória, em imagens, que permite a densidade do evento na multidão, à duração desse acontecimento e que produz a ação da massa. O acontecimento no fluxo, que está no interior das multidões, é permeável, são poros abertos a qualquer influência interna e externa. Esse “meio” das multidões é puro fluxo, puro movimento, pura mudança. Quem souber capturá-lo, formata o poder. A multidão tem como corpo comum os sentimentos, as emoções, “a lei psicológica da unidade mental das multidões” (*Idem*, p. 32).

A multidão dificilmente pode ser conhecida por dados estatísticos e matemáticos, os indivíduos não sabem por que compõem a multidão; estão lá convocados, seduzidos, fazendo parte, pertencendo ao acontecimento, que é maior que todos os indivíduos. O que há na multidão é a “combinação e a criação de novas características” (*Idem*, p. 32). A

multidão compõe-se e recompõe-se aleatoriamente no caos, e cada indivíduo é afetado por pluralidades de elementos incontrolláveis que alteram o indivíduo. Le Bon insiste que os indivíduos são ordenados por ações inconscientes, como até aqui temos visto pelas forças do arcaico, do primitivo. “A maioria de nossas ações corriqueiras é efeito de móveis ocultos que nos escapam” (*Idem*, p. 33). Embora os indivíduos isoladamente pareçam diferentes e até opostos entre si, mesmo aqueles mais doutos, Le Bon destaca que esse indivíduo não pode ser especialista em tudo e que se soma a uma média de opiniões comuns. É o primitivo, pouco tomado pela crítica, as emoções, os resíduos das imagens na memória que habitam o ser como corpos mortos. São esses resíduos operados, capturados, vivificados por acontecimentos dos mais diversos tipos que darão corpo ao comum, à maioria. A formação da multidão é profunda e sucumbe à razão, constitui-se do primitivo, da violência, do desejo, da libido, da vontade de poder. São elementos primitivos não domesticados pela técnica, pela ciência, pela cultura ou pela civilização:

Em tudo o que é matéria de sentimento – religião, política, moral, afetos, antipatias etc. –, os homens mais eminentes muito raramente ultrapassam o nível dos indivíduos ordinários. Entre um célebre matemático e seu sapateiro pode existir um abismo sob o aspecto intelectual, mas do ponto de vista do caráter e das crenças, a diferença é em geral nula ou diminuta. (*Idem*, p. 33-34)

Para o desenvolvimento da vida cotidiana, não é a razão que impera, e sim o primitivo³, manifesto em crenças, emoções, percepções e imagens. Todos nós nos

³ Friedrich Nietzsche denuncia a cultura e a civilização como um extravio, forças coercitivas que reprimem o primitivo e o arcaico de assumirem a cena social. O primitivo é constituído de força descomunal e incontrollável. Ele ressurgiu e para Nietzsche é o deus exilado Dioniso.

Os ápices da cultura e da civilização estão separados entre si: não devemos nos deixar extraviar sobre o abissal antagonismo entre cultura e civilização. Moralmente falando, os grandes momentos da cultura sempre foram tempos de corrupção; e, novamente, as épocas da voluntária e coercitiva domesticação animal (“civilização”) do homem foram tempos de intolerância para as naturezas mais espirituais e ousadas. A civilização quer outra coisa que a cultura quer: talvez algo inverso... (Oswaldo Giacoia, *Friedrich Nietzsche*, A “Grande política”, p. 49)

compomos em massa. O que ficará encoberto pelo véu da cultura, dos valores, é o acúmulo das coisas médias do indivíduo que compõe a multidão: “De fato, podem apenas associar as qualidades medíocres que todo o mundo possui. As multidões acumulam não a inteligência, mas a mediocridade” (*Idem*, p. 34).

Le Bon aponta três causas para o surgimento da multidão. A primeira é que o indivíduo na multidão adquire propriedades que isoladamente ele jamais obteria, principalmente por conta da quantidade de indivíduos: “...exclusivamente por causa do número, um sentimento de poder invencível que lhe permite ceder a instintos que, sozinho, teria forçosamente reprimido” (*Idem*, p. 34). Na multidão, o sentimento de irresponsabilidade é generalizado, retirando do indivíduo limitações que lhe foram impostas pela lei, costumes, moral, cultura e civilização. Uma segunda causa diz respeito ao contágio mental. O indivíduo diluído na multidão, por contágio, assume características e age segundo a vontade da multidão: “Em uma multidão, todo sentimento, todo ato é contagioso, ao ponto de que o indivíduo sacrifique muito facilmente seu interesse pessoal ao interesse coletivo” (*Idem*, p. 35). A segunda causa apontada por Le Bon é uma consequência da terceira causa: a sugestibilidade. O indivíduo na multidão possui sua razão e identidade diluídas, suas ações e emoções passam a ser comuns à multidão. Esse indivíduo é um suporte do que a multidão sente. Le Bon afirma “... que (isso) muito se aproxima do estado de fascinação do hipnotizado nas mãos de seu hipnotizador” (*Idem*, p. 35-36):

Portanto, desaparecimento da personalidade consciente, domínio da personalidade inconsciente, orientação por meio de sugestão e de contágio dos sentimentos e das ideias num mesmo sentido, tendência a transformar imediatamente em ato as ideias sugeridas são as principais características do indivíduo na multidão. Ele já não é ele mesmo, é um autômato cuja vontade tornou-se impotente. (*Idem*, p. 36)

O indivíduo na multidão desconstruído de sua personalidade passa a conhecer as forças do primitivo:

Pelo simples fato de fazer parte de uma multidão, o homem desce, portanto, vários graus na escala da civilização. Isolado, era talvez um indivíduo culto, na multidão é um instintivo, consequentemente bárbaro. Possui a espontaneidade, a violência, a ferocidade e também os entusiasmos e os heroísmos dos seres primitivos. Aproxima-se deles também por sua facilidade em se deixar impressionar por palavras, imagens e conduzir a atos que lesam seus mais evidentes interesses. O indivíduo na multidão é um grão de areia no meio de outros grãos de areia que o vento agita a seu bel-prazer. (*Idem*, p. 36-37).

2.1 Emocionalização

O primitivo e o arcaico são latentes à condição humana e, na sociedade contemporânea, naturalizam-se e socializam-se nas multidões. A multidão é atravessada por um corpo permeável e instável, que é a emoção. A emoção é produzida nas multidões pelos mais diversos acontecimentos internos e externos às multidões. O espaço amorfo é preenchido pela produção da emocionalidade, que é sempre um humor, uma temperatura, é o corpo em comum. Uma primeira característica da emocionalidade é sua instabilidade e a alternância da emoção, segundo a técnica de sua produção: “Em um segundo, passam da ferocidade mais sanguinária à generosidade ou ao heroísmo mais absoluto” (Gustave Le Bon, *Psicologia das multidões*, p. 40). A aglomeração dos indivíduos em multidão depende da duração da emoção, é esse elemento que mantém a unidade da multidão, portanto, sua natureza de fluxo a torna quase impossível de ser governada: “Essa mobilidade das multidões as torna muito difícil de governar, sobretudo quando uma parte dos poderes públicos caiu em suas mãos” (*Idem*, p. 41). A duração da emoção produzida nas multidões constitui um fluxo contagiante que tende a fazer a multidão crescer indefinidamente. A multidão se presta segundo a emoção produzida desde as obras de devoção aos atos de decapitação.

Outro componente das multidões ligado à produção da emocionalidade são as crenças. As crenças são representações instaladas do mundo nos indivíduos que passam a agir segundo essa representação, sem verificação crítica dessas crenças. Novamente o primitivo e o arcaico apresentam-se na organização da vida e se fazem naturalizados na

vida social, pela pura crença:

Vagando constantemente nos limites da inconsciência, submetida a todas as sugestões, incitada pela violência de sentimentos próprios aos seres que não podem apelar a influências racionais, desprovida de espírito crítico, a multidão não pode senão mostrar-se de uma credulidade excessiva. (*Idem*, p. 43)

As crenças fundamentais estabelecidas na multidão são da ordem da pura emoção, são impressões e representações do mundo, do momento e da atualidade impregnada no corpo da multidão. Essa representação é expressa e catalisada na forma de imagem.

A imagem possui o poder de instalar-se, por meio da plástica estética, sem o crivo da crítica no indivíduo. A imagem instalada nos indivíduos passa a fazer parte de sua imaginação, de sua memória, constitui suas emoções, impregna seu pensar a tal ponto que o indivíduo pensa pela imagem: “Ela (*as multidões*) pensa por imagens, e a imagem evocada, por sua vez, evoca uma série de outras sem qualquer ligação lógica com a primeira” (*Idem*, p. 43-44). O primitivo novamente assume a cena do contemporâneo, quando as imagens passam a constituir a principal linguagem de representação do real. Não há separação do acontecimento e sua representação em imagem, tudo passa a ser unificado pela crença e pela emoção. Os poderes que exercerão maior capacidade de produção das emoções e crenças nas multidões não são os fatos reais ou o indivíduo destacado, mas as narrativas, os heróis, a produção espetacular: “Os seres que impressionam as multidões formam (são os) heróis legendários, e não heróis reais” (*Idem*, p. 50). O que exerce influência sobre a multidão é o primitivo:

Os sentimentos, bons ou maus, manifestados pela multidão, apresentam a dupla característica de serem muito simples e muito exagerados. Sob esse aspecto, como sob tantos outros, o indivíduo em multidão aproxima-se dos seres primitivos. Insensível às *nuances*, vê todas as coisas em bloco e não conhece as transições. Na multidão, o exagero de um sentimento é fortalecido pelo fato de que, propagando-se muito rapidamente mediante sugestão e contágio, a aprovação de que se torna objeto aumenta sua força

consideravelmente. (*Idem*, p. 51)

A produção das emoções e das crenças na multidão é organizada de tal forma que precisa impactar na multidão, provocar emoção extremada e ocupar o seu coração. A multidão é constituída por força de crescimento onde todos os indivíduos são convocados a juntarem-se à multidão. O indivíduo isolado em seu cotidiano, habituado à sua insignificância, não lembrado pelos poderes do Estado, não recordado pela sociedade, tendo uma vida opaca, é o que compõe a multidão, passa a sentir-se pertencente a algo maior, passa a potencializar-se: “Nas multidões, o imbecil, o ignorante e o invejoso se liberam de seu sentimento de nulidade e de impotência, (sendo) substituído pela noção de uma força brutal, passageira, mas imensa” (*Idem*, p. 52). O indivíduo, esquecido em seu cotidiano, é aquecido na multidão, liberado dos costumes culturais e civilizados, vindo o primitivo a ocupar a cena novamente: “Infelizmente, o exagero nas multidões refere-se com frequência a maus sentimentos, relíquia atávica dos instintos do homem primitivo, que o temor do castigo obriga o indivíduo isolado responsável a refrear” (*Idem*, p. 52). A produção da emoção na multidão retoma o primitivo, as crenças fundamentais sedimentadas na memória mais arcaica, assim as imagens tornam-se o meio privilegiado de comunicação com a multidão. As palavras, os discursos, as narrativas e a própria imagem convertem-se em sínteses que convencem a multidão em puros *flashes*, instantes que se alojam nos indivíduos. A multidão organiza-se pelo sentir, pela fruição das emoções.

A comunicação instala-se nesta ordem da produção das emoções e do sentir. Ela processa os elementos mais arcaicos que constituem o indivíduo, seus medos, suas inseguranças, suas esperanças, seus desejos. Um dos resíduos primitivos ao indivíduo é a vontade de dominar:

Como as multidões só conhecem os sentimentos simples e extremos, as opiniões, ideias e crenças que lhes são sugeridas são aceitas ou rejeitadas em bloco e consideradas como verdades absolutas ou erros não menos absolutos. É o que sempre ocorre com crenças determinadas mediante sugestão, que não foram engendradas mediante raciocínio. Todos sabem quão intolerantes são as crenças religiosas e que império despótico exercem sobre as almas. (*Idem*, p. 54)

Na multidão, duas forças estão presentes por constituírem-se de forma clara e simples, como forças extremadas: o autoritarismo e a intolerância. São emoções claras que impulsionarão as multidões a aglomerarem-se e a expandirem-se. A multidão tende a incorporar e sustentar autoridades fortes: “Suas simpatias jamais se voltaram para os mestres indulgentes, mas sim para os tiranos que as dominam vigorosamente. É sempre a eles que erguem as mais altas estátuas” (*Idem*, p. 55). As autoridades fracas que não exercem sobre as multidões nenhum tipo de fascinação ou poder se verão destruídas por estas: “O tipo de herói caro para as multidões sempre terá a estrutura de um César. Sua pompa as seduz, sua autoridade inspira respeito e seu sabre as amedronta” (*Idem*, p. 55). A multidão curva-se diante de uma autoridade forte, submete-se a esta autoridade e passa a servir a ela. Para Le Bon, as multidões não possuem nada de revolucionário, “as explosões de revolta e de destruição são sempre muito efêmeras” (*Idem*, p. 55), a força das multidões é inconsciente e constituída por estímulos instantâneos, o que impossibilita a revolução. Os indivíduos na multidão não superam o instinto para a servidão: “Abandonadas a si mesmas, vemo-las, logo cansadas de suas desordens, dirigirem-se instintivamente para a servidão” (*Idem*, p. 56). As multidões revelam um caráter conservador, colocam-se em marcha, em fúria destroem ícones, prédios, mas, assim como a água de um leito de rio, que, após transbordar, retoma seu curso na calha da servidão, as multidões voltam a conservar os poderes que as organizam, submetendo-se com docilidade: “Na realidade, possuem instintos conservadores irredutíveis e, como todos os primitivos, um respeito fetichista pelas tradições, um horror inconsciente às novidades capazes de modificar suas reais condições de existência” (*Idem*, p. 56).

O indivíduo, na multidão, retira a membrana que o envolvia da civilização e da cultura, para envolver-se novamente com o primitivo que reside em cada um de nós. É isso, “simplesmente porque os instintos de ferocidade destrutiva são resíduos dos tempos primitivos dormentes no fundo de cada um de nós” (*Idem*, p. 56). Assim como um indivíduo tem paixão instintiva pela caça e satisfaz-se prazerosamente em ver uma matilha dilacerar um animal, a multidão deleita-se com a destruição, com a queda de autoridades. É a produção de “sentimentos de glória, honra, religião e patriotismo” (*Idem*, p. 58). Na multidão, as emoções religiosas, crenças das mais fundamentais, deixam vir à cena pública

o primitivo que compõe a força das multidões e seu corpo comum. É a exposição de elementos que foram banidos da vida social, cultural e civilizatória ordinária. Contudo, esses elementos nunca desapareceram.

Uma ideia para ser implantada na alma da multidão, e com maior profundidade a ponto de tornar-se popular, precisa ser simples e representada na forma de imagens: “Como as ideias só são acessíveis às multidões depois de terem adotado uma forma muito simples, elas geralmente têm de sofrer as mais completas transformações para se tornarem populares” (*Idem*, p. 63). A organização e a assimilação das ideias simples não passam pelo crivo da crítica, mas é instalada como um corpo nas multidões, como imagens, que se vertem em sentimentos, emoções. O que se constatará, após a instalação da emoção, são os efeitos, regidos segundo a natureza das emoções. A ação sobre as multidões, as mudanças de humor das multidões decorrem da produção das emoções e do quanto esta se instala na profundidade da alma das multidões. As multidões não podem ser constituídas por raciocínio, pois o que fazem é associar e, mediante analogia, comparar uma coisa à outra, como um gosto ao se alimentar.

Outra característica destacada por Le Bon quanto às multidões é sua capacidade imaginativa. As imagens exercem sobre as multidões um poder extraordinário em sua imaginação, até mais que as coisas da realidade. Mediante imagens e somente por meio delas, as multidões fazem associações e analogias, ressaltando o aspecto mágico, numinoso e fantasioso. É novamente a restauração do arcaico que agora passa a ser aceito e vivido socialmente:

Por isso é que são sempre os aspectos maravilhosos e lendários dos acontecimentos que mais chamam a atenção das multidões. Na verdade, o maravilhoso e o lendário são os verdadeiros suportes de uma civilização. Na história, a aparência sempre teve um papel muito mais importante que a realidade. Nela, o irreal predomina sobre o real. (*Idem*, p. 67)

Quando convocada e posta em marcha, a multidão é dominada por forças da imaginação e está sob efeito destas. Ela não consegue distinguir o real do irreal, as consequências de suas ações, a qual autoridade forte servirá. Quem consegue preencher o espaço da imaginação da multidão passa a governar as multidões: “É na imaginação

popular que o poder dos conquistadores e a força do Estado se fundam” (*Idem*, p. 67). O poder aqui, para Le Bon, é considerado o domínio do imaginário popular. A produção e a instalação de imagens no imaginário popular em sua extensão máxima é a sustentação para o poder. O quanto essas imagens estão ali calcadas, por quanto tempo elas ali habitarão, sua vivacidade, a atualização da memória, são importantes para a conservação do poder. Portanto, não importam os fatos e sua veracidade, mas a forma como esses são apresentados e representados, como esses serão mediatizados e impactados no imaginário das multidões. Isso é a arte de governar as multidões:

Logo, não são os fatos em si que afetam a imaginação popular, mas o modo como se apresentam. Por condensação, se assim posso me exprimir, esses fatos devem produzir uma imagem impactante que preencha e atormente o espírito. Conhecer a arte de impressionar a imaginação das multidões é conhecer a arte de governá-las. (*Idem*, p. 70)

As multidões conhecem um outro elemento arcaico instalado no ser de cada indivíduo, que é o sentimento religioso. O sentimento religioso tem a capacidade de unificar o real, religar o que estava sem sentido, dar uma forma às contradições. Trata-se de sentimento primitivo e arcaico:

Esse sentimento tem características muito simples: adoração de um ser supostamente superior, temor do poder a ele atribuído, submissão cega a suas ordens, impossibilidade de discutir seus dogmas, desejo de difundir-los, tendência a considerar inimigos todos os que se recusam a admitir-los. Quer esse sentimento se aplique a um Deus invisível, a um ídolo de pedra, a um herói ou a uma ideia política, é sempre de essência religiosa. A ele se somam o sobrenatural e o miraculoso. As multidões revestem de um mesmo poder misterioso a fórmula política ou o líder vitorioso que as fanatiza momentaneamente. (*Idem*, p. 72)

O religioso apontado por Le Bon refere-se às formas religiosas, à sensibilidade do indivíduo ao religioso, portanto, é da ordem do arcaico. O religioso é um sentimento que

leva a toda ordem de submissão e cegueira, o espírito religioso tende a desenvolver no indivíduo a obediência, o desejo de ordem hierárquica. A multidão nunca deixou de erguer para si os ídolos que a escravizam, sejam eles deuses, heróis, sacerdotes, políticos. A forma é a religiosa, com que a multidão se envolve e tece os acontecimentos sociais, políticos, econômicos e técnicos. A forma religiosa, associada a outros elementos primitivos, como o sacrifício, a violência, a imaginação popular, naturaliza e torna público o que há de mais arcaico nos indivíduos.

Gustave Le Bon afirma que as multidões, ao constituírem suas crenças e opiniões, são levadas por fatores tradicionais como a raça, os costumes, o tempo, as instituições políticas e sociais, a instrução e a educação. A fé inabalável em uma razão que ilumina o homem dará valor aos processos de instrução e educação. Contudo, Le Bon não compartilha desta crença: “...Herbert Spencer notadamente, não teve dificuldade de mostrar que a instrução não torna o homem nem mais moral nem mais feliz, que ela não modifica seus instintos e suas paixões hereditárias e pode, mal dirigida, tornar-se muito mais perniciosa do que útil” (*Idem*, p. 89). Para Le Bon, citando Taine, é mais útil treinar os jovens para o trabalho, a exemplo dos ingleses e dos norte-americanos, mas: “É em parte com a instrução e a educação que se melhora ou se altera a alma das multidões” (*Idem*, p. 96).

Há os fatores imediatos que constituem a opinião das multidões, são esses produzidos para um efeito imediato, na atualidade, na circunstância. As imagens são elementos que impressionam as multidões, outro recurso é a utilização de palavras e fórmulas. As palavras e as fórmulas utilizadas com a artimanha da simplicidade atingem o coração da imaginação popular: “Manejadas com arte, possuem realmente o poder misterioso que outrora atribuíam aos adeptos da magia. Provocam na alma das multidões as mais formidáveis tempestades e podem também acalmá-las” (*Idem*, p. 98). As palavras, as fórmulas simples e as imagens evocam o que está em comum na multidão: “Sintetizam diversas aspirações inconscientes e a esperança de sua realização” (*Idem*, p. 98). Ao serem estas manifestadas em palavras, fórmulas e imagens, o que é comum primitivo torna-se público, conhecido da multidão e um ponto de referência provisório. Novamente aqui a verdade ou a realidade não importam, pois a multidão alimenta-se da imaginação, do irreal, da fantasia: “O poder das palavras está ligado às imagens que evocam e é completamente

independente de seu significado real. Aqueles cujo sentido está mais mal definido possuem às vezes maior eficácia” (*Idem*, p. 98). Importa aqui o efeito nos indivíduos e na multidão, o que a palavra, as fórmulas e as imagens evocam do primitivo como força: “Elas evocam nas almas imagens grandiosas e vagas, mas a própria vaguidão que as torna imprecisas aumenta seu misterioso poder. Podemos compará-las às temíveis divindades atrás do tabernáculo, das quais o devoto só se aproxima tremendo” (*Idem*, p. 98).

Contrariamente à ideia de iluminação via razão, Le Bon volta-se ao homem prático, do comércio, do dia a dia, pois esse é o homem médio e, portanto, a maioria que importa. A esse indivíduo: “Com um pequeno estoque de fórmulas e de lugares-comuns aprendidos na juventude, possuímos tudo o que é preciso para atravessar a vida sem a fatigante necessidade de ter de refletir” (*Idem*, p. 99). Ao utilizar-se de palavras, fórmulas e imagens para evocar na multidão a alma comum, não é preciso erudição da razão, pois, em cada tempo e sua época, a palavra significa determinada coisa: “Quando queremos agir por meio delas sobre a multidão, é preciso saber o sentido que têm para ela num dado momento e não aquele que tiveram outrora ou podem ter para os indivíduos de constituição mental diferente” (*Idem*, p. 101). Importa o momento, a atualidade, o efeito que a utilização das imagens, fórmulas e palavras causam agora. Não há mediação do passado nem do futuro, pois é o presente que se destina às multidões. Saber manejar as palavras, as fórmulas simples e as imagens é a arte de governar as multidões.

O indivíduo e as multidões da sociedade contemporânea tornarão sociáveis mais um elemento do homem primitivo e arcaico, que são as ilusões: “Desde a aurora das civilizações, os povos sempre sofreram a influência das ilusões, e foi aos criadores de ilusões que eles ergueram mais templos, estátuas e altares” (*Idem*, p. 103). As ilusões são de diversas naturezas, tal é a riqueza religiosa, social, científica, filosófica do indivíduo. Os homens, em suas revoluções, e também na vida pessoal, destroem algumas ilusões para com o destino e erguem outras em seu lugar. Le Bon vê nas ilusões o motor que move o indivíduo, as civilizações e agora as multidões: “Sem elas (eles) não poderiam ter saído da barbárie primitiva e voltariam rapidamente a cair nela. São sombras vãs, sem dúvida; mas essas filhas de nossos sonhos incitam os povos a criar tudo o que compõe o esplendor das artes e a grandeza das civilizações” (*Idem*, p. 103). Importa aqui a capacidade de construir nos indivíduos – e, por conseguinte, nas multidões – os sonhos, os desejos, as esperanças,

as ilusões que movem os indivíduos e a multidão enquanto corpo comum:

Proporcionar aos homens as esperanças e ilusões sem as quais não podem existir, tal é a razão de ser dos deuses, dos heróis e dos poetas. A ciência pareceu assumir essa tarefa por algum tempo. Mas o que a comprometeu nos corações famintos de ideal é que já não ousa prometer o suficiente e não sabe mentir o bastante. (*Idem*, p. 104)

A modernidade foi uma tentativa de fazer o homem viver sem as ilusões da religião, do mito, do primitivo e do arcaico. O contemporâneo é o consentimento de que isso é impossível:

Com todos os seus progressos, a filosofia ainda não pôde oferecer aos povos nenhum ideal capaz de cativá-los. Sendo-lhes as ilusões indispensáveis, dirigem-se por instinto, como o inseto que busca a luz, na direção dos retóricos que lhes apresentam algumas. O grande fator da evolução dos povos nunca foi a verdade, mas o erro. (*Idem*, p. 104)

As multidões não possuem por si mesmas a capacidade de forjar o próprio destino, são sequiosas de que alguém faça o preenchimento de seu destino. Para tanto são servis, gostam do poder forte, da autoridade forte. São aquelas ilusões capazes de prometer, em última instância, a felicidade humana que interessa mais:

Atualmente, a ilusão social reina sobre todas as ruínas acumuladas do passado e o futuro lhe pertence. As multidões nunca tiveram sede de verdades. Diante das evidências que lhes desagradam, desviam-se, preferindo deificar o erro se este as seduzir. Quem sabe iludi-las facilmente torna-se seu mestre; quem tenta desiludi-las é sempre sua vítima. (*Idem*, p. 104-105)

As multidões cultuam as ilusões e o erro, são seduzidas por estes e passam a viver segundo essas ilusões. Somente a experiência é capaz de corrigir as ilusões das multidões,

principalmente as que se tornam muito destrutivas: “Deve, no entanto, ser realizada em muito grande escala e frequentemente repetida” (*Idem*, p. 105). A experiência vivida e prática faz as multidões retomarem certo senso do risco das ilusões nas quais estão imersas. Quanto à razão, Le Bon deixa suficientemente claro que esse é um instrumento inadequado para influenciar as multidões, principalmente para fazê-las conscientes de suas ilusões. O combate às multidões faz-se na ordem das emoções, dos sentimentos, da experiência:

Para vencer as multidões, é preciso primeiro se dar conta dos sentimentos que as animam, fingir partilhá-los e depois tentar modificá-los, provocando, por meio de associações rudimentares, algumas imagens sugestivas; saber voltar atrás, se necessário, e sobretudo adivinhar, a cada instante, os sentimentos que se fazem brotar. (*Idem*, p. 107)

As civilizações não foram constituídas, segundo Le Bon, por meio da racionalidade e de virtudes advindas da razão, mas pelo primitivo. E isso estaria ancorado nas raças:

Deve-se lastimar que a razão não seja o guia das multidões? Não ousaríamos afirmá-lo. A razão humana certamente não teria conseguido conduzir a humanidade pelos caminhos da civilização com o ardor e o atrevimento que nela despertaram suas quimeras. Filhas do inconsciente que nos conduz, essas quimeras eram provavelmente necessárias. Cada raça carrega na sua constituição mental as leis de seu destino e talvez obedeça a essas leis por um inelutável instinto, mesmo nos seus impulsos aparentemente mais irracionais. Às vezes, parece que os povos estão submetidos a forças secretas análogas às que obrigam a bolota a se transformar em carvalho ou o cometa a seguir sua órbita. (*Idem*, p. 108-109)

Le Bon destaca também, em seu estudo, a importância do líder. As multidões, segundo ele, assim como os animais, possuem um instinto de submissão e de servidão. Assim como os animais de rebanho, o indivíduo torna-se um “animal de rebanho” que precisa de um líder: “Nos grupos humanos, o líder possui um papel considerável. Sua vontade é o núcleo em torno do qual se formam e se identificam as opiniões. A multidão é

um rebanho que não poderia prescindir de um mestre” (*Idem*, p. 111). Os líderes das multidões não são homens da razão, mas do sentir e da ação: “São recrutados sobretudo entre os neuróticos, os excitados, os semialienados que beiram a loucura” (*Idem*, p. 112). Esses indivíduos, líderes, são estruturados pela fé e dotados de “vontade forte”, capazes de inflamar e contagiar as multidões: “Puderam (os líderes), então, criar nas almas este formidável poder denominado fé, que torna o homem escravo absoluto do seu sonho” (*Idem*, p. 112). A fé torna-se a força motriz que move os indivíduos e as multidões, seja na arena religiosa, política ou social. São indivíduos que, em seu círculo de relações, exercem fascinação sobre os demais, lançam palavras, fórmulas e ideias que nem mesmo eles compreendem, mas, com a arte da persuasão, acabam por contagiar a multidão. O homem torna-se um suporte que carrega ferozmente a nova crença sobre seus ombros.

Na época de Le Bon, diferente do século XX, as mensagens mediáticas ainda se subordinavam à figura do líder. Ele, a seu tempo, é sensível às transformações que as lideranças das multidões vinham sofrendo, os líderes podem ser substituídos pelas publicações periódicas que fabricam opiniões nos leitores: “A rigor, pode ser substituído, embora muito insatisfatoriamente, por essas publicações periódicas que fabricam opiniões para seus leitores e lhes proporcionam frases feitas, dispensando-os de refletir” (*Idem*, p. 113). Uma segunda transformação na forma de liderança apontada por Le Bon diz respeito à tradicional liderança do poder público, vinculado principalmente ao Estado. À medida que o Estado enfraquece, surgem novas lideranças da sociedade privada, do meio industrial, dos meios de comunicação. As multidões dobram-se a esses novos líderes com maior docilidade e servidão, identificam-se com estes. Há os líderes de vontade passageira que precisam alimentar sua vontade das circunstâncias e dos próprios conduzidos. Contudo, são os líderes de vontade forte que possuem maior duração e continuidade de suas obras: “A vontade persistente que possuem é uma faculdade infinitamente rara e infinitamente poderosa que faz tudo se dobrar” (*Idem*, p. 115).

Os líderes agem por meio de três ações: a afirmação, a repetição e o contágio. A afirmação se constitui “pura e simplesmente”, contundente, penetra o coração das multidões, que passam a crer nesta afirmação e a repeti-la como um mantra: “Quanto mais concisa, desprovida de provas e de demonstração for a afirmação, mais autoridade ela terá” (*Idem*, p. 117). A afirmação precisa ser repetida exaustivamente com a mesma

contundência ou com uma maior, fixando-se no coração dos indivíduos em multidão como uma fé dogmática: “Pela repetição, a coisa afirmada chega a se estabelecer nos espíritos a ponto de ser aceita como uma verdade demonstrada” (*Idem*, p. 117). A afirmação repetida inúmeras vezes e em diversos meios criará uma rede de opinião que contagiará todos os demais. Os indivíduos facilmente contagiam-se e passam a imitar o modelo determinado pelo líder: “Semelhante aos animais, o homem é naturalmente imitativo. A imitação constitui para ele uma necessidade, contanto que, claro, essa imitação seja fácil...” (*Idem*, p. 119). O contágio impõe aos indivíduos um modo de sentir e é carregado de seu tempo, com o significado e o pertencimento de um grupo, tornando-se extremamente fluido. Assim, os indivíduos repetirão suas opiniões e crenças nas conversações cotidianas do bar, com os vizinhos, com os amigos. As opiniões que importam são as da maioria e estas são fixadas na base do popular.

O prestígio é outro elemento essencial dos líderes das multidões: “O prestígio é, na realidade, uma espécie de fascínio que um indivíduo, uma obra ou uma doutrina exerce sobre nosso espírito. Esse fascínio paralisa todas as nossas faculdades críticas e enche nossa alma de assombro e respeito” (*Idem*, p. 122). O prestígio adquirido é aquele advindo com o nome da família, por exemplo, mas o que exerce maior poder sobre as multidões é o prestígio pessoal: “O sucesso dessas opiniões independe da verdade ou do erro que contenham; reside unicamente em seu prestígio” (*Idem*, p. 124). Para Le Bon, os líderes de prestígio podem convocar as multidões, maltratar os indivíduos, massacrar milhões: “... tudo é permitido se você possuir um grau suficiente de prestígio e o talento necessário para mantê-lo” (*Idem*, p. 127). Os líderes de prestígio são imitados, dados a estes altares, venerados, cultuados, sendo um dos elementos fundamentais da persuasão: “O ser, a ideia ou a coisa que possui prestígio é, por via de contágio, imediatamente imitado e impõe a toda uma geração certos modos de sentir e de traduzir os pensamentos” (*Idem*, p. 129).

A observação atenta das opiniões e das crenças das multidões é essencial para governá-las ou usufruir de seu potencial. Há crenças que são fixas, perenes e estáveis, constituem o pilar de civilizações; por exemplo, a crença ocidental no regime democrático. São as chamadas crenças gerais, segundo Le Bon. São verdadeiros impérios sobre as almas, que passam a orientar suas vidas a partir delas: “Não há tirania mais verdadeira do que aquela que se exerce inconscientemente sobre as almas, porque é a única que não pode ser

combatida” (*Idem*, p. 135). A humanidade sempre viveu tiranizada sob as mais diversas crenças gerais, mesmos os mortos que gozam de prestígio não deixam de exercer seu poder sobre os vivos. Fazem as multidões carregar estandartes, marchar, sacrificar-se por suas crenças gerais.

Contrariamente à crença geral, há as crenças momentâneas, que nascem em uma circunstância, pertencem a uma geração, a um momento: “Formadas com a ajuda da sugestão e do contágio, são sempre momentâneas, nascem e desaparecem às vezes tão rapidamente como as dunas de areia formadas pelo vento à beira-mar” (*Idem*, p. 137). Le Bon sinaliza três razões para uma maior constituição e profusão das opiniões momentâneas: a primeira razão é a de que as crenças fixas e gerais já não exercem sobre os indivíduos um poder de contágio, mediante a tradição, por exemplo; a segunda razão é que a multidão pode expressar-se livremente sem nenhum contraponto; a terceira razão diz respeito à imprensa, que difunde as opiniões mais diversas sobre as multidões, de forma efêmera e contraditória.

O homem contemporâneo conhecerá o novo fenômeno das multidões e uma nova forma de poder mais densa que é o das multidões. Os poderes tradicionais como o do Estado veem-se impotentes em controlar e constituir a opinião das multidões:

Antigamente, e esse antigamente não está muito distante, a ação dos governos, a influência de alguns escritores e de um pequeno número de jornais constituíam os verdadeiros reguladores da opinião. Hoje, os escritores perderam toda influência e os jornais não fazem mais que refletir a opinião. Quando os chefes de Estado, longe de dirigi-la, procuram apenas segui-la. Seu temor à opinião chega às vezes ao terror e elimina toda solidez de sua conduta. (*Idem*, p. 138)

A multidão constitui-se como um novo elemento da política ao fazer prevalecer sua opinião: “A opinião das multidões tende, portanto, a se tornar cada vez mais o supremo regulador da política” (*Idem*, p. 139). Não só da política; a multidão torna-se, segundo Le Bon, o motor da economia, do social e dos meios de comunicação. Le Bon, contudo, subestima o valor da imprensa, ao achar que ela, assim como o Estado, acaba dobrando-se às multidões: “Quanto à imprensa, que antes dirigia a opinião, ela teve, assim como os

governos, de ceder lugar ao poder das multidões” (*Idem*, p. 139). A questão é que as multidões contemporâneas são cada vez mais móveis, fluidas, instantâneas. Suas opiniões diluem-se e se reconstroem em curto espaço de tempo. Contudo, a questão posta ao mundo contemporâneo é esse novo fenômeno da multidão e como governá-la.

3. Indivíduo como animal de horda: Sigmund Freud

Sigmund Freud distingue a psicologia do indivíduo daquela de um grupo mais próximo, que são as relações estabelecidas “... com os pais, com os irmãos e irmãs, com a pessoa amada, com os amigos e com o médico...” (Sigmund Freud, *Psicologia das massas e a análise do eu*, p. 1). Essa relação do indivíduo com um grupo mais próximo e conhecido, difere daquela que influencia o indivíduo constituído “como membro de uma raça, de uma nação, de uma casta, de uma profissão, de uma instituição, ou como componente de uma multidão...” (*Idem*, p. 1). Freud denomina o comportamento do indivíduo na multidão como instinto social, é o típico comportamento do indivíduo que se manifesta somente na condição de multidão, oposto ao seu comportamento quando só ou em um grupo conhecido:

Seria obrigada (*a psicologia*) a explicar o fato surpreendente de que, sob certa condição, esse indivíduo, a quem havia chegado a compreender, pensou, sentiu e agiu de maneira inteiramente diferente daquela esperada. Essa condição é a sua inclusão numa reunião de pessoas que adquiriu a característica de um “grupo psicológico”. (Sigmund Freud, *Psicologia das massas e a análise do eu*, p. 2)

Freud, citando Gustave Le Bon na obra *Psicologia das multidões*, difere o comportamento do indivíduo isolado do comportamento do mesmo indivíduo possuído pela mente coletiva, a multidão. Freud não assume a hipótese de que o instinto social seja um instinto primitivo, suas origens estão enraizadas em grupos mais estreitos como a família (p. 1). Para Freud, Le Bon não chega às causas que direcionam o indivíduo isolado a agir opostamente ao que se esperava, uma vez dadas as normas da cultura e da civilização. A

novidade que Freud acrescenta à questão das multidões é que o indivíduo age inconscientemente na maioria das vezes:

Para obter, de qualquer modo, um vislumbre delas, é necessário, em primeiro lugar, trazer à mente a verdade estabelecida pela psicologia moderna, a de que os fenômenos inconscientes desempenham papel inteiramente preponderante não apenas na vida orgânica, mas também nas operações da inteligência. A vida consciente da mente é de pequena importância, em comparação a tal vida inconsciente. (*Idem*, p. 3)

Nossos atos cotidianos são o resultado do inconsciente para Freud, é nesse substrato inconsciente que se constituiu a média de todos os indivíduos. O indivíduo na multidão encontra as condições necessárias para romper com a consciência, com a normalidade, assim: “... num grupo, o indivíduo é colocado sob condições que lhe permitem arrojá-lo de si as repressões de seus impulsos instintuais inconscientes” (*Idem*, p. 4). No inconsciente está predisposto tudo o que é mau na mente humana (*Idem*, p. 4), e para Freud, na multidão, o indivíduo não recebe outras características novas, mas deixa vir à tona o que estava reprimido em si. O que está reprimido no indivíduo que retorna à multidão é o primitivo. Na multidão, o indivíduo retira a frágil película da consciência normatizada e faz vir os “instintos cruéis, brutais e destrutivos” (*Idem*, p. 6). “A mente grupal identifica-se com a mente dos povos primitivos” (*Idem*, p. 7). A psicologia da mente grupal para Freud baseia-se, assim como em Le Bon, não no real, mas na fantasia, é um desejo não realizado, portanto, uma neurose (*Idem*, p. 7). Freud, citando Le Bon, destaca o instinto de rebanho das multidões, que se dobram à fascinação de um líder forte. Freud reconhece que, em Le Bon, a noção de inconsciente aproxima-se da noção da vida mental dos povos primitivos, como aquilo que se oculta ao consciente.

Freud reconhece certa positividade nos grupos organizados, podendo esses, sob uma batuta ética, agir para a promoção de certa inteligência coletiva. Contudo, Freud reserva ao indivíduo, em sua condição de solidão, certas capacidades de descobertas, criação e pensamento (cf. *Idem*, p. 9). A emoção é elemento constituinte das multidões, e Freud a destaca citando McDougall, não muito diferente da conclusão a que chega Le Bon, onde os indivíduos perdem seus limites e se expandem na emoção coletiva. Há certo prazer no

indivíduo envolto nas emoções que passa a “caçar com a matilha” (*Idem*, p. 9). Um fenômeno que incomoda Freud é como o indivíduo constituído em sua estrutura cede à multidão, diluindo-se. Freud retoma Gabriel Tarde, que já havia trabalhado essa questão e aponta como o primitivo, no indivíduo, aflora quando, em matilha, assume o comportamento de imitar. Freud substitui o conceito de imitação por libido. Libido refere-se a tudo o que diz respeito ao amor, portanto: “instintos que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido na palavra ‘amor’” (*Idem*, p. 13). Freud não cede a qualquer abstração ao tratar do amor expresso enquanto sexo, instintivamente vivido no corpo do homem. Os grupos são unidos por algum poder que os aglomera, esse poder, para Freud, é a libido:

Em primeira instância, nossa hipótese encontra apoio em duas reflexões de rotina. Primeiro, a de que um grupo é claramente mantido unido por um poder de alguma espécie; e a que poder poderia essa façanha ser mais bem atribuída do que a Eros, que mantém unido tudo o que existe no mundo? Segundo, a de que, se um indivíduo abandona a sua distintividade num grupo e permite que seus outros membros o influenciem por sugestão, isso nos dá a impressão de que o faz por sentir necessidade de estar em harmonia com eles, de preferência a estar em oposição a eles, de maneira que, afinal de contas, talvez o faça “ihnen zu Liebe” (por amor a você). (*Idem*, p. 14)

Freud dá importância ao líder no grupo, considerando este mais primitivo e completo. Alguns grupos possuem o líder de forma visível e concreta, como no exército; em outros grupos, como os religiosos cristãos, o líder não está presente em corpo, mas Cristo permanece, pela crença, unido a todos. Os indivíduos possuem elementarmente instinto para odiar, ser agressivos, o que é reprimido para a formação do grupo. Aqui Freud observa a função de Eros, que é unir a todos, manifestadamente a libido. O indivíduo cede a seu ódio elementar, identificando-se com outros indivíduos, dando origem aos grupos: “A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (*Idem*, p. 21). É conhecido em Freud que a primeira identificação do indivíduo é com a figura materna e com a paterna, é ali que se dão as primeiras ligações, que são tecidos os primeiros laços emocionais. O indivíduo passa a

desejar o objeto amado, passando a imitá-lo para possuí-lo, onde: “o ego assume as características do objeto” (*Idem*, p. 22). A base da emoção que liga o indivíduo àquilo com que ele está identificado é libidinal no indivíduo: “O mecanismo é o da identificação baseada na possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação” (*Idem*, p. 23). Assim, uma síntese é feita por Freud quanto à identificação:

Primeiro, a identificação constitui a forma original de laço emocional com um objeto; segundo, de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio de introjeção do objeto no ego; e, terceiro, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto de instinto sexual. Quanto mais importante essa qualidade comum é, mais bem-sucedida pode tornar-se essa identificação parcial, podendo representar assim o início de um novo laço. (*Idem*, p. 23)

O grupo origina-se a partir de uma base emocional comum (Eros), uma emoção comum os une, tornam-se semelhantes na identificação do objeto de desejo. A libido dispendiada a este objeto faz com que o objeto seja introjetado, posto dentro de si, consumido, possuído pelo ego a tal ponto que o ego dilui-se no objeto amado. Freud evidencia que o indivíduo, quando tomado por paixões, tende às idealizações, que é uma falsificação do juízo sobre o que é o real. O ego, que desejou e amou o objeto, passa a ser devorado por este, tornando-se submisso ao objeto amado: “A situação total pode ser inteiramente resumida numa fórmula: “o objeto foi colocado no lugar do ideal do ego” (*Idem*, p. 27). A identificação ao objeto amado possui, segundo Freud, dois movimentos: o da introjeção, e neste caso o ego se “enriquece com as propriedades do objeto” (*Idem*, p. 27), e, por fim, o ego, ao entregar-se ao objeto, empobrece-se. O ego submete-se com docilidade e humildade ao objeto amado, fazendo-se servo e escravo do objeto desejado e amado. Freud centra suas análises no indivíduo e conclui a respeito do grupo: “Um grupo primário desse tipo é certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, conseqüentemente, identificaram-se uns com os outros em seu ego” (*Idem*, p. 28).

A situação paradoxal ocorre quando o indivíduo em grupo age e assume características que jamais assumiria isoladamente. O indivíduo, no grupo, torna-se dependente, sem iniciativa própria, age com o grupo, e, para Freud, a explicação é que isso ocorre devido aos vínculos emocionais que se estabelecem no grupo. O indivíduo abre mão do governo de si mesmo e passa a ser dirigido pelas atividades mentais do grupo. Freud denomina esse estado de regressão. O indivíduo regride a estágios mentais anteriores comparados aos das crianças e selvagens (cf. *Idem*, p. 29). O indivíduo cede e desarticula-se diante do instinto de rebanho, ou gregário, este sendo mais forte e primitivo que a constituição do indivíduo. Em sua pesquisa sobre o instinto de grupo, Freud dialoga com Le Bon, que pesquisa as formações de grupos passageiros, com McDougall, sobre os grupos estáveis, e com Trotter, sobre as formas gerais de agregações. Perseguindo a “ontogênese do instinto gregário”, Freud percebe que é possível que o instinto de grei seja desenvolvido e se imponha a tal ponto que não deixe lugar para o líder, ou seja, o próprio grupo pode se guiar sem um líder, o que constitui o chamado espírito do grupo (cf. *Idem*, p. 30-31). Um sentimento em comum ao grupo é que todos são iguais, com exceção do líder, a uma base de afeto em comum; aqui novamente Eros envolve a todos no amor. Todos os membros do grupo são iguais no amor, como se todos estivessem em gestação em um mesmo útero. Assim Freud define o homem: “Ousemos, então, corrigir o pronunciamento de Trotter de que o homem é um animal gregário, e asseverar ser ele de preferência um animal de horda, uma criatura individual numa horda conduzida por um chefe” (*Idem*, p. 32).

Freud nos situa naquilo que somos, o primitivo. A forma da sociedade humana é primitiva e nela há um macho poderoso que governa a todos: “Em 1912, concordei com uma conjectura de Darwin, segundo a qual a forma primitiva da sociedade humana era uma horda governada despoticamente por um macho poderoso” (*Idem*, p. 32). O fato primitivo de servos governados por um macho poderoso, segundo Freud, moldou nosso destino, “deixando traços indestrutíveis na história da descendência humana” (*Idem*, p. 32). Aqui estão os primórdios da religião, da moralidade e da organização social: o governo de todos feitos por um macho poderoso. O fato de sermos governados indica um poder sobre o indivíduo que o torna submisso.

As circunstâncias tornam-se mais trágicas⁴ quando o macho poderoso é assassinado, instaurando-se a violência. O macho poderoso é assassinado por um dos componentes da horda que desejou ocupar e ser mais forte que o macho poderoso, instaurando a luta de todos contra todos. A horda paterna é pacificada e transformada em uma comunidade de irmãos (*Idem*, p. 32). No indivíduo está o primitivo e constantemente regredimos a ele, principalmente quando em grupos: “Assim, o grupo nos aparece como uma revivescência da horda primeva. Do mesmo modo como o homem primitivo sobrevive potencialmente em cada indivíduo...” (*Idem*, p. 33):

Os grupos humanos apresentam, mais uma vez, o quadro familiar de um indivíduo de força superior em meio a um bando de companheiros iguais, quadro que também é abarcado em nossa ideia da horda primeva. A psicologia de um grupo, assim como a conhecemos a partir das descrições a que com tanta frequência nos referimos, o definhamento da personalidade individual consciente, a focalização de pensamentos e sentimentos numa direção comum, a predominância do lado afetivo da mente e da vida psíquica inconsciente, a tendência à execução imediata das intenções tão logo ocorram: tudo isso corresponde a um estado de regressão a uma atividade mental primitiva, exatamente da espécie que estaríamos inclinados a atribuir à horda primeva. (*Idem*, p. 32-33)

O macho poderoso constitui-se superior a todos os outros indivíduos, não necessita amar a mais ninguém, é o “super-homem” desejado por Nietzsche, que não está no futuro da humanidade, segundo Freud, mas na sua origem primeira. O macho poderoso possui

⁴ Sigmund Freud analisa o que está oculto e soterrado na consciência do indivíduo e da sociedade, tornando clássico o conceito de inconsciente. Na antiguidade grega, trazer à luz, vivenciar e refletir sobre os elementos ocultos era a arte desenvolvida no teatro, nas narrativas populares, nos poemas, enfim, nas artes. A comunicação, que conhecerá na via estética sua maior eficácia, moldará essas narrativas, vinculando-se a esses elementos arcaicos e primitivos. Odisseu, em sua trajetória de regresso a Ítaca, visita o lugar dos mortos, Hades, a fim de consultar o vidente Tirésias. Odisseu encontra sua mãe, Anticleia, que, pela falta do filho, tira a própria vida para o encontrar com os mortos:

Eu, comovido nas entranhas, quis tomar nos braços a alma de minha falecida mãe. Três vezes me arrojé a ela, impelido pelo coração a abraçá-la; três vezes se evolou dentre meus braços como uma sombra ou um sonho. (*Odisseia*, Canto XI, p. 130)

vontade de dominar os outros, submeter os demais à sua vontade: “...pode ser de uma natureza dominadora, absolutamente narcisista, autoconfiante e independente” (*Idem*, p. 33). O macho poderoso será deificado na civilização ocidental e se tornará imortal. Vive em cada indivíduo essa força primitiva de ocupar o lugar do macho dominador, cujo poder é lançar-se sobre os demais e submetê-los, o que para Freud será feito com o feminino. Para manter o grupo unido, são utilizados ardis. Um ardil artificial, portanto, é a ilusão de que todos no grupo são iguais e justamente amados pelo macho poderoso. Um outro ardil é que o macho é severo, portanto, deve ser temido, por conta das punições. O medo torna-se o ardil de união do grupo. Freud estuda a hipnose e a sugestão como a realização do primitivo em nós. O hipnotizador destitui o sujeito de sua própria vontade, principalmente até da autoconservação, afasta-o da realidade do mundo e o coloca em estado de sonolência. O hipnotizador coloca-se no lugar dos pais do sujeito, revivifica sua herança primitiva e arcaica, sujeita-lhe a vontade, é uma ação no inconsciente. Novamente aqui revivemos o primitivo em cada um de nós:

As características misteriosas e coercitivas das formações grupais, presentes nos fenômenos de sugestão que as acompanham, podem assim, com justiça, ser remontadas à sua origem na horda primeva. O líder do grupo ainda é o temido pai primevo; o grupo ainda deseja ser governado pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade; na expressão de Le Bon, tem sede de obediência. O pai primevo é o ideal do grupo, que dirige o ego no lugar do ideal do ego. (*Idem*, p. 35)

A capacidade hipnótica nos recorda da primitividade do indivíduo; Freud amplia esse conceito com a ideia de sugestão que tem por princípio o vínculo erótico.

4. A massa: Elias Canetti

Elias Canetti estabelece quatro propriedades da massa em sua obra *Massa e poder*. A primeira é a de que “a massa quer crescer sempre”. A massa, mesmo que fechada, possui a propriedade para expandir-se, superando qualquer barreira que se imponha a seu

crescimento: “Inexistem expedientes absolutamente seguros que possam impedir de modo definitivo o crescimento da massa” (Elias Canetti, *Massa e poder*, p. 28). A segunda propriedade diz que, “no interior da massa, reina a igualdade” (cf., *Idem*, p. 28). Todos os indivíduos compostos em massa possuem em comum o sentimento de que, juntos, corpo a corpo, são todos iguais. A massa transforma todos em iguais, diluindo qualquer diferença. Os corpos criam ritmo, são administrados de tal forma que a igualdade se torna um dos sentimentos, base da massa: “É por causa dessa igualdade que as pessoas transformam-se em massa” (*Idem*, p. 28). Sobre a terceira propriedade: “a massa ama a densidade”, oposto ao isolamento do indivíduo, somente a densidade constitui a força da massa, onde os corpos em marcha, aglutinados, compactam-se e nada deve obstruí-la: “O sentimento da densidade maior, ela o tem no momento da descarga⁵” (*Idem*, p. 28). Por fim, “a massa necessita de uma direção”. A massa unifica-se em torno de uma direção, essa meta que suplanta as metas e desejos individuais e a direção que faz a massa pôr-se em movimento: “Ela está em movimento e move-se rumo a alguma coisa. A direção comum a todos os seus membros fortalece o sentimento de igualdade” (*Idem*, p. 28).

Elias Canetti intui que a massa deriva de formações mais antigas, por ele denominada de malta. A malta são hordas de agregações humanas: “Nas hordas de número reduzido, vagando em pequenos bandos de dez ou vinte homens, a malta é a forma que assume excitação coletiva, visível em toda parte” (*Idem*, p. 93). Mantém-se na malta o sentimento de unidade e cada indivíduo agregado acrescenta força ao grupo. A malta, que é uma formação primitiva humana, pode constituir-se para a caça onde o indivíduo isolado não possui força para enfrentar um animal, de modo que ela, a malta, reúne condições para isso. Uma outra formação antiga de malta é a de guerra. A malta de guerra pressupõe o conflito, a morte, sacrifício pelo grupo. A malta, segundo Canetti, pode surgir para lamentar a morte de um indivíduo. Um outro tipo de malta citado por Canetti é a malta de

⁵ Elias Canetti caracteriza a descarga como o acontecimento fundamental no interior de massa. A descarga é um acontecimento que inaugura, eletrifica, dá um corpo comum à massa e somente após este acontecimento pode-se afirmar realmente a existência da massa.

O mais importante acontecimento a desenrolar-se no interior da massa é a *descarga*. Anteriormente a ele, a massa ainda não existe de fato. É somente a descarga que efetivamente a constitui. Trata-se do momento em que todos os que a compõem desvencilham-se de suas diferenças e passam a sentir-se *iguais*. (Elias Canetti, *Massa e poder*, p. 16)

multiplicação, essa agregação que tem por finalidade a propagação do ser humano. Esse tipo de malta está em metamorfose, pois busca sempre melhores condições de vida para que o homem se multiplique.

Em sua obra *Massa e poder*, Canetti faz-se arguto observador dos diversos tipos de massa humana e o poder que sobre elas se impõe. Contudo, também em Canetti encontramos na formação das massas e seus instintos o primitivo, como, por exemplo, na guerra:

Que as guerras possam durar tanto, que continuem acontecendo mesmo quando já estão perdidas há muito tempo, tal se deve ao instinto mais profundo da massa: o de manter-se em seu estado agudo, de não desintegrar-se, de permanecer massa. Esse sentimento é por vezes tão forte que se prefere sucumbir a olhos vistos a reconhecer a derrota e, assim, vivenciar a desagregação da massa da qual se é parte. (Elias Canetti, *Massa e poder*, p. 70)

Elias Canetti, em sua pesquisa, adota a palavra *massa*, no sentido de compreender as aglomerações, a forma como muitos indivíduos humanos juntos se apresentam, para descrever os diversos tipos de ajuntamentos humanos.

5. Dispositivo e subjetivação: Michel Foucault

O próprio Michel Foucault, ao redigir o seu verbete no *Dictionnaire des philosophes*, nomeia sua obra ou sua questão filosófica como uma “história crítica do pensamento” (cf. *Dicionário dos filósofos*, p. 234). A crítica do pensamento ocidental, proposta por Foucault, tem como centro a relação estabelecida entre o sujeito e o objeto, observando na relação “...as regras segundo as quais, a respeito de certas coisas, aquilo que um sujeito pode dizer decorre da questão do verdadeiro e do falso” (*Idem*, p. 235). Michel Foucault coloca como problema o sujeito, “o que deve ser o sujeito”:

A questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que condições ele está submetido, qual o seu *status*, que posição deve ocupar no real ou no

imaginário para se tornar sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; em suma, trata-se de determinar seu modo de “subjativação”; pois este não é evidentemente o mesmo quando o conhecimento em pauta tem a forma de exegese de um texto sagrado, de uma observação de história natural ou de análise do comportamento de um doente mental. Mas a questão é também e ao mesmo tempo determinar em que condições alguma coisa pôde se tornar objeto para um conhecimento possível, como ela pôde ser problematizada como objeto a ser conhecido, a que procedimento de recorte ela pôde ser submetida, que parte dela própria foi considerada pertinente. Trata-se, portanto, de determinar seu modo de objetivação, que tampouco é o mesmo de acordo com o tipo de saber em pauta. (*Dicionário dos filósofos*, p. 235)

As regras do jogo entre objetivação e subjativação da relação sujeito e objeto, centra-se no modo de conhecer do homem ocidental moderno. Assim Foucault fará sua “arqueologia do saber”, onde “o próprio sujeito é colocado como objeto de saber possível” (*Idem*, p. 235). Neste caminho de conhecimento do sujeito, Foucault, na modernidade, encontra-o como o científico analisado em sua obra *As palavras e as coisas* e, num segundo momento, regidos por normas em *História da loucura*, *O nascimento da clínica*, *Vigiar e punir* (cf. *Idem*, p. 236). O sujeito que se toma como objeto e passa a se analisar, a se conhecer, a se interrogar e reavivar uma velha pergunta da filosofia: Quem sou eu?, será levado a cabo por Foucault não de forma ontológica ou metafísica, mas nas “...práticas concretas pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um campo de conhecimento” (*Idem*, p. 237).

