

ASEIXIA

FRANCO BERARDI

**CAPITALISMO FINANCEIRO E
A INSURREIÇÃO DA LINGUAGEM**



FRANCO BERARDI

ASFIXIA

**CAPITALISMO FINANCEIRO E
A INSURREIÇÃO DA LINGUAGEM**

TRADUÇÃO
HUMBERTO DO AMARAL

ubu

APRESENTAÇÃO

Poesia e semiocapitalismo

INSURREIÇÃO – POÉTICA E FINANÇAS

INTRODUÇÃO

Automação e desautomação da linguagem

1. O colapso europeu

2. Linguagem, economia e corpo

3. O intelecto geral à procura de um corpo

4. Poesia e finanças

RESPIRAÇÃO – CAOS E POESIA

PARTE 1 – INSPIRAÇÃO

1. Não consigo respirar

2. Voz som ruído

3. O caos e o barroco

4. O caos e o cérebro

PARTE 2 – CONSPIRAÇÃO

5. Caos e controle

6. Pureza

7. O deus da carnificina

8. *Welcome 2 hell*

9. Expiração: o último suspiro

Referências bibliográficas

Sobre o autor

APRESENTAÇÃO

POESIA E SEMIOCAPITALISMO

Este livro contém dois textos que escrevi em momentos diferentes da minha vida: o primeiro, *InsurreiçãO - poética e finanças*, escrevi em 2011, durante a revolta mundial a que se deu o nome de Occupy, na qual uma rebelião generalizada contra a austeridade abriu uma fresta para um possível processo de liberação contra a ditadura financeirista. Escrevi o segundo, *Respiração - caos e poesia*, em 2018, quando as forças da escuridão obscureceram o horizonte do mundo, e quando a ditadura financeirista foi reforçada pelo ressurgimento do fascismo: o Brexit, o triunfo de Trump e a ascensão do etnonacionalismo ao redor do globo. Apesar das diferenças profundas entre esses cenários políticos, os dois livros se originam de uma mesma preocupação filosófica: questionar as possibilidades infinitas da linguagem e o sentido da poesia como forma de reativação do corpo erótico da sociedade.

Quando escrevi o primeiro livro, uma espécie de sublevação estava em curso: estudantes ingleses marchavam para protestar contra cortes na educação; a *acampada* espanhola e a resistência grega queriam derrubar a austeridade; e, na primavera de 2011, a maior rebelião de todos os tempos eclodia nas cidades árabes, com jovens que lutavam contra ditadores locais e contra o capitalismo financeirizado global. Em setembro de 2011, a revolta irrompeu na cidade de Nova York, e a explosão do Occupy Wall Street foi seguida por uma onda de novas ocupações que almejavam reativar o corpo social do trabalhador cognitivo precarizado.

O espírito Occupy encontrou ressonância em muitos outros lugares no mundo, particularmente nos protestos da Turquia e nas gigantescas manifestações brasileiras do verão de 2013. Esses momentos de rebelião têm sido tão diferentes uns dos outros quanto seus contextos sociais e seus resultados políticos, mas compartilham uma mesma base: são a expressão da força emergente de trabalhadores cognitivos, ao mesmo tempo globalizados e precarizados. Cognitários precarizados deram ao processo global um caráter e um sentido comuns: a busca pela autonomia do conhecimento e da tecnologia com relação à dominação do capitalismo financeirizado.

O midiativismo e o desenvolvimento de tecnologias P2P podem ser vistos como exemplos de uma tentativa de reapropriação dos produtos do conhecimento científico, enquanto a ocupação de espaços marca um processo de recomposição do corpo erótico da sociedade e uma tentativa de conjunção com a potência cognitiva do intelecto geral conectado às redes.

O sentido oculto do processo mais amplo a que se chamou Occupy era, na minha opinião, o projeto de recomposição desse corpo social e erótico do intelecto geral, uma forma de resistir à captura corporativa do conhecimento e subvertê-la, a fim de ativar as potências mais íntimas da linguagem.

A poesia, a vibração linguística da poesia, que no começo do século xx era o arauto da abstração moderna tardia, emergia no novo século como reativação da energia erótica do corpo social.

O movimento Occupy, no entanto, não atingiu seus objetivos: a submissão do conhecimento às corporações não foi revertida, a agressão financeirista contra o bem-estar social – que atingiu seu ponto culminante no verão de 2015, na Grécia – não chegou ao fim. Desde então, o corpo social, incapaz de se desvencilhar da armadilha abstrata dos

algoritmos financeiros, entrou em um longo processo de asfixia.

O segundo texto que você encontrará neste livro, *Respiração*, é todo voltado a essa asfixia. Em 2014, milhares de pessoas marcharam pelas ruas das cidades americanas gritando as palavras “não consigo respirar... não consigo respirar”. Era uma maneira de protestar contra os mata-leões aplicados nos negros pela polícia (um dos incontáveis atos racistas em solo americano), mas também uma forma de falar sobre a condição dos seres humanos no planeta asfixiante dos dias de hoje: poluição do ar, depredação financeira, aumento do empobrecimento, humilhação social.

O corpo coletivo, reprimido pela força da abstração (financeira e linguística), lutou para escapar e para encontrar uma dimensão de expressão autônoma e de recomposição. Mas não foi bem-sucedido. Como consequência, entramos em uma espécie de pesadelo caótico que é epitomizado com perfeição por aquelas pessoas que, hoje, em algumas áreas do continente australiano em chamas, fogem de suas casas e de suas cidades em direção ao oceano, em busca de uma forma de escapar dos incêndios que as cercam.

Enquanto o mundo físico queima, a conexão toma o lugar da conjunção, a perfeição sintática substitui a relação simpática entre organismos corpóreos: a vida automatizada dos neo-humanos, cercados e subjugados pela onipresença dos automatismos da máquina digital conectada às redes, se assemelha a um organismo a que falta fôlego: sem respiração, sem con-spiração, sem inspiração. A poesia é a condição para recompor um cosmos para além do caos atual.

Em *Respiração*, volto à metáfora da poesia como a única rota de fuga contra o sufocar. O poder de hoje se baseia em relações abstratas entre entidades numéricas. Enquanto a esfera das finanças é regida por algoritmos que

conectam fractais de trabalho precarizado, a esfera da vida é invadida por fluxos de caos que paralisam o corpo social e abafam e sufocam a respiração. Não há escapatória política dessa armadilha: só a poesia, esse excesso de transações semióticas, pode reativar a respiração. Só a poesia nos guiará através do apocalipse que já está começando como um dos efeitos de décadas de absolutismo financeiro. Só a poesia aliviará o sofrimento das consciências do engenheiro e do poeta e reverterá o domínio da esfera financeira sobre a linguagem.

Insurreição foi um ensaio sobre a genealogia do poder financeiro do ponto de vista da linguagem e, em particular, do ponto de vista da “emancipação do significado com relação à realidade”. *Insurreição* era um diagnóstico genealógico. *Respiração* é um ensaio sobre terapia. Como podemos lidar com a falta de ar que a abstração produziu na história da humanidade? Como podemos nos desvencilhar do cadáver do capitalismo financeirizado?

Janeiro de 2020

[2011]

INSURREIÇÃO

POÉTICA E FINANÇAS

INTRODUÇÃO

AUTOMAÇÃO E DESAUTOMAÇÃO DA LINGUAGEM

Desde setembro de 2008, o desmoronamento da economia global expôs os perigos do dogmatismo econômico, mas sua ideologia já havia sido incorporada aos automatismos da sociedade atual.

Decisões políticas foram substituídas por automatismos tecnolinguísticos inscritos na máquina global interconectada, e escolhas sociais foram submetidas a automatismos psíquicos cravados no discurso e no imaginário sociais.

Mas o ponto mais crítico da catástrofe representada por esse desmoronamento é o despertar de potências até então ocultas do cérebro social. O colapso financeiro marca o começo de uma rebelião cujos primeiros sinais foram vistos em Londres, Atenas e Roma em dezembro de 2010 e se tornaram mais evidentes na *acampada* de maio a junho na Espanha, nas quatro noites de fúria em agosto nos subúrbios ingleses e na onda de greves e ocupações nos Estados Unidos.

O colapso europeu não é apenas o efeito de uma crise econômica e financeira - esta é também uma crise da capacidade de imaginar o futuro. As regras de Maastricht se tornaram dogmas que não podem ser questionados, viraram fórmulas algorítmicas e encantamentos defendidos pelos sacerdotes do Banco Central Europeu (BCE) e promovidos por conselheiros e por corretores de bolsas de valores.

O poder financeiro se baseia na exploração do trabalho cognitivo e precarizado: em sua forma contemporânea, o intelecto geral está separado do corpo.

Em sua configuração atual, o intelecto geral está fragmentado e foi desprovido das capacidades de autopercepção e de autoconsciência. Só a mobilização consciente do corpo erótico do intelecto geral e a revitalização poética da linguagem poderão abrir caminho para o surgimento de uma nova forma de autonomia social.

IRREVERSIBILIDADE

Para alguém da minha geração, é difícil se libertar dos automatismos intelectuais do “viveram felizes para sempre”, advindos pela dialética.

Assim como a restauração do Congresso de Viena deu lugar à Primavera dos Povos em 1848, e como o fascismo cedeu à resistência e à libertação, o instinto político da minha geração (a geração de 68, de certo modo a última geração moderna) continua a esperar a reconstrução da democracia, o retorno à solidariedade social e a reversão da ditadura financeira.

Talvez essas expectativas sejam ilusórias, e nós precisemos expandir o espaço de nossa prefiguração da história de modo a nos tornarmos capazes de abandonar a estrutura conceitual do progresso histórico a fim de imaginar o irreversível como algo factível. Na esfera do atual totalitarismo bioeconômico, a incorporação de automatismos tecnolinguísticos produzidos pelo semiocapital produziu uma forma que não se manifesta pela dominação externa dos atos do corpo, mas pela mutação do próprio organismo social. É por essa razão que a dialética histórica já não funciona no que se refere ao entendimento do processo e das perspectivas possíveis: a perspectiva da irreversibilidade está substituindo a perspectiva da subversão, e por isso temos que repensar o conceito de autonomia desse ponto de vista.

A “irreversibilidade” é um tabu no discurso político moderno porque contradiz o princípio da administração racional do fluxo de eventos – condição necessária para um governo racional e contribuição principal do humanismo para a teoria e para a prática da política moderna. Maquiavel fala do Príncipe como uma força masculina que é capaz de subjugar a *fortuna* (o acaso, o fluxo caótico de eventos), a contraparte feminina da história.

O que estamos vivendo agora, na era da aceleração infinita da infosfera, é o seguinte: a feminina *fortuna*, corporificada nos fluxos caóticos da superpovoada infosfera e nos fluxos caóticos das microtransações financeiras, já não pode ser submetida e domesticada pela força masculina da discussão política. A desproporção entre a taxa de entrada de novas informações e a insuficiência de tempo disponível para seu processamento consciente gera hipercomplexidades. Por conta disso, projetos que proponham a alteração racional do campo social como um todo estão fora de cogitação.

Fukushima está gravada no horizonte de nossa época. Em comparação com a catástrofe ensurdecadora do terremoto e do tsunami, o apocalipse silencioso de Tóquio se mostra ainda mais assustador e sugere uma nova estrutura de expectativas sociais relacionadas à vida diária no planeta. A megalópole está exposta às precipitações nucleares de Fukushima, mas lá a vida continua quase como sempre foi. Apenas algumas pessoas abandonaram a cidade. A maior parte dos cidadãos acabou ficando e, como sempre fez, compra água mineral e respira sob máscaras que cobrem suas bocas. Algumas poucas denúncias de contaminação do ar e da água. Preocupações com a segurança alimentar levaram agentes dos Estados Unidos a interromper as importações de certos gêneros alimentícios japoneses. Mas o efeito Fukushima não traz implícita uma

ruptura da rotina: o veneno se incorporou à vida diária, é uma condição natural com que temos que conviver.

Nos últimos anos, perturbações têm se multiplicado em todo o planeta - sem que, no entanto, tenham ocorrido mudanças no paradigma dominante e sem que tenham surgido movimentos conscientes auto-organizados ou levantes revolucionários.

O vazamento de petróleo no Golfo do México não levou à expulsão da British Petroleum, mas, antes, consolidou seu poder, já que ela era a única força capaz de controlá-lo e que, com sorte, conseguiria retomar o controle dos acontecimentos.

O colapso financeiro de setembro de 2008 não levou a uma mudança na política econômica dos Estados Unidos. Apesar das esperanças trazidas com a vitória de Barack Obama, a classe financeira não perdeu aderência sobre a economia.

Na Europa, a ideologia neoliberal não foi descartada após a crise grega de 2010, mesmo que seus preceitos tenham sido a causa evidente do desmoronamento da economia daquele país. Pelo contrário, a perturbação grega (e as perturbações que se seguiram na Irlanda, na Espanha e em Portugal) fortaleceu o rigor das políticas monetárias e potencializou a perspectiva de redução de salários e de gastos sociais.

Em um nível sistêmico, a mudança está tomando a forma de feedback positivo.

Em sua obra sobre cibernética, Norbert Wiener fala em feedbacks negativos a fim de definir as saídas de um sistema que reage para se opor a mudanças nas entradas efetuadas, de modo a reduzir e a atenuar essas alterações. Se o feedback geral do sistema for negativo, então ele tenderá à estabilidade. Na esfera social, por exemplo, podemos dizer que o sistema exhibe feedbacks negativos se protestos e reivindicações obrigam a indústria a aumentar

salários e a reduzir a exploração nos momentos em que a miséria social se torna muito acentuada e disseminada.

No linguajar de Wiener, um sistema exibe feedback positivo quando, por outro lado, recebe uma perturbação e, em resposta, aumenta a magnitude de seus efeitos. Como é evidente, feedbacks positivos não intencionais podem estar longe de serem “positivos” no sentido de “desejáveis”. Também é possível falar em feedback de autorreforço.

Minha impressão é esta: nas condições de infoaceleração e hipercomplexidade, à medida que a vontade consciente e racional se torna incapaz de conferir e de ajustar as tendências, as próprias tendências se reforçam a si mesmas até o ponto do colapso total. Observe-se o círculo vicioso: vitórias eleitorais da direita e ditaduras de ignorância. Quando partidos de direita ganham, sua primeira preocupação é sucatear a educação pública e criar uma base de sustentação para o conformismo midiático. O resultado dessa disseminação da ignorância e do conformismo será uma nova vitória eleitoral, e assim por diante. É por essa razão que é difícil não pensar no futuro da Europa como uma mistura sombria de autoritarismo tecnofinanceiro e de reação populista agressiva.

A autonomia, nessas condições, será em essência a capacidade de escapar de ambientes em que os feedbacks positivos estejam operando. Como é possível fazer isso, quando sabemos que o ambiente planetário e a sociedade global estão cada vez mais submetidos a essa tendência catastrófica?

Como podemos pensar em um processo de criação de subjetividades quando a precarização está colocando em risco a solidariedade social e quando o corpo social está conectado a automatismos tecnolinguísticos que reduzem suas reações à repetição de padrões comportamentais já incorporados?

Com este livro, procuro dar desenvolvimento às sugestões teóricas de Christian Marazzi, Paolo Virno e Maurizio Lazzarato, mas em uma direção menos usual. Esses pensadores conceitualizaram as relações entre linguagem e economia e descreveram a subsunção e a subjugação da esfera biopolítica dos afetos e da linguagem ao capitalismo financeirizado. Busco uma forma de subverter essa subjugação, e tento fazê-lo a partir das perspectivas pouco habituais da poesia e da sensibilidade.

ENXAME

Quando o corpo social está programado por automatismos tecnolinguísticos, ele age como um enxame: um organismo coletivo cujo comportamento é dirigido de forma automática por interfaces conectivas.

Uma multidão é uma pluralidade de seres conscientes e sensíveis que não compartilham um intuito comum e que não observam padrões de comportamento. Uma aglomeração de pessoas que se embaralha pela cidade e que se movimenta em inúmeras direções e com incontáveis motivações. Todos seguem seus próprios rumos, e a intersecção desses deslocamentos forma um grupo. Algumas vezes o grupo se move de maneira coordenada: as pessoas correm lado a lado em direção a uma estação porque o trem já vai sair e param em conjunto diante de semáforos. Dentro das restrições da interdependência social, todos se movimentam de acordo com suas vontades.

Se quisermos entender melhor a subjetividade social contemporânea, o conceito de multidão precisa ser complementado com os conceitos de rede e de enxame.

Uma rede é uma pluralidade de seres orgânicos e artificiais, de humanos e de máquinas que realizam ações comuns graças a procedimentos que possibilitam sua interconexão e interoperação. Se você não se adapta a

esses procedimentos, se não segue as regras estabelecidas, está fora do jogo. Se você não reage a certos estímulos da forma esperada, você não integra a rede. O comportamento de pessoas na rede não é aleatório, como os movimentos de um aglomerado de pessoas, porque uma rede sugere e cria predisposições de rotas para seus integrantes.

Um enxame é uma pluralidade de seres vivos cujos comportamentos seguem (ou parecem seguir) regras inscritas em seus sistemas neurais. Biólogos classificam como enxames uma multidão de animais de tamanho e orientação corporal similares que se movem juntos em uma mesma direção e que agem de modo coordenado, como abelhas que constroem uma colmeia ou se aproximam de uma planta em que poderão encontrar os materiais para a produção de mel.

Sob condições de hipercomplexidade social, seres humanos tendem a agir como um enxame. Quando a infosfera é densa e rápida demais para o processamento consciente da informação, as pessoas tendem à acomodação em comportamentos compartilhados. Em uma carta a John Seabrook, Bill Gates escreveu: “a essência da revolução digital é a facilitação - a criação de ferramentas para facilitar as coisas”.¹ De modo geral, podemos dizer que a essência do poder, na era digital, é a capacidade de facilitar as coisas.

Em um ambiente hipercomplexo que não pode ser devidamente entendido e governado pela consciência individual, as pessoas seguirão rotas simplificadas e usarão interfaces que simplifiquem as complexidades.

É por isso que hoje o comportamento social parece estar preso aos padrões regulares e inescapáveis da interação. Procedimentos tecnolinguísticos, obrigações financeiras, necessidades sociais e invasões psicomidiáticas - todo esse maquinário capilarizado está estruturando o

campo do possível e incorporando padrões cognitivos comuns ao comportamento dos agentes sociais.

Podemos então dizer que a vida social na esfera semiocapitalista está se transformando em enxame.

Em um enxame, não há como dizer “não”. Seria irrelevante. Você pode expressar sua recusa, sua rebeldia e sua não adesão, mas isso não mudará a direção do enxame e tampouco afetará o modo pelo qual o cérebro dele processa as informações.

AUTOMAÇÃO DA LINGUAGEM

O envolvimento da linguagem na economia financeira é essencial no processo contemporâneo de subjetivação.

Procuro refletir aqui sobre o processo de emancipação da linguagem e do afeto, e tomo como ponto de partida o conceito de calote.

O calote não é apenas a recusa de pagar os custos das crises econômicas provocadas pela classe financeira, mas também a rejeição da dívida simbólica corporificada na normalização psíquica e cultural da vida diária. A miséria se fundamenta no conformismo cultural da família nuclear, na privacidade reclusa da existência individual. A privatização de necessidades e de afetos encadeou as energias sociais à cultura capitalista. Não há como dissociar a história da dominação capitalista da produção e da privatização do desejo – isto é, da criação de hábitos culturais e psíquicos de dependência. O calote social representa a rejeição da lista de prioridades que o conformismo capitalista impôs à sociedade.

De um ponto de vista linguístico e afetivo, o calote é a rota de fuga contra a redução da linguagem a apenas mais uma forma de troca.

O signo conectivo se recombina automaticamente na máquina da linguagem universal: a máquina digital-

financeira que codifica o fluxo existencial. A palavra é conduzida para esse processo de automação, de modo que a encontramos congelada e abstraída em meio à vida esvaziada de empatia de uma sociedade incapaz de solidariedade e de autonomia.

A automação da palavra acontece em dois planos. O primeiro plano se relaciona à monetarização e à sujeição ao ciclo financeiro: signos são submetidos à dominação das finanças quando a função financeira (a acumulação de valor através da circulação semiótica) neutraliza o lado pulsional da enunciação, de modo a compatibilizar o enunciado aos formatos digital-financeiros. A produção de sentido e de valor se dá por partenogênese: sinais produzem sinais que já não passam mais pela carne. Valor monetário produz mais valor monetário sem sua prévia concretização por meio da produção material de bens.

Um segundo plano é o da indexação. Em seu artigo intitulado “Quand les mots valent de l’or” [Quando as palavras valem ouro], Frédéric Kaplan fala dos processos de indexação da linguagem nas estruturas das ferramentas de busca na internet. Dois algoritmos definem a redução do sentido linguístico a seu aspecto de valor econômico em uma busca do Google: o primeiro encontra as várias ocorrências de uma palavra; o segundo relaciona palavras a valor monetário.

A subsunção da linguagem efetuada pelo ciclo de produção semiocapitalista congela com eficiência as potências afetivas da linguagem.

A história dessa subsunção passa pelo século xx, e a poesia previu e prefigurou o distanciamento entre a linguagem e a esfera afetiva. Desde que Rimbaud conclamou por um *dérèglement de tous les sens* [desregramento de todos os sentidos], os poetas vêm experimentando com o esquecimento do referente e com a evocação autônoma do significante.

A experiência dos simbolismos francês e russo rompeu a relação referencial-denotativa entre a palavra e o mundo. Ao mesmo tempo, poetas simbolistas maximizaram a potência conotativa da linguagem até o ponto de combustão e de hiperinclusão. Palavras se transformaram em evocações polissêmicas de outras palavras e, assim, tornaram-se epifânicas. Essa mágica da linguagem pós-referencial previu o processo geral de desreferencialização que ocorreu quando a economia se tornou semioeconomia.

A financeirização da economia capitalista traz implícita uma crescente abstração tanto da função útil do trabalho como da dimensão corpórea da comunicação. Assim como o simbolismo experimentava com a separação entre o significante linguístico e suas funções denotativa e referencial, também o capitalismo financeirizado, concluída a internalização das potências linguísticas, separou o significante monetário das funções denotativa e referencial ligadas a produtos concretos.

Os signos financeiros levaram a uma partenogênese do valor, criaram dinheiro a partir de dinheiro sem a intervenção criadora da matéria física e do trabalho braçal. A partenogênese financeira suga e seca toda potência social e linguística e dissolve os produtos da atividade humana – em especial aqueles ligados a atividades semióticas coletivas.

A palavra não é mais um fator na conjunção de corpos afetivos que falam, mas um conector de funções de significação transcodificado pela economia. Privada de sua habilidade conjuntiva, a palavra se torna uma função recombinante, um operador discreto (em oposição a contínuo) e formal (em oposição a pulsional).

POESIA E DESAUTOMAÇÃO DA LINGUAGEM

Temos coisas demais, mas nos faltam formas suficientes.

— Gustave Flaubert, *Préface à la vie d'écrivain*

A forma fascina quando já não se tem a força de compreender a força no seu interior.

— Jacques Derrida, *A escritura e a diferença*

A voz e a poesia são duas estratégias para a reativação.

Antes, a poesia anteviu o abandono da referencialização e a automação da linguagem; hoje, ela pode dar início ao processo de reativação do corpo emocional e, dessa forma, de reativação da solidariedade social, a começar pela reativação da força desejante da enunciação.

Para Giorgio Agamben, em *A linguagem e a morte*, a voz é o ponto de junção entre o sentido e a carne. A voz é a singularidade corporal do processo de significação e não pode ser reduzida à função operacional de linguagem, apesar das pesquisas sobre protocolos e procedimentos de reconhecimento de fala.

Nesse sentido, a poesia é a voz da linguagem: é o reaparecimento da função dêitica (de *deixis*, autoindicar) da enunciação. A poesia é o aqui e o agora da voz, do corpo e da palavra; é dela que sensorialmente nasce o sentido.

Enquanto a funcionalidade da palavra operacional sugere a redução do ato de enunciação à recombinação conectiva, a poesia é o excesso sensorial que se descarrega no circuito da comunicação social e que reabre as dinâmicas do jogo infinito da interpretação: o desejo.

Na introdução ao primeiro volume de seu livro seminal *Sobre o sentido*, Algirdas Julien Greimas trata a interpretação como o derrapar infinito da transição entre significante e significado.

Esse derrapar infinito (ou deslizar, escorregar) se baseia na ambiguidade íntima do lado emocional da linguagem (a linguagem como excesso de movimento).

Precisamos começar processos de desautomação da palavra e de reativação da sensorialidade (singularidade de

enunciação, a voz) na esfera da comunicação social.

O desejo é monstruoso, cruel, e a falta de comprometimento e de recombinação está no âmago de sua singularidade. A singularidade não pode se comprometer com uma ordem finita de interpretações, mas pode se compadecer da ambiguidade infinita do sentido se a experimentar como entendimento sensorial. A compaixão é a sensibilidade aberta à percepção de inúmeros seres sensoriais, a condição para um devir autônomo, para além da paralisia financeira e do conformismo tecnolinguístico que tornam a vida social um deserto de sentido.

A linguagem poética é o calote no campo da enunciação: ela rejeita a cobrança de uma dívida semiótica. A dêixis (δείξις) reage contra a redução da linguagem à indexação e à individualização abstrata, e a voz reage contra a dessensorialização da linguagem.

A linguagem poética é a ocupação do espaço de comunicação por palavras que escapam do plano das trocas: a estrada do excesso, diz William Blake, leva ao palácio da sabedoria. E a sabedoria é o espaço da singularidade, da significação corporal, da criação de sentido sensorial.

CAPÍTULO 1

O COLAPSO EUROPEU

O BURACO NEGRO FINANCEIRO E O MUNDO EVANESCENTE

As finanças são o grau mais abstrato da simbolização econômica. São o ponto culminante de um processo progressivo de abstração que teve início com a industrialização capitalista. Marx fala do trabalho abstrato como um aumento da distância entre a atividade humana e sua utilidade concreta. Nas palavras dele, o capitalismo seria a aplicação das habilidades humanas como um meio para atingir uma meta mais abstrata: a acumulação de valor. Na era de industrialização analisada por Marx, a produção de bens úteis ainda era uma etapa necessária no processo de valorização em si mesmo. Para produzir um valor abstrato, o capitalista industrial era forçado a produzir coisas úteis. Já não é mais assim, no entanto, na esfera do semiocapital. No mundo do capitalismo financeirizado, a acumulação não passa mais pela produção de mercadorias, vai direto para seu objetivo monetário, para a extração de valor a partir da mera circulação de dinheiro, da virtualização da vida e da inteligência.

A financeirização e a virtualização da comunicação humana estão evidentemente interligadas: graças à digitalização das trocas, as finanças se transformaram em um vírus social que se espalha por toda parte e que transforma coisas em símbolos. A espiral simbólica da financeirização suga e engole o mundo das coisas físicas,

das habilidades e dos conhecimentos concretos. A riqueza concreta dos europeus se esvai em um buraco negro de pura destruição financeira. Não se cria nada dessa destruição, e, enquanto isso, a classe financeira expropria os produtos da força de trabalho e do intelecto gerais.

Jean Baudrillard comparava o crescente endividamento público dos Estados Unidos a um míssil que orbita a atmosfera terrestre.

Um painel eletrônico na Times Square exibe a dívida pública americana, uma soma astronômica de alguns milhares de bilhões de dólares que aumenta a uma taxa de 20 mil dólares por segundo. [...] Na verdade, a dívida nunca será paga. Nenhuma dívida será paga. Os cálculos finais nunca acontecerão. [...] Os Estados Unidos já são virtualmente incapazes de pagá-la, mas isso não trará consequência alguma. Não haverá juízo final para essa falência. [...] Quando se olha para o painel na Broadway, para os voos de seus números, tem-se a impressão de que a dívida decola rumo à estratosfera. Trata-se apenas da distância, em anos-luz, de uma galáxia que desaparece no cosmos. A velocidade de liberação da dívida é como um dos satélites da Terra. É exatamente isto: a dívida circula em sua própria órbita, com sua própria trajetória constituída de capital, que, de agora em diante, está livre de qualquer contingência econômica e pode se mover em um universo paralelo (a aceleração do capital absolveu o dinheiro de seus envolvimento com o universo da produção, do valor e da utilidade). Não se trata nem mesmo de um universo orbital: caracteriza-se mais como ex-orbital, ex-cêntrico, com uma probabilidade ínfima de que, um dia, volte a se juntar a nós.¹

Ao contrário do previsto por Baudrillard, essa probabilidade, até então considerada ínfima, se tornou realidade. A dívida retornou à Terra, e agora age como condição para a abstração predatória final: a vida convertida em tempo para quitar uma dívida metafísica. A vida, a inteligência, a alegria, o ato de respirar – quitar a dívida metafísica exigirá o sacrifício da humanidade.

Nas últimas décadas do século que acreditou no futuro, marcadas pela hegemonia política do dogma neoliberal, a mão invisível foi assimilada à tecnologia global da máquina linguística, e a linguagem, o ambiente básico da

humanidade, foi transformada em um sistema cabeado, automatizado.

O processo essencial da comunicação e da produção sociais fugiu do controle do conhecimento e do gerenciamento humanos. Tendências irreversíveis de devastação e empobrecimento estão no horizonte de nossa época.

Slavoj Žižek nos lembra de que não há fim do mundo à vista, mas apenas o fim possível e inimaginável do capitalismo. Talvez Žižek esteja certo, mas é preciso considerar a possibilidade de que o capitalismo esteja tão impregnado em todas as dimensões físicas e imaginárias do mundo que sua derrocada poderia levar ao fim da própria civilização.

A financeirização da economia deve ser vista, em essência, como um processo de subsunção dos processos de comunicação e de produção à máquina linguística. Invadida por um fluxo semiótico imaterial, a economia foi transformada em um processo de trocas linguísticas; ao mesmo tempo, a linguagem foi capturada pela máquina digital-financeira e transformada em uma recombinação de segmentos operacionais conjuntivos. A máquina tecnolinguística que constitui a teia financeira age como um organismo vivo cuja missão é fazer o mundo secar até a última gota.

Quero entender o processo de dissolução que está em curso do ponto de vista pouco usual da relação entre a poesia e as finanças. O que a poesia tem a ver com finanças, e as finanças com poesia? Nada, é claro. Investidores, acionistas e banqueiros estão quase sempre muito ocupados, não perdem tempo com poesia. Poetas são pobres demais para investir na bolsa de valores. Há exceções, como T. S. Eliot, que trabalhava no Lloyds Bank enquanto escrevia *A terra devastada*, mas o problema não é esse.

O problema aqui tem a ver com o efeito de desterritorialização que separou as palavras dos referentes semióticos e o dinheiro das mercadorias.

Se nos detivermos sobre o efeito de desreferencialização mais comentado pela experimentação poética do século xx (a começar pelo *dérèglement des sens et des mots* simbolista), logo encontraremos algumas semelhanças com a reconfiguração econômica que ocorreu durante as últimas três décadas do século passado, da desregulamentação neoliberal até a rerregulamentação monetarista abstrata.

Graças à revolução tecnológica gerada pela tecnologia da informação, a relação entre tempo e valor foi desregulamentada. Paralelamente, a relação entre signo e coisa se tornou opaca à medida que a garantia ontológica do sentido baseado no *status* referencial do significante foi rompida.

A palavra “desregramento” foi proposta pela primeira vez pelo poeta Arthur Rimbaud e, mais tarde, foi reciclada como uma metáfora pelos ideólogos neoliberais. *Dérèglement des sens et des mots* é a linha do horizonte da poesia moderna tardia. Palavras e sentidos procuram escapar das amarras da representação, da denotação e da reprodução naturalística. Assim, mais do que refletirem ou reproduzirem a realidade concreta, palavras e sentidos passaram a inventar o próprio mundo.

A ideologia neoliberal se inicia com a mesma ênfase no desregramento e na exaltação da liberdade.

Essas semelhanças entre o desregramento poético e o financeiro são traiçoeiras, é claro, mas poderosas.

A ideologia neoliberal não idealiza a desregulamentação como o voo livre das moléculas sociais para além do alcance de qualquer norma, mas objetiva a liberação da atividade social de qualquer regulamentação que não seja

aquela do dinheiro ou da competição - a mais feroz de todas.

Esse é o problema. Enquanto o capitalismo financeirizado liberta o comportamento social dos grilhões do governo político, acaba por submetê-lo à governança tecnolinguística.

“Governança” é a palavra-chave no processo de financeirização do mundo.

Funcionalidade pura e desprovida de sentido. Automação do pensamento e da vontade.

A incorporação de conexões abstratas nas relações entre organismos vivos.

A submissão técnica das escolhas à concatenação lógica.

A recombinação de fragmentos (fractais) compatíveis (compatibilizados).

A inscrição de um ritmo digital em um corpo social.

Em linguagem neoliberal, “desregulamentação” quer dizer libertação das amarras geradas pela vontade consciente, mas também submissão a automatismos tecnolinguísticos.

FEROCIDADE MATEMÁTICA E CALOTE SIMBÓLICO

Assim como os pintores impressionistas, os poetas simbolistas diziam: “não quero representar a coisa, mas a impressão que ela causa”.

Os simbolistas convidam o leitor a esquecer o referente. A palavra simbolista não é utilizada para representar a coisa, mas para evocar um mundo a partir da imaginação.

A palavra simbolista é utilizada para funcionar como uma epifania, uma aparição vinda do nada. Eu digo “a rosa”, e a rosa está lá, mas não porque seja um referente representado, e sim porque é o efeito de uma ação da

minha voz. Ela é o efeito de um deslocamento pragmático de expectativas.

Na poesia simbolista, o significado não vem da representação de uma realidade preexistente e de uma correspondência com um referente, mas sim da força evocativa do som, da voz e do ritmo.

A desreferencialização da linguagem - a emancipação do signo linguístico com relação ao referente - que corresponde à operação do simbolismo, e que foi a marca das experimentações poéticas e artísticas com a linguagem ao longo do século xx, tem algo a ver com a transformação ocorrida nas últimas décadas na relação entre trocas econômicas e monetárias.

Em 1972, Richard Nixon fez o que pode ser considerado uma “desreferencialização” no campo da economia monetária. Ao romper os acordos de Bretton Woods, o presidente americano afirmou que o dólar não teria mais a realidade como referência e que seu valor seria dali em diante decidido por um ato de linguagem, e não em correspondência a um lastro ou a um referente econômico.

