

Cultura comunicacional tecnológica: a imersão na pura imanência

Leonel Aguiar

Introdução

A cultura comunicacional tecnológica está fundada sobre a imanência¹. Esta afirmação implica em produzir uma genealogia que nos permita compreender o sentido de naturalidade e o processo de naturalização construídos na Contemporaneidade. Por que nos parece óbvio que uma cultura como a nossa – um paradoxo situado entre o moderno e o contemporâneo², na qual ainda é possível preservar a verdade, desde que entendida não mais em seu lugar clássico de adequação, ligada à referência e à representação – só possa vigorar segundo um estatuto de imanência? Respondemos: para funcionar; e, já que o interesse contemporâneo é pela eficácia tecnológica e pela funcionalidade, esta cultura precisa dispensar a transcendência. “A imanência não se remete a Qualquer coisa como unidade superior a toda coisa, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas” (Deleuze, 1997:16). Isto é, o plano de imanência não se define por um Sujeito ou por um Objeto capazes de o conter.

Se o regime de realidade da cultura comunicacional tecnológica é o regime da imanência – ou seja, o fechamento do mundo sobre si mesmo –, as dimensões da transcendência apontam para um “há-mais-que” e nos remete para a questão da diferença. A perspectiva heideggeriana pensa a transcendência como âmbito da questão da essência do fundamento: “a transcendência é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-‘se’-no-espaço” (Heidegger, 1979:104). Mas a transcendência não é a negatividade. Em Lévinas, a transcendência como idéia do Infinito

serve para fazer a diferença entre a transcendência filosófica e a transcendência das religiões: transcendência designa, então, uma relação com uma “realidade infinitamente distante da minha, sem que essa distância destrua por isso esta relação e sem que esta relação destrua essa distância” (1988:29). Entre propor uma filosofia da transcendência – que situa no Além a verdadeira vida à qual o homem teria acesso – e uma filosofia da imanência – que capta o ser quando inteiramente Outro englobado pelo Mesmo –, é possível ter, como escolha para o pensamento, um modo de descrever a relação com o Outro, a qual não é uma totalização da História nem desemboca numa totalidade divina ou humana. É preciso romper com o que o projeto filosófico do Ocidente, na maioria das vezes, sempre foi: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência ao ser. A primeira lição de Sócrates, o inventor da filosofia ocidental, foi o primado do Mesmo.

Identidade produzida como ausência da diferença leva à convergência do Mesmo com o Mesmo. Lembremos a leitura igualitária do princípio da identidade feita por Heidegger: a igualdade como indiferenciação acaba por produzir a indiferença, que produz o regime do mal e a eliminação do Outro. “Pela representação da totalidade do universo técnico reduz-se tudo ao homem e chega-se, quando muito, a reivindicar uma ética para o universo da técnica” (Heidegger, 1979:183). Assim, se o grande episódio moderno, aquele considerado como o acontecimento radical da Modernidade, foi o fim do transcendente – conforme anunciou Nietzsche, “o maior dos acontecimentos recentes, que Deus está morto” (1978:211) –, a cultura comunicacional tecnológica contemporânea faz a experiência do “pleno-de-mundo” e não a experimenta como o vazio resultante desse anúncio filosófico. Isto acontece porque, na Contemporaneidade, as formas modernas de apreensão da transcendência – a História, a Revolução, a Sociedade – foram sucedidas por atitudes de desencanto que apontam para o fim da História e o fim do Social³.