O próprio Michel Foucault diz que, ao abordar a questão do sujeito, o fez por um caminho totalmente novo, parte do real que é “...o conjunto das maneiras de fazer mais ou menos regradas, mais ou menos pensadas, mais ou menos acabadas, através das quais se delineia simultaneamente o que constitui o real...” (*Idem*, p. 238). Os modos de subjativação e de objetivação do sujeito são práticas, ditos, comportamento: “São as ‘práticas’ concebidas, ao mesmo tempo, como modo de agir e de pensar que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto” (*Idem*, p. 238). O modo como o sujeito é dito, posto, subjetivado e, por conseguinte, objetivado implica

poder. A questão que se impõe, portanto, é como esse sujeito é governado:

Não se trata evidentemente de interrogar o “poder” sobre sua origem, seus princípios ou seus limites legítimos, mas de estudar os procedimentos e as técnicas utilizadas nos diferentes contextos institucionais, para atuar sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo, para formar, dirigir, modificar sua maneira de se conduzir, para impor finalidades à sua inação ou inscrevê-la nas estratégias de conjunto, consequentemente, múltiplas em sua forma e em seu local de atuação; diversas da mesma forma nos procedimentos e técnicas que elas fazem funcionar: essas relações de poder caracterizam a maneira como os homens são “governados” uns pelos outros. (*Idem*, p. 239)

Essa tem sido uma das questões de fundo de nossa pesquisa, o domínio de um homem sobre o outro homem. É essa uma das questões fundamentais da comunicação:

E sua análise mostra de que modo, através de certas formas de “governo”, dos loucos, dos doentes, dos criminosos etc., foi objetivado o sujeito louco, doente, delinquente. Tal análise não significa dizer que o abuso de tal ou tal poder produziu loucos, doentes ou criminosos ali onde ainda não havia, mas que as formas diversas e particulares de “governo” dos indivíduos foram determinantes nos diferentes modos de objetivação do sujeito. (*Idem*, p. 239)

Michel Foucault, em sua aula de 8 de fevereiro de 1978, expõe o tema da “governamentalidade”, termo este por ele mesmo considerado como “feia palavra” (cf. *Segurança, território, população*, p. 155). A questão central desenvolvida por Foucault é a do Estado e da população. Após analisar a palavra *governo*, Foucault reconhece que a arte de governar tem sentido e objeto, que são os indivíduos, as pessoas ou as coletividades:

Como quer que seja, através de todos esses sentidos, há algo que aparece claramente: nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre

peessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades. Quando se fala da cidade que se governa, que se governa com base nos tecidos, quer dizer que as pessoas tiram sua subsistência, seu alimento, seus recursos, sua riqueza, dos tecidos. Não é, portanto, a cidade como estrutura política, mas as pessoas, indivíduos ou coletividade. Os homens é que são governados. (Michel Foucault, *Segurança, território, população*, p. 164)

Três modelos de governo são analisados por Foucault, o grego, o romano e o do Oriente mediterrâneo. O do Oriente mediterrâneo é o único que traz o conceito de governo pastoral. Aos reis é confiado um povo, mas este povo não pertence ao rei, e sim aos deuses, cuja administração e zelo serão avaliados se esse rei é um bom ou mal pastor. É na tradição hebraica que o governo pastoral se estabelecerá de forma contundente. O governo do pastor tem por finalidade o bem do rebanho, o zelo, o cuidado, a ponto de o pastor dar a vida por uma ovelha ou pela totalidade de suas ovelhas. O que caracteriza esse governo é sua não limitação a um território, o poder exercido pelo pastor é da ordem global:

O poder do pastor é um poder que não se exerce sobre um território, é um poder que, por definição, se exerce sobre um rebanho, mais exatamente sobre o rebanho em seu deslocamento, no movimento que o faz ir de um ponto a outro. O poder do pastor se exerce essencialmente sobre uma multiplicidade em movimento. (*Idem*, p. 168)

O poder exercido pelo pastor é dirigido a cada ovelha, mas também paradoxalmente a todo o rebanho. A ovelha existe no rebanho, sua subsistência, seu alimento e segurança está no rebanho guiado pelo pastor. Aqui reside a ideia de salvação da ovelha. O tipo do poder exercido em um rebanho em movimento demanda, pela própria natureza do movimento, flexibilidade, adaptabilidade, adequação ao múltiplo:

Em suma, podemos dizer o seguinte: a ideia de um poder pastoral é a ideia de um poder que se exerce mais sobre uma multiplicidade do que sobre um território. É um poder que guia para um objetivo e serve de intermediário rumo a esse objetivo. É, portanto, um poder finalizado, um

poder finalizado sobre aqueles mesmos sobre os quais se exerce, e não sobre uma unidade de tipo, de certo modo, superior, seja ela a cidade, o território, o Estado, o soberano... (*Idem*, p. 173)

O cristianismo – herdeiro da tradição judaica, onde o governo pastoral não será implantado, tendo como objeto o Estado – é uma das divisões dos poderes no mundo ocidental, onde: “O soberano ocidental é César, não é Cristo. O pastor ocidental não é César, mas Cristo” (*Idem*, p. 207). O governo pastoral não estará restrito a um território do Estado, mas se destina a toda a humanidade, destina-se à globalidade, à universalidade, à multiplicidade. O governo pastoral, ao mesmo tempo que visa à totalidade, atua especificamente na alma do indivíduo, nas suas ações cotidianas, no seu comportamento, guia suas escolhas: “...só se encarrega da alma dos indivíduos na medida em que essa condução das almas também implica a intervenção, e uma intervenção permanente na condução cotidiana, na gestão das vidas, mas também nos bens, nas riquezas, nas coisas” (*Idem*, p. 204).

Foucault, ao analisar o governo pastoral que se destina ao universal, utiliza-se do conceito de dispositivo, tendo sua origem na economia da salvação, disciplina teológica, desenvolvida pelos primeiros padres da Igreja Católica Romana. Os dispositivos são regras, as normas de administração dos bens da salvação que, adotados, subjetivam o indivíduo.

6. As maiorias silenciosas: Jean Baudrillard

Jean Baudrillard lança outra hipótese sobre o fenômeno das massas contemporâneas. As maiorias são as massas. A massa não possui um polo quente ou frio, não possui uma identidade, é “um nada”, “um neutro”, segundo Baudrillard em sua obra *Á sombra das maiorias silenciosas*. A massa absorve a energia, mas nada retém nela, todas as forças sociais, políticas e econômicas que tentaram formatar a massa foram por ela diluídas:

Elas podem ser “magnetizadas”, o social as rodeia como uma eletricidade estática, mas a maior parte do tempo se comportam precisamente como “massa”, o que quer dizer que elas absorvem toda a eletricidade do social

e do político e a neutralizam, sem retorno. (Jean Baudrillard, *À sombra das maiorias silenciosas*, p. 9)

A massa deixa-se magnetizar, deixa-se colorir, ter uma temperatura, carregar-se de emoções, mas nada é dela propriamente, nada fica retido como fixo (ser). É, ao mesmo tempo, “opaca e translúcida”, um nada (*Idem*, p. 9). A massa não possui uma estrutura e muito menos uma racionalidade ou sentido, ela é oposta à modernidade: “É nesse sentido que a massa é característica da nossa modernidade, na qualidade de fenômeno altamente implosivo, irreduzível a qualquer prática e teoria tradicionais, talvez mesmo irreduzível a qualquer prática e a qualquer teoria simplesmente” (*Idem*, p. 9-10). A massa não carrega o passado como nas tradições culturais ou na ideia de história, muito menos projeta o futuro com esperanças escatológicas, ela é energizada pelo presente, pelo acontecimento atual, o instante: “...ora, justamente as massas não têm história a escrever, nem passado, nem futuro, elas não têm energias virtuais para liberar, nem desejo a realizar: sua força é atual, toda ela está aqui, e é a do seu silêncio” (*Idem*, p. 10). A massa absorve o presente; a produção de emoções para as massas tem valor e função de atualidade, ela absorve e neutraliza o atual, ela possui “força de absorção e de neutralização, desde já superior a todas as que se exercem sobre ela” (*Idem*, p. 10). A capacidade de absorção e neutralização do atual transforma o sentido, o valor, o social em nada: “Tal é a massa, um conjunto no vácuo de partículas individuais, de resíduos do social e de impulsos indiretos: opaca nebulosa cuja densidade crescente absorve todas as energias e os feixes luminosos circundantes...” (*Idem*, p. 10).

A massa não pode ser apreendida e muito menos conceituada: “O termo *massa* não é um conceito. *Leitmotiv* da demagogia política, é uma noção fluida, viscosa, ‘*lumpen-analítica*’” (*Idem*, p. 11). As tradicionais categorias como classe, povo, sujeito ou indivíduo diluem-se na tentativa de conceituar e capturar o que é a massa, pois ela não é nada, ela não tem sentido: “A massa é sem atributo, sem predicado, sem qualidade, sem referência. Aí está sua definição, ou sua indefinição radical” (*Idem*, p. 12). Na massa, estão aqueles átomos (indivíduos) que não têm palavra, não foram percebidos pelos sistemas sociais,

políticos e econômicos; é o não sujeito⁶, o não pessoa, o não indivíduo, o nada. Nem a categoria de excluído lhe pode ser atribuída, pois o excluído é excluído de algo que ele sabe ser excluído. A esse átomo na massa pouco importa ser incluído ou excluído, cidadão ou não, pois, em relação a ele, “...a massa é o que resta quando se esqueceu tudo do social” (*Idem*, p. 12). Todos os grandes sistemas como a razão, a religião ou a política são absorvidos, neutralizados e implodidos pela massa, o sentido não faz sentido para a massa.

Jean Baudrillard, assim como Gustave Le Bon, afirma que a massa não compreende a ideia ou o sentido, mas conserva a imagem. Tomemos como exemplo a ideia geral de Deus. A massa não compreende a ideia ou o sentido de Deus, mas conservará sua imagem. À teologia caberá formular a ideia e o sentido de Deus, às massas ficará uma opaca imagem, um vislumbre sintetizado em imagem que pode ser através de sons, cores, palavra, emoção, mas que, no fundo da memória, constitui-se em pura imagem. Fica como uma fotografia, uma lembrança, um resíduo. As imagens do religioso na massa são entrelaçadas pelo feitiço do fascínio, do fabuloso, do miraculoso, do luminoso: “As massas absorveram a religião na prática sortilêga e espetacular que adotaram” (*Idem*, p. 12).

A mudança radical no contemporâneo se dá quando os grandes processos em escala de natureza econômica e política não dependem mais dos indivíduos, e sim da massa:

E isso também é verdadeiro para os indivíduos: nós somos apenas episodicamente condutores do sentido, no essencial e em profundidade, nós nos comportamos como massa, vivendo a maior parte do tempo num modo pânico ou aleatório, aquém ou além do sentido. (*Idem*, p. 16)

O indivíduo ocidental busca um sentido na vida pessoal e social, o sentido como essencial a seu ser; o líder tradicional da massa, em certo momento, é aquele que dá sentido à massa. Assim, também consolidou-se o Projeto de iluminismo na esperança de educar o indivíduo e a massa. Gabriel Tarde vê nas massas a potencialidade de se tornarem públicos constituídos de opinião e um tipo de atuação social (cf. Gabriel Tarde, *A opinião e as massas*, p. 37): “...uma vez que o indivíduo racional seria um dos aportes dos meios de

⁶ Jean Baudrillard desconstrói a ideia ocidental de sujeito, pois na massa nada subsiste do sujeito, da subjetividade e da razão. A virada é que passa a importar a maioria!

comunicação de massa” (Marcia Cristina Consolin, in *Posfácio à Psicologia das multidões*, p. 207). Jean Baudrillard, por outro lado, é mais radical em sua leitura contemporânea das massas. Para ele, não há como mantê-las sob o sentido, pois elas querem o espetáculo, um elemento da ordem do primitivo e do arcaico: “As massas resistem escandalosamente a esse imperativo da comunicação racional. O que se lhes dá é sentido e elas querem espetáculo. Nenhuma força pôde convertê-las à seriedade dos conteúdos, nem mesmo à seriedade do código” (*À sombra das maiorias silenciosas*, p. 15). Assim Baudrillard define o espetacular:

Elas “farejam” o terror simplificador que está atrás da hegemonia ideal do sentido e reagem à sua maneira, reduzindo todos os discursos articulados a uma única dimensão irracional e sem fundamento, onde os signos perdem seu sentido e se consomem na fascinação: o espetacular. (*Idem*, p. 15)

Gustave Le Bon já havia constatado que “o homem moderno é invadido cada vez mais pela indiferença” (cf. *Psicologia das multidões*, p. 141), Baudrillard radicalizará esta posição afirmando “que o poder não manipula nada e as massas não são nem enganadas nem mistificadas” (*À sombra das maiorias silenciosas*, p. 18), o que ocorre é que elas não querem participar de nenhum projeto revolucionário, não lhes interessa a evolução social ou científica, as massas não querem ser libertadas de nada. A massa é o neutro e algo mais corrosivo é sua natureza: a indiferença. “Isso a conforta em sua ilusão de ser o poder, e a desvia do fato bem mais perigoso de que essa indiferença das massas é sua verdadeira, sua única prática...” (*Idem*, p. 18).

Haverá entre a massa e o político um jogo de signos, pois o político perde seu sentido, sua vinculação com a história, não possui e não busca a verdade; é um simulacro. E o simulacro é um esvaziamento: “...é nesse menosprezo por uma verdade social, psicológica, histórica, nesse exercício dos simulacros enquanto tais, que se encontra o máximo de energia política, nesse momento em que o político é um jogo e ainda não se deu uma razão” (cf. *Idem*, p. 20). O político e a massa espelham-se, pois ambos estão esvaziados do sentido, da verdade, da história e da razão. A diluição do político volatiliza também o social e não se tem mais um nome ao social, assim esse aparece como

“Anônimo. A MASSA⁷. AS MASSAS” (*Idem*, p. 21).

Não há mais razão ou sentido, quando se tem a massa, em falar do indivíduo, da pessoa, da subjetividade, pois estes termos foram radicalmente desarticulados. Não há mais identidade, razão ou até diferença fundamental da alteridade do outro. A massa é um fenômeno radical e ácido o suficiente para que nela o nada exista. O anônimo não tem materialidade existencial, não tem sentido para a vida, seu corpo é desmaterializado, o pensar não lhe importa, as faculdades do sentir já não lhe interessam. Tudo isso é um peso existencial, uma forma de ser que não lhe pode ser imputada, o anônimo é um “Aí”. O “Aí” diz respeito à atualidade, aos fluxos, à absorção da luz emitida pelos sistemas. Este anônimo “Aí” é a maioria silenciosa, da qual não se extrai nem o político nem o social:

O único referente que ainda funciona é o da maioria silenciosa. Todos os sistemas atuais funcionam sobre essa entidade nebulosa, sobre essa substância flutuante, cuja existência não é mais social, mas estatística, e cujo único modo de aparição é o da sondagem. Simulação no horizonte do social, ou melhor, no horizonte em que o social já desapareceu. (*Idem*, p. 22)

À medida que o social precipita-se na massa, ocorre o fim do político. A massa não é categorizável em povo, classe ou qualquer outra identidade, a massa aniquila as identificações e passa a puramente simular. A massa absorve, simula e implode qualquer forma de representação sobre ela. Os sistemas tentam bombardear e estimular a massa, contudo, essa permanece em silêncio, não permitindo que ninguém ou nada diga alguma coisa em seu nome: “Mas esse silêncio é paradoxal – não é um silêncio que fala, é um

⁷ Ellias Canetti afirma que a massa possui instinto profundo de ser massa e vontade de continuar a ser massa. O que mantém a massa ser massa é a guerra. A massa deseja manter-se e expandir-se enquanto massa, portando o estado de guerra agudo é necessário para manter a massa.

Que as guerras possam durar tanto, que continuem acontecendo mesmo quando já estão perdidas há muito tempo, tal se deve ao instinto mais profundo da massa: o de manter-se em seu estado agudo, de não desintegrar-se, de permanecer massa. Esse sentimento é por vezes tão forte que se prefere sucumbir a olhos vistos a reconhecer a derrota e, assim, vivenciar a desagregação da massa da qual se é parte. (Ellias Canetti, *Massa e poder*, p. 70).

silêncio que *proíbe que se fale em seu nome*. E, nesse sentido, longe de ser uma forma de alienação, é uma arma absoluta” (*Idem*, p. 23). A massa retira de si todo o peso de ser sujeito transformador da história, ela não quer ser nada. Os poderes estabelecidos do político, do social, do religioso querem denominar a massa com uma palavra, querem retirar da massa sua energia, contudo, a massa somente absorve. O poder quer saber da massa sua opinião, quer sondá-la estatisticamente, quer dar-lhe um rosto e para isso utiliza-se da informação, querendo provocar reações dirigidas em cadeia (cf. *Idem*, p. 25).

Os meios de comunicação tentaram, nos últimos dois séculos, afirma Baudrillard, informar a massa, acreditou-se que eles poderiam socializar a massa, gerar na massa a responsabilidade necessária para agir historicamente, principalmente fazê-la assumir um papel crítico. Esse foi um grande engano. A energia consumida pela massa via meios de comunicação gera cada vez mais, e mais intensamente, massa: “Em vez de transformar a massa em energia, a informação sempre produz mais massa” (*Idem*, p. 26). A massa, bombardeada pelos meios de comunicação, refinada pelas tecnologias de comunicação, torna-se átomos, núcleos e moléculas que decretam o fim da comunicação:

À fissão das estruturas simbólicas pelo social e sua violência racional sucede hoje a fissão do próprio social pela violência “irracional” dos meios de comunicação e de informação – o resultado final sendo exatamente a massa atomizada, nuclearizada, molecularizada –, resultado de dois séculos de socialização acelerada e que aí chega inapelavelmente ao fim. (*Idem*, p. 26)

O poder, que é o “simulacro vazio” (*Idem*, p. 27), para existir, tem a necessidade de produzir nas massas o sentido, o real, o histórico, em uma relação de mercadoria, onde há uma oferta por parte do poder e uma demanda produzida também por parte do poder; a massa apenas serve de condutora dos fluxos. A massa neutraliza todas as energias investidas contra e a favor dela, é um jogo de zerar, deixar tudo neutralizado e fazer repercutir seu silêncio, sua não palavra. Para Baudrillard, “nunca houve manipulação” da massa, e sim um jogo entre a massa e o poder, onde não há um vencedor, mas uma implosão de ambos (cf. *Idem*, p. 29).

A ciência moderna colocou-se no mundo, dividindo-o em sujeito e objeto, classificando as coisas existentes; ora, a massa rejeita esta categoria e não se vê como sujeito nem como objeto. Ela simula ao ser sondada pelos métodos estatísticos, o que garante credibilidade ao sistema comunicacional. Contudo, a massa só é fluxo, nada processa, nada informa. Há uma crença fundamental de que o mundo está funcionando, de que há uma explicação racional para os fenômenos, o que dá credibilidade ao sistema e o reforço à crença fundamental de funcionabilidade do mundo. A massa não opera com a mensagem, seu conteúdo ou sua veracidade. Ela se fixa no *medium* que produz a mensagem, que, quanto mais potente, maior fascinação e espetáculo exercerá sobre ela: “Obtém-se a fascinação ao neutralizar a mensagem em benefício do meio, ao neutralizar a ideia em proveito do ídolo, ao neutralizar a verdade em benefício do simulacro” (*Idem*, p. 33). A massa diverte-se com o espetáculo e a fascinação, o que está fora, como o sentido, o poder político, o social, a massa representará e simulará. A massa vê refletida sua simulação nas sondagens estatísticas para a máquina política e joga com esse espetáculo, fascina-se consigo mesma e se diverte. A massa anula todos os polos, toda intensidade da consciência histórica transformadora, a classe, o povo. A massa é um “Aí” na duração do espetáculo, da fascinação. É pura diversão, jogo. A banalidade da vida cotidiana, o sem sentido, o engraçado, o insignificante passa a interessar a massa no ambiente da fascinação, na imersão do espetacular, na intensidade da diversão. O indivíduo vive o tempo fraco, valoriza o banal, está imerso no “Aí” do atual, no efêmero. É o universo do “privado e a-social” (*Idem*, p. 36).

A crença fundamental desenvolvida pela modernidade no social, na civilização, na cultura, no Estado, em seus aparelhos, como a educação para socializar o homem, encontram seu reverso ao se descortinar a massa. Novamente aqui encontramos o retorno do primitivo e do arcaico, que, para Baudrillard, tomou outra forma. A massa recicla, deglute e execra tudo o que lhe foi imposto, ela resiste, de forma primitiva e arcaica, ao social, ao civilizado. O arcaico realiza-se com a fascinação, o espetacular, e retorna como a diversão.

Outra crença fundamental do final da modernidade é a de que os meios de comunicação traduzem os fatos, a objetividade do mundo, têm o poder de manipular a opinião da maioria. Aqui também Baudrillard lança outra hipótese: “O processo da massa e

o dos meios de comunicação são um processo único. *Mass (age) é mensagem*” (*Idem*, p. 39). Há um jogo entre a massa e os meios de comunicação, de modo que um se torna o ambiente do outro. Todos os meios de comunicação são constituídos para o primitivo e o arcaico, existem para a fascinação, o espetacular e a diversão. Essa é a nova forma que assume o arcaico. As massas nunca deixaram de ser primitivas e arcaicas, são fortes e alimentam-se dessa energia bruta primitiva. Portanto: “...as massas são um meio muito mais forte que todos os meios de comunicação...” (*Idem*, p. 38-39), conclui Baudrillard. É no mundo imaginário, mágico, numinoso, que os meios de comunicação agem para constituir o espetáculo.

A modernidade conservou outras crenças fundamentais, como a técnica, a ciência e o saber, que são vertiginosamente “destinados a uma prática mágica e a um consumo “espetacular”” (*Idem*, p. 39). O consumo instituído e naturalizado é outra face do primitivo e do arcaico. O consumo não é feito pelas necessidades ou pela lei da oferta e da demanda, ele é primitivo. As massas consomem por prazer ao espetáculo, alimentam-se do mágico, da pura vertigem e da fascinação, no fim, tudo é somente diversão. Esse é o coração das massas energizadas do primitivo e do arcaico: “Vocês querem que se consuma – pois bem, consumamos sempre mais, e não importa o que; para todos os fins inúteis e absurdos” (*Idem*, p. 40). O consumo é ato do indivíduo que assume a condição de suporte, como um átomo, mas importa o corpo maior, que é a massa; assim, todo consumo é consumo de escala, globalmente constituído e pensado no planeta. O próprio planeta é para ser consumido pelas massas globais.

As filosofias políticas contemporâneas cultivaram crenças e valores universais como a vida, a liberdade, a democracia. Constituíram sistemas e instituições que tinham por objetivo a defesa fundamental da vida e o valor a ela atribuída como direitos universais e *inalienais* do ser humano. Contra elas se insurgiu além das massas o terrorismo. O terrorismo é outra face do retorno e da naturalização do primitivo e do arcaico na sociedade contemporânea. O poder da razão instituído no Ocidente conheceu o seu outro, a massa “implosiva e cega” (*Idem*, p. 42), aquela que não permite que nada e ninguém possa dizer o que ela é ou qual sua opinião. Essa é a maioria silenciosa: “Ela é silenciosa e involutiva – exatamente o inverso de todas as tomadas de palavra e tomadas de consciência. Não tem sentido. Não tem nada a nos dizer” (*Idem*, p. 42). A massa e o terrorismo convergem para a

negação do social, do processo civilizatório que engloba a todos:

O terrorismo atual visa o social em resposta ao terrorismo *do* social. Ele visa o social tal como é produzido hoje – rede orbital, intersticial, nuclear, textural, de controle e de segurança, que nos investe de todas as partes e nos produz, a nós todos, como maioria silenciosa. Socialidade hiper-real, imperceptível, que não opera mais pela lei e pela repressão, mas pela persuasão/dissuasão. A isso o terrorismo responde com um ato ele mesmo hiper-real, imediatamente destinado às ondas concêntricas dos meios de comunicação e de fascinação, imediatamente destinado não a alguma representação em consciência, mas à desaceleração mental por contiguidade, fascinação e pânico, não à reflexão nem à lógica das causas e dos efeitos, mas à reação em cadeia por contágio. (*Idem*, p. 43)

O terrorismo é desprovido de sentido ou de racionalidade, volta-se ao processo social e civilizatório unificante do mundo ocidental como um todo. Terrorismo que paralisa o social, o histórico, a marcha, produz o terror mediatizado com a mesma naturalidade do primitivo e do arcaico, seu ato é um ato de silêncio, da ordem do fazer parar, é a “inércia das massas” (*Idem*, p. 43). O ato terrorista, assim como a massa, não se deixa representar, ninguém fala em seu nome, ele simplesmente é um ato por si só de terror: “Isso quer dizer simplesmente: não há equivalente ao caráter cego, não representativo, desprovido de sentido, do ato terrorista, senão o comportamento cego, desprovido de sentido e além da representação que é o das massas” (*Idem*, p. 44). A força do primitivo e do arcaico faz-se como acontecimento brutal, implodindo todo sistema de representação do poder político e social. O acontecimento do retorno do primitivo, marcado pelas massas e pelo terrorismo, insere a sociedade contemporânea em outra ordem, em outra ocorrência do ser; deste acontecimento do primitivo vemos somente o clarão que repercute na cena política. Assim, Baudrillard situa o acontecimento do primitivo: “Todos os dois estão em outro lugar, numa ordem que não é nem de sentido nem de representação – talvez mítica, sem dúvida simulacro” (*Idem*, p. 46). O ato terrorista atinge o sistema quando atinge o indivíduo anônimo, cotidiano; um átomo que pode ser substituído por outro, um suporte que pode ser melhor operacionalizado para que o sistema volte a funcionar. O terror está para a massa

assim como a massa está para o terror, um ato de espetáculo, fascinação e diversão:

Assim é o terrorismo, original e insolúvel somente porque ataca não importa onde, quando e quem, senão seria somente ato de resgate ou de comando militar. *Sua cegueira é a réplica exata da indiferenciação absoluta do sistema*, que há muito tempo não distingue os fins dos meios, os carrascos das vítimas. Seu ato visa, na indistinção assassina da tomada de reféns, exatamente o produto mais característico de todo o sistema: o indivíduo anônimo e perfeitamente indiferenciado, o termo substituível por qualquer outro. É preciso dizer: paradoxalmente, os inocentes pagam o crime de não serem nada, de serem sem destino, de terem sido despossuídos de seu nome por um sistema também anônimo, de que eles se tornaram, então, a mais pura encarnação. São os produtos acabados do social, de uma sociabilidade abstrata doravante mundializada. É nesse sentido, exatamente no sentido em que eles são qualquer pessoa, que são as vítimas predestinadas pelo terrorismo. (*Idem*, p. 47)

Baudrillard sugere que há um processo de implosão em curso na sociedade contemporânea ocidental, um tipo de declínio. As massas, os meios de comunicação e o terrorismo descrevem o acontecimento em curso, é a força do primitivo, força brutal e cega que se faz presente pela violência. O desejo de violência que só se sacia com mais violência, gerando a fascinação⁸, o espetacular, o consumo e a diversão. A força do primitivo tradicionalmente atua na forma da violência, da destruição, da guerra, um mergulho na pura força de destruição. Essa é a energia que compõe a cena atual, força de destruição pela violência do neutro, do nada. A probabilidade para Baudrillard é que “... nossa passagem para a implosão também seja violenta e catastrófica” (*Idem*, p. 51).

Nos últimos dois séculos, o social foi marcado pelo capitalismo e acelerado pelos meios de comunicação: “O processo acelera e atinge sua extensão máxima com os meios de comunicação de massa e com a informação” (*Idem*, p. 56). Os meios de comunicação, para Baudrillard, funcionam em dois sentidos: tanto produzem como neutralizam o social. O

⁸ Baudrillard define fascinação da seguinte forma: “... é a intensidade extrema do *neutro*”. (Jean Baudrillard, *Á sombra das maiorias silenciosas*, p. 48)

social é reconhecido por suas instituições como: “...urbanização, concentração, produção, trabalho, medicina, escolarização, segurança social, seguros etc.” (*Idem*, p. 55), constitui um espaço comum de relações, possui intensidade de trocas materiais e simbólicas:

A energia ininterrupta do social surgiu há dois séculos com a desterritorialização e a concentração sob instâncias cada vez mais unificadas. Espaço perspectivo centralizado que dá um sentido a tudo o que nele se insere por simples convergência numa linha de fuga ao infinito (como o espaço e o tempo, o social efetivamente abre uma perspectiva ao infinito). Não há definição do social senão nessa perspectiva panótica. (*Idem*, p. 57)

O social tem se apresentado como superfície, representação e simulacro. Um jogo para funcionalidade do capital, das mídias e das massas. As coisas que realmente importam estão alojadas em outra ordem: “As coisas, profundamente, jamais funcionaram de modo social, mas sim simbolicamente, magicamente, irracionalmente etc.” (*Idem*, p. 57). O próprio capital não possui razão de ser, ele é de outra ordem do primitivo, marcado pela violência (*Idem*, p. 57). O social, constituído pelo capital e acelerado pelos meios de comunicação, não estabeleceu troca de valor, mas o extermínio dos polos onde a massa abandona suas posições. O indivíduo atomizado na massa recusa-se ao sentido e ao valor, neutraliza qualquer forma de lhe constituir como sentido e valor, tudo flui e passa por ele como um “Aí”. São relações vinculantes e desvinculantes ao mesmo tempo, são valores constituídos e ao mesmo tempo destituídos pela massa, o sentido é proposto e também destituído, transformado e anulado.

Jean Baudrillard pensa três possibilidades ao social. Uma primeira diz que, “na realidade, o social nunca existiu” (*Idem*, p. 59). As sociedades funcionam baseadas em relações de *inputs* e *outputs*, são funcionais e operacionalizadas tecnicamente, as relações não são sociais, o lugar onde elas ocorrem é um simulacro: “Na verdade, é isso a que assistimos hoje: à desagregação do pensamento social, ao definhamento e à involução do social, ao enfraquecimento do simulacro social...” (*Idem*, p. 59). O indivíduo atomizado já não pode mais ser socializado ou estabelecer relações sociais reais, a nova realidade é a massa, a massa conectada, onde as relações são maquínicas.

A segunda possibilidade afirma que “o social realmente existiu, ele até existe cada vez mais...” (cf. *Idem*, p. 60). O social aqui é o resíduo do mundo real, o resto não aproveitado pelo real sistema econômico e político. Contudo, o social cheira a cadáver, é algo já morto que tenta ser revivificado pelas relações: “Nesse caso, na verdade estamos sempre mais no social, isto é, na dejeção pura, na obstaculização fantástica do trabalho morto, das relações mortas...” (*Idem*, p. 60). Como sobra e resto, o social é sempre mais acumulação do que está morto e foi dejetado. O que é preciso fazer é a gestão destes dejetos mortos para que não se acumulem ou até de alguma forma sejam reaproveitados na relação de produção do real: “Vê-se, assim, o social crescer no decorrer da história como gestão ‘racional’ dos resíduos, e dentro em pouco *produção* racional de resíduos” (*Idem*, p. 61). Os resíduos do social podem integrar-se de forma funcional ao sistema de produção, quando o sistema achar que pode ter lucro ou algum benefício do morto social, porque ele, acima de tudo, é resto: “É nessa perspectiva de gestão de resíduos que o social pode aparecer hoje pelo que é: um direito, uma necessidade, um serviço, um puro e simples valor de uso” (*Idem*, p. 63).

A produção, no sistema capitalista, possui um valor de uso, contudo, a produção no sistema é excedente em tudo o que ela produz, assim, o excesso precisa ser consumido nas liquidações. Dessa forma: “o social está nessa dupla qualidade: produzir a sobra e destruí-la” (*Idem*, p. 64). Caso o excedente, que é riqueza, fosse destruído sem ser liquidado, a mercadoria perderia seu valor de uso, seu fetiche. O social é resto e passa a consumir o resto, tendo assim uma função no sistema: “O social existe para garantir o consumo inútil da sobra, a fim de que os indivíduos se dediquem à gestão útil de suas vidas” (*Idem*, p. 64). Somente podemos falar do social como absorção do excesso e gestão do morto dejetado. Por fim: “O que nos acontece é a reabsorção do social na economia política (banalizada): a gestão pura e simples” (*Idem*, p. 67).

A terceira possibilidade trabalhada por Baudrillard é que “o social realmente existiu, mas não existe mais” (cf. *Idem*, p. 67-68). O social pode ter existido em algum momento da história humana como espaço onde realmente os contatos sociais, as relações ali estabelecidas, importaram, de forma histórica, um lugar onde as contradições e os conflitos ocorriam (cf. *Idem*, p. 68). Esse lugar já não existe mais e foi substituído por conexões, cliques, curtidas, o indivíduo é um suporte das redes:

Fim do espaço perspectivo do social. A socialidade racional do contrato, a socialidade dialética (a do Estado e sociedade civil, do público e do privado, do social e do individual) dá lugar à socialidade do contato, do circuito e da rede transistorizada de milhões de moléculas e de partículas mantidas numa zona de gravitação aleatória, imantadas pela circulação incessante e pelos milhares de combinações táticas que as eletrizam. (*Idem*, p. 68)

Jean Baudrillard coloca uma das questões centrais ao problema do contínuo mediático atmosférico que é a constituição das maiorias e como agora governá-las.

II PARTE

Pressupostos do Contínuo Mediático Atmosférico

Os meios de comunicação

1. Multidão e público: Gabriel Tarde

Em sua obra *A opinião e as massas*, publicada em 1901, Gabriel Tarde destaca um dos fenômenos da modernidade, que é a constituição do “público”, bem diferente daquele até então conhecido como público de um teatro, público de uma assembleia (p. 5). Gabriel Tarde não separa esses dois elementos, que são a modernidade e a imprensa⁹, contudo, “... desde a invenção da imprensa, fez surgir (*a imprensa*) uma espécie de público bem diferente, que não cessa de crescer e cuja expansão indefinida é um dos traços mais marcantes de nossa época” (*Idem*, p. 5). O novo fenômeno analisado por Gabriel Tarde, no início do século XX, diz respeito à constituição de um tipo de coletividade interligada pela imprensa, onde os indivíduos isolados tornam-se mentalmente coesos: “Fez-se a psicologia das multidões; resta fazer a psicologia do público, entendido, nesse segundo sentido, como uma disseminação de indivíduos fisicamente separados e cuja coesão é inteiramente mental” (*Idem*, p. 5).

O meio de comunicação implementado nesse período é o jornal e, para espanto de Gabriel Tarde, “...estes homens que estão em suas casas lendo o mesmo jornal, dispersos em um vasto território, não se vendo, não se ouvindo ou se tocando, criam entre eles um

⁹ Os meios de comunicação modernos são resultados imediatos das técnicas e das ciências do século XIX. Ciro Marcondes Filho aponta duas grandes transformações deste período: a) Revolução industrial (1760 - 1840), onde uma nova classe de poder capitalista emerge financiando “... a industrialização europeia do século 18, a exploração colonial e a inovação tecnológica”. (Ciro Marcondes Filho, *Teorias da comunicação, hoje*, p. 104). Este novo espírito faz-se presente também no campo da política. b) “No âmbito da política, a partir de 1800, a independência americana e o fim das monarquias abrem espaço para que cidadãos comuns possam se tornar deputados, ministros e governantes”. (*Idem*, p. 104). A revolução industrial provoca a modernização das cidades e o surgimento das multidões no espaço urbano. Outro elemento implicado à revolução industrial é a reorganização das forças militares, onde uma impulsionará a outra, operando em uma perene lógica de modernização de ambas. Para Ciro Marcondes, a revolução das comunicações é fruto dessa nova época e intimamente ligada à cidade e as necessidades militares. (*Idem*, pgs 104-105).

tipo de vínculo” (*Idem*, p. 7). Esta é uma das características desse novo fenômeno comunicacional, nesse momento ainda incipiente, *i.e.*, a capacidade de criar uma atmosfera onde as pessoas respiram o mesmo ar informacional. Os indivíduos, mesmo que em localidades distantes dos grandes centros urbanizados, no uso de sua palavra cotidiana, incluem conteúdos e temas que pertencem a esta outra atmosfera produzida pelos meios de comunicação:

Esse vínculo é, justamente com a simultaneidade de sua convicção ou de sua paixão, a consciência que cada um deles possui de que essa ideia ou essa vontade é partilhada no mesmo momento por um grande número de outros homens. Basta que ele saiba disso, mesmo sem ver esses homens, para que seja influenciado por estes tomados em massa, e não apenas pelo jornalista, inspirador comum, ele próprio invisível, desconhecido e, por isso mesmo, ainda mais fascinante. (Gabriel Tarde, *A Opinião e as massas*, p. 7)

O mundo ocidental já conhecia diversas formas de agregações sociais: festas, missas, organizações de ofício, quermesses, programas de auditórios, aglomerações religiosas, seminários nacionais e internacionais etc. Contudo, um novo fenômeno ocorre quando surge o “público”: “O público só pôde começar a nascer após o primeiro grande desenvolvimento da invenção da imprensa, no século XVI” (*Idem*, p. 10). O jornalismo cria seus leitores e estes se interligam de modo independente das estruturas do Estado, da religião e do município, formando um corpo. Um fenômeno semelhante ocorre quando a Bíblia é impressa e entregue ao amplo conhecimento das massas, ou seja, dando-se “...à massa uniforme de seus leitores a sensação de formar um corpo social novo, separado da Igreja” (*Idem*, p. 10). Com o acesso ao texto bíblico, a Igreja Católica Romana subsequentemente perde o controle da forma como se interpreta o texto bíblico, implicando perda de poder e do controle de seus fiéis.

A formação do público fica um pouco mais clara sob o reinado de Luís XIV, quando as multidões se juntavam para assistir às coroações dos príncipes, às grandes festas,

às insurreições provocadas por fomes e outros elementos aglomeradores do público (*Idem*, p. 10). Contudo, somente no século XVIII o público cresce e se fragmenta, de modo que um dos mais efervescentes e congregadores da vida social será o público político.

1.1 A Revolução Francesa 1789

As revoluções são constituídas com a convocação das multidões, assim foi do século XIV ao XVI. No entanto, para Tarde, a Revolução de 1789 marca “... o verdadeiro advento do jornalismo e, por conseguinte, do público, de que ela foi a febre de crescimento” (*Idem*, p. 11). O inusitado apontado por Tarde é a relação estabelecida entre o jornalismo e o público neste contexto da Revolução Francesa de 1789, em que diferentemente das guerras civis anteriores, o público agora será convocado e unificado pelos jornais:

...o que caracteriza 1789, o que o passado jamais havia visto, é esse pulular de jornais, avidamente devorados, que eclodem na época. Se muitos deles abortaram, alguns oferecem o espetáculo de uma difusão inusitada. Cada um destes grandes e odiosos publicistas – Marat, Desmoulins, Duchesne – tinha *seu* público, e podemos considerar as multidões incendiárias, saqueadoras, assassinas, canibais, que assolaram então a França de norte a sul, de leste a oeste, como excrescências, erupções malignas desses públicos, nas quais seus malévolos escanções – levados em triunfo ao Panteão após sua morte – instilavam diariamente o álcool venenoso das palavras vazias e violentas. (*Idem*, p. 12)

O jornalismo, meio de comunicação predominante no contexto da Revolução Francesa, entra em cena como o fermento para as sublevações, unificando os leitores,

convocando-os à guerra civil.¹⁰ Dois conceitos são utilizados para distinguir esse novo fenômeno: multidão e público. A *multidão* é identificada como uma agregação social do passado. É ordenada por líderes claramente definidos, carismáticos, lideranças religiosas: “Ela é incapaz, sob todas as suas formas, de pé ou sentada, imóvel ou em marcha, de estender-se além de um pequeno raio; quando seus líderes cessam de tê-la *in manu*, quando ela deixa de ouvir a voz deles, a multidão desaparece (*Idem*, p. 13). O grupo novo que tende a se consolidar neste novo cenário é do *público*, diretamente influenciado pela imprensa: “Na verdade, porém, todo jornal tem seu gancho, e esse gancho, cada vez mais em destaque, fixa a atenção da totalidade dos leitores, hipnotizados por esse ponto brilhante” (*Idem*, p. 19). Por um lado, se o jornalista trabalha para influenciar seu público, o público reagirá sobre o jornalista, provocando uma “adaptação mútua” (*Idem*, p. 19). O público escolherá um jornal que se adapte a seu gosto, à sua conveniência, aquele “...que adula seus preconceitos ou suas paixões...” (*Idem*, p. 19). Surge este homem adaptável e homogeneizado, manejável pela imprensa:

No fundo, apesar da miscelânea de artigos, cada folha tem sua cor própria, sua especificidade, seja pornográfica, seja difamatória, seja política ou outra qualquer, à qual o restante é sacrificado e sobre o qual o público se lança avidamente. Pegando-o por meio dessa isca, o jornalista o leva

¹⁰ A Revolução Francesa cria um clima de tal forma de transformação, onde cada cidadão é convocado a militar, fazer a reforma, mudar os costumes, lutar por mais igualdade e justiça. Criam-se, segundo Milton Meira, grupos de discussões públicas, por exemplo o Círculo Social, fundando jornais *La Bouche de fer* (a boca de ferro), cuja finalidade é discutir em todos os âmbitos da sociedade os caminhos da Revolução:

Para os fundadores do Círculo Social e seus seguidores mais importantes, dentre os quais destacamos Brissot e Condorcet, não basta uma transformação material da sociedade francesa. Impõe-se uma regeneração moral, uma regeneração dos costumes, uma revolução radical que transforme cada cidadão num militante político e num sacerdote do Verbo. Além do mais, o povo francês deverá aparecer como o instrumento de transformação de toda a Europa, pois a revolução não tem fronteiras. (Milton Meira, *Opinião pública e revolução*, p. 35)

aonde quiser. (*Idem*, p. 19-20)

Outra característica desse fenômeno é sua vinculação mercadológica, em que o público consome o jornal como um outro tipo de mercadoria. Os vínculos sociais estabelecidos mais uma vez levam em conta a necessidade dos grupos, das classes sociais. Assim, “cada um de nós, ao comprar o que corresponde às nossas necessidades, tem mais ou menos vagamente consciência de exprimir e desenvolver desse modo sua união com a classe social que se alimenta...” (*Idem*, p. 20). A imprensa é erguida dentro da modernidade sob a égide do capital¹¹, assim, os leitores são consumidores de informações, fundindo-se o público e o jornal. Aos publicistas, Gabriel Tarde reserva um poder extraordinário, pois passam a formar a opinião pública: “Estes, bem mais que os homens de Estado, mesmo superiores, fazem a opinião e conduzem o mundo” (*Idem*, p. 21).

A constituição da imprensa na modernidade promoverá transformações de toda ordem, seja no mundo privado, nas subjetividades, seja no mundo público, redefinindo o espaço público. A transformação provocada na sociedade moderna, a de aglutinar indivíduos antes isolados sob um mesmo horizonte de interpretação do mundo, é decisiva para a criação da *opinião*:

Isso é tão verdadeiro, que, apesar das divergências e da multiplicidade dos públicos que coexistem e se misturam numa sociedade, tais públicos parecem formar juntos um único e mesmo público, por seu acordo parcial

¹¹ A indústria capitalista da informação vai se ampliar e consolidar durante os séculos XIX, XX e XI quando ficará mais evidente que os jornais, assim como outras invenções mediais como, rádio e a TV por exemplo, se implementam na lógica do capital. A informação possui, contudo, um valor de mercado, regido pela lei do mercado da oferta e da demanda.

Assim como uma roupa que se pode adquirir em uma loja, assim como uma fruta que se pode obter em uma quitanda, também notícias podem ser compradas. Elas não são somente produtos, como supõe a acepção ingênua. Elas são, de fato, “a forma elementar da riqueza no capitalismo” (Marx); são mercadorias. São produzidas para um mercado real e encerram em si a dupla dimensão da mercadoria: o valor de uso e o valor de troca. (Ciro Marcondes Filho. *O capital da notícia*, p. 25).

em alguns pontos importantes; e é isso o que chamamos de *opinião*, cuja preponderância política não para de crescer. (*Idem*, p. 27)

O que se prenuncia em Gabriel Tarde é a diminuição das multidões, o crescimento e a importância do público. Um público diversificado, dado à natureza plural dos próprios jornais, contudo, com potencial unificador de visão do real e do mundo, que se consolidará nos séculos vindouros. Outro elemento novo desse fenômeno é que o público não se limitará a uma circunscrição geográfica, como uma cidade ou um Estado, mas, implícito em sua natureza, já está o potencial de se internacionalizar, superar as barreiras nacionais ou linguísticas.

Os leitores de um jornal, quando em seu mundo privado, são apenas leitores de um jornal; contudo, quando convocados e entrelaçados, formam uma agregação dócil, onde fica evidente que “...uma fé em comum ou um objetivo comum os comove ou os move em conjunto” (*Idem*, p. 31). O público, assim como as multidões, possui em comum com elas o fato de ser movido pela crença ou por um tipo de fé apaixonada por determinada causa, tema, fato: “Ora, é a partir do momento em que os leitores de uma mesma folha deixam-se ganhar pela ideia ou a paixão que a suscitou que compõem realmente um público” (*Idem*, p. 32). A natureza que compõe o público é a das paixões, das crenças instaladas, das emoções, fazendo com que o público se manifeste segundo essa natureza “...intolerantes, orgulhosos, enfatuados, presunçosos...” (*Idem*, p. 35). O público constitui a opinião, e seus membros “entendem que tudo se submete a eles, mesmo a verdade, quando esta os contraria” (*Idem*, p. 35).

Gabriel Tarde aponta que as multidões se converteriam em públicos e que os públicos apresentam as mesmas diversidades entre si, a saber: como multidões expectantes, atentas, manifestantes ou atuantes, das festas e dos lutos etc. As expectantes seriam aquelas que, sem a menor relação direta com seu objeto, ali se poriam à espera, imóveis, pacientes. Por exemplo: “...quando milhões de leitores superexcitados por um caso sensacionalista ficam à espera de um veredicto, de uma prisão, de uma notícia qualquer” (*Idem*, p. 37). O indivíduo, em meio ao público, dilui-se, é contagiado pelo calor dos outros corpos, pela emoção, e passa a compor este corpo do público. As multidões expectantes são fascinadas

por discursos e espetáculos, criando um tipo de atração sobre si mesmas: “Porque, a bem dizer, é a multidão, sobretudo nessas ocasiões, que serve de espetáculo a si mesma. A multidão atrai e admira a multidão” (*Idem*, p. 40).

As multidões manifestantes são aferradas a algumas poucas ideias e as defendem com dogmatismo, demonstram essas convicções com paixão, seja com júbilo ou tristeza, amor ou ódio: “Levar em procissões estandartes e bandeiras, estátuas, relíquias, às vezes cabeças cortadas na ponta de uma lança, fazer ouvir vivas ou vociferações, cânticos e canções, é mais ou menos tudo o que souberam inventar para a expressão de seus sentimentos” (*Idem*, p. 40). As multidões atuantes são produtoras, porém, internamente incoerentes e descoordenadas. Constituem-se de corporações, seitas, associações, cuja tendência ativa pode-se distinguir entre as multidões de ódio ou de amor (*Idem*, p. 42). Esses homens reunidos podem tanto causar a destruição como promover a paz social. Há ainda as multidões que são aglutinadas por uma dor comum, como o luto, ou por um motivo de festa. A tradicional multidão transformada em público é “...bem menos cega e bem mais duradoura, cuja raiva mais perspicaz se acumulou e se sustenta durante meses e anos” (*Idem*, p. 45). São decisivos para esta transformação os meios de comunicação, no caso, a imprensa, em que nada mais ficará intocado nos séculos vindouros, transformando a sociedade, o Estado, modelos democráticos e o próprio indivíduo.

No que se refere ao indivíduo, o efeito foi transformá-lo de seguidor cego das determinações do poder em aliado do sistema produtivo:

Se a primeira revolução industrial concentrou uma grande população em novos centros urbanos e criou a multidão, onde, sem identidade e anônimo, o indivíduo se perdia ou se escondia, as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX viram surgir a massa, que, se no início foi dirigida pelo Estado protetor, que lhe ditava comportamentos e valores condizentes com a nova condição do homem moderno, logo passou a ser condicionada pelo mercado, que, definitivamente aliado ao sistema produtivo, apresentava a mercadoria sob a forma de fetiche e impunha o consumo, no início, como valor de uso comercial, mas rapidamente transformado em consumismo como valor de troca. (Lucrécia

D'Aléssio, *Comunicação, mediações e interações*, p. 35)

Os séculos XIX, XX e XXI promoveram radical revisão da ideia de indivíduo crítico, a invenção de um sujeito racional promovido pela filosofia das luzes ou mesmo um sujeito capacitado com as técnicas e as ciências modernas. Juntamente com os meios de comunicação, formou-se outra subjetividade, uma genérica consciência desenvolvida de mundo, forjada e acoplada a este homem. Este homem comum é aquele que será facilmente alcançado pelos meios de comunicação, pois constitui um aglomerado informe, uma opinião, uma percepção e uma emoção coletiva. Quando o jornalismo apresenta uma notícia, esta é um recorte, uma reconstrução técnica do mundo, que fragmenta a realidade de forma a constituir indivíduos que passam a ter, igualmente, “...*mentalidades fragmentadas*, diluídas, difusas, que veem o contexto social, a realidade, sem nenhum nexo, sem nenhum fio ordenador” (Ciro Marcondes Filho, *O capital da notícia*, p. 40-41). Esse indivíduo percebe-se, por meio disso, integrado ao mundo, consciente da realidade; informado, ele pode dialogar com segurança com seus contemporâneos, em grandes centros urbanos ou na zona rural, pois respira a mesma atmosfera mediática.

Os meios de comunicação modernos estarão à disposição dos poderes instituídos, capital, Estado, mercado, ou estes sincronizados em interesses, têm, em comum, o fenômeno da produção de consenso. Diz Chomsky: “...precisamos de algo que domestique o rebanho desorientado¹², e esse algo é a nova revolução na arte da democracia: a produção

¹² Para José Luiz Braga a sociedade se organiza para “...retrabalhar o que circula, ou melhor: para fazer circular de modo necessariamente trabalhado, o que as mídias veiculam”. (José Luiz Braga, *A sociedade enfrenta sua mídia*, p. 39). A sociedade para Braga cria dispositivos institucionais, que para além do tradicional modelo teórico produtor, receptor e o meio, oferecem respostas, mesmo que difusas, de forma crítica. A sociedade interpreta e seleciona criticamente as produções mediáticas, oferece *feedback*, crítica e exerce um controle sobre o uso das medias, sistematiza informações, educa-se para utilizar as medias (*Idem*, p. 38), ou seja, a sociedade exerce uma função crítica sobre as mídias ao dar um retorno: “a) crítico porque tensiona processos e produtos mediáticos, gerando dinâmicas de mudança; b) crítico porque exerce um trabalho analítico-interpretativo, gerando esclarecimento e percepção ampliada” (*Idem*, p. 46). Para Braga, desde as primeiras interações mediáticas, a sociedade *age e produz* (*Idem*, p. 22), o que pressupõe um expectador ou leitor que traz à cena do processo mediático suas “vivências e bases culturais socialmente elaborada” (*Idem*, p. 36). Contudo, como aponta José Luiz Braga, fica o desafio de educar o receptor para dar este retorno às medias.

do consenso” (Noam Chomsky, *Mídia: propaganda política e manipulação*, p. 18). Configura-se aqui uma das problemáticas centrais discutidas nesta pesquisa do contínuo mediático atmosférico, ou seja, a mudança na constituição do indivíduo, que, na modernidade, era visto como dotado de uma subjetividade racional, autônoma, centrada:

Nilismo significa, aqui, o mesmo que significa para Nietzsche na nota que se encontra no início da velha edição da *Wille zur Macht*: a situação em que o homem rola do centro para X. Mas nilismo, nessa acepção, também é idêntico ao definido por Heidegger: o processo em que, no fim, do ser como tal “nada mais há”. A definição heideggeriana não concerne apenas ao esquecimento do ser pelo homem, como se o nilismo fosse apenas o fato de um erro, de um engano ou autoengano do conhecimento, ao qual se possa opor a solidez, sempre atual e presente, contudo, do próprio ser, “esquecido”, mas não dissolvido nem desaparecido. (Gianni Vattimo, *O fim da modernidade*, p. 3-4)

Vattimo associa aqui o consenso à operação da arte, isto é, à estetização da vida, que fez o homem ser deslocado para a margem do sistema. Isso porque a morte da arte não é apenas o que podemos esperar da reintegração revolucionária da existência: é aquela que, de fato, já vivemos na sociedade da cultura de massas, em que se pode falar de estetização geral da vida na medida em que os *medias*, que distribuem informação, cultura, entretenimento, mas sempre sob critérios gerais de “beleza” (atração formal dos produtos), assumiram na vida de todos um peso infinitamente maior do que em qualquer outra época do passado. Identificar a esfera dos *medias* com o estético pode, por certo, levantar algumas

Superamos já uma percepção (vigente pelo menos até os anos 1980), de que os usuários dos meios ditos “de massa” seriam homogêneos, passivos e, portanto, facilmente manipuláveis. Reconhece-se, hoje, uma possibilidade de resistência (baseada em mediações culturais extramidiáticas) do “receptor”. Mas, se o “receptor” resiste, isso não significa necessariamente que faça as melhores interpretações, os melhores usos. Sente-se então a necessidade de “ensinar o usuário” a fazer bom uso dos meios. (José Luiz Braga, *A sociedade enfrenta sua mídia*, p. 61)

objeções, se levado em conta que além de, e mais profundamente do que, distribuir informação, a mídia produz consenso, instauração e intensificação de uma linguagem comum no social. Ela não é um meio para a massa, à serviço da massa; é o “meio da massa”, no sentido de que a constitui como tal, como esfera pública do consenso, dos gostos e dos sentimentos comuns. Ora, essa função, que se costuma chamar, com um acento negativo, de organização do consenso, é uma função por excelência estética... (Gianni Vattimo, *O fim da modernidade*, p. 44-45).

2. A maioria: Max Horkheimer

2.1 A ficção do indivíduo

O conceito de indivíduo,¹³ sujeito, subjetividade ou do eu é uma das idealizações da cultura filosófica ocidental. Horkheimer identifica, na filosofia antiga grega, as origens da ideia de indivíduo. Platão teria sido o primeiro filósofo a forjar sistematicamente um pensamento em que o indivíduo se harmonizaria com a *pólis* (Estado) e a *pólis* com o indivíduo: “Ele (Platão) concebeu o homem e o Estado como estruturas harmoniosas e interdependentes de inteligência, desejo e coragem, mais bem organizadas quando a divisão do trabalho correspondesse às respectivas características da psique tripartite do homem” (Max Horkheimer, *Eclipse da razão*, p. 147). A estrutura da *pólis* estaria articulada com a natureza dos seus indivíduos, promovendo a harmonia em todos os níveis do ser. O ser em Platão é concebido, segundo Horkheimer, a partir da ideia de eternidade e imutabilidade, conceitos enraizados nas arcaicas cosmogonias gregas. Para ele: “o valor de cada ser é estimado à luz de uma teleologia preexistente” (*Idem*, p. 147). Platão, ao apostar em uma margem de manobra entre a *pólis* e uma ideia de liberdade do indivíduo, em que este deve

¹³ A ideia de indivíduo é própria do mundo ocidental. No mundo oriental das mais diversas tradições budistas há a ideia de um não-eu, não-essência. O indivíduo em sua trajetória é impermanente, composto pelas circunstâncias e condicionalidades (cf. Ana Paula Martins, “Desejo, comunicação e memória em um labirinto onde o questionamento do que é ‘pessoa’ pode nos trazer indícios de como reencontrar o fio de Ariadne”, p. 5-8). Também da mesma autora: *Introdução à filosofia budista*.

buscar realizar suas potencialidades inatas, abre o caminho ao processo de individuação. Platão indica o caminho para a individuação, quando postula que o homem faz a si mesmo, pelo menos até o ponto no qual ele realiza suas potencialidades inatas” (*Idem*, p. 148).

Aristóteles, segundo Max Horkheimer, concebe alguns indivíduos livres por natureza e outros escravos, também por natureza fundando uma ontologia determinista do ser. O valor dessas ontologias é a obediência a certa ordem natural das coisas, em que a adaptação a esta ordem tem por merecimento o bem e a felicidade. Todo o dinamismo do universo está relacionado a um primeiro motor imóvel, que passa a mover e a ordenar o caos: “Não é por acaso que, no texto básico da filosofia ocidental, a *Metafísica* de Aristóteles, a ideia de dinamismo universal podia estar diretamente relacionada a um Primeiro Motor imóvel” (*Idem*, p. 149).

Uma das invenções mais vigorosas acerca da ideia do indivíduo talvez não esteja nem em Platão nem em Aristóteles, mas em Sócrates, quando este afirma o indivíduo como um ser “autônomo e consciente”. A relação do indivíduo não passará a ser estabelecida somente com a *pólis*, mas por uma ordem cosmológica universal, em que o indivíduo se construirá em harmonia com esta ordem maior. Buscar a harmonia do indivíduo com a ordem universal pressupõe que: “A escolha consciente era um pré-requisito do modo de vida ético” (*Idem*, p. 149). Sócrates, segundo Horkheimer, fabula uma das ideias mais potentes sobre o indivíduo, pois este começa a pensar sobre si mesmo, escolher conscientemente, constituir sua autonomia em relação ao mundo externo: “Seu julgamento (o de Sócrates) parece marcar, na história cultural, o ponto em que a consciência individual e o Estado, o ideal e o real, começam a ser separados como que por um abismo” (*Idem*, p. 150). O indivíduo adquire um tipo de consciência sobre si mesmo, sua vida, o real, e passa a agir com consciência e autonomia: “O sujeito começa a pensar em si – por ocasião da realidade exterior – com a mais alta de todas as ideias” (*Idem*, p. 150). Repousam aqui dois fundamentos ocidentais sobre a ideia de indivíduo: a autonomia e a consciência. É uma das origens da subjetividade e do sujeito.

O cristianismo acrescentou outro elemento vigoroso à ideia do indivíduo: a alma. Na teologia da criação cristã, Deus, ao criar o homem, infunde neste um fundamento, o dota de alma. A criação do homem por Deus não se dá ao acaso, mas o humano é criado à

imagem e semelhança de Deus. O cristianismo insere na cultura ocidental a ideia de que Deus, de alguma forma, habita na alma humana, estabelecendo relação, diálogo, espaço comunicativo, reforçando o valor de dignidade e igualdade entre os homens:

O valor da alma foi reforçado pela ideia de igualdade implicada na criação do homem por Deus à sua imagem e na expiação de Cristo por toda a humanidade. O próprio conceito de alma como uma luz interior, lugar onde Deus reside, surgiu apenas com o cristianismo e, por contraste, toda a Antiguidade tem um elemento de vazio e de indiferença. Alguns ensinamentos dos Evangelhos e algumas histórias sobre simples pescadores e carpinteiros da Galileia fazem as obras-primas gregas parecerem mudas e sem alma – carente exatamente daquela “luz interior” –, e rudes e bárbaras as principais figuras da Antiguidade. (Max Horkheimer, *Eclipse da razão*, p. 151)

O reforço do indivíduo, da pessoalidade, na teologia cristã decorre da crença de que a alma é imortal e, condenada à eternidade, deve tentar salvar-se. O processo de salvação da alma exige uma consciência examinadora de si mesmo, pois a salvação é individual.

Horkheimer aponta para um dos princípios fundamentais da ontologia ocidental, da ideia grega do indivíduo, em que o ego busca a preservação instintiva de sua própria sobrevivência. Para preservar a si mesmo, esse indivíduo se empodera da arte racional, da técnica para dominar a natureza e o outro. Temos aqui uma das questões centrais da comunicação, a relação do Eu e o Outro. A natureza da relação estabelecida por este eu com o outro é de poder.