A decisão de Nixon foi o ponto de partida para a financeirização da economia, que tem como base a emancipação das dinâmicas financeiras com relação às convenções e à realidade econômica.

Pode-se afirmar que a ditadura neoliberal teve início quando os Chicago Boys decretaram que a realidade era inventada pelo dinheiro, quando a avaliação monetária penhorou o referente. *Esqueçam o referente, o dinheiro é que criará o mundo* - é essa a declaração arrogante, a da onipotência do poder econômico, que funda o monetarismo neoliberal.

Conforme a economia deixa de lidar com a produção de coisas e passa a evocar um mundo com base na circulação do dinheiro, a hipertrofia da dívida se torna inevitável.

A ideologia neoliberal finge ser uma força liberatória que emancipa o capital da influência da regulação estatal, mas a verdade é que ela submete a produção e a vida social à mais agressiva das regulações - a matematização da linguagem.

A lógica do pagamento da dívida impõe o empobrecimento sistemático da vida social. Mas o que é essa dívida, afinal? Seria ela uma necessidade inescapável, metafísica? Não. A dívida é um ato de linguagem, um compromisso. A transformação da dívida em uma necessidade absoluta é resultado da religião do neoliberalismo, que vem conduzindo o mundo de hoje à barbárie e à devastação social.

A premissa do dogmatismo neoliberal é a redução da vida social às conclusões matemáticas de algoritmos financeiros. O que é bom para as finanças também deve ser bom para a sociedade, e se a sociedade não aceitar essa identificação e essa submissão, então é porque ela é incompetente e precisa ser reformatada por alguma autoridade técnica. Consultores do Goldman Sachs e banqueiros - como Lucas Papademos, na Grécia, e Mario Monti, na Itália - são impingidos pelo poder financeiro como líderes incontestáveis para países que ainda não atingiram a submissão necessária à autoridade técnica da estatística, dos algoritmos e das cifras, que não querem partilhar do interesse generalizado na matemática ou que não acreditam que a vida social deva se submeter à racionalidade inquestionável dos mercados.

Quando rituais democráticos ameaçam a execução de planos de autoridade destinados a restabelecer a perfeição matemática na vida social e a garantir o pagamento da dívida infinita que temos com os bancos, cancela-se a democracia - como aconteceu na Grécia quando Papandréu, presidente eleito democraticamente, ousou convocar um referendo sobre as medidas de austeridade impostas pelo

sistema bancário europeu. Os mercados expulsaram o presidente grego que fora eleito pela vontade popular e o substituíram do dia para a noite por um consultor do Goldman Sachs.

O que é essa entidade caprichosa e desdenhosa a que muitas vezes nos referimos com preocupação ao falar de “mercado”?

Os mercados são a manifestação visível da interfuncionalidade matemática mais profunda dos algoritmos que estão inscritos na máquina tecnolinguística: os vereditos definitivos que alteram o destino do corpo vivo da sociedade, que destroem os recursos e que, como dragas, devoram as energias do corpo coletivo.

Enunciados financeiros fingem aderir às normas de indexação. As agências de risco que rebaixam ou promovem empresas, bancos ou nações fingem agir como indicadores da situação real dessas empresas, desses bancos ou desses países. Fingem prever coisas sobre o futuro dessas empresas, desses bancos ou desses países. Mas seus vaticínios não passam de profecias autorrealizáveis. Os enunciados enganosamente preditivos dessas agências são, na realidade, atos ilocutórios (enunciados performativos), comunicações sociais que foram submetidas às implicações tecnolinguísticas da economia.

A ciência e a epistemologia contemporâneas estão em conflito com a metodologia reducionista da economia financeira.

A fé no equilíbrio financeiro imposta à população europeia tem como base um mal-entendido filosófico: os defensores da estabilidade financeira pensam que o corpo social e a matemática pertencem à mesma esfera. Eles estão errados, uma vez que a realidade não é matemática e que a matemática não é a lei da realidade, mas apenas uma linguagem cuja consistência não se relaciona de maneira alguma com a consistência multifacetada da vida.

A matemática em si não é agressiva. Ela se torna agressiva quando é imposta à força no organismo vivo da sociedade, e essa matematização agressiva do corpo social está lançando as bases da mais grave transformação europeia.

Deveria parecer um absurdo dizer que consultores do Goldman Sachs, os diretores do Banco Central Europeu e a chanceler alemã são nazistas. Eles não se parecem com homicidas sádicos, mas seu objetivo é a submissão pacífica da população europeia à escravidão matemática - limpa, sem arestas, perfeita.

Desse modo, eles podem ao mesmo tempo estabelecer uma forma distante de totalitarismo e preparar uma forma passional de reação fascista de grande escala. A violência abstrata e distante da ditadura financeira desterritorializada prepara a reterritorialização violenta do corpo reativo da sociedade europeia: nação, raça, limpeza étnica e fundamentalismo religioso estão voltando à cena.

A cadeia algorítmica se baseia em uma causalidade intrínseca, a causalidade consistente de uma linguagem criada pelo pensamento humano em uma esfera de abstração que se valida a si mesma (tautológica). A religião financeira transfere a consistência da cadeia algorítmica para a realidade social do corpo coletivo. É esse o mal-entendido filosófico que corresponde aos interesses econômicos da classe pós-burguesa dos predadores financeiros.

A imposição da causalidade matemática à incerteza dos processos corpóreos e sociais do devir é o erro mais perigoso de todos. É provocar o nascimento de uma forma nova de fascismo, já em curso em muitos países da Europa, conforme mais e mais pessoas se voltam a sentimentos raciais e à medida que uma onda de depressão, desespero e suicídio varre o continente. A submissão da comunicação

social à cadeia algorítmica financeira pode ser descrita como a imposição de uma dívida simbólica.

A partir dessa perspectiva, podemos argumentar que a libertação da vida social do emaranhado da dominação feroz da exatidão matemática é uma tarefa poética, uma vez que a poesia é o excesso da linguagem: a enunciação de uma moratória diante da dívida simbólica.

A PROFECIA DISTÓPICA DA POESIA

O início da história comum da poesia e das finanças pode ser encontrado no conceito de “hiper-realidade de valores flutuantes”, como Baudrillard escreve em 1976 em seu seminal *A troca simbólica e a morte*.

Do simbolismo ao futurismo até as experiências das gerações *beat* e *fluxus*, poetas predisseram e anteciparam as trajetórias da economia global e das transações comuns da vida. Em geral, essa tem sido uma previsão angustiada, uma profecia distópica, já que os poetas pressagiaram as distorções e as perversões da desterritorialização gigantesca que viria com a globalização capitalista.

Pensemos no poema “A segunda vinda”, de William Butler Yeats: Rodando em giro cada vez mais largo, O falcão não escuta o falcoeiro;

Tudo esboroa; o centro não segura; Mera anarquia avança sobre o mundo,
Maré escura de sangue avança e afoga Os ritos de inocência em toda parte.

Os melhores vacilam, e os piores
Andam cheios de irada intensidade...

E então:

Aí vem por certo uma revelação;
Por certo próxima é a Segunda Vinda.²

Que revelação é essa do poema de Yeats, escrito em 1919?

O centro não se sustenta e, privado de sentido, tudo esboroa. A revelação do século é a espiral devastadora da abstração e do niilismo: abstração do trabalho com relação à atividade, abstração das mercadorias com relação à utilidade, abstração do tempo com relação aos sentidos. A abstração separou a epiderme da linguagem da carne do corpo linguístico.

No começo da segunda década deste novo século, conforme o capitalismo predatório desregulado foi destruindo o futuro do planeta e da vida social, a poesia passou a jogar um novo jogo: o jogo da reativação do corpo social.

Jovens nas ruas da Europa e em toda a bacia do Mediterrâneo têm se rebelado contra a exploração brutal de seu tempo e de sua inteligência e contra a abstração financeira que está devastando a vida social. Eles são a geração precarizada, forçada a aceitar a exploração e os salários baixos, expropriada dos recursos necessários para sua educação, presenteada com a promessa de um futuro de repetição sem-fim de sacrifício sem sentido no altar da dívida. Eles também são a primeira geração conectada, a primeira geração de nativos da internet. Eles não protestam apenas contra os efeitos pavorosos do reinado neoliberal, mas também buscam novos sentidos para as coisas, para suas atividades e para o amor.

A desterritorialização global do capitalismo financeirizado espalhou precariedade, fragilidade psíquica e dessolidarização. Por isso, a incipiente insurreição questiona a perturbação ritmada provocada pelo semiocapital e tenta superar nossa atual inabilidade de vibrar em uma frequência compartilhada.

O PODER DA IMAGINAÇÃO E O COLAPSO EUROPEU

No ano decisivo de 1933, Julien Benda escreveu as seguintes palavras em seu livro *Discours à la nation européenne* [Discurso à nação europeia]: “A Europa não será fruto de uma transformação econômica ou mesmo política; ela não existirá de verdade a menos que adote certo sistema de valores morais e estéticos”.³

Quero iniciar por essas palavras de Benda porque pretendo falar sobre a europeidade: o que é a Europa, o que ela pode vir a se tornar, o que ela não pode ser. Começo por Julien Benda e por esse discurso bastante conhecido sobre a nação europeia porque é notável nesse texto a consciência do fato de que a Europa não é uma entidade concreta, mas algo que precisa ser criado pela imaginação.

O que foi a Europa no século passado? Antes de tudo, a Europa tem sido o projeto de superar guerras, superar guerras culturais e filosóficas - não apenas guerras entre a França e a Alemanha, mas entre o Romantismo e o Iluminismo. Pode-se dizer, assim, que no começo do século xx o projeto europeu era principalmente um projeto de vontade, espírito e imaginação. Então, nos anos 1970 e 1980, o projeto da Europa se tornou um projeto de superação da oposição entre Leste e Oeste, entre democracia e o socialismo então existente, e assim por diante - um projeto que existia na imaginação dos europeus.

E agora? Essa é a questão a que estou tentando responder. O que é a Europa agora? Se ouvirmos os discursos de Angela Merkel, por exemplo, e os de todos os outros líderes europeus, de direita ou de esquerda, não existe diferença entre eles... A Europa é um projeto dogmático de retomada e de reforço da ideologia neoliberal, de uma regulamentação neoliberal que leva ao

empobrecimento das sociedades europeias: retalhar salários, adiar aposentadorias e, finalmente, o triste projeto de destruir, devastar e desmantelar o intelecto geral.

Este é o projeto central da Europa de hoje: a destruição da inteligência coletiva. Ou, caso se prefira dizê-lo de modo mais prosaico, a destruição das universidades e a submissão da pesquisa aos interesses restritos do lucro e da competição econômica.

A situação das gerações mais recentes de nossos estudantes, por exemplo, é bastante conhecida: ensinamos coisas que podem ser boas ou ruins, mas que no fim das contas não serão úteis para o futuro deles, já que não terão futuro.

Não ter um futuro: esse já é um tipo de refrão, mas penso que devemos partir dessa consideração, dessa constatação óbvia - a ideia de um futuro inexistente -, como uma condição de pensamento: se começarmos a desmantelar a própria possibilidade de um futuro, então seremos forçados a ir além da reafirmação dogmática do neoliberalismo.

Olhemos para o panorama oferecido pelo pensamento político e filosófico da Europa de hoje, a chamada alta cultura europeia. A paisagem é bastante sombria.

Lembro-me de qual era a discussão política nos anos 1960 e 1970, na esteira da teoria crítica que tornou possível a criação de uma entidade europeia na esfera do pensamento dialético.

Lembro-me do que era o pensamento francês nos anos 1970 e 1980, na era de Gilles Deleuze e de Félix Guattari, de Michel Foucault, de Jacques Derrida e de Jean-François Lyotard. Suas ideias eram uma tentativa de reimaginar um futuro possível, mas também eram muito mais: elas ofereciam uma cartografia do futuro próximo da autoproclamada desregulamentação neoliberal.

Penso, por exemplo, no maravilhoso livro de Foucault, *Nascimento da biopolítica*, provavelmente o alerta mais esclarecido e imaginativo sobre o que iria acontecer no panorama global.

Também penso nos livros *O anti-Édipo* e *Mil platôs*, e em *A troca simbólica e a morte*, de Baudrillard. Esses são os livros mais importantes dos anos 1970 e 1980, e podem-se lê-los como a imaginação preventiva da revolução neoliberal que estava a caminho. As obras desses filósofos franceses dos anos 1970 e 1980 traçaram a cartografia de distopia vindoura: um modo de pensar o futuro próximo como uma idade das trevas de violência e empobrecimento.

E então me volto para o panorama da filosofia alemã dos anos 1970 e 1980: analiso os debates entre Jürgen Habermas e Niklas Luhmann, por exemplo. Eles também eram uma antecipação importante daquilo que a Europa estava se tornando.

De um lado, a boa, e de certo modo benevolente, ideia de Habermas de uma sociedade dialógica que previa os benefícios da comunicação e as ilusões enganosas da comunicação baseada na democracia; de outro, as considerações realistas de Luhmann, que descrevia um futuro sem alternativas, sem possibilidade de utopias, um futuro de governança. Essa era uma discussão de alto nível, que se voltava ao horizonte real e problemático do futuro europeu.

“Governança”, essa palavra que invadiu por completo o campo do não pensamento político, foi proposta e desconstruída pela primeira vez por Luhmann nos anos 1970 e 1980. Qual é o sentido dessa palavra, para além das manipulações políticas efetuadas pelas classes regentes nas últimas décadas?

O fato de que “governança” seja hoje uma palavra sempre em uso, mas jamais definida, me parece um

sintoma da pobreza absoluta da prática política de nossa época.

Se começarmos da perspectiva de Luhmann, poderemos entender que a governança é a automação do pensamento, a automação da existência social. Governança é informação sem significado, o domínio do inescapável.

Na práxis da governança, o dogma econômico se transforma em automatismo tecnolinguístico. Esse é o objetivo final da governança. Nesse sentido, Luhmann foi como um Philip K. Dick do pensamento político; foi como o Johnny Rotten da imaginação política. Luhmann falava sobre o *no future* [sem futuro], o futuro que se aproximava e que é o aqui e o agora.

Partindo dessa ideia de *no future*, proclamada e mapeada pelo pensamento político dos anos 1970 e 1980, podemos entender o que está em curso no atual pesadelo europeu.

Esses pensadores foram capazes de imaginar e de criticar, mas e agora? Hoje, a invasão da esfera do pensamento pelo cinismo é tão palpável quanto a da esfera da política.

Olhemos para o desgosto do pensamento cínico francês, pensemos no que o panorama intelectual de Paris se tornou: um monumento à tristeza, um monumento ao cinismo. A Paris de hoje é uma cidade em que o pensamento foi transformado em jornalismo, em repetição contínua dessa espécie de ilusão de arrogância europeia que vem trilhando o caminho para o colapso financeiro, para a guerra infinita proclamada por George W. Bush e apoiada por Tony Blair, Nicolas Sarkozy, José Maria Aznar e Silvio Berlusconi.

Os não pensadores cínicos que habitam a cena parisiense de hoje, outrora denominados *nouveaux philosophes*, pavimentaram as estradas para o dogmatismo, para a violência, para o racismo, para o empobrecimento e para a ditadura financeira.

Um lampejo de inteligência possível e de abertura parece emanar não da filosofia, mas da arte.

Na verdade, não tenho certeza do que falo quando uso a palavra “arte”. Nem você tem – ninguém tem.

Ainda assim, parece que, em uma pesquisa recente, de 24% a 25% dos jovens alemães entrevistados por jornalistas responderam à pergunta “O que você quer ser quando for adulto?” com a afirmação de que queriam ser artistas. No que eles estão pensando? O que exatamente acham que significa ser um artista? Eles estão pensando nas ricas possibilidades que o mercado da arte oferece? Bem, talvez, mas não é o que eu acho. Acho que eles querem ser artistas porque sentem que assim poderão escapar de um futuro de tristeza, de precarização como tristeza. Eles pensam que a precarização e a tristeza podem se tornar outra coisa, algo não tão triste, não tão precário, se tirarem sua fé de cena, se se afastarem de qualquer expectativa que um futuro capitalista possa oferecer. Não quero esperar nada do futuro, por isso adentro meu futuro como um artista.

O PURGATÓRIO

“O trabalhador alemão não quer pagar as contas do pescador grego.” Os fanáticos do fundamentalismo econômico estão lançando trabalhadores contra trabalhadores e colocando a Europa à beira da guerra civil. Em seus esforços incansáveis para transferir dinheiro e recursos da sociedade para a classe financeira, os ideólogos neoliberais nunca hesitaram em usar a manipulação e o engodo: suas meias verdades e ficções são convertidas pela mídia global em “senso comum”. Eis algumas das manipulações conceituais que estão ajudando o neoliberalismo a destruir a sociedade europeia.

PRIMEIRA MANIPULAÇÃO *ao diminuir os impostos dos ricos, aumentaremos os índices de emprego.*

Por que isso aconteceria? Essa lógica é totalmente incompreensível. Pelo contrário: os donos do capital só investirão se acreditarem que seus lucros estão garantidos. Qualquer influência da tributação estatal em planos de investimento é no máximo insignificante e, em muitos casos, irrelevante. O Estado deveria, assim, aumentar progressivamente a tributação sobre os ricos, de modo a investir mais recursos e criar postos de trabalho. A base conceitual das Reaganomics,⁴ a chamada curva de Laffer (a redução progressiva de impostos, conforme se passa aos extratos mais ricos da população), não é nada mais do que dejetos abstratos transformados em comando legislativo manejado tanto pela direita como pela esquerda nas últimas décadas.

SEGUNDA MANIPULAÇÃO *o aumento da idade de aposentadoria aumenta os índices de ocupação entre os jovens.*

Uma afirmação absurda. Se um trabalhador mais velho se aposenta, é evidente que um novo posto de trabalho ficará disponível para um trabalhador mais novo. Se, no entanto, um trabalhador mais velho é obrigado a trabalhar por mais cinco, seis ou sete anos para além do que havia sido originalmente estipulado em seu contrato, então é claro que esse posto de trabalho não estará disponível para um trabalhador mais novo ao longo da duração desse período adicional. Um silogismo simples. Ainda assim, as políticas econômicas das últimas décadas, tanto de esquerda como de direita, valem-se desse princípio misterioso e contraditório a partir do qual trabalhadores mais velhos devem ser forçados a trabalhar por mais tempo a fim de aumentar as oportunidades de emprego para os mais jovens. Como resultado, em vez de pagarem aposentadorias para os mais idosos e salários para os mais

jovens, os capitalistas pagam um salário único para trabalhadores velhos demais e ao mesmo tempo extorquem jovens desempregados ao fazê-los aceitar uma forma qualquer de trabalho precarizado e sub-remunerado.

TERCEIRA MANIPULAÇÃO *a privatização e a competição do mercado são as melhores formas de garantir a qualidade das escolas e dos serviços públicos.*

Mais de quarenta anos de privatizações desenfreadas demonstram com folga que a queda drástica da qualidade dos serviços é inerente ao setor privado. Isso se deve ao fato de que o setor privado está interessado essencialmente no aumento dos lucros, e não na promoção do bem público. E, quando a redução da qualidade leva à insuficiência total, como acontece com frequência, as perdas resultantes em serviços necessários são socializadas, enquanto os ganhos permanecem privatizados.

QUARTA MANIPULAÇÃO *trabalhadores ganham demais - nossos padrões de vida estão muito acima dos meios disponíveis. Precisamos receber menos para nos tornarmos mais competitivos.*

As décadas passadas testemunharam um corte drástico nos salários reais e, ao mesmo tempo, a decolagem dos lucros. A instrumentalização eficaz da ameaça da transferência de empregos para países recém-industrializados, nos quais os custos do trabalho orbitam próximos a condições de escravidão, levou à redução acentuada tanto dos salários dos trabalhadores ocidentais como dos custos de produção dos empregadores. O endividamento tem sido priorizado como forma de estimular as pessoas a comprarem mercadorias e produtos que, de outro modo, seriam inacessíveis. Tudo isso induziu um processo cultural e político de reformatação de variantes da atuação social para condições de dependência (a dívida é um agente interiorizado ao inconsciente que viabiliza a

culpa e a conseqüente busca por expiação) e ao mesmo tempo fragilizou e criou vulnerabilidades no sistema social como um todo ao expô-lo a repetidos colapsos - como testemunhado nos constantes ciclos de crescimento e de explosão de bolhas econômicas.

QUINTA MANIPULAÇÃO *a inflação é o risco mais perigoso de todos, e cabe ao Banco Central Europeu o único objetivo de detê-la a qualquer custo.*

O que é inflação? Inflação consiste ou na redução do valor do dinheiro ou no aumento do preço das *commodities*. A inflação pode de fato ser perigosa para a sociedade, mas há mecanismos de ajuste que podem ser aplicados (como o mecanismo de escala móvel usado na Itália até 1984, ano de seu cancelamento por mais uma gloriosa “reforma” neoliberal). O perigo real que ameaça a vida social é a deflação, que leva à recessão e à redução do potencial produtivo da máquina social. Em vez de verem o valor de seu dinheiro diminuir, os donos do capital preferem provocar a recessão e a disseminação da miséria social. O banco europeu prefere criar depressões, miséria, desemprego, pobreza, barbárie e violência a abdicar das regras restritivas do Tratado de Maastricht, que o impedem de imprimir dinheiro para aliviar a pressão que sufoca a sociedade e para redistribuir a riqueza. Para manufacturar um medo artificial da inflação, invoca-se o fantasma dos ciclos inflacionários alemães dos anos 1920 (temidos com razão pelos alemães), como se a inflação sozinha fosse causa do nazismo, e não a maneira como ela foi enfrentada pela Alemanha e pelos capitalistas internacionais da época.

Tudo está desmoronando - isso é claro como a luz do dia. As medidas que a classe financeira impõe aos países europeus são diametralmente opostas a “soluções”: tudo o que elas fazem é multiplicar a dimensão e os efeitos do desastre. São chamadas de “resgate” financeiro, mas essa é uma

forma curiosa de resgate, planejada para retalhar salários (e, desse modo, reduzir a demanda futura), cortar gastos com a infraestrutura social, destruir a educação pública e comprometer a capacidade produtiva presente e futura (gerando, assim, uma recessão imediata). O modo como os eventos se desenrolaram na Grécia demonstra esses fatos com perfeição: o resgate financeiro europeu destruiu a capacidade produtiva do país, privatizou suas estruturas públicas e derrubou o moral da população. O Produto Interno Bruto da Grécia caiu 7% em apenas um ano, sem sinais de recuperação. Empréstimos de emergência são concedidos a taxas de juros tão altas que à Grécia só resta afundar ainda mais na dívida e engolir um sentimento de culpa, de miséria e de ódio contra a Europa. E agora o “resgate” grego está sendo aplicado em Portugal, na Espanha, na Irlanda e na Itália. Seu único efeito será a transferência em massa dos recursos e da riqueza desses países para a classe financeira regente. A austeridade não reduzirá déficits. Pelo contrário, ela levará à deflação e à redução da produção e da riqueza e provocará mais endividamento e novos empréstimos, até o ponto em que o castelo europeu ruirá.

Movimentos de resistência precisam estar preparados. A revolta está trilhando seu caminho pelas cidades europeias e tomou formas concretas em Roma, em Atenas e em Londres em 14 de dezembro de 2010 e, mais tarde, nos protestos de *acampada* de maio a junho na Espanha, além das quatro noites de fúria nos subúrbios da Inglaterra. A insurreição se expandirá e se proliferará nos meses por vir, mas ainda assim ela não será uma tarefa simples e tampouco um processo linear de emancipação social.

A sociedade foi quebrada, fragilizada e segmentada por décadas de precarização perpétua, pela competição descontrolada e desenfreada e pelo envenenamento psíquico produzido e controlado por pessoas como Rupert

Murdoch e Silvio Berlusconi e por seus impérios midiáticos criminosos.

Haverá pouca alegria na insurreição por vir, que com frequência será manchada pelo racismo e pela violência autodestrutiva. Esse é o efeito desagradável do longo processo de dessolidarização a que o neoliberalismo e uma esquerda criminosa submeteram a sociedade, graças à proliferação e à fragmentação incessantes do trabalho.

Podemos esperar a difusão de uma guerra civil étnica generalizada para os anos por vir, como aquela testemunhada em meio à poeira levantada pela revolta inglesa e nos rompantes de violência em Birmingham. Ninguém será capaz de deter ou de guiar a insurreição, que funcionará como uma reativação caótica das energias do corpo do *socius*, que há muito vem sendo esmagado, fragmentado e lobotomizado. A tarefa dos movimentos de resistência não será a de provocar, mas sim a de criar (de modo coextensivo à insurreição) estruturas autônomas para o conhecimento, para a existência, para a sobrevivência, para a psicoterapia e para a atribuição de significado e autonomia para a vida. Esse será um processo longo e potencialmente traumático.

A Europa precisa superar Maastricht a fim de se reinventar. Assim como a dívida, as medidas que a tornaram possível e a alimentaram devem ser rejeitadas. A queda de Maastricht é arriscada, pois abrirá as portas para o nacionalismo e para a violência, mas ela é inevitável. Já não há meios para defender a Europa de hoje. Movimentos de resistência devem rearticular o discurso europeu por meio da solidariedade social, do igualitarismo, da redução das jornadas de trabalho, da expropriação dos conglomerados financeiros, do cancelamento da dívida e da abolição das fronteiras rumo à construção de políticas pós-territoriais. A Europa precisa ser forçada para além dos Tratados de

Maastricht e de Schengen e precisa abraçar a forma futura do internacional.

O DIREITO AO CALOTE E A LIBERTAÇÃO DA POTÊNCIA DO INTELECTO GERAL

UM MOVIMENTO PARA A REATIVAÇÃO DO CORPO SOCIAL

A classe regente europeia parece incapaz de pensar em termos de futuro. Ela está em pânico e, assustada com a própria impotência, tenta reafirmar e reforçar medidas já fracassadas.

O colapso europeu expõe a agonia do capitalismo. A flexibilidade do sistema acabou, não há mais margens. Se a sociedade deve pagar a dívida dos bancos, então a demanda também terá que ser reduzida, e, se a demanda é reduzida, não haverá crescimento.

Nos dias de hoje, é difícil ver a consistência de um projeto na ação frenética da classe regente. A cultura do *no future* se apoderou do cérebro capitalista, e a origem do niilismo capitalista pode ser encontrada no efeito de desterritorialização que é inerente ao capitalismo financeirizado global. A relação entre capital e sociedade é desterritorializada conforme o poder econômico deixa de ter como base a propriedade de coisas concretas. A burguesia morreu, e a nova classe financeira tem existência apenas virtual: fragmentada, dispersa, impessoal.

A burguesia, outrora no controle do cenário econômico da Europa moderna, era uma classe de forte territorialização, vinculada a ativos materiais; sua sobrevivência dependia de relacionamentos com o território e com a comunidade. A classe financeira que agora tomou as rédeas da máquina política europeia não tem vínculos

nem com os territórios nem com a produção material, uma vez que seu poder e sua riqueza têm como fundamento a abstração total das finanças digitais. A hiperabstração digital-financeira está liquidando o corpo vivo do planeta e o corpo social das comunidades de trabalhadores.

Ela durará? O diretório europeu que surgiu após a crise grega impôs - sem nenhuma consulta à opinião pública - seu monopólio sobre as decisões relativas às economias de diferentes países que se aproximavam da inadimplência em 2011. Na prática, o diretório destituiu os parlamentos de suas autoridades e substituiu a democracia na União Europeia pela gestão executiva de negócios promovida por grandes bancos. Será que o diretório formado pelo Banco Central Europeu, pelo FMI e pela União Europeia conseguirá impor um sistema de automatismos que garantirá a adesão de membros do bloco econômico a processos de redução de salários no setor público, de demissão de um terço de todos os professores, e assim por diante? Essa ordem de coisas não durará para sempre, já que o colapso final da União Europeia é o ponto de chegada da espiral dívida-deflação-recessão-mais dívida que já é visível na agonia grega.

Como a inteligência coletiva foi privada de seu corpo social, e o corpo social foi completamente dominado e debilitado, a sociedade demorou a reagir. E então, no final de 2010, uma onda de protestos e tumultos explodiu nas escolas e universidades, e tem ganhado força por todos os cantos. Mas protestos, marchas e tumultos parecem incapazes de forçar uma mudança na política da União Europeia. Tentaremos entender o porquê e também procuraremos encontrar uma nova metodologia de ação e uma nova estratégia política para o movimento.

O movimento de contestação se proliferou ao longo de 2010. De Londres a Roma, de Atenas a Nova York - sem falar nos trabalhadores precarizados da África do Norte, que tomaram parte em levantes recentes e estão mudando

(para o bem e para o mal) o mundo árabe -, esse movimento mira os poderes financeiros e tenta se opor aos efeitos causados pelos ataques financeiros à sociedade. A questão é que marchas e protestos pacíficos não conseguiram mudar a agenda do Banco Central Europeu, já que os parlamentos locais dos países europeus são reféns das regras de Maastricht, esses automatismos financeiros que funcionam como uma espécie de constituição material da União Europeia. Marchas pacíficas são eficientes em uma democracia; mas a democracia já não existe mais, agora que os automatismos tecnofinanceiros ocuparam o terreno das decisões políticas.

A violência emerge aqui e ali. As quatro noites de fúria nos subúrbios ingleses e os tumultos violentos em Roma e em Atenas mostraram que protestos sociais podem se tornar agressivos. Mas a violência também é inadequada à mudança da direção das coisas. Queimar um banco é completamente inútil, já que o poder financeiro não está nos prédios físicos, e sim nas conexões abstratas entre números, algoritmos e informações. Por isso, se quisermos descobrir novas formas de ação capazes de confrontar a atual forma de poder, devemos começar por entender que o trabalho cognitivo é a forma produtiva principal para a criação dos automatismos tecnolinguísticos necessários à especulação financeira. Seguindo o exemplo da WikiLeaks, devemos organizar um processo duradouro de desmonte e de reformulação dos autômatos tecnolinguísticos que nos escravizam a todos.

A subjetividade social parece fraca e fragmentada em contraste com o assalto financeiro. Trinta anos de precarização do trabalho e de competição colocaram em risco o tecido da solidariedade social como um todo e tornaram frágil a capacidade psíquica dos trabalhadores de compartilhar tempo, bens e fôlego. A empatia entre corpos

humanos foi corroída pela virtualização da comunicação social.

O problema da solidariedade sempre foi central em todo processo de luta e de mudança social.

A autonomia tem como base a capacidade de compartilhar a vida cotidiana e de reconhecer que o que é bom para mim será bom para você, e que o que é ruim para você também será ruim para mim. Agora que o trabalho foi transformado em um emaranhado de *time-cells* [células de tempo]⁵ e que, como consequência, os processos de subjetivação se tornaram fragmentários e frágeis e foram esvaziados de empatia, torna-se difícil construir laços de solidariedade.

Solidariedade não tem nada a ver com autonegação altruística. Em termos materialistas, a solidariedade não se refere a você, mas a mim. Tal como no amor, não se trata de altruísmo: trata-se do prazer de compartilhar a respiração e o espaço do outro. Amar é a capacidade de me desfrutar a mim mesmo graças à sua presença, graças aos seus olhos. Isso é solidariedade. E porque a solidariedade tem como base a proximidade territorial de corpos sociais, não há como construí-la entre fragmentos de tempo.

Como tanto os tumultos ingleses como as revoltas italianas e as *acampadas* espanholas não conseguem atingir de fato o coração do poder, não acho que eles devam ser vistos como formas revolucionárias eficientes. Eles precisam ser entendidos como formas de reativação psicoafetiva do corpo social; precisam ser vistos como tentativas de ativação da relação viva entre o corpo social e o intelecto geral. Nós só poderemos começar um processo de autonomização real que nos livre da dominação do capitalismo financeirizado quando o intelecto geral for capaz de se reconectar com o corpo social.

O DIREITO AO CALOTE

Um novo conceito está emergindo da névoa: o direito ao calote. Nós não vamos pagar a dívida.

Os países europeus têm sido obrigados a aceitar serem extorquidos pela dívida, mas as pessoas começaram a rejeitar a noção de que nós devemos pagar uma dívida que não contraímos.

O antropólogo David Graeber (*Dívida: os primeiros 5 000 anos*, de 2011) e o filósofo Maurizio Lazzarato (*La fabbrica dell'uomo indebitato: saggio sulla condizione neoliberalista* [A produção do homem endividado: ensaios sobre a condição neoliberal], de 2012) deram início a uma reflexão interessante sobre a origem cultural da noção de dívida e sobre as implicações psíquicas da sensação de culpa que a acompanha.

Do mesmo modo, o jovem pensador anglo-italiano Federico Campagna aponta para a analogia entre os anos posteriores ao Congresso de Viena e a obsessão contemporânea com a dívida em seu ensaio "Recurring Dreams: The Red Heart of Fascism" [Sonhos recorrentes: o âmago do fascismo].

Da última vez, levou décadas para que ele nascesse. Primeiro veio a guerra e, então, quando ela terminou, veio a dívida, e com ela todas as amarras que a acompanham. Eram tempos de industrialização, tempos de modernidade, e tudo era produzido em massa. Empobrecimento em massa, desemprego em massa, hiperinflação, hiperpopulismo. As nações estavam trincando sob o peso daquilo que marxistas costumavam chamar de "contradições", enquanto capitalistas se agarravam às abas de suas cartolas, todos à espera da queda do céu sobre suas cabeças. E quando o céu enfim despencou, eles mergulharam às dúzias atrás dele, do alto de seus arranha-céus e de seus edifícios comerciais. O ar ficou carregado de eletricidade, as praças se encheram de gente, as árvores se tornaram estandartes e porretes. Era o período entreguerras, e o nazismo ainda se escondia nas profundezas do corpo social, fluido e em crescimento, silencioso como um feto.

Agora, as coisas estão acontecendo quase como da última vez, só um pouco fora de sincronia, como acontece nos sonhos recorrentes. Mais uma vez, o equilíbrio do poder no mundo está começando a pender. O velho império está naufragando de forma melancólica, e novos poderes estão acelerando na corrida rumo ao topo. Assim como antes, seus urros

atléticos são os brados poderosos da modernidade. Crescimento! Crescimento! Crescimento! Seus exércitos são poderosos; seus dentes, brilhantes; suas esperanças, homicidas e puras. Os antigos poderes os observam assustados e ouvem suas linguagens incompreensíveis como idosos que escutam música de adolescentes.⁶

O fardo da dívida assombra a imaginação europeia do futuro, e a União Europeia, outrora uma promessa de prosperidade e paz, está se transformando em extorsão e ameaça.