Tecnologia e imanência

Na transição da Modernidade para a Contemporaneidade, deu-se um salto direto à imanência do mundo que trouxe junto a abolição da transcendência. “A imanência é o mundo, o nosso mundo, o mundo que nos é dado e onde o Outro mais não é do que o Mesmo” (Lévinas, 1991:4). Nesta transição, a transcendência deixou de ser percebida como o movimento na direção do Outro e passou a ser identificada com o ente transcendente, o Transcendente, Deus. Eis diferentes produções do acontecimento: se a “morte de Deus” – o mais característico acontecimento moderno – acarreta o vazio, a proposta que está em jogo é a experiência do vazio; entretanto, este mesmo acontecimento também

pode apontar para um mergulho direto na imanência, sem necessitar viver a experiência do vazio. O problemático é que a entrada direta na imanência exclui o Outro: tudo passa a estar instalado em um mesmo plano de imanência e não há mais alteridade. “Morte de Deus” não é uma provocação anti-teísta, mas, também, não é simplesmente o fim da formulação de Deus como ser supremo mantenedor do sistema de valores, conforme construída pela Metafísica clássica ocidental, pois é o deslocamento da destituição da referência: crise da referência como um sofrimento que se pode ler em Nietzsche, Heidegger e Foucault. Mas é o desconhecimento deste acontecimento radical – a abolição da diferença – e do seu efeito imediato – “a morte de Deus” – que leva à entrada direta na imanência. Esse mergulho no plano da pura imanência se dá de uma forma “direta” porque a cultura comunicacional tecnológica contemporânea não vive a experiência do vazio ocasionada pelo fim do Transcendente.

O anúncio nietzschiano – no qual Klossowski entende Deus como “o fiador da identidade do eu responsável” (2000:253) – é um acontecimento moderno que vai criar as condições de possibilidade para a constituição de uma nova cultura – a cultura comunicacional contemporânea – tendo em vista a configuração da cultura moderna. Os três movimentos constitutivos da cultura ocidental – fundar, referir e representar – entram em crise no século XIX, quando se dá a entrada do tempo na Modernidade. Recordemos: do ponto de vista da Metafísica clássica, o tempo é o fundamento do ser; por outro lado, a perspectiva heideggeriana recua para fazer a experiência do ser sem referência ao ente: tempo e ser como simultâneos, a passagem para o “dá-Se”, “dá-Se ser, dá-Se tempo” (Heidegger, 1979:267).

O acontecimento instituinte da cultura contemporânea é a junção de paradoxalidades, de termos até então paradoxais em uma reunião impensável: *techné* mais *logos*, produzindo um acontecimento contemporâneo, a tecnologia. Portanto, tecnologia não é aquilo que parece indicar, ou seja, o conjunto do aparato técnico produzido pela ciência: tecnologia implica em uma visão técnica do mundo, onde vigora a eficácia e a utilidade. Tecnologia é o lugar onde o ser se retrai maximamente, onde não há mais intuição das alteridades. Se a cultura moderna é uma cultura histórica, a cultura contemporânea emerge como uma cultura marcada pela tecnologia: uma cultura tendencialmente a ser construída pelas novas tecnologias de informação e da comunicação. É na paradoxalidade do moderno com o contemporâneo que a sentença se torna mutante e mutável, pois se trata da interface sobre dois conjuntos – o conjunto “tecnologia” e o conjunto “História” – que pode ser sintetizada como: se tecnologia é História, a História é tecnologia.

Viver em plena paradoxalidade moderno-contemporânea quer dizer que somos contemporâneos da crise dos fundamentos do século XIX e dos efeitos

dessa crise e aponta para a dissolução do pensamento filosófico nas ciências tecnizadas. Na Contemporaneidade, o pensamento filosófico encontra seu lugar no caráter científico com que a humanidade se realiza na práxis social e, como o caráter específico desta cientificidade é de origem técnica, “provavelmente desaparecerá a necessidade de questionar a técnica moderna, na mesma medida em que mais decisivamente a técnica marcar e orientar todas as manifestações no planeta e o posto que o homem nele ocupa” (Heidegger, 1979:73). Progressivamente, as fronteiras e as antinomias que balizavam a Modernidade – entre natureza e cultura, humano e inumano, sujeito e objeto, ente e artefato – irão se diluindo.