2.2 O fundamento do ego

Horkheimer acredita que a história da civilização ocidental possa ser contada a partir do estudo e da observação do desenvolvimento do ego: “A história da civilização

ocidental poderia ser escrita em termos do crescimento do ego, na medida em que o subalterno sublima, isto é, internaliza as ordens do seu senhor, que o precedeu na autodisciplina” (*Idem*, p. 119). Determinar o exato momento na história ocidental em que nasce o eu é impossível, pois este se constitui muito mais como um processo histórico filosófico que foi adquirindo consciência e instrumentalizando-se com a técnica e a ciência, por exemplo:

É muito difícil descrever em termos precisos quais conotações as línguas do mundo ocidental deram, em momentos específicos, ao termo *ego* – uma noção imersa em associações vagas. Como o princípio do eu, que se empenha em vencer a luta contra a natureza em geral, contra outras pessoas em particular e contra seus próprios impulsos, o ego aparece como relacionado às funções de dominação, comando e organização. O princípio do ego parece estar manifesto no braço estendido do senhor, dirigindo os homens em marcha ou condenando o réu à execução. (*Idem*, p. 119)

O surgimento do ego, sua constituição e desenvolvimento está relacionado à natureza da dominação: “O princípio da dominação tornou-se o ídolo ao qual tudo é sacrificado” (*Idem*, p. 118). O eu é constituído a partir da vontade de dominar, de exercer o poder sobre si mesmo e sobre o outro. Cada ego é uma unidade de poder fechada que tem por único objetivo primeiramente sobreviver e depois dominar o outro. O ego, no decorrer da história do indivíduo ocidental, se instrumentalizará das mais diversas formas: força bruta, táticas militares, ciência, tecnologia, razão, fé etc. O ego no sujeito ocidental exercerá a função do líder, do planejador, ou seja, aquele que exerce a estratégia para dominar: “Assim como o líder divide seus homens entre soldados de infantaria e de cavalaria, ou planeja o futuro, também o ego classifica as experiências por categorias ou espécies e planeja a vida do indivíduo” (*Idem*, p. 120). Para Horkheimer, o ego, em nenhum momento, na história ocidental, superou a vontade de dominar. Com Descartes, ele é imaginado escondido no cérebro, representado por uma “cidadela” que “...edita os informes dos sentidos e despacha suas ordens às várias partes do corpo” (*Idem*, p. 120). Nessa primeira edição do ego moderno ocidental, este tem por missão dominar as paixões da

alma, controlar os sentidos impressos em nós pelo mundo externo, principalmente a natureza, ajuizar as emoções. O ego é entendido como um centro de comando, a “razão formalizada”, cujo melhor modelo de funcionamento é a matemática e a geometria:

Sua primeira preocupação é a de dominar as paixões, isto é, a natureza, na medida em que ela se faz sentir em nós. O ego é indulgente com emoções agradáveis e sadias, mas severo com qualquer coisa que conduza à tristeza. Sua preocupação central é a de impedir que as emoções levem a juízos tendenciosos. A matemática, cristalina, imperturbável e autossuficiente, o instrumento clássico da razão formalizada, é o que melhor exemplifica o trabalho dessa agência austera. O ego domina a natureza. Descrever as finalidades do ego em termos outros que não os de sua própria persistência indefinida contaminaria o próprio conceito de ego. (*Idem*, p. 121)

O ego possui, em sua natureza, forças manifestas na história ocidental que o empodera a agir para dominar. Em cada circunstância social, política e econômica, ele lança mão do que encontra para saciar a vontade de dominar e submeter o outro a si mesmo, fundando o princípio da incomunicabilidade. Essa foi a radial experiência do ego moderno ao dominar a natureza, colocando-se no centro do universo: “Ela (a natureza) é objeto da exploração total que não tem qualquer finalidade estipulada pela razão e, portanto, não tem limite. O imperialismo sem limites do homem não é jamais satisfeito” (*Idem*, p. 122). A extensão da vontade de dominar do ego dirige-se infinitamente ao microcosmo e ao macrocosmo.

A investigação sobre a origem da vontade de dominar do ego não fica resolvida, pois, para Horkheimer, essa vontade pouco depende de um inatismo do ser individual, mas, pelo contrário, as estruturas sociais fomentam a vontade de dominar do ego. Assim: “...o ataque totalitário da raça humana contra tudo o que ela exclui de si deriva mais das relações humanas do que de qualidades humanas inatas” (*Idem*, p. 122). A civilização ocidental fundou uma ontologia e uma metafísica em que os indivíduos, desde o nascimento, são naturalizados na vontade de dominar: “Para a criança, o poder do pai parece esmagador,

sobrenatural, no sentido literal da palavra. A ordem do pai é a razão isenta de natureza, uma força espiritual inexorável” (*Idem*, p. 123). Outro elemento associado à figura do pai e que constituirá o imaginário ocidental religioso cristão é a ideia de um Deus único, gerenciador do universo, controlador do caos, poderoso por não estar submetido ao tempo e que justificará, por habitar na intimidade de cada um o ego dominador. O estado natural do ego ocidental é para a ação de dominação, manifesto na história das guerras ocidentais.

2.3 Ego coletivo

A Revolução Industrial marcou uma nova forma de organização do ego na história ocidental. O processo como a dominação se deu ali foi decisivo para a reorganização das forças sociais, políticas e econômicas. A disciplina imposta aos corpos nas fábricas e a organização da vida nesse novo espaço urbano industrializado fez o mundo ocidental constatar que as forças coletivas são mais decisivas que as forças do indivíduo:

Na medida em que a sociedade industrial chega a um estágio no qual a criança é confrontada diretamente com forças coletivas, o papel desempenhado pelo discurso e, conseqüentemente, pelo pensamento, em sua economia psicológica, diminuiu. Logo, a consciência, ou o superego, desintegra-se. (*Idem*, p. 124)

Horkheimer salienta que instituições importantes que determinavam a constituição do ego, como a maternidade, mesmo a Igreja, que desempenhou um papel mediador entre a natureza e a civilização, são desarticuladas, e novos empreendimentos passam a determinar a constituição do ego. Um deles, investigado por Horkheimer, é a industrialização. Primeiramente, a indústria de transformação de materiais básicos, como o ferro. Depois, outra indústria desenvolveu-se no século XX de maneira mais refinada e com mais poder de atuação sobre o espírito humano, chamada “indústria cultural”. Essa indústria, com suas novas técnicas, como a fotografia, como o cinema, o rádio e a televisão, passa a interferir

profundamente na mente dos indivíduos, nos sentidos, nas emoções, nos desejos. A implementação desses meios de comunicação instituiu um novo modo de ser ao modelo de vida ocidental. Elementos que foram forjados em séculos de cultura, como o pensamento crítico, foram vagarosamente sendo substituídos por outras formas de compreensão do mundo.

A própria maneira como os indivíduos sentem e percebem o mundo não pode mais ser considerada a mesma. Um novo ambiente social é constituído, com as formas associativas reorganizadas segundo outros parâmetros. Pautas jornalísticas aglomeraram os indivíduos em torno de determinadas temáticas, as agências publicitárias constituem gostos, desejos de consumo, modelos de vida “mais adequados” para os indivíduos. O rádio e a televisão invadem o mundo do imaginário individual e coletivo. O cinema dirige o público para ações coletivas, experiências estéticas tecnicamente preparadas. Indivíduos passam a ser dirigidos em suas emoções, percepções, afetos e racionalidade.

Segundo Horkheimer, a civilização ocidental teria conhecido a desarticulação do indivíduo consciente, gerenciador de si mesmo, consciente de si e da vida social. Muito mais profunda teria sido a transformação do indivíduo quanto ao pensamento e sua capacidade de desenvolver a reflexão crítica. Neste novo cenário, não importa a voz individual, crítica, mas a opinião da maioria, o gosto geral, a percepção coletiva, ou seja, o que a maioria quer. Com a desarticulação do indivíduo crítico, novas forças passam a compor o ego, como as forças mitológicas, as forças religiosas, as forças da técnica. Os valores advindos desse indivíduo coletivo são a eficiência, a capacidade técnica produtiva, cuja recompensa se dá pelo poder de consumo que esta mesma sociedade produz. Este novo ego é embevecido com o espetáculo, com os prazeres, com as sensações industrializadas. Para Horkheimer, ficar de fora do consumo desta cultura é não existir, não ter o que dizer nas conversações sociais.

Uma nova realidade se insere na civilização ocidental, fruto das interações das novas técnicas, principalmente das de comunicação de massa. O real já não é produzido pelas vivências do indivíduo, pelo tempo de sua existência, pelo seu próprio raciocínio, mas pela coletividade industrialmente constituída, pré-fabricada. Forma-se outra coisa, constitui “outra natureza”, outro tempo, outra forma que até então não era conhecida pela civilização

ocidental neste grau de alcance. O chamado ego individual é acionado pelos meios de comunicação em qualquer lugar do mundo para além das fronteiras estatais, linguísticas e culturais. A conjugação das capacidades técnicas e comunicacionais levou a aglomerações humanas em escala como nunca foi conhecido no mundo ocidental, seja para a produção econômica em escala, seja para o consumo em escala ou para as guerras em escala. É uma outra forma de dominação, mais poderosa, pois domina as mentes em sua constituição básica. As forças que passam a compor esta nova cultura são irracionais, mitológicas, religiosas, técnicas; combinam-se, movimentam-se, compõem-se e recompõem-se, dependendo das circunstâncias.

Horkheimer argumenta que duas posturas são possíveis ao indivíduo diante da dominação: a resistência ou a submissão (*Idem*, p. 126). É possível que haja indivíduos que resistam “...a qualquer tentativa pragmática de reconciliar as demandas da verdade e as irracionalidades do existente” (*Idem*, p. 126). Esse indivíduo não se deixa assimilar pelos padrões existentes do sistema dominante, ele expressará, em sua vida prática e teórica, certo grau de autenticidade de si mesmo. Contudo, a outra postura é a que prevalece e constituiu a maioria, a submissão:

O outro elemento, a submissão, é aquele que a maioria é levada a aceitar. Embora a maior parte das pessoas jamais supere o hábito de repreender o mundo por suas dificuldades, aqueles que são excessivamente fracos para posicionarem-se contra a realidade não têm outra opção a não ser a de identificar-se com ela, obliterando-se. Eles nunca se reconciliaram racionalmente com a civilização. Em vez disso, curvam-se a ela, aceitando secretamente a identidade entre razão e dominação, entre a civilização e o ideal, não importando o quanto encolham os ombros. (*Idem*, p. 127)

A sociedade, constituída a partir de indivíduos “inautênticos” no sentido de que não se importam com a verdade, é uma sociedade que não consegue distinguir que o real constituído nada mais é que mais um tipo de farsa, um cenário, uma representação. O comportamento instituído para efetivar a dominação nesta “sociedade inautêntica” é o da

mimese. Já na infância, a imitação é um dos principais comportamentos humanos; agora, a civilização ocidental racionalizou o comportamento mimético e o aceitou como progresso cultural: “O progresso cultural como um todo, assim como a educação individual, isto é, os processos filogenéticos e ontogenéticos da civilização, consiste em larga medida na conversão de atitudes miméticas em racionais” (*Idem*, p. 129).

2.4 A maioria

O desenvolvimento do indivíduo ocidental tem raízes que remetem à Grécia antiga e à tradição judaico-cristã, mas Horkheimer quer ir mais além: “Quando falamos do indivíduo como uma entidade histórica, não nos referimos apenas à existência sensível e ao espaço temporal de um membro particular da raça humana...” (*Idem*, p. 143). O que mais importa para ele é a consciência do indivíduo sobre si mesmo, um autoconhecimento de quem ele é e suas capacidades: “...a consciência de sua individualidade como um ser humano consciente, inclusive o reconhecimento da própria identidade” (*Idem*, p. 143). O que se inaugurou com a sociedade industrial foi exatamente a crise deste indivíduo. A crise do indivíduo coincide com a crise da razão, pois estas são inseparáveis no desenvolvimento do ego de cada indivíduo. Esse indivíduo autoconsciente tornou-se obsoleto e constata-se muito mais como uma ilusão:

A crise da razão é manifesta na crise do indivíduo, que se desenvolveu como seu agente. A ilusão que a filosofia tradicional tem cultivado sobre o indivíduo e sobre a razão – a ilusão de sua eternidade – está sendo dissipada. O indivíduo outrora concebeu a razão exclusivamente como um instrumento do eu. Agora, ele experiencia o inverso dessa autodeificação. A máquina ejetou o piloto; ela corre cegamente pelo espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional, muito embora não exista qualquer eu a ser preservado. (*Idem*, p. 143)

Destituído do seu eu, o indivíduo assume funções operacionais, técnicas, de consumo, passando a constituir a maioria. A consumação da maioria no mundo ocidental representa, para Horkheimer, a desumanização do pensar, a maioria substitui a razão objetiva e se torna inseparável da constituição da democracia:

A forma como essa desumanização do pensar afeta os próprios fundamentos da nossa civilização pode ser ilustrada pela análise do princípio da maioria, que é inseparável do princípio da democracia. Aos olhos do homem comum, o princípio da maioria é, frequentemente, não apenas um substituto da razão objetiva, mas seu aprimoramento: uma vez que os homens são, no fim das contas, os melhores juizes de seus interesses, as resoluções de uma maioria, assim se pensa, são decerto tão valiosas para uma comunidade quanto as intuições de uma assim chamada razão superior. (*Idem*, p. 34-35)

Com a instituição do princípio da maioria é que o Ocidente conhecerá suas formas mais radicais no estado de guerra, na constituição das campanhas políticas ou no consumo, em que a ideia de indivíduo ou sujeito se torna antiquada, desabilitada e sem sentido. Assim como a expansão do pensamento crítico, um indivíduo autoconsciente parece pertencer a uma antiguidade do homem. Os grandes eventos contemporâneos do mundo são realizados a partir da maioria: democracia, produção e consumo, religião, esportes, programas de indústria de comunicação. A razão individual já não importa, pois é substituída pela “inteligência” da maioria, ou seja, a maioria constitui um tipo de razão superior. A maioria oferta-se como mais ajuizada, mais testada, mais consistente que as verdades individuais.

A fundação da maioria fez-se primeiro a partir da desarticulação do indivíduo e conheceu a sua natureza, que é a irracionalidade. A maioria constitui-se e se alimenta de outra natureza, que é a da mitologia, das forças religiosas, das forças ocultas e obscuras da humanidade. A existência dos meios de comunicação é determinante para a constituição, o dinamismo e a ampliação da maioria: “O princípio da maioria, na forma de veredictos populares sobre todo e qualquer tema, implementado por todos os tipos de sondagens e

modernas técnicas de comunicação, tornou-se a força soberana à qual o pensamento deve servir” (*Idem*, p. 39). Os meios de comunicação, como o jornal, o rádio, a TV, são constituídos essencialmente para reforçar, instilar e ampliar a maioria. A natureza da maioria e a natureza dos meios de comunicação até aqui conhecidos fundiram-se e retroalimentaram-se neste amálgama, utilizando-se de todas as forças possíveis para ser, na sociedade contemporânea, a nova realidade que governa a vida.

3. A massa: Adorno e Horkheimer

Adorno e Horkheimer lançaram as bases para explicar o contínuo mediático atmosférico, ao falar da indústria cultural, da técnica e sua função mistificante. Walter Benjamin refinou isso, associando a mistificação nazista à construção de uma atmosfera totalizante, em que nada escaparia dela, com um cenário asfixiante. Num primeiro momento, compreenderemos como Adorno e Horkheimer, principalmente na sua obra *Dialética do esclarecimento*, lançaram as bases para explicar o fenômeno do contínuo mediático atmosférico e, logo em seguida, como Walter Benjamin o aprofundou.

Expressa na razão ocidental, Adorno e Horkheimer, ao desenvolver o conceito de esclarecimento, observam que a superioridade humana está no saber: “...a superioridade do homem está no saber, disso não há dúvida. Nele muitas coisas estão guardadas que os reis, com todos os seus tesouros, não podem comprar, sobre as quais sua vontade não impera...” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 17). Contudo, o projeto do esclarecimento tem o objetivo de investir o homem em posição de poder, como senhor, dominador: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (*Idem*, p. 17). O projeto de transformar o homem em senhor de si, em senhor dos outros, em senhor da natureza e do cosmo, possui ambiguidades: “Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (*Idem*, p. 17).

O projeto do esclarecimento deita-se em raízes antigas e profundas da cultura ocidental, verificado na constituição de um Eu que é o Ser, encapsulado em si mesmo, que passa a agir na história. No Iluminismo, o homem, ciente de que é homem e agora justificado teologicamente, se constituirá como sujeito esclarecido, com poder de domínio, como sinalizaram Adorno e Horkheimer. É o princípio do fechamento do Ser. Esse homem, que se funda ontologicamente sobre si mesmo e a partir de si mesmo, é fechado, autorreferente, e só pode perceber o mundo a partir do seu Eu. É a origem da incomunicabilidade humana. A negação da importância da alteridade:

O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como princípio de todas as relações. Em face da unidade de tal razão, a separação de Deus e do homem reduz-se àquela irrelevância que, inabalável, a razão assinalava desde a mais antiga crítica de Homero. Enquanto soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam. A imagem e semelhança divinas do homem consistem na soberania sobre a existência, no olhar do senhor, no comando. (Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, p. 21)

Adorno e Horkheimer, ao desenvolverem o conceito de esclarecimento, assumem como uma das características deste que “o esclarecimento é totalitário” (*Idem*, p. 19). Ele é totalitário na fundação do Ser, constituindo-o em um fechamento fundamental que se estenderá aos sistemas, como, por exemplo, o Estado. O homem, empossado de uma razão esclarecida, quis explicar o mundo e desmitificá-lo: “O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder” (*Idem*, p. 21). O exercício do poder só é possível na relação direta do sujeito esclarecido, que se entende como ditador, superior, controlador, administrador dos homens e da natureza: “O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece as coisas na medida em que pode fazê-las” (*Idem*, p. 21).

A multiplicidade da natureza, a diferença entre os homens, o devir e o próprio caos não são suportados pela lógica do esclarecimento. Tudo precisa ser submetido ao conhecimento, à linguagem, coberto pela identificação. A busca aqui é pela unificação, numerificação, calculabilidade, decodificação do mundo em formas conceituais físicas, matemáticas, técnicas – nada pode escapar ao esclarecimento:

De antemão, o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa. Não é nisso que sua versão racionalista se distingue da versão empírica. Embora as diferentes escolas interpretem de maneira diferente os axiomas, a estrutura da ciência unitária era sempre a mesma. (*Idem*, p. 20)

Adorno e Horkheimer explicitam que o esclarecimento busca a unificação, nada pode ficar de fora de sua compreensão, portanto de sua linguagem. Aquilo que está fora, o incomensurável, será eliminado (*Idem*, p. 24), pois a consequência imediata do desconhecido é a angústia. Neste processo de unificação do esclarecimento, surge a negação da diferença, do incontável, do inominável:

Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual. Mas, como isso nunca se realizou inteiramente, o esclarecimento sempre simpatizou, mesmo durante o período do liberalismo, com a coerção social. (*Idem*, p. 24)

Aqui se insere para nós um dos problemas centrais da comunicação. Chegamos a um tipo de sociedade, ou melhor, da fundação dos indivíduos, onde a forma de ver, de perceber, de estar no mundo é unificada. O processo de unificação se apresenta subsidiado pelas tecnologias de produção, comunicação e saber, tornando o mundo igual. Contudo, o processo se aperfeiçoa, quando passamos a observar a alma humana, quando esta alma

passa a ser fabricada, industrializada e comercializada; alma aqui expressa em desejo, em sentir, em perceber o mundo. Adorno e Horkheimer, a seu tempo, impactados pela experiência do totalitarismo alemão, deram suas respostas; contudo, iremos demonstrar, mais à frente, que esse processo se radicalizou:

A unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo; seria digna de escárnio a sociedade que conseguisse transformar os homens em indivíduos. A horda, cujo nome sem dúvida está presente na organização da Juventude Hitlerista, não é nenhuma recaída na antiga barbárie, mas o triunfo da igualdade repressiva, a realização pelos iguais da igualdade do direito à injustiça. (*Idem*, p. 24)

As forças constituídas para a realização do esclarecimento, portanto da unificação, em que a diferença fundamental deveria estar presente em cada indivíduo, dada a singularidade das percepções do mundo, são de tal forma potentes, que Adorno e Horkheimer recorrem ao mito. A força unificadora e esclarecedora é, em primeiro lugar, um projeto de poder. Contudo, é uma força cega. Esta força desabilita o individual, suas faculdades de percepção do mundo por ele mesmo; ele já não sente o tempo, o espaço, a vida; é um ser operativo: “O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘*operation*’, o procedimento eficaz” (*Idem*, p. 18).

Para Adorno e Horkheimer, somente a verdadeira obra de arte ainda escapava do processo de esclarecimento: “A obra de arte ainda tem em comum com a magia o ato de estabelecer um domínio próprio, fechado em si mesmo e arrebatado ao contexto da vida profana. Neste domínio imperam leis particulares” (*Idem*, p. 28). Perguntamos se, na sociedade atual, marcada pelas tecnologias de comunicação e fabricação de almas, há esta possibilidade para a existência de coisas que fogem ao esclarecimento. Ao contrário disso, o esclarecimento se totalizou a ponto de nada mais ficar “fora”. Pois é assim que o esclarecimento se define:

O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar fora, porque a simples ideia do “fora” é a verdadeira fonte da angústia... (*Idem*, p. 26)

Adorno e Horkheimer refletem a dominação por parte do esclarecimento, expressa na subjugação da natureza. Contudo, para nós, o que interessa é a subjugação da alma, do espírito, do Ser, daquilo que eles chamam de “indústria cultural”, esse processo em que a percepção do mundo passa a ser unificada a tal ponto que as pessoas já não sentem mais o mundo, já não mais vivem e não mais pertencem ao tempo das coisas:

A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. (*Idem*, p. 25)

O advento da era da comunicação, na metade do século passado, e sua intensificação na sociedade contemporânea e, ao que tudo indica, sua totalização no futuro próximo, em que, em muitos lugares, se aclama a era da internet como a redenção do humano e a democratização do saber, parece-nos, ao contrário, que inaugura outro momento da vontade de dominação: o da fabricação de almas. A fabricação está associada à criação de linguagens (*software*) e infraestruturas (*hardware*) que formataram as almas. As normas para a criação dessas linguagens não são necessariamente racionais, são cegas. Cotidianamente, as técnicas de percepção colocam-se como fundamento do real, constituem na mente dos indivíduos informação para se decidir o real:

Quando a linguagem penetra na história, seus mestres já são sacerdotes e feiticeiros. Quem viola os símbolos fica sujeito, em nome das potências supraterras, às potências terrenas, cujos representantes são esses órgãos comissionados da sociedade. O que precedeu a isso está envolto em sombras. (*Idem*, p. 29)

O fenômeno da comunicação distingue-se na sociedade contemporânea, pois busca produzir o real. Neste processo de reter e nomear o fluxo do devir, a totalização dos meios de comunicação chega a tal presença cotidiana, mediado por tecnologias de cognição dos fenômenos naturais e sociais, que o real passa a ser mediado. A configuração da técnica é, acima de tudo, uma conquista e uma fabricação da alma humana, que percebe e recebe informações do mundo mediado. Dizer o que “é” a coisa do mundo, ou seja, o real, passa a ser uma função unitária dos aparelhos de comunicação.

O fechamento do universo discursivo supõe, necessariamente, a exclusão da alteridade. A comunicação torna-se algo improvável. Pois a transformação e o surgimento de algo novo dependem de que “estejamos abertos ao outro”. O dilema da comunicação está entre o fechamento e a abertura do *ontos* (Ser). Para que ocorra as transformações fundamentais, eu preciso me abrir:

De tudo o que se expôs deriva o fato de que, para podermos praticar a comunicação, precisamos *estar abertos ao outro*, ao mundo, ao estranho; caso contrário, continuaremos fechados, incorporando apenas as informações que nos interessam, que reforçam nossa repetição, nosso mesmismo, nossa inalterabilidade. De certa forma, a dimensão viva e pulsante da relação com o outro e com o mundo está no campo da comunicação, não da informação. (Ciro Marcondes Filho, *O rosto e a máquina*, p. 33-34)

É exatamente este o desafio que se põe para o acontecimento comunicacional. Contudo, o que se desdobra junto ao homem contemporâneo é o contrário; impera o fechamento. Paradoxalmente, na era da “comunicação”, das interfaces, da informação, o que há é a incomunicabilidade. De forma mais radical, os indivíduos são aglomerados, energizados, agem como que automaticamente e conscientes de que são esclarecidos, contudo, permanecem os mesmos, não há mudança. As representações que ocorrem pelos mais diversos meios de comunicação, inclusive a internet, são um indicativo da ausência da comunicação como transformação. Ao contrário, o sistema de racionalização e calculabilidade da informação se tornou totalitário, o que é de sua natureza, pois estas técnicas continuam e aprofundam o desejo fundamental ocidental de dominação e constituição de poder, “pois o esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema” (Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, p. 32).

Adorno e Horkheimer apontam um dos sintomas da sociedade de sua época que, ao nosso ver, se intensificou com a era tecnológica: “O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo” (*Idem*, p. 33). O pensar tornou-se matematização computacional, em que se pensa o objeto, a numerificação. Em suma: “O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento...” (*Idem*, p. 33). Quando afirmamos que a comunicação nos transforma e nos faz pensar, Adorno e Horkheimer, já em sua época, denunciavam que perdemos a capacidade de pensar o pensamento, ou seja, a capacidade crítica, reflexiva, daquilo que realmente importa, o ato de pensar. Uma nova forma de pensar o mundo surge com a matemática: “O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento” (*Idem*, p. 33). O que fica explícito é a capacidade humana desenvolvida, esclarecida, para instrumentalizar o pensamento, em que a técnica passará a ser a legitimadora das conquistas humanas: “Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina” (*Idem*, p. 33).

A realidade controlada, em que cada fenômeno é objetivado, coisificado, não permite a existência do novo. Extingue-se, aqui, a alteridade, a diferença, a possibilidade de ocorrer algo novo que transforme minha percepção. O eu se fundamenta no mundo da

existência, não partindo das coisas que existem por si mesmas, mas daquilo que conhece do mundo, daquilo que está domesticado pela sua razão, que se põe como fundamento, portanto, como ontologia. O novo passa pelo *logos* e imediatamente coisifica-se, reduz-se a mim mesmo, inicialmente pela linguagem.¹⁴

Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser. É o novo, segundo Kant, que o juízo filosófico visa, e, no entanto, ele não conhece nada de novo, porque repete tão somente o que a razão já colocou no objeto. (*Idem*, p. 33-34)

O ato de coisificar é um ato de dominação, primeiro pela palavra, pois, como Adão empoderado por Deus, tudo o que passa à sua frente recebe um nome, ou seja, por meio da representação racional, passa a ter um significado. Contudo, esse ato do eu racional que se lança sobre a alteridade tem como consequência a nulidade tanto do sujeito como do objeto, segundo Adorno e Horkheimer:

Mas este pensamento, resguardado dos sonhos de um visionário nas diversas disciplinas da ciência, recebe a conta: a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse eu penso eternamente igual que tem que poder acompanhar todas as minhas representações. Sujeito e objeto tornam-se ambos nulos. (*Idem*, p. 34)

¹⁴ Niklas Luhmann assume que a comunicação é esse elemento pertencente a todos os sistemas sociais e que se torna o operador central a tal ponto que de tudo o que sabemos, o sabemos por conta de algum meio de comunicação:

Aquilo que sabemos sobre nossa sociedade, ou mesmo sobre o mundo no qual vivemos, o sabemos pelos meios de comunicação. (Niklas Luhmann, *A realidade dos meios de comunicação*, p. 15)

O eu, que tem o poder de coisificar o mundo e lhe retirar a alteridade, também é coisificado, pois a vida da alma é objetivada, transformada em conteúdo para análise pela própria razão esclarecida. A alma não tem com quem dialogar, fica encapsulada em si mesma. A vida da alma passa a ser industrializada. O homem fica só de si mesmo e só das coisas do mundo. Existe um eu abstrato, construído racionalmente com desejo de poder, sua ação é ser senhor sobre o mundo. É o ser fundado no fechamento. É o reino da incomunicabilidade. O mundo, ele mesmo e Deus passam a ser coisificados a partir da razão esclarecida. Não há o pensar o pensamento, mas a numerificação expressa em controle. Este fenômeno radicaliza-se na sociedade contemporânea, pois o homem tem dificuldade de ouvir e sentir o outro, o mundo, a existência:

O eu abstrato, o título que dá o direito a protocolar e sistematizar, não tem diante de si outra coisa senão o material abstrato, que nenhuma outra propriedade possui além da de ser um substrato para semelhante posse. A equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas a mútua redução de seus dois lados. Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. (*Idem*, p. 34)

A via do esclarecimento possui como medida a própria razão; o pensamento, como afirma Adorno e Horkheimer, fica aparelhado pela medida matemática, e o mundo ratificado por esta medida. O que poderá ser conhecido não é outra coisa que a coisa apropriada por esta racionalidade. A consequência é a submissão de todo o ente a este formalismo lógico: “O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado” (*Idem*, p. 34). A razão e suas disciplinas científicas detêm-se no imediato dado, na coisa, tecnicamente delimitada e especializada, fazendo do mundo e suas complexidades uma aplicação com finalidade determinada: o controle. Instaura-se, assim, a crise epistêmica:

Compreender o dado enquanto tal, descobrir nos dados não apenas suas relações espaço-temporais abstratas, com as quais se possa então agarrá-las, mas, ao contrário, pensá-las como a superfície, como aspecto mediatizado do conceito, que só se realizam no desdobramento do seu sentido social, histórico, humano – toda pretensão do conhecimento é abandonada. Ela não consiste no mero perceber, classificar e calcular, mais precisamente, na negação determinante de cada dado imediato. (*Idem*, p. 34)

A sociedade contemporânea, informatizada e tecnicamente ordenada, possui como uma das infraestruturas esta capacidade de decodificar o mundo em *bits*, em partículas, e controlá-las, processá-las e, destes dados, fazer interpretações analíticas. O que é percebido do mundo, em sua forma de imagem, som, cores, sabores, é processado, o que nos manterá presos à pura imediatividade dos dados: “...o formalismo matemático, cujo instrumento é o número, a figura mais abstrata do imediato, mantém o pensamento firmemente preso à mera imediatividade” (*Idem*, p. 34). O real passa a ser constituído não mais a partir do próprio mundo ou do próprio fenômeno, mas, sim, dos dados processados que serão oferecidos à consciência. Não se tem acesso ao mundo, mas à sua representação matemática, a um tipo de representação, processada tecnicamente, industrializada, fabricada e delimitada aos dados imediatos do ente: “O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se em mera tautologia” (*Idem*, p. 34). Esta é uma das características dos sistemas técnicos, onde a percepção do mundo é processada, codificada e decodificada em linguagem própria de cada sistema. A centralidade da técnica ganha a sociedade contemporânea, pois se constitui como a fonte do real, o real das relações, da percepção do mundo e do modo produtivo: “O mundo como um gigantesco juízo analítico, o único sonho que restou de todos os sonhos da ciência...” (*Idem*, p. 34). Como já afirmado por Adorno e Horkheimer, esse sistema tende à totalização. O esclarecimento torna-se cego, volta ao estado mítico, de onde nunca escapou. O que impera não é a vontade de conhecer, de dialogar, de amar, mas a vontade de dominar: “Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia, da qual jamais soube escapar” (*Idem*, p. 34). A realidade, processada

tecnicamente, funda um outro mito do controle racional, do domínio dos entes, onde novamente um senhorio se reconfigura agora amparado pela técnica e em escala global. É o mito da segurança. E se funda o sujeito tecnocrático querendo se perpetuar:

A subsunção do factual, seja sob a pré-história lendária, mítica, seja sob o formalismo matemático, o relacionamento simbólico do presente ao evento mítico no rito ou à categoria abstrata na ciência, faz com que o novo apareça como algo predeterminado, que é assim, na verdade, o antigo. Quem fica privado da esperança não é a existência, mas o saber enquanto esquema, e a perpetua como tal. (*Idem*, p. 35)

4. Técnica: Walter Benjamin

A vontade do ego em preservar-se e dominar a si e ao outro conheceu um novo estágio na constituição da modernidade. O ego moderno compreende que o conhecimento não é pura contemplação ou a busca da verdade por si mesma. O novo tipo de conhecimento eficiente em transformar a natureza segundo o ego humano ampliará o poder do homem sobre a natureza. A este novo poder de domínio do homem sobre a natureza dá-se o nome de ciência moderna. O conhecimento produzido pela ciência moderna é um conhecimento aplicado, testado, comprovado no mundo físico. Não mais um conhecimento herdado ou cultuado de uma autoridade, mas advindo do método científico aquilatado pela autonomia da razão do indivíduo em conhecer. A aplicação do conhecimento científico implica o desenvolvimento da técnica, e o aperfeiçoamento da técnica, novos impulsos à ciência. A constituição do ego moderno é inseparável da ciência e da tecnologia, o homem que transforma o mundo utilizando-se da ciência e da tecnologia também se transforma, a experiência do humano não fica isenta do ser da ciência e da tecnologia. O acúmulo de saber-poder-fazer técnico-científico implementou uma nova forma produtiva com a Revolução Industrial, fazendo com que a produção de mercadorias fosse massiva e, pela primeira vez, distribuída em praticamente todo o planeta. A fabricação em escala depende da capacidade das máquinas, resultado da ciência e das tecnologias modernas.

A produção em escala, assim como o consumo em escala, tem como infraestrutura a técnica. Walter Benjamin, em seu texto *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, afirma que Marx, “Concluiu que se podia esperar desse sistema (*capitalista*) não somente uma exploração crescente do proletariado, mas também, em última análise, a criação de condições para a sua própria supressão” (Walter Benjamin, *Obras escolhidas I*, p. 165). A supressão do proletariado da engrenagem fabril produtiva é a negação do homem em um dos seus principais sentidos de existir, que é o trabalho; a carne humana nos modos produtivos capitalistas é intuída por Marx e Benjamin como desnecessária, inadequada. O ambiente de fabricação de mercadorias no processo de industrialização é basicamente técnico e o homem torna-se inadequado, ineficiente em competir com os novos processos técnicos de produção. A supressão do homem na essência do trabalho fabril capitalista é um processo da técnica.

Outra mudança fundamental do capital percebida por Benjamin é que o modo produtivo capitalista não diz respeito somente à sua materialidade, mas está *inseparado* desta das mudanças provocadas na cultura, aspecto pouco explorado por K. Marx: “Tendo em vista que a superestrutura se modifica mais lentamente que a base econômica, as mudanças ocorridas nas condições de produção precisariam mais de meio século para refletir-se em todos os setores da cultura” (*Idem*, p. 165). Para tal análise sobre as transformações que o modo de produção capitalista provocará sobre a cultura, Benjamin analisará “...as teses sobre as tendências evolutivas da arte¹⁵, nas atuais condições produtivas” (*Idem*, p. 166). As “atuais condições produtivas” que Benjamin encontra na sociedade de sua época tem por infraestrutura de produção e de reprodução a técnica. A técnica possibilitou um novo tipo de reprodução diferente da imitação que faziam os homens até então da obra de arte. Constata Benjamin essencialmente que a obra de arte sempre foi reproduzível (*Idem*, p. 166).

A técnica de reprodução em xilogravura, litografia, a reprodução gráfica, a fotografia, as técnicas de captação e reprodução do som, em seu contexto de invenção,

¹⁵ A palavra arte origina-se da raiz grega *téchne* (latim). A *téchne* é um saber-fazer, um artil, uma prática que envolve uma habilidade específica. Tudo que resulta da técnica, portanto é artificial.

fabricação e mercantilização têm em comum a capacidade de ser reproduzidas às massas. A capacidade técnica de reprodução industrial colocou à disposição das massas a obra de arte reservada aos círculos intelectuais, aos especialistas e aos detentores da obra. Outro elemento introduzido pela técnica é que é possível reproduzir “sob a forma de criações sempre novas” (*Idem*, p. 166-167). A reprodução técnica, pela própria técnica, possibilita criações sempre novas, quando reproduz novas obras de arte ou aperfeiçoa sua reprodução, explorando aquilo que a obra de arte tem a oferecer. A reprodução técnica transforma os objetos de arte a tal ponto que conquista um lugar próprio entre os procedimentos artísticos, afirma Benjamin:

A reprodução técnica do som iniciou-se no fim do século passado. Com ela, a reprodução técnica atingiu tal padrão de qualidade que ela não somente podia transformar em seus objetos a totalidade das obras de arte tradicionais, submetendo-as a transformações profundas, como conquistar para si um lugar próprio entre os procedimentos artísticos. (*Idem*, p. 167)

A técnica possibilita um tipo de reprodução não somente ao som, mas às imagens, esculturas e qualquer outra obra de arte, que conquista para si “um lugar próprio entre os procedimentos artísticos”. A técnica possibilita a reprodução de objetos esteticamente capazes de se preencherem de magia, de capturarem a percepção humana, de seduzirem os sentidos. Estabelece-se uma íntima relação entre a reprodução industrial técnica e a estética, principalmente o gosto estético das massas. A reprodução técnica se torna dinâmica, com “criações sempre novas” por conta da relação estabelecida com as massas. O indivíduo que compõe a massa passa a conviver diariamente, rotineiramente, como que naturalizando a técnica em sua vida, em sua subjetividade, em suas ações e em seu pensamento. Os grandes meios técnicos massivos de reprodução da obra de arte, como os jornais, as revistas, o rádio e a televisão são constituidores da nova subjetividade contemporânea. A relação técnica-estética entre a indústria da reprodução cultural e as massas não vão se separar mais e aprofunda-se com o surgimento da internet. Amplia-se e se dinamiza este ambiente mediático com a entrada em cena de novas técnicas de comunicação, fazendo com que tudo possua agora uma natureza técnica-estética-mediática.

A técnica consolida uma nova configuração para a condição humana. Walter

Benjamin sinaliza que: “Pela primeira vez no processo de reprodução de imagens, a mão foi liberada das responsabilidades artísticas mais importantes, que agora cabiam unicamente ao olho” (*Idem*, p. 167). O corpo biológico humano encontra-se limitado, com a mente agora ciente de sua limitação, ao não conseguir reproduzir uma cena capturada pela máquina fotográfica. A técnica que constitui a máquina fotográfica dá a esta uma eficiência, uma rapidez e a capacidade de capturar cores que o olho humano não consegue perceber. A técnica impõe ao homem um tipo de recolhimento, de humilhação, uma queda. As técnicas de captação de imagens e sons constituirão ao homem uma nova realidade do real, que será capturado, processado e percebido pela própria técnica. Por fim, a reprodução de imagens técnicas trará um outro elemento até então desconhecido pela humanidade, a aceleração. As imagens são produzidas e reproduzidas tecnicamente e em matriz industrial, levando-as Benjamin ao nível da palavra oral. As transformações inseridas pela técnica são de tal ordem que subverte o conteúdo e a forma de representação do mundo; por exemplo, enquanto, por milênios, a palavra oral e a escrita foram as formas centrais de representação do mundo, agora a imagem passa a requerer esta função.

Na busca por compreender o que é a modernidade, Jürgen Habermas salienta que “...a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade*” (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 12). A modernidade nasce como ruptura e negação da tradição medieval e antiga, esta negação e ruptura faz-se perceber primeiramente no campo estético, quando os modernos distanciam-se dos antigos quanto à compreensão do que é a arte: “Os ‘modernos’ questionam o sentido de imitação dos modelos antigos com argumentos histórico-críticos; em contraposição às normas de uma beleza absoluta, aparentemente supratemporal, salientam os critérios do belo relativo ou condicionado temporalmente...” (*Idem*, p. 13). A modernidade – rompida com o passado e centrada com todas as suas forças na busca por ser atual e aberta ao futuro – possui outra consciência e percepção do tempo mergulhado no transitório, no efêmero, na atualidade:

O ponto de referência da modernidade torna-se agora uma atualidade que se consome a si mesma, custando-lhe a extensão de um período de

transição, de um tempo atual, constituído no centro dos tempos modernos e que dura algumas décadas. O presente não pode mais obter sua consciência de si com base na oposição a uma época rejeitada e ultrapassada, a uma *figura* do passado. A atualidade só pode se constituir como o ponto de intersecção entre o tempo e a eternidade. Com esse contato de mediação entre o atual e o eterno, certamente a modernidade não se livra do seu caráter precário, mas sim da sua trivialidade: na concepção de Baudelaire, ela aspira a que o momento transitório seja reconhecido como o passado autêntico de um presente futuro. A modernidade afirma-se como aquilo que um dia será *clássico*, “clássico”, de agora em diante, é o “clarão” da aurora de um novo mundo, que decerto não terá permanência, mas, ao contrário, sua primeira entrada em cena selará também a sua destruição. Essa compreensão do tempo, radicalizada mais uma vez no surrealismo, justifica *a afinidade entre a modernidade e a moda*. (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, *Idem*, p. 14-15).

Walter Benjamin é consciente da modernidade e sua temporalidade mergulhada na impermanência e no atual. Um dos elementos que toca a modernidade, alterando a percepção humana do mundo, as relações, a consciência e o tempo é a técnica. Para Benjamin, apesar da impermanência das coisas causadas pela reprodução técnica, dois elementos permanecem não alcançados pelo efeito da técnica: a aura e a autenticidade da obra de arte: “A esfera da autenticidade¹⁶, como um todo, escapa à reprodutibilidade técnica, e naturalmente não apenas a técnica” (Walter Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, p. 167). Embora seja preservada a autenticidade da obra, na era técnica da reprodução, diferentemente da reprodução manual, a técnica de reproduzir tem mais

¹⁶ Jürgen Habermas na leitura de Baudelaire sobre a modernidade, contrapõe “o belo fugaz e passageiro” que é o atual, com a obra de arte autêntica “radicalmente presa ao instante do seu surgimento” que é a ligação com o eterno.

Em consequência disso, a obra autêntica está radicalmente presa ao instante do seu surgimento; exatamente porque se consome na atualidade, ela pode deter o fluxo constante das trivialidades, romper a normalidade e satisfazer o anseio imortal de beleza durante o momento de uma ligação fugaz do eterno com o atual. (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, pgs 15-16)

autonomia, pois pode explorar a obra com recursos técnicos que superam os limites da percepção humana. Uma segunda transformação realizada pela técnica reprodutiva é aproximar do indivíduo a obra de arte massivamente. A qualidade técnica da cópia pode até superar a do original, dando uma outra condição à obra reproduzida: “Em segundo lugar, a reprodução técnica pode colocar a cópia do original em situações impossíveis para o próprio original” (*Idem*, p. 168).

A técnica revela uma de suas naturezas na produção serial. A técnica se consolida como ciência dos entes ou dos objetos, pois sua finalidade é tudo objetivar. A reprodução técnica consoma-se no objeto de forma cada vez mais técnica e estética, dando ao objeto a magia da atualização, fornecendo a cada indivíduo uma nova realidade do objeto ou de parte da realidade. Benjamin contrapõe aqui a ideia de aura. A aura é única, pois depende da composição caótica de elementos espaciais e temporais que fazem a coisa aparecer como ela apareceu de uma única vez e nunca mais se repetirá: “Em suma, o que é aura? É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja” (*Idem*, p. 170). A técnica detém-se nos objetos, os meios e a finalidade técnica são os objetos. Os objetos reproduzidos serialmente e em escala massiva, substitui a existência da obra de arte em sua autenticidade e em sua aura. O poder técnico está na capacidade de atualização e reprodução do objeto com perfeição¹⁷. Walter Benjamin tem como pano de fundo de sua reflexão talvez não a obra de arte, mas as massas como realidade de seu tempo: “Eles se relacionam intimamente com os movimentos de massa, em nossos dias” (*Idem*, p. 169). As massas vinculam-se à realidade objetual. O que constitui a realidade do indivíduo na era da técnica reprodutiva não é a obra de arte, mas a sua reprodução, que oferece ao indivíduo uma cópia perfeita. A técnica

¹⁷ A ideia de perfeição não é estranha ao homem moderno. Ao recusar o conceito clássico antigo de perfeição nas artes atemporais, substitui este pela ideia de progresso. O progresso é possível graças as ciências naturais como a física moderna que se lançará ao domínio da natureza, contudo na ideia de progresso fica implícita a ideia de perfeição que advém da técnica. “O partido dos modernos insurge-se contra a autocompreensão do classicismo francês, quando assimila o conceito aristotélico de perfeição ao de progresso, tal como este foi sugerido pela ciência natural moderna”. (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 13). Walter Benjamin observa que a arte cinematográfica adquiri um atributo o da perfectibilidade. Esse atributo dá-se da relação técnica-homem que busca a perfeição, para tanto o produtor escolhe imagens, articula sons, refaz imagens, filma sobre novos ângulos a mesma cena até atingir a perfectibilidade de uma obra de arte, como por exemplo: “Para produzir *A opinião pública*, com uma duração de 3000 metros, Chaplin filmou 125000 metros. O filme é, pois, a mais perfectível das obras de arte”. (Walter Benjamin, *Magia e técnica*, p. 175)

substitui e atualiza a obra, constituindo outra realidade do objeto esteticamente mágica, capaz de seduzir o indivíduo, envolver este em sua magia e para este se constituir em realidade. Benjamin dá como exemplo o cinema, que transforma tecnicamente qualquer obra artística da tradição em objeto técnico reproduzido para o consumo. Nesta máquina, tudo é reprocessado e reproduzido tecnicamente: religião, literatura, mitologia, heróis etc. (cf. *Idem*, p. 169).

O declínio da aura está ligado diretamente ao fenômeno das massas. A técnica reprodutiva em escala massiva transformou a faculdade perceptiva dos indivíduos radicalmente. O indivíduo não percebe mais a realidade por meio de seu próprio corpo, o mundo já não é mais percebido diretamente pelos órgãos sensoriais e pela representação mental deste do sujeito, mas sim por intermédio da técnica. A técnica entra como substituição e representação do real processado: “...e, se fosse possível compreender as transformações contemporâneas da faculdade perceptiva segundo a ótica do declínio da aura, as causas sociais dessas transformações se tornariam inteligíveis” (*Idem*, p. 170). Os objetos estão para a massa assim como a massa está para os objetos; não havendo transcendência ou alteridade alguma, a realidade torna-se, desde então, fabricada industrialmente, reproduzida, repetida e transitória:

Graças a essa definição, é fácil identificar os fatores sociais específicos que condicionam o declínio atual da aura. Ele deriva de duas circunstâncias, estreitamente ligadas à crescente difusão e intensidade dos movimentos de massas. Fazer as coisas “ficarem mais próximas” é uma preocupação tão apaixonada das massas modernas como sua tendência a superar o caráter único de todos os fatos através da sua reprodutibilidade. Cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto, de tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua reprodução. Cada dia fica mais nítida a diferença entre a reprodução, como ela nos é oferecida pelas revistas ilustradas e pelas atualidades cinematográficas, e a imagem. (*Idem*, p. 170)

Walter Benjamin pontua a capacidade técnica de perceber o objeto em sua entidade e objetivá-lo, percebê-lo com toda a eficiência técnica:

Nesta, a unidade e a durabilidade se associam tão intimamente como, na reprodução, a transitoriedade e a repetibilidade. *Retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, é a característica de uma forma de percepção cuja capacidade de captar “o semelhante no mundo” é tão aguda, que graças à reprodução ela consegue captá-la até no fenômeno único.* Assim se manifesta na esfera sensorial a tendência que na esfera teórica explica a importância crescente da estatística. Orientar a realidade em função das massas e as massas em função da realidade é um processo de imenso alcance, tanto para o pensamento como para a intuição. (*Idem*, p. 170)

Atento às questões de seu tempo, Walter Benjamin percebe que há mudanças profundas com a entrada em cena do fenômeno da desarticulação do indivíduo, da capacidade técnica de produção e reprodução em escala. A obra de arte, quanto ao valor de culto, estava recolhida, não revelado ao público, agora, nos novos tempos, ela é feita para ser exposta. Não é mais o indivíduo que escolhe ir até o templo ou aos museus para apreciar a obra de arte, é a arte que é produzida e reproduzida para ser exposta e difundida massivamente: “A reprodutibilidade técnica do filme tem seu fundamento imediato na técnica da sua produção. Esta não apenas permite, da forma mais imediata, a difusão em massa da obra cinematográfica, mas a torna obrigatória” (*Idem*, p. 172). Há uma mudança profunda no valor e na produção da arte, a obra não está mais fundada na estrutura do culto, do rito e do templo, mas sim na política: “Mas, no momento em que o critério da autenticidade¹⁸ deixa de aplicar-se à produção artística, toda a função social da arte se transforma. Em vez de fundar-se no ritual, ela passa a fundar-se em outras práxis: a política” (*Idem*, p. 171-172).

¹⁸ Para Benjamin as técnicas de reprodução excluem a questão da autenticidade de uma obra e dá como exemplo a fotografia. “A chapa fotográfica, por exemplo, permite uma grande variedade de cópias; a questão da autenticidade das cópias não tem nenhum sentido”. (Walter Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, p. 171). A arte estará condicionada a função técnica que é a reprodução: “A obra de arte reproduzida é cada vez mais a reprodução de uma obra de arte criada para ser reproduzida”. (*Idem*, p. 171).

A política, desde a antiguidade grega, constituiu uma das atividades centrais da vida humana. Observador de seu tempo, Benjamin nota que há na cena um novo ator: as massas. Toda construção social do Estado, da indústria ou do capital dependem de como controlar, governar e infundir nas massas um espírito do tempo que a conduza para a ação. Martin Wight, ao definir a política como poder, destaca três tradições que compõem o mundo moderno. A primeira tradição é a tradição, em que o Estado ocupa a centralidade do poder. A natureza do poder compreenderá o bem do Estado, sua sobrevivência e a sua soberania. A segunda tradição mantém o Estado como centro do poder; contudo, altera-se a natureza do poder, pois os Estados podem dialogar e reger-se pelo império da lei. Os Estados podem cooperar entre si para sobreviverem, manterem sua soberania. A terceira tradição diz respeito a um enfoque novo do poder moderno, pois entende que, antes dos Estados e outras instituições, o poder centra-se no indivíduo e este compõe-se na humanidade *civitas maxima*. A humanidade forma uma comunidade universal com valores e conduta própria. A natureza do poder desta comunidade humana universal é revolucionário e faz-se ver na Reforma Protestante, na Revolução Francesa e na Revolução Comunista:

Essas repetidas ondas de revolução, ou seja, de tentativas organizadas de transformar a sociedade internacional pela força – pela guerra, pela revolução ou por ambas – oferecem um quadro diferente da sociedade internacional do que aquele que até aqui analisamos. Ao invés de um vago grupo de estados soberanos, ela mais parece possuir uma unidade orgânica; os indivíduos sentem as lealdades internacionais, que sobrepujam a lealdade nacional. Mas essa unidade de caráter mais orgânico só se torna aparente, paradoxalmente, quando a unidade é agudamente rompida por uma fratura horizontal. A unidade da sociedade internacional torna-se inteiramente desarticulada quando rasgada por uma guerra civil internacional. Católicos odeiam protestantes, extremistas odeiam jacobinos, comunistas odeiam a burguesia da maneira mais intensa do que franceses odeiam alemães ou do que americanos odeiam japoneses. (Martin Wight, *A política do poder*, p. 75).

Um exemplo mais recente da ação das massas pode se considerar o ocorrido na China, em Pequim, no protesto na Praça da Paz Celestial, em 1989, quando, por ocasião da celebração da morte de Hu Yaobang, secretário-geral do Partido Comunista, morto por ataque cardíaco, em 15 de abril de 1989. Admiradores de Hu Yaobang, considerado um dos promotores da via democrática na China, prestaram suas últimas homenagens levando flores e poemas ao Monumento dos Heróis do Povo na praça Tiananmen, quando estudantes de Pequim aproveitaram a situação para tornar pública suas frustrações “...com a corrupção, a inflação, o controle da imprensa, as condições nas universidades e a persistência dos ‘anciões’ do Partido em continuar governando por trás dos panos” (Henry Kissinger, *Sobre a China*, p. 396). Os acontecimentos provocados pela massa foram incontáveis e as manifestações antigoverno tomaram 341 cidades chinesas. Esses eventos foram tomando proporções sem um centro, sem atores que tivessem nas mãos os acontecimentos dos fatos.

Um evento de massa local passou a ser uma questão de toda a humanidade e mediatizado¹⁹, constituindo uma opinião pública internacional. O acontecimento na praça Tiananmen terminou de forma trágica, pois o governo de Deng Xiaoping, com apoio do Politburo, ordenou que o exército da libertação popular esvaziasse a praça, o que terminou em massacre dos estudantes. Contudo, esse acontecimento teve força revolucionária, pois a *civitas maxima* forçou governos locais, principalmente nos Estados Unidos da América, a imporem sanções políticas, econômicas e comerciais sobre a China.

A aglutinação de indivíduos, a coletividade, esse fenômeno identificado como de massa, passa a ser um dos acontecimentos do mundo contemporâneo. A natureza dos acontecimentos que importa à sociedade contemporânea é aquela que envolve a massa, e esta só é possível sob efeito mediatizado. O ato mediático – no caso de Walter Benjamin, em sua época – já apresentava a relação estabelecida entre a técnica e a estética, cuja origem é religiosa, teológica; o cinema já se apresentava como a arte que incorpora a magia de pôr em movimento o que era imóvel, a fotografia. A imagem fixada, capturada, congelada, ganhava movimento, com a técnica cinematográfica, explorando uma das

¹⁹ “A presença de um grande número de jornalista em Beijing, cobrindo a visita de Gorbachev, então presidente da União Soviética (URSS) e secretário geral do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), entre 15 a 18 de maio de 1989, possibilitou a cobertura direta das manifestações não só por jornais, mas também pela televisão”. (Henrique Altemani, *Brasil e China*, p. 34).

faculdades mais fecundas do indivíduo: a imaginação. A técnica, emancipada do rito e do culto na era moderna, de alguma forma volta à natureza do irracional, do mito e do religioso: “O cinema ainda não compreendeu seu verdadeiro sentido, suas verdadeiras possibilidades... Seu sentido está na sua faculdade característica de exprimir, por meios naturais e com uma incomparável força de persuasão, a dimensão do fantástico, do miraculoso e do sobrenatural” (*Idem*, p. 177). O indivíduo exposto a esta técnica-estética persuasiva é transpassado, tocado, colocado junto ao clima do filme, tem toda a sua percepção afetada e a imaginação tocada por realidades técnicas expandidas, construídas em laboratórios, hoje processos técnicos virtualizados ao extremo com *software* e máquinas que jamais a capacidade humana sensorial conseguirá captar do mundo.

Benjamin contrapõe o pintor e o cinegrafista, a fim de destacar a técnica como o novo elemento capaz de perscrutar, ferir e vasculhar o âmago da realidade: “A imagem do pintor é total, a do operador é composta de inúmeros fragmentos, que se recompõem segundo novas leis” (*Idem*, p. 187). Segundo as técnicas de reprodutibilidade cinemáticas, o real passa a ser montado, decupado, processado por uma equipe de técnicos, roteiristas, iluminadores:

A natureza ilusionística do cinema é de segunda ordem e está no resultado da montagem. Em outras palavras, *no estúdio o aparelho impregna tão profundamente o real que o que aparece como realidade “pura”, sem o corpo estranho da máquina, é de fato o resultado de um procedimento puramente técnico, isto é, a imagem é filmada por uma câmera disposta num ângulo especial e montada com outras de mesma espécie. A realidade, aparentemente depurada de qualquer intervenção técnica, acaba revelando-se artificial, e a visão da realidade imediata não é mais que a visão de uma flor azul no jardim da técnica.* (*Idem*, p. 186)

A era técnica da reprodutibilidade transformou profundamente o mundo. O homem passa a ser visto a partir da imagem técnica fotográfica, ou em vídeo que faz de si mesmo, de modo que, com a massivação da técnica, qualquer um pode reproduzir-se. As técnicas de captação de sons, imagens, áudio, cores, formas e dimensões entram profundamente no corpo do mundo, na vida dos objetos e, pelo processo de montagem, recompõem o mundo

de uma forma que jamais as percepções humanas conseguiriam: “O gesto de pegar um isqueiro ou uma colher nos é aproximadamente familiar, mas nada sabemos sobre o que se passa verdadeiramente entre a mão e o metal, e muito menos sobre as alterações provocadas nesse gesto pelos nossos vários estados de espírito” (*Idem*, p. 189). Há um novo processo de tecnização²⁰ da representação do mundo que passa a alterar e a determinar a recepção e a percepção do mundo das massas.

A constituição do mundo contemporâneo tem como um de seus elementos principais a maioria. A produção industrial, o sistema financeiro, a política são pensadas a partir da matriz da massa: “A massa é a matriz da qual emana, no momento atual, toda uma atitude nova com relação à obra de arte. A quantidade converteu-se em qualidade. O número substancialmente maior de participantes produziu um novo modo de participação” (*Idem*, p. 192). O indivíduo esclarecido recolhe-se diante da obra de arte e possui a faculdade de mergulhar, conhecer a obra, diluindo-se nela. A atitude das massas diante da obra de arte é de pura distração²¹. A massa percebe e recebe a obra de arte coletivamente; a sua postura é de divertir-se com a obra, brincar, desenvolver o lazer e sentir prazer, a massa absorve a obra de arte em seu próprio fluxo²² da vida. A relação estabelecida é de fruição, um estar aí distraído, que sente e vive no fluxo a obra de arte.

Walter Benjamin sinaliza que, em seu tempo, a proletarização e a massificação “...são dois lados do mesmo processo” (*Idem*, p. 194). Com o fascismo, as massas puderam expressar-se, puderam vivenciar sua natureza; contudo, não se altera a relação entre a

²⁰ O termo é utilizado por Walter Benjamin e indica a ação, um processo da técnica sobre os objetos do mundo. É o ato técnico de mergulho no mundo dos objetos, de captação de imagens, sons, cores que o que aparecerá como realidade “pura” é uma revelação da técnica. O ato de revelar o mundo dos objetos imperceptível aos sentidos humanos é um ato de tecnização do mundo. Podemos dizer que a técnica se torna um tipo de infraestrutura do mundo.

²¹ Walter Benjamin distingue duas posturas individuais diante da obra de arte. Primeiramente o indivíduo recolhido, este representa a tradição esclarecida que está preparada para conhecer a obra de arte. Um segundo indivíduo é o distraído, é o indivíduo coletivo, este compõe a maioria, compõe a quantidade. Este indivíduo distraído é bombardeado por diversas obras de arte, a arquitetura, jornais, cinema e a obra de arte para atingi-lo é diluída nele, massificada.

²² O fluxo é o movimento das coisas em devir. A obra está em fluxo, o indivíduo está em fluxo e ambos se colidem caoticamente. O indivíduo disperso “colide” com uma obra de arquitetura, ele recebe esse fluxo e habitua-se a sua percepção. O fluxo da obra de arte é percebido pelas sensações óticas, táteis, audição e outros elementos das sensações. É no fluxo que se dá a recepção pela distração.

produção e a propriedade, ou seja, é dado às massas verem-se representadas no processo técnico cinematográfico. O processo técnico de reprodução em massa “...corresponde de perto à reprodução das massas” (*Idem*, p. 194). O indivíduo, distraído, afetado pelo fluxo mediático, constitui-se em massa; o que se inaugura em escala é a produção e a reprodução de indivíduos que ampliam a massa. Não somente os objetos são reproduzidos, mas as massas também passam por um processo de reprodutibilidade técnica. A massa se vê filmada, gravada e reproduzida por meios técnicos esteticamente perfeitos e estandarizados nas telas, nos ambientes públicos, nas paradas, nas festas. A massa passa a ocupar o espaço público, a quantidade de indivíduos juntos é importante para os atos políticos. O processo técnico de captação da realidade em imagens e sons das massas e sua montagem em estúdios faz com que o rosto da massa, visto em seu todo, receba a legitimidade de sua existência no espaço público. O aparelho técnico amplia, mistifica a massa, dando a esta uma totalidade. Benjamin observa que, entre o comportamento humano e a técnica, há uma correlação, uma adaptação, um tipo de acoplagem. O que o olho humano vê é visto pelos aparelhos técnicos de forma e com capacidade técnica: “Isso significa que os movimentos de massa e, em primeira instância, a guerra constituem uma forma do comportamento humano especialmente adaptada ao aparelho” (*Idem*, p. 195).