Em resposta, o movimento lançou a palavra de ordem “não vamos pagar a dívida”. Essas palavras são enganosas, uma vez que já estamos pagando pela dívida: o sistema educacional já foi esvaziado e privatizado, os postos de trabalho já foram eliminados, e assim por diante. Mas essas palavras têm como objetivo a mudança da percepção social sobre a dívida, a conscientização quanto à sua arbitrariedade e à sua ilegitimidade moral.

O direito ao calote surge como conceito e como palavra-chave carregados de implicações filosóficas. O conceito de calote leva não apenas a uma rejeição ao pagamento da dívida financeira, mas, também, e de modo mais sutil, a uma recusa à submissão da potência viva das forças sociais à dominação formal do código econômico.

A recuperação do direito ao calote sugere um questionamento radical da relação entre a forma capitalista (*Gestalt*) e a potência produtiva concreta das forças sociais, em especial a potência do intelecto geral. A forma capitalista não é só um conjunto de regras e funções econômicas; ela é também a internalização de certo arranjo de limitações, de automatismos psíquicos e de regras de submissão.

Tente imaginar ao menos por um segundo que toda a semiotização financeira da vida europeia desapareceu; tente imaginar que de uma hora para outra paramos de organizar nossas rotinas em termos de dinheiro e de endividamento. Nada mudaria na potencialidade concreta e

útil da sociedade, no conteúdo de nosso conhecimento, em nossas habilidades e em nossa capacidade de produção.

Devemos imaginar (e, conseqüentemente, organizar) o desembaraçamento da potencialidade que existe no intelecto geral das amarras da *Gestalt* capitalista - que é concebida, antes de mais nada, como um automatismo psíquico que governa a rotina.

O calote significa a renúncia ao código econômico do capitalismo como transliteração da vida real, como semiotização da potência e da riqueza sociais.

A capacidade produtiva concreta e útil do corpo social é obrigada a aceitar a imposição do empobrecimento sem que nada seja oferecido em troca. A força produtiva do trabalho produtivo está submetida à tarefa improdutiva, e na verdade destrutiva, de refinar o sistema financeiro falido.

Se pudéssemos paradoxalmente cancelar cada uma das marcas dessa semiotização financeira, nada seria alterado no maquinário social ou em nossa capacidade intelectual de conceber e de realizar.

O comunismo não precisa nascer do útero do futuro; ele está aqui, em nós mesmos, na vida imanente do conhecimento compartilhado.

Mas a situação atual é paradoxal - ao mesmo tempo empolgante e desesperadora. O capitalismo nunca esteve tão perto de sua derrocada final, mas a solidariedade social nunca esteve tão longe de nossa experiência diária. Devemos tomar esse paradoxo como ponto de partida a fim de construir um processo pós-político e pós-revolucionário que extraia o possível a partir do existente.

**EXAUSTÃO: UMA UTOPIA SENIL PARA UMA
INSURREIÇÃO EUROPEIA DITADURA**

FINANCEIRA

Intelectuais como Jürgen Habermas e Jacques Derrida, entre muitos outros, ressaltaram no passado o refrão “precisamos criar instituições para a unificação da tomada de decisões políticas no nível da União Europeia”.

No contexto pós-crise grega, parece que os intelectuais eurófilos tiveram o que mereceram. A entidade euro foi submetida a uma decisão política e a uma espécie de diretório que passou a reforçar a obediência estrita. Infelizmente, no entanto, a política tomou essa direção apenas para reafirmar que as finanças representam, sozinhas, a verdadeira liderança da União Europeia.

Um reforço político da dominação das finanças sobre a sociedade europeia tem sido até agora o resultado desse estágio inicial da tragédia europeia.

Há trinta anos as instituições de assistência social estão sob ataque. Pleno emprego, direitos trabalhistas, seguridade social, aposentadoria, ensino e transporte públicos – tudo foi reduzido, piorado ou destruído. Depois de trinta anos de fervor neoliberal, veio o colapso.

O que acontecerá agora? A classe regente responde com grosseria: mais do mesmo. Mais redução de salários para servidores públicos, mais aumento da idade de aposentadoria. Nenhum respeito pelas necessidades da sociedade ou pelos direitos dos trabalhadores.

Trinta anos atrás, Thatcher disse que essa coisa de sociedade não existia. Hoje, isso ecoa como uma profecia autorrealizada. A sociedade está mesmo se dissolvendo e os espaços públicos estão sendo reduzidos a uma selva em meio à qual todos lutam contra todos. Depois da crise grega, o dogma do monetarismo foi bastante reforçado, como se aumentar a dose do veneno garantisse a saúde do paciente. A redução da demanda levará à recessão, e o único resultado disso será maior concentração de capital

nas mãos da classe financeira e maior empobrecimento do trabalhador.

Depois da crise financeira grega, foi declarado estado de emergência. Um diretório autoproclamado, Merkel-Sarkozy-Trichet, impôs uma política deflacionária - que pretende ser estendida a todos os diferentes governos nacionais da Europa. Para salvar o sistema financeiro, esse autoproclamado diretório está desviando recursos da sociedade para os bancos. E, para reafirmar a filosofia falida do neoliberalismo, cortam-se gastos sociais, salários são reduzidos, as aposentadorias são adiadas e o trabalho dos jovens é precarizado.

Aqueles que se recusarem a se curvar à Grande Necessidade (a Competição e o Crescimento) ficarão de fora de cena. Quem quiser continuar no jogo terá que aceitar toda punição, toda renúncia e todo sofrimento que a Grande Necessidade exigir. Mas quem disse que precisamos continuar no jogo?

Por ora, o efeito da derrocada das políticas neoliberais tem sido sua própria confirmação e consolidação. Depois do colapso do sistema financeiro americano, todos esperavam o abandono ou pelo menos a atenuação da concentração do capital, e um processo de redistribuição de rendimentos parecia uma forma possível de aumentar a demanda. Nada disso aconteceu. Nem sequer se explorou uma abordagem keynesiana, e, deixado de lado, Paul Krugman⁷ continuou a repetir coisas bastante razoáveis que ninguém queria ouvir.

Graças à crise, a sociedade americana foi saqueada em prol das grandes finanças, e agora a Europa segue essa mesma dinâmica com uma espécie de ferocidade matemática.

Existe alguma chance de interrompermos essa corrida insana?

Uma explosão social é possível, já que as condições da vida cotidiana se tornarão insuportáveis em breve. Mas a

precariedade do trabalho e a decomposição da solidariedade social podem abrir caminho para um resultado assustador: a guerra civil étnica em escala continental e o desmantelamento da União Europeia, com a consequente liberação das piores paixões nacionais.

Em Paris, Londres, Barcelona e Roma, manifestações gigantescas irromperam contra medidas econômicas restritivas, mas esse movimento não conseguirá frear o trem desgovernado da agressão que acossa a vida social, uma vez que a União Europeia não é uma democracia, mas, antes, uma ditadura financeira cuja política está submetida a decisões incontestáveis.

Manifestações pacíficas não mudarão a direção das coisas, e explosões previsíveis de violência serão instrumentalizadas pelo Estado. Haverá uma mudança radical na percepção social e nos modos de vida, e uma porção crescente da sociedade será excluída do campo econômico e deixará de participar dos jogos do trabalho e do consumo.

Essas pessoas abandonarão o roteiro do consumo individual e criarão novas e melhoradas formas de coabitação, estabelecerão praças comerciais no interior de grandes metrópoles, se afastarão da economia de mercado e criarão moedas comunitárias.

A menos que tenha sido tomado pela avareza - uma obsessão psicótica -, tudo o que o ser humano quer é uma vida agradável, quiçá longa, e em que consuma apenas o necessário para manter sua saúde e para fazer amor. A "civilização" é o nome pomposo que damos para todo valor político e moral que tornou a busca por esse estilo de vida possível.

O dogma financeiro postula o seguinte: se nós quisermos continuar no jogo conduzido pelos bancos e pelas bolsas de valores, devemos renunciar a uma vida prazerosa e tranquila. Devemos renunciar à civilização. Mas por que

deveríamos aceitar essa troca? A riqueza da Europa não está na estabilidade do euro nos mercados internacionais ou na capacidade dos administradores de contabilizar seus lucros. A Europa é rica porque tem milhões de intelectuais, cientistas, técnicos, doutores e poetas, além de milhões de trabalhadores que há séculos produzem conhecimento técnico. A Europa é rica porque historicamente administrou e valorizou a competência, e não apenas a competição, e porque foi receptiva a culturas distantes e se mostrou capaz de integrá-las. Ela também é rica, é preciso dizer, porque explorou com ferocidade os recursos físicos e humanos de outros continentes ao longo de cinco séculos.

Precisamos renunciar a alguma coisa, mas a quê?

Certamente precisamos abrir mão do hiperconsumo que nos é imposto pelas grandes corporações - e que não está presente nas tradições do humanismo, do iluminismo e do socialismo nem nos ideais de liberdade, dos direitos civis e do bem-estar social. E digo isso não porque acredite que devamos nos apegar a princípios do passado, mas porque esses princípios possibilitam viver de maneira decente.

A perspectiva que nos é oferecida não é a de uma revolução. O conceito de revolução não corresponde mais a coisa alguma, porque carrega a noção exagerada de uma vontade política que subjuga a complexidade da sociedade contemporânea. Nossa perspectiva é de uma mudança de paradigma: um novo paradigma que não está concentrado no crescimento de produtos, de lucros ou da acumulação, mas na libertação completa do poder da inteligência coletiva.

ESTÉTICA DA EUROPA

A estética da União Europeia é, por definição, frígida.

A União Europeia nasceu dos escombros da Segunda Guerra Mundial com o objetivo de relegar ao esquecimento

nossas paixões nacionalistas e ideológicas. É aqui que está sua natureza pragmática e progressista. Esquecer o romantismo é seu imperativo categórico.

Ultimamente, porém, esse mito fundador antimitológico parece estar sendo borrado, confundido e esquecido; a percepção apática de estarmos juntos só era possível em condições de prosperidade. A União Europeia pôde existir enquanto foi capaz de garantir níveis crescentes de consumo, enquanto o domínio monetário favoreceu o crescimento econômico. Mas e agora?

A União Europeia, uma ficção de democracia, é na verdade governada por um organismo autocrático - o Banco Central Europeu. Enquanto a Reserva Federal dos Estados Unidos tem como objetivo oficial a estabilização dos preços e o pleno emprego, o regulamento do BCE estabelece uma única meta: o combate à inflação. Hoje, quando a tendência que prevalece é a da deflação, essa meta é irracional.

Os cidadãos não podem fazer nada para influenciar as políticas adotadas pelo BCE, já que o Banco não responde a nenhuma autoridade política. É por essa razão que cidadãos europeus tomaram consciência do esvaziamento dos processos eleitorais na Europa - e é possível que no futuro eles passem a enxergar a União Europeia como inimiga.

Os movimentos sociais devem tentar mudar esse panorama e imaginar a mitologia necessária à transição cultural. Devemos nos concentrar no mito fundador da história europeia: o mito da energia. A cultura e a imaginação política modernas enfatizaram as virtudes da juventude - da paixão da juventude e de sua energia, agressividade e crescimento. O capitalismo se baseia na exploração da energia física, e o semiocapitalismo subjugou a energia excitável da sociedade até seu ponto do colapso.

A noção de exaustão foi sempre um anátema do discurso da modernidade: *Romantik Sturm und Drang* [tempestade e ímpeto românticos], a perseguição faustiana

da imortalidade, a sede insaciável pelo crescimento econômico e por lucros.

As limitações orgânicas foram rejeitadas, esquecidas. O corpo orgânico da Terra e a entropia inerente à vida humana foram desprezados, escondidos e segregados.

O culto romântico da juventude é a origem cultural do nacionalismo. Na Era Romântica, a Europa era uma civilização emergente que garantia sua hegemonia política pela conquista das grandes civilizações orientais. Não devemos esquecer que, no final do século XVIII, a Índia e a China eram responsáveis por mais de 70% da produção mundial. Seu declínio não pode ser separado da ascensão do domínio europeu.

No período colonial, o nacionalismo era a condição cultural de impérios como o britânico e o francês; por volta da virada do século XX, ele ressurgiu como uma forma reativa e passou a se expressar na autoafirmação de países jovens (Itália, Japão e Alemanha), enquanto impérios antigos (o russo, o austríaco e o otomano) se encaminhavam para o fim.

O nacionalismo também pode se revelar na autoafirmação das gerações mais novas nos âmbitos cultural e econômico, como é evidente no futurismo italiano. Estilos antiquados são desvalorizados, pessoas mais velhas e mulheres são desprezadas por sua fraqueza. O fascismo se faz apresentar como a face jovem das nações.

Na modernidade tardia, a retórica da juventude e a desvalorização do antigo se tornam um atributo essencial da publicidade. Ao contrário do discurso fascista, a publicidade moderna tardia não maltrata a velhice. Ela a nega, afirma que todo idoso pode ser jovem desde que aceite seu lugar no banquete do consumo.

O fascismo que triunfou na Itália depois de 1922 pode ser visto como uma *energolatρεία* (um culto à energia) dos jovens.

O estilo de Berlusconi trouxe de volta à ribalta a arrogância, o desdém pelas regras democráticas e o machismo, mas os atores dessa nova comédia são homens idosos que buscam a ajuda das biotécnicas, da psicoquímica e da farmacologia. A negação da idade e do tempo é o delírio final da classe global, como Norman Spinrad mostra em *Bug Jack Barron*, seu romance de 1969.

Como na mitologia heroica do nacionalismo fascista (e também na mitologia da publicidade), a subcultura de Berlusconi tem como base um delírio de poder - aquela se funda nas virtudes da juventude da força, da energia e do orgulho; esta, nas virtudes da maturidade da técnica, do engodo e das finanças. A nêmesis que veio a reboque da violência jovial do fascismo foi a Segunda Guerra Mundial e sua superabundância de destruição e morte. Qual nêmesis será invocada pela atual *energolatρεία* dos velhos?

O destino da Europa se desenrolará na esfera biopolítica, na fronteira entre o consumismo, a agressividade jovializada tecnossanitarista e a possível consciência coletiva das limitações do organismo biológico (sensível).

A exaustão não tem lugar na cultura ocidental, e hoje isso é um problema, porque as necessidades da exaustão precisam ser entendidas e aceitas como um novo paradigma para a vida social. Só a elaboração cultural e psíquica da exaustão abrirá as portas para uma nova concepção e percepção da riqueza e da felicidade.

A insurreição europeia do porvir não será uma insurreição de energia, mas uma insurreição da vagarosidade, do recuo e da exaustão. Será a autonomização do corpo e da alma coletivos em relação às explorações da pressa e da competição.

A Europa, diante de um dilema entre duas escolhas, terá que fazer a escolha decisiva.

Um caminho seria aceitar um acordo de redistribuição de riqueza e de recursos: isso abriria as fronteiras da Europa para as multidões que vêm da África e da Ásia; implicaria a redução do estilo de vida consumista no Ocidente, rumo à estagnação da produção e do consumo. Essa opção não implicaria ideias de sacrifício e de renúncia, mas antes de aproveitamento do tempo sem que houvesse expectativas de competição e de acumulação.

O outro seria a intensificação de uma guerra civil interétnica cujos primeiros sinais já podem ser vistos. A maioria da população europeia passou à defesa desesperada de privilégios acumulados durante séculos de colonialismo, mas esse privilégio vem se deteriorando desde a queda dos impérios coloniais no século passado e, agora, está se despedaçando no desenrolar da recessão global.

A Europa não tem como ganhar o jogo da competição econômica. Quanto tempo levará para que os salários de um europeu típico sejam reduzidos a valores similares aos de um trabalhador indiano, chinês ou vietnamita? Isso custará tempo, sangue e violência demais. É por isso que os mercados financeiros veem o euro com desconfiança: se o ganho, o lucro e a competição são o padrão, então o declínio da Europa está garantido.

A questão que permanece é: quem disse que a competição econômica é o único padrão e o único critério político de escolha? Gregory Bateson definiria o mal-estar europeu em termos de um duplo vínculo, de uma injunção contraditória. O dogma neoliberal ordena que a sociedade europeia seja competitiva e, ao mesmo tempo, determina a destruição das estruturas constitutivas das condições culturais e produtivas da riqueza do continente. A ideia neoliberal de riqueza está aumentando a miséria social cada vez mais. Bateson sugere que duplos vínculos apresentam resultados paradoxais. E a solução paradoxal para a Europa

poderia ser a aceitação do declínio. O declínio (crescimento invertido) significa um desinvestimento no frenesi da competição: é esse o caminho paradoxal que pode nos conduzir para fora do dilema neoliberal.

CAPÍTULO 2

LINGUAGEM, ECONOMIA E CORPO

O FUTURO DEPOIS DO FIM DA ECONOMIA CIÊNCIAS ECONÔMICAS NÃO SÃO CIÊNCIA

No final do verão de 2011, os jornais de economia começaram a falar cada vez mais em *double dip* [duplo mergulho].

Economistas preveem a chegada de uma nova recessão antes da recuperação da crise passada.

Acredito que estejam errados. Haverá uma nova recessão – nisso concordamos –, mas nunca mais haverá recuperação, se por recuperação entendermos a retomada do crescimento.

Se dissermos isso em público, seremos tachados de traidores, baderneiros e alarmistas, e economistas nos desprezarão como se fôssemos vilões. Mas os economistas não são sábios. Eles nem sequer deveriam ser considerados cientistas. Ao denunciar os maus comportamentos da sociedade, ao exigir que nos arrependamos de nossas dívidas, ao atribuir a ameaça da inflação e da miséria aos nossos pecados e ao idolatrar os dogmas do crescimento e da competição, os economistas se assemelham muito mais a sacerdotes.

É difícil acreditar que algo como “ciências econômicas” exista de fato. Em que consiste uma ciência?

Independentemente de discussões epistemológicas, eu gostaria apenas de dizer que “ciência” é uma forma de conhecimento livre de dogmas e capaz de extrapolar as leis gerais da observação de fenômenos empíricos (e, como consequência, capaz de prever algo sobre o que acontecerá a seguir), uma forma capaz de entender aqueles tipos de mudança que foram denominados “mudança de paradigma” por Thomas Kuhn.

Até onde sei, o discurso a que nos referimos como “economia” não se enquadra nesse esquema.

Em primeiro lugar, os economistas são atormentados por noções dogmáticas como crescimento, competição e produto interno bruto, e consideram que a realidade social está desajustada quando deixa de corresponder a esses critérios.

Em segundo lugar, os economistas não conseguem inferir nenhuma lei com base na observação da realidade, já que preferem, em vez disso, que a realidade se harmonize com as leis inventadas por eles. Como consequência, eles não conseguem prever absolutamente nada, como a experiência tem mostrado nos últimos três ou quatro anos.

Por fim, os economistas não conseguem compreender o que está acontecendo quando há mudança de paradigma social; eles se recusam veementemente a redefinir suas estruturas conceituais porque fingem que a realidade tem que ser alterada de modo a corresponder a seus critérios desatualizados.

Nas faculdades de economia e administração, não se ensinam matérias como física ou química ou astronomia – disciplinas que merecem o título de conhecimento científico e que, cada uma à sua maneira, conceitualizam um campo específico da realidade. Elas preferem ensinar uma tecnologia, um conjunto de ferramentas, de procedimentos e de protocolos práticos que têm como objetivo conformar a realidade social a propósitos práticos: lucros, acumulação,

poder. A realidade econômica não existe, ela é resultado de um processo de modelagem técnica, de submissão e de exploração.

O discurso teórico que serve de fundamento à tecnologia econômica pode ser definido como uma ideologia, no sentido proposto por Marx – que, aliás, não era economista, mas crítico de política econômica.

Ideologias são, na verdade, tecnologias teóricas voltadas à sustentação de metas políticas e sociais especiais. E a ideologia econômica, como todas as tecnologias, não reflete sobre si e, por isso, é incapaz de se submeter a uma autoavaliação teórica e de se reposicionar em relação à mudança de paradigma.

DESTERRITORIZAÇÃO FINANCEIRA E PRECARIIDADE DO TRABALHO

O desenvolvimento das forças produtivas, a criação da rede global de trabalho cognitivo que Marx chamou, em “Fragmentos sobre as máquinas” (nos *Grundrisse*), de “intelecto geral”, provocou um aumento enorme na potência produtiva do trabalho. Essa potência já não pode ser semiotizada, organizada e contida pela forma social do capitalismo.

O capitalismo já não consegue mais semiotizar e organizar a potência social da produtividade cognitiva, e isso porque o valor já não pode mais ser definido em termos de tempo médio necessário de trabalho; assim, as antigas formas de propriedade privada e o salário já não semiotizam e organizam a existência desterritorializada do capital e do trabalho social.

Os economistas estão totalmente desnorteados com essa transformação, já que o conhecimento econômico sempre foi estruturado de acordo com o paradigma do capitalismo burguês: acumulação linear, mensurabilidade

do valor e apropriação privada da mais-valia. A mudança da forma de produção industrial para a forma de produção semiótica e a mudança do trabalho físico para o trabalho cognitivo projetaram o capitalismo para fora de seus próprios limites, para fora de sua consciência ideológica de si.

A burguesia, que correspondia a uma classe territorializada (a classe do *burgo*, da cidade), conseguia tanto administrar propriedades físicas quanto medir as relações entre tempo e valor. A financeirização absoluta do capital marca o fim da velha burguesia e abre caminho para a proliferação desterritorializada e rizomática das relações de poder econômico. A velha burguesia já não tem mais poder: foi substituída pela proliferação de uma classe virtual (mais uma poeira social pulverizada e desterritorializada do que um grupo territorializado de pessoas) que em geral se denomina “mercado financeiro”.

O trabalho está sendo submetido a um processo paralelo de pulverização e desterritorialização, a chamada “precariedade” (ou “precarização do trabalho”). Precarização não é só a perda do trabalho formal e dos salários, mas também o efeito da fragmentação e da pulverização das relações trabalhistas, o rompimento dos vínculos entre trabalhador e território. Afinal, o trabalhador cognitivo não precisa estar ligado a um lugar; sua atividade pode ser distribuída ao longo de um território sem fisicalidade.

As antigas categorias econômicas (salário, propriedade privada e crescimento linear) não fazem mais sentido nessa nova situação. A produtividade do intelecto geral, em termos de valor de uso (de produção de mercadorias semióticas úteis) é virtualmente ilimitada. Então como seria possível medir o valor do trabalho semiótico, já que seus produtos são imateriais? Como são determinadas as relações entre trabalho e salário? Como medir valor em

termos de tempo, se a produtividade do trabalho cognitivo (criatividade, afetividade, linguística) não pode ser quantificada e padronizada?

O FIM DO CRESCIMENTO

A noção de crescimento é essencial para a estrutura conceitual da tecnologia econômica. Se a produção social não se adequa às expectativas do crescimento, os economistas decretam que a sociedade está gravemente doente - e dão a essa doença o nome de "recessão". Esse diagnóstico não tem nada a ver com as necessidades da população, porque não se refere ao valor de uso das coisas e dos bens semióticos, mas à acumulação capitalista abstrata: a acumulação de valor de troca.

No sentido econômico, o crescimento não se relaciona ao aumento da felicidade social ou à satisfação das necessidades básicas das pessoas, mas à expansão do volume total do valor de troca. O Produto Interno Bruto, o principal indicador de crescimento, não é a medição do bem-estar social e do prazer, e sim uma medição monetária.

Felicidade social e infelicidade não dependem em geral da quantidade de dinheiro que circula na economia, mas estão relacionadas à distribuição de riqueza e ao equilíbrio entre as expectativas culturais e a disponibilidade de bens físicos e semióticos.

Mais do que um critério para a avaliação econômica da saúde e do bem-estar sociais, o "crescimento" é um conceito cultural. Ele está ligado à concepção moderna de futuro como expansão infinita.

Por uma série de motivos, a expansão infinita se tornou uma tarefa de execução impossível para o corpo social. Desde que o Clube de Roma publicou *Os limites do crescimento*, em 1972, sabemos que os recursos físicos do

planeta não são ilimitados e que a produção social precisa ser redefinida.

A transformação cognitiva da produção e a criação de uma esfera semicapitalista inauguraram uma nova possibilidade de expansão - e, por alguns anos, enquanto a economia da internet pareceu desenhar um horizonte de crescimento infinito na década de 1990, a economia teve uma expansão eufórica. Tratava-se de um engodo, porque, mesmo que o intelecto geral pudesse ser infinitamente produtivo, as limitações ao crescimento estão inscritas no corpo afetivo do trabalho cognitivo: limitações de atenção, de energia psíquica, de sensibilidade. Depois das ilusões de uma nova economia (espalhadas por ideólogos neoliberais integrados à máquina) e do previsível estouro da bolha da internet, o começo do novo século anunciava o colapso iminente da economia financeirizada. Sabemos, desde setembro de 2008 (apesar da virtualização financeira de sua expansão), que o fim do crescimento capitalista está próximo.

Isso pode ser uma maldição, caso o bem-estar social continue a depender da expansão dos lucros monetários e caso sejamos incapazes de redefinir as necessidades e expectativas sociais. Mas também pode ser uma bênção, caso redistribuamos os produtos sociais de modo igualitário, caso compartilhemos os recursos existentes e caso revisemos nossas expectativas culturais de modo a sermos mais frugais e a substituímos a ideia de que o prazer depende de um consumo cada vez mais intenso.

RECESSÃO E DITADURA IMPESSOAL E FINANCEIRA A cultura moderna tornou equivalentes as ideias de expansão econômica e futuridade, de modo que passou a ser impossível para os economistas pensar o futuro desvinculado do crescimento econômico. Mas essa identificação precisa ser abandonada, e o conceito de

futuro, repensado. O pensamento do economista não consegue acompanhar essa nova dimensão e não tem como entender essa mudança de paradigma. É por essa razão que a economia é uma bagunça, e é por isso que a sabedoria econômica não pode lidar com a nova realidade. A semiotização financeira da economia é uma máquina de guerra que destrói recursos sociais e capacidades intelectuais diariamente.

Olhemos para o que está acontecendo na Europa. Passados séculos de produção industrial, a Europa é um continente rico. Ela tem milhões de técnicos, de poetas, de doutores, de inventores, de operários especializados, de engenheiros nucleares... Como foi que de repente ficamos tão pobres? Aconteceu uma coisa muito simples. Toda a riqueza produzida pelos trabalhadores foi estocada nas caixas-fortes de uma minoria minúscula de exploradores e de especuladores. Todo o mecanismo da crise financeira europeia está voltado para o mais extraordinário deslocamento de riqueza da história, extraída da sociedade e direcionada à classe financeira, ao capitalismo financeirizado.

A riqueza produzida pela inteligência coletiva foi capturada e desviada. O efeito desse deslocamento é o empobrecimento generalizado de alguns dos lugares mais ricos do mundo e a criação de uma máquina financeirizada de destruição que oblitera o valor de uso e desloca a riqueza monetária.

A recessão é a forma do economista de semiotizar as contradições existentes entre a potência produtiva do intelecto geral e as amarras atuais da financeirização.

As finanças são efeito da virtualização da realidade e atuam sobre a esfera psicocognitiva da economia. Mas, ao mesmo tempo, são também efeito da desterritorialização da riqueza. Não é fácil estabelecer uma relação de identidade entre financeiristas e pessoas. As finanças não são a

tradução monetária de certa quantidade de bens concretos; elas são, na verdade, um efeito de linguagem.

As finanças são a função transversal da imaterialização e a ação performativa da indexação. Estatística, números, índices, medos e expectativas não são representações linguísticas de algum referente econômico que possa ser encontrado em algum lugar do mundo físico, significantes que se referem a um significado. Elas estão produzindo indexicais, atos discursivos que produzem efeitos imediatos no instante mesmo de sua enunciação.

É por isso que, quando se olha para a classe financeirizada, não se consegue localizar alguém com quem se possa falar ou negociar, um inimigo contra o qual lutar. Não há inimigos ou pessoas com quem se relacionar, apenas implicações matemáticas, concatenações sociais automáticas que não se podem desmontar ou evitar.

As finanças parecem desumanas e impiedosas porque não são um ser humano e, portanto, não têm piedade. Elas podem ser definidas como um tumor matemático que perpassa uma parte grande da sociedade. Aqueles que estão envolvidos no jogo da financeirização são muito mais numerosos do que os donos de propriedades da velha burguesia. Muitas vezes a contragosto e involuntariamente, pessoas têm sido levadas a investir seu dinheiro e seu futuro no jogo da financeirização. Aqueles que investiram suas aposentadorias em fundos privados, aqueles que contraíram hipotecas de modo semiconscente, aqueles que caíram na armadilha do crédito fácil, todos eles se tornaram parte da função transversal da financeirização. São pessoas pobres, trabalhadores, aposentados cujo futuro depende de flutuações de bolsas de valores que eles não controlam e que nem sequer são capazes de entender.

EXAUSTÃO FUTURA E FRUGALIDADE FELIZ

Só conseguiremos escapar da submissão perversa da vida, da riqueza e do prazer à abstração financeira do semicapital se formos capazes de libertar o futuro (a percepção e a concepção de futuro, assim como sua própria produção) das armadilhas do crescimento e do investimento.

A chave para essa libertação pode ser encontrada em uma nova forma de sabedoria que se harmoniza com a exaustão. Exaustão é uma palavra amaldiçoada no contexto da cultura moderna, baseada no culto à energia e no culto à agressividade masculina. Mas a energia está desaparecendo no mundo pós-moderno, e isso pode ser atribuído a várias razões fáceis de serem detectadas.

A energia está desaparecendo em razão de uma tendência demográfica: a humanidade está envelhecendo como um todo graças ao prolongamento da expectativa de vida e à queda das taxas de fecundidade. Uma sensação de exaustão resulta desse processo de envelhecimento geral, e o que já foi considerado uma bênção - o prolongamento da expectativa de vida - pode acabar se mostrando um infortúnio, caso o mito da energia não seja restringido e reposicionado junto a um mito de solidariedade e de grande compaixão. A energia também está desaparecendo porque recursos físicos básicos como o petróleo estão fadados à extinção ou à redução drástica de sua produção. Por fim, a energia está desaparecendo porque a competição é uma idiotice na era do intelecto geral. O intelecto geral não tem como base o ímpeto juvenil e a agressividade masculina - o confronto, a conquista e a apropriação. Ele se baseia na cooperação e no compartilhamento.

É por essa razão que o futuro terminou e que nós vivemos em um espaço que está depois do futuro. Se formos capazes de aceitar a condição pós-futurista, renunciaremos à acumulação e ao crescimento e seremos felizes em meio ao compartilhamento das riquezas de nosso

passado de trabalho industrial e de nosso presente de inteligência coletiva.

Se não formos, estaremos condenados a um século de violência, de miséria e de guerra.

TEMPO, DINHEIRO E LINGUAGEM

ESTOCANDO TEMPO

Vamos refletir sobre as seguintes frases: “me dê um tempo”, “estamos perdendo tempo aqui”, “preciso de mais tempo”.

Essas frases não significam nada, já que pressupõem que o tempo é algo a ser dado ou tirado e sugerem que ele seja algo a ser ganho ou perdido, possuído e armazenado.

Bem, é sobre esse tipo de absurdo que a economia, uma tecnologia voltada à reificação e à acumulação do tempo, firma suas bases.

A relação tempo / banco é um tipo de tautologia, pois bancos são em essência relacionados ao tempo. O que depositamos em um banco? Depositamos tempo. De certo modo, estamos depositando o passado, mas também o futuro.

A transformação essencial na passagem do capitalismo burguês moderno para o semiocapitalismo contemporâneo foi uma mudança na percepção da relação entre dinheiro, linguagem e tempo.

Tomo isto como meu ponto de partida: a relação entre tempo, dinheiro e linguagem. Quando falamos de bancos, estamos falando do armazenamento de tempo. Mas cada forma possível de armazenamento e de investimento está ligada a mudanças na história do capitalismo, e também na

história das relações entre capitalismo e nossas vidas, subjetividades e singularidades.

É bastante difícil ser sistemático quanto ao tempo, por isso não tentarei fazê-lo. Tentarei encontrar alguns pontos de referência que possam nos ajudar a entender algo sobre nosso presente. O que está acontecendo com ele, do ponto de vista do tempo, da linguagem e dos eventos? Bem, vamos analisar o panorama europeu. A tristeza das perspectivas europeias é visível. Talvez o leitor não conheça a tristeza europeia porque more na Alemanha, e nós sabemos que o único lugar feliz da Europa é a Alemanha.

Notei isso muitos dias atrás, no aeroporto de Berlim. Eu estava esperando meu avião e vi um casal de idosos sorridente que olhava os horários de voo, e vi também uma jovem punk tatuada. Todos pareciam felizes, menos eu - a única pessoa triste no aeroporto de Berlim. Eu tinha minhas próprias razões para estar triste - não é sobre isso que quero falar. O que é relevante aqui é que eu sou europeu, e não alemão.

No caso dos gregos, por exemplo. Vocês sabem quão tristes eles estão, e também quão desesperados e irritados. Mas, quando não vê esperança alguma na sua situação, você fica irritado e desesperado. E os gregos estão desesperados e irritados. E também os portugueses, sem falar nos irlandeses. Eles eram felizes alguns anos atrás e, agora, de uma hora para a outra, estão com um humor diferente - como todos os europeus, exceto os alemães.

Por quê? Vou tentar explicar. Porque os bancos alemães estão abastecidos do nosso tempo. O problema é esse. Os bancos alemães estocaram o tempo grego, o tempo português, o tempo italiano e o tempo irlandês, e agora estão exigindo a devolução de seu dinheiro. Eles estocaram o futuro dos gregos, dos portugueses, dos italianos, e assim por diante. O endividamento é, na verdade, tempo futuro, é uma promessa sobre o futuro. Os gregos foram forçados a

penhorar seu futuro e depositaram essa promessa nos bancos alemães.

Há algo de errado nessa transação. Você pega meu tempo (futuro) e, depois, quer que eu lhe dê meu dinheiro. O mistério central, o enigma central, o segredo central na era da financeirização do capitalismo é exatamente este: o dinheiro que está depositado nos bancos é o meu tempo passado (o tempo que eu gastei no passado) ou é o dinheiro que assegura a possibilidade de comprar o futuro? Isso é um segredo ou um enigma? E qual é a diferença?