A Contemporaneidade recebe, como herança moderna, a quebra dos fundamentos, a denúncia da referência como relação de poder e a aniquilação da representação como modelo de verdade. É este também o momento em que a tecnologia emerge como contração do “saber-saber” – *logos* – com o “saber-fazer” – *techné* –, de teoria e prática, de cultura e natureza: “a tecnologia é um saber-fazer que sabe saber (fazer)” (Amaral: 1996a:17). Cria-se uma indiferenciação relativa das marcações antes bem demarcadas, onde natureza era o lugar da aparência, dos entes naturais operados pela razão, e a cultura era o lugar da verdade, o lugar do Ser. Essa é a marca constitutiva do primeiro momento da Metafísica, momento em que o idealismo platônico e o realismo aristotélico enfrentam o problema do modo de diferença entre *physis* e *logos*. No platonismo, aprofunda-se a separação de *logos* e *physis*: de um lado, o mundo inteligível, a Idéia; de outro, o mundo sensível, as sensações. Na Contemporaneidade, esta contração aponta no termo tecnologia – *techné* e *logos* – elimina o regime de fazer diferença.

Deste modo, o processo da cultura comunicacional tecnológica contemporânea se torna o da mediação generalizada, da produção simultânea de sujeito e meio, onde ser sujeito significa passar pelo meio onde se encontram sujeito e objeto – um funciona como o meio do outro. Os avanços da tecnologia – com destaque para a revolução digital e os artefatos dotados de larga capacidade de processamento de informação – multiplicaram os fluxos de objetos técnicos que atravessam as sociedades contemporâneas e induziram a constituição de um campo de mediação generalizada, em cujo centro está instalada a própria tecnologia. A generalização da mediação técnica acarreta transformações profundas nos modos de atuação da maior parte das práticas produtivas. Eis o sentido de contemporâneo: uma relação inédita com o tempo, de experimentação das condições de temporalização, da extinção dos pólos modernos da comunicação pela mediação generalizada; enfim, contemporâneo é uma relação de experimentação da informação como seu regime de constituição. É o que nos diz a sentença heideggeriana: “a cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens” (Heidegger, 1979:72).

Apontemos o vigor desse acontecimento constituinte: o advento da tecnologia como radicalidade fundadora que dá início à visibilidade do contemporâneo tem a forma de uma cultura que se deixa determinar a partir do tempo e com o tempo. Temos, então, uma questão que se torna indecidível: afinal, o tempo entrou em cena porque se quebraram os fundamentos ou os fundamentos se quebraram porque o tempo entrou em cena? Deste modo, se a “morte de Deus” é um fato moderno, que pode ser lido também como a morte do Homem – pelo menos, do *Homo Universalis* inventado pelo Iluminismo –, pode não mais fazer sentido – como fato – quando a tecnologia advém. Mas a Contemporaneidade lida na direção do sentido e não na direção do fato: se for como cultura que este acontecimento aparece, o fato “morte de Deus” precisa encontrar um sentido, senão desaparece. Na cultura contemporânea, será no regime da temporalização – onde a experiência da temporalização é a forma própria de experimentar a crise dos fundamentos do século XIX – do que significa a “morte de Deus” que este fato moderno será revisitado como sentido e passará a significar, contemporaneamente, o vazio.

Entretanto, algo vigora no dar-se contemporâneo como vazio. No regime temporal que pertence ao dar-se contemporâneo, a experiência estrutura o contemporâneo como vazio – experimentado como o vazio de moderno, ausência dos eixos estruturantes modernos, quais sejam, o fundamento, a referência, a representação. Se entendermos o contemporâneo como cultura que se estrutura no tempo, o dar-se contemporâneo como cultura é experimentado como um vazio de tempo, que se deixa determinar como falta. Ou, por outra: o fato moderno da “morte de Deus” e a experiência contemporânea deste fato determinam, como sentido, o “tempo-que-falta”. Como já ressaltamos, o fato “morte de Deus” é a passagem imediata para a imanência, onde este acontecimento moderno é sinônimo do fato da morte do Transcendente, do Ser como o ente supremo. Então, eliminado o Transcendente, o que deve restar é a transcendência e não a imanência. A questão é que a cultura contemporânea interpreta a imanência como esta sobra da eliminação moderna do Transcendente, abolindo o plano de transcendência junto com o Transcendente. O que resta desta sobra é a entrada direta na imanência como marca da Contemporaneidade.