Na experiência do fascismo, é permitida à massa que se expresse e se veja tecnizada no espaço público, mas se conserva a relação entre o dono do capital e o proletariado. Benjamin denomina esse processo de estetização da política. A estetização da política cria um tipo de dualidade onde a massa se vê no espaço público, mas, por outro lado, conserva a realidade que oprime o proletário. A estetização da política, que é a nova realidade contemporânea das massas, culmina no esforço total da guerra: “*Todos os esforços para estetizar a política convergem para um ponto. Esse ponto é a guerra*” (*Idem*, p. 195). Ainda: “...somente a guerra permite mobilizar em sua totalidade os meios técnicos do presente, preservando as atuais relações de produção” (*Idem*, p. 195). Somente a atividade da guerra consegue mobilizar todos os recursos técnicos, porque, na relação natural, o proletariado resiste à exploração; contudo, na guerra, instala-se a antinaturalidade, onde todos os recursos técnicos são consumados no esforço de guerra total. Exige-se, desde então, que a técnica, as massas e a política vivam em um estado permanente de guerra, uma situação de produção total capitalista:

Essa utilização é encontrada na guerra, que prova, com suas devastações, que a sociedade não estava suficientemente madura para fazer da técnica o seu órgão, e que a técnica não estava suficientemente avançada para controlar as forças elementares da sociedade. Em seus traços mais cruéis, a guerra imperialista é determinada pela discrepância entre os poderosos meios de produção e sua utilização insuficiente no processo produtivo, ou seja, pelo desemprego e pela falta de mercados. Essa guerra é uma revolta da técnica, que cobra em “material humano” o que lhe foi negado pela sociedade. Em vez de usinas energéticas, ela mobiliza energias humanas, sob a forma dos exércitos. Em vez de tráfego aéreo, ela regulamenta o tráfego de fuzis, e na guerra dos gases encontrou uma forma nova de liquidar a aura. “Fiat ars, pereat mundus”, diz o fascismo, que espera que a guerra proporcione a satisfação artística de uma percepção sensível modificada pela técnica, como diz Marinetti. É a forma mais perfeita da *art pour l’art*. (*Idem*, p. 196)

Novamente aqui, Benjamin, assim como Adorno e Horkheimer, comumente retoma como uma espécie de referência a antiguidade grega, especialmente Homero e sua obra, a *Odisseia*:

Na época de Homero, a humanidade oferecia-se em espetáculo aos deuses olímpicos; agora, ela se transforma em espetáculo para si mesma. Sua autoalienação atingiu o ponto que lhe permite viver sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem. *Eis a estetização da política, como a pratica o fascismo. O comunismo responde com a politização da arte*. (*Idem*, p. 196)

5. Martin Heidegger

Martin Heidegger, em *A questão da técnica*, situou a técnica como um problema filosófico do mundo contemporâneo. O contexto histórico, o momento ou o espírito do tempo é tratado por Heidegger como a “era da técnica”. A técnica está para o homem ou para este tempo como destino:

A espetacular revolução que provoca o fato técnico no presente e sua apreciação crítica por parte do filósofo está exatamente no fato de que a realidade do presente é toda ela moldada, como nunca antes na história do planeta, pelas tecnologias. A técnica é o inevitável de nosso tempo, não se pode desistir, desviar-se dela, ao mesmo tempo que o homem, ou melhor, o pensamento, diante dela, especialmente diante de seu atual estágio de desenvolvimento, se atrofia. “O pensamento está em declínio, na miséria de seu ser provisório”, diz Heidegger no texto sobre a teoria platônica da verdade. A técnica é nosso destino, diz Günter Anders, na esteira de Heidegger, para quem ela é a mais plena realização da metafísica. (Ciro Marcondes Filho, *O escavador de silêncios*, p. 357)

A técnica é nosso destino contemporâneo, mas sempre esteve no destino do Ocidente: “No começo do destino do Ocidente, na Grécia, as artes elevaram-se às maiores alturas do desabrigar a elas consentidas. Elas permitiram que a presença dos deuses e o diálogo entre o destino humano e o destino divino brilhassem” (Heidegger, *A questão da técnica*, p. 395). Heidegger faz distinção entre a técnica grega antiga e a técnica manual, e a técnica moderna, identificadas como “...a moderna técnica das máquinas de força” (*Idem*, p. 381), cujo desenvolvimento é conhecido na Revolução Industrial. A técnica moderna possui outra fisionomia, pois “...repousa sobre a moderna ciência exata da natureza” (*Idem*, p. 381), a saber, a física moderna. Assim como a técnica moderna repousa na física moderna, também a física repousa na técnica: “...a física moderna, como algo que é experimental, depende de aparelhos técnicos e do progresso da construção de aparelhos” (*Idem*, p. 381). O ser da técnica é aquilo que se manifesta em sua instrumentalidade, nos aparelhos, nas máquinas, na fabricação. Para Heidegger, a técnica, em seu ser, é uma

instalação (*instrumentum*), “...ela é um meio e um fazer humano” (*Idem*, p. 376). O questionamento de Heidegger sobre a técnica não é sobre a coisa (ente) da técnica, mas sobre a sua essência, o que é da técnica (o Ser). Retomando a doutrina aristotélica das quatro causas, a saber: 1. a causa *materialis* (a matéria); 2. a causa *formalis* (forma); 3. a causa *finalis* (a finalidade); e 4. a causa *efficiens* (aquilo que efetua o efeito), estas quatro causas elucidam o ser instrumental da técnica; contudo, Heidegger se pergunta sobre o “comprometimento” ou a relação estabelecida entre as quatro causas e o que as unifica.

A técnica não se revela no que ela é quando observamos sua instrumentalidade, sua instalação. É no aparecimento de algo, quando algo surge, quando algo ganha existência, que isto é ocasionado. Algo ainda não se apresenta (não existe), o ocasionar é fazer algo existir, deixar vir ser presente. Portanto: “Os quatro modos de comprometimento fazem com que algo apareça” (*Idem*, p. 379). Assim, a técnica é ato de produzir: “Tudo se decide na questão de pensar o produzir em toda a sua amplitude...” (*Idem*, p. 379). A capacidade de produzir e o comprometimento do pensamento para isso é uma arte (*thécne*), o que implica o homem na técnica e a técnica no homem. Ao que Heidegger chama como destino técnico do homem, presente desde as origens gregas na vida ocidental. Assim: “Os modos de ocasionar, as quatro causas, atuam, desse modo, no seio do produzir. Por meio dele surge, cada vez, em seu aparecer, tanto o que cresce na natureza quanto o que é feito pelo artesão e pela arte” (*Idem*, p. 379).

O produzir não é somente o efeito de produzir algo, mas desocultar o que estava oculto, desabrigar, trazer à luz: “Nós dizemos ‘verdade’ e a compreendemos costumeiramente como a exatidão da representação” (*Idem*, p. 380). A técnica, portanto: “É um modo de desabrigar” (*Idem*, p. 380), e o desabrigar para Heidegger é ato de conhecer que implica a verdade: “Por um lado, a (*thécne*) não é somente o nome para o fazer e poder manual, mas também para as artes superiores e belas-artes” (*Idem*, p. 389). O produzir, que é um ato técnico, implica ter conhecimento, dominar a arte de produção, compreender a coisa produzida. A técnica, portanto, é um modo de desabrigar, desocultar, trazer à luz o ser. O modo de desabrigamento do ser moderno é perigoso, pois se assenta nas ciências exatas, como a física, a matemática e a geometria moderna, elevando potencialmente a vontade de dominação humana, agora instrumentalizada pela técnica, que desafia a natureza: “O desafiar imperante na técnica moderna é um desafiar ‘Herausfordern’ que

estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal” (*Idem*, p. 380). A virada técnica moderna desafia a natureza, pois extrai (explora) e, com um mínimo de despesa, quer o máximo de proveito (armazenar): “Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar” (*Idem*, p. 380).

Heidegger utiliza a palavra subsistência (*Bestand*) e dá a esta um novo significado: “A palavra ‘subsistência’ eleva-se agora à categoria de um título. Ela significa nada menos do que o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desabrigar desafiante se essencializa” (*Idem*, p. 383). O desabrigar que desafia a natureza se essencializa de um modo técnico, essa é a forma moderna de conhecer. Na modernidade, o indivíduo é constituído como o centro, a razão²³. Ao cultivar a técnica, o homem se cultiva, ao desabrigar o ser de forma técnica, o homem desabriga também a si mesmo de forma técnica. Heidegger retoma de Platão aquilo que “imperava em tudo e em cada coisa”. Aquilo que é sensível e captado por nós em todas as coisas; contudo, há coisas que estão presentes em cada coisa e em todas as coisas e que “perfaz a essência” das coisas, a isso Heidegger dá o nome de armação: “Armação significa o modo de desabrigar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico” (*Idem*, p. 385). A técnica, em seu ser, é um instrumento, mas, em sua essência, é uma armação que se coloca como o fundamento (metafísico) do modo de desabrigar o mundo. O produzir é a forma moderna de expor o mundo, trazer o mundo à luz, cuja montagem é sustentada, unificada, pela técnica, que passa a ser o fundamento último (metafísica). O que está como fundamento último para Heidegger, seguindo Nietzsche é a vontade de poder. A armação é a montagem do mundo em suporte técnico. Esse tempo, Heidegger denomina-o de era da técnica. O homem da era técnica

²³ Habermas ao compreender a modernidade na leitura de Hegel, destaca que o princípio desse novo tempo que é a modernidade se dá pela ideia de subjetividade. A subjetividade é uma “estrutura de auto-relação” é “a propriedade do espírito pela qual este está em si consigo mesmo”, a isto se dá o nome de razão. A razão produz a subjetividade que se expressa em quatro princípios:

A) individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; *b) direito de crítica*: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; *c) autonomia da ação*: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos ; *d) por fim, a própria filosofia idealista*: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se abre a si mesma. (Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, pgs 25-26).

desoculta a realidade, produzindo a montagem do mundo (armação); a montagem do mundo é um processo técnico. Para Heidegger, a técnica não tem nada de técnico, mas sim de armação. Essa é a essência da técnica. A armação é a forma como o homem conhece e produz o mundo, na modernidade, apoiado nas ciências exatas e esta, por sua vez, na técnica. A realidade, portanto, que se desabriga, se desoculta, subsistirá, de forma técnica, na modernidade: “A armação é o que recolhe daquele pôr que o põe homem para desabrigar a realidade no modo de requerer enquanto subsistência. O homem, enquanto alguém assim desafiado, está situado no âmbito essencial da armação” (*Idem*, p. 387). O homem, portanto, é essencial no modo de armação do mundo, agora de forma técnica. O homem se coloca como artífice desta armação. Heidegger repetirá inúmeras vezes que “a essência da técnica moderna repousa na armação”, e quem realiza essa armação é o homem. O homem da era técnica não busca nada de técnico, mas, sim, metafísico, pois deseja desabrigar o ser último de todas as coisas pela produção. A armação é o desejo metafísico do homem de descobrir, desocultar todas as coisas, montando (armando) o mundo a partir de si mesmo. O desejo metafísico tem como fundamento conhecer a causa última de todas as coisas, agora, na era técnica, desabrigando o ser de forma científica, matemática e física.

Armar o mundo de forma técnica é exercer um domínio sobre as coisas, um poder que o homem nunca tinha experimentado: “A armação não é nada de técnico, nada de maquinal. É o modo segundo o qual a realidade se desabriga como subsistência” (*Idem*, p. 387). O que para Heidegger é “o” perigo: “O destino do desabrigar não é em si qualquer perigo, mas é o perigo” (*Idem*, p. 389). O homem da era técnica não arma o mundo somente de forma técnica, ele também se arma de forma técnica; em sua essência, o homem já é técnico, pois já se arma, se monta, de forma técnica: “A autêntica ameaça já atacou o homem em sua essência” (*Idem*, p. 390). A metafísica pensada por Heidegger, para descrever a essência da técnica, não é a metafísica do que é essencial. Exemplificada no modo de ser da casa ou do Estado, o que é universal ou entendido por universal em determinado gênero (*Idem*, p. 392); portanto, o estático e imutável. O sentido metafísico é o modo como a coisa se essencializa, a essência de uma coisa é aquilo que dura, aquilo que continua e que permanece em todas as coisas. O que continua permanente em tudo o que acontece é a essência da coisa. A metafísica, quando pensa a essência, pensa o fundamento último daquilo que permanece no acontecimento das coisas. O que permanece nas coisas é

o essencial: “Tudo o que é essencial dura” (*Idem*, p. 393):

Dura a essência da técnica no sentido da continuação de uma ideia que paira sobre tudo o que é técnico, de tal modo que, a partir daqui, nasce a aparência de que o nome “a técnica” designa uma abstração mítica? O modo como a técnica essencializa somente se deixa visualizar com base naquele continuar por onde acontece a armação enquanto um destino do desabrigar. (*Idem*, p. 393)

Os homens da era técnica consentem que o mundo seja armado de forma técnica; portanto, a essência da técnica se essencializa em um novo tempo, em um novo modo de fazer as coisas, em uma nova forma de percepção do mundo que é essencialmente técnico e que dura em tudo o que produzimos. Umberto Galimberti afirmará que a técnica é a essência do homem e que, na idade da técnica²⁴, existe um homem pré-técnico e outro pós-técnico, exigindo que se faça na idade técnica uma revisão de todos os conceitos e posturas humanistas desenvolvidos no mundo ocidental. A técnica provoca um deslocamento da condição humana; para Galimberti, o homem agora é funcionário da técnica:

O que será do homem num universo de meios que não tem em vista outra coisa senão o aperfeiçoamento e a potencialização da própria instrumentação? Lá onde o mundo da vida é todo gerado e tornado possível pelo aparato técnico, o homem se torna um *funcionário* desse aparato, e sua identidade se resolve inteiramente na funcionalidade, e por isso é possível dizer que, na idade da técnica, o homem está *perto-de-si* apenas enquanto é funcional a esse *outro-de-si* que é a técnica. (Umberto Galimberti, *Psiche e techne*, p. 17)

²⁴ Entende Galimberti que a idade da técnica tem início quando:

Mas, na idade da técnica, que começa quando o universo dos meios não tem em vista nenhuma finalidade (nem mesmo o lucro), a relação se inverte, no sentido de que o homem não é mais um *sujeito* que a produção capitalista aliena e reifica, mas um produto da alienação tecnológica, a qual se organiza como sujeito e faz do homem um predicado seu. (Umberto Galimberti, *Psiche e techne*, pgs. 17-18)

Nesta nova condição do homem diante da técnica, Günther Anders ressaltava que o homem torna-se inadequado e obsoleto, envergonhado de sua condição e, sofrendo um tipo de queda, torna-se matéria-prima para a era da produção técnica:

Nada neste “mundo artificial” criado pela segunda revolução industrial pode ser senão meio, cuja função é tão somente a de garantir a produção de outros meios. Mas o processo de medialização total do homem (homem = meio) continua ainda mais radical na “terceira e última revolução industrial”. Anders diz que, dentro dessa última revolução, ocorre uma “revolução interior”, que é a transformação do homem, ele mesmo, em matéria-prima da própria produção. O exemplo é o uso fascista de corpos humanos para a fabricação de tecidos, abajures etc. É o mesmo caso de Heidegger, que, antecipando-se à atual pesquisa genética de clones para a substituição de órgãos, fala, em *Ensaio e conferências*, que se pode contar que um dia “sejam montadas fábricas para a geração de material humano”. (Ciro Marcondes, *O escavador de silêncios*, p. 370)

A era técnica introduz uma nova condição no homem e este é o marco para a compreensão de um novo tempo: “...a situação em que o homem rola do centro para X” (Gianni Vattimo, *O fim da modernidade*, p. 3-4). Diante desta nova era técnica, resta-nos o pensar: “Quanto mais nos aproximarmos do perigo, de modo mais claro começarão a brilhar os caminhos para o que salva, mais questionadores seremos. Pois o questionar é a devoção do pensamento” (Martin Heidegger, *A questão da técnica*, p. 396).

III PARTE

O Contínuo Mediático Atmosférico

O fenômeno

1. O movimento: Hannah Arendt

Hannah Arendt, assim como outros pensadores do pós-guerra, sai desse acontecimento emudecida; ela o interpretará como um momento do totalitarismo. “Stalin, como Hitler, morreu sem terminar o horror que havia planejado. E, quando isso aconteceu, a história que este livro vai contar e os eventos que procura interpretar e compreender chegaram a um fim pelo menos provisório” (Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 433). O totalitarismo na Alemanha, com Hitler, conhecerá a guerra como forma e meio para governar: “...onde Hitler usou a guerra conscientemente para desenvolver e aperfeiçoar o governo totalitário...” (*Idem*, p. 417). Na Rússia, de Stalin, o mandamento era “Levantarás falso testemunho”, ou seja, denunciarás e expurgarás contrarrevolucionários para estabelecer o governo totalitário (*Idem*, p. 525). A pergunta que ficou sem resposta desse período, assim como na obra a *Odisseia* depois da guerra de Troia, é: “O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?” (*Idem*, 415).

A ascensão de Hitler ao poder ocorreu “dentro do sistema majoritário” (*Idem*, p. 435) o que torna legal²⁵ a eleição de Adolf Hitler. A novidade desse acontecimento é que a proposta do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães contava com o apoio da maioria, ou seja, “das massas”. A proposta não se dirigia apenas às classes sociais, aos

²⁵ É o que atesta a nota três da obra:

Tratava-se “da primeira grande revolução da história realizada com a aplicação da lei existente no momento da tomada de poder” (Hans Frank, *Recht und Verwaltung*, 1939, p. 8) (*Idem*, p. 716)

Embora Hitler tenha sido conduzido ao poder dentro do sistema legal e eleito majoritariamente, após a vitória eleitoral, ele dá o golpe de Estado, constituindo o Estado Totalitário Alemão.

ex-combatentes da Primeira Guerra que sofriam em seu corpo as mutilações, aos desempregados, mas à grande maioria. Os movimentos totalitários objetivam e conseguem organizar as massas²⁶ – e não as classes...” (*Idem*, p. 436). As massas constituem-se como um dos paradigmas de interpretação do mundo contemporâneo, elas que importam ao contínuo mediático atmosférico.

Mas, dentro da estrutura organizacional do movimento, enquanto ele permanece inteiro, os membros fanatizados são inatingíveis pela experiência e pelo argumento; a identificação com o movimento e o conformismo total parecem ter destruído a própria capacidade de sentir, mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte. (Hanna Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 436)

Outro elemento que estava presente no ambiente entre guerras era o que Arendt chama do “mal”, a saber, a tendência dos indivíduos em sua cotidianidade de naturalizar a violência, a morte, a banalização da vida: “A atração que o mal e o crime exercem sobre a mentalidade do povo simples²⁷ não é novidade. Para o povo simples, os “atos de violência podiam ser perversos, mas eram sinal de esperteza” (*Idem*, p. 435). A Alemanha, a Rússia assim como a China, podemos acrescentar os EUA, possuem à disposição um elemento essencial para a constituição do Estado totalitário, o material humano abundante: “Somente onde há grandes massas supérfluas, que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento, é que se torna viável o governo totalitário...” (*Idem*, p. 438). Arendt define o que é massa, classificando o indivíduo como o átomo, o indiferente, que já não pode mais “integrar-se numa organização de interesse comum” (*Idem*, p. 439):

²⁶ O conceito de massa utilizado por Hannah Arendt é discutível, pois não se trata de homogeneização, massificação generalizada da sociedade alemã. Quem é mobilizado pela propaganda nazista é a chamada classe média, ou melhor, o operariado urbano, os proprietários urbanos e rurais são o que constituem a pequena burguesia, que não tem outra ideologia a não ser a defesa de seus interesses e a ascensão a níveis superiores (cf. Ciro Marcondes Filho, *O discurso sufocado*, Cap. I).

²⁷ Hannah Arendt usa os termos *massas*, *plebe* (ou populacho, em inglês: *mob*) e burguesia de forma discutível. A compreensão de *plebe* (povo simples) entendida por Arendt, como algo diferente da massa, já que esta precisa ser conquistada, enquanto aquela é “facilmente” atraída pelo totalitarismo (Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 474), não se justifica. O que unia as pessoas na época era a proposta ideológica do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães e a supressão das mediações: tudo acontecia rapidamente e sem reflexão. Obs.: Tradução brasileira adotou o termo “ralé”, nos povos simples.

O termo *massa* só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto. (*Idem*, p. 439)

São esses indivíduos “indiferentes”, que não se envolviam com partidos políticos ou outras organizações, considerados inapropriados para a vida pública, que serão aglomerados na condição de massa, dando apoio ao Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães. Esse indivíduo “neutro” será envolvido, engajado, valorizado, retirado de sua cotidianidade e, eletrizado, se verá valorizado no ambiente produzido pelo partido. Arendt aponta duas lições que as democracias europeias devem aprender com o acontecimento das massas arregimentadas pelo partido. Uma primeira é que a democracia não é feita por uma minoria lúcida no poder que tende a conduzir as massas:

Esses movimentos, pelo contrário, demonstram que as massas politicamente neutras e indiferentes podem facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com as normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria. (*Idem*, p. 440)

A segunda lição é a de que um governo pode se estabelecer apoiado por uma maioria, constituída pela massa, onde a vida política dá-se não necessariamente pela razão:

A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação. Agora, os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na

silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país. (*Idem*, p. 440)

Encontramos também em Arendt a afirmação de que na massa já não se pode mais falar de indivíduo ou de um cidadão que represente sua nação, que defenda o interesse nacional e que esteja identificado com uma classe, que o represente politicamente junto ao Estado. A tese de Arendt é de que, ao se diluírem as classes, emerge a massa, esse agregado de átomos que é engajado por convicções gerais, aqui amplamente potencializadas pelos meios de comunicação de massa, como no caso da Alemanha:

...envolveram os seus membros ao ponto de fazê-los perder completamente suas reivindicações e ambições individuais, nem chegaram a conceber que uma organização conseguisse apagar a identidade do indivíduo para sempre, e não apenas por um instante de heroico gesto coletivo. (*Idem*, p. 442)

O indivíduo radicalmente abandona um dos instintos primordiais para sua sobrevivência diante da natureza e da sociedade competitiva, o da autoconservação. Ele se verá fracassado, humilhado e derrotado, principalmente no entre guerras e será um dos substratos que comporá a “psicologia do homem de massa” (*Idem*, p. 444); perderá o interesse em se autopreservar. Não se vendo representado em seus interesses, nos valores e instituições que lhe protegiam a vida do Estado alemão, dilui-se na massa. Esta, conhecida desde o século XIX, entra numa nova era, a que aproxima a democracia da ditadura, faz o elo entre governo, povo simples e tirania:

Mas, embora as previsões quanto ao surgimento de demagogia, credulidade, superstições e brutalidade tenham se realizado até certo ponto, grande parte do seu significado se diluiu em vista de fenômenos inesperados e imprevistos, como a perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo, a indiferença cínica ou enfastiada diante da morte, a inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas ao nível de normas

de vida, e o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso. (*Idem*, p. 445)

Concretizou-se no século XX, com a ascensão do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães ao poder, o que fora preparado no século XIX como a “ascensão das massas”. O espantoso é que as massas foram cooptadas no Estado europeu mais preparado, culto e civilizado.²⁸ Essa é uma das contradições fundamentais do século XX:

As massas, contrariamente ao que foi previsto, não resultaram da crescente igualdade de condição e da expansão educacional, com a sua consequente perda de qualidade e popularização de conteúdo, pois até os indivíduos altamente cultos se sentiam particularmente atraídos pelos movimentos de massa. (*Idem*, p. 445-446)

Para Arendt, o que possibilitou a formação da massa na sociedade alemã foi “a atomização social e a individualização extrema”; tratava-se de indivíduos que não possuíam laços sociais, não estavam integrados politicamente:

A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e sua falta de relações sociais normais. (*Idem*, p. 446)

A burguesia alemã opôs-se ao povo simples e naturalmente às massas. Contudo, o envolvimento das massas foi mais amplo e profundo, perpassando todas as estruturas, o Estado, o mercado, como um furacão que a todos levava. Cooptada pelo entusiasmo e pela

²⁸ Hannah Arendt vê como perturbador o apoio das massas ao regime totalitário na Alemanha: “É muito perturbador o fato de o regime totalitário, malgrado o seu caráter evidentemente criminoso, contar com o apoio das massas” (*Idem*, nota 1, p. 712). Os relatórios sigilosos de opinião pública, realizados pelo serviço secreto entre 1939-1944, “demonstram que a população alemã estava notavelmente bem informada sobre o que acontecia com os judeus ou sobre a preparação do ataque contra a Rússia, sem que com isso se reduzisse o apoio dado ao regime” (*Idem*, p. 712).

determinação promovidos pelo contínuo mediático nazista, desarticulados de classes e de partidos, ela agia cegamente seguindo seu líder.

Para Arendt, o processo de atomização não foi realizado somente na Alemanha, mas em todos os Estados que se tornaram totalitários. Constatou-se, na União Soviética, um processo semelhante de atomização que desarticulou a classe camponesa, a classe operária, por fim a classe política, expurgando os indivíduos, rompendo relações sociais de grupos e classes:

A atomização da massa na sociedade soviética foi conseguida pelo habilidoso uso de repetidos expurgos que invariavelmente precediam o verdadeiro extermínio de um grupo. A fim de destruir todas as conexões sociais e familiares, os expurgos eram conduzidos de modo a ameaçarem com o mesmo destino o acusado e todas as suas relações, desde meros conhecidos até os parentes e amigos íntimos. (*Idem*, p. 453)

Para Hannah Arendt, a construção do Estado totalitário se fez com a aliança entre dois semelhantes, a elite e o povo simples. Hitler soube manejar elementos conservadores da elite e o desejo do indivíduo na massa de manter-se anônimo, não integrado, atomizado. O que dará sentimento unificador ao povo alemão será a guerra:

A guerra havia sido sentida como aquela “ação coletiva mais poderosa de todas”, que obliterava as diferenças individuais, de sorte que até mesmo o sofrimento, que tradicionalmente distinguia os indivíduos com destinos próprios não intercambiáveis, podia agora ser interpretado como “instrumento de progresso histórico. (*Idem*, p. 461)

Segundo as teorias já apresentadas neste trabalho, a condição para que a massa exista é que os indivíduos permaneçam atomizados e isolados: “Os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados” (*Idem*, p. 453). A questão que se coloca é como esses indivíduos, atomizados, podem ser aglomerados a ponto de manterem a unidade do movimento. Como esses átomos, isolados em seus interesses, paixões, percepções de mundo, acabam sendo amalgamados em um único projeto que os

mantém coesos, “...pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual” (*Idem*, p. 454). Notemos que, independentemente de o partido conquistar o Estado que representa o poder tradicional, há a novidade de que é a sedução e a conquista da massa que sustenta o movimento e o partido manterá um estado permanente “de massa”. Assim: “...o seu crescimento tem de ser artificialmente criado de modo a possibilitar a lealdade total, que é a base psicológica do domínio” (*Idem*, p. 454). Tanto Hitler como Stalin, ao manterem o movimento, ao estimularem a massa, recorrem não ao programa do partido ou à exposição administrativa do Estado, mas ao domínio da opinião pública, à produção de afetos que unam os átomos isolados, ou seja, o coração das massas, que é o resultado que interessa: “...resultou naturalmente no mesmo estado de espírito, na mesma obediência concentrada, imune a qualquer tentativa de se compreender o que se estava fazendo, expressa pelo engenhoso lema de Himmler para os homens da SS: ‘Minha honra é a minha lealdade’” (*Idem*, p. 455).

A conquista do coração das massas, daí a produção da energia vital a estas mesmas massas é a novidade instaurada na forma de governo e de poder pelos movimentos totalitários. Trata-se de uma nova forma de conquista total operada no interior dos indivíduos:

O verdadeiro objetivo do fascismo era apenas a tomada do poder e a instalação da “elite” fascista no governo. O totalitarismo jamais se contenta em governar por meios externos, ou seja, através do Estado e de uma máquina de violência; graças à sua ideologia peculiar e ao papel dessa ideologia no aparelho de coação, o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente. (*Idem*, p. 455)

Notemos a diferenciação de Arendt quanto ao fascismo, que se destina ao aparelho de Estado, e o totalitarismo, que é uma vontade de poder maior. Ela extingue a mediação do Estado ou dos partidos políticos e funde relação direta entre massa e governo. Trata-se de uma nova forma de poder inaugurada no mundo contemporâneo. Observemos, contudo, que o que importa aqui é a massa, pois o líder é um produto da massa:

Nesse sentido, (o fascismo) elimina a distância entre governantes e governados e estabelece uma situação na qual o poder e o desejo de poder, tal como os entendemos, não representam papel algum ou, na melhor das hipóteses, têm um papel secundário. Essencialmente, o líder totalitário é nada mais e nada menos que o funcionário das massas que dirige; não é um indivíduo sedento de poder impondo aos seus governados uma vontade tirânica e arbitrária.²⁹ (*Idem*, p. 455)

O “governo das massas”, seguindo os supostos sentimentos das massas, pode ser substituído, tornando a relação governo e massa fluída, instável, criando um estado permanente de guerra necessário para manter esse tipo de poder: “Sem ele (*o líder*), elas não teriam representação interna e não passariam de um bando amorfo; sem as massas, o líder seria uma nulidade” (*Idem*, 546). Hitler foi o exemplo contemporâneo do que estava se desenhando no século XIX, uma forma de governo que coloca o Estado em segundo plano ou este se torna meio, e não fim, suplantando-se a diferença entre “governantes e governados”, entre “pensar e agir”. Assim, discursa Hitler à elite da SA: “Tudo o que vocês são, o são através de mim; tudo o que eu sou, sou somente através de vocês” (*Idem*, p. 456). Há uma interdependência entre a massa e o líder, em estado permanente de domínio do indivíduo:

Sua ideia de domínio – a dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida – é algo que nenhum Estado ou mecanismo de violência jamais pôde conseguir, mas que é realizável por um movimento totalitário constantemente acionado. A tomada do poder através dos instrumentos de violência nunca é um fim em si, mas apenas um meio para um fim, e a tomada do poder em qualquer país é apenas uma etapa transitória e nunca o fim do movimento. O fim prático do movimento é amoldar à sua estrutura o maior número possível de pessoas, acioná-los e mantê-las em ação; um objetivo político que constitua a

²⁹ A interpretação de Hannah Arendt, sobre o papel desempenhado por Hitler, é restrita, ao falar de “funcionário das massas”. É negar que haja uma produção de comportamentos de massa, como é o caso da mobilização de todos os meios para levar as massas à rua, à violência cotidiana, à perseguição dos dissidentes, que é o que acontece quando o complexo mediático e ideológico decide mobilizar a sociedade para seu projeto político. A figura de Hitler era muito mais de um organizador e um ponto de referências às massas.

finalidade do movimento totalitário simplesmente não existe. (*Idem*, p. 456)

O movimento totalitário toma o Estado como meio para um fim maior, que é um tipo de governo direto entre a massa e o líder; portanto, o desafio é a conquista permanente da massa e sua ampliação ao mundo todo. A vontade de poder total do movimento lança mão dos meios de comunicação para a produção e manutenção da fidelidade da massa: “Somente o povo e a elite podem ser atraídas pelo ímpeto do totalitarismo; as massas têm de ser conquistadas por meio da propaganda” (*Idem*, p. 474). O objetivo da propaganda não é a ampliação ou a qualificação da opinião pública, este ainda é um projeto da razão. A propaganda totalitária utiliza-se do terror e da violência para doutrinar. A propaganda é uma produção do real que passa a vigorar para as massas. As massas não fazem distinção entre o que é fato e o que não é, do real e do irreal, do concreto e do abstrato. As massas não conseguem estabelecer raciocínio por si mesmo ao interpretarem o mundo. A realidade lhes é dada pelos meios de propaganda.

A propaganda política direcionada é uma realidade nova experimentada pelo movimento nazista, pois cria um ambiente totalitário, alinhando todos os meios de comunicação: rádio, TV, impressos e, além deles, as próprias cidades, os espaços públicos e privados, os corpos dos indivíduos, as aglomerações representadas em paradas militares, tudo se transforma num ambiente de propaganda. Tudo pode ser tocado, transpassado, energizado por este ambiente. Nada escapa ao corpo que está sendo produzido nesse ambiente; trata-se de uma experiência de propaganda total. A propaganda possui estratégia de entreter para conquistar, opera com a lógica da sedução, e sua natureza é de expansão, destinada a conquistar cada vez mais indivíduos: “Nesse ponto, os discursos de Hitler aos seus generais, durante a guerra, são verdadeiros modelos de propaganda, caracterizados principalmente pelas monstruosas mentiras com que o *Führer* entretinha seus convidados na tentativa de conquistá-los” (*Idem*, p. 475).

Esse modelo de propaganda total destinava-se ao indivíduo externo ao movimento, fazendo com que este se tornasse simpatizante, envolvido e seduzido por ele. O processo de propaganda é contínuo, intenso, pensado em diversos níveis até que as pessoas sejam “dominadas com segurança” (*Idem*, p. 475). A propaganda está para a guerra assim como a

guerra para a propaganda, a indústria comunicacional possui sua natureza assentada no princípio da guerra, da conquista, da expansão em massa. Os mecanismos de controle e dominação da massa são pensados em escala, e a propaganda destina-se sempre ao mundo e ao indivíduo externo, exercendo aí um tipo de atração. Já o movimento possui a finalidade de doutrinar, disciplinar, controlar, utilizando-se do terror para ampliar sua força: “A propaganda é, de fato, parte integrante da ‘guerra psicológica’; mas o terror o é mais” (*Idem*, p. 476). Conhecemos pelo nazismo um tipo de governo que essencialmente sobrevive pelo terror, com a produção do medo, com o desespero:

Mesmo depois de atingido o seu objetivo psicológico, o regime totalitário continua a empregar o terror; o verdadeiro drama é que ele é aplicado contra uma população já completamente subjugada. Onde o reino do terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece inteiramente; na Alemanha nazista, chegou a ser expressamente proibida. Em outras palavras, a propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante para enfrentar o mundo não totalitário; o terror, ao contrário, é a própria essência da sua forma de governo. (*Idem*, p. 476-477)

A publicidade contínua cria um ambiente de pressão, ameaças, intensificando a presença de algo que se põe acima de todos. As ameaças e a presença desse todo maior eram materializadas com as perseguições e mortes individuais pelos nazistas: “Esse tipo de terror dirigido contra a massa era valioso no sentido daquilo que um autor nazista chamou adequadamente de ‘propaganda de força’...” (*Idem*, p. 477). A propaganda é um anúncio sedutor: “...com o uso de insinuações indiretas, veladas e ameaçadoras contra todos os que não derem ouvidos aos seus ensinamentos...” (*Idem*, p. 477), tendo como resultado prático o assassinato em massa de culpados e inocentes (*Idem*, p. 477). A propaganda ocorre como um tipo de realidade que se autoconsome, com um destino anunciado que se concretiza efetivando o poder que se impõe acima de todos. A propaganda totalitária absorve técnicas desenvolvidas e que já tiveram efeito eficiente sobre a massa, como as que foram utilizadas na publicidade comercial americana apontadas por Arendt (*Idem*, p. 478). Da mesma forma, a propaganda total utiliza-se do que já é conhecido e comum às massas, dando um novo

sentido ou uma nova interpretação, como o de naturalizar comportamentos violentos, pois seria conforme as “leis da natureza e da vida” (*Idem*, p. 478). Opiniões consensuais e assentadas na maioria são absorvidas pela propaganda totalitária da mesma forma como se doutrina, recorrendo às comprovações científicas. A maioria das pessoas aceita as informações vindas de um grupo de cientistas e pesquisadores, “principalmente se físicos, matemáticos, representantes das ciências naturais” (*Idem*, p. 478), cuja opinião não levanta dúvidas, não traz suspeita, esses cientistas afirmando com segurança fatos como sendo verdades: “Para que não se subestime a importância das mentiras da propaganda, convém lembrar os muitos casos em que Hitler foi completamente sincero e brutalmente claro na definição dos verdadeiros objetivos do movimento...” (*Idem*, p. 475).

A propaganda totalitária não se faz com argumentos destinados à razão, mas com a produção do real apoiada em certezas, que geram confiança, pondo-se como um “destino que não pode ser evitado” (*Idem*, p. 478). Ela recupera, em sua produção do real, o passado, para evitá-lo, ou seja, como modelo ultrapassado, tomando elementos do presente como o “científico”, o que determina a visão do futuro. É uma máquina totalitária que recupera elementos do arcaico, do primitivo e do mitológico, apresentando-se preparada para enfrentar todas as forças do presente que lhe ameacem. Nem mesmo as adversidades do acaso, do caos, podem destruí-la. A máquina totalitária de propaganda exerce encanto, sedução e atração sobre as massas, criando um contínuo de massificação, pressão e intimidação, algo ainda não visto pela humanidade:

Mas não se pode duvidar de que a liderança nazista realmente acreditava em doutrinas como a que segue, e não as usava apenas como propaganda: “Quanto mais fielmente reconhecemos e seguimos as leis da natureza e da vida, (...) tanto mais nos conformamos ao desejo do Todo-poderoso. Quanto melhor conhecermos o desejo do Todo-poderoso, maior será o nosso sucesso”. (*Idem*, p. 479)

O totalitarismo introduziu novos elementos até então desconhecidos, como a transformação da natureza do homem (*Idem*, p. 480) e uma total indiferença em relação ao

interesse das massas. O movimento totalitarista transmuta³⁰ no indivíduo e, por conseguinte, nas massas, o instinto de autoconservação. Os indivíduos, na massa totalitária, tornaram-se a tal ponto conquistados, que relativizavam o interesse na própria vida, pois se diluíam e se constituíam num corpo maior, que era o da massa fascista, naquilo que estava acima da massa como uma nuvem. Assim: “...o *Führer*, ‘em sua sabedoria, havia preparado uma morte suave para o povo alemão, por meio de gás, em caso de derrota’” (*Idem*, p. 482). Aqui está a novidade e a virada do poder, pois a questão se despolitizava, tornava-se técnica, administrativa, interferindo sobre a vida, a alimentação, a saúde, a informação, o sexo, agrupando os átomos isolados até a sua consumação na morte em massa. Assim, no fim da guerra, o totalitarismo, caso não fosse vencedor, pensou, como dissemos antes, numa morte coletiva e branda aos alemães. O movimento totalitário não deseja apenas a conquista do Estado, este se torna um meio, sua vontade é expandir--se para o mundo todo para que suas profecias se cumpram. A modernidade, em seu processo de razão culta e civilizada, desconsiderou as massas; contudo, os movimentos totalitários souberam recuperar, no mundo contemporâneo, o lugar delas, e o que importava era a vitória total.

Contrariamente ao cientificismo da modernidade, a massa, segundo Arendt, pouco acredita nos fatos e muitos menos no real, aquilo que poderíamos chamar de fenômeno ou o Ser que se oculta na aparência do ente. A massa não se guia nem mesmo pela própria experiência, que opera com os órgãos sensoriais, como o ouvido, a visão, o olfato, tudo se tornando comum, repetido, um tipo de igualdade e unificação, em torno do mesmo:

(*As massas*) não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência; não confiam em seus olhos e ouvidos, mas apenas em sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si. O que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte. (*Idem*, p. 485)

³⁰ A máquina de propaganda nazista transmutou o valor da autoconservação individual ou, pelo menos, fez as massas acreditarem que, para prover um destino melhor, nessa releitura, seria preciso certa dose de perdas, destruição, privações, mortes e guerras.

As massas não se deixam guiar pela própria experiência que fazem do mundo físico ao seu redor, mas pelos conteúdos imaginativos que são oferecidos pela propaganda do movimento totalitário. A massa é imersa, envolvida pela atmosfera do bombardeamento mediático, é nele que ela encontra a representação do real e passa a agir segundo a energia que habita esse movimento. Para Arendt, a realidade e o seu acaso, suas causas e efeitos não fazem sentido às massas, essas querem explicações coesas e contundentes: “...inventando uma onipotência que a todos atinge e que supostamente está na origem de todo acaso” (*Idem*, p. 485). A propaganda totalitária cria um clima, uma atmosfera que a todos envolve e pressiona como representação do real. É um clima continuamente produzido, intensificado, recordado, visto, presente em todos os ambientes, sejam eles físicos, como a cidade, ou virtuais, nos símbolos, nas representações e nas imaginações. A atmosfera criada por esse contínuo mediático é uma produção eficaz, utilizando-se de todos os meios técnicos comunicacionais. Todos respiram o mesmo ar, sentem a energia, o peso do momento atual, todos são convocados a se integrarem, a comporem a massa maior: “A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência” (*Idem*, p. 486).

A propaganda do movimento totalitário prescinde do bom senso dos indivíduos, cada vez mais atomizados, e ancora-se na ficção, na imaginação popular. A massa, que por definição já se encontra deslocada do real, do social, do civilizado, tem sua *revanche* exatamente no mundo da fantasia, da pura imaginação. É a manifestação de uma massa que nunca teve a palavra e sua percepção reconhecidas no mundo da burguesia, são os anônimos: “É verdade que esse extremo de loucura artificialmente forjado só pode ser atingido num mundo inteiramente totalitário” (*Idem*, p. 487). É nessa atmosfera totalitária que já não podemos mais falar de indivíduo ou sujeito, pois “aí” nada se é, além de um suporte, um fragmento eletrizado que passa a confessar e a repetir o movimento que domina o bombardeamento do contínuo mediático. Ele confessa e professa não somente as doutrinas do movimento totalitário, como também crimes que não se comete. A produção do conteúdo que o indivíduo atomizado deve professar é produto da atmosfera gerada pelo contínuo mediático, é um isolamento do real e do mundo, o mundo ficcional que se apresenta congruente, coeso e unificado. A propaganda totalitária revela sua força, sua sutileza, quando do virtual atua no real e vice-versa, como no caso apontado por Arendt da

“conspiração mundial judaica” (*Idem*, p. 492-493). A atmosfera já estava carregada de antissemitismo e o que a propaganda totalitária fez foi fundir “...e racionalizar os fúteis sentimentos de empáfia e de histérica segurança que oferecia aos indivíduos isolados de uma sociedade atomizada” (*Idem*, p. 492) com o movimento nazista totalitário. Não muito diferente será sua capacidade de assumir outro sentimento das massas, que é o da identidade e unidade nacional, superando as dicotomias dos tradicionais partidos como o nacional-socialismo e os sociais-cristãos (*Idem*, p. 492). O movimento totalitário não assume uma forma específica de governo ou de Estado, pois esses são apenas meios para um objetivo maior: a conquista do mundo: “São por princípio antinacionais e pintam o Estado-nação como um colosso de pés de barro. Rejeitam a soberania nacional e acreditam, como Hitler disse certa vez, num império mundial na base de uma nação” (*Idem*, p. 494). A inspiração do movimento totalitário tinha como modelo “...para a futura organização das massas alemãs num ‘império mundial’” (*Idem*, p. 493). Importava a constituição de uma nação, o que implicaria um poder além das fronteiras do Estado, mas cuja unidade se daria via uniformização do pensamento e da ação.

A propaganda totalitária nazista desenvolveu um conceito amplamente utilizado que foi o de *Volksgemeinschaft* (*comunidade popular*), que: “...baseava-se na absoluta igualdade de todos os alemães, igualdade não de direitos, mas de natureza, e na suprema diferença que os distinguia de todos os outros povos” (*Idem*, p. 495). Promovia-se, via propaganda totalitária, uma base comum que constituía a nação mundial onde os próprios alemães não arianos seriam eliminados e substituídos por raças puras arianas. Nessa nação *Volksgemeinschaft*, todos os que dela participassem possuíam um lugar especial, e a realização deste mundo já se dava no presente imediato. O movimento totalitário já estava instalado, já iniciara a sua obra, sua presença já podia ser vista e percebida em todos os cantos das cidades, na música, nos filmes, na cultura, na língua, na economia. O conteúdo da propaganda totalitária tornava-se real, podia ser vivido e tocado cotidianamente na vida das pessoas. A propaganda totalitária não tinha por objetivo a persuasão ou a submissão do indivíduo à força, mas o convencimento dócil deste pela realidade palpável mediante a organização totalitária: “O verdadeiro objetivo da propaganda totalitária não é a persuasão, mas a organização – o ‘acúmulo da força sem a posse dos meios de violência’” (*Idem*, p. 496). Importava que o real, o indivíduo, o cotidiano passassem a ser administrados segundo

o conteúdo da propaganda nazista. A administração do cotidiano, do comum, do óbvio tornava-se a encarnação do poder que estava sobre todos na atmosfera mediática contínua, na qual é natural agir segundo a massa.

A propaganda totalitária constitui um mundo fictício; o grande desafio é fazer o indivíduo agir segundo esse mundo. É a “...realidade operante a construir, mesmo em circunstâncias não totalitárias, uma sociedade cujos membros ajam e reajam segundo as regras do mundo fictício” (*Idem*, p. 499). Busca-se a unidade do real de modo que o visto e experimentado na realidade seja o mesmo confirmado pela imaginação no mundo propagandístico, e o mesmo vale para o inverso. Nesse novo espaço do contínuo mediático atmosférico, todos os elementos à disposição concorrem para dar presença à atmosfera dominante. A organização e a administração do movimento totalitário foram divididas a pedido do próprio Hitler, entre simpatizantes e membros. Havia uma política de expansão contínua para a conquista dos simpatizantes, enquanto os membros eram cercados por organizações de vanguarda: “As organizações de vanguarda funcionam nas duas direções: como fachada do movimento totalitário para o mundo não totalitário, e como fachada deste mundo para a hierarquia interna do movimento” (*Idem*, p. 503). Membro do movimento é aquele que já não distingue sua vida privada da social, interesse de autoconservação e interesse do movimento, e dentro do próprio movimento havia outros círculos onde somente os plenamente totalizados aproximavam-se da hierarquia central.

O movimento totalitário criava uma atmosfera segura para seus membros e simpatizantes, dividindo o mundo em o “movimento” e o resto do mundo contra o movimento, onde a redoma para manter a atmosfera daqueles que estavam no movimento tornava-se de manutenção contínua. Todos os dias e em todos os momentos precisava-se reafirmar o dogma do movimento, reviver a crença fundamental. Outra característica do movimento era sua fluidez e a capacidade de absorver forças em camadas internas, mantendo a organização dinâmica:

Outra vantagem do modelo totalitário é que pode ser repetido indefinidamente, e mantém a organização num estado de fluidez que permite a constante inserção de novas camadas e a definição de novos graus de militância. Toda a história do partido nazista pode ser narrada em termos de novas formações dentro do movimento. A SA, a tropa de

assalto (fundada em 1922), foi a primeira formação nazista supostamente mais militante que o próprio partido; em 1926, foi fundada a SS como a formação da elite da SA; três anos depois, a SS foi separada da SA e colocada sob o comando de Himmler; este levou apenas mais alguns anos para repetir o mesmo jogo dentro da SS: um após o outro – e cada qual mais militante que o grupo anterior – vieram à luz, primeiro as Tropas de Choque, depois as unidades da Caveira, criadas para guardar os campos de concentração e mais tarde reunidas para formar a SS-Armada (Waffen-SS), e finalmente o Serviço de Segurança (o “serviço de espionagem ideológica do Partido”), com sua ramificação para executar a “política de população negativa”) e o Centro para Questões de Raça e Colonização (*Rasse-und Siedlungswesen*), cuja função era de “natureza positiva” – todos emanados da SS Geral, cujos membros, com a exceção da elite do Corpo do *Führer*, permaneciam em suas ocupações civis. (*Idem*, p. 504-505)

O movimento respira uma única atmosfera, sua administração e funcionalidades sedimentam ainda mais o real pelo contínuo mediático produzido:

Daí em diante, as relações entre essas novas formações e o membro do Corpo do *Führer* eram as mesmas que entre o membro da SA e o membro da SS, ou entre o membro do partido e o membro da SA, ou entre o membro da organização de vanguarda e o membro do partido. Agora a SS Geral era a encarregada não apenas de “salvaguardar a (...) corporificação da ideia nacional-socialista”, mas também de “proteger os membros de todos os escalões especiais da SS para que não se afastassem do próprio movimento”. (*Idem*, p. 505)

O movimento de natureza totalitária é dinâmico, fluido, capaz de absorver forças e organizá-las a favor do movimento, mantendo administrativamente os “...novos controles para controlar os controladores” (*Idem*, p. 505). O movimento tende à radicalização para absorver todas as forças que encontrasse a favor do movimento, nada escapando a esta atmosfera; todos os elementos da vida cotidiana são atingidos e contaminados por essa

atmosfera. O importante no movimento é que o indivíduo reconheça os símbolos do movimento e os incorpore livremente em seu agir cotidiano; é o indivíduo que assume as identificações paramilitares, memoriza os discursos, reconhece a voz do líder, é o indivíduo que ergue e sustenta o movimento. Essa prática no cotidiano das organizações nazistas é mais poderosa e eficiente que a ditadura militar.³¹ Pela imposição de cima para baixo domina-se o indivíduo por dentro e o formata nessa atmosfera. A força aí concentrada tem como objetivo tornar todos simpatizantes, espaço em que tudo se torna meio para tal fim, imagens, sons, músicas, cinema, cidade, tudo onde o indivíduo vê e toca deve demonstrar essa realidade do movimento. Toda a realidade é produzida e reproduzida de forma continuamente artificial, tendo a técnica como elemento facilitador e a administração como elemento organizador do real. O indivíduo dentro do movimento é um militante, está separado da vida cotidiana, da normalidade, das relações locais e sociais, não pode ter raízes e identidade próprias. O real, externo ao movimento, é constituído para o membro ou o simpatizante como um real violento, caótico, regido pelo terror e violência ilimitados; o indivíduo sente-se seguro somente dentro do movimento.

O papel do líder no movimento totalitário é de fundamental importância, pois este encarna e se faz representar em toda a atmosfera do regime, como uma personalidade a ser cultuada. O líder manobra as forças internamente ao movimento com poder de vida e de morte, assim como representa o movimento ao mundo externo como algo dentro da normalidade. A propaganda recobre a figura do líder com ritos, segredos, produzindo-se a aura ao seu redor de modo que este se torne um ídolo. Assim, o líder consolida e comanda o movimento intrinsecamente à massa, onde se materializará a figura do *Führer*, cujo desejo “é a lei do Partido” (*Idem*, p. 510).

O movimento totalitário encontra sua antítese quando assume o Estado. O movimento tem dinâmica própria expansiva, enquanto o Estado petrifica o movimento em um território, no limite da língua e da cultura, nas suas próprias estruturas institucionais. O totalitarismo no poder cria “...um estado de instabilidade permanente” (*Idem*, p. 529). A vontade de poder do movimento nunca se restringiu apenas ao Estado Alemão, mas a todo o planeta, com a intenção de submeter todos os países a um regime que duraria mais de mil

³¹ Assim, Arendt explica por que Hitler advertiu e depois mandou matar Röhm, um dos mais valorosos e experientes indivíduos militares do movimento, pois queria transformar o regime nazista em ditadura militar.

anos. A conquista do Estado Alemão era uma fase para “a futura conquista do mundo” (*Idem*, p. 530); o que se almejava como vontade de poder eram as “condições de totalitarismo global” (*Idem*, p. 531). A dinâmica do instável, do impermanente, da “revolução permanente” (Trotsky) seria instituída como forma de governo, por exemplo, na ideia de “uma seleção (racial) que não poderia parar” (*Idem*, p. 529).

2. Revisão dos pressupostos do contínuo mediático atmosférico

2.1 Multidão e público

Com o surgimento da imprensa na modernidade, Gabriel Tarde observou um novo fenômeno, a chamada “coesão mental dos indivíduos”, que, separadamente, vivendo cada um em sua cidade, comporia uma opinião em comum, mesmo que nunca tivessem se encontrado para dialogar sobre ela. Foi o jornal impresso, com sua técnica reprodutiva, periodicidade, linguagem e distribuição territorial que teria promovido esse novo fenômeno. Periodicamente, os indivíduos ficam acostumados a se alimentar dessa fonte de informação e conteúdos e passam a perceber o mundo por essa janela. Já eram conhecidas as formas tradicionais de aglomeração dos indivíduos, como, por exemplo, nas cerimônias religiosas em igrejas, as educacionais, em escolas, culturais, em teatros. Conhecidas também eram as formas de agregação pública, fossem na esfera municipal ou do Estado, assim como as tradicionais festas populares.

Buscando observar esse novo fenômeno, Gabriel Tarde, distingue as formas de aglomeração tradicionais denominando-as de *multidão*. Estas se aglomeravam convocadas por um líder, fosse ele religioso ou político. Um fato social também é capaz de fazer surgir a multidão, como, por exemplo, a coroação de um novo príncipe, de um rei, ou a eleição de um papa. Eventos naturais como enchentes, terremotos, maremotos também eram capazes de fazer surgir a multidão. Esse tipo de aglomeração era eventual, passageira, uma vez dissolvido o elemento que congregava a multidão. Os indivíduos voltavam à sua rotina, à vida cotidiana, e, dependendo do evento, pouco implicava em sua vida pessoal ou mesmo social. O evento aglomerador, dependendo de sua natureza e força, ficava na memória do indivíduo, talvez de sua família ou grupo de amigos, caso fosse de maiores proporções na

memória coletiva dos indivíduos que compunham a cidade. Estudos historiográficos podem encontrar esses eventos de multidões em registros fotográficos ou no testemunho individual. Eventos limitados pela técnica que os registrou têm sua duração no tempo dependente da memória individual, sua importância dependente da capacidade de interferir ou não na organização da vida social cotidiana.

A multidão, segundo Gabriel Tarde, tende a diminuir e a existir dentro das condições históricas da tradição. A nova forma de promover a aglomeração passa a ser capitaneada pelos jornais, entendendo a aglomeração neste caso como algo provocado pela ocupação do espaço público, mas principalmente pela capacidade de alinhar mentalmente os indivíduos, moldando-os a uma visão de mundo. A esta nova aglomeração, Tarde dá o nome de “público” e, como previsto, foi a que prevaleceu e expandiu-se na modernidade. A relação aqui se estabelece entre o leitor e o jornal. Há uma acoplação entre ambos, as opiniões não divergem, as crenças entre ambos são ratificadas, os gostos são retroalimentados. O jornal promoverá e se acercará de um público específico: os trabalhadores, a classe média, os cientistas. Ele tende a se acercar de um público cada vez maior, lido não somente em certas cidades, mas em todo o território nacional. O jornal se torna esse novo espaço, meio de aglomeração dos indivíduos para transpor as estruturas religiosas, sociais, econômicas e políticas. A imprensa nasce como produto do mundo moderno e vinculado à empresa capitalista. Os leitores, ordenados em públicos, consomem informações, como se consomem perfumes ou vinhos.

O público constituído ganhará cada vez mais importância em todos os níveis, pois é portador de uma opinião. Essa é uma das profundas transformações salientadas por Gabriel Tarde, a da imprensa sendo capaz de condensar e produzir opiniões segundo seus públicos. Outro elemento ressaltado por Tarde é o fato de que, com o advento e a expansão do público, as tradicionais multidões tendem a se converter em públicos mais diversos e complexos.

2.2 A maioria

Max Horkheimer avalia o conceito de indivíduo ocidental a partir de suas origens gregas, apoiando-se em Sócrates, Platão e Aristóteles, assim como no fato de o cristianismo

transformar esse conceito para desenvolver sua concepção de salvação. Para o projeto moderno, trata-se de um indivíduo atuante, articulado em sua autonomia e consciência, capaz de subjugar a natureza. O ser é racional, e a razão possibilita o conhecimento, a ciência, a técnica.

Para Horkheimer, a civilização ocidental pode ser descrita a partir da expansão do ego desse indivíduo, que surge da vontade de dominar. O eu, cuja postura identifica uma forma ontológica e epistemológica de estar no mundo, parte da vontade de dominar, primeiramente a si mesmo, suas paixões e a própria razão. Cada indivíduo torna-se uma unidade de poder com finalidade instintiva de autopreservar-se. Horkheimer salienta esse instinto de autopreservação como algo dinamizado pela vontade de poder, nas figuras ocidentais do líder, do planejador, do conquistador, do dominador.

A ficção do indivíduo ocidental começa a ser desmontada com a revolução industrial. Os corpos nas fábricas, seguindo o modelo de produção taylorista, são disciplinados num regime da produção visando ao capital, ao máximo de lucro. As forças produtivas coletivas se sobrepõem como resultado final à produção individual, o indivíduo se vê expropriado de sua própria força de trabalho. As máquinas iniciam sua trajetória de substituir a força do corpo humano pela força de combustão e outras fontes energéticas. As máquinas produzem em série, com perfectibilidade e em escala, deslocando o homem para a margem, para o consumo.

As cidades compõem uma nova paisagem onde este indivíduo habita. Nas cidades, o indivíduo torna-se anônimo; ela é local de aglomeração, portanto, um meio de comunicação. É nessa cidade que se constituirá a maioria. A maioria é um importante conceito desenvolvido por Horkheimer, pois se opõe ao conceito de indivíduo. A maioria é composta por indivíduos que já não possuem “consciência de sua individualidade” (Horkheimer, *Eclipse da razão*, item 2.4). Perdendo a consciência de si mesmo, ele perde a vontade para autodeterminar-se e autopreservar-se. Ele é pressionado e agrupado à maioria. Ele se adaptará a comportamentos, modas, formas de agir que tornam todos iguais. Esse comportamento do indivíduo como a maioria, Horkheimer o identificará, como “eclipse da razão”.

2.3 A massa

Adorno e Horkheimer trabalharão com o conceito de massa para lançar luz a uma sociedade e a um indivíduo cujo ambiente é tecido pelos meios de comunicação. Eles partem da ideia fundamental do indivíduo, remontado às origens filosóficas gregas, onde o indivíduo passa a dominar a si mesmo, o outro e a natureza. É o projeto do esclarecimento, em que o indivíduo, centrado em si mesmo, se constitui como senhor do mundo. Nietzsche, Freud, Adorno, Horkheimer e, de certa forma, Foucault criticam esse projeto ontológico-metafísico do indivíduo poderoso. Particularmente, com Adorno e Horkheimer, a crítica faz-se mediante o projeto do esclarecimento ao denunciarem este como algo não somente assentado na razão, mas no mito: “O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como princípio de todas as relações” (Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, p. 21). O indivíduo esclarecido possui como vontade, como combustão da alma, como energia vital, uma vontade de dominar, de lançar-se sobre si mesmo e sobre o outro. Todas as relações estabelecidas por esse indivíduo são de poder. A essa vontade vital de poder, Adorno e Horkheimer chamam de mito: “O mito converte-se em esclarecimento” (*Idem*, p. 21).