Um segredo é algo que está escondido em algum lugar. Você precisa saber a senha, encontrar a chave certa, e então o segredo deixará de existir. Ele se transformará em verdade. Um enigma é diferente, porque não há chave a ser encontrada. A chave, assim como a verdade, não está em lugar nenhum. Desse modo, quando falamos de capitalismo financeirizado, quando discutimos a relação entre tempo e futuro e dívida, será que estamos falando de um segredo ou de um enigma?

Acredito que estejamos falando de um enigma, porque ninguém sabe o que está por vir, ninguém sabe o que se esconde no tempo futuro dos devedores. Então, o único jeito de resolver esse enigma é pela violência. Ou você paga, ou você está fora. Ou você dá seu tempo presente como pagamento por um tempo futuro depositado em um banco alemão, ou você empobrecerá. Para evitar sua expulsão da União Europeia, os gregos, os portugueses e outros foram forçados a empobrecer. Recessão, empobrecimento, miséria: é assim que pagamos por nosso futuro (imaginário) - com o endividamento.

VALORES FLUTUANTES

Não há como encontrar verdade no capitalismo financeirizado porque sua ferramenta principal é esta: não

existe mais verdade, apenas troca de signos, apenas desterritorialização do sentido. Em *A troca simbólica e a morte*, um livro publicado em 1976, Jean Baudrillard diz que o sistema como um todo estava rumando para a indeterminação. Esta é a mudança essencial entre o capitalismo industrial e o semiocapitalismo: a indeterminação substitui a relação fixa entre tempo de trabalho e valor, de modo que o regime como um todo é lançado em um sistema aleatório de valores flutuantes.

O capitalismo financeirizado se baseia principalmente na perda da relação entre tempo e valor.

Nas primeiras páginas de *O capital*, Marx explica que “valor” é tempo, a acumulação do tempo. Tempo objetificado, tempo que se tornou coisas, mercadorias e valor. Mas cuidado: não é qualquer tipo de tempo que é relevante para a determinação do valor, e sim o tempo social médio que é necessário para a produção de certo bem. Se você é preguiçoso ou muito rápido, pouco importa. O que importa na determinação do valor é o tempo *médio* necessário para produzir esse bem. Isso era verdade nos bons tempos em que era possível determinar o tempo que a produção de uma mercadoria demandava. Porém as coisas mudaram: de repente, algo novo aconteceu na organização do trabalho e na tecnologia de produção, na relação entre tempo, trabalho e valor. De repente, o trabalho deixou de ser o esforço físico, braçal da produção industrial. Não há mais coisas concretas, apenas signos; não mais a produção de coisas tangíveis, feitas de materiais visíveis, mas a produção de algo que é semiótico em sua essência.

Quando se quer estabelecer o tempo médio necessário para a produção de um objeto material, basta fazer um cálculo simples: quanto tempo de trabalho físico é necessário para transformar a matéria-prima em mercadoria. Determinar quanto tempo a produção de um objeto concreto exige, isso é fácil de fazer. Mas tentem

decidir quanto tempo leva para produzir uma ideia. Tentem decidir quanto tempo é necessário para elaborar um projeto, um estilo, uma inovação. Bem, vocês verão que, quando o processo de produção se torna semiótico, a relação entre tempo de trabalho e valor de repente evapora, desmancha no ar. Baudrillard foi o primeiro pensador a entender e descrever esse processo.

Baudrillard escreveu *A troca simbólica e a morte* em 1976. Alguns anos antes, o então presidente dos Estados Unidos Richard Nixon fez algo que mudou o mundo. Naquela época, os presidentes americanos eram como profetas: não porque predissessem o *Zeitgeist* vindouro, mas porque eram poderosos o suficiente para gravar a marca de suas vontades, ou a da vontade do capitalismo americano, no futuro. Nixon fez algo muito, muito importante no que se refere a mudar o curso do futuro. Ele decidiu libertar o dólar do padrão-ouro.

Ele decidiu que os sistemas de Bretton Woods e de lastro da moeda em ouro, baseados em uma relação fixa entre moedas diferentes, tinham chegado ao fim. Desde então, o dólar tem estado livre de qualquer padrão fixo. Independente, autônomo - ou melhor, aleatório. Flutuante, indeterminado.

Algo aleatório é qualquer coisa que não pode ser prevista, fixada ou determinada de maneira nenhuma. O latim usa a palavra *ratio* para descrever a relação fixa, o padrão, a medida. Em jargão filosófico, *ratio* se refere ao padrão universal para o entendimento das coisas: a razão.

Depois da decisão de Nixon, a mensuração acabou. A padronização acabou. A possibilidade de determinar a quantidade média de tempo necessária para a produção de uma mercadoria acabou. Isso significou, é claro, que os Estados Unidos da América - que seu presidente, Richard Nixon - decidiram que a violência passaria a ocupar o lugar da mensuração. Em condições de aleatoriedade, qual é a

condição da decisão definitiva? Qual é a ação ou o processo de determinação de um valor? Poder, força, violência. Qual é o jeito definitivo de decidir algo - a taxa de câmbio do dólar, por exemplo? A violência, é claro. Me deem um pouco mais de tempo.

A conjuntura entre a violência e a financeirização do capitalismo não é acidental e extemporânea. É totalmente estrutural. Não pode haver economia financeirizada sem violência, porque, na ausência de um padrão, a violência se torna o único método de tomada de decisões.

SEMIOINFLAÇÃO

Quero falar algumas coisas sobre a semioinflação, o tipo especial de inflação que ocorre no campo da informação, da compreensão, do sentido e dos afetos.

William Burroughs diz que há inflação quando você precisa de mais dinheiro para comprar menos coisas. Eu digo que há semioinflação quando você precisa de mais signos, palavras e informação para comprar menos sentido. É um dos problemas da aceleração. É um tipo de hiperfuturismo em que a antiga concepção acelerativa do futuro é a principal ferramenta da sanha capitalista.

Karl Marx já disse algo parecido. Quando fala de produtividade e de mais-valia relativa, ele está falando de aceleração. Ele diz que, se quisermos crescer em produtividade, o que também significa aumentar a mais-valia, precisaremos acelerar o tempo do trabalho. Mas há um ponto em que a aceleração se reposiciona e salta para uma nova dimensão, para o que Baudrillard chama de hiperaceleração.

A aceleração da produtividade na esfera de produção industrial se manifesta na intensificação do ritmo das máquinas, de modo que os trabalhadores sejam forçados a se mover com mais rapidez enquanto manipulam a matéria

física e produzem bens físicos. Quando a ferramenta principal da produção começa a ser o trabalho cognitivo, a aceleração entra em uma nova fase, em outra dimensão. Aumentar a produtividade na esfera do semiocapitalismo é basicamente uma questão de acelerar a infosfera.

Para aumentar a produtividade na esfera do semiocapital, é necessário acelerar a infosfera, o ambiente no qual as informações fluem em direção ao cérebro.

O que acontece, então, com o nosso cérebro - com o cérebro social? A cognição leva tempo. O que é a atenção? É a ativação das reações físicas do cérebro, mas também das reações emocionais, afetivas. A atenção não pode ser acelerada de maneira ilimitada. É por essa razão que a nova economia fracassou no final dos anos 1990, depois de um longo período de aceleração constante.

No ano 2000, o estouro da bolha da internet foi consequência de uma superexploração do cérebro social. Depois da implosão, vários livros sobre a economia da atenção de repente apareceram nas livrarias.

De uma hora para outra, os economistas tomaram consciência do fato singelo de que o mercado do mundo semiocapitalista é um mercado de atenção. Mercado e atenção se tornaram a mesma coisa. A crise de 2000, o estouro da bolha da internet, foi efeito de uma superprodução no campo da atenção.

Marx fala de crises de superprodução: se produzimos demais de determinado bem, as pessoas não serão capazes de comprar tudo o que foi produzido, então as mercadorias permanecerão nas lojas, empacadas. Daí o capitalista começa a demitir trabalhadores, porque já não precisa de mais produção, e isso só piora a situação.

Essa era a crise de superprodução no contexto do capitalismo industrial. O que passa a ser superprodução quando entramos na fase do semiocapital? A superprodução pode ser encontrada na relação entre a quantidade de bens

semióticos produzidos pelo trabalho cognitivo e a quantidade de tempo empregado para tanto. O tempo total de atenção de uma sociedade não é infinito, porque a atenção só pode ser acelerada até certo limite. É possível acelerar a atenção de alguém: podem-se tomar anfetaminas, por exemplo. Existem técnicas e drogas que aumentam a capacidade de produtividade no campo da atenção. Mas nós sabemos qual é o problema com elas. Sabemos como isso termina. Os anos 1990 foram a era do ponto-com, a era da produtividade crescente, do entusiasmo cada vez maior com a produção, do crescimento da felicidade dos trabalhadores intelectuais. Mas também foram a década do vício em Prozac. Não dá para entender o que Alan Greenspan chama de “exuberância irracional” sem levar em conta o fato de que milhões de trabalhadores cognitivos usaram toneladas de cocaína, anfetaminas e Prozac ao longo dos anos 1990.

Isso pode funcionar por algum tempo, mas logo acaba. De repente, de um dia para o outro, passadas a excitação e a aceleração, começa o apocalipse.

COLAPSO

Vocês se lembram da noite da virada do século, quando todos estavam esperando pelo bug do milênio? Eu estava na frente da tv, à espera do colapso final, mas nada aconteceu. Nada. Foi a noite mais horrível da minha vida. Eu havia arriscado toda a minha credibilidade na promessa de que aquela noite seria a última de nossas vidas, e nada, absolutamente nada aconteceu. Mas havia uma expectativa de colapso no ar. Como podemos explicar essa expectativa?

O colapso não tinha nada a ver com o bug do milênio. O colapso era como uma ressaca depois da empolgação alimentada a Prozac no cérebro social dos trabalhadores cognitivos do mundo inteiro. Quando naqueles dias Alan

Greenspan disse “sinto uma exuberância irracional nesses mercados”, ele não estava falando de economia. Ele estava falando da síndrome de abstinência do Prozac. Ele estava falando do fim da viagem de cocaína no cérebro social de milhões de trabalhadores cognitivos.

E depois? Bem, o próximo passo foi uma crise de superprodução no campo do semiocapitalismo. Nos primeiros anos do século - 2000, 2001 -, o problema era a percepção da iminência do colapso do capitalismo, da economia global. O 11 de Setembro chegou, e a superprodução se tornou a resposta para tudo. Só um médico louco prescreveria anfetaminas para uma pessoa deprimida, para um organismo deprimido. Mas foi exatamente isso que aconteceu depois do 11 de Setembro. O organismo dos trabalhadores cognitivos, deprimidos por razões químicas e econômicas, foi submetido a uma terapia anfetamínica de guerra pelo médico louco George Bush. O médico perdera o juízo, e o resultado disso ainda pode ser sentido: guerra infinita.

O doutor Bush não queria ganhar a guerra. Ele era completamente indiferente à vitória ou à derrota. Era tão evidente que começar uma guerra em um lugar como o Afeganistão, com um aliado como o Paquistão, seria uma loucura e derrota garantida. Mas a questão não era ganhar ou perder: a questão era começar uma guerra que nunca terminaria.

A guerra infinita é um sinal do tipo de loucura que é sintoma da inflação do significado. Mais e mais signos estão comprando cada vez menos significado.

Do que precisamos quando vivenciamos a semioinflação, quando a infosfera começa a se mover cada vez mais rápido e quando nossa atenção já não é mais capaz de acompanhar? Precisamos de um tipo de dispositivo que facilite as coisas, um dispositivo que reduza a velocidade da infosfera. É um problema de tempo, de

aceleração e de desaceleração: é um problema de facilitação. Estou me aproximando do fim, mas já estou atrasado (meu tempo está acabando).

O fim da modernidade começa com o desmoronamento do futuro, com os Sex Pistols gritando *no future*. Mas, até onde sabemos, a história pós-moderna tem sido a história de uma máquina tecnolinguística que penetra em cada aspecto da vida diária, em cada espaço do cérebro social.

A máquina tecnolinguística oferece linguagem às pessoas, mas também toma da nova geração os lugares que até então eram ocupados por seres humanos.

Em 1977, a antropóloga americana Rose Kohn Goldsen escreveu as seguintes palavras em *The Show and Tell Machine* [A máquina de mostrar e contar]: “Nós estamos criando uma nova geração de seres humanos que aprenderá mais palavras com uma máquina do que com suas mães”.

Essa geração está aqui. A primeira geração que aprendeu mais palavras com uma máquina do que com suas mães tem problemas com a relação entre palavras e corpo, entre palavras e afetos. A separação entre o aprendizado da linguagem e o corpo da mãe e entre o aprendizado da linguagem e o corpo em geral está mudando a linguagem em si mesma e em relação ao corpo. Até onde sabemos, o acesso à linguagem sempre foi mediado, ao longo da história humana, pela confiança no corpo da mãe. A relação entre significante e significado sempre foi garantida pelo corpo materno e, portanto, pelo corpo de um outro.

Eu sei que “água” é água (na verdade, como eu aprendi com a minha mãe a falar italiano, sei que “*acqua*” é *acqua*) porque minha mãe, e não uma máquina, me disse “isto é *acqua*”. Eu sei que o significante aponta para o significado. Minha mãe me disse *acqua*, e eu confio no corpo dela. O que acontece com essa relação entre linguagem e desejo a

partir do momento em que o acesso à linguagem é desconectado do corpo?

Quando a relação entre significante e significado deixa de ser garantida pela presença do corpo, começa a haver uma perturbação na minha relação afetiva com o mundo. Minha relação com ele se torna funcional, operacional - mais rápida, se preferirem, porém precária. Até o ponto da desconexão entre a linguagem e o corpo.

CAPÍTULO 3

O INTELLECTO GERAL À PROCURA DE UM CORPO

ABSTRAÇÃO E PATOLOGIA

TRÊS NÍVEIS DE ABSTRAÇÃO

Marx escreve que a abstração é a tendência principal do capitalismo, seu efeito geral sobre a atividade humana. Marx se refere à abstração do valor com relação à utilidade (valor de uso) e à abstração do trabalho produtivo com relação às formas concretas da atividade humana.

Na esfera do semiocapitalismo, no entanto, dois níveis novos de abstração aparecem como desdobramentos da abstração marxiana.

O que significa “abstração”?

Quando fala de trabalho abstrato, Marx se refere à separação entre a atividade do trabalhador e sua utilidade concreta, que é o que acontece no capitalismo. O valor de uso dessa atividade é um dos passos em direção à coisa real – que é o valor, a mais-valia. Por isso, o capitalista não se importa se o trabalho produz galinhas, livros ou carros... Ele se importa apenas com uma coisa: quanto valor o trabalho consegue produzir em determinada unidade de tempo. Esse é o começo do processo de abstração capitalista.

Na fase de modernidade tardia do capitalismo, a abstração digital acrescenta uma segunda camada à abstração capitalista: transformação e produção já não

acontecem no nível dos corpos e da manipulação material, mas no nível da interoperatividade entre máquinas informacionais. A informação substitui as coisas, e o corpo é excluído do campo da comunicação.

Tem-se, então, um terceiro nível de abstração, a abstração financeirizada. As finanças significam que o processo de valorização já não passa pelo estágio do valor de uso e nem mesmo pela produção de mercadorias (físicas ou semióticas).

A valorização do capital por meio da extração da mais-valia já era a meta da produção na antiga economia industrial descrita por Marx. Mas, se quisesse produzir valor, o capitalista estava obrigado à troca de bens úteis; ele ainda tinha que produzir carros e livros e pães.

Quando o referente é excluído, quando o lucro pela mera circulação de dinheiro se torna viável, a produção de carros, de livros e de pães passa a ser supérflua. A acumulação de valor abstrato é possibilitada pela submissão dos seres humanos à dívida e pela caça predatória dos recursos existentes. A destruição do mundo real tem seu início nessa emancipação entre a valorização e a produção de coisas úteis e na autorreplicação de valor no campo financeiro. A emancipação entre valor e referente leva à destruição do mundo real. É exatamente isso que está acontecendo por debaixo da chamada crise financeira, que de crise não tem nada.

Em seu livro *Data Trash* [Lixo informacional], Arthur Kroker e Michael A. Weinstein escrevem que, no campo da aceleração digital, mais informação significa menos significado. Na esfera da economia digital, quanto mais rápido uma informação circula, mais rápida é a acumulação de valor. Mas o significado desacelera esse processo, já que ele precisa de tempo para ser produzido e para ser elaborado e entendido. Então a aceleração do fluxo de informações traz implícita a eliminação do significado.

Na esfera da economia financeirizada, a aceleração da circulação e da valorização financeiras traz implícita a eliminação do mundo real. Quanto mais se destroem coisas físicas, recursos físicos e corpos, mais se acelera a circulação de fluxos financeiros.

Em grego, *parthenos* significa “virgem”. Jesus Cristo foi criado por partenogênese. A Virgem Maria deu à luz seu filho sem nenhum engajamento na realidade do sexo. A economia financeirizada (assim como a arte conceitual) é um processo partenogênico. Na verdade, a monetarização e a financeirização da economia representam a partenogênese da criação de valor. O valor não surge da relação física entre trabalho e mercadoria, mas sim da autorreplicação da força partenogênica das finanças.

Como Maurizio Lazzarato mostra em seu *A produção do homem endividado: ensaios sobre a condição neoliberal*, o trabalho não é mais dominado pela força física do poder, mas pela força abstrata das finanças: pela dívida.

A abstração digital leva à virtualização do ato físico do encontro e da manipulação das coisas. A abstração financeira leva a uma separação entre a circulação do dinheiro e o processo do valor em si mesmo.

Esses novos níveis de abstração não se relacionam apenas aos processos de trabalho – eles englobam todos os espaços da vida social. A digitalização e a financeirização vêm transformando a essência do corpo social e induzindo mutações.

O processo de produção está se fundindo no interior da infosfera, e a aceleração da produtividade está se transformando em aceleração dos fluxos de informação. Transtornos mentais e psicopatologias são sintomas desse processo dual de desrealização e de aceleração virtual.

A transformação causada no ambiente social pela abstração digital – e pela virtualização da comunicação

social em geral – foi tão profunda que afetou os processos de aprendizado, de fala, de imaginação e de memorização.

Em *L'ordine simbolico della madre* [A ordem simbólica da mãe], Luisa Muraro enfatiza a importância do corpo da mãe na formação da linguagem. Se eu confio no significado das palavras, é porque a relação entre o significante e o significado foi inicialmente garantida pela autoridade afetiva da minha mãe. Na linguagem, o significado não depende apenas da submissão à sintaxe e da interpretação semântica. Ele depende da confiança, da afeição.

Na esfera do capitalismo neoliberal e da captura das energias nervosa e física do feminino pelo maquinário de exploração global, as mães são cada vez menos a fonte da linguagem: elas foram separadas dos corpos das crianças pelo trabalho assalariado, pelas redes de mobilização de suas energias mentais e também pela globalização do mercado afetivo. Milhões de mulheres deixam suas crianças em Manila e em Nairóbi e vão para Nova York ou para Londres para tomar conta dos filhos de trabalhadoras cognitivas que deixam suas crianças em casa e vão para escritórios.

Mães são substituídas por máquinas linguísticas que estão constantemente mostrando e contando. A geração conectiva aprende a linguagem em uma estrutura em que as relações entre esse aprendizado e o corpo afetivo tendem a ser cada vez menos relevantes.

Quais são os efeitos de longo prazo dessa separação entre a linguagem e o corpo da mãe? Quais são os efeitos de longo prazo da automação do aprendizado da linguagem?

Não tenho respostas definitivas a essas questões, e ainda não é possível extrair conclusões finais sobre a consciência que essa primeira geração conectiva que agora está entrando em cena tem de si. Os movimentos sociais em erupção na Europa e no mundo árabe podem ser os

primeiros vislumbres de um processo de longo prazo de auto-organização ao redor do mundo dessa geração precária, conectiva. Quem pode saber o que o futuro nos reserva?

Ao longo da última década, as pesquisas psicossociais e a fenomenologia da arte, do cinema e dos romances mostraram a fragilidade crescente das relações afetivas e o aumento das patologias mentais: distúrbios de déficit de atenção, depressão, pânico e ideação suicida estão cada vez mais presentes na experiência coletiva dessa nova geração.

A fenomenologia literária e artística da primeira década deste século contou a história de uma doença que se alastra pela psicofera. *As correções*, de Jonathan Franzen; *Elefante*, de Gus Van Sant; *Time: O amor contra a passagem do tempo*, de Kim Ki-Duk; *A rede social*, de David Fincher, *No One Belongs Here More Than You* [Ninguém se encaixa aqui mais do que você], de Miranda July, e *Habemus Papam*, de Nanni Moretti - só para mencionar alguns dos livros e filmes que para mim parecem ter tocado o que é mais íntimo à primeira década do século xx -, todos eles nos oferecem um horizonte de colapso psíquico.

No livro *Les Passions tristes* [As paixões tristes], Miguel Benasayag e Gérard Schmit reconstituem suas experiências como psicanalistas que trabalham há muitos anos com jovens nos *banlieux* [periferias] de Paris. Segundo os relatos dos autores, a própria percepção do futuro mudou entre os jovens *banlieusards* [periféricos], de modo que o futuro já não é mais entendido como uma promessa, mas como uma ameaça. O campo do desejo foi invadido por um fluxo ansiógeno: a aceleração da infoesfera expandiu as expectativas, os estímulos semióticos e a excitação nervosa até o ponto de destruição.

DESEJO E DINHEIRO

Desejo e dinheiro têm uma relação controversa. Dinheiro tem a ver com compras; desejo, com criação. Voltando à sua primeira colaboração, *O anti-Édipo*, o movimento decisivo de Deleuze e Guattari foi traçar a distinção conceitual entre desejo e falta. O desejo não deve ser visto como uma condição de escassez, de *manque* [falta]; deve, isso sim, ser visto como um elemento capaz de aguçar a visão, como uma atividade criativa.

Quando o dinheiro assume a liderança no investimento psíquico da sociedade – como no rescaldo do triunfo neoliberal –, o desejo faz um desvio paradoxal e começa a produzir falta, escassez e miséria. O efeito da abstração financeira é a desterritorialização constante do desejo. Em meio às armadilhas da publicidade e do consumo, o desejo é arrastado para uma relação de dependência com a máquina financeira. Nos anos 1990, os cartões de crédito capturaram o desejo americano e abriram o caminho para a ilusão e para o consumo ilimitado. O cerco econômico ao desejo foi o manancial da economia virtual nos anos 1990, e então o rompimento da bolha da internet, nos anos 2000, precipitou um curto-circuito de desejo em direção ao pânico e à depressão.

Desde setembro de 2008, os americanos têm sofrido os efeitos colaterais: desemprego, miséria urbana, cortes em despesas sociais, a ruína das infraestruturas.

A ideologia da financeirização prospera no contexto da precarização social. Quando os prognósticos são incertos, somos convidados a apostar no futuro. Loterias, operações financeiras, investimentos de risco – são essas as oportunidades oferecidas pelo capitalismo financeirizado para todos. Bolhas crescem e explodem, e a vasta maioria das pessoas perde dinheiro. Você pode usar o seu cartão de crédito até o limite e além em uma aposta em rendimentos futuros que nunca virão. Você deve para um banco que está prosperando graças ao fato de que estamos sendo

enganados. Ao transformar o desejo em falta, a instrumentalização do desejo pela financeirização abre caminho para a dependência e para a miséria.

A burguesia moderna era uma classe altamente territorializada, ligada a ativos físicos; ela tinha uma consciência aguçada de sua relação com o território e com a comunidade. Sua riqueza e prosperidade eram baseadas na propriedade de bens concretos: fábricas, casas, mercadorias armazenadas em depósitos. O bem-estar dos trabalhadores era essencial para a criação de um mercado de massas e para a prosperidade do capitalismo burguês.

A burguesia industrial explorou os trabalhadores com a meta de desenvolver a sociedade, e o desenvolvimento da sociedade tinha como objetivo a extração da mais-valia dos trabalhadores. Os rendimentos da classe financeira, por outro lado, não estão ligados ao efetivo enriquecimento do território, da cidade, do *burgo*. Quando o *burgo* se torna global, a burguesia desaparece e a moralidade burguesa se dissolve. O inconsciente burguês tinha como base a separação entre trabalho e desejo, a repressão da pulsão sexual e o adiamento do prazer.

Nos anos finais da era burguesa, no rescaldo do triunfo do capitalismo financeirizado, o desejo invade o espaço do mercado, e o mercado invade o espaço do desejo. Na nova visão econômica, trabalho e realização pessoal devem se fundir: indivíduos devem se tornar agentes livres. Não há mais distinção entre tempo de lazer e tempo de trabalho: todo o seu tempo deve ser devotado a ganhar dinheiro, e o dinheiro tomou o lugar do desejo.

Como o psicanalista italiano Massimo Recalcati mostrou em *L'uomo senza inconscio* [O homem sem inconsciente], de 2010, o inconsciente social, espalhado por toda parte, explode na era da financeirização. A desterritorialização se torna a condição perpétua do dinheiro e do desejo.

A classe financeira que domina a cena contemporânea não tem apego nem ao território nem à produção material, porque seu poder e sua riqueza são fundados na abstração total de finanças digitalmente multiplicadas. Essa hiperabstração digital-financeira está liquidando tanto o corpo vivo do planeta como o corpo social.

Um dos efeitos mais importantes da internet sobre a economia foi a difusão das trocas on-line entre profissionais jovens e trabalhadores cognitivos: essa proliferação desenfreada de investidores torna impossível estabelecer relação entre a responsabilidade individual e os efeitos sociais de um investimento. É cada vez mais frequente que as apostas econômicas de um investimento econômico sejam negativas, ligadas à destruição de recursos concretos. Um investidor pode apostar no fechamento de uma fábrica, na demissão de funcionários, na morte de pessoas - é possível apostar na disseminação de uma doença. A economia financeirizada pode atuar (e está atuando cada vez mais) como uma força contraproducente, conforme a acumulação de dinheiro vai se abstraindo completamente da criação do valor de uso em si mesma.

A história da criação da economia de rede está ligada a uma história da euforia e da depressão, e a expansão econômica dos anos 1990 não pode ser separada da insanidade da “exuberância irracional” de Alan Greenspan. O furor do ponto-com nos anos 1990 é inseparável do furor do Prozac, assim como a disseminação de antidepressivos e de anfetaminas foi a origem nervosa da criação do mundo virtual: um mundo inexistente conjurado pelas forças combinadas da inteligência coletiva e do maquinário digital.

Quando a economia digital quebrou nos primeiros meses de 2000, muitos pensaram que o mundo virtual estava condenado ao declínio. Na verdade, as coisas se desenvolveram de outro modo: o mundo inexistente evocado pela tecnologia digital não se dissolveu, a internet

está aqui para ficar e a virtualização da comunicação digital não foi interrompida em 2000.

Mas o rompimento da bolha da internet marcou uma virada irreversível nas relações sociais entre o capitalismo financeirizado e o trabalho cognitivo. Os cognitários, que antes podiam criar empreendimentos, foram renegados, separados do poder financeiro e, por fim, designados para o papel de força de trabalho precarizada.

A mobilização digital do desejo, a aceleração da infosfera, a sobrecarga da atenção coletiva e o abuso de estimulantes psicofarmacêuticos foram os gatilhos físicos da crise do ponto-com e do Prozac, e essa crise abriu as portas para o esvaziamento do poder do trabalho cognitivo. Foi em meio à agonia desse processo que o desmonte do intelecto geral começou. A euforia da década da ilusão imperial do governo Clinton deu lugar à década da guerra infinita, do terrorismo global e do suicídio. O colapso financeiro de 2008 é a conclusão previsível dessa era de *Ersatz* [imitação] financeiro, mas a classe financeira não parece querer reconhecer seu fracasso – e, de maneira perigosa, está dobrando a aposta nas políticas monetárias neoliberais no mundo todo.

A ideologia que nutriu a internet nos anos 1990 tinha como base a premissa da energia infinita, da expansão infinita, dos recursos infinitos. A antiga economia – a economia dos velhos tempos industriais – se fundava na premissa da escassez, já que dependia de recursos materiais esgotáveis. A nova economia, no entanto, foi imaginada por Peter Schwartz e por Peter Leyden, ideólogos da revista *Wired*, como uma explosão constante, interminável. Essa ideia se baseava na premissa da potência infinita da rede.

Como a rede é uma esfera de substâncias imateriais (dados) em constante expansão, como a produtividade intelectual não é limitada por restrições materiais,

esperava-se que a economia de rede fosse durar para sempre e que fosse provocar uma expansão duradoura do mercado e do valor.

Apenas uma dessas premissas era verdadeira: a rede é de fato um espaço em constante expansão, mas a infinidade de energia mental era uma ilusão. A ideologia *wired* [conectada] se mostrou falsa porque seus ideólogos não consideraram os limites do lado subjetivo da economia. O mercado de atenção mergulhou em uma sobrecarga que resultou numa superprodução semiótica. E, como os cérebros e os corpos individuais não são capazes de acelerar cada vez mais e mais e mais, a consciência global enlouqueceu. A possibilidade de exaustão dos recursos físicos é o limite intrínseco do ciberespaço. O sonho da explosão infinita da economia conectada ruiu porque a energia psíquica não é ilimitada e porque a potência infinita da inteligência coletiva em rede encontra sua limitação na finitude dessa mesma energia.

AMIZADE IMPOSSÍVEL (A LÓGICA DE ERSATZ NO FILME DE FINCHER SOBRE O FACEBOOK) O capitalismo financeirizado e a precarização do trabalho, a solidão, o sofrimento e a atrofia da empatia e da sensibilidade: é disso que trata o ótimo *A rede social*, de David Fincher. O enredo trata da criação e do começo da difusão do Facebook, uma empresa na era do semiocapitalismo financeirizado. Mas o foco do filme está no lado psicológico da

evolução da internet no contexto da infoaceleração e da intensificação dos estímulos que foram possibilitadas pela tecnologia da banda larga. Amor, amizade, afeição – toda a esfera da emotividade está tomada pela intensificação do ritmo da infoesfera que rodeia essa nova geração.

Ainda que a narrativa se refira ao começo do Facebook e aos consequentes conflitos legais e processos judiciais que de fato aconteceram, os detalhes biográficos do filme (por exemplo, o término de uma relação amorosa retratado em sua primeira cena) não são necessariamente reais, mas são úteis para o entendimento total do lado afetivo da vida social da força de trabalho dos cognitários.

O personagem principal, Mark Zuckerberg, pode evidentemente ser descrito como um vencedor: ele é o bilionário mais jovem do planeta e é dono de uma empresa que em pouco tempo se tornou conhecida no mundo inteiro, com mais de quinhentos milhões de usuários. Apesar disso, é difícil enxergá-lo como uma pessoa feliz, e, do ponto de vista de suas relações com mulheres e com colegas, ele pode ser visto como um perdedor. A amizade parece ser impossível para ele, e o sucesso de seu site foi assegurado pela substituição artificial (*Ersatz*) da amizade e do amor por protocolos padronizados. Infelicidade existencial e sucesso comercial podem ser vistos como dois lados de uma mesma moeda: o filme de Fincher interpreta com muita habilidade as necessidades psicológicas da geração de Zuckerberg ao retratar a solidão e a frustração afetiva como seu quadro psíquico íntimo.

No espaço infinito da imagem, o desejo é desviado do contato físico e despejado no campo abstrato da sedução simulada. O encantamento sem fronteiras da imaginação desencarnada leva à virtualização da experiência erótica, à troca infinita de um objeto por outro. Valor, dinheiro, entusiasmo financeiro: essas são as formas perfeitas dessa virtualização do desejo. A mobilização permanente da energia psíquica na esfera econômica é ao mesmo tempo causa e efeito da virtualização do contato. A própria palavra “contato” passa a significar a antítese de contato: não contato físico, não percepção epidérmica da presença sensorial do outro, mas apenas a intencionalidade intelectual, a cognição virtual do outro. É difícil prever que tipo de mutação de longo prazo está em curso na evolução humana. Até onde podemos saber, a investida virtual no desejo está provocando fragilização patológica na solidariedade social e enfraquecimento nos sentimentos de empatia.

O gênio de Zuckerberg consiste, em essência, em sua capacidade de explorar o sofrimento das multidões, as energias miseráveis da solidão e da frustração coletivas. A ideia original para o site veio de dois gêmeos ricos de Harvard chamados Tyler e Cameron Winklevoss que queriam contratar Zuckerberg como programador. Zuckerberg fingiu trabalhar para eles, mas na verdade se apropriou da ideia – e foi muito mais habilidoso do que eles em termos de estabelecer conexões entre o projeto e as necessidades físicas que emergem da alienação contemporânea.

Zuckerberg roubou a ideia desses dois universitários? Sim e não. Na verdade, é impossível distinguir com clareza os diferentes momentos do processo de valorização na internet, já que, enquanto a força produtiva da rede é coletiva, os lucros são privados. É aqui que encontramos a contradição irremediável que faz tremerem as fundações do

semicapitalismo, a contradição entre a inteligência coletiva da rede e a apropriação privada de seus produtos.

O filme traz uma perspectiva interessante sobre a vida e o trabalho na era da precarização. A palavra “precário” parece aleatória, incerta, instável, e se refere não só à incerteza nas relações de trabalho, como também à fragmentação do tempo da desterritorialização incessante dos fatores da produção social. De fato, nem trabalho nem capital têm uma relação estável com o território ou com a comunidade. O capital flui nos circuitos financeirizados; as empresas já não precisam estar instaladas em propriedades materiais territorializadas – signos, ideias, informação, conhecimento e troca linguística são suficientes. As empresas não estão mais ligadas ao território, e o processo de trabalho não depende mais de uma comunidade de trabalhadores que convivam dia após dia em uma fábrica; em vez disso, eles tomam a forma de uma recombinação sem-fim de fragmentos de tempo conectados à rede global. Trabalhadores cognitivos não se encontram uns com os outros todos os dias e em um mesmo lugar, mas ficam sozinhos em seus cubículos conectados, em que podem responder às demandas de empregadores que mudam o tempo todo. O capitalista já não assina mais contratos para que possa explorar as energias produtivas dos trabalhadores ao longo de toda sua vida laboral. Ele já não compra a disponibilidade total de um trabalhador. Ele contrata um fragmento de tempo disponível, um fractal, compatível com os protocolos da interfuncionalidade, e o recombina com outros fragmentos de tempo.