A perspectiva teórica pós-moderna enfatiza que a cultura contemporânea é marcada, ao mesmo tempo, pela des-realização do mundo, pela des-subjetivação do homem e pela des-substancialização do mundo e do homem. É, enfim, um movimento de mediação tecnológica generalizada, onde desaparece a capacidade de fazer diferença que sempre marcou a cultura ocidental, apagando-se 23 séculos de separação entre *logos* e *physis*. A tecnologia emerge como regime de mundo que conhece e transforma simultaneamente, onde o ato tecnológico é um hiper-híbrido. Entre a indiferenciação pós-moderna e a indiferença moderna,

natureza e cultura misturam-se, com a tecnologia promovendo a junção de um “saber verdadeiro” (*logos*) que produz uma “prática eficaz” (*techné*). Está, então, construído o mal-estar contemporâneo: entre a demanda da verdade e a simulação tecnológica, o princípio do mal que rege a cultura contemporânea aponta que o Outro pode perecer, desaparecer. Mais ainda: é esta cultura centrada nas tecnologias da informação e da comunicação, sustentada na produção de novidades, que conduz à indiferenciação e à indiferença, a indiferenciar pela indiferenciação e pela indiferença. Ou, conforme ressaltamos: a cultura contemporânea está caracterizada pela tecnologia que, ao torná-la uma cultura tecnológica, marca – simultaneamente – a comunicação contemporânea e é marcada por esta comunicação tecnologicizada.

Já se afirmou que, na Modernidade, a cultura aparece como lugar da verdade, enquanto a natureza é o lugar da aparência, na dicotomia entre mundo ideal e mundo das aparências. Na Contemporaneidade, desaparece esta dicotomia e, junto com o desaparecimento da oposição distintiva entre cultura e natureza, desaparecem também a cultura e a natureza modernas: é na hibridação entre natureza e cultura que ocorre o processo de indiferenciação. Assim, a crise pós-moderna do princípio de identidade é uma decorrência lógica da expulsão da alteridade, vista como a morte do Outro. No campo pós-moderno, as teorias neocognitvistas bloqueiam as possibilidades de se pensar a identidade pensante do homem, a identidade consigo mesmo que faz do homem, um pensamento. “A referência cognitiva, fornecendo o critério naturalizante da Diferença, é condição para a com-sistência de mundo com homem” (Amaral, 1996a:15). O pancognitvismo pós-moderno – enunciado como “tudo pensa”, pois não só os viventes, mas até os átomos são dotados de características mentais – reduz pensar a conhecer, de modo que conhecer é simples troca de informação com o meio. Como consequência do desaparecimento da diferença entre natureza e cultura, abre-se um regime de reflexão transcendental para acolher a questão para a qual aponta este sentido – a “morte de Deus”. Resta-nos uma dimensão transcendental e a questão da transcendência passa a ser associada à questão do tempo em um regime de falta. Levantemos, então, determinadas questões que nos permitam traçar a relação entre este fato moderno e o sentido contemporâneo deste fato, pensado a partir do tempo.