O indivíduo esclarecido, em sua vontade de poder, se armará de todas as artimanhas para dominar e ser o senhor dos outros e da natureza. Manuseará as ciências e as técnicas para exercer o domínio total e universal sobre o ambiente. O esclarecimento manifesta-se como um projeto totalitário, ao fechar o homem sobre si mesmo, e, por outro lado, criando instituições agregadoras como o Estado. O desejo de unificação é outra manifestação do esclarecimento. Utilizando-se das ciências e das técnicas, o esclarecimento processa o mundo, classifica, enumera, dá nome às coisas, submete tudo a seu controle. Assim, ele “...é a radicalização da angústia mítica” (*Idem*, p. 26). A indústria capitalista surge como a grande empresa que consolidará a vontade de poder sobre a natureza. Contudo, outra indústria é inaugurada, cujo objetivo é o domínio da alma, das consciências, do interior humano, a indústria cultural.

A indústria cultural institui-se como empresa capitalista, pouco analisada por Karl Marx, contudo estudada em duas frentes, uma por Walter Benjamin e outra por Adorno e Horkheimer. Essas frentes de compreensão trabalham as profundas transformações que a

indústria capitalista provoca na cultura, no indivíduo e na sociedade. Agora, não somente o mundo da natureza é dominado, mas também a interioridade humana, a subjetividade, a consciência de si e do mundo. A indústria cultural, assim como qualquer outra empresa capitalista, produz em escala; seus produtos são consumidos não por uma elite ou por privilegiados, mas pelo maior número possível de pessoas em qualquer lugar do mundo. Independente de produzir bens culturais, ela é, antes de tudo, um “clima” (cf. Ciro Marcondes Filho, *Fake News, o contínuo mediático e a desconstrução do jornalismo na era dos robôs e das mensagens falsamente humanas*, p. 4). O grande investimento da indústria cultural é no gosto, nas sensações, na emoção, o que poderíamos chamar da “via estética”. As bases produtivas da indústria cultural, analisada por Walter Benjamin, tecnicamente suportadas, oferecem produtos em escala a todos os indivíduos de uma nação. Para essa conjuntura, Adorno e Horkheimer redefinem o termo “massa”, a sociedade de massas. Eles apontam para a crise do projeto do indivíduo ocidental, esclarecido, que é visto como híbrido em sua natureza mítica e racional.

A ideia de massa desenvolvida por Adorno e Horkheimer tem em comum o conceito nietzschiano de “animal de rebanho”, assim como em Sigmund Freud encontra-se o “animal de horda”. Gustave Le Bon cunha a ideia de multidão, mas conserva esse espírito denunciado por Nietzsche da servidão, do homem que se faz apequenado. Adorno e Horkheimer ampliam esse conceito para além da postura do indivíduo e observam a massa em seu todo, onde consome as mesmas coisas, imita os mesmos comportamentos, ouve as mesmas músicas. A indústria cultural produz um clima que envolverá a todos, constituindo a massa.

2.4 Leituras pós-conceito de massa

Identificamos duas posturas inconciliáveis posteriores à definição de massa, desenvolvida por Adorno e Horkheimer. Uma primeira afirma que as novas tecnologias favoreceram a ativação dos sujeitos, dão potencialidades para esse indivíduo se rearticular e atuar em rede. Nessa vertente incluem-se: Henry Jenkins, Pierre Lévy, Bruno Latour e muitos outros implicados com as novas tecnologias e suas potencialidades. Constituído como ator em uma ampla rede, dependendo do seu grau de ativismo, o indivíduo pode

influir sobre a rede e a rede sobre este. Na rede, o indivíduo não ocupa um papel central, uma vez que qualquer coisa pode se tornar um ator na rede, inclusive os dispositivos de inteligência artificial. Nessa perspectiva, se aprofundarão os conceitos de “convergência dos meios de comunicação, cultura participativa e inteligência coletiva” (cf. Henry Jenkins, *Cultura da convergência*, p. 29).

Michel Hardt e Antônio Negri, em sua obra *Multidão: guerra e democracia na era do império*, desenvolveram um novo conceito de multidão, vendo nesta a pluralidade e a possibilidade de que nesta surja a diferença. Aposta-se, aqui, na multidão como base para a transformação e a libertação: “A ação política voltada para a transformação e a libertação só pode ser conduzida hoje com base na multidão” (Michel Hardt e Antônio Negri, *Multidão: guerra e democracia na era do império*, p. 139). Na multidão proposta por Hardt e Negri surgem as singularidades, ou seja, o sujeito social, que pressupõe, em última instância, um indivíduo minimamente consciente de si: “A multidão é composta de um conjunto de *singularidades* – e com singularidades queremos nos referir aqui a um sujeito social, cuja diferença não pode ser reduzida à uniformidade, uma diferença que se mantém diferente” (*Idem*, p. 139). A multidão constituída de pluralidades não é anárquica, incoerente ou fragmentada (*Idem*, p. 139), ela exige a superação da massa, portanto, um indivíduo:

A multidão designa um sujeito social ativo, que age com base naquilo que as singularidades têm em comum. A multidão é um sujeito social internamente diferente e múltiplo, cuja constituição e ação não se baseiam na identidade ou na unidade (nem muito menos na indiferença), mas naquilo que têm em comum. (*Idem*, p 140)

Outra postura oposta à de Negri e Latour é desenvolvida por Jean Baudrillard, quando este descreve as chamadas “maiorias silenciosas”, como o neutro, a massa fria que absorve a energia de tudo o que está ao seu redor: “A massa é sem atributo, sem predicado, sem qualidade, sem referência. Aí está sua definição, ou sua indefinição radical”. (Jean Baudrillard, *À sobre das maiorias silenciosas*, p. 12). Nas maiorias silenciosas é impossível haver o indivíduo, o sujeito, há apenas fluxos, energia e lá nada se retém. Foucault e Agamben, por sua vez, analisam o sujeito subjetivado, administrado, conduzido em suas

ações por dispositivos. Já Peter Sloterdijk observa o comportamento das massas quanto ao seu desprezo como modo de relacionamento com o mundo. Retoma o medo, por exemplo, como elemento constituidor das massas (Hobbes – *Leviatã*). A massa, por medo, aparece como súbita dos novos meios técnicos de comunicação. Sloterdijk revê o conceito filosófico de massa, apoiando-se em Spinoza, para quem a massa não se governa por ideais racionais, mas pela imaginação. A massa contemporânea busca, para Sloterdijk, a diferença que não faz diferença alguma: “...ser massa significa diferenciar-se sem que faça alguma diferença” (Peter Sloterdijk, *O desprezo das massas*, p. 107). Portanto, o princípio das massas é o desprezo oposto às coisas da existência, que precisam de atenção: “A prioridade de nossa existência ante nossas qualidades e obras desencadeia a indiferença como primeiro e único princípio da massa”. (*Idem*, p. 109).

3. A maioria no poder: a posição do pensamento conservador

José Ortega y Gasset, em sua obra *A rebelião das massas*, elege um fato que é o mais importante da vida pública europeia, na primeira metade do século XX: “Esse fato é o advento das massas ao pleno poderio social” (José Ortega y Gasset, *A rebelião das massas*, p. 77). As massas passam a ocupar a cena social, os lugares públicos como teatros, trens, hotéis etc. Os espaços públicos estão “lotados”: “O fato é que, antes, nenhum desses estabelecimentos ou veículos costumava lotar, e agora transbordam, e sobra gente ansiosa por usufruir deles” (*Idem*, p. 78). Sempre existiu o indivíduo, sendo sua vida desenvolvida em pequenos grupos; agora há o fato novo de que os indivíduos são constituídos em multidões:

Os indivíduos que integram essas multidões preexistiam, mas não como multidão. Separados pelo mundo em pequenos grupos, ou solitários, levavam uma vida, pelo visto, divergente, dissociada, distante. Cada qual – indivíduo ou pequeno grupo – ocupava um lugar, talvez o seu, no campo, na aldeia, no povoado, ou no bairro da grande cidade. Agora aparecem, de repente, sob a forma de aglomeração, e nossos olhos veem multidões por toda parte. (José Ortega y Gasset, *A rebelião das massas*, p. 79)

Há para Ortega y Gasset um fato novo e decisivo para o século XX: a maioria assumiu o poder. Esses indivíduos, antes isolados, são constituídos em massa. A massa para Ortega y Gasset é o homem médio, sem qualificação, é o indivíduo que se sente igual a todo mundo e não se angustia, pelo contrário, gosta de se sentir igual aos demais (*Idem*, p. 80-81). Esse indivíduo não exige nada de si mesmo em suas faculdades mentais ou morais que possa torná-lo superior aos demais: “...viver é ser em cada instante aquilo que já são, sem esforço de perfeição sobre si mesmos, bóias à deriva” (*Idem*, p. 82):

Massa é o “homem médio”. Desse modo se converte o que era meramente quantidade – a multidão – em uma determinação qualitativa: é a qualidade comum, é o monstrengo social, é o homem enquanto não se diferencia dos outros homens, mas que repete em si um tipo genérico. (*Idem*, p. 80)

Para Ortega y Gasset, a massa ascendeu ao “primeiro plano social” (*Idem*, p. 83), passou a gozar dos benefícios da minoria constituída em elite e a instalá-la como o “império político das massas” (*Idem*, p. 83). O que Ortega y Gasset denomina de hiperdemocracia. O homem-massa encontra para si um modo de ser, de se pôr no mundo como massa, onde o vulgar é assumido e naturalizado: “O característico do momento é que a alma vulgar, sabendo-se vulgar, tem a audácia de afirmar o direito à vulgaridade e o impõe a toda parte” (*Idem*, p. 84).

José Ortega y Gasset deixa claro, em sua obra, que o momento histórico atual é vivido “sob o império brutal das massas” (*Idem*, p. 87). Nesse império das massas resplandece o indivíduo médio, não qualificado, com suas vontades e prazeres vulgares. Há para Ortega y Gasset uma nivelação, o cultivo não dos altos e nobres valores, mas o valor comum. É a vida média, essa nova postura da massa, que instaura um modo de ser no mundo. É o ser médio, ser massa. A obra de Ortega y Gasset anuncia também um tempo do retrocesso, da barbárie e da decadência, pois voltamos a viver inseguramente, vivemos o instante, o passageiro (*Idem*, p. 114). A multidão que viveu no século XX é fruto também da grande explosão demográfica. Na Europa, do século VI até XVIII, a população não ultrapassou 180 milhões de habitantes. “Pois bem: de 1800 a 1914 – portanto, em pouco mais de um século – a população europeia aumentou de 180 para 460 milhões!” (*Idem*, p.

120). Para Ortega y Gasset, em três gerações o que se produziu foi uma “pasta humana” que inundou a cena histórica (*Idem*, p. 120). Foram despejados na história, introduzidos na vida ativa, milhares e milhares de indivíduos, e, no caso do continente europeu, para Gasset, não houve tempo hábil para educar essa massa na cultura tradicional. É um indivíduo treinado nas escolas e universidades, mas não educado na ampla tradição cultural e clássica. O cultivo desse homem é primitivo:

Disso resulta que, às vezes, dê a impressão de ser um homem primitivo,³² surgido inesperadamente em meio a uma civilização muitíssimo velha. Nas escolas, que tanto orgulhavam o século passado, não se pôde fazer outra coisa a não ser ensinar às massas as técnicas da vida moderna, mas não se conseguiu educá-las. Deram-lhes instrumentos para viver intensamente, mas não sensibilidade para os grandes deveres históricos; inocularam nelas, atropeladamente, o orgulho e o poder dos meios modernos, mas não o espírito. (*Idem*, p. 121)

O império das massas é marcado para Ortega y Gasset pela democracia liberal e técnica. O indivíduo médio é o modo de ser mais adaptado à democracia liberal e à técnica, pois o indivíduo, mediante a democracia liberal, passa a consumir bens e serviços antes reservados a uma pequena elite. A consciência do homem médio lhe informa que todos são iguais e, portanto, naturalmente beneficiados pelo conforto e pela segurança da vida democrática e liberal. O homem médio identifica-se com outro elemento, a técnica, denominada por Ortega y Gasset como “experimentação científica e o industrialismo” (*Idem*, p. 128). A indústria e a ciência, representados aqui como técnica, é familiar à vida do homem médio, dando a este a sensação de que todos os seus desejos serão realizados. É conhecido no indivíduo médio a não limitação ou proibição de seus desejos, assume-se na vida vulgar o cultivo das emoções, dos desejos irrefreados ao que Ortega y Gasset denomina de “psicologia do menino mimado” (*Idem*, p. 130).

³² O conceito de homem primitivo e bárbaro utilizado por José Ortega y Gasset diferencia-se do utilizado até aqui, pois prevalece para o autor uma visão etnocêntrica e aristocrática das massas. A massa é vista como oposição: o civilizado oposto ao bárbaro, o vulgar oposto ao nobre.

O homem nobre é aquele que, por seus próprios esforços, procura superar a si mesmo e colocar-se acima da média. O homem médio contrapõe-se à vida nobre e assume a vida vulgar como melhor forma de adaptar-se ao mundo: “Por isso chamamos massa a esse modo de ser homem, não tanto porque seja multitudinário, e sim porque é inerte” (*Idem*, p. 138). José Ortega y Gasset resume o aparecimento do homem médio como produto do século XIX, um homem com “apetites formidáveis”, de modo que, para satisfazê-los, utilizou-se de todos os meios econômicos, civis e técnicos (*Idem*, p. 138). Preparado no século XIX, o homem médio foi abandonando a sua vida natural no século XX, sendo um de seus principais comportamentos fechar-se sobre si mesmo, sem destino ou futuro, sem alteridade ou transcendência, permanecendo na imanência do agora: “Porque a textura fundamental de sua alma é feita de hermetismo e indocilidade; porque lhes falta, desde o nascimento, a função de atender ao que está além delas, sejam fatos, sejam pessoas” (*Idem*, p. 139).

O homem médio, apresentado por Ortega y Gasset, não é um indivíduo tolo, sem capacidade intelectual. É um indivíduo com acesso à informação, capaz de interação com o mundo externo; contudo, consagra o vulgar e o médio como modo único de vida: “Consagra, de uma vez para sempre, a abundância de superficialidades, preconceitos, pedaços de ideias, ou simplesmente palavras vazias que o acaso amontoou no seu interior; e, com uma audácia que só se explica por ingenuidade, quer impor isso por toda parte” (*Idem*, p. 143). Para Ortega y Gasset, é impossível haver cultura, mas prospera a barbárie: “A barbárie é a ausência de normas e da possibilidade de apelação” (*Idem*, p. 145). É nesse contexto que surgem “coisas raras” como o sindicalismo e o fascismo, sustentado por um tipo de indivíduo que não busca mais a razão, mas “resoluto a impor suas opiniões” (*Idem*, p. 146). O indivíduo massa fecha qualquer possibilidade para a discussão racional, para o debate, para o diálogo, para toda a construção da civilização, cujo esforço era de reduzir a força da violência, vê-se arruinado:

Agora começamos a ver isso com clareza de sobra, porque a “ação direta” consiste em inverter a ordem e proclamar a violência como *prima ratio*, a rigor, como única razão. Ela é a norma que propõe a anulação de toda norma, que suprime toda intermediação entre nosso propósito e sua imposição. É a *Charta magna* da barbárie. (*Idem*, p. 148)

O indivíduo-massa possui atitude radical de negação ao mundo civilizado para viver e assumir uma postura de homem natural, não civilizado, é o homem primitivo: “Significa que o homem dominante hoje é um primitivo, um *Naturmensch* emergindo no meio de um mundo civilizado. Civilizado é o mundo, mas seu habitante não é: nem sequer vê a civilização nele, mas usa dela como se fosse natureza” (*Idem*, p. 155). Esse homem natural é primitivo, um dos elementos que o ambienta nesse primitivismo é a técnica. A técnica, para Ortega y Gasset, é produto da ciência, que se ocupa em ser um saber aplicado e útil. A todo o momento, a técnica produz um novo invento para atender o homem-massa, satisfazer seus desejos e fantasias. A postura do homem-massa primitivo diante da técnica é de identidade e acoplação, pois um alimenta-se do outro, assim Ortega y Gasset demonstra que médicos e engenheiros exercem suas profissões com o mesmo espírito com que se consome uma aspirina (*Idem*, p. 160), sem compromisso maior com a própria ciência ou a civilização.

O fato que desencadeia a reflexão, para Ortega y Gasset, é que esse indivíduo médio passa a ocupar a cena social, econômica e política. A democracia passa a ser constituída, não mais por uma elite que guia a maioria, agora a maioria ascendeu ao poder. Esse indivíduo no poder, alerta Ortega y Gasset entra em cena como um bárbaro e primitivo, pois não é educado, não cultiva a civilização, não obedece às normas e às leis. É um indivíduo mimado que recebeu por herança as comodidades e a segurança proporcionadas pela democracia liberal e pela técnica (*Idem*, p. 178). Esse indivíduo não quer ser o proposto pela civilização, ao que Ortega y Gasset denomina de *nolição*.³³

A barbárie apresenta-se segundo, Ortega y Gasset, via especialização técnica: “A técnica contemporânea nasce da copulação entre o capitalismo e a ciência experimental” (*Idem*, p. 185). A presença da técnica é determinante na vida do indivíduo-massa contemporâneo, que para Ortega y Gasset, define um modo de ser no mundo:

Por “massa” – prevenia eu no princípio – não se entende especialmente o operário; não designa aqui uma classe social, mas uma classe ou um modo

³³ Assim, Ortega y Gasset define *nolição*: “Nesse ponto, possuímos somente uma liberdade negativa de arbítrio – *nolição*” (José Ortega y Gasset, *A rebelião das massas*, p. 179). A nota do tradutor é mais sintética: “Ato de não-querer, o oposto de *volição*” (*Idem*, p. 179).

de ser homem que hoje está em todas as classes sociais, que por isso mesmo representa o nosso tempo, sobre o qual impera e predomina. (*Idem*, p. 186)

A origem do homem-massa na Europa, para Ortega y Gasset, está na própria ciência, que, ao se fazer técnica e especializada, torna-se primitiva e bárbara. A ciência, assim como a razão que a implementa, tornou-se mecânica, um saber fazer sem filosofia, sem o pensamento: “Boa parte das coisas que são feitas em física ou em biologia é trabalho mecânico de pensamento, que pode ser executado por qualquer um, ou quase” (*Idem*, p. 189). O próprio método científico tornou-se mecanizado, com objetivos de produção de resultados aplicados e úteis.

Uma outra técnica moderna, além da ciência, amplamente implementada é o Estado. Esse se constitui como técnica administrativa e de controle do indivíduo, o que Ortega y Gasset pressente como um dos riscos de sua atualidade, pois o Estado podia tornar-se totalitário. O Estado constituído como técnica e máquina de governo burocratizou a vida dos indivíduos; contudo, Ortega y Gasset identifica uma simbiose entre o Estado anônimo e a massa que também é anônima, a massa desejosa de segurança e bem-estar encontra no Estado seu meio próprio de existência.

José Ortega y Gasset, na segunda parte de sua obra *A rebelião das massas*, lança a pergunta: *Quem manda no mundo?* O poder de mando, para Ortega y Gasset, não está diretamente relacionado à capacidade militar de um Estado ou mesmo ainda ao desempenho econômico de uma nação. A capacidade de mandar está relacionada diretamente à constituição da opinião pública, e aqui estamos tratando de um poder espiritual, imaterial, ultrafísico, como afirma o próprio Ortega y Gasset:

Isso nos faz compreender que mando significa prepotência de uma opinião; portanto, de um espírito; que mando não é, afinal, outra coisa senão poder espiritual. Os fatos históricos confirmam isso escrupulosamente. Todo mando primitivo tem um caráter “sacro”, porque se funda na religião, e o religioso é sempre a primeira forma sob a qual aparece o que logo vai ser espírito, ideia, opinião; em suma, o imaterial e ultrafísico. (*Idem*, p. 209)

José Ortega y Gasset dá como exemplo o poder espiritual do pastoreio cristão, identificado como poder atemporal que representa a vontade de Deus imutável. O outro poder de mando é temporal, político, “é o espírito do tempo – opinião pública intramundana e mutável” (*Idem*, p. 209). O poder religioso, atemporal e o poder temporal político são formas de mando espirituais. O destaque na leitura de Ortega y Gasset está na descoberta de algo que se põe acima do grupo e do próprio governante, onde interessa a compreensão deste corpo imaterial que transpassa a todos e se “corporifica” como ideia geral, opinião da multidão. Para Ortega y Gasset, tanto faz a afirmação de que tal governante ou um povo possui a capacidade de mando, como a afirmação de que tais “opiniões – ideias, preferências, aspirações, propósitos” (*Idem*, p. 209) mandam no mundo. Para Ortega y Gasset, a maior parte dos homens, principalmente os homens médios, não produzem e não têm opinião própria, essa lhe é dada por pressão externa, é o espírito do tempo que dá a opinião ao indivíduo:

A maior parte dos homens não tem opinião, e é preciso que ela lhe venha de fora por pressão, como o lubrificante entra nas máquinas. Por isso é preciso que o espírito – seja ele qual for – tenha poder e o exerça, para que as pessoas que não opinam – que é a maioria – opinem. Sem opiniões, a convivência humana seria o caos; menos ainda: o nada histórico. Sem opiniões, a vida dos homens careceria de arquitetura, de organicidade. (*Idem*, pgs. 209-210)

O poder de mando é algo que se põe acima de todos ou de um grupo específico; como poder espiritual de ordenar, comandar, determinar, articular, ele introjeta-se no indivíduo com docilidade, buscando a adesão desse, o seu engajamento no projeto como um todo e para todos:

Por isso, sem um poder espiritual, *sem alguém que mande*, e na medida em que isso falta, reina o caos na humanidade. E paralelamente, todo deslocamento do poder, toda troca de imperantes é, por sua vez, uma troca

de opiniões e, conseqüentemente, nada menos que uma troca de gravitação histórica. (*Idem*, p. 210)

Essa dimensão do poder espiritual apontada por Ortega y Gasset, pois, não é mais entendida aqui como recurso exclusivamente material, mas sim como capacidade de constituir o espírito de um tempo específico. Essa é a nova engenhosidade das realizações humanas, pois instaura a capacidade via meios técnicos de dar a cada tempo e a cada momento um sentido, uma razão, uma emoção. Constituiu a representação do mundo, sua carne, suas emoções e percepções: “Mandar é dar às pessoas o que fazer, metê-las em seu destino, em seu eixo: impedir sua extravagância, a qual costuma ser vadiagem, vida vazia, desolação” (*Idem*, p. 218). O poder de mando está em determinar os sujeitos, mandá-los fazer algo como destino, estabelecer a esse homem médio um programa de vida:

O mando consiste em uma pressão que se exerce sobre os demais. Mas não consiste apenas nisso. Se fosse só isso, seria violência. Não esqueçamos que mandar tem efeito duplo: manda-se em alguém, mas manda-lhe fazer algo. E o que manda é, às vezes, que participe de uma empresa, de um grande destino histórico. Por isso não há império sem programa de vida, precisamente sem um plano de vida imperial. (*Idem*, p. 224)

O ambiente de mando, atmosfera em que vive o indivíduo, lhe cria uma consciência de mundo. Dar consciência ao indivíduo é produzir o mundo que ele deve perceber e educá-lo de como deve percebê-lo, ensiná-lo a viver nessa atmosfera. Importa aqui a produção dessa atmosfera que o indivíduo deva viver. Essa atmosfera é um espaço sem limites e amorfo. Esse é o novo espaço que será ocupado pelo poder para ter a capacidade de mando. Ortega y Gasset exemplifica essa ampliação do espaço espiritual primeiramente tomando a casa, onde essa constitui um “interior”, com paredes e teto. Na casa, se nega o que está ao redor, o campo. A praça é recorte, um recorte do campo, um espaço artificial, civil. Esse novo espaço, na Grécia antiga, será conhecido como república e aqui habita a figura do cidadão.

Ortega y Gasset interpreta o Estado não como algo estático ou determinado por instituições, mas pelas relações que são estabelecidas nesse espaço. Há convivência entre os que estão dentro das cidades-estados e os que estão fora, o estrangeiro; portanto, o Estado vivo é muito mais um espaço aberto às coletividades, flexível para adaptar-se aos que chegam com suas diferenças. O Estado é um movimento: “Ao Estado constituído precede o Estado constituinte, e este é um princípio do movimento” (*Idem*, p. 236). Ortega y Gasset novamente recorre a exemplos para trazer à luz esse elemento espiritual que se põe acima de todos, o império romano foi capaz de constituir um corpo público que unificou e organizou povos que nem sequer se conheciam-se. O império romano não obrigou a todos uma única língua, nem mesmo delimitou a todos os povos dominados novos territórios, mas a todos deu um corpo em comum, um programa de vida. Assim, o Estado: “Não é nada material, inerte, dado e limitado. É um puro dinamismo – a vontade de fazer algo em comum –, e, graças a isso, a ideia estatal não está limitada por nenhuma fronteira física” (*Idem*, p. 245).

A compreensão oferecida por Ortega y Gasset quanto ao Estado amplia-se quando o que há no Estado é um dinamismo, convivências, o movimento. Segundo Ortega y Gasset, seria mais instrutivo reconstruir as empresas ou as forças que unificaram e inflamaram os grupos humanos ocidentais (*Idem*, p. 259); coloca-se assim no centro da questão o movimento: “Isso é o Estado. Não é uma coisa, mas um movimento” (*Idem*, p. 245). Interessa-nos, portanto, saber do movimento, quais são as forças que provocam o movimento, o que faz o acontecimento do movimento, o que põe os indivíduos a agirem. José Ortega y Gasset ressaltou-nos o fato de o homem médio ocupar a cena social, econômica e política, de forma conservadora, um tipo de suspeita que não dá conta do real questionamento sobre as massas. Contudo, um desafio maior ainda é o movimento que provoca a unificação dessa massa, aquilo que se constitui como corpo espiritual acima de todos, aquilo que se constituiu como espírito de um tempo. Esse algo que se pôs hoje além dos Estados, mas que unifica, exerce pressão, tem poder de mando.

4. O Contínuo Mediático Atmosférico

Instaura-se um novo momento, uma nova situação, um novo cenário com o contínuo mediático atmosférico. A humanidade não havia, até o presente momento, alcançado a capacidade de criar um corpo comum que perpassasse e circulasse tão rapidamente pelas estruturas nacionais e internacionais. É no contínuo mediático atmosférico que se desenvolve e se produz essa capacidade de unificação de visão de mundo; alinha-se no contínuo mediático atmosférico o indivíduo, por mais isolado que esteja, há um corpo comum, passa a importar esse corpo maior, essa energia que a todos envolve, a nuvem que se forma acima de todos, importam as forças que forjam a vontade, a opinião da maioria e as formas de expressão da vontade coletiva.

Em uma das obras fundamentais do pensamento filosófico contemporâneo, *Ser e tempo*, encontramos em Martin Heidegger o momento em que o *ser-aí* encontra seu destino maior na vontade do povo. Esta virada é fundamental, pois não é mais no indivíduo e sua trajetória de ser que se desvela seu destino, mas num projeto maior, num corpo maior que, nesse caso, será o movimento do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães e depois o Estado alemão nazista:

Mas, se o *Dasein* em seu destino existe essencialmente como ser-no-mundo e no ser-com outros, seu gestar-se é um cogestar-se e é determinado como *destino comum*. Designamos, assim, o gestar-se da comunidade, do povo. O destino comum não se compõe de destinos individuais, assim como não se pode conceber o ser-com-o-outro como a concorrência de muitos sujeitos. No ser-com-o-outro no mesmo mundo e no ser-resoluto, os destinos já estão de antemão dirigidos para determinadas possibilidades. (Martin Heidegger, *Ser e tempo*, p. 1041)

Jürgen Habermas sinalizará criticamente essa passagem do pensamento heideggeriano, onde o *ser-aí* individual decide-se na vontade coletiva do povo: “Heidegger assinala agora a existência histórica do povo, que foi soldado pelo *Führer* na vontade coletiva, como lugar em que o autêntico poder-ser-inteiro do ser-aí deve decidir-se” (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 222). Para Habermas, *Ser e tempo* não

é uma obra que fala sobre a existência individual, mas sobre a existência de um povo. Habermas vê em Heidegger a estreita vinculação do “*ser-aí*” com o “*ser-aí*” do povo alemão:

Ao identificar o “*ser-aí*” com o “*ser-aí*” do povo, o autêntico poder-ser com a tomada de poder, a liberdade com a vontade do Führer, e tornar íntima à questão do Ser a revolução nacional-socialista, juntamente com o trabalho obrigatório, o serviço militar e o serviço à ciência, produziu entre sua filosofia e os acontecimentos da época um vínculo interno, difícil de retocar. (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 223)

O que nos interessa e tem nos guiado nessa pesquisa como problema é exatamente a questão da constituição da vontade da maioria, o corpo maior que alinhará os indivíduos a um projeto comum; caso exemplar já analisado aqui é o do movimento nacional-socialista. Ciro Marcondes Filho, na busca por refletir esse novo quadro do mundo contemporâneo, assim o expressa:

O grande fenômeno do século XX foi a constituição desse campo de batalha abstrato, invisível, carregado, ocupado pelos meios de comunicação de massa, que passaram a criar atmosferas em vez de simplesmente adaptar-se ao clima existente ou supostamente permanente. (Ciro Marcondes Filho, *Fake News, o contínuo mediático e a desconstrução do jornalismo na era dos robôs e das mensagens falsamente humanas*, pgs. 2-3)

Ciro Marcondes Filho analisa quatro elementos que concorreram para o surgimento do contínuo mediático atmosférico: I. “O campo das ideias, princípios, valores, crenças que atuam como coisa viva, pulsante, continuamente excitada pelos movimentos sociais, e não como algo instituído de uma vez por todas e inalcançável pelos movimentos sociais” (Ciro Marcondes Filho, *Fake News, o contínuo mediático e a desconstrução do jornalismo na era dos robôs e das mensagens falsamente humanas*, p. 2); II. “O trabalho político-ideológico, tanto da esquerda quanto da direita, que passou a necessitar de um “palco social”, um lugar

de visibilidade em que aparecesse, se fizesse notar, mostrasse sua cara” (*Idem*, p. 2); III. As massas (*Idem*, p. 2); IV. Os grandes meios de comunicação. Este último atuará em duas frentes distintas: “a) na construção de imaginários idealizados, cheios de *glamour*, fascinação, promessas paradisíacas, de um lado, e b) na busca de cooptação das massas para bandeiras políticas radicais, de outro”. (*Idem*, p. 2).

O indivíduo, em sua vida cotidiana, é marcado por necessidades naturais como alimentar-se, dormir, ter um local seguro para seu descanso. Essa vida cotidiana é atravessada por elementos imateriais, segundo Ciro Marcondes Filho, como as crenças, valores, ideias, emoções: “Além da parte material da vivência em comum dos seres humanos, além das falas e dos comentários, além das festas e das comemorações, há algo de abstrato que os vincula” (*Idem*, p. 1). Para Ciro Marcondes Filho, a ideia de *consciência coletiva* trabalhada por Émile Durkheim (1858-1917) ilustra esse “campo” abstrato que vincula os indivíduos uns aos outros:

Émile Durkheim (1858-1917) havia chamado a isso, inicialmente, de consciência coletiva, algo de natureza espiritual que fazia com que as pessoas se sentissem atadas por uma espécie de rede invisível de crenças, valores, ideias, visões de mundo, muito além das relações sociais materiais e próximas. (Ciro Marcondes Filho, *Fake News, o contínuo mediático e a desconstrução do jornalismo na era dos robôs e das mensagens falsamente humanas*, p. 1)

Esse campo tanto exercerá uma pressão, coagindo os indivíduos a serem iguais, “ele (o campo) os forçaria a seguir certos padrões” (*Idem*, p. 1), como também terá dinâmica própria: “Durkheim considerava o mundo social, de certa forma, apartado da vida psicológica do indivíduo” (*Idem*, p. 1). Para Ciro Marcondes Filho, é no estruturalismo que esse princípio ganhará força:

Vemos aqui um princípio que ganhará força no estruturalismo, especialmente nas formas elementares de parentesco, estudadas por Claude Lévi-Strauss, segundo o qual, as estruturas mentais psíquicas praticamente independem do indivíduo, já existiam antes deles e

sobreviverão a eles. Os homens têm pouca influência sobre o social e suas ideias, e o que têm a fazer é apenas adaptar-se a elas. (*Idem*, p. 1)

Para Ciro Marcondes Filho, essa ideia durkheimiana será retomada por Teilhard de Chardin (1881-1955) no conceito de noosfera, para exemplificar essa esfera da vida humana que é da ordem do invisível, das ideias e do pensamento: “...esse campo invisível das ideias e dos pensamentos humanos, que nos sobrevoa” (*Idem*, p. 1). O conceito de noosfera em Teilhard de Chardin conserva a ideia de um mundo paralelo e estruturado:

Esse, para ele, seria um mundo paralelo, abstrato, com seus produtos culturais, linguagens, teorias, conhecimentos e fatos espirituais. A mesma sensação de “estrutura” vista acima persegue esse conceito. As coisas parecem “naturalizadas”, como sempre-já-dadas, campos permanentes, guardando um certo resquício metafísico de uma entidade que não tem origem nem final, de algo que sempre existiu e sempre existirá, queiram os homens ou não. (*Idem*, p. 1)

O segundo elemento intimamente ligado ao primeiro diz respeito ao lugar da veiculação das ideias, do acontecer daquilo que é pensado, da exposição das crenças e das emoções. Esse outro elemento é chamado de esfera pública. Citando Habermas, Ciro Marcondes Filho trata a esfera pública como tudo aquilo que está fora da esfera privada, as ruas, as praças, os ambientes que oferecem convívio social: “É, antes, de um ‘campo de forças’, do produto de homens e mulheres, espacialmente reunidos, que tem possibilidade de agitar, produzir efeitos políticos, interferir na vida do conjunto da sociedade” (*Idem*, p. 2).

A postura assumida tanto no primeiro elemento como no segundo é a de que tanto as coisas que são invisíveis quanto a manifestação destas na esfera da coisa pública é viva, pulsante, dinâmica, da ordem do acontecimento, da mudança constante; portanto, do movimento e do devir. Quando nos perguntamos por aquilo que vincula, aquilo que mantém os indivíduos coesos, aquilo que mantém a unidade, o corpo comum, a isso

denominamos alma.³⁴ Todo o campo que diz respeito às ideias, emoções, percepções, diz respeito à vida da alma. Esse campo é vivo, pulsante e movente.

O terceiro elemento que concorreu para o surgimento do contínuo mediático atmosférico é a massa. A massa surge como um produto estranho ao projeto moderno. Jürgen Habermas, ao analisar o que é a modernidade, concentra-se na crítica que a razão sofrerá. Uma das vertentes que ocasionará a crítica ao projeto de razão moderna, se dará no conceito de “pós-moderno”: “Em face de uma modernização que se move por si própria e se autonomiza em sua evolução, o observador social tem razões de sobra para se despedir do horizonte conceitual do racionalismo ocidental em que surgiu a modernidade” (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 6). Contudo, Habermas não vê na modernidade o espaço devido às massas, muito menos estas como um legítimo problema filosófico.

As massas – desde que ocuparam a cena no mundo moderno, quando da Revolução Francesa em 1789,³⁵ para a tomada da Bastilha – tornaram-se elemento fundamental para os

³⁴ Seguimos aqui a compreensão de Émile Bréhier dos estoicos quanto à alma:

Qual é a natureza desta unidade do ser vivo, unidade incessantemente móvel, unidade do contentor? Como as partes do ser são reunidas de modo a persistir? Será, como nos seres vivos, por uma força interna que os retém; força que se chama nos minerais *héxis* (força), natureza nas plantas ou alma nos animais” (Émile Bréhier, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p. 21-22).

³⁵ Milton Meira do Nascimento, em seu trabalho *Opinião pública e revolução*, ao inventariar as interpretações das obras de Jean Jacques Rousseau entre 1789 e 1794, encontra as leituras feitas pelo abade Claude Fauchet, especialmente do livro I do *Contrato Social*. Estas reuniões ocorriam no Palais Royal, mas a atmosfera criada cria uma organização chamada Círculo Social, que é “uma máquina de mobilização popular” (Milton Meira do Nascimento, *Opinião pública e revolução*, p. 33). O acento da pesquisa recai sobre um elemento que é o conceito de opinião pública. A constituição da opinião pública, tão discutida no Círculo Social, reflete a mudança em curso: “Termos tais como o poder da vigilância pública, o quarto poder, a censura pública, aparecem sempre como sinônimos de opinião pública” (Milton Meira do Nascimento, *Opinião pública e revolução* p. 28). Na Revolução Francesa, a ideia de que o poder é o povo e este é soberano tem por consequência que “a opinião pública será então o único poder, o juiz supremo, a própria verdade” (*Idem*, p. 25). Implica saber por quais meios se constituirá a opinião pública. É possível constituir um público esclarecido o suficiente para decidir o destino público. Por exemplo:

Na análise de Claude Fauchet do *Contrato Social*, cada ponto é discutido e votado pela assembleia dos que estão assistindo à exposição. O que se

acontecimentos dos séculos XIX em diante. Novamente são convocadas para a Comuna de Paris em 1871 e, ainda em solo europeu, são convocadas para a constituição dos movimentos totalitários, principalmente na Alemanha, mas também na Itália. Não podemos nos esquecer da presença das massas na Rússia, na China e nos Estados Unidos da América. Todas as revoluções aí ocorreram apoiadas pela massa.

O quarto elemento que concorre para o surgimento do contínuo mediático atmosférico tem a ver, em última instância, com a técnica. O marco que instaura esse elemento decisivamente na história ocidental é a revolução industrial. Martin Heidegger é o pensador que coloca a técnica como problema filosófico, vendo nessa, inspirado em Nietzsche, uma vontade de poder. Contudo, é com os grandes meios de comunicação de massa que se instauraram, segundo Marcondes Filho, duas frentes de trabalho, uma relativa à produção do imaginário, fascinação, *glamour*, tipo de vida artificial, sintética e que não encontrará adequação na realidade do mundo em geral. A outra, dos grandes meios de comunicação, é a produção e cooptação das massas às bandeiras políticas.

A presença dos grandes meios de comunicação, como os jornais, o rádio, a televisão, o cinema, as revistas e a influência que exercerão sobre o indivíduo e o ambiente social foi objeto de análise, cada uma a seu tempo. Gabriel Tarde viu o surgimento do público com os meios especializados de comunicação, como os jornais. Marx Horkheimer denunciou a ficção do indivíduo diante da produção da maioria, provocada principalmente pelos meios de comunicação. Com o surgimento da maioria, o indivíduo vê-se desarticulado. Com Adorno e Horkheimer, conhecemos melhor o conceito de massa e da indústria cultural. Institui-se um indivíduo híbrido entre a razão e forças mitológicas. Um indivíduo que se constitui do arcaico e do primitivo. É Walter Benjamin que se detém de forma nova sobre o caráter produtivo dos meios técnicos de comunicação, abrindo possibilidades a uma crítica mais original.

considera aplicável ao caso francês, ao momento revolucionário, é aceito, e o restante, recusado. Rousseau é submetido a uma espécie de prova, na qual obtém uma nota razoável. Este é, sem dúvida, um dos exemplos mais marcantes de utilização prática do *Contrato Social*. (*Idem*, p. 29)

4.1 A produção

O contínuo mediático atmosférico possui um caráter de produção. A produção no contínuo mediático atmosférico não diz respeito necessariamente àquilo que se vê e se toca, manifesto no mundo empírico como cartazes, jornais, peças publicitárias; o tempo de exposição nos telejornais, as marchas públicas, a própria cidade que é afetada, a onda na internet. Importa a energia que está circulando entre as pessoas, a eletricidade do ambiente onde os indivíduos convivem diariamente, o que é comentado, como é comentado e dito nas conversações. Essa energia é um tipo de força unificadora, aquilo que dá vida, é o espírito do momento.³⁶

É essa energia que não pode ser detida, pois é puro fluxo em devir alimentada e produzida. A produção dessa energia no contínuo mediático atmosférico não tem um centro único de poder. O que melhor caracteriza essa produção é o movimento. No movimento, tudo é tocado e alinhado para a produção de energia, a fim de expandi-lo. Absolutamente nada pode ser desconsiderado no contínuo mediático atmosférico, pois tudo é transformado em meio de comunicação: um poste, uma lixeira, um posto de gasolina, a cidade, os jornais, televisão, as redes sociais, os *blogs*, canais Youtube, as fotografias, grupos fechados pelas mais diversas *medias*. O próprio indivíduo, em seu corpo, torna-se uma *media* manifesta em ir às ruas, reuniões; afetado pelo contínuo mediático atmosférico, o corpo do indivíduo e os símbolos que ele carrega fundem-se num único *médium*.³⁷

No contínuo mediático atmosférico, outro ambiente privilegiado e determinante é a mente dos indivíduos. O destino dos grandes meios de comunicação sempre foi a conquista do coração das massas; contudo no contínuo mediático atmosférico; a mente do indivíduo é colonizada, torna-se produtora de conteúdos, imagens, sons e outros registros que alimentam e produzem mais energia, potencializando o próprio contínuo mediático atmosférico. Tudo o que existe e é tocado pela energia do contínuo mediático atmosférico

³⁶ O espírito do momento é mais adequado ao contínuo mediático atmosférico, dado que é uma energia, um espírito, que atua no atual, naquela circunstancia específica. O espírito do momento não prolonga a ação como na expressão “espírito do tempo”.

³⁷ Não podemos deixar de notar, no caso específico das manifestações no Brasil, de 2014 em diante, quando o verde e amarelo são tomados como símbolos, não identificação com os partidos ou ideologias. Contudo, um símbolo das cores nacionais que remetia à unificação, à força, a uma causa acima dos interesses particulares.

transforma-se, é composto e recomposto em imagens, fragmentos. Novamente aqui não importa o que aparece, se manifesta, é visível. Importa a energia que está unificando a todos. O clima que se cria, a nuvem que paira sobre todos.

O contínuo mediático atmosférico produz um espírito para um momento, uma circunstância. É esse espírito que energizará e constituirá a alma nos indivíduos. É uma força unificadora que produzirá um único discurso; portanto, possui caráter totalitário:

O contínuo mediático atmosférico vai constituir, neste novo quadro de início de milênio, um novo cenário, tanto pela presença dominante dos aparelhos técnicos de comunicação em massa, quanto pelo caráter “metafísico” de sua expansão como ideologia incorporada e naturalizada, quanto por sua marcação no espírito do tempo. (*Idem*, p. 5)

4.1.1 Produção técnica

Martin Heidegger, em seu texto *A questão da técnica*, faz-nos pensar sobre o produzir. O produzir não é somente o ato de fabricação de algo que se vê ou se utiliza como a produção de um pneu. A produção é o ato de trazer à luz algo que não existia: “Um levar à frente” (Martin Heidegger, *A questão da técnica*, p. 379). O produzir é fazer a coisa emergir, existir, é trazer à luz, desocultar o ser; portanto, é uma ação sobre o ente. É “o que a partir de si emerge” (*Idem*, p. 379). Heidegger dá como exemplo o advento da flor no florescer, que é produzir a flor. É quando o indivíduo, apartado da natureza e apropriado da arte (do saber fazer) ocasiona a produção técnica. Portanto: “O produzir leva do ocultamento ao descobrimento. O trazer à frente somente se dá na medida em que algo oculto chega ao desocultamento” (*Idem*, p. 380).

Quando, no contínuo mediático atmosférico, dizemos que ele produz algo, essa produção é um colocar num lugar sem forma, *a-morfa*, algo que antes não existia. A produção, no contínuo mediático atmosférico, é dar forma, imagem, som, cores, emoções a algo que não estava lá, mas que, ao ser produzido foi desocultado no sentido heideggeriano. Portanto, não importa a coisa produzida, acontecida, mas a energia que a produziu, o seu devir. Importa o seu acontecimento. A existência do contínuo mediático atmosférico é também produção de formas técnicas, principalmente aqui, as sempre novas técnicas

utilizadas pelos grandes meios de comunicação, que impactam sobre as mentes dos indivíduos, produzindo a expansão e os movimentos coletivos.

Em Heidegger, a técnica moderna possui um sentido próprio de existir, subsidiado por uma ciência matemática, filha da arquiteta razão que se lança para “explorar, transformar, armazenar, e distribuir; são modos de desabrigar” (*Idem*, p. 382). Ainda: “Ao lado de ambas as caracterizações da moderna ciência, até agora referidas – ciência de fatos e investigação experimental –, encontra-se, normalmente, uma terceira. Ele acentua que a nova ciência é uma investigação que calcula e que mede” (Martin Heidegger, *O que é uma coisa?*, p. 74). No caso dos meios de comunicação, eles também são uma produção técnica, como analisou Walter Benjamin, mas uma técnica destinada à produção do espiritual, o que Adorno e Horkheimer denominaram de indústria cultural:

A indústria cultural não é fábrica de nada, ela é um “clima” que se instala na sociedade, dizem Horkheimer e Adorno. Seria a comunicação “penetrando no inconsciente das massas”, mas um componente “purificador”, como uma espécie de religião. Age, segundo seus autores, para pôr as pessoas num mundo fictício. Já, aspirando demarcar um complexo mais amplo que isso, o contínuo mediático atmosférico não é tranquilizador, ao contrário, atua emocionalizando as pessoas no sentido de as fazerem cooptar para uma bandeira ideológica determinada. (Ciro Marcondes Filho, *Fake News, o contínuo mediático e a desconstrução do jornalismo na era dos robôs e das mensagens falsamente humanas*, p. 3)

Para Martin Heidegger, a técnica não é somente um modo de produção, ela é o modo como requeremos o ser, como conhecemos, desocultamos. Heidegger dá um nome para a essência da técnica moderna, “armação”: “...é quase pobre o emprego agora ousado da palavra “armação” como nome para a essência da técnica moderna” (Martin Heidegger, *A questão da técnica*, p. 385). A essência da técnica não tem nada de técnico, segundo Heidegger, é uma armação. A armação é a forma como o homem requer o ser, e a forma da armação contemporânea é técnica: “Armação significa a reunião daquele pôr que o homem põe, isto é, desafia para desocultar a realidade no modo de requerer enquanto subsistência” (*Idem*, p. 385). Assim: “Armação significa o modo de desabrigar que impera na essência da

técnica moderna e não é propriamente nada de técnico” (*Idem*, p. 385). A técnica, quando revelada em sua essência, não possui nada de técnico, científico ou matemático, mas, sim, de metafísico: “A armação não é nada de técnico, nada de tipo maquinal. É o modo segundo o qual a realidade se desabriga como subsistência” (*Idem*, p. 387). Dentre as técnicas modernas, a que nos interessa é dos meios de comunicação de massa, entendida aqui como indústria do espírito. Utilizando-se da razão científica, fundada na matemática e física modernas, essa razão produz instrumentos técnicos que serão aplicados na indústria cultural nos mais diversos setores da cadeia produtiva dos sons e das imagens. Chegando hoje à utilização de robôs para produção de informações e a distribuição desta via inteligência artificial.

O contínuo mediático atmosférico assume a forma técnica para produção da energia unificadora. Um dos recursos é a emoção, profundamente enraizada na estética. No contínuo mediático atmosférico, a produção, em sua maior parte, não se apoia em fatos, verdades ou na razão, mas sim em algo mais vital e cotidiano, nas emoções. A grande virada provocada pelo contínuo mediático atmosférico é o fim das ilusões quanto ao indivíduo e suas faculdades racionais, pois aqui faz emergir o outro da razão, que é o mito. O mito reabilitado em todas as suas potencialidades. Recupera-se totalmente o aspecto religioso e naturaliza-se este com a vida social. Contudo, o mais primitivo e arcaico do indivíduo é permitido, vivido e assumido na cena pública. A violência é um dos sintomas desse indivíduo primitivo e arcaico, seu desejo de sentir e vivenciar atos de violência, ver sangue, banalizar a vida. É a vivência do arcaico no indivíduo cego por crenças gerais, fundado em emoções e sensações. É o primitivo do prazer em fluxo, sem início e sem fim.

No contínuo mediático atmosférico são ativadas todas as potencialidades do indivíduo, em sua constituição primitiva e arcaica, pois aqui é o lugar da imaginação, da fascinação, do mágico. A produção no contínuo mediático atmosférico visa ao lugar da emoção, do retórico, do convencer pelo discurso, pela emocionalização. O indivíduo é engajado, seduzido e energizado a sair às ruas, entrar na batalha no contínuo mediático atmosférico, possuído por um espírito do tempo produzido tecnicamente:

Nessas circunstâncias de crise, posturas radicais contra o diferente, o dissonante, o não engajado, o crítico, afloram e a tônica de exclusão, de marginalização, de perseguição e até mesmo de liquidação do outro deixa de ser velada. Surgem bodes expiatórios para justificar estados de exceção. Singular, em todo esse contexto, é a substituição da argumentação racional, lógica, discursiva, pela violência pura e simples da emocionalidade aflorante. Convicções tomam o lugar dos argumentos e das provas, verdades se instituem pela insistência, repetição e vício. Caminho aberto para a fé cega e a adesão incondicional. (Ciro Marcondes Filho, *Fake News, o contínuo mediático e a desconstrução do jornalismo na era dos robôs e das mensagens falsamente humanas*, p. 4)

4.1.2 A ocupação

A produção da emocionalização no contínuo mediático atmosférico visa à ocupação do mesmo contínuo. Esse espaço é pura energia; logo, a permanência nesse espaço depende da produção de mais energia, que requer mais tecnologia e capital. Ocupar e manter uma ideia, uma representação de mundo no contínuo mediático atmosférico, requer esforços cotidianos. Revitalizar uma energia ou produzir uma nova, a fim de se manter no contínuo mediático atmosférico, requer dinamismo e grande implementação de recursos financeiros. Geralmente, a ocupação do contínuo mediático atmosférico é feito pelos poderosos: banqueiros, grandes proprietários rurais e da indústria, os próprios donos dos grandes meios de comunicação, o Estado.

A dinâmica de ocupação e permanência no contínuo mediático atmosférico é dialética; portanto, da natureza do movimento. Da mesma forma que uma força se cria, ocupa e domina o contínuo mediático atmosférico, outra força oposta, às vezes complementar, também tem como objetivo dominar o contínuo mediático atmosférico. Podemos dizer que esta é a nova guerra travada no mundo contemporâneo. A guerra pela conquista e colonização das mentes, onde hoje passa pelo contínuo mediático atmosférico. Toda guerra requer conflito, confronto e o engajamento dos indivíduos. Nessa guerra, importa quantas mentes estão conectadas em *blogs*, dando audiência a certos programas televisivos, quantas assinaturas há em determinado meio digital ou impresso, o tempo calculado de visualização

dos produtos digitais. Importa a quantidade de informação que é gerada e processada e por meio de quais tecnologias. A guerra no contínuo mediático atmosférico exige a presença de meios técnicos autônomos e gigantescas capacidades de processamento de dados, capazes de tomar decisões em probabilidades matemáticas lógicas, a chamada inteligência artificial.

O processamento técnico estratégico, construído em algoritmos lógico-matemáticos, é mais um golpe ao homem e seu humanismo, pois essa nova geração de tecnologias “inteligentes” ocupa o lugar privilegiado do homem em toda cadeia animal. O homem não é mais a única forma de inteligência. Este sai da cena envergonhado, fica de lado. Essas máquinas-robôs já implementadas na produção de informações jornalísticas, campanhas políticas, informações financeiras e na produção da indústria, constituem um dos aspectos do contínuo mediático atmosférico:

A ocupação da atmosfera com bombardeamento, com informações direcionadas é contínua; trabalha-se intensamente durante certo período para a efetivação de mudanças parciais ou totais no Estado. O contínuo, aqui, é tanto o espaço onde a batalha se trava (que nossos primeiros autores chamavam estaticamente de noosfera, consciência coletiva) como o movimento que lá se realiza. O contínuo é mediático porque sua energização é realizada diariamente, o tempo todo, com mensagens unidirecionais, visando, pela repetição e pela insistência, debilitar o pensamento e as articulações contrárias. A construção da contínua atmosfera mediática foi uma estratégia surgida por força da expansão dos processos tecnológicos de informação (imprensa, rádio) num momento em que os grandes contingentes sociais urbanos, constituídos a partir da industrialização que se impôs em todos os países europeus, aglomeravam-se nas metrópoles e ganhavam, com isso e com a implantação do voto universal, inigualável força política. (*Idem*, p. 3)

4.1.3 Dominação: colonização das mentes e a nova massa

A face oculta do contínuo mediático atmosférico revela-se quanto ao seu processo de dominação. A produção técnica do contínuo mediático atmosférico é um estado permanente de guerra. É um movimento contínuo dialético de produção e desconstrução

dessa produção que visa à colonização das mentes, a ocupação de um lugar na mente dos indivíduos. Fazer com que o tempo de vida, os segundos, a energia biológica do cérebro seja ocupada, vinculada, conectada ao contínuo mediático atmosférico. Não há uma troca justa e equilibrada entre o contínuo mediático atmosférico e o indivíduo, esse é um corpo hóspede de um conteúdo, e sua função é ser uma *media* reprodutora, veiculadora, disseminadora das produções do contínuo mediático atmosférico.

Ao indivíduo aqui pouco ou quase nada lhe resta do humano. Sua mente é uma colônia do contínuo mediático atmosférico. O indivíduo entende-se conectado, *plugado*, alimentando o contínuo mediático atmosférico e totalmente vazio de si, vazio de seu ser, vazio de sua existência e de sua história. Sua existência pode ser contada com *pixel* no *facebook* ou outras *medias* sociais, uma existência pobre, sem vida, apenas um modo de vida técnico: “Chega-se a falar até mesmo de transtornos mentais que tornam difícil a distinção entre fatos reais e imaginários, interferindo no pensamento lógico e nas respostas emocionais esperadas” (*Idem*, p. 4).

O indivíduo, no contínuo mediático atmosférico, assume uma nova condição, a de ser um meio de comunicação. O indivíduo médio aí, não é um indivíduo ativo, crítico, autônomo. Ele é um átomo energizado pelo instante do contínuo mediático atmosférico, um processador, que, graças a seu corpo, produz energia para dar mais brilho ao contínuo mediático atmosférico. O indivíduo no contínuo mediático atmosférico é a nova massa da geração técnica, não há nada de científico, técnico, profissional ou racional nele. Impera nele o primitivo, o arcaico, o religioso, o mítico e o metafísico. Esse indivíduo, por mais paradoxal que seja, é treinado maquinalmente, responde operacionalmente, toda a sua razão é vigorosa nas operações técnicas, seja ele um engenheiro, um físico, um professor de línguas ou até um filósofo. A mente está colonizada pelo contínuo mediático atmosférico, sua alma é produzida pelo contínuo.

Não se trata aqui mais de um indivíduo massa qualquer ou de um indivíduo médio qualquer, ou da maioria, mas é um átomo, filho da geração técnica comunicacional, com faculdades treinadas, com sistemas operacionais que lhe permitem navegar pelo contínuo mediático atmosférico, é um indivíduo acoplado ao contínuo. Um tipo de acoplação produtiva, que rege as novas regras do capital, na era do contínuo mediático atmosférico. É a dominação que desmaterializa a vida, retira do indivíduo o tempo de vida de seu corpo de

si mesmo; com a mente colonizada, esse indivíduo ocupa-se voluntariamente do contínuo mediático atmosférico. Sua imagem está ali, rastros fúnebres de sua existência estão ali, o que restou de seu corpo, sua autenticidade, sua alteridade é sugada, transformada em energia vital para a existência do capital na era do contínuo mediático atmosférico.

Essa é uma dominação mais sutil, mais acabada, uma servidão mais voluntária, por adesão da vontade do indivíduo. Instaura-se com o contínuo mediático atmosférico uma nova era de dominação do espírito; o contínuo mediático atmosférico é uma máquina de dominação. A colonização do indivíduo não se dá de forma expostamente violenta, mas atrai-se o indivíduo, via sedução, treinamento técnico, disseminação em massa de dispositivos técnicos, que implantam modos de utilização, modos de operacionalização, que passam a subjetivar os átomos. Os dispositivos técnicos estão de tal forma distribuídos aos indivíduos, que penetram nas habitações, no lar, nas salas de trabalho, no tempo particular dos indivíduos, nas refeições, no banheiro. A afetação do indivíduo é tal que por si mesmo não percebe mais o mundo ao seu redor, pois, ao desabilitar a percepção de si e do mundo, entra em crise. É um indivíduo debilitado em sua capacidade de sentir e perceber, talvez uma das consequências mais funestas do contínuo mediático atmosférico, pois o pensar por si já foi abandonando há muito tempo.

IV PARTE
O Contínuo Mediático Atmosférico
Elementos conceituais

1. Contínuo

A etimologia da palavra *contínuo* encontra no latim sentidos assim expressos:

I - *Continens, -entis, contineo* (part. pres.): Aquilo que se mantém, que se contém. A palavra latina pode ser utilizada em sentido próprio, com o significado de a) conter, manter, reter, deter, conservar, sustentar; e b) encerrar, guardar. Também a palavra é utilizada em sentido figurado com o significado de a) conter, reprimir, refrear. Ainda, b) consistir em, ser composto de, depender de (Ernesto Faria, *Dicionário escolar latino-português*, p. 138).

II - Da mesma raiz deriva a palavra *continuatio, continuatus, continuo* (part. pass.) aquilo que é contínuo, sem interrupção, posto ao lado um do outro, junto. A gramática latina possibilita três utilizações da palavra *continuo*, embora o sentido varie pouco. A) *Continuo*: a1) incontinenti, imediatamente; a2) continuamente, sem interrupção, sempre. B) *Continuo, as, are, atum*; b1) continuar, fazer seguir sem interrupção; b2) seguir-se imediatamente. No sentido figurado, b3) juntar, reunir; e b4) continuar com, unir-se, suceder. C) *continuus, a, um*: c1) contínuo, consecutivo (o tempo); c2) contínuo (no espaço), unido, seguido. No sentido figurativo, c3) ininterrupto, infatigável (*Idem*, p. 139).