Trabalhadores industriais viviam a solidariedade porque se encontravam todos os dias e eram membros de uma mesma comunidade estabelecida em torno de interesses compartilhados; o trabalhador da internet está sozinho e não consegue criar laços de solidariedade porque todos são forçados a competir no mercado de trabalho e se digladiam

todos os dias por salários precários. A solidão e a falta de solidariedade humana não caracterizam só a situação do trabalhador, mas também a do empreendedor. A fronteira que separa o trabalho do empreendimento está borrada na esfera do trabalho cognitivo. Ainda que Mark Zuckerberg seja um bilionário, o modo como ele passa seus dias não é diferente do modo como seus empregados passam os deles. Todos estão sentados em frente a seus computadores, digitando.

O personagem principal do filme - o Zuckerberg retratado por Fincher - tem apenas um amigo: Eduardo Severin, a primeira pessoa a investir no Facebook. Quando o crescimento da empresa exige novos investidores, Zuckerberg não hesita em trair seu único amigo.

Isso não é típico apenas das relações pessoais no mundo financeiro, mas infelizmente também é uma característica das relações entre trabalhadores. Ainda que o filme retrate um bilionário, ele conta igualmente a história da condição social do trabalho: a impossibilidade de amizade nas condições atuais de abstração virtual da sociabilidade, bem como a inviabilidade da construção de laços de solidariedade em uma sociedade que transforma a vida em um recipiente abstrato para fragmentos de tempo em competição.

RESPIRAÇÃO, CONSPIRAÇÃO E SOLIDARIEDADE

Muito tempo atrás, num reino distante, participei por acaso de uma ação do The Living Theatre.¹ Em um teatro italiano antigo, algumas centenas de pessoas se encontraram para um mantra coletivo: uma emissão de sons harmônicos, uma respiração compartilhada e um compartilhamento de sons

que se consolidaria no tempo graças à onda vocal que iria de uma boca a outra, de um corpo a outro. Quero desenvolver a ideia de mantra como uma forma de composição de um movimento de insurgência.

Consideremos a relação social do ponto de vista da harmonia e da falta de harmonia entre singularidades respiratórias. Organismos se encontram, entram em conflito, interagem em um espaço comum. A sabedoria do iogue hindu concebe a respiração individual (*atman*) como uma relação do organismo com a respiração cósmica (*prana*) e com os ambientes físicos que o cercam.

Organismos físicos interagem com o ambiente natural, com a cidade, com a fábrica, com o ar. Também interagem com a infosfera, o ambiente em que infoestímulos circulam e influenciam as reações psíquicas.

Em tempos de modernidade tardia, experimentamos uma poluição crescente do ar, da água e dos alimentos. A fuligem industrial está provocando um aumento nos casos de asma, de câncer do pulmão e de doenças respiratórias. Mas existe outro tipo de poluição que afeta a respiração psíquica dos organismos individuais e coletivos. Os fluxos semióticos que são espalhados ao longo da infosfera pelos sistemas de mídia estão poluindo a psicofera e provocando falta de harmonia na respiração das singularidades: medo, ansiedade, pânico e depressão são sintomas patológicos desse tipo de poluição.

Vamos tentar entender como as singularidades estão se ligando ao devir sociopsíquico. Concatenações entre organismos conscientes e sensíveis podem acontecer como concatenações conjuntivas ou como concatenações conectivas. Seres humanos se unem graças à habilidade de interação linguística e sensorial. O fenômeno da comunicação linguística foi amplamente estudado por acadêmicos, e sabemos que a mídia pode modificá-la e enriquecê-la, mas também empobrecê-la.

Existe outro nível de concatenação, o da sensibilidade, que deveria ser mais bem compreendido. Sensibilidade é a capacidade do ser humano de comunicar aquilo que não pode ser dito com palavras. Por estar aberto à combinação, o organismo social também está aberto a afeições, à compreensão sensorial e à solidariedade social. Fluxos culturais - música e poesia, assim como substâncias psicotrópicas - podem tanto auxiliar, quanto obstruir e poluir, a capacidade conjuntiva.

A sensibilidade é ainda a faculdade que nos permite estabelecer relação com entidades que não são constituídas por nossa própria matéria, que não falam nossa linguagem e que não podem ser reduzidas à comunicação de signos discretos, verbais ou digitais.

Sensibilidade é a capacidade de se harmonizar com o rizoma.

Princípios de conexão e de heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. [...] Os *Agenciamentos coletivos de enunciação* funcionam, com efeito, diretamente nos *agenciamentos maquínicos*, e não se pode estabelecer um corte radical entre os regimes de signos e seus objetos. [...] A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade.²

Nos planos da ontologia ou da teleologia, ou mesmo no plano físico, a vespa e a orquídea não são homogêneas. Elas inclusive pertencem a dois reinos distintos. Mas isso não as impede de trabalhar juntas, no sentido de se tornarem uma concatenação (*s'agencer*), e, ao fazê-lo, geram algo que não estava ali antes. "Seja! Seja! Seja!" é o grito metafórico que domina o pensamento hierarquizado. O pensamento rizomático responde: "Concatene-se! Concatene-se! Concatene-se!".

O princípio do devir está na concatenação conjuntiva: devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode mais ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significante. Rémy Chauvin diz muito bem: “*Evolução a-paralela* de dois seres que não têm absolutamente nada a ver um com o outro”.³

CONJUNÇÃO / CONEXÃO

Conjunção e conexão são duas modalidades diferentes de concatenação social. Enquanto conjunção significa tornar-se outro, viver, mas também a concatenação imprevisível de corpos, conexão significa a interoperabilidade funcional de organismos previamente reduzidos a unidades linguísticas compatíveis.

A disseminação da modalidade conectiva pela vida social (a rede) cria as condições de uma mudança antropológica que ainda não conseguimos entender completamente. Essa mudança envolve uma mutação do organismo consciente: para que o organismo conectivo possa ser compatibilizado com a máquina conectiva, seus sistemas cognitivos devem ser reformatados. Organismos conscientes e sensoriais são então submetidos a um processo de mutação que se relaciona às faculdades da atenção, do processamento, da tomada de decisões e da expressão. Para que a adesão à tecnologia recombinante da rede seja possível, os fluxos informativos precisam ser acelerados e a capacidade conectiva tem que ser reforçada.

Essa mutação está provocando uma espécie de embotamento da habilidade conjuntiva da cognição humana - em particular da sensibilidade, a faculdade conjuntiva primordial - na primeira geração cognitiva, a geração que aprendeu mais palavras com uma máquina do que com suas mães.

Para que seja possível entender a atual virada antropológica, devemos nos concentrar no sentido de conjunção e de conexão.

Conjunção é devir outro. Na conexão, por outro lado, cada elemento permanece diferenciado e interage apenas de modo funcional. Singularidades mudam quando se conjuntam, tornam-se algo outro do que aquilo que eram antes de sua conjunção. O amor muda o amante e a combinação de signos assignificantes faz emergir um sentido que até então não existia.

Menos do que uma fusão de segmentos, a conexão leva a um simples efeito de funcionalidade maquina. A funcionalidade dos materiais que se conectam está implícita na ideia de conexão como um modelo funcional que os prepara para a interoperabilidade e para o uso de uma interface. Para que a conexão seja possível, os segmentos devem ser linguisticamente compatíveis. Conexões exigem um processo prévio em que os elementos que precisam ser conectados serão compatibilizados. De fato, a rede digital se expande por meio da redução progressiva de um número cada vez maior de elementos a um mesmo formato, a um padrão e a um código que sejam capazes de compatibilizar elementos diferentes.

O processo de mudança em curso está voltado para a mudança da conjunção para a conexão como paradigma de troca entre organismos conscientes. O principal fator dessa mudança é a inserção do eletrônico no orgânico - a proliferação de dispositivos artificiais no universo orgânico, no corpo, na comunicação e na sociedade. Mas o efeito

dessa mudança é a transformação da relação entre consciência e sensibilidade e uma dessensibilização na troca de signos.

A conjunção é o encontro e a fusão de formas arredondadas e irregulares que continuamente flanam por aí de maneira imprecisa, única e imperfeita. A conexão é a interação pontual e reproduzível de funções algorítmicas, de linhas retas e de pontos que se sobrepõem com precisão e que se ligam e desligam de acordo com modos discretos de interação que tornam partes diferentes compatíveis com um padrão preestabelecido. A virada da conjunção para a conexão como modo predominante de interação de organismos conscientes é consequência da digitalização gradual dos signos e do aumento da midiatização das relações.

A digitalização dos processos comunicativos provoca um tipo de dessensibilização ao processo oblíquo, contínuo e gradual de devir e uma espécie de sensibilização ao código, a mudanças súbitas de estado e a séries de signos discretos.

A conjunção implica um critério semântico de interpretação. O outro, aquele que entra em conjunção comigo, envia signos cujo sentido devo interpretar, se necessário, por meio da leitura de suas intenções, do contexto, das nuances e do não dito.

A conexão exige um critério de interpretação puramente sintático. O intérprete deve reconhecer uma sequência e ser capaz de realizar a operação prescrita pela “sintaxe geral” (ou sistema operacional); não pode haver margem para a ambiguidade na troca de mensagens, e a intenção não pode ser manifestada com nuances. A tradução gradual de diferenças semânticas para diferenças sintáticas é o processo que levou o racionalismo científico moderno à cibernética e que acabou por tornar possível a criação da rede digital.

Mas, se estendermos o método sintático de interpretação para os seres humanos, estaremos a caminho de uma mutação cognitiva e psíquica.

Essa mutação causa efeitos dolorosos concretos no organismo consciente, e esses efeitos podem ser interpretados a partir de categorias da psicopatologia: dislexia, ansiedade e apatia, pânico e depressão. A descrição patológica, no entanto, não dá conta do significado profundo do problema. O que é mais importante, na verdade, é a tentativa do organismo consciente de se adaptar a um ambiente em transformação.

A fim de interagir de modo eficiente com o ambiente conectivo, os organismos conscientes e sensoriais começam a reprimir aquilo que chamamos de sensibilidade. Esse, na minha opinião, é o núcleo da reformatação cognitiva que está em curso.

A sensibilidade - isto é, a capacidade de interpretar e entender o que não pode ser expresso em signos verbais ou digitais - pode ser inútil e até mesmo perigosa em um sistema integrado de natureza conectiva. Ela desacelera processos de interpretação e torna a decodificação aleatória, ambígua e incerta, e, assim, reduz a eficiência competitiva do agente semiótico.

A dimensão ética está envolvida nesse processo: um tipo de insensibilidade ética parece marcar o comportamento dos seres humanos da geração mais recente. Mas, se quisermos entender a perturbação na esfera do ético, deveremos deslocar nossa atenção para o campo estético. O transtorno ético e a falta de habilidade para administrar os indivíduos e a vida coletiva de maneira ética parecem vir a reboque de uma perturbação da estesia, da percepção do outro e do eu.

COMPOSIÇÃO E RECOMBINAÇÃO

Quando falo em composição, refiro-me a uma forma de respiração compartilhada: conspiração, conspiração, crescer junto, expectativas conjuntas, estilos de vida coalescentes.

Quando falo em recombinação, refiro-me à compatibilidade e à operabilidade funcional.

Quando a recombinação predomina na relação estabelecida entre os componentes sociais (os indivíduos), o organismo social se enrijece e se fragiliza: a solidariedade é dificultada.

A solidariedade social não é um valor ético ou ideológico: ela depende da continuidade da relação entre indivíduos no tempo e no espaço. A fundação material da solidariedade é a percepção no corpo da continuidade do corpo e a percepção imediata da consistência dos meus e dos seus interesses.

A conspiração comunista, por exemplo, foi uma energia psíquica e cultural que sustentou a solidariedade dentro do corpo social da classe trabalhadora industrial, independentemente da realidade autoritária das empreitadas comunistas.

Desde os anos 1980, a precariedade provocou um processo de dessolidarização e de desagregação da composição social do trabalho. A virtualização tem se mostrado uma causa complementar da dessolidarização: a precarização enfraquece o corpo social no âmbito do trabalho, enquanto a virtualização o enfraquece no âmbito do afeto.

Dentro das condições precarizadas de trabalho, a fractalização do trabalho corre de forma paralela e complementar àquela do capital financeirizado. O capitalismo financeirizado é desterritorializado, virtual, e age como uma recombinação contínua de fragmentos virtuais pautados por regimes abstratos de propriedade.

Com a introdução do princípio conectivo na esfera da comunicação social, a capacidade de se sensibilizar com o

outro se enfraquece e a recombinação funcional passa a se desenrolar em um campo de impessoalidade.

A falta de empatia é consequência dessa perda de harmonia na comunicação social. A sexualidade do corpo fractal é expressa na forma de pânico e, na orgia frígida da pornografia, o desejo se volta para inúmeras direções ao mesmo tempo.

RITMO E RITORNELO

O ritmo da modernidade tardia tem sido marcado pelo ruído sistemático das máquinas. O rock e o punk herdaram a aptidão para o ritmo mecânico, ainda que tenham subvertido esse legado em uma *rage against the machine* [fúria contra a máquina]. Em seu livro *Sonic Warfare: Sound, Affect, and the Ecology of Fear* [Guerra sônica: som, afeto e a ecologia do medo], Steve Goodman descreve a agressão ritmada contra a vida social: “Do uso por Hitler de alto-falantes como um mecanismo de mobilização afetiva durante a Segunda Guerra Mundial até as mensagens de áudio de Bin Laden, as técnicas de guerra sônica acabaram por se infiltrar no dia a dia”.⁴

Para descrever as relações entre paisagem sonora e traços de singularidade, Guattari fala em *ritournelle*, ou ritornelo.

Uma criança cantarola de noite porque tem medo do escuro e procura retomar o controle dos acontecimentos que se desterritorializam depressa demais para seu gosto e que proliferam em direção do cosmos e do imaginário, cada indivíduo, cada grupo, cada nação “equipa-se” assim de uma série de base de ritornelos conjuratórios.⁵

O ritornelo é um ritual obsessivo que permite que o indivíduo - o organismo consciente em constante variação - encontre pontos, se territorialize e se represente em relação ao mundo circundante. O ritornelo é a modalidade de

semiotização que permite que o indivíduo (um grupo, uma pessoa, uma noção, uma subcultura, um movimento) receba e projete o mundo de acordo com formatos reproduzíveis e comunicáveis.

Para que os universos cósmico, social e molecular possam ser filtrados pela percepção individual, é necessário que filtros semióticos atuem - filtros que podem ser chamados de ritornelos.

A percepção do tempo de uma sociedade é moldada pelos ritornelos sociais.

O tempo universal é apenas uma projeção hipotética dos modos de temporalização concernentes a módulos de intensidade - os ritornelos - que operam ao mesmo tempo em registros socioculturais, maquínicos, cósmicos *etc.*⁶

A principal transformação cultural causada pelo capitalismo moderno foi a criação de ritornelos de percepção temporal que impregnam e disciplinam a sociedade: o ritornelo do trabalho fabril, o ritornelo do salário, o ritornelo da linha de montagem.

A transição digital trouxe novos ritornelos: fragmentação eletrônica, sobrecarga de informações, aceleração das trocas semióticas, fractalização do tempo, competição.

O atributo essencial do ritornelo é o ritmo, e o ritmo é uma configuração especial da relação entre o ritornelo singular e o caos universal.

O caos não é o contrário do ritmo, é antes o meio de todos os meios. Há ritmo desde que haja passagem transcodificada de um para outro meio, comunicação de meios, coordenação de espaços-tempos heterogêneos.⁷

O ritmo é a relação estabelecida entre um fluxo subjetivo de signos (musicais, poéticos, gestuais) e o ambiente (cósmico, terrestre, social).

O ritmo está em todos os cantos da vida social. Os movimentos de trabalho, de guerra, rituais e sociais têm ritmos próprios.

No nível caosmótico, o ritmo é a concatenação entre a respiração e o universo circundante. No jargão guattariano, o ritornelo é a única forma de criar essa concatenação, esse *agencement* [agenciamento] entre a singularidade e o ambiente.

No nível social, o ritmo é a relação entre o corpo e as concatenações sociais da linguagem.

O ambiente social é marcado por ritornelos, repetições de gestos e de signos que expressam simultaneamente o modo singular e a relação entre agência e ambiente.

MANTRA

A insurreição contra o capitalismo financeirizado que começou nos países europeus em 2011 pode ser vista como um mantra, como uma tentativa de reativação do corpo conjuntivo, como uma forma de terapia aplicada às patologias que atacam a empatia e que atravessam a pele e a alma sociais.

Sublevação, revolta, insurreição e rebelião: essas são palavras que não deveriam ser usadas em uma acepção militarizada. A organização de ações violentas pelo movimento anticapitalista não seria algo inteligente, já que violência é a demonstração patológica da impotência diante da proteção que exércitos e assassinos de aluguel dão ao poder. Mesmo assim, seremos testemunhas de uma explosão gigantesca de fúria e de violência, como a de agosto de 2011 na Inglaterra e a de 15 de outubro em Roma.

A insurreição muitas vezes dará lugar ao fenômeno da violência psicótica. Não devemos ficar surpresos por isso; não devemos classificar esses atos como criminosos. Por

tempo demais a ditadura financeira esmagou o corpo social, e o cinismo da classe dominante se tornou repugnante.

A insurreição é uma terapia para esse tipo de psicopatologia.

A insurreição não é uma forma de julgamento, mas uma forma de cura. E essa cura é possível graças a um mantra que se eleva, cada vez mais alto, conforme a solidariedade ressurgente na vida diária.

É inútil fazer sermões contra aqueles que só são capazes de expressar sua revolta por meio da violência. O médico não julga, mas cura, e a tarefa do movimento é agir como médico, e não como juiz.

O que temos que conseguir comunicar aos revoltados, aos saqueadores, aos *black blocs* e aos *casseurs*⁸ é uma verdade que precisamos construir juntos e que devemos espalhar: a de que um mantra coletivo entoado por milhões de pessoas derrubará as muralhas de Jericó com muito mais eficiência do que uma picareta ou uma bomba.

CAPÍTULO 4

POESIA E FINANÇAS

A EMANCIPAÇÃO DO SIGNO: POESIA E FINANÇAS NO SÉCULO XX

Dinheiro e linguagem têm algo em comum: não são nada, mas põem tudo em movimento. Não são nada mais que símbolos, convenções, *flatus vocis* [emissão de voz], mas têm o poder de persuadir seres humanos a agir, a trabalhar, a transformar coisas físicas.

O dinheiro faz as coisas acontecerem. É o que motiva a ação no mundo, e talvez seja o único poder no qual investimos. É possível que falências já tenham sido declaradas em todos os outros âmbitos, com relação a todos os outros valores, de modo a conferir ao dinheiro o poder de uma divindade sagrada e que exige ser reconhecida. A economia já não consegue persuadir o dinheiro a se comportar. Números não podem fazer a fera deitar, ficar calada, sentar ou dar a pata. Assim, como suspeitávamos desde o começo, a imitação que a economia faz da ciência é falsa. Na melhor das hipóteses, a economia é uma neurose do dinheiro, um sintoma inventado para manter a fera sob controle [...]. Desse modo, a economia partilha da linguagem da psicopatologia - inflação, depressão, leis e altas, crises e picos, investimentos e perdas - e continua presa a manipulações em que se mostra ou estimulada ou deprimida, chama atenção para si, demonstra um egoísmo incapaz de notar sua própria alma. Economistas, operadores da bolsa, financistas, todos eles auxiliados por advogados, recitam suas orações para que o poder do dinheiro seja independente da imaginação.¹

O capitalismo financeirizado tem como base a autonomização da dinâmica do dinheiro e, de modo mais profundo, a autonomização do valor de produção com relação à interação física das coisas.

A passagem da abstração industrial do trabalho para a abstração digital do mundo traz implícita uma desmaterialização do processo de trabalho.

Jean Baudrillard propôs uma semiologia geral da simulação fundada na premissa do fim da referencialidade nos campos tanto econômico como linguístico. Em *Le Miroir de la production* [O espelho da produção], de 1973, Baudrillard escreve: “A demanda, o valor de uso, o referente ‘não existem’. São apenas conceitos produzidos e projetados no interior de uma dimensão genérica pelo desenvolvimento do próprio sistema de valor de troca”.²

O processo de autonomização do dinheiro é apenas um nível dessa tendência geral, mas ele também tem uma longa história, de acordo com Marc Shell em *Money, Language, and Thought* [Dinheiro, linguagem e pensamento]: Uma mudança histórica decisiva aconteceu entre o eletro da Lídia antiga e o dinheiro elétrico da América de hoje. O valor de troca das primeiras moedas derivava completamente da substância material (o eletro) dos lingotes a partir dos quais eram cunhadas, e não das inscrições gravadas nesses lingotes. O inevitável desenvolvimento de moedas cujas inscrições politicamente autorizadas eram inadequadas aos pesos e à pureza dos lingotes em que essas inscrições eram gravadas deu início a uma conscientização quanto às perplexidades trazidas à tona pela relação entre valor nominal (moeda intelectual) e valor substancial (moeda material). Essa diferença entre inscrição se intensificou com a introdução do papel-moeda. Não se esperava que o papel, a substância material em que as inscrições eram impressas, fosse fazer diferença nas relações de troca, e o metal ou o eletro, as substâncias materiais a que as inscrições se referiam, estavam ligados a essas inscrições de maneiras cada vez mais abstratas. Com o advento das transferências eletrônicas de fundos, o elo

entre a inscrição e a substância foi quebrado. Ninguém está nem aí se o dinheiro eletrônico não está de fato aqui.³

Como já disse antes, a perda da fisicalidade do dinheiro é parte do processo generalizado de abstração que caracteriza a tendência conglobante do capitalismo.

A teoria do valor de Marx tem como base o conceito de trabalho abstrato: como ele é a fonte e a medida do valor, o trabalho precisa romper sua relação com a utilidade concreta de sua atividade e de seu resultado. A utilidade concreta não importa do ponto de vista da valorização. Baudrillard fala da relação entre significação e linguagem nesses mesmos termos. O processo de abstração no âmago da captura (subsunção) capitalista do trabalho implica a abstração da necessidade de concretude dos produtos: o referente é apagado.

Às máquinas referenciais correspondiam as máquinas da consciência, racionais, diferenciais, referenciais, funcionais, históricas. Às máquinas aleatórias do código correspondem as máquinas aleatórias do inconsciente, não referenciais, transferenciais indeterminadas, flutuantes. [...] Toda a estratégia do Sistema está nessa hiper-realidade de valores flutuantes. Isso ocorre tanto com o inconsciente como com as moedas ou teorias. O valor reina segundo a ordem inapreensível da geração pelos modelos, de acordo com o encadeamento indefinido da simulação.⁴

O argumento central da crítica de Baudrillard é o de que a referencialidade e a (in)determinação do valor chegaram ao fim. Na esfera do mercado, as coisas não são consideradas do ponto de vista de sua utilidade concreta, mas de sua propensão à troca e de seu valor de transação. Na esfera da comunicação, de modo similar, a linguagem é trocada e avaliada como algo que depende de uma performance. A eficácia, e não o valor de verdade, rege a linguagem na esfera da comunicação. Particularmente na era da nova mídia, é a pragmática, e não a hermenêutica, a metodologia necessária para a compreensão da comunicação social.

Ao mapear o processo de desreferencialização tanto na semiótica como na economia, Baudrillard fala na emancipação do signo.

Uma revolução pôs fim a essa economia “clássica” do valor, uma revolução do próprio valor que, para além de sua forma-mercadoria, o leva à sua forma radical.

Essa revolução consiste no fato de os dois aspectos do valor, que se podia crer coerentes e eternamente ligados como que por uma lei natural, serem desarticulados, *de o valor referencial ser anulado em proveito do mero jogo estrutural do valor*. A dimensão estrutural se torna autônoma ao preço da exclusão da dimensão referencial, institui-se sobre a morte desta [...] todos os signos se trocam doravante entre si sem nenhuma troca contra o real (e eles só se trocam bem, só se trocam perfeitamente entre si com a condição de não mais se trocarem contra o real).⁵

A emancipação do signo com relação à função referencial pode ser vista como uma tendência da modernidade tardia, a tendência que prevaleceu na literatura e na arte, assim como na ciência e na política.

Quero analisar a seguir a evolução da poética na passagem do realismo romântico para o transrealismo simbolista.

O simbolismo abriu um novo espaço para a práxis poética, a começar pela emancipação entre a palavra e sua tarefa referencial.

A emancipação entre o dinheiro – o signo financeiro – e a produção industrial de bens se deu pelo mesmo procedimento semiótico, passou da significação referencial para a não referencial.

Mas a analogia entre economia e linguagem não deve nos enganar: ainda que dinheiro e linguagem tenham algo em comum, seus destinos não coincidem, já que a linguagem vai além da troca econômica. A poesia é a linguagem não transacional, o retorno da hermenêutica infinita e a volta do corpo sensorial da linguagem.

Falo em “poesia” aqui como um excesso de linguagem, como uma ferramenta oculta que nos permite mudar de um

paradigma para outro.

UMA PRAÇA QUE NÃO CONHECEMOS

*Anjo! Haveria uma praça que não conhecemos onde, sobre inefável tapete,
os amantes
que aqui não chegam nunca
a realizá-las, mostrariam suas altas, audazes figurações
do ímpeto do coração, suas torres de prazer e suas escadas, eles há tanto
onde nunca houve chão, apoiados tão só, trêmulos, um no outro - ali o
poderiam, diante dos espectadores à volta, incontáveis mortos sem voz:
Será que estes então atirariam suas derradeiras, sempre
poupadas, sempre ocultas moedas da felicidade, eternamente válidas e
que não conhecemos, ao par
a sorrir de verdade enfim sobre o tapete
Apaziguado?*

— Rainer Maria Rilke, “Quinta elegia”, versos 95-107

A reativação do corpo social é a condição prévia para a ativação total do intelecto geral.

Desde 2001, testemunhamos o processo de desmantelamento do intelecto geral que teve início na primavera de 2000 com a explosão da bolha da internet. Durante a primeira década do novo século, o trabalho cognitivo foi enfraquecido e submetido à precarização.

O corpo social e afetivo dos trabalhadores cognitivos foi separado de suas atividades de produção diárias. A nova alienação tem essa separação, a virtualização das relações sociais, como base. A nova alienação se apresenta como sofrimento psíquico, pânico, depressão e ideação suicida. Esse é o caráter afetivo da primeira geração de pessoas que aprendeu mais palavras com uma máquina do que com uma mãe.

A insurreição contra o capitalismo financeirizado tem como objetivo recompor o corpo social e afetivo. As lutas estudantis que explodiram na Europa desde o outono de 2010 não devem ser vistas como rompantes súbitos de

fúria, mas como o começo de um processo duradouro que se estenderá pela próxima década: uma espécie de insurreição cognitária. “Insurreição” significa uma tomada de posição e implica a ativação completa das potências dos agentes envolvidos. O agente que está começando a aparecer na cena histórica de hoje é o intelecto geral em seu processo de subjetivação. As potências desse agente são as potências da inteligência coletiva nas redes, as potências do conhecimento, reduzidas à utilização dogmática estreita que lhes foi impingida pela economia capitalista.

A ativação total do intelecto geral extravasa a esfera do capitalismo.

Quando o intelecto geral for capaz de reconstituir o corpo social e erótico, a ordem capitalista se tornará obsoleta. Essa foi a nova consciência que surgiu das explosões dos últimos meses de 2010, da reivindicação da autonomia do conhecimento.

Na mesma época da revolta estudantil, a WikiLeaks expôs a outra face da subjetivação cognitiva. O que isso significou, para além do efeito notável que esses vazamentos tiveram no campo da diplomacia, da política, da guerra e, evidentemente, da informação?

A WikiLeaks demonstrou a potência infinita da inteligência coletiva em rede. O despertar da força criativa do intelecto geral é o evento decisivo que Julian Assange foi capaz de orquestrar. Não acho que precisássemos conhecer todo o conteúdo daqueles e-mails e telegramas que a WikiLeaks revelou. Na verdade, já sabíamos que diplomatas são pagos para mentir e que soldados recebem para matar civis.

Muitas coisas interessantes surgiram desses vazamentos, mas não é sobre isso que quero falar aqui. O que é mais importante com relação a esse evento é a ativação da solidariedade, da cumplicidade e da

colaboração independente entre cognitários que isso representa: entre programadores, técnicos de hardware, jornalistas e artistas que participaram ativamente no processo informacional. A ativação da potência dessa inteligência conectada, desvinculada de seu uso capitalista, é a lição que a WikiLeaks tem a oferecer. E uma nova geração de rebeldes encontrará nessa lição um caminho para a autonomização e para a auto-organização do intelecto geral.

O corpo social e erótico dos cognitários está descobrindo o ritmo e a empatia nas manifestações de rua. A aposta principal das ações de rua é a reativação do corpo do intelecto geral. A sensibilidade corporal, embotada e desgastada pela precariedade e pela competição, está encontrando novos modos de expressão para que o desejo possa mais uma vez voltar a fluir.

CONEXÃO E SENSIBILIDADE

A sensibilidade, a capacidade de entender o que não pode ser verbalizado, tem sido uma das vítimas da precarização e da fractalização do tempo. Para que possamos reativá-la, a arte, a terapia e a ação política terão que unir forças.

Na esfera do trabalho precarizado, o tempo tem sido fragmentado e despersonalizado. O tempo social é transformado em um arranjo de fractais, de fragmentos compatíveis que podem ser recombinaados por máquinas ligadas à rede: é por essa razão que falo em fractalização do tempo.

A percepção estética - aqui propriamente concebida como uma dimensão de sensibilidade e de estesia - está diretamente envolvida na transformação tecnológica da comunicação e do trabalho: em sua tentativa de se integrar de modo eficiente ao ambiente conectivo, o organismo consciente parece inibir cada vez mais o que chamamos de

sensibilidade. Por “sensibilidade”, refiro-me à faculdade que permite que seres humanos interpretem signos que não são, nem podem ser, verbalizados, a capacidade de entender aquilo que não pode ser expresso em formas que tenham sintaxes finitas. Essa faculdade se mostra inútil e até mesmo perigosa em um sistema conectivo integrado, já que a sensibilidade tende a desacelerar o processo de interpretação, a criar ambiguidades e a rebaixar a eficiência competitiva do agente semiótico.

A sensibilidade está no tempo, e precisamos de tempo para entender a comunicação hipercomplexa do corpo. Devido à aceleração do ritmo informacional, os trabalhadores precarizados são forçados a detectar e a interpretar signos a uma velocidade crescente, o que perturba sua sensibilidade. É por isso que a terapia está cada vez mais envolvida no campo político da reativação do corpo social e da recomposição do trabalho via processos de subjetivação.

Se quisermos analisar a relação entre arte e (esquizo)terapia, precisamos pensar em termos de ritornelo. Guattari diz que o ritornelo é a concatenação semiótica (*agencement*) que é capaz de se colar ao ambiente. Ambientes cósmicos, terrestres, sociais e afetivos podem ser capturados e internalizados graças aos ritornelos que temos em nossos pensamentos, em nossos cérebros responsivos e sensíveis.

Em seu livro *Caosmose*, Guattari fala de um “paradigma estético”. Esse conceito redefine as perspectivas histórica e social e está totalmente integrado à visão da ecosofia. A ecosofia, uma consciência ambiental adequada à complexidade tecnológica da hipermodernidade, tem como base o reconhecimento do papel essencial da estética no desenvolvimento da ecologia.

Na verdade, a estética é a ciência dedicada ao estudo do contato entre a derme (a pele, a superfície sensível de

nossa mente-corpo) e diferentes fluxos químicos, físicos, eletromagnéticos, eletrônicos e informacionais. Desse modo, a estética tem muito a ver com a psicopatologia moderna do contato, com os efeitos patológicos da aceleração do infofluxo e da precarização da existência social. Guattari enxerga o universo como um contínuo de entidades variadas e inter-relacionadas em contato corporal umas com as outras. Trata-se de um contínuo ao mesmo tempo orgânico e inorgânico, animal e maquínico, mental e eletrônico, e a concatenação é possibilitada por *ritournelles*, marcadores semióticos de ritmo. O ritmo é a substância comum entre os signos (palavras, música, visão) e o cérebro. A consciência adere ao outro (na outra consciência, no outro mundo natural, artificial ou social) graças à concatenação rítmica.

No século passado, o século que confiou no futuro, a arte estava essencialmente envolvida com a empreitada da aceleração. O futurismo definiu a relação entre a arte, a mente e a vida sociais. O culto à energia marcou o *Zeitgeist* artístico até o ponto de saturação da percepção coletiva e até o congelamento da empatia. O ritmo futurista era o ritmo da infoaceleração, da violência e da guerra.

Precisamos agora de ritornelos que desembarquem a existência individual do jogo social da competição e da produtividade: ritornelos de autonomização psíquica e sensível, ritornelos de singularização e de sensibilização do ato de respirar, depois de quebradas as correntes encadeadas pela marcha congestionada da linha de montagem imaterial da produção semiocapitalista.

Houve um tempo em que o prazer era reprimido pelo poder. Hoje ele é propagandeado e prometido e, ao mesmo tempo, adiado e distorcido. Esse é o atributo pornográfico da semioprodução na esfera do mercado.

O olho assumiu o centro da vida sensorial humana, mas o domínio ocular é um domínio de mercadorias, de

promessas nunca cumpridas e sempre deixadas para depois. Nas condições atuais da competição capitalista, a aceleração é um gatilho para o pânico, e o pânico é o pressuposto da depressão. A singularidade é esquecida, apagada e cancelada no domínio erótico do semiocapitalismo. A singularidade da voz e a singularidade das palavras são submetidas à homogeneização das transações e da atribuição de valor.

A comunicação social é submetida a interfaces tecnolinguísticas: a fim de que possam trocar blocos de sentido na esfera da conectividade, os organismos conscientes devem se adaptar ao ambiente digital.

Para que a circulação de valores seja acelerada, o sentido é reduzido à informação, e dispositivos tecnolinguísticos atuam como matrizes comunicacionais. A matriz substitui a mãe no processo de criação de linguagem.

Mas linguagem e informação não se sobrepõem, e informações não podem ser reduzidas a termos transacionais. Na linguagem de Ferdinand de Saussure, podemos dizer que a infinitude da *parole* [fala] ultrapassa a lógica recombinante da *langue* [língua], de modo que a linguagem pode escapar da matriz e reinventar uma esfera social de vibrações singulares que se misturam entre si e que projetam um novo espaço de compartilhamento, de produção e de vida em comum.

A poesia abre as portas da percepção para a singularidade.

A poesia é o excesso de linguagem: ela é aquilo que a linguagem não consegue reduzir a informação e que não é negociável, mas que dá lugar a um novo território comum de entendimento, de sentido compartilhado – à criação de um novo mundo.