A cultura contemporânea é produtora de uma espacialidade, pois se abre uma dimensão de espaço – o espaço virtual, a realidade virtual (Lévy, 1995:22) – como um fora, uma foreidade, mas também é aquela que se deixa afetar radicalmente pelo tempo. Bem diverso, porém, era o sentido do tempo que o poeta Homero recitava na *Ilíada*: “o *aedo* é aquele que tem o conhecimento do que foi, do que é e do que será” (1980:78). O pensamento mitopoiético entende o tempo como simultaneidade: simultaneamente, *aion* – a ordem temporal regida pelo

acaso, jogo do acaso, “tempo é jogo de criança” (Bornheim, 1985:39); *kairós* – momento oportuno, o melhor momento para a ocorrência de algo; *kronos* – a apreensão do tempo como o que resiste, o que dura, sucessão de momentos segundo uma ordem causal, na definição aristotélica. É exatamente a entrada em cena do tempo como simultaneidade, no século XIX, que coloca a cultura moderna em crise. Afinal, durante 23 séculos a partir da Filosofia socrático-platônica, a História da cultura ocidental pode ser construída pela associação entre ser e verdade, com a exclusão do tempo como simultaneidade. Quando o tempo entra em cena para fazer diferença, instala-se a crise moderna: o século XIX conhece a experiência da dissociação entre sujeito e verdade. Até então, era a indissociabilidade de sujeito e verdade que dava garantias de referência e possibilidade de representação.

Se a Modernidade é caracterizada pela finitude e, conseqüentemente, pela abertura ao tempo como uma determinação, a consciência da finitude vem questionar aquilo que legitima suas representações e a historicidade do sujeito: homem se pensa como um ser duplo, passando a portar a consciência do tempo como determinação. Na época clássica, o mundo era um autômato criado por Deus e ao homem – que estava situado fora do mundo descrito e representado – cabia explicar a ordem do mundo com conceitos. Ou seja, na visão da ciência clássica, a natureza, por ser semelhante a um autômato, podia ser apresentada como uma natureza sem complexidade e sem devir. Conforme aponta Foucault, na idade clássica, o discurso é “essa necessidade translúcida através da qual passam a representação e os seres – quando os seres são representados ao olhar do espírito, quando a representação torna visíveis os seres em sua verdade” (1999:428). Com a Modernidade, o homem se descobre constituído pelo tempo: sua finitude lhe permite se abrir ao próprio tempo, ao novo, ao que escapa a sua consciência e sua tarefa é reencontrar o impensado de seu pensamento. “Todo pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado” (Foucault, 1999:450). O homem, por se colocar na perspectiva da finitude, pode conhecer a si mesmo e a natureza. Esta é a distinção moderna que separa cultura e natureza, o humano e o não-humano. Tal distinção pode ser exemplificada com Darwin, para quem a natureza também está no tempo, mas sem consciência de si. Neste cientista moderno, a História da natureza é pura sucessão que só se dá através da História do homem como História do conhecimento humano.

Mas tempo significa também *ethos*, aquilo que está vinculado ao comportamento humano, à ética. No antigo grego, *ethos* significa vizinhança, como Heráclito nos traz na sentença “*ethos anthrópo daímon*” (Heidegger, 1979:170), que uma tradução heideggeriana pode entender como “o homem habita o divino”, de modo que habitar é durar no próprio lugar. Tal tradução do fragmento 119, oposta aos outros sentidos modernos⁴, entende que o homem habita, na medida

em que é homem, na proximidade de Deus; ou seja, para o homem, a habitação – isto é, o ordinário, o familiar – é o aberto para a presentificação do extraordinário, do não-familiar, do “Deus”. Portanto, a palavra “ética” medita a habitação do homem: assim, o tempo em Heráclito é o primeiro ser corpóreo, o puro devir, pois no tempo não é o passado e o futuro, mas somente o agora. Eis o fluxo heraclítico, a passagem, o trânsito: o tempo como origem que não cessa de começar. Ninguém se banha duas vezes nas águas do mesmo rio, pois “no mesmo rio entramos e não entramos, somos e não somos” (Souza, 1978:84): impulso que não cessa de começar. Dito de outro modo: aquilo que ocorre a cada momento é simultâneo à sua origem. A correlação transcendência-imanência – como movimento que se dá no volume do tempo, tal qual ele é experimentado contemporaneamente – pode ser uma maneira atual de lidar com este fragmento da obra de Heráclito: “tudo é um” (Souza, 1978:85).