A palavra *contínuo* aqui empregada remete-nos ao sentido de algo que é sem interrupção, algo que é produzido continuamente, ocupando certo tempo e certo espaço. O contínuo expressa uma ação ininterrupta, ação que se mantém:

A ocupação da atmosfera com bombardeamento com informações direcionadas é contínua; trabalha-se intensamente durante certo período para a efetivação de mudanças parciais ou totais no Estado. O contínuo, aqui, é tanto o espaço onde a batalha se trava (que nossos primeiros autores chamavam estaticamente de noosfera, consciência coletiva) como o movimento que lá se realiza. (Ciro Marcondes Filho, *Fake News, o contínuo mediático e a desconstrução do jornalismo na era dos robôs e das mensagens falsamente humanas*, p. 3)

O contínuo é trabalhado aqui como ação ininterrupta na produção de algo. Reúnem-se todos os esforços materiais e imateriais, em um “estado de guerra”, para forjar o presente momento. Portanto, a ação para reunir e manter as forças é contínua. Um momento específico da história humana em que a ação foi contínua, reunindo e alinhando forças constituindo um único corpo, um único discurso foi o contexto alemão dos anos 1930:

Enquanto entidade específica, esse contínuo medial amorfo surgiu no contexto alemão dos anos 1930, quando, pela primeira vez, um Estado unificou todas as manifestações públicas (festas, comícios, cerimônias, emissões de rádio, produções de filmes, de livros, de encenações teatrais, em suma, o conjunto das manifestações culturais e sociais) em torno de uma ideologia política. (Ciro Marcondes Filho, *Porque a nova teoria é uma forma diferente de se pesquisar o jornalismo*, p. 763-764)

A eficiência do contínuo pós-segunda guerra será aproveitada e implementada nas democracias, principalmente nas ocidentais:

Com a derrocada do sistema, a transformação da nuvem comunicacional e informacional em fenômeno social total não desaparece, ao contrário, torna-se modelo das democracias norte-

americana e europeia. Ela unifica e agrega a esfera pública habermasiana; ela dota a nooesfera de Teilhard de Chardin de um caráter jornalístico e transitório; ela funda, por fim, um novo fenômeno social: o inconstante impregnante. (*Idem*, p. 764)

Recorremos novamente ao pensamento de Heráclito, que pode nos ajudar a perceber o contínuo. Uma das características do contínuo é produzir transformações, provocar mudanças, fazer as “viradas”, ou seja, produzir o movimento. No pensamento heraclitiano, o elemento que melhor simboliza essas ações é o fogo: “A ordem (*kosmos*), a mesma para todos, nenhum deus ou homem a fez, mas ela foi, é e será: fogo eterno, aceso com medida e com medida apagado” (Heráclito, fragmento XXXVII in Charles Kahn, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 182).

O elemento fogo aproxima-se simbolicamente daquilo que queremos expressar por contínuo. Assim como no fogo, onde há ação de transformação, de pôr as coisas em movimento, de fazer chocar os contrários, de produzir algo, no contínuo esses elementos também estão presentes. A ação do contínuo produz e reúne forças que substituem algo que está no presente como um governo por exemplo, é como fogo que consome e transforma, abre a possibilidade para que outro poder ocupe este lugar. O contínuo instaura o movimento, a força, em uma palavra o *fluxo*. É o devir!

No devir do contínuo estão presentes as forças que se opõem, se conflitam, uma guerra ininterrupta. Heráclito nos ajuda a entender esse princípio, quando afirma: “É preciso entender que a guerra é o que é comum e o Conflito é Justiça, e que todas as coisas vêm a ser (e são ordenadas) de acordo com o conflito” (*Idem*, frag. 80, p. 316). A guerra (*polemos*) e o conflito (*eris*), no contínuo, manifestam que as coisas estão em devir e por oposição, o que torna o ambiente do contínuo uma batalha.³⁸

³⁸ A ação no contínuo mediático atmosférico exige dos indivíduos, das instituições, dos Estados e de outras forças que aí estão em batalha que deem tudo de si, pois é uma guerra total. Na tradição popular, conhecida via Homero, era exigido do cidadão excelência humana, a virtude (*areté*) assim expressa: “...é o conselho que um pai heroico dá a seu filho (*Ilíada*, VI, 208), assim como Peleu a Aquiles (XI, 748): ‘Seja sempre o primeiro e o melhor, à frente de todo mundo’” (Charles Kahn, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 35-36). Kahn reflete sobre esse pensamento popular, que ecoará na obra de Heráclito como dualidade da ação humana, discurso e ação:

Os estoicos constituem uma outra escola de pensamento, que nos força a pensar os fenômenos diferentemente da tradição platônica e aristotélica, que assenta o pensamento em ideias e na lógica de causa e efeito. Para os estoicos, o mundo é constituído de elementos ativos (fogo, ar etc.) sobre os quais há outros elementos passivos que recebem esta ação, assim há os seres que são causas ativas e outros seres que recebem esta ação. O elemento primordial do universo é o fogo, esse é um tipo de razão que perpassa todo o universo, ativo, transformador. Há uma tensão permanente entre os elementos do universo que determina o estado de cada ser, causado pelo fogo primordial. A ação do fogo é contínua e causa do que há no universo.

Cada elemento que há no universo é causa dele mesmo, não havendo um elemento como causa do outro, o que há é a espontaneidade da geração pelo fogo: “O mundo dos estoicos é composto de princípios espontâneos, contendo vida e atividade neles mesmos, e nenhum deles pode ser dito propriamente o efeito do outro” (Émile Bréhier, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p. 31). Assim, a relação entre causa e efeito entre os seres está ausente dos ensinamentos estoicos. O que há na história de um ser específico é um certo estado provocado pelo fogo primordial.

Quando, no contínuo, dizemos que este é um espaço de produção, forjamento, transformação dos elementos, dizemos que ele é uma causa ativa que age sobre os outros elementos. O contínuo não é necessariamente um lugar ou os meios de comunicação, mas é o espaço da ação,³⁹ do movimento, é onde se dá o acontecimento. É no contínuo que circula

Este anseio despudorado de preeminência individual, compatível com o espírito de uma competição atlética ou, contemporaneamente, com uma corrida eleitoral para a presidência dos EUA, é especificado no herói homérico por dois campos de atividade nos quais ele deve atingir a distinção: “ser um falador de palavras e um fazedor de feitos” (*Ilíada*, IX, 443). Os feitos referem-se às habilidades militar e atlética; às palavras, ao conselho e planejamento sábios. (Charles Kahn, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 36)

³⁹ A ação que ocorre no contínuo, ou o movimento aí produzido, pouco depende da ação dos indivíduos, Heidegger, em *Carta sobre o humanismo*, sinalizou que pouco pensamos sobre o agir humano, muito pouco pensamos ainda sobre a ação técnica e um tipo de técnica do contínuo que mais radicalmente coloca o homem à margem:

Estamos ainda longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir. Conhecemos o agir apenas como o produzir de um efeito. A sua

a energia que envolverá a todos, produzindo o clima ou a nuvem sob nossas cabeças em determinadas circunstâncias.

É o contínuo que permite a produção do Acontecimento que faz a diferença determinando certa força em conflito a vencer, provocando as transformações, as grandes viradas. Novamente aqui o fogo transformador e o raio heraclitiano pode ser utilizado para explicitar o que é o contínuo: “O raio comanda todas as coisas” (*Idem*, frag. CXIX, p. 104). O símbolo “raio” aproxima-se da ideia do Acontecimento. A existência do raio não é fixa, determinada, ela ocorre inesperadamente. Em sua ocorrência abre um clarão e ilumina. Não há controle sobre o raio. Assim é o Acontecimento.⁴⁰ O acontecimento é provocado pelo contínuo; é aqui que sua propagação se potencializa:

Neste caso, o Acontecimento – ocorrência singular ocupando inteiramente o contínuum mediático e tornando-se o tema da época, o elemento fusional das discussões, das matérias jornalísticas, dos

realidade efetiva segundo a utilidade que oferece. Mas a essência do agir é o consumir. Consumar significa desdobrar alguma coisa até à plenitude de sua essência; levá-la à plenitude, *producere*. Por isso, apenas pode ser consumado, em sentido próprio, aquilo que já é. O que, todavia, “é”, antes de tudo, é o seer. O pensar consuma a relação do seer com a essência do homem. (Martin Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, p. 7)

⁴⁰ Heidegger é um dos pensadores do Acontecimento. Para este, o Acontecimento não trata de objetivar o ente, mas no Acontecimento como o homem apropria-se desse. Ao que Heidegger denomina sua obra *Do acontecimento apropriador*. A apropriação não é retenção, mas diz respeito à coisa pensante, diz respeito a uma outra postura na busca pela verdade do ser. Heidegger propõe pensar no interior da transição, portanto do Acontecimento, como forma de conceber a questão fundamental sobre o ser.

O que está em questão não é mais tratar “de” algo e apresentar algo objetivo, mas ser apropriado pelo acontecimento apropriador, o que equivale a uma transformação essencial do homem de “animal racional” (*animal rationale*) em ser-aí. O subtítulo adequado é, com isso, *Do acontecimento apropriador*. E isto não diz que se estabelecerá um relatório desse acontecimento e sobre ele. Ao contrário, significa: a partir do acontecimento apropriador acontece a apropriação de uma pertinência pensante e discursiva ao ser e à palavra “do” ser. (Martin Heidegger, *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, p. 7)

debates acirrados no seio da opinião pública – gera um sentido ao transcender as opiniões individuais, ao sobreviver sem elas (“contraefetuando”), e ganha foros de impessoalidade, rebatendo de volta ao social. (Ciro Marcondes Filho. *Fascinação e miséria da comunicação na cibercultura*, p. 73)

2. Mediático

A palavra *mediático* encontra sua raiz na língua latina, *meditullium*, meio, espaço intermediário:

I - O uso da palavra latina mais conhecida *medium* aplica-se a diversos sentidos. Sentido próprio: a1) meio, centro, espaço intermediário (sentido local e temporal), a2) lugar para onde tudo converge, praça pública, sociedade. No sentido figurado: b1) o público, b2) meio, lugar acessível a todos, à disposição de todos. O *medium* é o local onde se põe a coisa à vista de todos, onde se dá visibilidade à coisa. (Ernesto Faria, *Dicionário escolar latino-português*, p. 334)

II - *Medius, a, um*. A esta palavra, de mesma raiz *medium*, a língua latina reserva outras utilizações. No sentido próprio: a1) que está no meio, central, médio, intermediário (local e temporal); a2) Sentido moral, que não se inclina para lado algum, indiferente, indeterminado etc. No sentido figurado: a3) meio, cerne, coração; a4) medíocre, comum, ordinário; a5) de meia-idade, nem velho, nem moço, a6) neutro. (*Idem*, p. 334)

III - *Medius* – É o medianeiro, intermediário. (*Idem*, p. 334)

É esta palavra *medium* (*medius*) que dará origem à palavra *meios* (Torrinha, *Dicionário latino-português*, p. 509) e, em nosso caso

específico, é usada para denominar os meios de comunicação, como, por exemplo, a grande empresa que cuida dos processos de produção de informação, da implementação de novas tecnologias de informação. O uso da palavra *mediático* deriva não das mídias, mas dos *medium* de comunicação: “O contínuo é mediático porque sua energização é realizada diariamente, o tempo todo, com mensagens unidirecionadas, visando, pela repetição e pela insistência, debilitar o pensamento e as articulações contrárias”. (Ciro Marcondes Filho, *Fake News, o contínuo mediático e a desconstrução do jornalismo na era dos robôs e das mensagens falsamente humanas*, p. 3)

A produção do contínuo é cotidiana, em escala industrial e massiva, visando à ininterrupta energização dos indivíduos. Faz-se necessário, primeiramente, a existência de uma indústria com sua infraestrutura de produção, desde equipamentos técnicos, logística de distribuição, mão de obra qualificada, capital alocado para compra e lucro da indústria.⁴¹ Para que haja a energização, a indústria precisa atuar nas mais diversas frentes e meios de

⁴¹ Jürgen Habermas é um dos poucos filósofos contemporâneos que, ao compreenderem a modernidade, situaram a comunicação como um problema filosófico. Habermas observa que a modernidade fez-se entremeada por vários elementos, um desses é o capital e os meios de comunicação. Os modernos meios de comunicação constituem-se com o capital e conhecerão formas distintas de produção segundo o modo capitalista, primeiramente mercantil, depois industrial e hoje técnico-financeiro:

Acontece algo semelhante com a circulação de notícias, que se desenvolve em paralelo com a circulação de mercadorias. Com a expansão das trocas, o cálculo comercial orientado para o mercado necessita de informações mais frequentes e precisas sobre processos distantes. Por isso, desde o século XIV, a antiga troca de cartas comerciais foi organizada como um tipo de sistema profissional de correspondência. Os estabelecimentos comerciais organizaram para seus fins os primeiros itinerários de mensageiros, os chamados correios ordinários, que partiam em determinados dias. As grandes cidades comerciais são, ao mesmo tempo, centros de circulação de notícias. Quando a circulação de mercadorias e letras de câmbio se torna permanente, também essa *permanência* se torna urgente. Mais ou menos simultâneo ao surgimento das bolsas, o correio e a imprensa institucionalizam comunicações e contatos duradouros. (Jürgen Habermas. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 116)

difusão e propagação. Os grandes meios de comunicação, como a internet, a TV, os jornais, o rádio, possuem suas características na cadeia produtiva, contudo, no contínuo mediático atmosférico, não há uma centralidade para a ocorrência da produção do fenômeno comunicacional, pois o movimento pode iniciar em um único *click* fotográfico que ganhe viralidade no contínuo. O movimento do contínuo pode acontecer na escrita de uma carta ou mesmo em um corpo de um indivíduo anônimo. A grande indústria da comunicação leva vantagem⁴² na ocupação do contínuo mediático atmosférico, pois a classe dos proprietários e o capital ali alocado é de maior alcance.⁴³

Em certos momentos críticos de uma sociedade, o interesse dos grandes meios, no contínuo mediático atmosférico, é fazer com que todos os meios de comunicação se

⁴² A indústria da comunicação, seja ela representada pelos grandes meios de comunicação ou empreendimentos de menor porte, assim como as transformações técnicas que alteram o modo produtivo da comunicação, seguem as leis do mercado:

A circulação de notícias não se desenvolve apenas vinculada às necessidades de circulação de mercadorias: as próprias notícias se transformam em mercadorias. Por isso, o noticiário profissional é submetido às mesmas leis do mercado, a cujo surgimento deve sua própria existência. Não é por acaso que os jornais impressos se desenvolvem muitas vezes a partir das mesmas agências de correspondência que já cuidavam dos jornais manuscritos. Toda informação epistolar tem seu preço; por isso, é natural querer aumentar o lucro pela ampliação das vendas. É por esse motivo que uma parte do material de notícias disponível já era impressa periodicamente e vendida anonimamente e, com isso, ganhava publicidade. (*Idem*, p. 126)

⁴³ Para Habermas, na modernidade, a origem da esfera pública é um entrelaçamento entre o projeto de esclarecimento, a burguesia e o capital. A esfera pública burguesa, que são indivíduos privados reunidos, primeiramente como leitores esclarecidos, passam a discutir e utilizar a razão pública e universal. Esse grupo constitui uma das forças que atuam no contínuo mediático atmosférico:

A esfera pública burguesa pode ser entendida, antes de mais nada, como a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público. Elas reivindicam imediatamente a esfera pública, regulamentada pela autoridade, contra o próprio poder público, de modo a debater com ele as regras universais das relações vigentes na esfera de circulação de mercadorias e do trabalho social – essencialmente privatizada, mas publicamente relevante. O *medium* desse debate político é peculiar e sem precedente histórico: a discussão pública mediante razões. (*Idem*, p. 135)

alinhem, orquestrados para reproduzirem-se em um único corpo. A produção industrial de um único discurso, uma única voz, uma única sintonia, uma única visão de mundo uniformiza o corpo do contínuo buscando, assim, excluir outras vozes. Vejamos um caso exemplar citado por Marcondes Filho, como produção do contínuo mediático atmosférico:

O fechamento do universo discursivo pela criação de uma voz única, um partido único, uma verdade única ocorreu mais expressivamente – se bem que de forma totalitária – com o regime nazista. A ordem do Departamento de Propaganda, comandada por Joseph Goebbels, era a da *Gleichschaltung*, sintonia única, que deveria associar o noticiário, a produção cultural, cinematográfica, artística, literária, radiofônica, num único credo, o dos ideais do Partido. Isso deveria manter a coesão social e política durante os primeiros anos do regime, quando toda a Nação estava sendo abastecida com o entusiasmo publicitário e se preparava, com a guerra, para a realização dos ideais revanchistas dos que lideravam o III Reich. (*Idem*, p. 3)

A produção da indústria comunicacional, no contínuo mediático atmosférico, conhecerá dinamicidades das mais variadas formas, sendo potencializadas pelas novas tecnologias de informação e principalmente pela aplicação desse modelo às democracias ocidentais, mas também por outras formas, independentemente do regime político. A produção mediática será exacerbada no período da guerra fria, assim como na construção de movimentos ideológicos e políticos na Rússia, na China e nos EUA. A ação do contínuo mediático atmosférico encontra amplo terreno também no mercado,⁴⁴ para formação de consumidores em massa.

⁴⁴ Gilles Lipovetsky e Jean Serroy analisam o modo de produção estético, onde o capital atua na produção do belo, do espetáculo, da sedução e do emocional. O capitalismo artista é caracterizado por quatro lógicas: “1. A integração e a generalização da ordem e do estilo, da sedução e da emoção nos bens destinados ao consumo mercantil” (Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *A estetização do mundo*, p. 47), “2. A generalização da dimensão empresarial das indústrias culturais e criativas” (*Idem*, p. 47). “3. Uma nova superfície econômica dos grupos empenhados nas produções dotadas de um componente estético” (*Idem*, p. 47). “4. O capitalismo artista é o sistema em que são desestabilizadas as antigas hierarquias artísticas e culturais, ao mesmo tempo que as

A indústria da comunicação, produtora de energia no contínuo mediático atmosférico, é uma poderosa indústria operada para a ação sobre o indivíduo e a sociedade na qual ele habita. De qualquer forma, o contínuo mediático atmosférico é um campo onde se encontram diferentes atores, nem todos posicionados ao lado do *status quo*. Há também as forças de oposição, que brigam por espaço no contínuo mediático atmosférico. Muitas vezes, como se viu nos movimentos de rua no Brasil em 2013, as oposições invadem o contínuo mediático atmosférico e fazem os grandes detentores do capital, a elite política, os proprietários de grandes meios de comunicação reverem suas estratégias e se reorganizarem.

Mas o contínuo mediático atmosférico não é tudo na sociedade, nem sequer o volume maior de trânsito informativo, que se localiza, nos dias atuais, no universo das redes. De qualquer forma, na sociedade enredada tecnologicamente como a nossa, todos estão sujeitos a um regime de submissão às formas tecnológicas, que definem nossos comportamentos, nossas ações, nos localizam, organizam nossos gostos, preferências e opções de consumo. Há algo como uma “colonização do indivíduo” onde ele estiver.

Conexão permanente, atualização obrigatória, constituição de páginas pessoais funcionam hoje sob o regime dos algoritmos, da web 3.0 (semântica) que passa a “pensar por nós”. Assim, hoje, um dos produtos da tecnociência é a Inteligência Artificial:

A inteligência artificial, iniciada com as descobertas matemáticas pioneiras de Alan Turing, é a disciplina mais importante do mundo contemporâneo. No século XX, todas as ciências passaram a

esferas artísticas, econômicas e financeiras se interpenetram” (*Idem*, p. 47-48). O que está na base do capitalismo artista e que compõe o contínuo mediático atmosférico é o indivíduo, constituído em maioria, para o consumo, liberado para o prazer, o entretenimento, a diversão e o espetáculo:

Até pouco depois da Segunda Guerra Mundial, a massa da população só trabalhava para satisfazer suas necessidades fundamentais; e tudo o que era supérfluo, frívolo, fantasista, era considerado pelas classes populares como algo a proscrever, por ser sinal de desperdício condenável. Isso muda com o desenvolvimento do capitalismo artista, que vai se empenhar, com sua oferta estética, em incitar os consumidores a comprar pelo prazer, a se divertir, a dar livre curso a seus impulsos e a seus desejos, a descobrir o prazer de mudar seu cenário de vida, a se libertar de seus complexos puritanos de sobriedade e de economia. (Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *A estetização do mundo*, p. 48)

depende da tecnologia da informação. A neurociência, que hoje desfruta de lugar de destaque na mídia, não teria se desenvolvido nas últimas décadas sem seus novos instrumentos de observação do cérebro em funcionamento, como é o caso da neuroimagem. Porém, esses instrumentos, por sua vez, só se tornaram possíveis graças ao desenvolvimento do computador digital e das tecnologias de informação que o acompanharam. (João de Fernandes Teixeira, *O cérebro e o robô*, p. 19)

Heidegger acreditava que a questão da ciência moderna não foi necessariamente a ciência em si ou o seu método científico, mas a virada na postura fundamental do homem, a forma de pensar acerca das coisas do mundo:

É apenas totalmente claro o facto de que a transformação da ciência se realizou tendo por base um confronto secular e duradouro com os conceitos fundamentais e os princípios do pensar, quer dizer, com a posição-de-fundo acerca das coisas e do ente em geral. (Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, p. 72)

Essa mudança fundamental dos modos de proceder do indivíduo moderno, transforma-se: “1) na experiência-do-trabalho, quer dizer, na direção e modo de domínio e de utilização do ente; 2) na metafísica, quer dizer, no projeto do saber fundamental sobre o Ser, sob o qual o ente se estrutura, na ordem do saber” (Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, p. 72). No contínuo mediático atmosférico, inaugura-se a transformação de tudo em um *medium* de comunicação, ativam-se todas as potencialidades dos entes e dos seres, a fim de que tudo seja energizado e passe a se conectar, vincular.

Giorgio Agamben estende a discussão, ampliando o conceito de dispositivo de Michel Foucault: “...chamarei literalmente de dispositivos qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar, e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (Giorgio Agamben, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 40). Ele observa que, em nossa

sociedade, ocorre um ilimitado crescimento de dispositivos e, proporcionalmente, uma “disseminada proliferação de processos de subjetivação” (*Idem*, p. 41). Agamben amplia o conceito de dispositivo para além das prisões, escolas, as medidas jurídicas, para, de modo especial, as tecnologias de comunicação. A técnica é um elemento que, por um lado, trabalha como dispositivo disciplinador da sociedade, potencializando o caráter de produção e da própria ação mediática.

A percepção do mediático aqui não diz somente respeito aos meios de comunicação, mas a tudo aquilo que pode ser transformado em *medium*, que tem a potencialidade de fazer os corpos ganharem visibilidade, de poderem ser possuídos, toda materialidade que pode ser virtualizada. Um muro de uma cidade é apenas um muro separando um terreno privado da calçada pública; contudo, quando usado para o contínuo mediático atmosférico, nele se insere um símbolo que encarna parte do corpo do contínuo; portanto, um *medium*. O muro passa a ser um meio, um corpo que expõe a coisa pública, dá visibilidade. O muro é energizado e passa a energizar. A técnica está na base da produção mediática no contínuo; contudo, a técnica aqui não tem nada de técnico ou maquínico. É a nova postura do indivíduo calcado em dominar e utilizar os entes (coisas) e conhecer o Ser, esta é a nova atitude do estar-aí, a postura técnica (Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, p. 72). Na era técnica, privilegia-se o domínio e a utilização das coisas, sua aparência se manifesta em imagens, sons, fagulhas. O modo técnico de estar-aí lança-se sobre os objetos, sobre os entes. Fecha-se nesse.

O contínuo mediático atmosférico possui seu assento no mediático, contudo não centrado nos meios de comunicação, mas, sim, no campo da comunicação. Habermas é um dos pensadores que centram o problema da comunicação na filosofia e no mundo moderno a partir da análise da esfera pública, um dos palcos de atuação da comunicação. A esfera pública burguesa constitui-se assentada mediante o uso público da razão, manuseada pelo homem burguês, que adere ao projeto do esclarecimento e, por outro lado, ao capitalismo. A imprensa moderna é o melhor exemplo do projeto realizado da esfera pública que discute mediante a razão, segundo Habermas. Contudo, Habermas aponta para as mudanças estruturais na esfera pública. O cerne da questão é o processo iniciado no século XIX com o declínio da razão. Com a industrialização, a urbanização, os novos modos produtivos capitalistas e a presença na cena econômico-política de um indivíduo médio que, produzido

tão igualitariamente, faz-se massa, muda profundamente o mundo contemporâneo. São essas forças que estão em jogo no campo do contínuo mediático atmosférico: o mercado, o Estado e as massas. Habermas, em seu estudo, apontou diversas transformações da esfera pública, seja por parte do Estado, que passa a oferecer bem-estar social à maioria, a prestar serviços e a administrar a vida privada, assim como por parte das forças econômicas privadas, que passam a atuar no campo público, ofertando educação, saúde e segurança (cf. Cap. V, parágrafo 16 de Mudança estrutural da esfera pública). A intimidade antes produzida e reservada ao ambiente familiar agora é socializada e produzida publicamente: “Esse esvaziamento dissimulado da esfera familiar íntima se expressa arquitetonicamente na construção das casas e das cidades” (*Idem*, p. 354), onde Habermas observa nas construções contemporâneas das residências privadas a ausência de salões e outros espaços para as recepções sociais ou as vivências entre os membros da família. As mudanças, segundo Habermas, estruturais na esfera pública aprofundam-se num público que não mais discute a cultura, mas passa à posição de consumidor dessa.

O problema central apontado por Habermas é o outro da razão, o inverso do projeto moderno. O contemporâneo conhece uma sociedade que não discute e muito menos articula-se mediado pela razão: “As tomadas de posição da redação cedem lugar às notícias das agências e às reportagens dos correspondentes. A discussão mediante razões desaparece por detrás do véu das decisões tomadas internamente sobre a seleção e apresentação do material” (*Idem*, p. 374). As forças que constituem a natureza da comunicação, deslocada da razão, assentam-se no outro da razão, que é o mito, o arcaico, o primitivo. Elementos até então atrelados ao projeto da razão como a verdade e o real veem-se desabilitados e sem sentido. Esse é o divisor que inaugura o contínuo mediático atmosférico:

O que dessa maneira apenas se insinua na imprensa diária já avançou nas mídias mais recentes: a integração dos domínios outrora separados do publicismo e da Literatura, ou seja, a informação e a discussão mediante razões de um lado, a beletrística de outro, produz um peculiar deslocamento da realidade, mais precisamente uma convolução de diferentes níveis da realidade. Sob o denominador comum do chamado *human interest*, surgiu o

mixtum compositum de um material de entretenimento ao mesmo tempo agradável e confortável, que tende a substituir a justiça da realidade por aquilo que está pronto para ser consumido, mais incitando ao consumo impessoal de estímulos relaxantes do que instruindo para o uso público da razão. Rádio, cinema e televisão fazem desaparecer gradativamente a distância que o leitor precisa observar em relação à letra impressa – uma distância que a privacidade da apropriação tanto requeria como possibilitava ela mesma a esfera pública de troca de razões. (Jurgen Habermas, *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 375-376)

No contínuo mediático atmosférico, temos que ponderar um indivíduo e uma sociedade constituída em sua maioria que se ordenam por forças primitivas como as crenças, opiniões, emocionalidades, sensações conectivas, interações comunicacionais. A energia vital do contínuo é o mito, o outro da razão. Esse posicionamento não é admitido por Habermas:

A esfera pública torna-se, na verdade, a esfera da publicização de histórias da vida privadas, seja para que alcancem publicidade os destinos contingentes do assim chamado pequeno homem ou os *star* planejadamente construído, seja para que os desenvolvimentos e as decisões publicamente relevantes se travistam na roupagem privada e, por meio da personalização, se desfigurem a ponto de se tornar irreconhecíveis. A sentimentalidade em relação às pessoas e o cinismo correspondente em relação às instituições, que resultam daí com uma coercitividade sociopsicológica, acabam naturalmente por limitar subjetivamente, onde ele fosse ainda objetivamente possível, a capacidade para a discussão crítica mediante razões sobre o poder público. (*Idem*, p. 378)

Habermas salienta, em seu estudo, o rompimento que ocorre em camadas mais cultas da sociedade (*Idem*, p. 383), o esvaziamento de espaços que constituíam um público que discutia mediante razões e as transformações dessa esfera, que passa a ser ocupada por interesses econômicos privados e a constituição de um público que adere e aclama (*Idem*, p. 398). Os meios de comunicação são constituídos dentro da lógica do mercado, cujo objetivo é o lucro, assumem posições políticas prévias em cada redação, assim: “A história dos grandes jornais diários na segunda metade do século XIX mostra que a imprensa se torna manipulável à medida que se comercializa” (*Idem*, p. 402). A vinculação dos meios de comunicação com o capital, independente de sua técnica ou modo de produção, como na era digital, não supera essa característica de ser manipulável, ideológica e com posições pré-definidas.

Após a segunda guerra mundial, Habermas detecta profundas transformações na esfera pública, para nós a expansão do modelo do contínuo mediático atmosférico, onde os meios de comunicação transformam-se em meios que formam e moldam a maioria, ou seja, as massas: “...o público passa a ser formado sobretudo pelos meios de comunicação de massa” (*Idem*, p. 408). A opinião da maioria será produzida, treinada e encenada. O que é dito como “real”,⁴⁵ via os meios de comunicação, são fatos calculados, produzidos para mobilizar e ser aplaudido como espetáculo. Habermas salienta que o consenso passa a ser

⁴⁵ Jean Baudrillard aprofunda a crítica no contexto da produção do real pelos meios de comunicação, principalmente na era digital. Baudrillard utiliza-se do empreendimento Disney para filosofar sobre o mundo contemporâneo. Disney representa o deslocamento da existência do trabalho para o divertimento, o prazer, a magia. Disney é o modelo de parque que transporta o indivíduo para o virtual, onde o tempo se sobrepõe, as alucinações são mais poderosas que as sensações dadas pela empiria. Nessa nova ordem que constitui o contínuo mediático atmosférico, o indivíduo se virtualiza, veste-se de vários papéis segundo os cenários dados a representação. Nesse novo contexto, o indivíduo não é nem ator nem espectador, ele está fora de cena:

Tornamo-nos não mais espectadores alienados e passivos, mas figurantes interativos, gentis figurantes mumificados desse imenso *reality show*. Não se trata mais da lógica espetacular da alienação, mas da lógica espectral da desencarnação – não mais a lógica fantástica da diversão, mas a lógica corpuscular da transfusão, de transubstanciação de cada uma das nossas células –; logo, um empreendimento de dissuasão radical do mundo desde de dentro, e não mais do exterior, como no universo hoje quase nostálgico da realidade capitalista. O figurante da realidade virtual não é mais ator nem espectador, está fora da cena, é obsceno. (Jean Baudrillard, *Tela total*, p. 108)

construído e consolidado em estratégias de comunicação: “No entanto, o consenso sobre um comportamento, ao que parece, necessário no interesse público, tem efetivamente algo de uma “opinião pública” encenada” (*Idem*, p. 408). A esfera pública torna-se palco para grandes encenações, mobilizações, é o lugar onde a maioria se entretém. Essa estratégia será amplamente difundida no contínuo mediático atmosférico, principalmente mergulhada no imaginário, na emocionalidade, na mobilização, no engajamento. É nesse campo que, no contínuo mediático atmosférico, os atores como a massa, o Estado, o mercado, os partidos políticos farão suas encenações:

A burocracia estatal as toma emprestadas de uma prática que as grandes empresas privadas e as organizações associativas já haviam posto em andamento. De modo geral, a administração pública somente admite seu “caráter publicístico” com a cooperação daquelas formas. (*Idem*, p. 421)

A decadência da esfera pública, analisada por Habermas, torna o contemporâneo obscuro:

A crescente integração do Estado com uma sociedade que não é de imediato, como tal, uma sociedade política exige decisões na forma de compromissos temporários e compensações particulares, sem o trajeto indireto pelos procedimentos institucionalizados da esfera pública política. Por isso, as federações e os partidos permanecem, em princípio, organizações privadas. (*Idem*, p. 425)

Deslocada a razão, no contínuo mediático atmosférico, se atuará sobre a produção da vontade. As forças que atuam no contínuo, cada qual defendendo o seu interesse, em certas situações aliadas e em outras opostas entre si (*Idem*, p. 426), buscam bombardear e conquistar a maioria. Assim, importa não a discussão pública, mas a representação (*Idem*, p. 428). As técnicas de representação utilizadas no contínuo mediático atmosférico originam-se das mais diversas artes e técnicas, desde cenários para TV, teatro, cinema, até

as sofisticadas técnicas de processamento de dados e inteligência artificial. Habermas observa que a esfera pública já não mais existe, mas precisa ser fabricada:

Hoje, ao contrário, a publicidade é imposta com base na política arcana dos interesses: ela propicia prestígio público a uma pessoa ou causa e a torna apta à aclamação em uma atmosfera de opinião pública. A própria expressão “trabalhar a esfera pública” (*Öffentlichkeitsarbeit*) já mostra que a esfera pública precisa ser produzida circunstancialmente e caso a caso, quando outrora era dada pela posição dos representantes e sua continuidade era assegurada por meio de um simbolismo protegido pela tradição. Hoje, é preciso produzir ensejos para essa identificação – a esfera pública deve ser “fabricada”, ela não mais “existe”. (*Idem*, p. 429)

No contínuo mediático atmosférico, a comunicação torna-se o *locus-medium* onde ocorre o jogo, a atuação, a representação em busca de atingir a maioria. Embora as grandes indústrias da comunicação continuem a manter seu espaço, no contínuo tudo o que pode ser transformado em comunicação (*medium*) importa. Habermas denomina de democracia das massas (*Idem*, p. 446) essa situação em que a maioria demanda serviços do Estado, que passa a ser de bem-estar social. Os processos vinculados ao Estado e ao mercado passam a ser processos administrados em escala, destinados às maiorias, às massas. É no espaço da comunicação que se processam as vinculações, engajamentos da massa, Estado e mercado. Habermas, com o declínio da esfera pública, observa nessa conjuntura para a formação da vontade, o acionamento das forças inconscientes (*Idem*, p. 459), a inclinação a sentimental (*Idem*, p. 489). O fim da esfera pública é marcada pelo surgimento da massa, e essa se torna a grande questão do mundo contemporâneo: “Em contrapartida, as opiniões perdem a característica de serem opiniões da esfera pública na medida em que são capturadas pelo contexto comunicativo de uma ‘massa’”⁴⁶ (*Idem*, p. 508).

⁴⁶ O conceito de massa é um dos mais recorrentes nos autores estudados aqui dos séculos XIX, XX e XXI. Mesmo com o advento dos processos virtuais, a digitalização, e as redes possibilitadas pelo surgimento da internet, o conceito de massa resiste, alterando seu sentido segundo as circunstâncias. Habermas, por exemplo, admite o conceito de massa, em que podemos inferir a questão contemporânea fabricação do

3. Atmosférico

I - A palavra *atmosférico* deriva da palavra *atmosfera*, uma palavra tardia na língua latina. *Aer*, *aeris*, no sentido próprio, 1) ar; 2) linguagem poética, o ar ganha sentido de atmosfera. Por exemplo: numa situação de tragédia familiar, um visitante pode exprimir-se captando a situação do ambiente: “A atmosfera aqui está insuportável”; 3) cimo (pico de uma montanha); 4) nuvem, nevoeiro (Ernesto Faria, *Dicionário latino-português*, p. 32).

II - Na língua grega, a palavra é composta por *atmós*, *où* e *sfaîra*, *as*. A raiz *sfaîra* será traduzida do latim por esfera, globo. *Atmós* será traduzido por vapor, ar. O vapor é fluido, aeriforme, que exala os líquidos. O vaporoso é algo cheio de vapor, transparente e incompreensível (Isidro Pereira, *Dicionário grego-português e português-grego*, p. 299).

Nomear coisas que são sensíveis e que podem ser medidas, tocadas, verificadas e experimentadas é mais adequado ao exercício da razão; contudo, nomear algo que se sente, se percebe, se vivencia, que está na atmosfera, mas que não pode ser quantificado ou testado experimentalmente, torna-se um exercício mais complexo. É o exercício de dar nomes a coisas da ordem da percepção, das vivências, como, no exemplo, de ser inserido em um ambiente trágico familiar, onde se encontram os pais e irmãos em choro e o sujeito, afetado em sua percepção, afirma: “A atmosfera está insuportável para mim”. Não lhe falta ar puro para respirar, no sentido biológico. Mas o “corpo”, que está no ar comum do ambiente, produz um clima pesado.

Na noção de fato da física estoica, afirma-se que “de modo algum, um corpo pode dar a outro propriedades novas” (Émile Bréhier, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p. 31). O que os estoicos admitiam é que os corpos se misturam (*míksis*) ou se

consenso partindo da maioria. Michel Foucault ocupa-se dos dispositivos de administração da maioria, o que será ampliado em Agamben, contudo permanecendo a ação sobre a maioria. Jean Baudrillard, ao analisar os “vídeos, as telas interativas, a multimídia, a internet, a realidade virtual”, não deixará de afirmar: “Por toda parte onde opera essa promiscuidade, essa colisão dos polos, há massificação” (Jean Baudrillard, *Tela total*, p. 129).

fundem (*krásis*) no sentido de que “os corpos se penetravam na sua intimidade e tomavam uma extensão comum” (*Idem*, p. 32). O exemplo de Bréhier é ilustrativo. O fogo aquece o ferro da chaleira, que, por conseguinte, aquece a água, mudando o estado da água em vapor. Nem o fogo, nem o ferro, nem a água tiveram seus corpos transformados um no outro ou receberam nova composição de outros elementos. Contudo, o calor produzido pelo fogo penetrou na intimidade de todos esses corpos e se tornou uma extensão comum. A ação do fogo produziu esse corpo comum, que é o calor. A isso os estoicos chamavam de *acontecimento*, que não é o ser ou as coisas. O acontecimento está intimamente ligado ao movimento, à ação de coisas sobre outras coisas. O fogo, produzindo calor, age sobre o ferro da chaleira, passando calor à água. Esse acontecimento possui caráter singular, denominado pelos estoicos de incorporal. Todos esses elementos poderiam ter sido apreendidos por outro caminho (método), e ser seccionados, petrificados em cada estado e explicados mecanicamente. Para os estoicos, esta é apenas a superfície do ser, a dos fatos observados em sua superfície. Há outra realidade mais profunda, observada em outro plano, que é a força, o que dá unidade ao fenômeno, “o ser profundo e real” (*Idem*, p. 34).

O contínuo mediático atmosférico produz ininterruptamente a *atmós-sfâira*. A atmosfera do contínuo ganha eficiência quanto mais aprofundada no imaginário dos indivíduos e da sociedade. É no imaginário que a atmosfera do contínuo se expande, se potencializa, se torna mais pulsante, pois a via de acesso a esse imaginário é a estética. Associa-se aqui em solo profundo o imaginário, a estética e a técnica⁴⁷ para que produzam

⁴⁷ A relação imaginário-estética-técnica faz-se notar na arquitetura. Jürgen Habermas, ao discutir a modernidade e a arquitetura “pós-moderna”, afirma que a arquitetura possui uma linguagem (forma), ela é um *medium*. A arquitetura exprime um espírito, sintetiza tendências: “O espírito da modernidade deve se comunicar à totalidade das manifestações da vida social” (Jürgen Habermas, *A nova obscuridade*, p. 50). A arquitetura, ao exprimir-se, toca o imaginário das formas do passado, do presente e lança-se ao futuro. A arquitetura transfere ao transeunte o espírito do tempo, impactando este, tocando-lhe principalmente em sua imaginação. A arquitetura, em sua outra interface com a arte, a via estética, quando massificada, é tornada comum, ao que Habermas, citando Gropius (um dos que acentua “o entretecimento da arquitetura e do urbanismo com a indústria, a economia, o tráfego, a política e a administração” (*Idem*, p. 54)), observa que a arte: “Transformada em fator cultural, a arte estará em condições de conferir ao entorno social aquela unidade que é a base genuína de uma cultura, que abrange todas as coisas, da simples cadeira até a casa de orações” (*Idem*, p. 55). Contudo, a arquitetura relaciona-se com outro elemento, que é o domínio dos objetos, como o ferro, o aço, o vidro, o cimento, e os molda dentro da racionalidade econômico-administrativa; é a esfera da técnica:

efeitos na vida cotidiana dos indivíduos, para que haja uma coprodução dando densidade às nuvens e climas da atmosfera do contínuo:

O fato de a arte invadir o cotidiano não significou apenas o desaparecimento da “obra de arte”. A tecnologia digital acelerou o processo de dessacralização e dessubstancialização das obras estéticas, dando-lhes uma vida efêmera. A pintura deixa de ser um formato privilegiado, cedendo espaço às ambientações, às instalações, aos arranjos, em que as sensações, os efeitos, os impactos sobre o visitante passaram a ter mais importância do que a mera contemplação. O público não só sente junto, mas, em alguns casos, participa da construção da encenação, da armação, da estrutura e da narrativa das obras. (Ciro Marcondes Filho, *Fascinação e miséria da comunicação na cibercultura*, p. 165-166)

Em tempos de normalidade no contínuo mediático atmosférico, o aproveitamento da relação imaginário, estética e técnica são feitos pelo capital. Gilles Lipovetsky e Jean Serroy defendem que o mundo possui quatro eras estéticas, a saber: a artealização ritual, a estetização aristocrática, a moderna estetização do mundo e, por fim, a atual, a era transestética. A era transestética é marcada pelo capitalismo artista, onde, por um lado, há o processo de estetização das massas: “A esse respeito, cabe reconhecer que foram antes as

A arquitetura moderna se encontra em uma situação de partida paradoxal. Por um lado, a arquitetura sempre foi uma arte ligada a fins. Diferentemente da música, da pintura e da lírica, ela é capaz de desprender-se dos contextos práticos constitutivos tão dificilmente quanto a prosa rigorosa em termos literários pode se desprender da práxis da linguagem corrente – essas artes permanecem presas à rede da práxis e da comunicação cotidiana. Adolf Loos chegou a ver a arquitetura como excluída do âmbito da arte, junto com tudo o que serve a fins. Por outro lado, a arquitetura se encontra sob as leis da modernidade cultural – ela se submete, como a arte em geral, à pressão para a autonomização radical, para a diferenciação de um âmbito genuíno de experiências estéticas que uma subjetividade liberada dos imperativos do cotidiano, das rotinas da ação e das convenções da percepção pode explorar no trato com sua própria espontaneidade. (Jürgen Habermas, *A nova obscuridade*, p. 52)

lógicas industriais e mercantis, e não a esfera da arte propriamente dita, que tornaram possível o processo de estetização de massa” (Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *A estetização do mundo*, p. 26) e por outro o do indivíduo:

Mas o processo de estetização hipermoderno extrapola em muito as esferas da produção, tendo alcançado o consumo, as aspirações, os modos de vida, a relação com o corpo, o olhar para o mundo. O gosto pela moda, pelos espetáculos, pela música, pelo turismo, pelo patrimônio cultural, pelos cosméticos, pela decoração da casa, se difundiu em todas as camadas da sociedade. O capitalismo artista impulsionou o reinado do hiperconsumo estético no sentido de consumo superabundante de estilos, decerto, porém mais amplamente, no sentido etimológico da palavra – a *aestheticus* dos gregos –, de sensações e de experiências sensíveis. (Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *A estetização do mundo*, p. 30)

A relação imaginário, estético e técnica, na atmosfera do contínuo mediático, instala uma profunda crise de percepção do real. Todo universo estável advindo pela definição aristotélica de que o conhecer se dá na relação sujeito-objeto, onde “o enunciado corresponde àquilo que, no ente,⁴⁸ se mostra por si mesmo” (Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, p. 86) foi deslocada. Cada vez mais ganha importância o que é produzido no contínuo e a eficiência da propagação desse corpo na atmosfera, dada a relação imaginário, estética e técnica. Justifica-se, assim, a construção e o investimento no contínuo mediático atmosférico:

⁴⁸ Para os gregos antigos, distinguiam-se, segundo Heidegger, ao menos quatro formas de entendimento das coisas: 1. “as coisas, na medida em que elas se abrem e se produzem por si mesmas” (Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, p. 76); 2. “as coisas, na medida que são produzidas pela mão do homem, pelo seu trabalho, e, deste modo, estão diante de nós” (*Idem*, p. 76); 3. “as coisas, na medida em que estão a uso e se encontram permanentemente disponíveis” (*Idem*, p. 76); 4. “as coisas, na medida em que são, em geral, aquelas como estabelecemos um comércio, seja porque trabalhamos com elas, as utilizamos, as transformamos...” (*Idem*, p. 76).

A construção da contínua atmosfera mediática foi uma estratégia surgida por força da expansão dos processos tecnológicos de informação (imprensa, rádio) num momento em que os grandes contingentes sociais urbanos, constituídos a partir da industrialização que se impôs em todos os países europeus, aglomeravam-se nas metrópoles e ganhavam, com isso e com a implantação do voto universal, inigualável força política. (Ciro Marcondes Filho, *Fake News, o contínuo mediático e a desconstrução do jornalismo na era dos robôs e das mensagens falsamente humanas*, p. 3)

A atmosfera se torna o local de veiculação, o espaço onde se tornam públicas as grandes questões da sociedade, da economia e da política. É um ambiente em permanente estado de guerra, pois a ocupação desse espaço demonstra capacidade de poder:

Dominar a comunicação é dominar o outro, conquistar sua consciência. Procura-se esse efeito pela publicidade, que é uma forma de sedução, e pela propaganda de ideias por todos os meios possíveis. Mas pode-se dominar o outro também inviabilizando sua comunicação, fazendo com que sua voz não seja ouvida, criando a intimidação do adversário. (*Idem*, p. 6)

No contínuo mediático atmosférico, a produção e a guerra, por ocuparem a atmosfera, têm por finalidade, em última instância, a colonização da mente dos indivíduos, que resulta em determinar o que é ser “normal”, alinhando todos os demais indivíduos a esse padrão vitorioso do contínuo mediático atmosférico:

A loucura é uma definição social, marcada pela polêmica convenção do que é, afinal de contas, “normal”. Normalidade, como conceito constituído a partir da sujeição à norma (ou às normas), que é um consenso baseado no comportamento comum, repetitivo,

socialmente sancionado, é o que está na base dos comportamentos socialmente tolerados. Assim, ele serve para legitimar posturas conformistas e para segregar aqueles que fogem do padrão. (*Idem*, p. 6)

O contínuo mediático atmosférico realiza, através daquele corpo que o está ocupando, aquilo que já vimos iniciado com Nietzsche, o pastoreio do rebanho. São implementados dispositivos cotidianos, “banais”, que subjetivam o indivíduo, ganhando seu consentimento voluntariamente:

Se todos ao redor têm o mesmo comportamento ou posicionamentos similares, se estão falando a mesma coisa ou usando os mesmos argumentos, chegamos ao conceito de congruência, de que falava Günther Anders, em que a sociedade contemporânea, repetindo, de forma entediante, as mesmas notícias, coberturas semelhantes, a mesma escolha de temas e angulações, estaria produzindo mentes iguais, tautológicas. O indivíduo isolado, aquele que renega essa uniformidade, vendo-se único, tenderia a questionar suas próprias posições, temendo ser alucinatórias, irrealistas, desassociadas do mundo. (*Idem*, p. 6)

A atmosfera do contínuo mediático não é entendida de forma dualística, separando o mundo físico do imaterial, ou ainda numa concepção de mundo mental e outra biológica. A conquista desse espaço que não é um território físico, mas um outro tipo de espaço-território, onde as representações do mundo se dão, tem por objetivo a conquista da mente dos indivíduos. Alimentá-los, dando-lhes alma, alinhando-os a determinada representação do mundo. É fazer o indivíduo ver e perceber o mundo que se deseja que ele veja e que sua ação seja segundo essa representação. Representação esta que é sempre uma produção técnica.

A fim de que um poder tenha força suficiente para ocupar e produzir a atmosfera desejada no contínuo mediático atmosférico, é necessário a implicação direta do capital,

principalmente do capital financeiro, que melhor se adapta a este ambiente fluido. Já ampliamos aqui a concepção de que não somente os grandes meios de comunicação importam para ocupar, dominar e produzir a atmosfera do contínuo. Tudo o que puder ser incorporado e transformado no contínuo, passando a expor a energia e os corpos que ocupam a atmosfera, será feito num esforço de guerra para ocupar, produzir e dominar a atmosfera.

A atmosfera do contínuo mediático torna-se esse novo espaço onde forças vão guerrear pela ocupação do contínuo. É uma nova esfera onde todas as questões serão postas em jogo. Habermas, ao analisar a decadência da esfera pública, vê esvaziada a opinião pública, sendo substituída por processos comunicacionais: “É considerada produto de um processo de comunicação no interior das massas, que não está nem vinculado aos princípios de discussão pública nem associado à dominação política” (Jürgen Habermas, *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 494). Portanto, como aponta Ciro Marcondes Filho, um outro fenômeno se instituiu:

Habermas fala da grande virada operada pela esfera pública das cortes, que se transformou em esfera pública burguesa a partir de 1800 com o advento dos cafés ingleses, dos salões parisienses e da discussão alemã. *Esfera pública* é tudo o que não é “espaço privado” na vida das pessoas: as ruas e praças, os cafés, as pessoas, as discussões, o ambiente, a atmosfera política etc. Ela incorpora o conceito de opinião pública que se forma supostamente dentro dela. Contudo, nem esfera pública, nem opinião pública dão conta da *nuvem* de assuntos e temas que a preenchem. Essa nuvem é marcada pelo espírito do tempo (*Zeigeist*). (Ciro Marcondes Filho, *Por que a nova teoria é uma forma diferente de se pesquisar o jornalismo*, p. 762)

A atmosfera do contínuo mediático atmosférico é um ambiente sobretudo onde os corpos, como nos estoicos, se misturam, interpenetram por contágio. O acontecimento

produzido na atmosfera age sobre os outros corpos, como o fogo que age sobre o ferro, mudando o estado da água.

3.1 Clima

O clima é uma produção que surge na atmosfera do contínuo mediático atmosférico. O clima produz nos indivíduos sensações primitivas como o medo, deslocamento do real, sensações de desequilíbrio, são choques. Também o clima produzido pode ser de estabilidade, controle sobre a situação, a normalidade. Substituem-se elementos tradicionais dos meios de comunicação como os fatos, a verdade e a objetividade pelo convencimento, que passa por sensações. Se certo clima produzido no contínuo mediático atmosférico afeta e convence a maioria, logo sua eficiência faz-se na ação dos indivíduos em agir segundo esse clima:

Essas atmosferas periódicas passam a ser criadas, investidas de carga política e ideológica, tornando-se território imaterial de confrontações de ideias e valores de toda natureza. Elas são articuladas a partir de manifestações públicas (esfera pública socialista, esfera pública fascista) e têm como alvo a interferência no comportamento político... (Ciro Marcondes Filho, *Fake News, o contínuo mediático e a desconstrução do jornalismo na era dos robôs e das mensagens falsamente humanas*, p. 3)

O clima é sentido. É um momento de ocupação do contínuo. Afeta o indivíduo não por sua razão, mas por seus poros perceptivos. Ele começa a perceber este corpo que está no clima manifesto em imagens, nas programações televisivas, no rádio, na internet. Os indivíduos começam a falar sobre o momento, sobre o clima que está ocupando a atmosfera

do contínuo. Pode-se dizer que o indivíduo respira o ar desta atmosfera ocupada por esse clima. A produção desse clima na atmosfera do contínuo é eficiente quando atinge o indivíduo e o engaja na atmosfera mediática.

3.2 Nuvem

A nuvem, assim como o clima, é efeito de uma estratégia para a ocupação do contínuo mediático atmosférico. A intensidade da produção de um corpo no contínuo mediático atmosférico, onde as forças políticas, ideológicas, econômicas marcam posição de forma não distanciada, interferindo estrategicamente, joga com suas capacidades para produzir uma “realidade” que a favoreça. Essa energia disposta no contínuo mediático atmosférico forma uma “nuvem” pesando sobre todos. A nuvem é uma condensação de um certo momento no contínuo, contudo uma presença que marca o tempo, marca o espírito do momento: “Sente-se no silêncio do ar, na atmosfera, essa expressão única – quase divina – sussurrando suas verdades em nossos ouvidos, sente-se o peso dessa nuvem sobre nossas cabeças, como se uma energia perversa nos espreitasse” (*Idem*, p. 5).

É na atmosfera do contínuo mediático que se cria essa nuvem que produzirá a fascinação, o mistério,⁴⁹ a sedução sobre os indivíduos, também o medo, o pânico e o terror: “O contínuo mediático cria um vulto, uma nuvem negra, essa figura mística acima de nossas cabeças...” (*Idem*, p. 5). A nuvem é uma produção do contínuo mediático atmosférico, segundo as forças que ocupam o contínuo, com o objetivo de produzir efeitos já previamente armados:

A nuvem comunicacional é algo menos duradouro, menos denso. Ela é passageira como uma moda, cambiante como as manchetes, alterna-se o tempo todo como um campeonato de futebol. Por isso é viva, pulsante, continuamente abalada por fatos novos. Ela não tem forma, massa ou densidade; ela atravessa as pessoas e suas mentes e constitui um corte no tempo. O contínuo atmosférico é esse

⁴⁹ Mistério: “sua ideia fundamental é a de um segredo a ser escondido e a ser manifestado somente aos iniciados” (Angelo di Bernardino, *Dicionário patrística*, p. 945.)

emaranhado de fatos da política, do esporte, das telenovelas, do último crime passionai, da nova tendência de moda, do escândalo da celebridade, que duram 15 minutos ou 15 dias, às vezes semanas ou meses, mas são voláteis, etéreos, gasosos. (Ciro Marcondes Filho, *Porque a nova teoria é uma forma diferente de se pesquisar o jornalismo*, p. 763)

Tanto o clima como a nuvem, que são uma produção da atmosfera do contínuo mediático atmosférico, como afirmou Ciro Marcondes Filho, são produtos passageiros “como a moda” ou um campeonato de futebol. A nuvem e o clima da atmosfera do contínuo são uma produção técnica para efeito no tempo e o espaço que constituem o atual.⁵⁰ O contínuo é uma produção que visa à ação no imediato, no presente, no que ocorre agora, no durante das forças que se opõem e se recompõem no acontecer. É o espírito do momento. Portanto, a produção de certa atmosfera tem a função de atuar sobre determinada

⁵⁰ O contínuo mediático atmosférico é uma produção que se destina a uma ação no atual. O atual distingue-se do passado e do futuro, embora esteja como um único corpo ligado a estes; contudo toda a sua potencialidade destina-se ao que ocorre no instante de sua ocorrência. O atual não está fixo e não é um ser, mas um puro devir, um fluxo, como o “fogo heraclitiano”, onde há os choques dos corpos. É aqui, durante a ocorrência, que se dá comunicação, segundo Ciro Marcondes Filho:

Razão durante é o princípio segundo o qual o acontecimento comunicacional tem sua existência, seu efeito e sua força na fração de tempo exata de sua realização. Nesse instante, há uma coincidência de linhas intencionais que se cruzam, permitindo, com isso, que a dinâmica dos agentes construa o efeito comunicacional. Por isso a comunicação só pode se apreendida na brevidade de sua ocorrência. Leituras, interpretações e estudos posteriores à realização do ato comunicacional já não serão mais estudos de comunicação *stricto sensu*, mas investigações sociológicas, políticas, históricas, antropológicas, psicológicas, psicanalíticas, linguísticas, semiológicas ou semióticas. (Ciro Marcondes Filho, *O princípio da razão durante*, Tomo V, p. 91)

O atual é forjado por instantes que se chocam carregados de força do tempo e do espaço. Agamben exemplifica o tempo contemporâneo comparando-o com a moda: “Aquilo que define a moda é que ela introduz no tempo uma peculiar descontinuidade, que o divide segundo a sua atualidade ou inatualidade...” (cf. Giorgio Agamben, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, p. 66). O tempo presente, que Agamben compara ao da moda, carrega em si a sua própria destruição para que emergja outra atualidade: “O tempo da moda está constitutivamente adiante a si mesmo e, exatamente por isso, também sempre atrasado, tem sempre a forma de um limiar inapreensível entre um ‘ainda não’ e um ‘não mais’” (*Idem*, p. 67).

situação e fazer a diferença que faltava para que um corpo saia vencedor. Para a produção dos climas e das nuvens que compõem a atmosfera do contínuo, tudo é levado em consideração, pois tudo está interligado no tempo atual, naquilo que ocorre na vida cotidiana, nas efemeridades, no que está no imaginário e que se tornará o substrato da produção da atmosfera do contínuo.

A produção da atmosfera com seus climas e nuvens no contínuo mediático, semelhante à produção da mercadoria produzida por máquinas cada vez mais autônomas, anônimas, reproduzidas em série (Walter Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*), as nuvens e climas são produtos a serem consumidos no instante de sua produção, são produções para o atual, elas atuam no tempo e no espaço da ocorrência da ação do presente. Os produtos da atmosfera do contínuo não têm nenhuma pretensão de objetividade e verdade, não querem resistir ao tempo como as pretensões metafísicas, em última instância, na atmosfera do contínuo, esses corpos não buscam o ser. A natureza desses corpos é a da técnica, um tipo de corpo espectral semivivo e semimorto; contudo, o indivíduo e a sociedade respira essa atmosfera, alimenta-se do clima e constitui sua alma das nuvens da atmosfera do contínuo. Como bem afirmou Jean Baudrillard: “de fato, a máquina (virtual) nos fala; ela nos pensa” (*Tela total*, p. 131).

A atmosfera produzida no contínuo mediático, uma vez que os indivíduos se veem à margem, com ausência de existência individual, descentrados e deslocados no tempo e no espaço, inviabilizando a consciência do mundo, esses são dispositivados e engajados no clima e na nuvem da atmosfera, entram em cena para consentir voluntariamente; contudo, nada depende do indivíduo, ele é um corpo que produz mais energia, alimentando a atmosfera. Kracauer sugere que visitemos o inconsciente para ter acesso ao conteúdo fundamental do existente: “Aquelas (*as discretas manifestações de superfície*), em razão de sua natureza inconsciente, garantem um acesso imediato ao conteúdo fundamental do existente” (Siegfried Kracauer, *O ornamento da massa*, p. 91). Kracauer afirma que toda situação do contemporâneo reflete o ornamento da massa: “A estrutura do ornamento da massa reflete aquela estrutura de toda a situação contemporânea” (*Idem*, p. 94). O ornamento da massa, para Kracauer, é um culto mitológico entre uma razão que não se realizou e uma natureza que se impõe (*Idem*, p. 99-100). O ornamento é o deslocamento do

que é essencial e substancial, o esvaziamento do sentido; portanto, quem porta o ornamento é a massa: “O elemento portador do ornamento é a *massa*” (*Idem*, p. 92).