A poesia é uma vibração singular da voz. Essa vibração pode criar ressonâncias, e ressonâncias podem produzir

espaços comuns, praças em que: sobre inefável tapete, os amantes que aqui não chegam nunca a realizá-las, mostrariam suas altas, audazes figurações do ímpeto do coração, suas torres de prazer e suas escadas⁶

ERRANTES

Mas quem são eles, diz-me, estes errantes, algo mais fugazes que nós, estes a quem desde cedo uma vontade nunca satisfeita torce com premência: para quem, por amor de quem? Ela os torce todavia e os curva, ata e faz balançar, ela os atira e apanha de volta; como que de um ar untado, mais liso, eles caem no ralo tapete desgastado pelos seus sempiternos pulos, esse tapete perdido no universo. Feito um emplastro aplicado à terra, como se o céu dos subúrbios a tivesse machucado.
— Rainer Maria Rilke, “Quinta elegia”, versos 1-11

Esses versos podem ser lidos ao mesmo tempo como uma metáfora da condição de precarização e como a anunciação de um espaço que não conhecemos, que nunca integrou nossas vivências: um lugar da cidade, uma praça, uma rua, um apartamento em que de repente amantes que aqui (no reino da troca e da atribuição de valor) “não chegam nunca a realizá-las” lançam suas últimas – e acumuladas desde há muito, sempre protegidas, desconhecidas (desconhecidas de nós), dotadas de validade eterna – moedas de felicidade.

Não há interpretação secreta para essas palavras, mas podemos ler nesses versos uma descrição das arquiteturas frágeis da felicidade coletiva: “suas torres de prazer e suas escadas, eles há tanto onde nunca houve chão, apoiados tão só, trêmulos, um no outro”.

Essa praça desconhecida é o lugar que procuramos em um ambiente social que foi depauperado pela precariedade

social, em uma paisagem desertificada. É o lugar que poderá aquecer a esfera sensível que foi privada da alegria da singularidade. É o lugar da ocupação, no qual movimentos se reúnem: a Praça Tahrir, no Cairo, a Plaza del Sol, em Madri, e o Zuccotti Park, na cidade de Nova York.

Chamamos “poesia” a concatenação semiótica que excede a esfera das trocas e a correspondência codificada do significante e do significado; a concatenação semiótica que cria novas rotas de significação e abre caminho para reativar o elo entre sensibilidade e tempo, já que sensibilidade é o que possibilita a singularidade da enunciação e a singularidade da compreensão de um enunciado não codificado.

Viktor Chklóvski, teórico do formalismo russo, diz que a especificidade da linguagem literária está no modo como utiliza palavras, de acordo com um procedimento singular e irreproduzível – aquilo que em russo se denomina *priem*: um tratamento artificial da matéria verbal que produz efeitos de sentido nunca vistos ou codificados até então. O procedimento poético é uma forma de estranhamento (*ostranenie*, em russo) que transporta a palavra para bem longe de seu uso comum.

“A arte não é o caos”, dizem Deleuze e Guattari em *O que é filosofia?*, “mas uma composição do caos, que dá a visão ou sensação, de modo que constitui um caosmos, como diz Joyce, um caos composto – não previsto nem preconcebido”.⁷ A aceleração dos infoestímulos na infosfera perturba a relação entre o organismo e o ambiente por meio da inflação semiótica e da saturação das esferas da atenção e da consciência sensível que pertencem à subjetividade. A arte é a detecção e o registro dessa dissonância, já que ela cria as condições estéticas tanto para a percepção como para a expressão de novos devires.

Próxima à esquizoanálise, a arte atua de dois modos: ela representa um diagnóstico da poluição infosférica que

atinge a psicosfera e uma terapia dirigida ao organismo afetado.

O ritornelo é o nicho de sensibilidade em que podemos criar o cosmos a partir do caos.

Os movimentos sociais podem ser descritos como uma forma de ritornelo: são ritornelos singularizantes, já que atuam para criar esferas de singularidade estéticas e existenciais.

Nesse processo de singularização tornado possível pelos movimentos, a produção, as necessidades e o consumo podem voltar a ser semiotizados com base em um novo sistema de expectativas de mundo.

Alterar a ordem de expectativas é uma das mais importantes transformações sociais que um movimento é capaz de produzir: essa mudança implica não só transformação cultural, mas também modificação na sensibilidade, em quão aberto o organismo está para o mundo e para o outro.

A insurreição é um ritornelo que auxilia na separação entre as forças psíquicas da sociedade e o ritmo padronizado das relações compulsórias de competição-consumo, e que ajuda a criar uma esfera coletiva autônoma. A poesia é a linguagem desse movimento em sua tentativa de introduzir um novo ritornelo.

OS LIMITES DO MUNDO

No capítulo de *Caosmose* dedicado ao paradigma estético, Guattari fala dos novos modos de submissão e de padronização da subjetividade produzidos por tecnologias de rede e pela globalização neoliberal. Ele também tenta encontrar novas rotas para a subjetivação autônoma.

No que se refere ao primeiro aspecto do problema, ele escreve: A subjetividade padronizou-se através de uma comunicação que elimina, ao máximo, as composições

enunciativas trans-semióticas (desaparecimento progressivo da polissemia, da prosódia, do gesto, da mímica, da postura, em proveito de uma língua rigorosamente assujeitada às máquinas escriturais e a seus avatares *mass-mediáticos*). Em suas formas contemporâneas extremas, tal subjetividade tende a se reduzir a uma troca de fichas informacionais, calculáveis por quantidade de *bits* e reproduzíveis por computador. [...] O significante capitalístico, como simulacro do imaginário de poder nesse tipo de agenciamento desterritorializado, tem portanto vocação para sobrecodificar todos os outros universos de valor [...]

As tecnologias digitais anulam a composição enunciativa singular da polissemia, dos gestos e da voz, e tendem a produzir uma linguagem submetida ao maquinário linguístico. Ao analisar a padronização da linguagem, Guattari também procura uma rota de fuga para fora da submissão informacional (*assujettissement* [assujeitamento]).

Uma primeira dobragem caósmica consiste em fazer coexistir as potências do caos com as da mais alta complexidade. É por um contínuo vaivém em velocidade infinita que as multiplicidades de entidades se diferenciam em compleições ontologicamente heterogêneas e se caotizam abolindo sua diversidade figural e homogeneizando-se no interior de um mesmo ser-não-ser. Elas não cessam, de algum modo, de mergulhar em uma zona umbilical caótica em que perdem suas referências e suas coordenadas extrínsecas, mas de onde podem reemergir investidas de novas cargas de complexidade. É no percurso dessa dobragem caósmica que se acha instaurada uma interface entre a finitude sensível e a infinitude trans-sensível dos Universos de referência que lhe estão arrimados.

Oscila-se assim entre, por um lado, um mundo finito em velocidades desaceleradas, em que um limite se esboça sempre por trás de um limite, uma coação por detrás de uma coação, um sistema de coordenada por detrás de outro sistema de coordenada, sem que se chegue jamais à tangente última de um ser-matéria que escapa por toda parte e, por outro lado, Universos de velocidade infinita em que o ser não se recusa mais, em que ele se dá em suas diferenças intrínsecas, em suas qualidades heterogêneas. A máquina, todas as espécies de máquina estão sempre

nesse cruzamento do finito e do infinito, nesse ponto de negociação entre a complexidade e o caos.⁹

Guattari questiona aqui a relação entre o finito e o infinito na esfera da linguagem. Ele mapeia o território do rizoma informacional, ainda não inteiramente descoberto na época em que *Caosmose* foi escrito. A ambiguidade do território inforrizomático é cristalina: infotecnologias padronizam a subjetividade e a linguagem e implementam interfaces tecnolinguísticas que automatizam a enunciação.

Estamos rastreando, aqui, a dinâmica do desastre, o desastre que o capitalismo está inserindo na subjetividade hipermoderna, o desastre da aceleração e do pânico. Mas também precisamos procurar um ritmo que possa revelar uma nova paisagem, uma paisagem além do pânico e dos afetos precarizados da solidão e do desespero.

No capítulo de *Caosmose* sobre o paradigma estético, Guattari repensa a questão da singularidade em termos da finitude do sensível e da infinitude possível da linguagem.

O organismo consciente e sensível, a individualidade que ainda existe e que se encaminha para a extinção, é finito. Mas a criação de universos possíveis de sentido é infinita. O desejo é a arena dessa tendência do finito em direção ao devir-infinito.

Produzir novos infinitos a partir de um mergulho na finitude sensível, infinitos não apenas carregados de virtualidade, mas também de potencialidades atualizáveis em situação, se demarcando ou contornando os Universais repertoriados pelas artes, pela filosofia e pela psicanálise tradicionais [...] um novo amor pelo desconhecido...¹⁰

A finitude do organismo consciente e sensível é o lugar em que imaginamos projeções do infinito que são não só virtuais, mas também potencialidades de vida passíveis de serem concretizadas em acontecimentos.

Estamos no limiar de um mundo desterritorializado e rizomático, realizando o sonho antiedípico, esquizoforme.

Mas esse sonho se materializa na forma de um pesadelo de desrealização financeira. Nesse limiar, temos que imaginar uma política e uma ética da singularidade capazes de romper nossos laços com expectativas de crescimento infinito, de consumo infinito e de expansão infinita do eu.

No prefácio a seu *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein escreve: “a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado)”.¹¹ E também: Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo. A lógica preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites. Na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não. Isso aparentemente pressuporia que excluimos certas possibilidades, o que não pode ser o caso, pois, do contrário, a lógica poderia ultrapassar os limites do mundo: como se pudesse observar esses limites também do outro lado. O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos dizer o que não podemos pensar.¹²

E, finalmente: “O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo”.¹³

Quando Wittgenstein diz que os limites da linguagem são os limites do mundo, ele fala de algo que deve ser lido de duas maneiras. Primeiro, ele diz: aquilo que não pode ser dito não pode ser feito, não pode ser experimentado, não pode ser vivido, já que é apenas na esfera da linguagem que podemos interagir com a realidade do Ser. Mas ele também diz que, como o mundo é aquilo que reside no interior dos limites da nossa linguagem, tudo o que ultrapassa esses limites somente poderá ser vivido e experimentado, portanto, depois que nossa linguagem for capaz de articular essa esfera do Ser externa ao limite atual.

De fato, o filósofo escreve: “O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo”.

A potência e a extensão da linguagem dependem da consistência do sujeito, de sua visão, de sua situação. E a extensão de minhas palavras depende da potência da minha linguagem.

Guattari chama de “caosmose” o processo de atravessar os limites do mundo – e chama esse processo de “ressemiotização”, ou seja, a redefinição de um limite semiótico que também seja um limite de experimentação do mundo.

Os cientistas se referem a esse efeito de morfogênese autopoietica como “emergência”: uma nova forma emerge quando as condições lógico-linguísticas são suficientes para visualizá-la e identificá-la. Tentemos entender nossa situação desse ponto de vista.

O capitalismo financeirizado digital criou uma realidade fechada que não pode ser superada por técnicas políticas, governamentais ou de ação voluntária e consciente organizada.

Apenas um ato de linguagem pode nos conceder a capacidade de ver e de criar uma nova condição humana em que, hoje, só vemos barbárie e violência.

Apenas um ato de linguagem que escape aos automatismos técnicos do capitalismo financeirizado possibilitará a emergência de uma nova forma de vida. Essa nova forma de vida será o corpo social e pulsional do intelecto geral, o corpo social e pulsional de que o intelecto geral vem sendo privado no interior das condições da ditadura financeira.

Apenas a reativação do corpo do intelecto geral – a finitude orgânica, existencial e histórica que dá corpo à potência do intelecto geral – poderá imaginar novas infinitudes.

Será na intersecção do finito e do infinito, no ponto de negociação entre complexidade e caos, que poderemos criar um grau de complexidade maior do que aquele que o capitalismo financeirizado é capaz de gerir e desenvolver.

A linguagem tem uma potência infinita, mas seu uso se dá em condições históricas e existenciais finitas. Graças à demarcação de um limite, o mundo passa a existir como um mundo de linguagem. Gramática, lógica e ética têm como base a instituição de limites. Mas a infinitude permanece incomensurável.

A poesia é a reabertura do indefinido, o ato irônico de exceder o sentido estabelecido das palavras.

Em todas as esferas da ação humana, a gramática é o estabelecimento de marcos que definem um espaço de comunicação. Hoje, a economia é a gramática universal que perpassa os diferentes níveis de atividade humana. A linguagem é definida e delimitada por sua liquidez econômica: isso causa redução da linguagem em informação, uma incorporação de automatismos tecnolinguísticos na circulação social da linguagem.

Mesmo que a comunicação social seja um processo limitado, a linguagem não conhece restrições: sua potência não é restrita aos limites do significado.

A ironia, forma ética do poder excessivo da linguagem, é o jogo infinito de que as palavras participam para criar, para ignorar e para embaralhar o sentido.

Um movimento social, no fim das contas, deve usar a ironia como forma de calote semiótico, como um mecanismo de libertação da linguagem, do comportamento e da ação com relação aos limites do endividamento simbólico.

IRONIA E CINISMO

ZYNISMUS GENERALIZADO

Em *A coragem da verdade*, uma transcrição de suas aulas no Collège de France em 1984, Michel Foucault fala de Diógenes e de outros filósofos antigos que são conhecidos como “cínicos” e define o pensamento deles como a prática de dizer a verdade (*parresia*). Vinte e cinco anos depois, a palavra “cinismo” adquiriu um significado completamente diferente, quase oposto: o cínico é alguém que está sempre mentindo para todos, em especial para si mesmo. Uma mentira íntima, a contradição entre discurso e crença, está no âmago do cinismo contemporâneo. Mesmo assim, ainda existe uma espécie de consistência entre a noção antiga de cinismo - uma veracidade, um individualismo e um comportamento ascético rigorosos, além de um desprezo pelo poder - e sua versão atual, caracterizada em linhas gerais pelas palavras vazias, pela inconstância moral e pela sujeição conformista àqueles que estão no poder. Essa consistência está na percepção da natureza ambígua da linguagem e na capacidade de suspensão da relação entre linguagem e realidade, especialmente no campo da ética. O cinismo, desse modo, é bastante próximo da ironia. Ambos são formas retóricas e instâncias éticas que exigem a suspensão da relação entre linguagem e realidade. Alguns filósofos alemães, como Paul Tillich e Peter Sloterdijk, usam duas palavras diferentes para fazer a distinção entre o cinismo da Grécia antiga discutido por Foucault e o nosso: *Kynismus* e *Zynismus*.

O *Zynismus* moderno pode ser compreendido por meio do filme de 1999 *De olhos bem fechados*, de Stanley Kubrick, uma lápide artística para a ilusão moderna de um Iluminismo progressista. Bill e Alice (Fridolin e Albertine no livro de 1926 *Breve romance do sonho*, de Arthur Schnitzler, que inspirou o roteiro de Kubrick), um casal feliz, são a expressão de uma consciência de que a verdade jamais pode ser dita, uma vez que o jogo social é baseado no

poder das mentiras. Caso recusemos a linguagem da enganação, ninguém nos ouvirá. É esse o ponto de chegada do estudo de Kubrick sobre o século xx. Começa com Dax: o respeitável coronel interpretado por Kirk Douglas que se opõe à covardia do poder militar em *Glória feita de sangue* (1957). Dax acredita na retidão ética. Ele tem a força e a coragem para se opor ao mal porque acredita que o mal possa ser detido e derrotado.

Em *De olhos bem fechados*, Bill Harford (interpretado por Tom Cruise) ainda é capaz de reconhecer más ações e de diferenciar o que é certo do que é errado, mas também sabe que não há o que fazer para derrotar o mal. Apesar de sua infelicidade moral, ele precisa se curvar ao mal, caso queira sobreviver.

Encerrado o século que acreditava no futuro, o *Zynismus* parece ser a única linguagem aceita, o único comportamento descolado. “Descolado” é uma palavra-chave no cinismo contemporâneo. André Glucksmann, em seu livro de 1981 *Cynisme et passion* [Cinismo e paixão], sugere que a única alternativa ao cinismo é a paixão, mas isso não é verdade.

A alternativa real ao cinismo não é a paixão, e sim a ironia.

Em seu *Crítica da razão cínica*, de 1983, Peter Sloterdijk argumenta que o cinismo tem sido o tipo de mentalidade predominante no período pós-68. Para ele, o cinismo não denota uma característica social excepcional: é o estado típico da mente. Eis como ele descreve a noção de cinismo da Antiguidade: “Caracterizar o cinismo como fenômeno universal e difuso atenta contra o uso da língua; numa visão abrangente, o cinismo não é difuso, mas marcante; não é universal, mas peculiar e altamente individual”.¹⁴ E é esta a diferença mais importante entre *Kynismus* e *Zynismus*: enquanto Diógenes e seus companheiros kínicos eram individualistas ascéticos que rejeitavam a conformação à lei

dos poderosos, os zínicos modernos são em sua maioria conformistas totalmente cientes de que a lei dos poderosos é ruim, mas aderem a ela porque não há mais nada a fazer. Ao contrário do cinismo da Antiguidade, o cinismo moderno não é disruptivo. Ele é a internalização da impotência da verdade. Como Sloterdijk escreve: Sim, é isso que importa ao cinismo moderno: a capacidade de trabalho de seus representantes – apesar de tudo, e mesmo depois de tudo. [...] Pois cínicos não são bobos, e olham simplesmente para o nada e novamente para o nada a que tudo conduz. Entretanto, seu aparato psíquico é suficientemente elástico para integrar em si, como fator de sobrevivência, a dúvida perene acerca da própria atividade. Sabem o que fazem, mas o fazem porque as ramificações objetivas e os impulsos de autoconservação a curto prazo falam a mesma língua e lhes dizem que, se é assim, assim deveria ser.¹⁵

O cinismo generalizado de hoje pode ser ligado a duas origens: o fracasso das ideologias utópicas do século xx e a percepção da inevitabilidade da competição, da guerra e da exploração do trabalho. Sua generalização é resultado da dissolução da solidariedade social. A globalização e a precarização sistêmica do mercado de trabalho que resultaram da desregulamentação neoliberal impuseram a competição como um modo inescapável e ubíquo de relação entre agentes sociais. Trabalhadores, antes unidos por noções de solidariedade social e de esperança política comum, agora são obrigados a pensar em termos cínicos: a sobrevivência do mais apto.

Dentro do movimento de 1968 coexistiam culturas e tendências políticas diferentes. Alguns sonhavam com um *Aufhebung*¹⁶ histórico: com a instituição de uma ditadura do proletariado que tomaria o poder para si. Assim como os hegelianos, a doutrina marxista sonhava com um triunfo da razão em que os mocinhos estavam destinados a vencer.

Aliar-se aos proletários era estar do lado certo da história. Quando os ventos mudaram e o movimento dos trabalhadores foi derrotado, o neoliberalismo forneceu uma ideologia para a nova onda de agressividade capitalista. Aqueles que quiseram continuar do lado certo da história decidiram ficar com os vencedores, pois, afinal de contas, tudo o que é real é racional! Nesse esquema dialético, quem quer que ganhe está certo, e quem quer que esteja certo está destinado a ganhar.

A maior parte dos ativistas de 1968 era de dialéticos não ortodoxos que não esperavam *Aufhebung* nenhum. Nunca acreditamos no fim da complexidade histórica e no estabelecimento final de uma forma perfeita de comunismo. Isso parecia um erro para estudantes e para trabalhadores jovens que estavam em busca de autonomia no presente, e não de comunismo no futuro.

Os conformistas neoliberais de hoje são os herdeiros desgarrados de 1968. Ao contrário do que querem fazer parecer, aqueles que chegaram ao poder após 1989 na Rússia, nos Estados Unidos e na Europa não estão livres de ideologias. Sua ideologia é uma fé dogmática na incontestabilidade da economia. A economia tomou o lugar da onipresente dialética hegeliana da razão. Ao se curvar ao poder dominante, os neoliberais aceitam a necessidade da economia. A única dificuldade está no fato de que ninguém sabe quais tendências se tornarão dominantes nos complicados eventos futuros do porvir. Como consequência, o cinismo, como posicionamento - apesar de sua aparente inevitabilidade -, é frágil. Ninguém sabe o que acontecerá no futuro. Eventos imprevisíveis não podem ser reduzidos a uma necessidade lógica.

IRONIA E *ZYNISMUS*

Sloterdijk não é o único a unir as ideias de cinismo generalizado e de ironia. Como o autor escreveu em sua *Crítica da razão cínica*: Vindos bem de baixo, da inteligência urbana desclassificada, e bem de cima, do topo da consciência política, sinais testemunham uma ironização radical da ética e da convenção social como se, por assim dizer, demonstrassem que as leis comuns existem somente para os tolos e penetram o pensamento sério, enquanto nos lábios dos que sabem das coisas desponta aquele sorriso fatal e prudente.¹⁷

É claro que a ironia - assim como o sarcasmo, sua forma mais agressiva - pode ser uma expressão do cinismo. Mas ironia e cinismo não devem ser confundidos. A ironia pode ser uma ferramenta linguística para racionalizar o comportamento cínico. Tanto a ironia como o cinismo implicam uma dissociação da linguagem e do comportamento com relação à consciência: o que se diz não é o que se pensa. Mas essa dissociação toma caminhos diferentes na ironia e no cinismo.

Vladimir Jankélévitch define o cinismo da seguinte maneira, em seu livro *L'Ironie ou la bonne conscience* [A ironia ou a boa consciência]: “O cinismo é com frequência um moralismo feito de bobo e uma força extrema de ironia”.¹⁸ É, sugere o autor, uma forma adquirida de ironia que é usada pelo prazer de chocar filisteus.

O cinismo é a filosofia do exagero (*surenchère*): como Jankélévitch escreve, “depois de Sócrates, a ironia tende a ser um exagero do radicalismo moral”. O cinismo é um moralismo feito de bobo, o julgamento de um comportamento que depende de um sistema fixo de valores (morais). O materialismo dialético, a filosofia do século passado, implica uma forma de moralismo: qualquer coisa (o progresso, o socialismo etc.) que se mova na direção da história é *boa*, enquanto qualquer coisa que se oponha a

esse movimento é *ruim*. O cinismo do pós-68 é resultado de um despertar doloroso. Como a verdade não se concretizou, tivemos que nos alinhar à inverdade. E é nisso que a ironia e o cinismo divergem. O discurso irônico nunca pressupõe a existência de uma verdade que será concretizada ou alcançada. A ironia traz implícito um processo de interpretação infinito, enquanto o cinismo resulta (da perda) de uma fé. O cínico perdeu sua fé; o irônico nunca chegou a tê-la. Nas palavras de Jankélévitch: “A ironia nunca sofre desencantos pela boa razão de que ela sempre se negou a se deixar encantar”.¹⁹

Mas, ainda assim, cinismo e ironia começam com uma suspensão de descrença tanto no conteúdo moral da verdade como no conteúdo verdadeiro da moralidade. Cínicos e irônicos entendem que o Verdadeiro e o Bom não existem nem na consciência de Deus nem na História, que o comportamento humano não é pautado pelo respeito a lei alguma. Em *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*, Deleuze, ao se referir à ironia e à lei, diz que “chamamos ironia o movimento que consiste em ultrapassar a lei e busca um princípio mais elevado”.²⁰

Nem a ironia nem o cinismo acreditam no fundamento verdadeiro da lei. Mas a pessoa cínica zomba da falsidade e dos valores pretensiosos da lei enquanto se curva a ela, ao passo que a pessoa irônica escapa completamente da lei ao criar um espaço linguístico em que ela não tem eficácia. Mesmo que não acredite em sua legitimidade, o cínico quer estar do lado do poder. O irônico simplesmente rejeita o jogo e recria o mundo com base em uma linguagem incongruente com a realidade. Enquanto o cinismo generalizado (*Zynismus*) se relaciona com a agressão, seja ela sofrida ou causada, a ironia se baseia na simpatia. Enquanto o comportamento cínico se articula na falsa relação com os interlocutores, a ironia envolve uma suspensão compartilhada da realidade. O uso da ironia

implica uma noção compartilhada de suposições e de insinuações entre quem fala e quem ouve. A ironia não pode ser confundida com a mentira. Como Jankélévitch escreve: A mentira é um estado de guerra, e a ironia, um estado de paz. Quem mente não está em acordo com quem é enganado. A consciência ingênua está atrasada em relação à consciência mentirosa, que tenta manter essa vantagem. A ironia, por outro lado, atribui sagacidade ao interlocutor e o considera um parceiro real de diálogo real. A ironia incita a inteligência, evoca um eco fraterno de entendimento.²¹

A confusão entre o poder e a marcha incessante da história rumo ao progresso que definiu o pensamento marxista foi destroçada. É nesse ponto que se bifurcam os caminhos da ironia e do cinismo.

A ironia suspende o valor semântico do significante e escolhe livremente entre milhares de interpretações possíveis. As interpretações irônicas de eventos pressupõem um entendimento comum entre falantes e ouvintes; uma simpatia entre aqueles que, engajados no ato irônico, chegam a uma autonomia comum com relação à ditadura do significado.

SONO

Ao ler Deleuze e Guattari nos anos 1970, a consciência do movimento autônomo descobriu que a realidade não tem sentido: o sentido da realidade precisa ser criado pelo próprio movimento. E então o movimento autônomo se libertou da ideia de que o horizonte ético é marcado pela necessidade histórica e se abriu para as possibilidades do comportamento irônico, que significam a singularização da responsabilidade ética e da escolha política. Nesse espaço (pós-dialético) de indeterminação moral, enunciação

linguística e ação política são esvaziadas de qualquer base ontológica.

A vontade do poder e a busca pelo bem, antes ligadas à estrutura da ideologia histórica, agora divergem. É nesse ponto que se bifurcam os caminhos da ironia e do cinismo.

O cinismo parte da suspensão do valor semântico, mas é uma modulação servil da ironia: a ironia a serviço do poder. Enquanto a ironia não postula a existência de realidade alguma, o cinismo pressupõe a realidade inescapável do poder, em especial a do poder da economia.

A ironia é a abertura para um jogo de possibilidades infinitas; o cinismo é a dissociação da ética e da possibilidade. O comportamento cínico parte da ideia de que a ação ética não tem como ser bem-sucedida.

O irônico dorme contente porque nada pode acordá-lo de seus sonhos. O cínico dorme um sono leve, tem pesadelos e acorda tão logo o poder exija sua presença.

[2018]

RESPIRAÇÃO

CAOS E POESIA

PARTE 1

INSPIRAÇÃO

CAPÍTULO 1

NÃO CONSIGO RESPIRAR

Tenho asma, e talvez por isso um tipo de solidariedade asmática me afetou quando assisti ao vídeo do assassinato de Eric Garner. Garner foi morto em 17 de julho de 2014 na cidade de Nova York, em Staten Island, quando um policial lhe aplicou um mata-leão por cerca de quinze ou dezenove segundos enquanto o prendia. As palavras “Não consigo respirar” – que Garner arfou oito vezes, cada uma menos audível do que a anterior, antes de falecer – foram entoadas por milhares de manifestantes por todo o país nos meses que se seguiram.

De muitas formas diferentes, essas palavras expressam o sentimento geral de nossos tempos: a falta física e psicológica de ar por toda parte, nas megacidades sufocadas pela poluição, nas condições sociais precárias da maioria dos trabalhadores explorados, na disseminação do medo da violência, da guerra e de agressões. Trump é o imperador perfeito para esse império barroco de vulgaridade escancarada, de hipocrisia glamorosa e de sofrimento calado generalizado.

A respiração é o mote que me auxiliará a discutir o caos contemporâneo e a procurar uma cova para o cadáver do capitalismo. Vou começar pela leitura de Friedrich Hölderlin.

Hölderlin pertence à tradição do romantismo germânico, mas seu percurso diverge do idealismo ao opor uma interrogação irônica sobre a existência a um estilo assertivo próprio ao racionalismo dialético hegeliano. Hegel escolheu a rota da intolerância, a intolerância moderna da História concebida como a realização da Verdade.

Hölderlin não era desses intolerantes, e não seguiu essa rota que levava à desilusão histórica. Em “Mnemósina”, ele

escreve “Somos um índice, sem sentido *Nos falta a dor e por pouco* Não perdemos nossa linguagem em terras desconhecidas”.¹

Hegel, colega de Hölderlin durante seus anos de faculdade em Tübingen, encontra a unidade do ser humano no *conceito* - e no “realizar-se” histórico do *conceito*. Hölderlin não cai no alçapão do *Aufhebung*.² A fé do idealismo na realização histórica do *Geist* [espírito] não o convence. Seu ponto de partida para entender a realidade não é a *Geschichte* [história], mas o *Begeisterung* [entusiasmo]. Hölderlin intui que a textura íntima do ser é a respiração: o ritmo poético.

Pretendo enfatizar aqui o significado ontológico de “ritmo”: em sua essência, “ritmo” se refere não apenas às emissões vocais ou ao som dos objetos, mas também às vibrações do mundo. Essa, para mim, é a força desse conceito. O ritmo é a vibração mais interior do cosmos. E a poesia é uma tentativa de harmonização com essa vibração cósmica, com essa vibração temporal que chega e chega e chega.

A filosofia budista mística diferencia as palavras indianas *shabda* e *mantra*. *Shabda* se refere aos sons comuns da fala e é usada para denotar objetos e conceitos na troca normal de significados operacionais. Um *mantra*, por outro lado, é um som de fala que dispara a criação de imagens mentais e de significados sensíveis. Enquanto *shabda* atua no nível das cadeias operacionais da comunicação diária, funcional, *mantra* age sobre o ritmo do corpo e sobre sua relação com a semiosfera - que é a fonte do mundo humano. *Ātman*, nessa filosofia, é a respiração singularizada de cada organismo sensível e consciente; *prana* é a vibração cósmica que nós percebemos como ritmo.

Em *Observações sobre Antígona*, Hölderlin opõe uma lógica poética à lógica conceitual do idealismo que então

emergia. Em oposição ao panlogismo de Hegel, Hölderlin defende uma espécie de panpoeticismo. Não devemos descartar essa posição como uma bobagem romântica, já que há um núcleo filosófico profundo na sugestão de Hölderlin. Ele afirma que a poesia é o fluxo semiótico do qual emanam as formas perceptivas e narrativas que formam a esfera comum da experiência. A realidade, em outras palavras, é a esfera da interação e da comunicação humanas que emana da linguagem e que é refinada pela poesia. A poesia constrói e instila os estratos da mitopoesia: é a inspiração da imaginação social e do discurso político. Nas palavras de Hölderlin, o que fica “é o que os poetas fundam”.³ Respiração e semiose: esse é o par conceitual que quero levar em consideração para entender um pouco do nosso caos contemporâneo.

Caos e ritmo são os fios condutores deste livro, que perambula às voltas pelo apocalipse de nossa época: na segunda década do século XXI, a mentalidade geral e a cena social estão soterradas em meio a fluxos de infelicidade e de violência. Em sua poesia, Hölderlin antevê a chegada do caos da modernidade e o processo de rarefação do ar. Trata-se de um problema de mensuração, ele diz. Não existe uma medida concreta, por isso nossa ideia de medida (o ritmo) não é mais do que uma projeção do ato de respirar: a poesia. É por essa razão que os seres humanos vivem de maneira poética, embora “mereçam” outra coisa. Hölderlin: “Mas poderá o homem, quando toda a sua vida está cheia de trabalhos, erguer o olhar e dizer: assim quero eu ser também? Sim. Enquanto a amabilidade pura habitar no seu coração não será uma atitude infeliz o homem medir-se pela divindade”.⁴

POESIA COMO EXCESSO

O que é a poesia? Por que os seres humanos lidam poeticamente com palavras, sons e signos visuais? Por que escapamos do nível convencional de semiose? Por que afrouxamos a estrutura transacional já estabelecida entre os signos?

Hölderlin escreve: “Cheio de mérito, mas poeticamente, vive o homem sobre esta Terra”.⁵ O ato poético é aqui oposto ao “merecimento”, ou mérito, do ser humano. O que é o mérito? Penso que seja a qualidade de mostrar seu próprio valor, de merecer elogios ou recompensas, a qualidade de saber medir a si mesmo com base nos valores (convencionados) dos indivíduos de dada cena social.

Em maior ou menor medida, seres sociais têm méritos. Eles merecem reconhecimento se trocam palavras e ações com dignidade e recebem o entendimento mútuo como uma espécie de pagamento moral, uma confirmação de seu lugar no teatro das transações sociais. Méritos e pagamentos morais e reconhecimento são parte da esfera das convenções. Quando seres humanos trocam palavras na esfera social, eles presumem que suas palavras tenham sentidos estabelecidos e sejam capazes de produzir efeitos previsíveis. No entanto, também podemos proferir palavras que rompam a relação estabelecida entre significante e significado e criam novas possibilidades de interpretação, novos horizontes de sentido.

Na última linha desse mesmo poema, Hölderlin escreve: “Haverá na Terra uma medida? Não, não há”.⁶ As medidas não são mais que uma convenção, um acordo intersubjetivo que é condição para o mérito (para o reconhecimento social). A poesia é o excesso que ultrapassa o limite e se furta à medida. De fato, a ambiguidade das palavras poéticas pode ser definida como hiperinclusividade. Assim como o esquizo, o poeta não respeita os limites convencionados da relação entre significante e significado e desnuda a infinitude do processo de criação de sentido

(significação). A precisão e a aceitação são as condições para o mérito e para a troca. O excesso é a condição para a revelação, para a emancipação quanto ao sentido estabelecido e para a indicação de um horizonte de significação ainda não visto: o horizonte do possível.

Aquilo a que nos acostumamos chamar de “mundo” é um efeito de um processo de organização semiótica de estofos pré-linguísticos. A linguagem organiza o tempo, o espaço e a matéria de modo a permitir que eles se tornem apreensíveis pela consciência humana. Esse processo de emanação semiótica não revela um fato natural; antes, ele se desenrola como um novo embaralhar perpétuo de conteúdos materiais, um reenquadramento contínuo de nosso ambiente. A poesia pode ser definida como o ato de fazer experiências com o mundo pelo embaralhamento dos padrões semióticos.

Mas será que pode haver uma definição de “poesia”? Me perdoem - a definição que acabei de dar é arbitrária e ilícita, porque não há resposta para a pergunta “O que é poesia?”. Não posso dizer o que a poesia “é”, porque na verdade a poesia “é” nada. Tudo o que eu posso tentar dizer é o que a poesia *faz*.