Por outro lado, a cultura contemporânea é também, em certo sentido sociológico, um “subgrupo cultural” da cultura ocidental. Lançamos mais uma questão: como este Ocidente se produziu antes de assim ser denominado Ocidente? Emerge uma cultura ocidental que é estruturada sob o desejo de Outro, sob o desejo de multiplicidades, de amor de mundo, que é capaz de excluir o mundo a fim de manter o desejo. Construimos, então, uma hipótese genealógica capaz de dar conta da emergência do Ocidente: a cultura ocidental é um acaso grego estruturado sobre uma precariedade – o desejo de Outro, um “há-mais-que-homem” e diferente de Nada, ou seja, as multiplicidades. Uma cultura que é capaz de experimentar diferentes modos de viver as multiplicidades: em Heráclito, a experiência do ser dá-se como linguagem; em Platão, com o deslizamento metafísico, o ser dá-se como Idéia.

Conclusão

Na Contemporaneidade, marcada pelas tecnologias de virtualização do mundo, o ser encontra-se em sua máxima ocultação: virtualidade fala da inconsistência do mundo, que encontra sua radicalidade tanto na filosofia – com a negação da existência de um mundo real fora do Espírito, em Berkeley (1980), por exemplo –, quanto na física, onde uma das mais recentes descobertas – a partícula *quark top* – é uma conta numérica em que desaparece a materialidade. É a partir do Iluminismo – mais precisamente na segunda metade do século XIX – que a História passa a ser o modo de experimentar, no modo do que se apresenta, a falta do ser; isto é, a falta que o ser faz: o ser enquanto ser.

Na sociedade contemporânea das novas tecnologias de informação e da comunicação, a linguagem é o lugar da sedução, onde o ser retirou-se. Mas a retração do ser destina ao homem diferentes configurações e, assim, é possível

lidar positivamente com a cultura contemporânea enquanto um conjunto de discursos, práticas e instituições que experimenta o que se dá: experimenta o mundo, experimenta o virtual, experimenta a virtualização do mundo e o mundo virtual. Quando a crise de referência – atingida a força desejante de haver-homem – se instaura no século XIX, não dispomos mais de mecanismos capazes de fundar e de representar o real: a referência abolida conduz à crise dos fundamentos e da representação. Com o episódio moderno da “morte de Deus” acabou-se a referência e não temos mais como nos referirmos ao Outro. Recordemos: tempo e espaço foram pensados como referência física do real, onde o tempo estava associado à eternidade e o espaço, à homogeneidade. Agora, abre-se uma questão que antes era resposta no par transcendência e imanência, pois dizia como é que se apresentava o Outro.

Leonel Aguiar
Professor da PUC-Rio

Notas

1. Para uma investigação filosófica sobre a técnica e a tecnologia, consultar Amaral (1996b). Especificamente sobre o conceito de cultura comunicacional e as novas tecnologias de informação, ver Amaral (1996a). Agradeço ao professor Márcio Tavares d’Amaral a gentileza das orientações teóricas e indicações bibliográficas.
2. Moderno: a comunicação de massa é uma produção da Modernidade. Contemporâneo: a cultura comunicacional cria condições de possibilidade de se tornar macro pela “disparação que os artefatos informacionais fizeram no sentido da mediação generalizada, da simulação, do simulacro e da sedução” (Amaral, 1996a:25). Paradoxo moderno-contemporâneo: produzindo a proliferação das simulações – possível quando a verdade se retrai e cede lugar à imaginação do mais verossímil –, a cultura comunicacional conserva a verdade, pois a informação não é o falso.
3. Aqui, estamos entendendo a noção de “fim da História” como a perda da dimensão prodigiosa do acontecimento histórico moderno, cuja “transcendência igualava a de Deus”. Assim, a História reduziu-se ao campo da Contemporaneidade, onde os acontecimentos restringem-se ao seu sentido antecipado, sua programação e sua difusão. A “greve dos acontecimentos” é, para Baudrillard (1995:37-38), o lugar do “fim da História, o fim da razão histórica”, já que a perda da “glória do acontecimento” é “essa recusa de significar seja o que for ou essa capacidade de significar não importa o quê”. Especificamente sobre a noção de “fim do social”, consultar Baudrillard (1985).
4. Tal como, por exemplo, na seguinte tradução criticada por Heidegger, por estar totalmente equivocada: “o modo próprio de ser é, para o homem, o demônio”. Sobre esta crítica, confrontar: Heidegger (1979:170). Como exemplo