A prática da encenação, deslocar o real, criar o virtual, encenar e simular⁵¹ não é prática recente; contudo, é potencializada hoje no contínuo mediático atmosférico. Essa prática de transubstanciar o real é encontrada na obra Odisseu, a origem da razão ocidental. Odisseu, diante do Ciclope Polifemo (*Odisseia*, Canto IX), prepara-lhe um ardil da razão, desloca o real: “Ciclope, perguntaste o meu glorioso nome; eu vou te dizer-to; dá-me, porém, o presente, como prometeste. Meu nome é Ninguém. Chamam-me Ninguém minha mãe, meu pai e todos os meus companheiros” (*Odisseia*, p. 108). O nome Odisseu possui o significado de ninguém; contudo, é transformado em nome próprio, enganando os outros Cyclopes, que vêm em socorro do grito de Polifemo, por ter o olho furado por Odisseu: “Ninguém, amigos, me está matando por dolo, e não pela força. Eles, em resposta, pronunciaram aladas palavras: ‘Se ninguém te está maltratando e estás só, não há como fugires à moléstia enviada pelo grande Zeus; reza, pois, a sua alteza Posidão nosso pai’” (*Idem*, p. 109). Paul Veyne, em seu estudo sobre a coletividade no mundo antigo, especialmente na sociedade romana, analisara o fenômeno do *panem et circenses* (pão e jogos), e uma das hipóteses levantadas por Veyne é que esse fenômeno ocorre porque os

⁵¹ Jean Baudrillard foi quem se deteve na pesquisa do fenômeno do simulacro:

Já não se trata de imitação, nem de dobragem, nem mesmo de paródia. Trata-se de uma substituição no real dos signos do real, isto é, de uma operação, máquina sinalética metaestável, programática, impecável, que oferece todos os signos do real e lhes curto-circuita todas as peripécias. (*Simulacro e simulações*, p. 9).

Para Baudrillard, “simular é fingir ter o que não se tem” (*Idem*, p. 9) e dissimular “é fingir não ter o que se tem” (*Idem*, p. 9); assim, dissimular remete-se a uma presença e simular a uma ausência. A simulação colocará em xeque a diferença entre o real e o imaginário. Baudrillard ilustra o conceito de simulacro com as imagens religiosas. As imagens religiosas não são uma imitação ou representação de Deus. As imagens no templo compunham um cenário onde o jogo era representar algo que estava ausente, ou seja, Deus. O fascínio, a sedução, a magia que a imagem concentra em si é o fato de representar algo que não pode ser representado, no caso Deus. Assim, o Deus ausente, não podendo ser imitado, representado ou conhecido, seria mais bem representado não sendo imitado em imagens, sua melhor presença seria sua ausência total. A imagem, portanto, torna-se um simulacro perfeito, segundo Baudrillard, pois se sabe não poder representar o Absoluto que não existe: “Seriam estas as fases sucessivas da imagem: – ela é o reflexo de uma realidade profunda; – ela mascara e deforma uma realidade profunda; – ela mascara a ausência de realidade profunda e ela não tem relação com qualquer realidade: ela é o seu próprio simulacro puro” (*Idem*, p. 13).

homens são governáveis: “Em resumo, os homens são governais” (Paul Veyne, *Pão e circo*, p. 86). O indivíduo se curva ao governo é alguém que se põe sobre ele por necessidade: “A sociedade existente goza de uma posição de monopólio; para os serviços indispensáveis que ela presta, não podemos nos dirigir a outro fornecedor; também não podemos fugir de suas obrigações em outro universo” (*Idem*, p. 87). O fato de o indivíduo inclinar-se a ser governado não implica ser mais ou menos politizado, implica que ele cede a uma autoridade. A técnica para se governar a massa em Roma era uma conjugação onde a própria cidade oferece o circo, o imperador e os senadores, o pão, e a classe dos notáveis (ricos) influenciava na direção das cidades. A técnica de governo das multidões era o espetáculo e o divertimento nesse entrelaçamento da própria massa, com o imperador e os notáveis:

Acaba por expulsar as massas da arena política e prepara a opinião geral; cada um sente que, a partir daquele momento, é inútil tentar acalantar ambições, pois o governo pretende ser o único a fazer política. A vida cotidiana assume um contorno pacífico e fútil; o circo é a única paixão que o povo ainda pode ter: não se fala mais sobre política, mas se continua a falar sobre os espetáculos. (Paul Veyne, *Pão e circo*, p. 85)

A produção da atmosfera do contínuo mediático atmosférico consolida e aprofunda as técnicas de governo das mais amplas multidões. Com dispositivos “neutros”, como as tecnologias, os aplicativos, o exercício da criatividade, a vivência dos prazeres individualizados, produz-se um tipo de governo sobre os homens nunca visto na história, pois atinge todo o globo.

4. A ocupação do contínuo mediático atmosférico

Para Ciro Marcondes Filho, o grande fenômeno do século XX foi a constituição deste novo campo de batalha, que é o contínuo mediático atmosférico, em ampla e sofisticada utilização na sociedade atual. As forças em jogo têm por objetivo a “ocupação da atmosfera mediática” (Ciro Marcondes Filho, *Fake News, o contínuo mediático e a*

desconstrução do jornalismo na era dos robôs e das mensagens falsamente humanas, p. 3). Essa atmosfera do contínuo é móvel, fluida, e a permanência aí é altamente custosa em termos de capitais, tecnologias, tempo; contudo, determina quem tem poder.

É da natureza do contínuo mediático atmosférico o conflito, o choque, um ambiente em permanente estado de guerra, pois: “Dominar a comunicação é dominar o outro, conquistar sua consciência” (*Idem*, p. 5). Carl von Clausewitz, ao analisar a natureza da guerra, afirma que esta, em sua essência, é um duelo:

Não comecemos por uma definição de guerra, difícil e pedante; limitemo-nos à sua essência, ao duelo. A guerra nada mais é que um duelo em uma escala vasta. Se quisermos reunir num só conceito os inumeráveis duelos particulares de que a guerra se compõe, faríamos bem em pensar na imagem de dois lutadores. (Carl von Clausewitz, *Da guerra*, p. 7)

Os beligerantes têm por objetivo submeter o outro à sua vontade: “Cada um tenta, por meio de sua força física, submeter o outro à sua vontade; o seu objetivo *imediato* é *abater* o adversário, a fim de torná-lo incapaz de toda e qualquer resistência” (Carl von Clausewitz, *Da guerra*, p. 7). A guerra compõe-se de elementos materiais, como aviões, tanques, navios, territórios, homens, mas seu objetivo não é a pura destruição desses recursos. A guerra é um ato de violência que quer submeter, forçar o outro a fazer a nossa vontade. A guerra quer a dominação do outro: “A guerra é, pois, um ato de violência destinada a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade” (*Idem*, p. 7). O contínuo mediático atmosférico é esse novo campo de batalha, esse novo espaço para se desenvolver outro tipo de guerra, que implica também a guerra tradicional, mas cujo objetivo é levar o outro a se submeter à vontade do mais forte.⁵² No contínuo mediático atmosférico, todos os

⁵² Platão, ao pensar a realidade política da cidade-estado de Atenas, estabelece crítica, principalmente após a condenação de Sócrates à morte pelas leis atenienses. Platão, em *A república*, propõe outra configuração para a administração do bem comum. A primeira “pedra” posta por Platão para a construção do Estado, donde todas as demais devem partir, como um corpo que mantém seu equilíbrio, é a justiça. A obra é um logo diálogo para se descobrir o que é a justiça. No livro, estabelecem-se duas posições sobre o que é a justiça que atravessará séculos. Platão, na “boca” de Sócrates, não tem uma definição do que é a justiça, argumenta que o homem justo vive bem; portanto, é mais feliz. Por outro lado, Trasímaco terá uma resposta ao que é a justiça

meios de comunicação, especialmente os mais potentes, que são aqueles que atingem a massa, mas também tudo o que se pode transformar em um *medium*, é tomado como recurso para o esforço de guerra.

No contínuo mediático atmosférico, o uso da violência é introduzido e amplamente utilizado segundo as astúcias da razão que exige o momento. A violência é da natureza do arcaico e do primitivo, presentes na alma das massas técnicas. É um grande engano acharmos que, com a razão, a educação ou a civilização, a violência primitiva e arcaica foi exterminada da vida dos indivíduos: “O conflito entre os homens depende, na realidade, de dois elementos diferentes: *o sentimento de hostilidades e a intenção hostil*” (*Idem*, p. 9). Na composição de forças para submeter o outro, no contínuo mediático atmosférico, a implementação de novas tecnologias é um elemento privilegiado, pois o indivíduo precisa ser abastecido e produzir informações, sons, imagens e outros conteúdos que retroalimentem o contínuo mediático atmosférico. A atmosfera no contínuo mediático atmosférico pode alcançar diversos graus de violência, dependendo dos recursos que o adversário possui. Todavia, a tendência é pelo crescimento da violência no contínuo e a extremização dos posicionamentos. Aqui são implementados recursos como a emocionalização, já conhecido como estratégia de composição das massas desde Nietzsche. Inflama-se a massa com emoções, palavras de efeito, imagens fortes, ícones físicos, bandeiras, cores, sons, todos os corpos possíveis que polarizam, dão identidade a um grupo, consolida posições: “... a guerra é um ato de violência e não há nenhum limite para a manifestação dessa violência” (*Idem*, p. 10).

Os indivíduos, sob o contínuo mediático atmosférico, são munidos e saem para a guerra, a fim de neutralizar e dominar seu oponente, assim o máximo uso da força e seus recursos se fazem necessários: “Se se quer vencer o adversário, deve-se proporcionar o esforço à sua força de resistência. Este é o produto de dois fatores inseparáveis: *a extensão de meios de que dispõe o adversário e a firmeza de sua vontade*” (*Idem* p. 11). A duração do clima na atmosfera do contínuo mediático atmosférico depende do tipo do conflito aí presente e quais recursos são absorvidos para deflagrar o conflito e mantê-lo. Na ocupação

constatável no mundo real, é o útil do mais forte: “Assim, Sócrates, a injustiça, se é bastante, é mais forte, mais própria do homem livre e poderoso que a justiça e, o que eu dizia desde o início, o interesse do mais forte é o que é justo, e o que é injusto é útil e vantajoso para ele” (Platão, *A república*, p. 28).

e permanência do contínuo mediático atmosférico, os poderosos que acumulam maiores recursos de capital, como as grandes corporações, o Estado, bancos, levam vantagem, pois podem rapidamente dispor de recursos para o conflito.

Clausewitz utiliza-se de outro modelo para dar nome à guerra, que é o jogo. Entende-se a guerra como um jogo, pois no jogo conta-se com a sorte, a probabilidade, o acidental e o acaso. Clausewitz vê semelhança entre a guerra e o jogo de cartas, em que se demonstra astúcia, valentia, confiança. Portanto, “é a guerra o elemento que melhor convém ao espírito humano em geral” (*Idem*, p. 25). O espírito humano busca certo risco, certa incerteza e é na guerra que se encontra, pois aí impera também o acaso. Para Clausewitz, “a guerra é uma simples continuação da política por outros meios” (*Idem*, p. 27). Embora numa situação de guerra total possa aparentar que a política perdeu seu espaço, toda guerra, em seu início, meio e fim, é um ato político: “Vemos, pois, que a guerra não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas, uma realização destas por outros meios” (*Idem*, p. 27). A guerra travada no contínuo mediático atmosférico tem sido, em sua maior parte, uma ocupação da política, quando não do capital industrial e financeiro diretamente ligado aos Estados.

As estratégias de ocupação do contínuo mediático atmosférico são produzidas astutamente, utilizando-se de elementos arcaicos como o medo. Tucídides assim como Thomas Hobbes e Maquiavel já elucidaram que o medo é um dos elementos que fazem os homens cederem e aglomerarem-se, segundo as necessidades de sobrevivência. Para a ocupação do contínuo, utiliza-se, atrelado ao medo, a produção de corpos que impactam, causam choque como um raio, onde o indivíduo é surpreendido, paralisado e, sem tempo para refletir, aglomera-se às massas. Jean Baudrillard afirma que o fenômeno das massas possui afinidade com o terrorismo⁵³ e vice-versa. A massa recusa o social, caracterizado

⁵³ A guerra de Troia foi narrada na *Ilíada* e na *Odisseia* recebe maturação filosófica. Assim como a Segunda Guerra Mundial até hoje é pensada por diversos ângulos de Hanna Arendt, Walter Benjamin, Adorno, Horkheimer, e tantos outros. A Revolta Árabe (1916-1918), no contexto da Primeira Guerra Mundial, apoiada pelos ingleses contra os turcos otomanos liderados por Sharif Hussein, será narrada por um homem que: “Durante o dia, o sol quente nos deixava fermentando, ficávamos tontos com o vento impiedoso. À noite, éramos molhados pelo orvalho e descobríamos a nossa insignificância sob o silêncio majestoso das estrelas” (T. E. Lawrence, *Os sete pilares da sabedoria*, p. 25). Thomas Edward Lawrence, convivendo com os exércitos árabes, reunidos de diversas tribos, diversos em suas línguas, costumes e religião (*Idem*, p. 28), conhecerá estratégias de guerra mais próximas da concepção contemporânea de guerrilhas, onde outros

pelo sentido e pela liberdade (Jean Baudrillard, *À sombra das maiorias silenciosas*, p. 41), o terrorismo atua sobre o social como ele é produzido hoje no hiper-real:

Ele visa o social tal como é produzido hoje – rede orbital, intersticial, nuclear, textural, de controle e segurança, que nos investe de todas as partes e nos produz, a nós todos, como maioria silenciosa. Socialidade hiper-real, imperceptível, que não opera mais pela lei e pela repressão, mas pela infiltração de modelos, não pela violência, mas pela persuasão/dissuasão. A isso o terrorismo responde com um ato ele mesmo hiper-real, imediatamente destinado às ondas concêntricas dos meios de comunicação e da fascinação, imediatamente destinado não a alguma representação nem consciência, mas à desaceleração mental por contiguidade, fascinação e pânico, não à reflexão nem à lógica das causas e dos efeitos, mas à reação em cadeia por contágio. (Jean Baudrillard, *À sombra das maiorias silenciosas*, p. 43).

A estratégia de ocupação do contínuo, onde Baudrillard assemelha o terrorismo e a massa, é por implosão do estabelecido como o real, atuando no não histórico, não político (*Idem*, p. 43). O ato terrorista possui em comum com as massas sua precipitação no não representável, no anonimato, no aleatório, no inesperado, age no total acaso, irrompe a normalidade. “Isso quer dizer simplesmente: não há equivalente ao caráter cego, não representativo, desprovido de sentido, do ato terrorista, senão o comportamento cego, desprovido de sentido e além da representação que é o das massas” (*Idem*, p. 44). As massas e o terror não se deixam representar pela construção do social e do político, deixam-se aparecer como fenômeno narrado, provocando choque nos meios de comunicação (*Idem*, p. 46). É essa onda de choque que produz deslocamentos do real, implode o sentido, nos

elementos contam além dos exércitos tradicionais, como: esperar e produzir o inesperado nos ataques, movimentar-se constantemente, atacar em células ou individualmente, aproveitar-se e ampliar o impacto psicológico nas tropas e comunidades. Estratégias essas mais adequadas aos atos terroristas contemporâneos. Alguns desses elementos já se encontravam nas estratégias de guerra da milenar China, descritas por Sun Tzu em *A arte da guerra*.

lança na ordem mítica que melhor se adéqua para a ocupação do contínuo mediático atmosférico: “Ora, essa narração não é de natureza objetiva e informativa, tanto como o terrorismo não é de natureza política. Todos dois estão em outro lugar, numa ordem que não é nem de sentido nem de representação talvez mítica, sem dúvida simulacro” (*Idem*, p. 46). A ocupação do contínuo mediático atmosférico joga com a descentralidade dos sujeitos, com os deslocamentos do real, atuando em cenários, na montagem (como na internet, no cinema, na TV, no rádio e também no impresso) do real; contudo, age sobretudo recuperando as forças míticas.

5. O abastecimento

O contínuo mediático atmosférico não pode ficar desabastecido. O abastecimento está intimamente ligado à capacidade produtiva, o que implica tecnologias, públicos e a distribuição dessa produção. Deixar o contínuo mediático atmosférico desabastecido equivale a uma pane no sistema, a um tipo de silêncio insuportável, a um nada, um lugar vazio que a atual cultura não mais suporta, pois desorientaria os indivíduos.

I - Recorremos novamente à palavra *abastecimento*, do latim *supplementum*, sentido próprio de: a) suplemento, complemento. Utilizado na linguagem militar no sentido de: a1) recrutamento, “novas levas de soldados”. No sentido figurado de: a2) ajuda, auxílio. (Ernesto Faria, *Dicionário escolar latino-português*, p. 531-532)

II - *Supplementum* tem sua raiz em *supleo*, que possui sentido próprio: a) completar, suprir, preencher (*Idem*, p. 531-532). O ato de abastecer é o ato de preencher o vazio do contínuo mediático atmosférico. Ato de dar o “alimento” da alma produzido pela indústria do espírito. Outra palavra latina da mesma raiz de *Supplementum* e *supleo* é *supplex*. A palavra *supplex* indica o indivíduo suplicante: “Etimologicamente, o sentido primitivo de *supplex* é ‘que se curva, que se dobra sobre os joelhos’ (que era a atitude física tomada pelo suplicante), passando depois ao sentido de ‘quem se prosterne’; donde: suplicante” (*Idem*, p. 531-532). No contínuo mediático atmosférico, o indivíduo não produz, não cultiva e não cuida de sua própria alma; logo, ela precisa ser produzida e abastecida continuamente. Abastecer

aqui tem esse sentido de dar o alimento diário, dar o suporte para que a alma viva. Inflar o espírito no indivíduo.

O abastecimento do contínuo mediático atmosférico é feito em situação de normalidade, dentro das programações esperadas para a internet, o rádio, a TV, os jornais, as revistas, assim como para os próprios indivíduos, que retroalimentam o contínuo. Nestas circunstâncias, o contínuo está operando dentro das normalidades. O contínuo mediático atmosférico pode operar em situações anormais, de campanhas eleitorais, na própria guerra, ou em situações em que determinado corpo quer ocupar o contínuo mediático atmosférico, vindo das redes sociais, por exemplo, constituindo força.

O abastecimento torna-se uma atividade ligada à produção do contínuo mediático atmosférico cada vez mais complexa, pois envolve o domínio e a aplicação de linguagens, tecnologias, conteúdos cada vez mais interligados, em que a informação precisa impactar, causar choques. Enfim, abastece e reabastece constantemente, principalmente o indivíduo que está engajado, seduzido, para que sua mente se mantenha fidelizada, operante, ativa, ou seja, colonizada.

O abastecimento do contínuo mediático atmosférico tem o caráter de ser atual. O contínuo processa as informações, gera tecnicamente uma realidade que não necessariamente precisa ser verdadeira ou constituída em fatos, atualmente a produção é cada vez mais técnica, feita por processadores que fornecem certezas lógico-matemáticas e a distribuição dessas informações automatizadas e por programas e robôs, cuja eficiência potencializa a construção da opinião da maioria.

6. Consumo

Todo abastecimento gera consumo, o que se traduz em conectividade, em quantos indivíduos estão conectados, quantos estão ouvindo, assistindo, comentando e retransmitindo o produto abastecido no contínuo mediático atmosférico. O consumo é um momento importante dessa cadeia produtiva, pois guia as novas produções.

O consumo traduz muito do indivíduo no contínuo mediático atmosférico. O consumo do corpo que ocupa o contínuo mediático atmosférico é a experiência, certa materialidade e a ação própria do indivíduo no contínuo mediático atmosférico. Aqui o indivíduo existe, segundo a sua capacidade de consumir, o que implica recursos do capital. O capital aqui envolvido é de quanto esse indivíduo pode consumir, ou seja, transferir recursos em moeda para adquirir certo produto, o que poderíamos chamar de um modo econômico tradicional. Contudo, esse indivíduo que consome o corpo abastecido no contínuo mediático atmosférico se torna também um *bytes*, um produto que agrega valor desde que esteja conectado, engajado, produzindo e consumindo no contínuo.

Retomemos novamente às lições dos estóicos, que podem nos ajudar a entender o consumo. Tudo é corpo para esses pensadores do mundo antigo. O que então podemos conhecer desses corpos são os exprimíveis. Como nunca, teremos o corpo em si conhecido, ou seja, o domínio total do corpo; temos, então, o que dele se exprime e o que podemos captar dele. A razão nesse processo pode fazer experiência do exprimível, determinando para si um papel ativo: “Diocles enumera os diferentes procedimentos pelos quais a razão age: a semelhança, a analogia, a substituição, a composição, a contradição, a transição, a privação” (Émile Bréhier, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p. 39):

Enquanto a representação comum se produz pelo contato de um corpo que marca sua impressão na parte hegemônica da alma, ao contrário, parece que, na representação racional, há mais espontaneidade. (Émile Bréhier, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p. 39)

A via da experiência racional será a via do *logos*, amplamente difundida no mundo ocidental, como o império da razão. Vejamos a nota 84 da obra, em que o exprimível pode ser percebido por outro modo, que é a via mais comum, o contato dos corpos, a pura apresentação e manifestação dos corpos no mundo:

Para os estoicos, a representação originária é corporal (origina-se no encontro dos corpos); logo, essa representação teria de apresentar

mais vitalidade e espontaneidade (por ser ação e corpo) do que a representação racional, por meio da qual se expressaria o incorporal (*Idem*, p. 39).

Primeiramente, o exprimível é a representação dos corpos, nunca os corpos em si. Contudo, o que temos dos corpos são os exprimíveis, a representação. Em uma sociedade onde a razão declinou ou deixou suas funções de arquiteta do mundo, o que importa na sociedade de massa é como comumente esse indivíduo capta o exprimível ou a representação do mundo, que é pelo modo mais primário, via choque dos corpos. Esse indivíduo faz a experiência do mundo via contato, toque, cheiro, gostos, sensações e emoções que os corpos ou os objetos produzem sobre sua alma. Como nós vivemos em uma sociedade onde a produção dos objetos é técnica e em escala, o lugar dessa experiência é no consumo do mundo.

No contínuo mediático atmosférico, os corpos são produzidos para serem consumidos. O corpo é produzido como atualidade, síntese técnica do tempo e do espaço, que passa a abastecer o contínuo. O acesso a esse corpo é via consumo. Consumir é experimentar o corpo, degluti-lo, por esse corpo em sua alma, fundir-se com o objeto:

I - *Consumo*: sentido próprio a) tomar ou empregar inteiramente. Sentido figurado: a1) consumir, comer, devorar, gastar, esgotar. Ainda: a2) dar cabo, enfraquecer, debilitar; e a3) morrer, acabar, sucumbir, fazer morrer, extenuar. (Cf. Ernesto Faria, *Dicionário escolar latino-português*, p. 137)

Os corpos produzidos no contínuo mediático atmosférico não têm outra natureza que não a técnica. São corpos produzidos, processados, fabricados com o que há no momento. O consumo é a experiência que o indivíduo pode fazer do mundo; portanto, é uma síntese técnica do mundo que se apresenta “como o real”, sendo o real uma produção no contínuo mediático atmosférico a ser consumida. Via de acesso que faz os “corpos se chocarem” e serem percebidos pelos indivíduos é não outra que a mais comum, a mais primitiva, que é a *estética*, onde operam a percepção, as sensações, o choque entre os corpos e o prazer que aí se produz.

7. Capital

O desenvolvimento da indústria da comunicação na modernidade esteve implicada diretamente ao capital. É o capitalismo a forma ocidental que determina o modo produtivo, as relações de troca, a constituição do mercado, as vinculações com o Estado. Habermas analisa as transformações do capital da forma mercantilista para a industrial e as transformações no modo produtivo da imprensa (Jürgen Habermas, *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 327-339). As mudanças capitalistas correspondem às mudanças na esfera pública, fazendo com que o Estado assuma novas funções como o provedor de bem-estar social com o advento das massas. O mercado é provedor de bens para o consumo: “No entanto, a família se desenvolve mais do que nunca como uma consumidora de renda e tempo livre, como cliente das compensações e das assistências publicamente asseguradas” (*Idem*, p. 352). Todo o complexo industrial da comunicação se altera, se molda e se transforma juntamente com as mudanças do capital. Habermas denuncia a decadência da esfera pública burguesa em detrimento de outra esfera pública, que são as massas consumidoras nos Estados Unidos, analisada por Alex de Tocqueville (*Idem*, p. 306-326). Surge um público que não discute a cultura mediante razões, mas a consome (*Idem*, p. 358-384). A inclusão da maioria no mercado e no Estado no mundo contemporâneo, principalmente segundo o modelo norte-americano, alterou profundamente a indústria da comunicação.

O modo produtivo da comunicação e os produtos por ele fabricados seguem as leis do mercado, assim como qualquer outra mercadoria. No mundo contemporâneo, um mercado constituído por massas consumidoras e um Estado de democracia de massa reconfiguram a comunicação naquilo que Habermas denominou de mudança estrutural da esfera pública. O capital possui tendência a expansão além dos territórios nacionais, almejando o lucro global. François Chesnais aponta que o capitalismo pós-segunda guerra mantém a tendência a se internacionalizar, o que ficará mais evidente na década de 1980 como globalização (EUA), internacionalização (Inglaterra) e mundialização (França): “Fala-se, na verdade, numa nova configuração do capitalismo mundial e nos mecanismos que comandam seu desempenho e sua regulação” (François Chesnais, *A mundialização do*

capital, p. 13). O Capital, em seu modo mercantilista e industrial, limitou-se pelos recursos materiais oferecidos pela natureza; as mudanças nos modos capitalistas contemporâneos possuem tendência à desmaterialização da produção de valor: “É na produção que se cria riqueza, a partir da combinação social de formas de trabalho humano, de diferentes qualificações. Mas é a esfera financeira que comanda, cada vez mais, a repartição e a destinação social dessa riqueza” (*Idem*, p. 15). Essa é uma das novas fases do capitalismo, sua financeirização. A produção da riqueza vê-se cada vez mais desvinculada do trabalho, principalmente o humano. A produção de valor – riqueza, cada vez mais se desprende dos limites impostos pela matéria natural e se virtualiza:

Um dos fenômenos mais marcantes dos últimos 15 anos tem sido a dinâmica específica da esfera financeira e seu crescimento, em ritmos qualitativamente superiores aos dos índices de crescimento do investimento, ou do PIB (inclusive nos países da OCDE), ou do comércio exterior. Essa “dinâmica” específica das finanças alimenta-se de dois tipos diferentes de mecanismos. Os primeiros referem-se à “inflação do valor dos ativos”, ou seja, à formação de “capital fictício”. Os outros se baseiam em transferências efetivas de riqueza para a esfera financeira, sendo o mecanismo mais importante o serviço da dívida pública e as políticas monetárias associadas a este. Trata-se de 20% do orçamento dos principais países e de vários pontos dos seus PIBs, que são transferidos anualmente para a esfera financeira. Parte disso assume, então, a forma de rendimentos financeiros, dos quais vivem camadas sociais rentistas. (François Chesnais, *A mundialização do capital*, p. 15).

A produção de riqueza no capitalismo financeiro obedece às leis da liquidez, como altas taxas de juros e inflação baixa, investimentos de curto e curtíssimo prazo (*Idem*, p. 16). Os setores produtivos privilegiados pelo capitalismo financeiro são: “telecomunicações, mídia, serviços financeiros, setor de saúde privado” (*Idem*, p. 16). A natureza líquida da circulação do capital nesse setor produtivo e a produção de riqueza sem

a pesada engrenagem do trabalho exercerão pressão sobre a tradicional forma de produção capitalista baseada na indústria, exigindo administração racional, desempenho total do trabalhador semelhante ao das máquinas, ou, no caso da indústria automatizada, a substituição da mão de obra humana. No interior do capitalismo não se tem a concorrência por outro modelo produtivo, como o socialismo, mas a concorrência interna ao próprio capital por lucros. Aperfeiçoam-se e acirram-se as formas internas do capitalismo na apropriação da mais-valia, o que pressionará diretamente o valor dos salários dos trabalhadores para níveis de escravos. Esse capital financeiro assume postura de atuação para além dos territórios nacionais que estão sediados. A integração internacional do capitalismo financeiro obedece a duas normas, segundo Chesnais: a liberalização e a desregulamentação.

O capital financeiro, como as informações, precisa circular com segurança pelo globo em busca de lucros, seja engajando-se na esfera dos Estados ou nos mercados. Liberalização é a conquista de liberdade que o capital conquistou para existir: “(*É importante*) que as empresas tenham absoluta liberdade de movimentos e que todos os campos da vida social, sem exceção, sejam submetidos à valorização do capital privado” (*Idem*, p. 25). A desregulamentação diz respeito às barreiras protecionistas erguidas pelos Estados, como tarifas de importações, barreiras alfandegárias, controle sobre o capital financeiro, regras de fluxo do capital. O capital financeiro tende a não ter regulação, controle, sua dinâmica é de liberdade total. É esse capital financeiro que se torna a nova elite do capitalismo, que controla o fluxo de investimento direto externo junto aos mercados e aos Estados. Chesnais observa que o investimento de capital financeiro no setor de comunicação é um dos mais importantes, pois a produção faz-se em escala mundial na produção e distribuição de filmes. A homogeneização da cultura em escala mundial, quando os Estados Unidos colonizam o imaginário, faz o preço da produção atrativa aos investidores, dado os lucros certos e crescentes. As tecnologias de informação desempenham papel importante na internacionalização do capital, pois oferecem controle racional ao movimento do capital nas bolsas de valores; engenheiros, matemáticos, físicos serão absorvidos no desenvolvimento da razão financeira. Programas e robôs da era da inteligência artificial são implementados para análises de bases de dados financeiras globais desenhando probabilisticamente mercados futuros para investimentos.

A interpenetração do capital financeiro, dos meios de comunicação e das tecnologias de informação representa uma das faces das forças que atuam no contínuo mediático atmosférico. O capitalismo já não pode ser mais entendido apenas como um sistema econômico. Ele é um *medium* que conecta os indivíduos, possui capacidade de agregação, realiza interface com os mais diversos setores sociais e políticos. Talvez seja o capital, ainda mais na sua forma financeira, o *medium* mais poderoso de conexão entre os indivíduos e a sociedade: “O capital não é uma coisa, mas um processo em que o dinheiro é perpetuamente enviado em busca de mais dinheiro. Os capitalistas – aqueles que põem esse processo em movimento – assumem identidades muito diferentes” (David Harvey, *O enigma do capital e as crises capitalistas*, p. 41). O capital, para David Harvey, é um processo onde há movimento, semelhante ao contínuo mediático atmosférico:

A continuidade do fluxo na circulação do capital é muito importante. O processo não pode ser interrompido sem incorrer em perdas. Há também fortes incentivos para acelerar a velocidade da circulação. Aqueles que podem se mover mais rapidamente pelas diversas fases da circulação do capital acumulam lucros superiores aos de seus concorrentes. A aceleração quase sempre leva a maiores lucros. As inovações que ajudam a acelerar as coisas são muito procuradas. Nossos computadores, por exemplo, estão se tornando mais e mais rápidos. (David Harvey, *O enigma do capital e as crises capitalistas*, p. 42)

Assim como François Chesnais, David Harvey ressalta que o capitalismo tem, ao longo dos séculos, superado barreiras em direção a mais liberdade e desregulamentação:

Ao longo da história do capitalismo, tem havido uma tendência para a redução geral das barreiras espaciais e aceleração. As configurações do espaço e do tempo da vida social são periodicamente revolucionadas (lembre-se do que aconteceu com a

chegada das ferrovias no século XIX e do impacto atual da *web*) (*Idem*, p. 43).

O capital, para David Harvey, em sua trajetória de acumulação e circularidade, toca sete esferas de atividade, a saber: “tecnologias e formas de organização; relações sociais; arranjos institucionais e administrativos; processo de produção e de trabalho; relações com a natureza; reprodução da vida cotidiana e da espécie; e ‘concepções mentais do mundo’” (*Idem*, p. 104). A presença do capital em praticamente todos os âmbitos da vida também é percebida por Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, quando o produto a ser comercializado é pensado como um objeto estético. Para esses autores, o produto passa a ser concebido como a moda. 1. O produto passa pelo processo do *design* onde é dado a ele a aura: “...universo dos objetos de consumo que agora é penetrado, alimentado, envolvido por processos de tipo artístico como o *design*, o *packaging*, o *merchandising* visual, a publicidade, o grafismo” (Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *A estetização do mundo*, p. 50). 2. “A segunda característica que assinala a explosão artística hipermoderna remete ao processo de multiplicação e de heterogeneização estéticas, observável não apenas na arte, no *design* e na decoração, mas também na moda e nas indústrias culturais” (*Idem*, p. 52). 3. Os produtos precisam vir impregnados de moda e determinar tendências substituídas aceleradamente, o que torna tudo em fluxo: “É o processo de aceleração das mudanças dos estilos que se exprimem na moda, nos produtos culturais, na publicidade, nos objetos, na decoração das lojas” (*Idem*, p. 54). 4. O capital faz das obras de arte mercadorias valiosas e inflacionadas, ampliando museus mundo afora e transformando lugares históricos em espaços globais de turismo: “Com o capitalismo artista, o pequeno mundo da arte à antiga cede lugar à *hyperart*, superabundante, proliferante e globalizada, aquela em que se apagam as distinções entre arte, negócio e luxo” (*Idem*, p. 58). 5. O capital encontra na arte a criação de riqueza “desmaterializada”, pois os preços das obras inflam o valor, garantindo ao investidor liquidez e lucro:

A fuga para a frente financeira da arte vem fazer eco a uma economia que se tornou mundial e financeirizada. Alta fulgurante dos preços e das cotações, explosão da demanda, loucura

especulativa, oferta pletórica de artistas que às vezes se convertem em “produtores de arte”: o mercado da arte contemporânea ilustra, tal como o *design*, a moda ou as indústrias culturais, a nova posição da arte no capitalismo artista, agora uma posição planetária e financeirizada. (Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *A estetização do mundo*, p. 60-61)

Por fim, como quinto elemento dessa lógica do capital artista, surge o consumidor estético, que deseja com o produto fazer experiências, ter emoções, sensações próprias da experiência estética. É um consumidor que precisa ser abastecido em fluxo por novas experiências estéticas e hedonistas. O capitalismo artista “...criou um consumidor faminto de novidades, de animações, de espetáculos, de evasões turísticas, de experiências emocionais, de fruções sensíveis: em outras palavras, um consumidor estético ou, mais exatamente, transestético” (*Idem*, p. 62). O contínuo mediático atmosférico oferece ao capital, especialmente ao capital financeiro, um ambiente mais flexível e ilimitado para o desenvolvimento de ambos. As transformações do valor da arte na sociedade contemporânea ilustram a relação do capital financeiro com o contínuo mediático atmosférico:

Não mais, como no tempo das vanguardas históricas, um setor que se pretende revolucionário e “antieconômico”, mas um sistema que participa plenamente do sistema mediático, econômico e financeiro. O que caracteriza a arte contemporânea não é mais a transgressão, mas sua conformidade às realidades do mercado mundializado e de sua matemática financeira. O sistema produtivo do capitalismo integra a arte, enquanto esta se torna *art business*, estratégia de investimentos, suporte de especulação, produto de aplicação julgado de acordo com a *performance* de rendimento. É nesse contexto que surge um novo perfil de colecionador de arte, menos “conhecedor” e atento às próprias obras, mais receptivo aos movimentos de moda, menos preocupado em constituir uma coleção do que em especular

ou diversificar seu portfólio. (Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *A estetização do mundo*, p. 61)

O capital, assim como o Estado contemporâneo, tem por desafio o atendimento às massas, incluindo em seus programas o atendimento à maioria. É nesse contexto que o contínuo mediático atmosférico toma corpo, pois é o campo onde as forças passam a existir. O capitalismo consolida-se hoje no campo da cultura de massa, instituindo o estilo, a moda, de forma sedutora e em fluxo:

Se consideramos agora o capitalismo artista ou criativo em seu conjunto para determinar suas áreas de extensão, podemos distinguir quatro círculos fundamentais de natureza heterogênea, cujos territórios, no entanto, não deixam de apresentar cruzamentos e interconexões. O primeiro designa o que se costuma chamar de “indústria da cultura e da comunicação” (música, cinema, edição, criações televisivas, *videogames*, HQS, portais, *sites* de difusão, plataformas de compartilhamentos de vídeos na *web*). O segundo círculo remete a todos os elementos “concretos” que constroem um ambiente de vida, uma existência cotidiana mais estética e recreativa (arquitetura, decoração, *design*, moda, produtos cosméticos, luxo, gastronomia, locais comerciais, parques de atração, sítios do patrimônio, jardins e paisagens). O terceiro círculo remete ao universo da arte propriamente dita (galerias, museus, centros de arte, exposições, bienais, férias de arte, empresas de leilões). O quarto círculo, o menos “puro”, o mais distante do núcleo central do sistema, engloba as indústrias manufactureiras, cujos produtos técnicos possibilitam as produções e os consumos culturais dos artistas e do público. (*Idem*, p. 69)

O capitalismo contemporâneo e o contínuo mediático atmosférico encontram outra semelhança em sua constituição, que é a crise. O tempo no contínuo mediático atmosférico

é permeado por crises. A palavra crise (do grego *krinei*) significa julgar, todo juízo do qual é um julgar, exigindo tomada de decisão (cortar em dois, em latim). A crise possui o significado de impermanência, trocas e viradas, ao mesmo tempo, no sentido heraclítico, de produção e destruição; o consumo leva em si o ato de consumação do objeto como nos sacrifícios, em que o animal é consumado em fogo, deixa de existir em oferenda a Deus. O capital e o contínuo mediático atmosférico assumem a crise como um modo de existir, assim o tempo é um tempo de impermanentes crises. Essa é a ordem dos *kosmos*, em Heráclito: “A ordem (*kosmos*), a mesma para todos, nenhum deus ou homem a fez, mas ela sempre foi, é e será: fogo eterno, aceso com medida e com medida apagado” (Heráclito, frag. XXXVII, in Charles Kahn, p. 182).

Guy Debord abre sua obra *A sociedade do espetáculo* citando Feuerbach (*A essência do cristianismo*), onde a ilusão torna-se sagrada e a verdade transmuta-se em profana; ainda o sagrado se resplandece à medida que a verdade decresce e a ilusão cresce (Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, p. 13). Debord anuncia a transmutação do capital em espetáculo: “O espetáculo é o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem” (*Idem*, p. 25). O processo de espetacularização exige do mundo material, dos corpos dos indivíduos e da vida um grau de desmaterialização, para que seja feita sua representação, as imagens: “Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (*Idem*, p. 13). A matéria, principalmente a natural, sempre foi fonte de acumulação; portanto, exploração capitalista. O capital aprofunda essa exploração transformando o mundo da vida em representação, em imagens que passarão a ser mais valorizadas que o mundo real. Assim: “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (*Idem*, p. 14). O que vai se afirmar no capitalismo, segundo Debord, é aparência. A aparência é aquilo que não é o ser ainda, mas apenas sua imagem. O valor nesse capitalismo é produzido a partir da aparência, da desmaterialização da carne do mundo em representação: “Considerado de acordo com seus próprios termos, o espetáculo é a *afirmação* da aparência e a afirmação de toda vida humana – isto é, social – como simples aparência” (*Idem*, p. 16).

Para que a acumulação do capital ocorra, segundo a lógica do espetáculo, a matéria-prima necessária é o tempo de vida dos indivíduos. O capital espetáculo é valorizado à medida que os indivíduos são expropriados de seu tempo de vida, consumindo o espetáculo

nas mais diversas *medias*, principalmente na era digital, que, além de consumir, para existir, devem produzir. Essa lógica capitalista aprofundou-se no contínuo mediático atmosférico, pois os indivíduos, além de consumir e produzir, devem fazê-lo continuamente. O indivíduo, no contínuo, é um *medium* que deve produzir, como uma máquina. Como máquina, o indivíduo opera, age com eficiência, é atomizado e se vê separado do mundo da vida: “O isolamento fundamenta a técnica; reciprocamente, o processo técnico isola. Do automóvel à televisão, todos os bens selecionados pelo sistema espetacular são também suas armas para o reforço constante das condições de isolamento das ‘multidões solitárias’” (*Idem*, p. 23). Guy Debord intui um processo que se radicalizará no contínuo mediático atmosférico: a desencarnação do mundo, o processo que deixará a vida ausente da própria vida, esvaziará o tempo e a descentralização do espaço:

A origem do espetáculo é a perda da unidade do mundo, e a expansão gigantesca do espetáculo moderno revela a totalidade dessa perda: a abstração de todo trabalho particular e a abstração geral da produção como um todo se traduzem perfeitamente no espetáculo, cujo *modo de ser concreto* é justamente a abstração. No espetáculo, uma parte do mundo *se representa* diante do mundo e lhe é superior. O espetáculo nada mais é que a linguagem comum dessa separação. O que liga os espectadores é apenas uma ligação irreversível com o próprio centro que os mantém isolados. O espetáculo reúne o separado, mas o reúne *como separado*. (Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, p. 23)

Michel Serres, em outra perspectiva, desloca a análise da crise financeira atual (2008) do campo exclusivamente econômico e a situa aos campos mais profundos do âmbito da cultura capitalista ocidental:

Acontece, justamente, que a década de que acabo de falar viveu três pequenas rugas quase imperceptíveis na superfície lisa da história: entre 1960 e 1965, estouraram na França, da Bretanha ao Aveyron,

da Alsácia aos Pirineus, revoluções camponesas nas quais, circunstâncias já agora raras, chegou-se a contar uma dezena de mortos, entre 1960 e 1962; realizou-se em Roma o Concílio Vaticano II, que, com o seu *aggiornamento*, inquietou, melhor dizendo, desequilibrou a maior religião mundial, a católica; e por fim, em 1968, movimentos estudantis se disseminaram por todo o planeta num movimento em que a bomba atômica tornava-se nuclear. (Michel Serres, *Tempo de crise*, p. 32-33)

Para Serres, esses três movimentos de fundo são placas tectônicas do abismo da terra da cultura ocidental que se mexeram. O primeiro diz respeito ao modo da organização da vida entre o urbano e o rural, o segundo diz respeito às estruturas religiosas metafísicas e o terceiro à forma de organização do poder. O quadro contemporâneo de crise amplia-se com a entrada em cena do próprio mundo, com toda a sua complexidade, onde tudo está vivo e limitado:

A novidade exige pensar, agir e viver frente ao Mundo. O homonisciente descrito na primeira parte se engloba ao mesmo tempo em que forja o globo e constrói sua força frente à força do Mundo. Vivemos a era do atropoceno, simbiótica e habitante da Biogeia, ele negocia com ela para inventar leis, ainda não escritas nem ditas, cujo espírito e alcance farão a síntese entre Sólon e Newton, Einstein e Montesquieu, entre as leis da natureza e as da cidade, entre os códigos que regem a vida e os que governam nossos comportamentos. (*Idem*, p. 54)

8. Técnica

Martin Heidegger, em *A questão da técnica*, diferencia a técnica moderna das outras compreensões da técnica do mundo antigo e medieval: “O que é a técnica moderna? Também ela é um desabrigar” (Martin Heidegger, *A questão da técnica*, p. 381). A “técnica

é um modo de desabrigar” (*Idem*, p. 381). É no exercício, na aplicação, na utilização da técnica moderna que se desabriga, desoculta o ser. Desabrigar o ser é uma ação sobre as coisas (entes). Heidegger salienta que o modo moderno de desabrigar o ser é diferente do modo medieval. Um lavrador, utilizando-se de uma enxada, um modo técnico, na Idade Média, desabriga o ser de um modo. O mesmo conjunto de terra lavrada por um trator, a terra implementada por insumos agrícolas e as sementes modificadas geneticamente, é um outro modo de desabrigar o ser. Importa aqui sabermos o modo de desocultamento do ser. O modo de desabrigar não é técnico, mas é uma postura, ao que Heidegger denomina de “armação”: “A armação significa o modo de desabrigar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico” (*Idem*, p. 385).

A ciência moderna não representa somente o desenvolvimento da matemática, da física, das artes, mas, sobretudo, marca uma nova postura do homem no mundo. A forma como o mundo é representado se altera assim. Heidegger, em *Que é uma coisa?*, diferencia a compreensão do movimento no mundo antigo grego, principalmente em Aristóteles, e, no mundo moderno, com Newton. Altera-se no homem a posição-de-fundo, o modo como o homem se põe no mundo, como ele se relaciona ao conhecer as coisas. Primeiramente, o homem assume a posição-de-fundo em conhecer as coisas a partir de seus fundamentos últimos; na modernidade; a posição-de-fundo se altera, pois se conhecem as coisas a partir da experiência: “Agora, porém, a ciência moderna, em contraste com os meros poemas conceptuais da escolástica e da ciência medieval, deve fundar-se na experiência” (Martin Heidegger, *O que é uma coisa?*, p. 93).

O homem moderno, ao fundar seu modo de ser na experiência das coisas e somente a partir delas, ao formular um tipo de conhecimento aceitável, tem na cabeça um modo próprio de fazer essa experiência, que é prévio à própria experiência e à própria coisa a ser experimentada: “Em vez disso, coloca-se à cabeça um tal princípio. Ele exige uma representação de fundo das coisas que contraria a representação habitual” (*Idem*, p. 93). O modo de representar as coisas, ou de conhecer, de armar e de desabrigar o ser será aquele que funda a postura de fundo, e esta é a do matemático:

É numa tal pretensão que reside o matemático, quer dizer, o estabelecimento de uma determinação da coisa que não resulta da

própria coisa, a partir da experiência e que, ao mesmo tempo, subjaz a toda determinação da coisa, a possibilita e lhe cria, pela primeira vez, um espaço. (*Idem*, p. 94)

Heidegger comenta a experiência de Galileu:

Imagino um corpo, projetado num plano horizontal e livre de qualquer obstáculo; então acontece, de acordo com o que foi dito noutras páginas mais pormenorizadamente, que o movimento do corpo sobre este plano se torna uniforme e perpétuo, se este plano se estender até o infinito. (*Idem*, p. 95)

Galileu, antes de fazer a experiência, possuía uma posição-de-fundo, essa posição de fundo era a do matemático que concebe antecipadamente o que deve ser igual para cada coisa:

O que procuramos está claramente expresso nesta frase, que se deve tomar por precursora do primeiro princípio de Newton. Galileu diz: “Mobile... mente concipio omni secluso impedimento...”, “imagino, na mente, um móbil totalmente entregue a si mesmo”. Este “imaginar na mente” é “dar-se-a-si-mesmo-conhecimento” de uma determinação acerca das coisas. (*Idem*, p. 95)

Heidegger reúne em seis pontos individuais os traços fundamentais da essência do matemático: 1) “Como um ‘mente concipere’, o matemático é um projeto acerca da coisalidade da coisa, que, ao mesmo tempo, ultrapassa a própria coisa” (*Idem*, p. 96). 2) “Neste projeto é posto ‘aquilo pelo que’ as coisas são propriamente tidas, ‘aquilo enquanto’ e como elas devem ser antecipadamente apreciadas” (*Idem*, p. 96). 3) “O projeto matemático, enquanto axiomático, é um ‘prévio agarrar’ a essência da coisa, os corpos...” (*Idem*, p. 96). 4) “Este esboço fornece, ao mesmo tempo, o critério que permite circunscrever o domínio que, de agora em diante, engloba todas as coisas de uma tal

essência” (*Idem*, p. 96). 5) “Agora, o domínio da natureza, determinado em esboço nesta forma axiomática, exige também para os corpos e corpúsculos, que nele se podem encontrar, um modo de acesso que seja adequado aos corpos axiomáticamente pré-determinados (*Idem*, p. 96). 6) “Na medida em que o projeto, de acordo com o sentido que lhe é próprio, estabelece uma uniformidade entre todos os corpos, a partir da relação deles com o espaço, o tempo e o movimento, possibilita e, ao mesmo tempo, exige, enquanto modo de determinação essencial das coisas, uma medida universalmente idêntica, quer dizer, uma medição de acordo com o número” (*Idem*, p. 97). Um tipo de matemática muito específica oferecerá uma medição universal de acordo com os números: “A fundação, por Descartes, da geometria analítica, a fundação, por Newton, do cálculo dos fluxos, a fundação simultânea do cálculo diferencial, por Leibniz...” (*Idem*, p. 97).

Quando, no contínuo mediático atmosférico, a técnica se revela como um de seus elementos centrais, não podemos pensar na técnica apenas como os aparelhos, as funcionalidades e operações, mas sobretudo como uma nova posição-de-fundo que o indivíduo aqui assume. A posição-de-fundo do técnico, diferenciando-se da técnica. A técnica, como já vimos com Heidegger, é da ordem do império da razão, fundada no projeto matemático da modernidade. A aproximação da razão e da técnica denomina-se tradicionalmente de razão instrumental; a acoplação da ciência e da técnica em tecnociência. A técnica torna-se, segundo Heidegger, um modo de desabrigar o ser. Contudo, no contínuo mediático atmosférico, ela se torna o modo de conhecimento. É um tipo de razão onde o seu desenvolvimento é técnico e o fundamento para a técnica não tem outro que ela mesma. No contínuo mediático atmosférico, a técnica desempenha forma e modo unificador, pois os dispositivos técnicos subjetivam os indivíduos, treinando-os, modelando-os a serem operacionais e eficientes:

Não obstante, a filosofia da técnica trata humanos como componentes do sistema, transmissores triviais sem nenhum elemento diferente de cabos, conexões e acoplamentos eletrônicos; ela expurga os atributos especificamente humanos, como o tédio, a loucura, a criatividade, a intuição, a relação estética com o mundo e outras disposições associados ao espírito, às emoções e aos valores.

(Ciro Marcondes Filho, *Fascinação e miséria da comunicação na cibercultura*, p. 40).

A técnica totalizada torna-se autônoma, um tipo de razão superior, que assegura a todos um governo fundado em certezas lógico-matemáticas. Aqui, a razão encontra o seu outro, o mito. Totalizada, a razão técnica volta a ser primitiva e arcaica. É o fazer pelo puro fazer. A técnica pela pura técnica, fechada em si mesma. Nietzsche já havia anunciado que o homem, diante da técnica, assume a condição de máquina. O homem admirado, seduzido, mistifica a técnica a ponto de querer ser como a máquina. O homem assume uma outra condição diante da técnica, apequena-se e adapta-se a esta:

Eu tento uma justificativa econômica da virtude. – A tarefa consiste em fazer o homem tanto quanto possível utilizável e, na medida em que isso de algum modo importa, aproximá-lo de uma máquina infalível: para essa finalidade, ele tem que ser equipado com virtudes de máquinas (ele tem que aprender a sentir os estados nos quais ele trabalha de maneira maquinalmente utilizável como os de supremo valor: para tanto, é necessário que os outros (estados) sejam tornados tanto quanto possível penosos para ele, tanto quanto possível perigosos e suspeitos). (Friedrich Nietzsche, fragmento 10, *in* Friedrich Nietzsche, *A grande política*, p. 39)

O lugar do homem e do humano, segundo uma leitura da modernidade, é o de valor de troca: “O niilismo é, assim, a redução do ser a valor de troca” (Gianni Vattimo, *O fim da modernidade*, p. 5). A técnica lança-se ao domínio dos entes, fechando-se à alteridade e à transcendência. Para Nietzsche, essa condição do homem-máquina terá como consequência a morte dos valores supremos, dentre os quais, Deus: “Também acerca dos conteúdos, dos modos de manifestação do niilismo, a tese de Nietzsche e a de Heidegger concordam, para além das diferenças de posição teórica: para Nietzsche, todo o processo do niilismo pode ser resumido à morte de Deus, ou também, na “desvalorização dos valores supremos”

(*Idem*, p. 4). O homem-máquina possui valor de troca, implicado nas condições do capital, onde como os *media* recebe e transmite mensagens. O ser é esquecido:

Nilismo significa, aqui, o mesmo que significa para Nietzsche na nota que se encontra no início da velha edição da *Wille zur Macht* (Vontade de poder): a situação em que o homem rola do centro para X. Mas nilismo, nessa acepção, também é idêntico ao definido por Heidegger: o processo em que, no fim, do ser como tal “nada mais há”. A definição heideggeriana não concerne apenas ao esquecimento do ser pelo homem, como se o nilismo fosse apenas o fato de um erro, de um engano ou autoengano do conhecimento, ao qual se possa opor a solidez sempre atual e presente, contudo, do próprio ser, “esquecido”, mas não dissolvido nem desaparecido. (Gianni Vattimo, *O fim da modernidade*, p. 3-4)

Jürgen Habermas concebe a técnica como “ação racional com respeito a fins” (Jürgen Habermas, *Técnica e ciência como “ideologia”*, p. 75). Habermas recupera a crítica de Herbert Marcuse sobre a técnica, que vê a ciência e a técnica como ideologia, pois “esconde conteúdo político inconfesso” (*Idem*, p. 77). Assim Habermas cita Marcuse:

Pode ser que o próprio conceito de técnica seja ideologia. Não somente em sua forma de utilização, mas, em si mesma, a técnica é dominação sobre a natureza e sobre o homem: uma dominação metódica, científica, calculada e calculadora. Finalidades e interesses determinados da dominação não são introduzidos às técnicas apenas “adicionalmente” e a partir de fora – eles já entram na construção do próprio aparato técnico; a técnica é, em cada um de seus casos, um projeto histórico-social; nela é projetado o que uma sociedade e os interesses nela dominantes tencionam fazer com os homens e com as coisas. Uma tal finalidade da dominação é “material” e, nesse sentido, pertence à forma mesma da razão

técnica. (Herbert Marcuse, in Jüngen Habermas, *Técnica e ciência como “ideologia”*, p. 77)

Marcuse, segundo Habermas, funde a tecnologia e a dominação. Assim, como em Heidegger, a técnica não tem nada de técnico, também em Marcuse e Habermas ela não tem nada de técnico, e, sim, de ideologia. Para ambos, há um projeto de dominação que é prévio à própria técnica e à ciência. É o “...*a priori* material da ciência e da técnica se esconde uma concepção de mundo determinada por interesses de classes e pela situação histórica – um ‘projeto’...” (*Idem*, p. 81). Para Habermas, a lógica do desenvolvimento técnico segue a lógica do trabalho, onde vão se reforçando e substituindo as operações do corpo humano:

As funções do aparelho locomotor (mãos e pernas) seriam as primeiras a ser reforçadas e substituídas, depois as de geração de energia (do corpo humano), seguidas pelas funções do aparelho sensitivo (olhos, orelhas, pele) e, finalmente, as funções do centro de controle (do cérebro). (Jüngen Habermas, *Técnica e ciência como “ideologia”*, p. 84)

Se, por um lado, Max Weber via na técnica e na ciência o processo de aprofundamento da racionalização iniciado no mundo moderno, Marcuse observa que, além do processo de racionalização, se esconde o *a priori*, que, no projeto de dominação político, é o que converte a técnica em um “mundo”: “Mas, se a técnica se converte na forma universal de produção material, ela define então toda a cultura; ela projeta uma totalidade social, um mundo” (Herbert Marcuse, in Jüngen Habermas, *Técnica e ciência como “ideologia”*, p. 87). Habermas situará a questão da técnica em outra leitura de Hegel a partir do “espírito de Jena”. As conferências que Hegel proferiu em Jena (1803-1804 e 1805-1806) são trabalhos preparatórios à Filosofia do espírito consolidado em *Fenomenologia do espírito*. Habermas, à luz do jovem Hegel, recupera os conceitos de trabalho e interação para situar a questão técnica e científica. Assim:

a) Por “trabalho” ou *ação racional com respeito a fins* eu entendo a ação instrumental ou a escolha racional, ou ainda uma combinação entre ambas. A ação instrumental é regida por *regras técnicas* baseadas em conhecimentos empíricos. (*Idem*, p. 90)

b) Por *ação comunicativa* eu entendo, por outro lado, uma interação simbolicamente mediada. Ela se orienta por *normas* obrigatoriamente *válidas*, as quais definem expectativas recíprocas de comportamento e devem ser compreendidas e reconhecidas por pelo menos dois sujeitos agentes. (*Idem*, p. 91)

Max Weber, quando define o quadro institucional das sociedades em processo de modernização, entende que estas são marcadas pela racionalização de natureza técnico-científica. Nas chamadas sociedades tradicionais, os poderes são permanentes e concentrados em instituições religiosas, Estado, família, e não havia ameaça “à autoridade das tradições culturais legitimadoras da dominação” (*Idem*, p. 95). Para Habermas, na esteira de Marx e Schumpeter, é o capitalismo “que garante a expansão permanente dos subsistemas de ação racional com respeito a fins e que, com isso, abala a supremacia tradicional do quadro institucional perante as forças produtivas” (*Idem*, p. 96). O capitalismo, principalmente aqui o de base industrial, desloca a legitimação da dominação para a base do trabalho social. As tradicionais formas de dominação como a religião, o mito, a metafísica, tornam-se credos subjetivos, pois com o capital industrial importa a produção racionalizada e expandida, o que dará ao capitalismo a conotação de liberal.

Habermas salienta que, em fins do século XIX, o capitalismo assume duas tendências. Uma primeira é aquela que permite o intervencionismo estatal com a finalidade de estabilizar o sistema, onde: “A forma da valorização do capital da economia privada apenas pôde ser mantida por meio dos corretivos de uma *política* social e econômica estabilizadora” (*Idem*, p. 103). A segunda tendência do capital é “uma interdependência crescente da pesquisa e da técnica, que transformou a ciência na principal força produtiva” (*Idem*, p. 102). Com isso, Habermas assume com Marcuse que a técnica e a ciência assumem a função de legitimar a dominação: “A chave para a análise da nova constelação encontra-se, segundo penso, na tese fundamental de Marcuse de que a técnica e a ciência

assumem hoje também a função de legitimar da dominação” (*Idem*, p. 103). O Estado assumirá vínculos viscerais com o capitalismo, o que causará, por um lado, a despolitização das massas e, por outro, a vinculação dessas ao capital.