O ato de compor signos (visuais, linguísticos, musicais, e assim por diante) pode revelar um espaço de sentido que não preexiste na natureza e que não tem como fundamento uma convenção social. O ato poético é a emanação de um fluxo semiótico que inaugura no mundo tons não convencionais de sentido. O ato poético é ao mesmo tempo um excesso semiótico que nos sugere algo que está além do limite convencional do sentido e uma revelação de uma esfera possível de uma experiência ainda não experimentada (isto é, o experimentável). Ele atua no limite entre o consciente e o inconsciente, de modo a deslocar seus limites e a iluminar (ou distorcer) e ressignificar partes

do horizonte do inconsciente – daquilo que Freud chamou o “território estrangeiro interno”.

Dito isso, eu ainda não disse nada, ou quase nada, até agora. Disse bem pouco. Na verdade, a poesia é o ato de linguagem que não pode ser definido, já que “definir” quer dizer limitar, e a poesia é exatamente o excesso que vai além dos limites da linguagem – o que é o mesmo que dizer *para além dos próprios limites do mundo*. Só uma fenomenologia dos eventos poéticos pode nos fornecer um mapa das possibilidades poéticas.

“Haverá na Terra uma medida? Não, não há”, escreve Hölderlin. E continua: “É que os mundos do Criador jamais inibem o curso do trovão”.⁷ Vamos esquecer a medida, a capacidade técnica, a competência social e a proficiência funcional. Essas entidades mensuráveis invadiram o imaginário moderno e aceleraram o ritmo da infosfera até o ponto do colapso psíquico e do tecnofascismo de hoje. Tentemos pensar fora da esfera da mensurabilidade e da medida. Encontremos um meio de evoluir no ritmo do cosmos. Abandonemos este século de medidas, saiamos juntos para respirar.

Félix Guattari fala em “caosmose”: o processo de reequilibrar a osmose entre a mente e o caos.⁸ Hölderlin fala em poesia como vibração linguística, uma oscilação, uma busca de um ritmo afinado à evolução que envolve ao mesmo tempo mente e mundo.

CAPÍTULO 2

VOZ SOM RUÍDO

CAOS E ESPASMO

O título do último livro de Félix Guattari é *Caosmose*. O conceito de caosmose surgiu de seus trabalhos anteriores, em especial do conceito de “ritornelo” que ele e Deleuze desenvolveram. O termo “caosmose” alude ao mandato do caos e à perspectiva de sua evolução osmótica de si mesmo. O trabalho de base da caosmose é a reciprocidade incessante entre a respiração cósmica e os ritornelos da singularidade.

O estabelecimento da ordem - social, política, econômica e sexual - tem como objetivo garantir uma concatenação que engesse e sufoque as oscilações vibracionais da singularidade. Esse sufocamento de corpos vibrantes resulta naquilo que Guattari chama “espasmos”.¹ Guattari, que morreu poucos meses após a publicação de *Caosmose*, não teve tempo suficiente para elaborar seu conceito de espasmo cósmico - mas creio que essa noção seja crucial para que entendamos a subjetividade sob as condições atuais de aceleração infoneural.

O espasmo causa sofrimento e falta de ar no sistema nervoso e na consciência do organismo social. Mas o espasmo é “cósmico”, nas palavras de Guattari, à medida que convida o organismo a remodelar suas vibrações e a criar, *ex nihilo*, uma ordem harmônica por meio da ressingularização. No espasmo, o som desmorona em ruído, em um emaranhado de vozes inaudíveis. E a música é a busca vibracional por uma conspiração possível que esteja além dos limites da ordem.

Ao pensarmos a partir da caosmose de Guattari, podemos reenquadrar os conceitos de história e de tempo histórico. Quando falamos em “história”, quando enxergamos eventos de uma perspectiva histórica, impomos certa modulação de nossa percepção e projeção do tempo. A percepção histórica é o efeito de uma organização mental do tempo no interior da moldura teleológica. A percepção histórica dá ao tempo a forma de uma dimensão que tudo engloba e que força indivíduos e grupos a compartilhar suas temporalidades de acordo com uma unidade padrão e com um enquadramento teleológico (ou econômico). As pessoas adentram o domínio histórico quando a música que chega ao ouvido de todos é mais ou menos a mesma. O tempo é capturado por certo ritornelo rítmico, então as pessoas marcham em sintonia. Essa sintonia de percepção, instantaneidade e projeção do tempo é chamada “história”. É graças à harmonização de temporalidades diferentes que a história pode enquadrar a miríade de eventos do tempo dentro de uma mesma estrutura narrativa.

TEMPO E ESPASMO

Para Henri Bergson, o tempo é definido do ponto de vista de nossa consciência da duração. O tempo é a objetivação do ato sensível e consciente de respirar realizado por um organismo biológico. A respiração individual é concatenada com as respirações de outros, e é a essa correspiração que chamamos “sociedade”. Sociedade é a dimensão em que durações individuais são rearranjadas em um intervalo de tempo compartilhado.

A consciência está localizada no tempo, mas o tempo está localizado na consciência, já que é só através dela que ele pode ser percebido e projetado. “Tempo” significa a duração do fluxo de consciência, a projeção da dimensão

em que a consciência navega. O fluxo de consciência, no entanto, não é homogêneo: pelo contrário, ele é percebido e projetado de acordo com ritmos diferentes e ritornelos individuais, e às vezes é codificado e arranjado em uma repetição rítmica, regular.

Na era industrial, quando o ritmo dominante era imposto sobre os ritmos espontâneos dos sujeitos sociais, o poder podia ser descrito como um código que alinhava temporalidades diferentes, um ritmo dominante que enquadrava e embaraçava a singularidade dos ritornelos individuais. A soberania política era o som que a lei fazia ao silenciar o ruído do ambiente social. Em nossa sociedade conectiva pós-industrial de hoje, o oposto é verdadeiro: o poder não é mais construído pelo emudecimento da multidão (como, por exemplo, pelo uso da censura, da grande mídia ou da solenidade do discurso político), mas tem como base a intensificação desenfreada do barulho. A significação social já não é mais um sistema de trocas e de decodificação de significantes, e sim a saturação de mentes que ouvem – um hiperestímulo neural. Enquanto o poder político de ontem costumava ser concretizado por uma voz que proclamava a lei em meio ao silêncio da multidão, o poder pós-político contemporâneo é a função estatística que emerge do ruído da multidão.

Ao se referir ao comportamento de enxame da cultura de rede, Byung-Chul Han sintetiza a transformação que aconteceu na relação entre poder e informação: “*O Shitstorm* tem causas múltiplas. Ele é possível em uma cultura de falta de respeito e de indiscrição. Ele é, antes de tudo, um genuíno fenômeno da comunicação digital. [...] *É soberano quem dispõe do Shitstorm da rede*”.² Esse é um bom jeito de explicar a ascensão do Imperador do Caos ao gabinete político mais importante do mundo, a Presidência dos Estados Unidos da América. O poder moderno tinha como fundamento a capacidade de impor sua própria voz à

força sobre as vozes dos outros: “Sem o alto-falante, nunca teríamos conquistado a Alemanha”, escreveu Hitler em 1938 no *Manual do rádio alemão*.³ Hoje, o poder surge de uma tempestade de vozes inaudíveis. Já não se manifesta em grampos telefônicos nem em censuras. Pelo contrário, ele estimula a expressão e traça regras de controle a partir da elaboração estatística de dados extraídos do barulho da multidão. O som social foi transformado em ruído branco, e o ruído branco se tornou a ordem social.

No linguajar de Deleuze e Guattari, o “ritornelo” é uma concatenação de signos, sons e vibrações fonéticos; o ritornelo é uma concatenação semiótica (*agencément sémiotique*) que permite ao organismo introduzir seu cosmos singular em uma concatenação mais ampla. O tempo é a projeção de uma singularidade (*durée*, em Bergson) e é ao mesmo tempo o enquadramento da conjunção interindividual, o bastidor em que inúmeros ritornelos se entrelaçam.

A música é um modo peculiar de caosmose: o processo osmótico de transformação do caos em harmonia. O processo de significação da música tem como base a manipulação direta do corpo-mente do ouvinte: a música é psicodélica (o que significa, etimologicamente, que é reveladora da mente). A música se desenrola no tempo, mas o contrário também é verdade: fazer música é o ato de projetar o tempo, de bordar percepções no tempo. O ritmo é a elaboração mental do tempo, o código comum que vincula a percepção do tempo e sua projeção. E a emanção do som é parte da criação geral do cosmos social: Steve Goodman fala de “guerra sônica” para descrever a invasão da esfera acústica pelas hipermáquinas sônicas que sítiam a atenção acústica e impõem um ritmo no qual a singularidade é anulada.⁴

CÓDIGO, DÍVIDA E FUTURO

Os códigos “falam” conosco. Códigos são ferramentas para submeter o futuro à linguagem, o que foi possibilitado pela inscrição de algoritmos no fluxo dessa mesma linguagem. Hoje, o futuro é escrito pela cadeia algorítmica inscrita nos automatismos tecnolinguísticos.

Recomendações, profecias e injunções são modos de inscrever o futuro na linguagem e, mais claramente, de produzi-lo de fato por meio dela. Assim como recomendações, profecias e injunções, os códigos têm o poder de receitar o futuro por meio da formatação das relações linguísticas e do desenvolvimento pragmático de signos algorítmicos. Códigos financeiros, por exemplo, disparam uma série de automatismos linguísticos que efetivam atividades sociais, padrões de consumo e estilos de vida.

“O dinheiro faz as coisas acontecerem. É o que motiva a ação no mundo, e talvez seja o único poder no qual investimos”, escreve Robert J. Sardello em *Money and the Soul of the World* [Dinheiro e a alma do mundo].⁵ Dinheiro e linguagem têm algo em comum: não são nada, mas, ainda assim, põem tudo em movimento. Não são nada mais que símbolos, convenções, *flatus vocis* [emissão de voz], e entretanto têm o poder de persuadir seres humanos a agir, a trabalhar e a transformar coisas concretas. E, como o dinheiro, a linguagem pode fazer qualquer coisa. Linguagem e dinheiro moldam nosso mundo de muitos modos diferentes. Eles são proféticos.

A profecia é uma forma de previsão que age sobre o desenvolvimento do futuro pela persuasão e a emoção. Graças aos efeitos sociais das reações psicológicas à linguagem, profecias podem ser autorrealizadoras. A economia financeirizada, por exemplo, é marcada por “profecias autorrealizadoras”. Quando agências de risco

rebaixam as notas de uma empresa ou da economia de um país, estão prevendo o desempenho futuro dessa empresa ou dessa economia. Mas essa previsão influencia os agentes do jogo econômico de tal maneira que o rebaixamento leva a uma perda concreta de credibilidade e a uma perda efetiva de valor econômico – e, assim, realiza-se a profecia. Como escapar dos efeitos das profecias? Como escapar dos efeitos dos códigos? Esses, é claro, são dois problemas distintos, mas que têm algo em comum.

POESIA E CALOTE SEMIÓTICO

No prefácio a seu *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein escreve: “A fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado)”.⁶ Mais adiante, ele postula: Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo. A lógica preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites. Na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não. [...] O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar.⁷

A potência e a extensão da linguagem dependem da consistência do objeto: de sua visão, de sua situação. E a extensão do meu mundo depende da potência da minha linguagem. O processo de superação dos limites do mundo é o que Guattari chama de “caosmose”. Ele fala de caosmose como o ato de “relançar processos de semiotização”,⁸ ou seja, de redefinir o suporte semiótico. O bastidor semiótico é um emaranhado que limita as possibilidades da experiência e que, ao fazê-lo, reduz o próprio mundo experimentável.

“Caosmose” significa respirar no caos - “osmose” traz implícita a ideia de respirar em conjunto -, mas dessa osmose com o caos emergem uma nova harmonia, uma nova simpatia, uma nova sintonia. Essa “emergência” é o efeito de uma morfogênese autopoietica: uma nova forma emerge e ganha corpo quando as condições lógico-linguísticas permitem vê-la e nomeá-la. Apenas um ato de linguagem que escape aos automatismos técnicos do capitalismo financeirizado permitirá a emergência de uma nova forma de vida. Apenas a reativação do corpo do intelecto geral - a finitude orgânica, existencial e histórica que nutre a potência do intelecto geral - permitirá a imaginação de novas infinitudes.

Os códigos implicam a exatidão dos signos linguísticos: conexão. Compatibilidade, consistência e exatidão sintática são as condições da funcionalidade operacional dos códigos. Os códigos são linguagem endividada. A linguagem só consegue cumprir seu propósito conectivo se puder especificar a consistência sintática. As sobras são a *remise en question* [questionamento] da infinidade da linguagem, o desarranjo da consistência, a reapresentação do horizonte da possibilidade. É esse excesso que toma parte no jogo da conjunção (o jogo de corpos em busca da construção de sentido a partir de *qualquer tipo* de sintaxe), e não do jogo pré-formatado da conexão.

A poesia reintroduz o indefinido por meio do ato irônico de exceder o sentido estabelecido das palavras. A gramática estabelece marcos que definem um espaço de comunicação em todas as esferas de ação humana. Na era do capitalismo, a economia tomou o lugar da gramática universal que perpassa os diferentes níveis de atividade humana: a própria linguagem é definida e delimitada por sua liquidez econômica. Mesmo que a comunicação social seja um processo limitado, a linguagem não conhece restrições: sua potência não é restringida pelos limites do

significado. A poesia é o excesso da linguagem, o significante libertado dos limites do significado. A ironia, forma ética do poder excessivo da linguagem, é o jogo infinito de que as palavras participam para criar, para ignorar e para embaralhar o sentido. Poesia e ironia são ferramentas para o calote semiótico, para a libertação da linguagem dos limites do endividamento simbólico.

CAPÍTULO 3

O CAOS E O BARROCO

A modernidade floresceu com uma expansão da esfera de experiências de tirar o fôlego: a descoberta de um novo mundo e a difusão de textos impressos inauguraram rotas para a expansão da experiência e para o enriquecimento da imaginação. Isso, por sua vez, levou a uma desconcertante fantasmagoria chamada “barroco”. A Renascença humanista dos séculos XIV e XV foi fundada na centralidade da perspectiva humana sobre a visão oferecida pelo horizonte, sobre a projeção do espaço e sobre a construção do mundo. A explosiva Era das Grandes Navegações que se seguiu multiplicou os pontos de vista possíveis.

No século XVI, a cultura espanhola foi palco de uma espécie de proliferação vertiginosa de pontos de vista a que José Antonio Maravall chamou “cosmovisão barroca”.¹ Multidões vindas do campo se apoderaram dos espaços urbanos, e o redemoinho de experiências urbanas que se seguiu provocou uma inflação de sentido e uma espécie de explosão de identidade. No mesmo ano em que Colombo desembarcava em solo americano, governantes espanhóis condenavam infiéis ao ostracismo. O país acabava de sair de três séculos de guerra religiosa: identidade religiosa, identidade étnica e identidade social mergulhavam então no turbilhão da modernidade. A pergunta principal tinha a ver com fé religiosa e pertencimento étnico: em poucas palavras, com a identidade, um conceito sem sentido e uma armadilha psicológica. Na situação em que a Espanha se encontrava no final do século XV, “Quem é você?” era uma pergunta que se desdobrava em duas. Significava “Qual é a sua origem? você é um cristão puro? ou será que seus

ancestrais se misturaram a infiéis?” e, ao mesmo tempo, “Qual é o seu lugar na sociedade?”.

Os conflitos e as aventuras da novela picaresca (esse gênero literário que surgiu das condições urbanas e dos conflitos entre burguesia e proletariado urbano) têm aqui sua base de sustentação. Um *pícaro* é alguém desprovido de tudo: sem propriedade, sem trabalho, ele não tem certeza nem mesmo de suas origens. É alguém que está sempre à procura. O *pícaro*, na verdade, é um *buscón*, um buscador. O que o *pícaro* procura? Procura por tudo e, mais importante, procura a si mesmo - suas origens, sua identidade. O desconcerto a que Góngora chama “loucura” (*locura*) e que Quevedo percebe como desilusão (*desengaño*) era o efeito dessa desterritorialização de pontos de vista e da proliferação de estímulos. O barroco é uma transição, de acordo com Deleuze. Uma transição de quê e para o quê? Uma oscilação gigante atingiu a semiosfera europeia quando, graças à tecnologia da imprensa, textos escritos se espalharam entre vastas populações urbanas, enquanto explorações geográficas expandiram enormemente os limites do mundo conhecido. Essa oscilação levou a consciência coletiva a espreitar para além dos muros da ordem antropocêntrica afirmada pela cultura renascentista. E perturbar essa ordem teve como causa um distúrbio criado pelo homem, a modernidade barroca: o artifício substituiu a natureza, a *locura* tomou o lugar da razão e a aparência se sobrepôs ao ser. Perdida no labirinto das cidades, na batalha incessante pela sobrevivência e pela acumulação, a razão se transformou em astúcia, e a medida foi substituída pela força. O *buscón* se tornou o símbolo dessa nova condição.

A dobra, o fractal: eis a representação do imaginário barroco. O barroco se originou da fractalização vertiginosa da organização humana. Pela primeira vez, a inflação aparecia como um fenômeno econômico e semiótico.

Catapultada a uma dimensão planetária, a economia espanhola foi abalada pela inquietação social e pela inflação, enquanto a psicosfera espanhola estava em frenesi diante da proliferação de signos: inflação de sentido, *locura*. A inflação econômica acontece quando cada vez mais dinheiro é necessário para comprar cada vez menos bens, e a inflação semiótica acontece quando mais e mais signos compram cada vez menos sentido. Durante a era de ouro espanhola, o caos assomou na aceleração frenética da infosfera, e é nessa conjuntura que a imaginação barroca criou raízes.

E então, na era da revolução científica, da industrialização e dos Estados-nação, o racionalismo burguês prevaleceu, e a sensibilidade barroca se recolheu e se pôs a vagar pelas margens da arte e da filosofia modernas. Mas, no final da modernidade, o racionalismo desapareceu, e é no crepúsculo do humanismo que hoje sobrevivemos, no qual uma nova e gigante oscilação pode ser percebida. A razão foi suplantada pelo domínio financeiro de tal modo que a cultura do pertencimento substituiu a razão universal, e que o ressentimento identitário tomou o lugar da solidariedade social. O legado do humanismo e do Iluminismo são anulados com o legado do socialismo. O socialismo, no entanto, voltou na forma de nacional-socialismo: no discurso e na agenda política de Trump, de Putin, de Salvini, de Erdogan e de Modi. A promessa de recuperação da segurança econômica que foi destruída pelo globalismo neoliberal está ligada à promessa de empoderamento da nação (em especial a identitária) contra todos os que não pertencem a ela.

Nas dobras da sensibilidade contratual, fruto do reinado digital da abstração e do retorno agressivo à identidade, nós nos lançamos em uma busca barroca por um novo ritmo.

INDETERMINAÇÃO E CAOS

Na trilha de Galileu e de Newton, a física mecanicista moderna se baseava na ideia de uma linguagem unificante – a linguagem matemática – capaz de semiotizar a totalidade da criação. Mais tarde, o desenvolvimento da biologia e da biogenética prosperou graças à suposição de um código determinístico que regia o desenvolvimento dos organismos. Nos anos 1950, a fusão da física e da biologia levou à descoberta do DNA. O corpo passou a ser visto como uma aplicação e uma atualização de códigos, uma ordem implícita responsável pelos desdobramentos da vida. Essa visão mecânica da natureza coincidiu com uma prática econômica fundada na mensurabilidade de todas as coisas: o tempo de trabalho como origem do valor econômico, e o valor medido como um produto da jornada de trabalho. Na sociedade industrial, a determinação do valor econômico se baseava no fato de que o tempo de trabalho podia ser definido a partir de uma média. Era possível determinar o valor econômico de um objeto pelo cálculo de quanto tempo era socialmente necessário para produzi-lo.

Mas, no final da industrialização moderna, o determinismo entre trabalho, tempo e valor se dissolveu na dimensão caótica do semiocapitalismo. Quando a mensurabilidade do valor se dissolve, quando o tempo se torna aleatório e individual, a própria ideia de determinação começa a desaparecer. Esse processo também afeta o domínio das ciências naturais, no qual o discurso do determinismo é abandonado e substituído pelo princípio da indeterminação.

No século XIX, Pierre-Simon de Laplace vislumbrou uma inteligência universal que poderia conhecer todos os estados e todas as evoluções possíveis dos seres:

Uma inteligência que, em um dado instante, poderia compreender todas as forças que animam a natureza e a respectiva situação dos seres que a

constituem, se além disso fosse vasta o suficiente para submeter esses dados à análise, englobaria na mesma fórmula os movimentos dos grandes corpos celestes e aqueles do mais leve dos átomos. Para uma tal inteligência, nada seria incerto, e o futuro, assim como o passado, estaria exposto a seus olhos. A mente humana guarda, na perfeição alcançada na astronomia, uma pálida semelhança com essa inteligência.²

A inteligência universal, com sua única fórmula, poderia alcançar os movimentos dos grandes corpos celestes e os movimentos dos menores átomos, e, assim, com o banimento da incerteza, seria capaz de prever o futuro. Essa inteligência seria determinística em duplo sentido: ela seria a causa da determinação mais íntima e, ao mesmo tempo, a consciência que presidiria qualquer relação determinística que acontecesse na natureza.

Mas o racionalismo determinístico de Laplace não sobreviveu ao desenrolar de uma nova epistemologia: o conceito de “caos” adentrou o domínio científico quando a ordem progressista da modernidade começou a ruir e quando a força desestabilizadora do mercado financeiro passou a ameaçar o arranjo econômico do industrialismo. O conceito de “indeterminação” nos forçou a repensar a relação entre a mente e o mundo em termos de indecidibilidade, e nessa altura o caos entrou no páreo.

Na ciência, assim como na vida, às vezes uma sequência de eventos pode alcançar um nível de complexidade tal que a menor das perturbações poderia causar efeitos gigantescos e imprevisíveis. Falamos de “caos” quando essa indeterminação se dissemina. “Caos” é um ambiente complexo demais para ser decodificado por nossos modelos explicativos disponíveis, um ambiente em que fluxos circulam rápido demais para que nossas mentes sejam capazes de elaborá-los. A noção de caos tem hoje um lugar especial na esfera das ciências sociais, já que a organização da civilização moderna está desmoronando.

A civilização moderna pode ser descrita como um processo de colonização da realidade pelas forças da lei em

dois sentidos. A lei científica queria reduzir os devires da matéria física à repetição de um modelo; a lei política era um ato linguístico que reforçava uma norma convencionada e a partir daí pretendia forçar a atividade social a se moldar a ela. A submissão do caos natural à ordem humanística de mensurabilidade (lembramos que *ratio*, em latim, significa “medida”) foi o atributo básico da colonização cultural do mundo pelos europeus. A civilização era – ou melhor, foi concebida como – a transformação do Caos em Ordem. Essa transformação implicava um ato de matematização do mundo que permitia a comensurabilização (uma proporção e uma submissão com relação a uma medida). O conhecimento científico implica delimitar o espaço relevante, e extirpar o irrelevante. Do mesmo modo, o pensamento político não pode decidir sem delimitar o espaço daquilo que é relevante para a sociedade. Apenas o que é relevante do ponto de vista do conhecimento e do governo é efetivamente elaborado pelo pensamento moderno. Esqueçamos o irracional, esqueçamos a mitologia, esqueçamos a loucura e o delírio. Essas facetas múltiplas serão segregadas nos hospícios que a psiquiatria está construindo para proteger o Iluminismo da escuridão.

Maquiavel distinguiu a esfera da Fortuna da esfera da *virtù*, que é a força que empodera a Vontade: o Príncipe é a pessoa (um homem) que submete a Fortuna (o destino, que é expressão do feminino) à vontade masculina – à medida, à ordem e à previsibilidade. A Fortuna é o caos que está sempre se escondendo nas dobras do pensamento humano, e, se o Príncipe quiser governar, terá que moldar de maneira deliberada uma cadeia estreita de eventos a partir do território infinito da Fortuna. A infinidade invisível do caos irreduzível está nas fronteiras da ordem estabelecida. O ritmo é a chave que permite a sincronização entre Fortuna e Vontade, entre realidade e razão. Mas apenas uma pequena parte da esfera da realidade pode ser

sincronizada com a razão, e apenas uma pequena parte da esfera da Fortuna pode ser sincronizada com a vontade política. Essas pequenas partes são o que o intelecto da Ordem classifica como “relevante”. O governo é sempre uma ilusão, já que a consciência política molda uma pequena corrente de eventos sociais relevantes e tenta proteger esse espaço – o espaço da civilização – do oceano de matéria ingovernável que o cerca.

A intensificação digital do fluxo semiótico quebrou o ritmo que havíamos herdado da Idade Moderna. Quando o ritornelo do racionalismo e da discussão política deixa de ser capaz de processar e de governar os fluxos de informação que proliferam na infosfera da rede, os muros de contenção da relevância caem por terra, e já não podemos distinguir o que é relevante e o que não é. Se o ciberespaço é a intersecção virtual de estímulos mentais infinitos, e o cibertempo é o ritmo mental de processamento desses estímulos, então como poderemos fazer um *upgrade* no cibertempo para que ele seja capaz de processar o ciberespaço digital de hoje? Até onde eu sei, não podemos acelerar nossos ritmos mentais para além de certos limites físicos, emocionais e culturais.

Quando a aceleração do ciberespaço quebra o ritmo do tempo mental e nós já não sabemos mais o que é relevante e o que é irrelevante no ambiente que nos rodeia, é isto a que chamamos “caos”: a incapacidade de atribuir sentido ao fluxo, o colapso de nossas estruturas de relevância. Uma vibração especial da alma se dissemina nesse momento – aquilo a que chamamos “pânico”: a inscrição subjetiva do caos.

CAPÍTULO 4

O CAOS E O CÉREBRO

É afastamento aqui

tudo que lá era alento¹

— Rainer Maria Rilke, “Oitava elegia”

O INCONSCIENTE APOCALÍPTICO

A psicomania social não é uma ciência, é um jogo de que participo de vez em quando para analisar a história corrente da humanidade do ponto de vista do inconsciente social. Por isso, não levem tão a sério o que vou dizer agora. A psicomania social é uma metodologia aleatória para a interpretação de uma esfera aleatória de eventos: eventos mentais evocados pelos fluxos da imaginação que vagam pela psicosfera e que são organizados por forças de atração e de repulsão. Medos, expectativas, desejos e ressentimentos habitam a esfera psicomântica da imaginação, por isso considero a psicomania a arte de mapear o pensamento coletivo. A história do mundo não pode ser inteiramente compreendida se não entendermos o que acontece na psicosfera social: sentido compartilhado, metas racionais e motivações conscientes são interrompidos e reformulados o tempo todo pelas substâncias imateriais que a psicomania tenta analisar.

O presente pode ser considerado a Idade das Trevas do Iluminismo, a idade da rejeição do iluminismo racionalista da modernidade por aqueles que foram levados a submeter a razão e a vida à ferocidade da matemática financeira. Categorias racionais perderam força sobre nossos devires sociais, e precisaremos de uma nova abordagem se

quisermos entender nossa condição pós-racional contemporânea. Nossa época é atravessada por um tipo de sentimento apocalíptico. A instituição com mais credibilidade para interpretar o famoso texto atribuído a João de Patmos - a Igreja Católica, cuja expertise se consolidou há muito tempo - vem sendo abalada por eventos assombrosos e até então inimagináveis.

Em 2005, Karol Wojtyła, o papa que triunfara na longa batalha contra o Império do Mal da União Soviética, apresentou ao mundo um espetáculo extremo de sofrimento físico e de força. Após sua morte, um novo papa, de origem alemã, veio até Roma proclamar a univocidade inquestionável da Verdade e condenar o relativismo. E então, em uma noite escura de fevereiro de 2013, enquanto relâmpagos rasgavam o céu negro de Roma, o papa Bento curvou sua cabeça e reconheceu sua própria fragilidade e a fragilidade da mente humana. O caos se espalhava pelo mundo, e a palavra da Verdade não podia ser percebida em meio à fúria e à fumaça das inúmeras guerras que destruíam a vida de pessoas por todo o planeta.

A essa altura, o Espírito Santo escolheu um novo papa, um argentino que se apresentou a uma multidão de fiéis com as palavras “Boa noite, sou um homem que vem do fim do mundo”. O que ele queria dizer era “Venho de um país em que pessoas como eu viveram o apocalipse provocado pelo capitalismo financeirizado”. Ele foi o primeiro papa da história da Igreja a se identificar como Francisco: uma declaração ousada de afinidade com os pobres, com os explorados, com aqueles que foram espoliados pelos poderes econômicos do mundo. Essa ousadia não estava desconectada de uma tentativa desafiadora de repensar as bases teológicas. Em sua primeira entrevista, dada a monsenhor Santoro para a revista *Civiltà Cattolica* [Civilização Católica], em outubro de 2013, o papa Francisco falou das virtudes teológicas e convidou os cristãos a

priorizar a caridade em relação à fé e à esperança. A Igreja, ele disse, é como um hospital de campo em meio a uma guerra: nossa missão não é julgar ou converter, mas curar as feridas das pessoas independentemente de suas convicções religiosas, de suas origens étnicas ou de sua nacionalidade.² Um raio de internacionalismo brilhou em suas palavras e, nos anos seguintes, Francisco emergiu como o principal agente da resistência e da dignidade humanas na era da disseminação da barbárie.

Para além do sentido político de suas ações, acredito que Francisco fale ao inconsciente apocalíptico de nossos tempos - ao mesmo tempo que tenta traduzir o que diz em uma soteriologia ética, ou uma ética soteriológica. É só no abraço do outro, é só na solidariedade social que seremos capazes de encontrar algum abrigo. O silêncio de Deus ecoa à nossa volta, e é de diferentes maneiras que a sensibilidade artística contemporânea tem falado essa mesma língua. Nanni Moretti (em *Habemus papam*), Martin Scorsese (em seu não tão convincente *Silêncio*) e Paolo Sorrentino (no enigmático *The Young Pope* [O jovem papa]) tratam esse mesmo assunto de modos diferentes. O silêncio de Deus ecoa como caos conforme nos tornamos incapazes de respirar em nosso próprio ritmo - o ritmo que foi capturado pela força apocalíptica do algoritmo do capitalismo financeirizado.

CAOS E CONCEITOS

No último capítulo de *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari refletem sobre o envelhecimento. Eles se referem à senescência em termos de uma relação entre ordem e caos: Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos. Nada é mais doloroso, mais angustiante do que um pensamento que escapa a si mesmo, ideias que fogem, que desaparecem apenas esboçadas, já corroídas pelo

esquecimento ou precipitadas em outras, que também não dominamos. São *variabilidades* infinitas cuja desaparecimento e aparição coincidem. São velocidades infinitas, que se confundem com a imobilidade do nada incolor e silencioso que percorrem, sem natureza nem pensamento. É o instante que não sabemos se é longo demais ou curto demais para o tempo. Recebemos chicotadas que latem como artérias. Perdemos sem cessar nossas ideias. É por isso que queremos tanto agarrarmo-nos a opiniões prontas. Pedimos somente que nossas ideias se encadeiem segundo um mínimo de regras constantes [...].³

O Caos é aqui definido em termos de velocidade, de aceleração da infosfera em relação aos ritmos vagarosos da razão e do pensamento emotivo. Quando as coisas começam a fluir tão rápido que o cérebro humano se torna incapaz de criar sentido a partir da informação, entramos na condição do caos.

O que temos que fazer em uma situação dessas? Minha sugestão é que não devemos nos concentrar no fluxo, mas em nossa respiração. Não devemos seguir ritmos externos, mas respirar normalmente. Deleuze e Guattari: “A luta *contra o caos* implica afinidade com o inimigo, porque uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, *contra a opinião* que, no entanto, pretendia nos proteger do próprio caos”.⁴ Aqueles que declaram guerra contra o caos serão derrotados, já que ele se alimenta da guerra. Não devemos sentir medo quando o caos engole a mente (no que se inclui a mente social), não devemos nos esforçar para submetê-lo à ordem. Isso não dará certo, porque o caos é mais forte do que a ordem. O que devemos fazer é tentar nos tornarmos amigos do caos e, no olho do furacão, procurar a ordem mais elevada que ele traz em seu interior.

Nesse mesmo livro, Deleuze e Guattari descrevem a relação entre a poesia e esse tipo de caos: Num texto

violentamente poético, Lawrence descreve o que a poesia faz: os homens não deixam de fabricar um guarda-sol que os abriga, por baixo do qual traçam um firmamento e escrevem suas convenções, suas opiniões; mas o poeta, o artista abre uma fenda no guarda-sol, rasga até o firmamento, para fazer passar um pouco do caos livre e tempestuoso e enquadrar numa luz brusca, uma visão que aparece através da fenda [...].⁵

Ao ler essas linhas, não posso deixar de lembrar a célebre afirmação de Wittgenstein em seu *Tractatus*: “Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo”.⁶ As pessoas se protegem o tempo todo debaixo dos guarda-sóis de suas linguagens limitadas, em cujas paredes internas seus mundos estão inscritos. Os poetas recortam o tecido do guarda-chuva, e as incisões ali deixadas revelam a visão intolerável do firmamento verdadeiro. A ação do poeta é literalmente apocalíptica, e ela dá início ao desencadeamento (ou o desembaraço) das possibilidades ocultas que estão presentes desde o começo, desde as origens cósmicas primevas da história da humanidade.

A poesia traça rotas múltiplas e ambíguas para o sentido, e conceitos agem da maneira similar. Conceitos são criados para enquadrar nossa cognição: etimologicamente, um conceito é um captor de diferentes entidades materiais ou puramente intelectuais (“conceito” vem do latim *concipere*, que significa conceber, engravidar). Como Deleuze e Guattari escrevem, “um conceito é, pois, um estado caoide por excelência; remete a um caos tornado consistente, tornado Pensamento, caosmos mental. E que seria *pensar* se não se comparasse sem cessar com o caos? A Razão só nos oferece seu verdadeiro rosto quando ‘ruge na sua cratera’”.⁷

O cosmos é o pano de fundo para o processo de recomposição do que acontece nos níveis existencial e

histórico. De fato, “cosmos” significa a ordem e ao mesmo tempo a dimensão aglutinadora que excede a história e a existência individual humanas. Caosmose é a abertura do sistema ordenado para os fluxos caóticos e para a vibração osmótica que busca um ritmo afinado ao cosmos. Considero *Caosmose* e *O que é a filosofia?* livros que previram filosoficamente o novo milênio: despida do medo das correntezas, a filosofia deve agora se colocar diante dos umbrais do caos sem venerar a vertigem por ele causada e sem se render a seus fascínios.