de duas outras traduções bem diferentes da compreensão filosófica heideggeriana, temos: “o ético no homem é o demônio” e “o caráter é o destino (*daimon*) de cada homem”. Para essas citações, ver, respectivamente: Souza (1978:90) e Bornheim (1985:43).

Referências bibliográficas

- AMARAL, Márcio Tavares d'. O vigor da cultura comunicacional: o paradoxo moderno contemporâneo. In: _____. (org.). *Contemporaneidade e novas tecnologias*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996a.
- _____. Experiência e dispositivo: corpo-presente, corpo-imagem, talvez-sujeito. In: Seminário de pesquisa em comunicação e sistema de pensamento, 18 set. 1996, Rio de Janeiro. Paper. Rio de Janeiro: UFRJ, ECO, Laboratório de História dos Sistemas de Pensamento, 1996b. 10 f.
- BAUDRILLARD, Jean. *A ilusão do fim ou a greve dos acontecimentos*. Lisboa: Terramar, 1995.
- _____. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BORNHEIM, Gerd. (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida. In: VASCONCELLOS, Jorge; FRAGOSO, Emanuel (orgs.). *Gilles Deleuze, imagens de um filósofo da imanência*. Londrina: Ed. UEL, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 83-125.
- _____. Tempo e ser. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 255-271.
- _____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 65-81.
- _____. Identidade e diferença. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 177-202.
- _____. Sobre o “humanismo”. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 147-175.
- HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. In: _____. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 187-223.
- SOUZA, José Cavalcanti de. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Resumo

A proposta deste trabalho é contribuir para uma reflexão em torno do conceito de cultura comunicacional tecnológica. Para esta investigação sobre as novas tecnologias de informação, partimos da hipótese de que, na Contemporaneidade, a relação entre transcendência e imanência retorna como uma questão para o pensamento. Sabemos que há um episódio moderno – o anúncio nietzschiano do fim do transcendente – e um efeito contemporâneo: o vazio decorrente deste evento. Como a cultura comunicacional não vive a experiência deste vazio, realizando a passagem direta ao plano da pura imanência, esse episódio moderno vai pedir a entrada em cena, novamente, do jogo da transcendência e imanência. É a quebra da referência que vai nos colocar em contato com a imanência e a transcendência através dos processos de virtualização e informatização constituintes da cultura comunicacional: se não funcionam mais as estruturas de referência, não há mais o Outro, pois o desejo de alteridade acabou.

Palavras-chave

Cultura comunicacional tecnológica, novas tecnologias da informação, imanência, transcendência.

Abstract

The aim of this paper is to contribute to a reflection on the concept of technological communication culture. For this investigation on new information technologies, we start from the hypothesis that, in contemporaneity, the relationship between transcendence and immanence returns as a question for thought. We know that there is a modern episode – Nietzsche's announcement about the end of the transcendent realm – and a contemporary effect: the void resulting from this event. As communicational culture does not experience this void, heading straight to the plane of pure immanence, this modern episode will require the return of the transcendence and immanence game. It is the break-up of the reference that will place us in contact with immanence and transcendence through the processes of virtualization and informatization, which constitute communication culture: if the reference structures no longer work out, the Other ceases existing, as the desire for alterity is gone.

Key-words

Technological communication culture, new information technologies, immanence, transcendence.