A técnica ganha um novo *status* quando é acoplada ao desenvolvimento científico: “Com a pesquisa industrial em grande escala, a ciência, a técnica e a valorização do capital são agregados em um único sistema” (*Idem*, p. 107-108). A técnica e a ciência, constituídas como forças produtivas, escaparão da crítica marxista da teoria valor trabalho, mais que isso, desenvolverão um projeto mais audacioso de dominação da natureza e do homem, onde o corpo humano é liberado do vínculo com o modo produtivo capitalista. Resta ao homem adaptar-se às máquinas, aos processos de produção industrial automatizados, assumindo a consciência tecnocrática:

A despolitização da massa da população, legitimada pela consciência tecnocrática, é, ao mesmo tempo, uma auto-objetivação do homem em categorias tanto da ação racional com respeito a fins quanto do comportamento adaptativo: os modelos reificados da ciência imigram para o mundo da vida e ganham um poder objetivo sobre a autocompreensão social. O núcleo ideológico dessa consciência é a *eliminação da diferença entre práxis e técnica...* (*Idem*, p. 119)

A técnica altera relações estabelecidas entre fatos-valores e teoria-prática. A atitude teórica desde Platão até Husserl é uma das características do pensamento ocidental, pois a atitude teórica busca a complexidade, a relação com o todo, a contemplação, a postura metodológica e ontológica, a eficácia prática. Esses elementos formativos são destituídos de valor quando as ciências positivas assumem a produção do conhecimento: “Na abordagem das ciências empírico-analíticas irrompe um interesse *técnico* do conhecimento; no âmbito das ciências histórico-hermenêuticas, um interesse *prático*; e, no exercício das ciências orientadas pela crítica, um interesse *emancipatório*” (*Idem*, p. 187). O conhecimento em si, seu valor e o modo de produção alteram-se radicalmente, pois não se trata mais de observação, e, sim, de produção de sentido, não se trata mais de atitude

teorética, e, sim, de aplicação. A produção do conhecimento é armada para a prática, a intervenção, a aplicação, ou seja, para resultados técnicos. A produção do conhecimento passa a ser previamente projetada como ação para interesses. O capital e o Estado têm na ciência e na técnica um dos motores da produção de mais capital; contudo, é o puro interesse que passa a ser conduta da ação, o que resulta em novo obscurantismo: “Mas o decisionismo cego é apenas o reverso de uma filosofia da história que ofusca a visão – a parcialidade burocraticamente ordenada entra facilmente em acordo com uma contemplativa neutralidade axiológica mal interpretada” (*Idem*, p. 198).

A técnica é o “lugar da razão e da racionalidade” (Ciro Marcondes Filho, *Dicionário da Comunicação*, p. 18) e um tipo de razão matemática-lógica-física aplicada como projeto de dominação. A técnica é astúcia da razão, aspecto este recuperado por Habermas, partindo de Hegel:

A consciência, ao obter com as regras técnicas resultados antes imprevistos de seu trabalho, regressa a si mesma de sua coisificação e o faz como uma consciência astuta que, na ação instrumental, é capaz de voltar contra a própria natureza a experiência adquirida em seu contato com os processos naturais: “Aqui, o instinto se retira completamente do trabalho. Deixa que a natureza trabalhe a si mesma; observa-a tranquila e dirige o todo com o menor esforço: astúcia. A amplidão de seu poder é combatida pelo aguilhão da astúcia”. (*Idem*, p. 54)

A técnica, no contínuo mediático atmosférico, aprofunda a dinâmica da produção. A técnica assume um lugar juntamente com a natureza e o homem de infraestrutura complexa, aprofundando e aperfeiçoando o modo produtivo; ao mesmo tempo que a técnica domina os objetos naturais, o próprio homem também é dominado por esta. A técnica ganha um destino próprio, historicidade, inserção social, que, em sua interioridade, se aperfeiçoa em sua utilização. A presença técnica no contínuo mediático atmosférico é naturalizada de tal forma que no cotidiano oculta-se. A técnica naturaliza-se de tal forma que se torna um hábito ou ainda mais uma necessidade. A ocultação técnica ocorre devido a sua capacidade

de acoplar-se aos elementos naturais e humanos, tornando-se parte constituinte dos corpos. A técnica ocultada impõe suas leis e regras operativas, adequando o homem a buscar *performance*, a agir maquinalmente, tornando-o dispositivado. Essa condição do homem máquina torna-o mero fluxo de informações, uma caixa de reverberação, um dispositivo qualquer a ser energizado.

A técnica exerce fascínio sobre o homem. No contínuo mediático atmosférico, a dinâmica técnica possibilita, via processadores com capacidades de decodificação algorítmicas de alta *performance* e velocidade, um tipo de síntese do todo. As informações coletadas e processadas dos mercados, Estados, usuários geram a “consciência do todo”, o que reveste a técnica de certa mística.⁵⁴ O cérebro humano deixa de ser o local privilegiado de processamento e é deslocado, assumindo as máquinas de inteligência, a percepção, coletando e processando informações do mundo natural, humano e maquinal.

No contínuo mediático atmosférico, a técnica, como infraestrutura produtiva, obriga os indivíduos à lei da permanente conexão, a continuamente estarem informados, à exigência de interagir e produzir conteúdo. No contínuo, a mente do indivíduo não pode estar vazia, ociosa, precisa sempre produzir, criar, interagir e estar em movimento. É um tipo de técnica de produção da alma perceptiva, emotiva, de sensações e da racionalidade. É a condição de existir como as máquinas. No contínuo mediático atmosférico, o tempo e o espaço tornam-se de natureza técnica. Walter Benjamin, ao analisar a capacidade técnica, observa o fascínio que esta exerce sobre o indivíduo e a massa. O cinema, que para Benjamin é uma arte técnica, acessa o inconsciente: “A diferença está principalmente no fato de que o espaço em que o homem age conscientemente é substituído por outro, em que sua ação é inconsciente” (Walter Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, p. 189). Benjamin exemplifica o fato corriqueiro de utilizarmos um isqueiro ou uma colher, estarmos treinados a isso, “...mas nada sabemos sobre o que se passa verdadeiramente entre a mão e o metal, e muito menos sobre as alterações provocadas por este gesto pelos nossos vários estados de espírito” (*Idem*, p. 189).

⁵⁴ “O termo mística quer significar algo de ‘escondido’, de ‘secreto’. O fenômeno místico indica, em primeiro lugar, um movimento para um objeto que está além dos limites da experiência empírica” (*Dicionário de mística*, p. 946).

A técnica, por sua dinâmica própria de aumento de complexidade, o que lhe denota “progresso técnico”, condena o homem a um tipo de desatualização e defasagem. Na cadeia produtiva, o homem torna-se obsoleto, uma peça que sempre precisa se adequar. As mudanças técnicas causam massas de desempregados em escala global, dada a mobilidade do capital e de suas plantas produtivas. Para o funcionamento do contínuo mediático atmosférico, o capital é uma das forças principais, pois sua mobilidade, lógica de enriquecimento como valor absoluto, acesso inconsciente ao medo, à produção do *glamour* e a aura das mercadorias, mergulha o homem em forças inconscientes como a religião, o mito, o arcaico e o primitivo. Habermas denomina essa situação de “nova obscuridade”.⁵⁵ O fim das utopias modernas de controle sobre a natureza, progresso técnico-científico, Estado de bem-estar-social, o fim do valor do trabalho ao próprio capital faz emergir o religioso, a natureza do poder, o outro da razão:

A energia nuclear, a tecnologia militar e o desbravamento do espaço, a pesquisa genética e a intervenção biotécnica no comportamento humano, o processamento de informações, a aquisição de dados e as novas mídias de comunicação são, por origem, técnicas com consequências discrepantes. E quanto mais complexos se tornam os sistemas que necessitam de controle, tanto maior se torna a probabilidade de consequências colaterais

⁵⁵ Assim esclarece Habermas:

Obscuridade faz parte de uma situação em que um programa em termos de Estado de bem-estar social, continuando a nutrir-se sempre da utopia da sociedade do trabalho, perde a força de abrir possibilidades futuras para uma vida coletivamente melhor e menos arriscada. (*A nova obscuridade*, p. 218)

A nova obscuridade mostra uma de suas fisionomias para Habermas no neoconservadorismo, orientado para a atividade industrial e questionador do Estado de bem-estar social; caracteriza-se por: 1) “Uma política econômica orientada à oferta deve melhorar as condições de valorização do capital e recolocar em marcha o processo de acumulação”; 2) “Os custos de legitimação do sistema político devem diminuir”. Importa aqui desarticular a administração e a construção pública da vontade, liberando as forças corporativas; 3) “A política cultural recebe, enfim, a incumbência de operar em duas frentes. Por um lado, ela deve depor e desacreditar os intelectuais... Por outro lado, deve-se cultivar a cultura tradicional, os poderes mantenedores próprios da eticidade convencional, do patriotismo, da religião burguesa e da cultura nacional” (*Idem*, p. 228).

disfuncionais. Nós constatamos diariamente, pela experiência, que as forças produtivas se transformam em forças destrutivas, as capacidades de planejamento, em potenciais transtornos. (Jürgen Habermas, *A nova obscuridade*, p. 213-214)

A técnica, instalada às dinâmicas do contínuo mediático atmosférico, provoca desinstalação, aceleração, destruição e produção.

9. Poder

O poder, no contínuo mediático atmosférico, é poroso, pois não está fixado numa estrutura ou pessoa, tampouco é centralizado. O poder, por um lado, constitui-se pela ocupação e permanência no contínuo mediático atmosférico, isso determina o grau de presença⁵⁶ em certo tempo e espaço do contínuo. Por outro lado, o poder no contínuo é o poder de constituir, dar a alma aos indivíduos; alma como determinação dos desejos, emoções, percepções. É ocupar o coração do indivíduo, transformando-o em massa-técnica, pronta para ser operada, usada, engajada, na produção do contínuo mediático atmosférico.

Embora determinada força ocupe e permaneça no contínuo mediático atmosférico e conquiste o coração das massas, isso não garante um poder consolidado. A manutenção da ocupação e da permanência no contínuo é constante, diária, segundo após segundo, uma ação que precisa energizar constantemente a atmosfera, não permitindo que ela seja ocupada por outros corpos que venham a diluir as forças dominantes. O poder torna-se um permanente estado de guerra. Carl von Clausewitz, vimos atrás, afirmava que: “a guerra não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas, uma realização destas por outros meios” (Carl von Clausewitz, *Da guerra*, p. 27). No contínuo mediático atmosférico, o estado de guerra é permanente para a

⁵⁶ O grau de presença de um corpo no contínuo mediático atmosférico diz respeito ao quanto esse corpo possui de força para existir no tempo e no espaço do contínuo. A presença de um corpo, portanto sua existência, é de natureza da produção técnica. A presença é o clarão do Acontecimento; portanto, importa saber a que Acontecimento a presença do corpo nos remete. A presença diz respeito ao aparecer do corpo no contínuo.

manutenção do poder, seja em tempos de normalidade ou em tempos de conflitos mais intensos pela ocupação do contínuo, principalmente em momentos de eleições políticas.

O poder no contínuo mediático atmosférico faz-se como resultado de conflitos, onde se impõe a vontade do mais forte. O poder no contínuo é um fluxo constante de guerra. Recorremos novamente a Heráclito, para quem: “Todas as coisas se trocam pelo fogo e o fogo por todas as coisas, assim como mercadorias (são trocadas) por ouro, e ouro por mercadorias” (Heráclito, fragmento XL, in Charles Kan, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 205). O fogo é esse elemento que transforma, destrói, provoca as viradas, assim como o poder no contínuo mediático atmosférico que, para sua existência, implica a destruição e substituição de forças. O poder implica a produção do Acontecimento no contínuo mediático atmosférico.

As estratégias, para a constituição do poder no contínuo mediático atmosférico, são sem limites e lançam mão de todos os recursos disponíveis, os técnicos, do capital, da cultura, das linguagens, da emoção, do falso e tantos outros meios possíveis. O filme *Mera coincidência* retrata bem um momento agudo da possível troca de governo nos Estados Unidos. De um lado está o atual presidente dos Estados Unidos, do outro lado está um candidato (Neal). As figuras representam um jogo, onde as forças em ação são em cadeia, tanto de um lado como de outro. O atual presidente está em situação delicada por conta de um escândalo por ter se envolvido com uma estudante na Casa Branca. Para que este fato, (corpo) não tome volume e venha ocupar o contínuo mediático atmosférico, é preciso produzir um outro corpo, para que este, sim, estrategicamente, ocupe o contínuo. Uma produção, o falso, que impacte, envolva e ocupe o contínuo mediático atmosférico a ponto de os indivíduos irem às ruas, se movimentarem, opinarem.

A fabricação dos fatos está a cargo de Conrad Brean (Robert De Niro), que trabalha com elementos presentes na cultura americana, primeiramente um avião bombardeiro B3 preocupa o presidente, depois se fabrica um possível ataque terrorista contra os Estados Unidos na Albânia. A escalada do terror chega mais próximo dos Estados Unidos, quando a Albânia aloca mísseis nas fronteiras do Canadá. O clima está constituído e a nuvem começa a ser vista sobre a cabeça dos americanos, o contínuo mediático está ocupado. Todos os meios de comunicação estão envolvidos, sincronizados e produzindo energia, alimentando o contínuo. Canções populares são feitas para que a massa seja engajada com maior

eficiência, pessoas conhecidas dos grandes meios reforçam a opinião do contínuo. Está assegurada, na análise do governo, reeleição presidencial.

Brean e Stanley Motss (Dustin Hoffman), um cineasta de Hollywood, que veio para trabalhar na produção, analisam que há risco, pois a ficção encerra-se de forma abrupta, colocando em risco a eleição presidencial. Engenhosamente, uma parte dos Estados Unidos, na figura de um soldado, encontra-se em poder dos terroristas, Shumann é o seu nome (ex-presidiário). Shumann não é visto em vida, pois tenta violentar uma jovem numa relação e é morto. Coroa-se então este herói com honras públicas. É o melhor fim para a conclusão da falsificação, e o presidente é reeleito.

No contínuo mediático atmosférico, propõe-se uma virada quanto à questão do poder. O poder torna-se circulante, em fluxo, produzido e constituído a todo instante, não está presente em lugar nenhum e, ao mesmo tempo, está presente em todos os lugares. Esse deslocamento faz-se das transformações do lugar, do poder, da vontade do indivíduo para a vontade coletiva, que é manifestada no novo campo do contínuo mediático atmosférico. Na modernidade, uma das facetas do poder, manifesto no indivíduo, estava em sua capacidade de saber que centrava o indivíduo como unidade de poder-saber: “A forma de saber da modernidade se caracteriza pela aporia de que o sujeito cognoscente, autorreferencial, se ergue dos destroços da metafísica para, com a consciência de suas forças finitas, consagrar-se a um projeto que demandaria uma força infinita” (Jürgen Habermas, *A nova obscuridade*, p. 196). Esse sujeito com “vontade de autoapoderamento sábio” (*Idem*, p. 197), desmascarado por sua radical vontade de poder, é deslocado. A crise desse sujeito leva naturalmente à crise da razão. A razão arquiteta, sistematizadora, fundadora de grandes relatos e utopias. Portanto, a crise do sujeito e da consciência de si implica a crise da razão que determina o universal.

Passa a ocupar esse vácuo do sujeito e da razão, portanto o antigo espaço do poder, o outro da razão, que primeiramente se manifesta na religião e na metafísica, mas que radicalmente tem sua natureza no mito, no arcaico e no primitivo:

Uma crítica supostamente radical gera sentimentos de disposição ao despertar; e a perseverança diante das verdades futuras indeterminadamente avisadas faz surgir um vácuo em que as

verdades não examinadas da religião e da metafísica podem afluir tanto mais despreocupadamente. (Jürgen Habermas, *A nova obscuridade*, p. 203).

É no campo do contínuo mediático atmosférico que as forças em jogo se manifestaram imbuídas às vezes não da razão, mas do mito, do religioso e do metafísico, deslocando a vontade do indivíduo para a produção da vontade coletiva, da maioria, que passará a decidir sobre as grandes questões dos destinos do Estado e da humanidade. A maioria é consultada, entra em cena, é engajada para decidir. Contudo, não se trata de um processo ou progresso de esclarecimento junto à maioria, mas há a produção da vontade da maioria. Um jogo de forças totais onde o indivíduo vê-se emaranhado, entrelaçado a outros na produção da vontade da maioria. No contínuo mediático atmosférico, a exigência é de manter o indivíduo no contínuo, conectado, sendo abastecido, produzindo nele novas emoções, novas sensações, consolidando nela a opinião produzida à maioria. Nesse esforço de guerra para produzir a vontade coletiva, o tempo é fundamental, pois é em instantes, antes das votações presidenciais, por exemplo, que se consolidam posições, se alteram os cenários.

No contínuo mediático atmosférico, o poder desloca-se, flui, dança em um jogo de devir, principalmente calcado nas potencialidades das sempre novas tecnologias de informação e processamento que aceleram o tempo e o espaço. O desempenho técnico em processar⁵⁷ informações leva a impactos sobre o indivíduo e naturalmente sobre a opinião geral da maioria. Tudo isso ocorre no tempo e espaço do atual. O poder no contínuo mediático atmosférico oculta-se nas técnicas que dispositivam os indivíduos, nos programas que subjetivam, oculta-se na energia que engaja o indivíduo à agir não criticamente. O poder dilui-se e flui no ambiente do contínuo mediático atmosférico, as vezes ganhando densidade com os Estados, os mercados e as massas. Contudo, no contínuo mediático atmosférico o poder é efetivo quando submete o indivíduo à vontade da maioria, fazendo do indivíduo um *medium*.

⁵⁷ Processar: base física em processadores instalados em máquinas fixas ou móveis no mundo todo e conectados pela infraestrutura da rede mundial, a internet.

10. O indivíduo

Heráclito é um dos primeiros filósofos da antiguidade grega que reconhece na espécie do animal humano a mortalidade, falibilidade e debilidade intelectual e afirmará: “A natureza humana não tem propósito estabelecido, mas a divina tem” (frag. LV, in Charles Kahn, p. 80). A espécie animal, para se entender e autodenominar-se como humana, não a faz por si, mas distinguindo-se da natureza divina. Essa é a angustiante e tensa trajetória de Odisseu entre definir-se como um ser humano ou um ser divino ao negar a imortalidade por conta da união com Calipso (canto V). Giorgio Agamben, em sua obra *O aberto*, retoma esse caminho de busca pelo humano: “A máquina antropológica do humanismo é um dispositivo irônico que verifica a ausência de uma natureza própria para o *Homo* – mantendo-o suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano – e, por conseguinte, o seu ser sempre menos ou mais do que si próprio” (Giorgio Agamben, *O aberto* p. 48). A espécie que se põe a conhecer e a nomear todas as coisas do mundo sofre de uma incapacidade para nomear a si mesma ou de conhecer a si mesma: “Porquanto, não tem essência nem vocação específica, *Homo* é constitutivamente não-humano, podendo receber todas as naturezas e todas as faces” (*Idem*, p. 48). Ainda: “A descoberta humanística do homem é a descoberta de sua falta a si mesmo, da sua irremediável ausência de *dignitas*” (*Idem*, p. 48). O homem sofre de uma falta fundamental que é saber quem é ele.

O homem, na procura por si, confrontou os deuses, o animal e a si mesmo. Desde o século XIX confronta-se com a máquina. O indivíduo, desacreditado de si mesmo, envergonhado e deslocado, passa a viver segundo o modo de ser técnico no contínuo mediático atmosférico. Essa é a postura-de-fundo, o modo como o indivíduo se relaciona com o mundo, que, também no contínuo mediático atmosférico, é uma produção técnica. Esse indivíduo técnico que pouco importa em sua condição, é treinado para acoplar-se ao contínuo, utilizar os programas, operar as máquinas, utilizar as máquinas nos mais diversos ambientes da sociedade, em bancos, hospitais, em seu computador pessoal, em aplicativos inteligentes, ler os jornais e revistas, assistir aos programas de TV, ouvir a sua rádio e muitas outras produções técnicas do contínuo.

Esse indivíduo que compõe a nova massa técnica no contínuo mediático atmosférico encontra outras formas de vida que lhe dão mais vitalidade e que representam o outro da razão técnica, que é o mito, o religioso, o arcaico. É um indivíduo que, ao mesmo tempo que opera avançadas técnicas, cultiva em si a magia, o obscuro do mundo religioso. Tem nas tecnologias a fundação de novas forças mitológicas que lhe dão segurança existencial. Esse indivíduo conhece também as forças do primitivo quando se deixa ser violento, assume a violência como elemento naturalizado. É arcaico quando, opostamente à razão, desacredita do saber e do conhecimento, vivenciando a pura experiência do mundo, suas sensações, lançando-se ao prazer, ao consumo.

A massa não deixou de existir na sociedade contemporânea, ela foi qualificada pela técnica, mas tornou-se a maioria, foi ampliada e hoje se constitui com o mito, o arcaico e o primitivo. O indivíduo-massa, no contínuo mediático atmosférico, está liberado para viver aquilo que foi, por séculos, reprimido no pensamento ocidental: as forças do mito, do arcaico e do primitivo. Giorgio Agamben, na leitura de Heidegger, apresenta dois cenários que, no contínuo mediático atmosférico, não são opostos, mas retroalimentam-se no cultivo da animalidade e da técnica:

Posto isso, há então dois cenários possíveis na perspectiva de Heidegger: a) o homem pós-histórico deixa de preservar a sua animalidade enquanto indescobrível e procura governá-la e encarregar-se dela através da técnica; b) o homem, pastor do ser, apropria-se da sua própria latência, da sua própria animalidade, que não permanece escondida nem é tornada objeto de domínio, mas é pensada enquanto tal, como puro abandono. (Giorgio Agamben, *O aberto*, p. 110)

O indivíduo, no contínuo mediático atmosférico, cultiva a sua animalidade arcaica em torno do mito, do religioso, nas diversas esferas subjetivas que se naturalizam na vida pública, e, por outro lado, assume a técnica como resquício da razão instrumental. O indivíduo não se diferencia, não se singulariza, não pastoreia o ser, pelo contrário, como animal de rebanho, iguala-se à maioria, deseja ser como as máquinas. Esse indivíduo faz-se

como um suporte dos sistemas, um neutro que passa as informações, um condutor das energias e temperaturas do contínuo. Ele é um *medium* de comunicação.

Walter Benjamin capta profundamente o espírito que engendra o tempo do contínuo mediático atmosférico, ao classificar o capitalismo como religião: “O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (Walter Benjamin, *O capitalismo como religião*, p. 21). Para Benjamin, quatro traços caracterizam a estrutura religiosa do capitalismo: a) “Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu” (*Idem*, p. 21); b) “Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans trêve et sans merci* (sem trégua e sem piedade) (*Idem*, p. 21-22); c) “Em terceiro lugar, esse culto é culpabilizador” (*Idem*, p. 22). O quarto traço dessa religião deriva do terceiro: “O quarto traço dessa religião é que seu Deus precisa ser ocultado e só pode ser invocado no zênite de sua culpabilização” (*Idem*, p. 22). O capitalismo é uma religião de culpa, em que não se pode expiar o erro, mas sua engenhosidade está em universalizar a culpa e incluir nessa o próprio Deus. Assim: “O capitalismo é uma religião puramente de culto, desprovido de dogma” (*Idem*, p. 23). No mundo ocidental, o cristianismo primitivo combateu a face do Império Romano que desumanizava o homem, contudo, para Benjamin, “na época da Reforma, o cristianismo não favoreceu o surgimento do capitalismo, mas se transformou no capitalismo” (*Idem*, p. 24).

Benjamin capta o espírito do contínuo mediático atmosférico, pois o indivíduo, no contínuo mediático atmosférico, pratica esse culto desvinculado de qualquer moral, destinado aos interesses práticos do atual; há no contínuo ausência de transcendência e de alteridade. O indivíduo, no contínuo, pratica um culto vazio e de duração permanente. Contudo, Benjamin, retomando Nietzsche, deixa vir o trágico e resume a condição do indivíduo no contínuo mediático atmosférico: é a nossa passagem “pela casa do desespero na solidão absoluta”:

Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de

Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma *esperança*. Nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento. Ela é a expansão do desespero ao estado religioso universal, do qual se esperaria a salvação. A transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto; ele foi incluído no destino humano. Essa passagem do planeta “ser humano” pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita constitui o *éthos* definido por Nietzsche. Esse ser humano é o ser super-humano (*Übermensch*), o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista. (Walter Benjamin, *O capitalismo como religião*, p. 22)

Conclusão

A pesquisa sobre o contínuo mediático atmosférico fez-nos pensar. Pensar sobretudo sobre o contexto atual, onde, no contínuo mediático atmosférico, ocorrem os processos de importância, como as decisões políticas que norteiem nações e posicionamentos de Estados, a produção e o consumo em massa, a constituição da maioria e os próprios meios de comunicação. Friedrich Nietzsche é um ponto de virada do pensamento contemporâneo, jogando luz, suspeitando do projeto moderno calcado no indivíduo, da razão e considerando como decadente a cultura e a civilização moderna ocidental. A pesquisa sobre o contínuo mediático atmosférico abriu-nos uma pequena clareira sobre o horizonte contemporâneo e nos posicionamos criticamente acerca da razão ocidental, sobre o projeto do indivíduo potente, suspeitamos da técnica e das invenções do capital. A pesquisa sobre o contínuo mediático atmosférico descortinou outro horizonte, já iniciado no século XIX: a produção de uma civilização ocidental enraizada nas forças mitológicas, nos elementos do primitivo e do arcaico, assim como no religioso.

O contínuo mediático atmosférico fez-nos ver que é possível a produção e o cultivo do falso aceito socialmente. O contínuo mediático atmosférico é esse momento da sociedade contemporânea onde já não distinguimos entre o real e o imaginário, o fato e o simulacro, a verdade e a mentira, a objetividade e a subjetividade, o interno e o externo. No contínuo mediático atmosférico, impera o falso, que aprofunda a decadência da discussão pública, já considerada por Jürgen Habermas. Ganha vitalidade no contínuo mediático atmosférico a produção da fantasia, do imaginário, a busca por elementos do arcaico e do primitivo, como a emocionalidade, as experiências estéticas por pura diversão. O indivíduo e a sociedade, no contínuo mediático atmosférico, mergulharam e se constituíram das forças míticas como o desejo pela violência tão naturalizada em nosso meio. Violência instituída contra todas as formas de vida no consumo devorador da natureza, do tempo, das consciências. No contínuo mediático atmosférico, conhecemos o vigor das forças arcaicas e primitivas que constituem o animal de horda, os indivíduos apequenados que agem em bando, como um rebanho vagando no contínuo mediático atmosférico.

Martin Heidegger e Walter Benjamin, no contínuo mediático atmosférico, nos fizeram ver o novo estado da massa, calcado no projeto técnico-científico moderno. Exige-se de cada indivíduo, via o *medium* capital, uma conexão total com o contínuo mediático atmosférico, atualizações de programas, uma produção espelhada nas máquinas autômatos. Massas de indivíduos que vão se tornando obsoletas e descartáveis com o tempo do contínuo mediático atmosférico. Walter Benjamin, em o *Capitalismo como religião*, captou esse espírito do tempo marcado pelo desespero e pela solidão. O processo de desmaterialização que expropria do indivíduo seu tempo de vida, institui a colonização das mentes e a obrigatoriedade da conexão, do engajamento, de se estar energizado do momento presente.

No contínuo mediático atmosférico, com a presença das técnicas, cada vez mais codificando e decodificando o real, com aparelhos técnicos adaptáveis a ambientes e corpos diversos, processadores e programas que tendem a serem autômatos, o capital aqui empregado para produção e consumo em massa das novas tecnologias tendem a aprofundar e a ampliar a presença do contínuo mediático atmosférico tornando-o mais fluido, adaptável, tão naturalizado, que sua presença não será percebida. A ampliação e o aprofundamento do contínuo mediático atmosférico tende a uma unificação do mundo, homogeneização do pensamento; ao mesmo tempo que as técnicas e o consumo possibilitam uma personalização, tornamo-nos cada vez mais iguais, indiferentes. No contínuo mediático atmosférico, amplia-se a massa técnica, operacional, onde cada indivíduo é um *medium* de comunicação cada vez mais obsoleto. Aprofunda-se, no contínuo mediático atmosférico, intimamente ligado à técnica, o inverso do projeto moderno que são as forças míticas, primitivas, arcaicas e religiosas.

Perguntamo-nos por quais caminhos podemos trilhar para ao menos abrir uma clareira à lógica do contínuo mediático atmosférico. Friedrich Nietzsche, quando faz análise da própria vida, nos deixa um caminho a seguir: a vivência do trágico. O trágico irrompe na ordem do real, choca, é incontrolável e imprevisível. O trágico na antiguidade está presente na obra *Odisseia*; na dor de Odisseu em perder os amigos, a mãe, o trágico se liga intimamente ao Acontecimento na *Odisseia*; mais uma vez; a vida em devir, o mundo em fluxo; vai constituindo a trajetória do todo e do particular. Heráclito foi um dos

pensadores do mundo antigo grego que se pôs na vivência do trágico, nas contradições e nos opostos, a compreender o *kosmos* pensado que, para o indivíduo, não há propósito algum. É nesse entrecruzamento que se forma o indivíduo como passagem, um observador do mundo. Os homens advindos do trágico, segundo Nietzsche, formam uma aristocracia.

Outra pista para vivências para além do contínuo mediático atmosférico nos é deixada por Martin Buber e Emanuel Levinas. Para esses pensadores, a alteridade exige de nós, saídas de nós mesmos. Importa aqui o que está fora, o que ainda não é, a alteridade, que, em última instância, não pode ser capturada e conhecida. Para Buber, o encontro se dá no face-a-face, é preciso que o indivíduo diga a palavra TU, de modo que é nessa palavra-princípio que se fundamentam as relações. O caminho da alteridade, especialmente aprofundado por Levinas, toma o outro, o que está além de mim, fora de minha totalidade como o início do diálogo. Levinas inicia sua obra *Totalidade e Infinito*, afirmando que nós estamos no mundo, é o mundo da vida e nesse mundo está o outro. O mundo e o outro não são abstrações, conceitos ou representações, é carne. Esse outro não pode ser pensado e objetivado como um Eu-Isso, mas como um EU-TU, o outro é exterioridade. É na exterioridade que o outro surge (epifania) com seu rosto, que não pode ser reduzido a um isso, um objeto a ser conhecido. O ser para Levinas não é consciência, interioridade ou substância, “o ser é exterioridade”.

Um terceiro caminho é aquele segundo o qual realmente o contínuo mediático atmosférico se totaliza, cada vez mais se tornando um modo de vida dos indivíduos e a forma de organização dos Estados, dos mercados. O contínuo mediático atmosférico pode aprimorar-se e aprofundar sua presença a tal ponto que suplante as tradicionais formas de vinculação dos indivíduos. No contínuo mediático atmosférico totalizado, importa o corpo que aí ocupe-o, abasteça e que seja consumido como o comum a todos. É dessa maioria produzida no contínuo mediático atmosférico que importa aos processos políticos e econômicos. O contínuo mediático atmosférico se totaliza.

Convite

Coragem com meu alimento, comedores!

Amanhã o seu gosto já lhes será melhor

E depois de amanhã será bom!

Se então quiseses mais –

Minhas sete velhas receitas

Me serão sete novas audácias.

(Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência*, p. 17)

Referências Bibliográficas⁵⁸

- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: O homem e o animal*. Portugal: Edições 70, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. São Paulo: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem Da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Pilatos e Jesus*. São Paulo: Boitempo e UFSC, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2015.
- AIDAR PRADO, José L. (org.). *Crítica das práticas midiáticas: da sociedade de massa Às ciberculturas*. São Paulo: Hacker Editores, 2002.
- ALTEMANI, Henrique. *Brasil e China: Cooperação sul-sul e parceria estratégica*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.
- ALTEMANI, Henrique. *Política externa brasileira*. São Paulo: Saraiva, 2005.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

⁵⁸ As bibliografias citadas aqui, a maior parte utilizadas diretamente na construção do texto, outras são de temas correlatos de autores, obras, artigos e filmes que nos levaram à pesquisa. Todas as obras citadas de alguma maneira tocam a questão do contínuo mediático atmosférico.

- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Edipro, 1995.
- ARISTÓTELES. *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2005.
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.
- BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Trad. Antônio Teixeira Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BAITELLO, J. Norval. *A era da iconofagia: reflexões sobre imagem, comunicação, Mídia e cultura*. São Paulo: Paulus, 2014.
- BAITELLO, J. Norval. *A serpente, a maçã e o holograma: esboços para uma teoria da Mídia*. São Paulo: Paulus, 2010.
- BARBOSA, F. Balthazar. *Tempo, verdade e ação: estudos de lógica e ontologia*. São Paulo: Discurso Editorial e Paulus, 2013.
- BARTHES, Roland. *Inéditos: Vol. 4 – política*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o Surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BAUDRILLARD, Jean. *Da sedução*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1991.
- BAUDRILLARD, Jean e MORIN, Edgar. *A violência do mundo*. Rio de Janeiro, 2004.
- BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- BAUDRILLARD, Jean. *Tela Total: mito-ironias do virtual e da imagem*. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio d'água, 1981.
- BAUMANN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura económica de Argentina, 2000.
- BELLUZZO, Luiz G. *O capital e suas metamorfoses*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. Porto

- Alegre: Zouk, 2014.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barreto. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. Vol. I. São Paulo: Editora Brasiliense, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. São Paulo: Imprensa oficial e UFMG, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: rua de mão única*. Vol. II. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.
- BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- BERGSON, Henri. *Memória e vida*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- BERTI, Enrico. *Estrutura e significado da metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.
- BIOY, C. Adolfo. *A invenção de Morel*. Trad. Samuel Titan Jr. São Paulo: Cosacnaify, 2006.
- BITTENCOURT, Maíra. *O príncipe digital*. Curitiba: Appris, 2016.
- BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna*. São Paulo: Edusp, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre a televisão*. Trad. Miguel Serras Pereira. Portugal: Celta Editora, 2001.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do diálogo*. Trad. Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuber. São Paulo: Centauro, 2006.
- BRAGA, L. José. *A sociedade enfrenta sua mídia: dispositivos sociais de crítica Midiática*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009.
- BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- BRISSON, Luc. *Introdução à filosofia do mito: I salvar os mitos*. São Paulo: Paulus, 2014.

- BRUNO, Giordano. *Tratado de magia*. Trad. Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BYERS, Michael. *A lei da guerra: direito internacional e conflito armado*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- CANETTI, Elias. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- CARR, Edward H. *Vinte anos de crise 1919-1939: uma introdução ao estudo das Relações internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. São Paulo: Paulus, 2010.
- CASERTANO, Giovanni. *Uma introdução à República*. São Paulo: Paulus, 2011.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. Vol. I, II e III. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da Internet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- CHARDIN, Teilhard. *Mundo, homem e Deus*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- CHESNAIS, François. *A mundialização do capital*. São Paulo: Xamã, 1996.
- CHESNAIS, François. *A finança mundializada*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- CHOMSKY, Noam. *Mídia: propaganda política e manipulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- COHEN, Benjamin J. *A geografia do dinheiro*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 2014.
- COLLI, Giorgio. *A sabedoria grega (I): Dionísio, Apolo, Elêusis, Orfeu, Museu, Hiperbóreos, Enigma*. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2013.
- COLLI, Giorgio. *A sabedoria grega (II): Epimênides, Ferécides, Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Onomácritos*. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2013.
- COLLI, Giorgio. *A sabedoria grega (III): Heráclito*. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2013.
- CONFÚCIO. *Analectos*. São Paulo: Unesp, 2011.

- COSTA, L. Luiz (org). *Teoria da cultura de massa*. São Paulo: Paz e terra, 2000.
- COX, Harvey. *O futuro da fé*. São Paulo: Paulus, 2015.
- CUPANI, Alberto. *Filosofia da tecnologia: um convite*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.
- D’ALESSIO, F. Lucrecia. *Comunicação, mediações, interações*. São Paulo: Paulus, 2015.
- DANTO, Arthur C. *Após o fim da arte: a arte contemporânea e os limites da história*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- DHAL, Robert A. *Poliarquia*. Trad. Celso Mauro Paciornick. São Paulo: Edusp, 2015.
- DE AQUINO, Tomás. *O ente e a essência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- DESCARTES, R. *O discurso do método*. Brasília: UNB e Ática, 1981.
- DESCARTES, R. *O discurso do método*. Lisboa: Ed. 70, 1979.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do Espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Geminiano Franco. Portugal: Edições 70, 1963.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1969.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DOS SANTOS, G. Laymert. *Politizar as novas tecnologias: o impacto sociotécnico da Informação digital e genética*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- DOWNS, Anthony. *Uma teoria econômica da democracia*. Trad. Sandra Guardini Teixeira Vasconcelos. São Paulo: Edusp, 2013.
- DUSSEL, Enrique. *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- EICHENGREEN, Barry. *A globalização do capital: uma história do sistema Monetário internacional*. Trad. Sergio Blum. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- ELBARADEI, Mohamed. *A era da ilusão: a diplomacia nuclear em tempos traiçoeiros*. Trad. Luís Fragoso e Elvira Serapicos. São Paulo: Leya, 2011.
- ERGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ESPOSITO, Roberto. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*. Trad.

- Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- FELINTO, Erick e SANTAELLA, Lucia. *O explorador de abismos: Vilém Flusser e o Pós-humanismo*. São Paulo: Paulus, 2012.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1988.
- FLUSSER, Vilém. *A história do diabo*. São Paulo: Annablume, 2006.
- FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2004.
- FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Trad. Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- FREGE, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp, 2009.
- FREUD, Sigmund. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics e Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e a análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FRANCO J., Hilário. *Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Trad. Octávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- FUKUYAMA, Fancis. *As origens da ordem política*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.
- GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso estoico*. São Paulo: Loyola, 1999.

- GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega: ensaio sobre Aspectos do trágico*. São Paulo: Loyola, 2001.
- GIACOIA, Oswaldo. *Friedrich Nietzsche: a “grande política” fragmentos*. Clássicos da Filosofia: cadernos de tradução n. 3. IFCH e UNICAMP: Campinas, 2005.
- GIDDENS, Anthony. *Continente turbulento e poderoso: qual o futuro da Europa?* São Paulo: Unesp, 2014.
- GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan (orgs.). *Teoria social hoje*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.
- GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016.
- GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- GROS, Frédéric. *Estados de violência*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.
- GUTHRIE, K. C. W. *Os filósofos gregos: de Tales a Aristóteles*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- GUYAU, Jean-Marie. *A irreligião do futuro: estudo sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HARDT, Michel e NEGRI, Antônio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Unesp, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. *Na esteira da tecnocracia*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa E Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*. Portugal: Edições 70, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol I e II. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*.

- Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- HARTOG, François. *Memórias de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- HARVEY, David. *Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. Trad. Jeferson Camargo. São Paulo: Martins, 2014.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança Cultural*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2014.
- HARVEY, David. *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. Trad. João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011.
- HEGEL, G. W. Friedrich. *A arquitetura*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2008.
- HEGEL, G. W. Friedrich. *Cursos de estética*, v. I, II e III. São Paulo: Edusp, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Trad. Artur Morão. Portugal: Edições 70, 1949.
- HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Trad. Marco Aurélio Werle. Scientiae Studia, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Do acontecimento apropriador: contribuições à filosofia*. Rio de Janeiro, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas e Rio de Janeiro: Editora Unicamp e Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. Rio de Janeiro: Vozes, São Francisco e ABD, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HERVEY, David. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. Trad. João Alexandre Peschansky. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2012.

- HERZ, Mônica e BERNARDES DO AMARAL, Arthur. *Terrorismo & relações Internacionais: perspectivas e desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: PUC-Rio E Loyola, 2010.
- HOBBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1979.
- HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Cosacnaify, 2014.
- HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Ateliê e Unicamp, 2008.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Unesp, 2015.
- HORNÄK, Sara. *Espinosa e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura*. São Paulo: Paulus, 2010.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Portugal: Edições 70, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia Ffenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.
- HUNT, E. K. *História do pensamento econômico: uma perspectiva crítica*. Rio De Janeiro: Campus, 2005.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- JENKINS, Henry. *Cultura da Convergência*. São Paulo: Aleph, 2009.
- JINKINGS, Ivana, DORIA, Kim e CLETO, Murilo. *Por que gritamos golpe?: para Entender o impeachment e a crise política no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- JULLIEN, François. *Do “tempo”*: elementos para uma filosofia do viver. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- KAHN, H. Charles. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos Com tradução e comentário*. São Paulo: Paulus, 2009.
- KAMPER, Dietmar. *Mudança de horizonte: o sol novo a cada dia, nada de novo sob o Sol, mas...* São Paulo: Paulus, 2016.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio De Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

- KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Covilhã: lusosofia, 2008.
- KERÉNYI, Carl. *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.
- KISSINGER, Henry. *Ordem mundial*. Trad. Cláudio Figueiredo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- KISSINGER, Henry. *Sobre a China*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.
- KRACAUER, Siegfried. *O ornamento da massa*. Trad. Carlos Eduardo J. Machado e Marlene Holzhausen. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- LAGES, Susana K. *Walter Benjamin: tradução & melancolia*. São Paulo: Edusp, 2002.
- LANDIM, F. Raul. *Questões disputadas na metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.
- LAKS, André. *Introdução à "filosofia pré-socrática"*. São Paulo: Paulus, 2013.
- LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros Sociedade a fora*. São Paulo: Unesp, 2011.
- LAWRENCE, T. E. *Os sete pilares da sabedoria*. São Paulo: Círculo do Livro, 1935.
- LAWRENCE, E. Harrison e HUNTINGTON, Samuel P. *A cultura importa: os valores Que definem o progresso humano*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Portugal: Edições 70, 2008.
- LE BON, Gustave. *Psicologia das multidões*. Trad. Mariana Sérvulo da Cunha. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Ed. 34, 1999.
- LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2015.
- LÉVY, Véronique. *Montre-moi ton visage*. Paris: Lês Éditions du Cerf, 2015.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008.
- LIPOVETSKY, Gilles e CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Da leveza: rumo a uma civilização sem peso*. Barueri: Manole, 2016.
- LIPOVETSKY, Gilles e SERROY, Jean. *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade*

- Desorientada. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- LIPOVETSKY, Gilles e SERROY, Jean. *Viver na era do capitalismo artista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LUHMANN, Niklas. *A nova teoria dos sistemas*. Porto Alegre: Ed. Universidade e UFRGS, Goethe-Institut, ICBA, 1997.
- LUHMANN, Niklas. *A improbabilidade da comunicação*. Trad. Anabela Carvalho. São Paulo: Vega, 1999.
- LUHMANN, Niklas. *A realidade dos meios de comunicação*. Trad. Ciro Marcondes Filho. São Paulo: Paulus, 2005.
- LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. São Paulo: Vozes, 2011.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.
- LYOTARD, Jean-François. *Peregrinações: lei, forma, acontecimento*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- MACHADO, Arlindo. *O sujeito na tela: modos de enunciação no cinema e no ciberespaço*. São Paulo: Paulus, 2007.
- MAFFESOLI, Michel. *O eterno instante: o retorno do trágico nas sociedades pós-Modernas*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000;
- MARCONDES F., Ciro. *A linguagem da sedução: a conquista das consciências Pela fantasia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.
- MARCONDES F., Ciro. *A arte de envenenar dinossauros*. Brasília: Casa das Musas, 2014.
- MARCONDES F., Ciro. *Até que ponto de fato, nos comunicamos?: uma reflexão sobre O processo de individuação e formação*. São Paulo: Paulus, 2004.
- MARCONDES F., Ciro. *A produção social da loucura*. São Paulo: Paulus, 2003.
- MARCONDES F., Ciro. *Cenários do novo mundo*. São Paulo: Edições NTC, 1998.
- MARCONDES F., Ciro. *Comunicologia ou mediologia? A fundação de um campo científico da Comunicação*. 2017. No prelo.
- MARCONDES F., Ciro. *Das coisas que nos fazem pensar, que nos forçam a pensar*. São Paulo: ideias e letras, 2014.
- MARCONDES F., Ciro. *Fascinação e miséria da comunicação na cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- MARCONDES F., Ciro. *Homem e mulher: uma comunicação impossível?* São Paulo:

- Annablume, 2010.
- MARCONDES F., Ciro. *O capital da notícia: jornalismo como produção social da Segunda natureza*. São Paulo: Ática, 1989.
- MARCONDES F., Ciro. *O espelho e a máscara: o enigma da comunicação no caminho Do meio*. São Paulo: Discurso Editorial: Editora Unijuí, 2002.
- MARCONDES F., Ciro. *O discurso sufocado*. São Paulo: Loyola, 1982.
- MARCONDES F., Ciro. *O escavador de silêncios: formas de construir e de Desconstruir sentidos na comunicação: Nova Teoria da Comunicação II*. São Paulo: Paulus, 2004.
- MARCONDES F., Ciro. *O princípio da razão durante: da Escola de Frankfurt à crítica Alemã contemporânea: Nova Teoria da Comunicação III – Tomo II*. São Paulo: Paulus, 2011.
- MARCONDES F., Ciro. *O princípio da razão durante: o círculo cibernético: o Observador e a subjetividade: Nova Teoria da Comunicação III – Tomo III*. São Paulo: Paulus, 2011.
- MARCONDES F., Ciro. *O princípio da razão durante: diálogo, poder e interfaces Sociais da comunicação: Nova Teoria da Comunicação III – Tomo IV*. São Paulo: Paulus, 2011.
- MARCONDES F., Ciro. *O princípio da razão durante: Comunicação para os antigos, a Denomenologia e o bergsonismo: Nova Teoria da Comunicação III – Tomo I*. São Paulo, Paulus, 2010.
- MARCONDES F., Ciro. *O princípio da razão durante: o conceito de comunicação e a Epistemologia metafórica: Nova Teoria da Comunicação III – Tomo V*. São Paulo, Paulus, 2010.
- MARCONDES F., Ciro. *O rosto e a máquina: o fenômeno da comunicação visto pelos ângulos humano, medial e tecnológico: Nova Teoria da Comunicação. Vol. 1*. São Paulo: Paulus, 2013.
- MARCONDES F., Ciro. *Para entender a comunicação*. São Paulo: Paulus, 2008.
- MARCONDES F., Ciro. *Super ciber: a civilização místico-tecnológica do século 21: Sobrevivência e ações possíveis*. São Paulo: Ática Shopping, 1997.
- MARCONDES F., Ciro. *Teorias da comunicação, hoje*. São Paulo: Paulus, 2016.
- MARCONDES F., Ciro. *Vivências eletrônicas: sonhadores e excluídos*. São Paulo: Edições NTC, 1998.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

- MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1955.
- MARICATO, Ermínia [et al.]. *Cidade livre: passe livre e as manifestações que tomaram As ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARQUES, Marcelo P. (org.). *Filosofia dos sofistas*. São Paulo: Paulus, 2017.
- MARQUES, Marcelo P. (org.). *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.
- MARTINS, Paulo. *Imagem e poder: considerações sobre a representação de Otávio Augusto*. São Paulo: Edusp, 2011.
- MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.
- MARX, Karl. *A origem do capital: a acumulação primitiva*. Trad. Walter S. Maia. São Paulo: Global, 1989.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- MARX, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. Trad. Artur Morão. Portugal: Edições 70, 1964.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da económica política. Livro I: o processo de produção Do capital*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MARX, Karl. *Trabalho assalariado e capital*. Trad. Olinto Beckerman. São Paulo: Global, 1987.
- MASSIMO, Di Felice. *Net-ativismo: as ecologias das interações nas redes digitais da Ação social ao ato conectivo*. São Paulo: Paulus, prelo.
- MATURANA, Humberto, MAGRO, Cristina, GRACIANO, Miriam e VAZ, Nelson (org.). *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- McKIRAHAN, Richard D. *A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e Comentários*. São Paulo: Paulus, 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. Trad. Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.
- MIÈGE, Bernard. *A sociedade tecida pela comunicação: técnicas da informação e da Comunicação entre inovação e enraizamento social*. São Paulo: Paulus, 2009.

- MILLER, Alexander. *Filosofia da linguagem*. Trad. Evandro Luis Gomes. São Paulo: Paulus, 2010.
- MILLER, Peter e ROSE, Nikolas. *Governando o presente: gerenciamento da vida Econômica, social e pessoal*. Trad. Paulo Ferreira Valerio. São Paulo: Paulus, 2012.
- MOLLICA, C. Maria; PATUSCO, Cynthia e BATISTA, R. Hadinei. *Sujeitos em Ambientes virtuais*. São Paulo: Parábola, 2015
- MORALES, Fábio Augusto. *A democracia ateniense pelo avesso*. São Paulo: Edusp, 2014.
- MORGENTHAU, Hans J. *A política entre as nações: a luta pelo poder e pela paz*. Trad. Oswaldo Biato. São Paulo: IPRI, 2003.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- NATORP, Paul. *Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo: volume II*. São Paulo: Paulus, 2012.
- NELSON, Richard R. *As fontes do crescimento econômico*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- NELSON, Richard e SIDNEY, G. Winter. *Uma teoria evolucionária da mudança Econômica*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia Das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- OLIVEIRA, Danielle N. *Poros ou as passagens da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2016.
- OLIVEIRA, Manfredo. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.
- OLSON, Mancur. *A lógica da ação coletiva*. Trad. Fabio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2011.
- ORTEGA & GASSET, José. *A rebelião das massas*: introdução de Julián Marías. Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016.
- PAULA, A. Gouveia. *Introdução à filosofia budista*. São Paulo: Paulus, 2016.
- PAUL, Ron. *O fim do fed*: por que acabar com o banco central. Trad. Bruno Garschagen E Mônica Magalhães. São Paulo: Realizações, 2011.
- PIKETTY, Thomas. *A economia da desigualdade*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- PIKETTY, Thomas. *O capital*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins fontes, 2006.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. Daniel R. N . Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- PLATÃO. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- POMERANZ, Lenina (org.). *Perestroika*: desafios de transformação social na URSS. São Paulo: Edusp, 1990.
- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leônidas Hegenberg. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.
- PRIGOGINE, Ilya. *As leis do caos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 2002.
- PRIOSTE, Cláudia. *O adolescente e a internet*: laços e embaraços no mundo virtual. São Paulo: Edusp, 2016.
- PROKOP, Dieter e MARCONDES F., Ciro (org.). *Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- REALE, Giovanni. *Aristóteles*: Metafísica. Ensaio introdutório I. Trad. Marcelo Perine.

- São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- REALE, Giovanni. *Aristóteles: Metafísica. Ensaio introdutório III*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. Vol. I, II, III, IV, V, VI e VII. São Paulo: Paulus, 2010.
- REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- REICHERT, Helmut. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- REY, Ignacio Castro. *Votos de riqueza: la multitud del consumo y el silencio de la Existencia*. Madrid: A Machado Libros, 2007.
- ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2013.
- ROSENBERG, Nathan. *Por dentro da caixa-preta: tecnologia e economia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- ROSSETTI, Livio. *O diálogo socrático*. Trad. Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.
- ROSSETTI, Livio. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras "Ferramentas de trabalho"*. São Paulo: Paulus, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RÜDIGER, Francisco. *Cibercultura e pós-humanismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do Futuro do homem*. Porto Alegre: Editora Meridional/Sulina, 2006.
- RUITENBEEK, Hendrik (org.). *O dilema da sociedade tecnológica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.
- SACRINI, Marcus. *Introdução à análise argumentativa: teoria e prática*. São Paulo: Paulus, 2016.
- SANTAELLA, Lucia. *Culturas e artes do pós-moderno: da cultura das mídias À cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SANTAELLA, Lucia. *Linguagens líquidas na era da mobilidade*. São Paulo: Paulus, 2007.
- SANTAELLA, Lucia. *Temas e dilema do pós-digital: a voz da política*. São Paulo: Paulus, 2016.
- SANTOS, T. José. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.

- SCHAPIRO, Meyer. *A arte moderna: séculos XIX e XX*. Trad. Luiz Roberto Mendes Gonçalves. São Paulo: Edusp, 2010.
- SCHELLING, F.W.J. *Filosofia da arte*. São Paulo: Edusp, 2014.
- SCHLEGEL, August W. *Doutrina da arte*. São Paulo: Edusp, 2014.
- SCHMIDT, Eric e COHEN, Jared. *A nova era digital: como será o futuro das pessoas, Das nações e dos negócios*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2013.
- SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2003.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005.
- SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no Novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- SERRES, Michel. *Tempo de crise: o que a crise financeira trouxe à tona e como Reinventar nossa vida e o futuro*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.
- SFEZ, Lucien. *Crítica da comunicação*. Trad. Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.
- SHAVIRO, Steven. *O corpo cinematográfico*. São Paulo: Paulus, 2015.
- SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2005.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: a alquimia dos corpos e das almas à luz das Tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SIMOENS da SILVA, L. A.. *Moeda e crise econômica global*. São Paulo: Unesp, 2014.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I: bolhas*. São Paulo: Estação liberdade, 2016.
- SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

- SZLEZAK, T. Alexandre. *Platão e Aristóteles na doutrina do nous* de Plotino: São Paulo: Paulus, 2010.
- TARDE, Gabriel. *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- TEIXEIRA, João de Fernandes. *O cérebro e o robô: inteligência artificial, Biotecnologia e a nova ética*. São Paulo: Paulus, 2015.
- TEIXEIRA, João de Fernandes. *A orquestra da mente: como a sinfonia da matéria e do Cérebro geram a consciência*. São Paulo: Paulus, prelo.
- TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1965.
- TRUMP, Donald. *América debilitada: como tornar a América grande outra vez*. Porto Alegre: Citadel, 2016.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. Vol. I e II. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-Moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito & política*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 2009.
- VERNANT, Jean-Pierre. *A travessia das fronteiras*. São Paulo: Editora da Universidade De São Paulo, 2009.
- VEYNE, Paul. *Pão e circo*. Trad. Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Unesp, 2015.
- VILLA, Marco A. *Um país partido; 2014: a eleição mais suja da história*. São Paulo: LeYa, 2014.
- VISACRO, Alessandro. *Lawrence da Arábia*. São Paulo: Contexto, 2010.
- VISACRO, Alessandro. *Guerra irregular: terrorismo, guerrilha e movimentos de Resistência ao longo da história*. São Paulo: Contexto, 2009.
- WALTZ, Kenneth N. *O homem, o estado e a guerra: uma análise teórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.
- WHITEHEAD, Alfred North. *A ciência e o mundo moderno*. Trad. Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.
- WILTON, S. Mauro e SAAD, C. Elizabeth (orgs.). *Mutações no espaço Público Contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.
- WIGHT, Martin. *A política do poder*. São Paulo: Imprensa oficial SP, UNB e IPRI, 2002.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2010.
- WOLFF, Francis. *Dizer o mundo*. Trad. Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- WOLTON, Dominique. *É preciso salvar a comunicação*. São Paulo: Paulus, 2006.
- ZIZEK, Slavoj. *O ano em que sonhamos perigosamente*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.
- ZIZEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ZIZEK, Slavoj. *Violência*. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

Obras de consulta

- AUDI, Robert (org). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Paulus, 2006.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2010.
- DICTIONNAIRE ÉTYMOLOGIQUE DE LA LANGUE LATINE. Histoire des mots. Vol I e II. Paris: Klincksieck, 1967.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: FACE, 1985.
- VV.AA. *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.
- MARCONDES F. Ciro (org.) *Dicionário da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2009.
- MARCONDES F. Ciro (org.) *O contínuo mediático atmosférico*. PowerPoint utilizado Em aula. ECA-USP, 2017.
- MATTELART, M. e ARMAND. *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Loyola, 1999.

Pensar Pulsar: cultura comunicacional, tecnologias, velocidade. São Paulo: Edições NTC, 1996.

Revista de comunicação FAPCOM. *O humano e a técnica*: a questão de comunicação. Vol 1, N 1. São Paulo: Paulus e FAPCOM, 2017.

TAVARES, C. Reynaldo. *Histórias que o rádio não contou*: do galeno ao digital: Desvendando a radiodifusão no Brasil e no mundo. São Paulo: Paulus, 2014.

Transporizações. Materiais do seminário: 10 anos de FILOCOM e a Nova Teoria da Comunicação. São Paulo: ECA-USP, 2010.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português*. São Paulo: Edições Marânus, 1945.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1984.

WOLF, Mauro. *Teorias das comunicações de massa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Artigos científicos

AVELINO, S. Claudiano. *Distinguindo persuasão e retórica no Górgias de Platão*. Hypnos, N. 28. Pgs. 165-169. São Paulo: Paulus, 2012.

BRAGA, J. L. Mediatização como processo interacional de referência. In: MÉDOLO, A. S.; ARAUJO, D.C. e BRUNO, F. *Imagem, visibilidade e cultura midiática*. B. Porto Alegre: Sulina, 2007, pgs. 141-168.

CHAUÍ, Marilena. *Comunicação e democracia*. Revista de comunicação FAPCOM. Vol. II, prelo.

CUPANI, Alberto. A tecnologia como problema filosófico: três enfoques. Scientiae Studia. Vol. 2, n. 4, São Paulo: out/dez. 2004.
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662004000400003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt

FERREIRA, Jairo. Mediatização: dispositivos, processos sociais e de comunicação. Compos: Revista da associação nacional dos programas de pós-graduação em Comunicação. Vol. 10, 2007. <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/196/197>. Acesso em 10/01/2017.

LIBANIO, R. P. Deodato e MOREIRA, D. Benedito. “A empatia tecnológica e as Reverberações no social”. Intercom: XVIII Congresso de Ciências da Comunicação Da Região Centro-Oeste, Goiânia, Go -19 a 21/05/2016.

LIBANIO, R. P. Deodato e MOREIRA, D. Benedito. “Homem e máquina: suas Transformações relacionais”. Intercom: XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências Da Comunicação, Rio de Janeiro, RJ – 4 a 7/09/2015.

MARCONDES F., C. “Por que a nova teoria é uma forma diferente de se pesquisar o

Jornalismo”. *Revista FAMECOS mídia, cultura e tecnologia*, Porto Alegre: v. 19, n. 3, p. 759-774, setembro/dezembro de 2012.

MARCONDES F. Ciro. *Fake News, o contínuo e a desconstrução do jornalismo na era Dos robôs e das mensagens falsamente humanas*. No prelo.

MARTINO, L. Mauro. *Midiatização da religião e secularização: pensando as práticas Religiosas no ambiente das mídias*. Revista de comunicação da FAPCOM. Ano 1, Vol. 1, pgs. 97-108. São Paulo: 2017.

PAULA, A. M. Gouveia. *Desejo, comunicação e memória em um labirinto onde o Questionamento do que é “pessoa” pode nos trazer indícios de como reencontrar o Fio de Ariadne*. Revista de comunicação FAPCOM. Vol, II, prelo.

RÜDIGER, Francisco. *A reflexão teórica em cibercultura e a atualidade da polêmica Sobre a cultura de massas*. Matrizes, Ano 5, N 1, jul/dez. São Paulo: ECA-USP, pgs, 45-61, 2011.

Obras de referência

Dicionário de patrística. VV.AA. São Paulo: Paulus, 2012.

Dicionário de Mística. VV.AA. São Paulo: Paulus, 2010.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins fontes, 2001.

Eventos

10 anos de FILOCOM: *A nova teoria nos 44 anos da ECA*. 22 a 26 de novembro de 2010. São Paulo: ECA-USP. Participação como ouvinte.

V encontro nacional da rede de grupos de pesquisa em comunicação. 16 a 19 de Novembro de 2016. São Paulo: Sorocaba. Participação como ouvinte.

Filmes

O encouraçado Potemkin. Dir. Sergei Eisenstein. Duração 88 min. São Paulo: Alpha, 1925.

Mera coincidência. Barry Levinson. Longa-metragem. EUA: 1997.

Black Mirror. Especialmente terceira temporada. Episódio 1: *Nosedive*. Reino Unido. 2016.