Em *O que é a filosofia?*, os dois velhos amigos falam de uma luta contra o caos, mas também sugerem que o caos pode ser um aliado, uma nova condição de pensamento. A ordem moderna queria nos proteger do caos. Nós aceitamos essa proposta, e aceitamos tacitamente uma ordem que se baseava na exploração e na miséria. Para que não fôssemos mortos pela fome ou por bárbaros, aceitamos o trabalho assalariado e a guerra diária da competição. Mas, agora que a ordem baseada no trabalho assalariado está ruindo e que as estruturas universais da racionalidade moderna estão se dissolvendo, os protetores se transformam em predadores. Assim, ordem se torna caos – mas é no caos que podemos detectar os contornos de uma nova harmonia implícita, e agora o desafio que encaramos é este: devemos dar corpo a uma ordem a partir daquilo em que, por ora, só distinguimos uma escuridão impenetrável. Na verdade, a palavra “ordem” é enganadora: não estamos falando de ordem, estamos de fato falando de ritmo. Um novo ritmo é do que a humanidade precisa.

O caos tem potencial para tornar a criação possível. Poderá o cérebro coletivo se dominar e se harmonizar conscientemente à sua própria evolução?

CAOS E ENVELHECIMENTO

“Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos”, escrevem Deleuze e Guattari.⁸ Os filósofos que envelheciam queriam ser protegidos. Protegidos de quê? Dos atributos caóticos do mundo? Não acho que seja o caso. Eles não queriam ser protegidos de um mundo caótico, mas do caos do cérebro.

O cérebro envelhecido, mais vagaroso e menos preciso, é um agente do caos. A geometria neuronal perde seus contornos e projeta essa perda de definição no mundo exterior. Podemos encontrar uma explicação para a atual explosão de caos nos campos da política, da cultura e da psicosfera. A idade média do cérebro humano está aumentando, enquanto a quantidade de infoestímulos nervosos cresce exponencialmente. Nos séculos passados, a senilidade era uma experiência tão rara que uma pessoa idosa era automaticamente considerada um sábio (ou um idiota). Mas agora a pirâmide etária já é quase um cubo - e idosos são tão comuns que está cada vez mais difícil cuidar deles e tratar das esferas em expansão da demência, da perda de memória, do Alzheimer e... do caos. Envelhecer é a marca distintiva da era pós-moderna: perda de energia, perda de velocidade, confusão mental.

O caos é em essência um problema de andamento. Quando nos referimos a ele como “caos”, queremos dizer que o ambiente que nos rodeia (e em especial a informação que invade nossa esfera de atenção) é rápido demais para que possamos decifrá-lo, rápido demais para decodificar e lembrar. A história já não pode mais ser entendida como uma narrativa; em vez disso, ela toma a forma de um furacão semiótico, um desencadeamento de fluxos interpenetráveis de neuroestímulos. Ninguém foi capaz de expressar melhor esse sentimento de ser soterrado pelo caos do que Shakespeare: Apaga-te, oh apaga-te, precária vela! A vida é tão somente uma sombra que passa; um pobre ator, que no palco empertiga-se e entedia-se em sua

hora e depois não mais é ouvido: é uma história narrada por um idiota, cheia de som e fúria que não querem dizer nada.⁹

O caos traz implícitos o som e a fúria, mas também uma relação especial com a significação. Enquanto a globalização conectou as vidas e as atividades diárias de todas as pessoas no planeta, é cada vez menos possível reduzir a imaginação das massas terráqueas a um quadro narrativo histórico comum. Em uma inversão paradoxal, a globalização econômica rompeu a universalidade da razão e do sentimento político do internacionalismo: nacionalismo, racismo e fundamentalismo religioso são marcadores de identidade cultural reivindicados pelas populações globalizadas do mundo. E então a história se transforma em idiotice, a narrativa de um idiota.

Mas devemos ver o outro lado dessa idiotização da história: estará esse idiota tentando comunicar algo que não pode ser traduzido para nossa própria linguagem? Estará esse idiota tentando dizer algo que exceda nossa capacidade de entendimento, porque seu barulho e sua fúria exigem um sistema diferente de interpretação, uma linguagem diferente, um ritmo diferente? É evidente que agora, na segunda década do primeiro século do terceiro milênio, o cérebro humano como um todo e todos os cérebros individualmente considerados parecem estar sobrecarregados pela aceleração do ritmo do ambiente em que estão mergulhados. Quando dizemos “caos”, então, queremos dizer dois movimentos diferentes e complementares. Falamos do turbilhão dos fluxos semióticos ao nosso redor, que recebemos como se fossem “som e fúria”. Mas também nos referimos a tentativas de reconciliar esse ritmo ambiental aglutinador com nosso ritmo interno e íntimo de interpretação.

PARTE 2

CONSPIRAÇÃO

CAPÍTULO 5

CAOS E CONTROLE

PROJETOS PANLÓGICOS MODERNOS

A modernidade é ofuscada por dois projetos panlógicos, um idealizado por Leibniz e outro por Hegel. O *logos* hegeliano está corporificado na tragédia da história: em Hegel, a razão se reafirma de forma astuciosa por meio dos eventos sangrentos e tortuosos que transformam a vida comum das pessoas em história (*Geschichte*). O projeto panlógico de Hegel fornece um guia conceitual para a realidade contemporânea, marcada pela violência incessante. O ímpeto rumo à totalização – o horizonte do *Aufhebung* hegeliano – criou destroços cujos efeitos testemunhamos agora, na era Trump, na era da demência alimentada pela realização plena da razão em sua forma tecnofinanceira. Conforme o fracasso desse panlogismo histórico vai sendo certificado hoje pela explosão de uma demência generalizada e de uma guerra civil global, um segundo projeto panlógico surge, álgido e cintilante como um castelo de gelo: o projeto da recombinação computacional que é o legado de Leibniz.

De acordo com Leibniz, a razão se desenvolve em uma esfera abstrata que não admite a entrada de corpos. E, no entanto, hoje corpos habitam um mundo dominado pela computação. A teologia computacional submeteu a vida social e a linguagem e gerou uma cascata de determinação. Nesse espaço de determinação, os corpos só conseguem agir efetivamente se forem compatíveis com o formato da teologia matemática regente; caso contrário, são

marginalizados como resíduos irreduzíveis. A panlógica computacional leibniziana é a lógica da geração e do controle simultâneos. Essa lógica não lida com as realidades física e histórica dos corpos, mas com a condição virtual das mônadas computacionais em face das quais os corpos são obrigados a se adaptar.

Analisemos o quadro geral deste século pós-dialético: enquanto corpos históricos estão apodrecendo e sendo explodidos na esfera caótica da guerra civil global, dissipando de uma vez por todas as ideias de progresso e *Aufhebung*, no *bunker* virtual leibniziano a ur-mônada cria concatenações conectivas como fluxos conscientes de recombinações desprovidas de corpos. A mônada de Leibniz é a potência generativa de dimensão zero da informação. A própria expressão “autômato incorpóreo” é fruto da imaginação de Leibniz. Em *Monadologia*, ele usa a seguinte frase para se referir à criação matemática de entidades: Poder-se-iam denominar Enteléquias todas as substâncias simples ou Mônadas criadas, pois contêm em si uma certa perfeição (*ékhouisi tò entelés*), e têm uma suficiência (*autárkeia*) a torná-las fontes das suas ações internas e, por assim dizer, Autômatos incorpóreos.¹

Em seu breve ensaio intitulado “Princípios da natureza e da graça”, Leibniz escreve que “cada espelho vivo que representa o universo conforme seus próprios pontos de vista, ou seja, que cada Mônada, cada centro substancial, deve possuir suas percepções e seus apetites ordenados do melhor modo que é compatível com todo o resto”.² Leibniz se refere a um princípio de regulação algorítmica que deriva de um computador chamado Deus, responsável pela criação de tudo e que perpassa o Universo inteiro e informa cada fragmento de acordo com uma metodologia recombinante. Esse panlogismo generativo, epitomado com perfeição pelo princípio digital onipresente da recombinação, não

reconhece o sofrimento de corpos vivos e pulsantes, não percebe a violência caótica da exploração, da corrupção e da guerra, mas identifica apenas o fluxo de dados que artificialmente dá vida e possibilita trocas sintáticas às unidades informacionais que trabalham, produzem valor e interagem no espaço da economia teológica. Como o autor escreve em *Monadologia*: “Assim, cada corpo orgânico de um vivente é uma espécie de Máquina divina ou de Autômato natural, excedendo infinitamente todos os Autômatos artificiais [...]”.³ Aqui, Deus é o princípio binário da criação do qual emanam unidades perfeitamente compatíveis em recombinação. Como Leibniz escreve: “Assim, só Deus é unidade primitiva, ou a substância simples originária de que todas as Mônadas criadas ou derivadas são produções [...]”.⁴ Essa visão panlógica do mundo – que prefigura com perfeição as dinâmicas da modernidade tardia de concatenação combinatória digital e do capitalismo financeirizado – tem como base a concepção leibniziana de linguagem como *characteristica universalis*, uma linguagem artificial que deveria agir como o princípio de uma gramática puramente racional.

O panlogismo do próprio Hegel tem seu fundamento em uma metodologia de disjunção e de superação (*Aufhebung*) e interpreta o módulo de conjunção dialeticamente: a Verdade é revelada ao final do processo histórico como um produto do conflito e da recomposição. A linguagem penetra a dimensão histórica e é penetrada por dinâmicas históricas. Quando a promessa oferecida pela modernidade desmorona, quando o caos substitui o projeto da razão e a guerra toma o lugar da organização política, nós abandonamos essas esferas de concatenação conjuntiva e de realização histórica. A essa altura, damos adeus ao sr. Hegel e adentramos a esfera da computação, na qual a razão não é o ponto de chegada do processo histórico, um *telos* perseguido pela ação consciente do ser humano, mas

apenas um ponto de partida, a fonte generativa de incontáveis recombinações. A razão digital substitui a razão histórica, e a necessidade espiritual de realização histórica (*Aufhebung*) é substituída pela necessidade matemática de uma máquina lógica que emaranhe linguagem humana e eventos da vida.

CAOS E CONTROLE

Em *Technics and Civilization* [Técnica e civilização], Lewis Mumford compara o mundo dominado por máquinas ao Hades grego, a terra dos mortos povoada por fantasmas, o reino das sombras. Eis onde estamos.

Nas últimas cinco décadas, a antroposfera passou por uma mutação que tinha como base a evolução da linguagem, e em especial uma evolução da concatenação tecnossemiótica. Nós participamos da criação de uma rede digital e da proliferação de *smartphones* que intensificaram de maneira exponencial a densidade e a invasividade dos estímulos neuroinformativos.

Esse painel interativo se espalhou por toda a vida diária e aos poucos reformata a atividade cognitiva, aproximando cada vez mais a mente da rede digital. A difusão de ambientes virtuais imersivos, acessíveis graças a *gadgets* portáteis de imersão sinestésica 3D, está prestes a expandir nossa dependência de ambientes simulados. E a construção de sistemas de inteligência artificial e de máquinas de aprendizagem automática tem como objetivo aperfeiçoar o processo de criação de andróides. Esses dormentes tecnológicos estão preparando os trilhos para o autômato definitivo, a máquina recombicante panlógica de Leibniz. Uma questão paira no ar, no entanto: será a tendência em direção ao autômato definitivo compatível com a evolução corpórea dos cérebros orgânicos? Será que o andróide sintético e que aprende por conta própria assimilará e

dominará por completo as esferas da linguagem e da comunicação? A resposta não pode ser puramente técnica, porque a evolução das máquinas linguísticas interage com a evolução (ou, talvez, involução) de organismos conscientes e sensíveis cujos reflexos não são determináveis por meio da técnica.

A abstração vem ganhando espaço. A financeirização da economia é a prova mais evidente dessa expansão do domínio da abstração. Mas a submissão crescente da vida à abstração está agora provocando um efeito colateral: a vida está reagindo à abstração, e esse retorno à vitalidade tomou a forma de uma reafirmação agressiva da identidade - nacional, religiosa, racial. O retorno ao corpo - o corpo descerebrado que foi separado da razão universal e da compaixão corporal - está causando a emergência do fascismo pós-moderno por todo o mundo. Aqui, duas tendências estão tecnicamente interligadas e divergem no âmbito da cultura: a primeira tem como base a inervação da rede digital no sistema nervoso e a consequente hiperconexão do cérebro; a segunda parte da explosão demente de corpos desconectados de cérebros desencarnados. Essa explosão se manifesta no frenesi identitário que devasta a organização política da civilização humana. Perdida toda a fé na universalidade da razão, negado o acesso à esfera de tomada de decisões, as pessoas se agarram a identidades imaginárias baseadas na nação, na raça e na religião.

Desse modo, a ordem abstrata dos sistemas de controle coexiste e se interliga com o caos da mente hiperestimulada da metrópole global. A esfera em crescimento da automação e do controle pode estar conduzindo à submissão da vida social uma forma neurototalitária de ordem. No magma fervente do caos político e mental cotidiano, a tecnologia aparece como uma esfera separada de perfeita ordem - e essa ordem confere consistência e

continuidade aos eventos fragmentários dos negócios diários da vida, mesmo que a vontade consciente e política perca a capacidade de lidar com a automação hipercomplexa. As duas esferas, caos diário e ordem tecnológica, são opostas, mas se retroalimentam.

O que vai acontecer no longo prazo? A força destrutiva do corpo descerebrado esgarçará a civilização humana e mergulhará o mundo no abismo da devastação nuclear, da poluição infernal e da guerra permanente? Poderá, ao contrário, a potência abstrata do cérebro desencarnado vencer a loucura identitária e submeter os cérebros individuais de cada habitante de nosso planeta à força onipresente do autômato definitivo?

De minha parte, imagino que essas duas tendências vão coexistir e interagir. A civilização sobreviverá, mas deixará de ser humana. A humanidade sobreviverá, mas será cada vez menos civilizada – a menos que encontremos uma nova afinção entre a mente emocional e a neuromáquina.

NEUROTOTALITARISMO

Até onde sei, nenhum pensador político dos últimos cinquenta anos foi capaz de imaginar um futuro que se assemelhasse ao nosso presente com a perspicácia demonstrada por Philip K. Dick, que descreveu a coevolução de organismos sintéticos e de ambientes urbanos decadentes. Seus trabalhos nos apresentam a imaginação de um *continuum* que embaralha *bios* e máquinas computacionais.

Hoje, a tecnologia é refém da guerra, e a guerra é refém da tecnologia. As tendências neurototalitárias estão operando de fato na interação entre a cognição humana e os autômatos ligados à rede, ainda que essa transformação geral não esteja nos conduzindo a condições de organização política. Ao invés disso, o contrário está acontecendo,

porque as substâncias orgânicas e neurológicas que formam a sociedade estão finalmente se sobrepondo ao controle tecnológico. A tecnologia penetra o corpo orgânico e modela sua atividade cognitiva, mas o corpo excreta substâncias não assimiláveis sem cessar: o excesso de vida, de Eros, de inconsciente. Esses excessos estão causando disrupções e falhas estruturais. Quanto mais disseminados o controle e a automação tecnológicos, mais disrupções tendem a se espalhar. Quanto mais a vida social depende do tecnocontrole e da automação, mais eventos catastróficos poderão ser causados por disrupções. A indeterminação é inerente à esfera biossocial, ao passo que a tecnoautomação tem como base o determinismo matemático. Uma fração de indeterminação pode levar a quantidades enormes de disrupção. Conforme sistemas automatizados se interconectam mais e mais, as disrupções tendem a se espalhar e a proliferar. É por isso que sugiro que o mundo automatizado é ao mesmo tempo um espaço de ordem e de caos - ordem na esfera da conexão, caos na interação da esfera conectada com a esfera pulsional de corpos conjuntivos.

Estamos acostumados a acreditar que as máquinas são construídas, enquanto seres humanos nascem e crescem; que máquinas só se movem conforme sua programação, enquanto seres humanos são autônomos em seus movimentos. Essas suposições já não correspondem à realidade. Seres humanos são cada vez menos autônomos e confiam cada vez mais em próteses mecânicas, enquanto máquinas estão aprendendo a aprender e estão adquirindo poderes de autorreplicação.

O que acontecerá quando as máquinas se tornarem capazes de programar a si mesmas, de se consertar, de se ensinar? O que acontecerá quando as máquinas impuserem sua ordem sobre o caos do cérebro?

O projeto Neuralink tem como objetivo criar interfaces computador-cérebro. A eletroestimulação direta de cadeias sinápticas já foi prevista na literatura de ficção científica há muito tempo. No domínio médico, conjuntos de eletrodos e outros tipos de implantes têm sido usados para suavizar os efeitos do mal de Parkinson, da epilepsia e de outras doenças neurodegenerativas. Em 2017, Elon Musk, CEO da Tesla, falou do destino da humanidade nos termos de um claro tecnodeterminismo e defendeu que devemos nos transformar em ciborgues, se quisermos sobreviver à ascensão da inteligência artificial. “Com o tempo, acredito que provavelmente vamos ver uma fusão mais profunda entre inteligência biológica e inteligência digital. A questão principal é a largura de banda, a velocidade da conexão entre os nossos cérebros e nossas versões digitais”, comentou ele.⁵

DO SOBREVIVO À IMERSÃO

À medida que o mundo real vai se tornando cada vez mais fonte de angústias, a produção atual de interfaces de realidade virtual muito provavelmente preencherá a psicosfera de grande parte da humanidade - a parte que terá condições de transmigrar para um universo mais tolerável. Assim como a Web 2.0 permite o ingresso em uma infosfera ilimitada de interação social, é provável que a Web 3.0 vá oferecer acesso a um arquivo de experiências inteiramente simuladas: sinestesia, imersão em universos perceptivos.

Vinte e cinco anos de disseminação crescente da rede digital produziram uma mutação no formato enunciação-recepção-interpretação entre organismos conscientes e sensíveis. A lógica conectiva penetrou e remodelou a linha semiótica de trocas até o ponto em que as moléculas sociais

se tornaram incapazes de conjunção, incapazes de acessar o domínio sensorial da conjunção. Uma nova fase dessa mutação digital está surgindo: o sensório em si está mergulhando em ambientes computacionais de experiência simulada: vida sintética.

A Web 2.0 possibilitou uma condição de sobrevoo constante: o sujeito não pode experimentar a totalidade dos campos de informação e das trocas, mas faz rasantes sobre eles de tal maneira que, quanto mais perto chega, mais esses campos se expandem e escapam. A aceleração do ciclo informacional concretizada pela banda larga produziu um efeito de perseguição constante: o usuário é apenas um espectador de um fluxo cada vez mais rápido e, por isso, tem sempre a sensação de estar atrasado, de estar fadado à busca sem-fim de uma lufada fugidia de informação. A banda larga e a internet de alta velocidade nos colocaram em uma condição de permanente dessincronia. A rede imersiva iminente da Web 3.0, ao contrário, poderá talvez deter a aceleração e forçar o usuário a um retorno ao presente – mesmo que um presente replicável e gerado por softwares: uma simulação da vida que será experimentada em tempo real, de maneira imersiva.

Lançado em um ambiente de impulsos puramente funcionais, o agente da linguagem passou por uma privação sensorial, um empobrecimento psíquico dos reflexos afetivos. Formado em um ambiente digital, acostumado a reagir a mudanças discretas e quantificáveis de estado, o indivíduo tende a perder sua sensibilidade às nuances da existência e à ambiguidade da comunicação conjuntiva. A Web imersiva tem como propósito facilitar as experiências sinestésicas, permitir o compartilhamento de ambientes perceptivos e projetar universos sintéticos. Como consequência, o acesso à Web imersiva de experiências virtuais compartilhadas comprometerá o conceito de experiência como uma aventura individual de um organismo

que percebe e projeta. Uma questão filosófica se imporá: é possível experimentar a experiência? É possível viver uma vida que não possa ser vivida ou mesmo imaginada, mas que é projetada para nós por engenheiros de computação e por designers de vida?

CAPÍTULO 6

PUREZA

[...] os terrores da tecnocracia, que buscava liberar a humanidade de sua condição humana mediante a eficiência dos mercados e a racionalidade das máquinas. Esse era o verdadeiro acessório eterno da revolução ilegítima, a impaciência com a irracionalidade, o desejo de se ver livre dela de uma vez por todas.

— Jonathan Franzen, Pureza EPIDEMIAS

Passei os primeiros anos da década de 1980 em Manhattan. Era a época mais empolgante de todas. Fui para lá como colaborador de uma revista de música sediada em Milão. Eu escrevia sobre a cena pós-punk *No Wave* de Nova York, sobre arte de rua, sobre os grafites de Keith Haring, sobre Rammellzee e Basquiat.

A cidade de Nova York tinha declarado falência em 1977, e muitos investidores industriais fugiram para cidades financeiramente mais saudáveis. Quando cheguei lá, a decadência urbana era impressionante: grandes faixas da cidade pareciam cemitérios abandonados, repletas de fábricas desertas e de lojas vazias. Mas um prefeito visionário chamado Ed Koch tinha uma ideia brilhante: ele abriu a cidade para artistas e para jovens aventureiros e os convidou a dar nova vida aos bairros do centro, em especial East Village e Lower East Side. Bolsas especiais e aluguéis baixos foram oferecidos para facilitar a renovação urbana. Milhares afluíram rumo aos *lofts* desabitados da cidade e os transformaram em lugares de criação, de experimentação técnica e existencial e de trocas culturais. Músicos, artistas e *techies* transformaram a cidade em uma espécie de laboratório para futuros possíveis. As artes visuais, a música e todos os tipos de drogas e de prazeres eróticos inundavam essas vizinhanças dia e noite.

E então veio a Aids. A Aids tornou o prazer perigoso, colocou a autopercepção em jogo e dissolveu a comunidade do erótico e a amizade igualitária que vinham florescendo ao redor do mundo havia vinte anos. A transição de formas conjuntivas de comunicação para a pureza digital da conectividade foi inaugurada pela disseminação desse retrovírus. Como a epidemia engendrou o medo do contato físico e dissolveu a própria possibilidade de se imaginar a felicidade, as energias sociais migraram do espaço da conspiração (a respiração em conjunto) para o espaço da comunicação incorpórea.

Não quero sugerir que a involução cultural generalizada que marcou os anos 1980 e abriu caminho para a privatização e para a precarização possa ser reduzida à crise da Aids, mas é fato que a identificação por ela trazida entre prazer e doença foi aos poucos transformando a vida social em um deserto. Décadas de solidariedade social e de amor livre chegaram ao fim, e, quando a tecnologia digital invadiu a esfera da comunicação humana, a mutação digital que se seguiu substituiu a conjunção pela conexão. Mesmo que sua transmissão ocorresse pelo contato sexual, a Aids foi principalmente uma epidemia psicomidiática. Ela se baseava na comunicação de um retrovírus, mas resultou na comunicação do medo. Quando o contato com o corpo do Outro passou a ser percebido como um perigo – e quando essa noção de perigo criou raízes no inconsciente social –, a linguagem transmigrou da esfera conjuntiva para a conectiva. A essa altura, a tristeza se instalou na alma social.

A depressão pode ser descrita como uma condição em que, ao deixar de inserir o desejo na vida diária, o organismo consciente perde sua capacidade de encontrar sentido no mundo que o rodeia. Na realidade, o sentido não reside nas coisas ou nos signos da linguagem. Ele é produzido por uma mudança infinita de uma interpretação

para outra, da troca incerta e ambígua de gestos. O desejo é a energia que permite essa atividade contínua de interpretação. O sentido é o efeito da comunicação afetiva entre agentes de linguagem. Como o sentido surge na dimensão da conjunção afetiva, a possibilidade de trocas significativas se dissolve rapidamente quando a comunidade de corpos se desagrega. Esse é o ponto de partida para a depressão.

PUREZA E DEPRESSÃO: A ALMA BRANCA AMERICANA Na minha opinião, *Pureza*, de 2015, não é o melhor livro de Jonathan Franzen. No entanto, esse livro pode ser a chave para que possamos entender o universo do autor como um todo. *Pureza* põe os livros anteriores de Franzen em perspectiva e revela os desígnios gerais de sua obra colossal, um esboço do declínio da alma e da liquefação do cérebro americanos. O romance nos oferece pistas para a análise da sensibilidade americana branca, da psicose racista que está vindo novamente à tona e da subsequente fuga rumo à esfera da abstração digital. *Pureza* revela a obsessão subjacente aos horizontes mentais de dois livros anteriores de

Franzen, *As correções*, de 2001, e *Liberdade*, de 2010.

Pureza é um romance sobre a obsessão puritana com a verdade, com a integridade moral e com o banimento das ambiguidades. Varrer para longe a poeira do indeterminado, remover a imprecisão, negar a pluralidade de possibilidades: essas são as condições para a entrada na esfera da formatação digital. A obsessão com a pureza tem como objetivo apagar o duplo sentido, mas ela também remove a consciência íntima de que nada no mundo é puro e de que a verdade não existe. Para poder explicar o universo da pureza, Franzen fala da lenta e dolorosa inscrição da modalidade conectiva no cérebro humano e das conseqüentes destruição neoliberal da solidariedade social e paralisia da empatia sexual em razão do medo da contaminação. Como Franzen escreve, o objetivo da internet e das tecnologias a ela associadas consistia em “liberar” a humanidade de muitas tarefas – fazer coisas, aprender coisas, lembrar coisas – que no passado haviam dado significado à vida e, assim, constituíam a vida. Agora parecia que a única tarefa que significava qualquer coisa era a otimização dos mecanismos de busca [...] se – e apenas se – alguém tivesse suficiente dinheiro e / ou capacitação tecnológica, poderia controlar sua persona na internet e, desse modo, seu destino e vida virtual além da morte. Otimizar ou morrer. Matar ou ser morto.¹

A conectividade digital traz consigo uma recombinação contínua de segmentos pré-formatados de energia nervosa: a indeterminação da vida social dá lugar ao código da determinação e, no final, o individualismo neoliberal leva à fractalização automatizada. É essa a “liberdade” triste de que Franzen fala em seu livro de 2010. O eu digital é obrigado a se purificar de sua empatia humana residual, de

sua compaixão e de sua solidariedade a fim de escapar do espiral descendente de miséria e de fracasso e para que possa entrar em sintonia com as dinâmicas colocadas em movimento nas eras de Margaret Thatcher e da Aids. Quando a respiração em conjunto se tornou perigosa, todos foram obrigados a respirar sozinhos, e o ritmo da respiração individual foi forçado a seguir a marcha da competição econômica.

A leitura do trabalho de Franzen é o melhor modo de compreender o que está acontecendo com a mente americana - e em especial com o inconsciente dela - durante o reinado de Trump. Seus romances podem ser lidos como uma investigação meticulosa das dinâmicas moleculares da depressão contemporânea - o pano de fundo subjetivo do trumpismo. Nos livros de Franzen, cada um deles uma jornada rumo aos túneis subcutâneos da psicofera contemporânea, a virada depressiva da cultura ocidental de hoje é mapeada e decifrada por signos de linguagem. Em *Pureza*, ele escreve: “No seu ego subatômico, nenhuma cronologia era estável”.² O eu subatômico foi fractalizado, perdeu sua capacidade de conjunção com o Outro. Em sua dança solitária em que a amizade é proibida, o eu mais íntimo é em vez disso forçado a entrar em sincronia com a abstração pura do tempo digitalizado. Em *As correções* e em *Liberdade*, Franzen traça uma fenomenologia da depressão americana. De um ponto de vista literário, *Pureza* é menos convincente, com seu excesso de consciência filosófica e com a falta de uma narrativa atraente. Apesar disso, o livro é a melhor introdução para o universo ficcional desse autor e se mostra um ensaio profundo sobre a genealogia - e também a ontologia - da depressão americana. Este é um ponto essencial: precisamos entender que a depressão não é apenas uma perturbação mental, mas que também pode ser interpretada (e tratada) como uma forma de

aproximação da verdade, como um discurso sobre o Ser em si mesmo (como um discurso sobre o *ontos* e, portanto, sobre a verdade).

O romance que primeiro chamou minha atenção para Franzen foi *As correções*. Esse livro, uma metáfora para o apodrecimento do cérebro americano, narra um ano inteiro de preparações para o jantar de Natal da família Lambert. Os três filhos, todos com seus trinta anos de idade, levam vidas que oscilam entre o pânico e a depressão. O pai, um exemplo ideal de morador do Meio-Oeste de classe média deprimido e apático, está aos poucos se tornando senil, fraco e perigosamente incapaz de se lembrar das coisas que fez dois minutos atrás. A mãe finalmente descobriu o bálsamo da psicofarmacologia. Enquanto a inteligência artificial está se tornando a principal área de pesquisa e de inovação no Vale do Silício, o cérebro decadente da América, dominado pela ansiedade e pela depressão, empreende uma busca furiosa por bodes expiatórios e por vingança.

Alguns poderiam dizer que Franzen apenas dá continuidade à investigação literária que Don DeLillo começou nos anos 1980 - e isso é em parte verdade. Mas algo novo aconteceu entre aquela época e agora. DeLillo é contemporâneo de Jean Baudrillard, e a dissolução da racionalidade moderna e a simultânea expansão da falta de sentido pós-moderna são descritas em seus livros com um tipo esbaforido de empolgação irônica. Baudrillard e DeLillo predizem a desintegração social e a dissolução da psicologia social de modos similares. Na obra de DeLillo, assim como na de Baudrillard, o desenrolar do apocalipse é visto da perspectiva da imaginação de uma utopia fracassada. Franzen, porém, expressa a disposição da geração subsequente: para ele, a perda de sentidos compartilhados já não é um escândalo, uma aflição ou uma aventura empolgante, mas antes a condição permanente sob a qual a

sociedade ocidental (e não apenas ela) se estabeleceu. Trinta anos depois de Baudrillard, ele reconta a distopia dos teóricos da pós-modernidade como uma norma que não pode ser superada, um ciclo que se repete sem pontos de escape.

Em *Pureza*, descobrimos que a aventura aconteceu muitos anos atrás, em uma época que ainda pode ser lembrada, mas não vivida. Essa aventura no passado distante deixou rastros nas almas dos personagens do romance que a vivenciaram (Andreas Wolf, Abigail, Tom Abernat), mas que agora vivem com a consciência dolorosa de uma falsidade, de uma inautenticidade. No livro, uma nova geração de humanos nasceu após o Evento (Maio de 1968? Os exuberantes movimentos de contracultura? O sonho hippie? A queda do muro de Berlim em 1989? O nascimento fértil da internet nos anos 1990? Sim, tudo isso - e muito mais). Essa geração não tem memória da textura especial da experiência humana de antes do Evento - a experiência na dimensão da impureza, do duplo sentido, das carícias ociosas e da conjunção semioerótica. O mundo antigo, experimentável antes da reconfiguração digital, possuía uma semiótica em que signos podiam carregar mais de um significado, em que a interpretação era tanto dificultada quanto enriquecida pela ambiguidade. Um mundo de pelos: os penteados enormes, os bigodes, os pelos das axilas, *los barbudos*, o *black power*, a juba indomável. Na esfera digital, pelos são proibidos, cortes de cabelo são obrigatórios e a ambiguidade semiótica é um tabu. Qualquer indeterminação ou confusão seria inconsistente com a lógica de máquinas e mentes conectivas da esfera digital.

A mente de Pip Tyler (Purity Tyler, para ser mais preciso) é o assunto principal de *Pureza*. Pip é uma jovem de vinte e poucos anos que tem uma proficiência invejável no uso das tecnologias de informação e que está à procura de um

emprego precarizado. Ela tem a vaga e imprecisa noção do fato de que houve um mundo impuro antes de sua época, mas seu distanciamento desse mundo é total. A estética, a ética e a configuração cognitiva de seus pensamentos não consentiriam com o mundo impuro do passado.

Nos livros de DeLillo, a irrupção do abismo do nada era algo de tirar o fôlego; em Franzen, já não há mais deslumbramento, porque já estamos há muito instalados em um nada duradouro. Na mente digital, não existem eventos; apenas estímulos infoneurais são registrados. Se um evento ocorre, então será preciso removê-lo de nossa consciência o mais rápido possível. Em *Liberdade*, por exemplo, o jovem Joey parece ansioso para apagar a memória do que aconteceu em 11 de setembro de 2001, já que esse evento atrapalha as expectativas gravadas em sua mente: nada o havia preparado para a internalização de um evento que romperia a cadeia de previsibilidade, que infringisse a suavidade da ordem da vida codificada. Joey vive o 11 de Setembro como um *glitch* [falha] impensável: Mais adiante, quando seus problemas começaram a se avolumar, parecia que a própria boa sorte, que sua infância lhe ensinara a considerar um direito de nascença, fora suplantada por uma onda de má sorte de ordem mais elevada, a tal ponto que nem podia ser real. Ele ficou esperando que o equívoco, a fraude que aquela má sorte representava, se revelasse, e que o mundo retornasse aos eixos, para poder ter a experiência de estudante que tinha esperado. Quando isso não aconteceu, foi tomado por uma raiva cujo objeto específico se recusava a entrar em foco. A responsabilidade, em retrospecto, parecia quase ter sido de Bin Laden, mas não exatamente. A responsabilidade era de uma coisa mais profunda, uma coisa que não era política, algo estruturalmente malévolos, como uma protuberância na calçada em que você tropeça e cai de cara no meio de um passeio inocente.³

LIBERDADE SEM AMIZADES

A “amizade” sobre a qual Franzen escreve é uma liberdade sem amizades – isto é, uma amizade sem sentido. Os diálogos cortantes de seus livros são o reflexo amargo de uma humanidade que perdeu sua capacidade de compartilhar o prazer da existência. O que nos oferece a possibilidade de encontrar sentido e prazer nas ocorrências da vida é uma relação dialógica que estabelece um espaço de entendimento mútuo. O sentido é uma interpretação interpessoal, uma rota compartilhada de consciência. Por si só, a existência não tem sentido: essa é a verdade que aprendemos na travessia do deserto da falta de significado. Mas essa verdade não precisa ser assustadora, desde que consigamos encontrar oásis nesse deserto: oásis de amizade, de amor, de compartilhamento intelectual e erótico, de conspiração e de projeção da paisagem comum. Esses oásis são a precondição para a consciência sensorial e para a imaginação compartilhada.

A base do sentido é a amizade, o diálogo entre amigos. A “liberdade” de Franzen está privada do calor da amizade, e, portanto, de sentidos perceptíveis. A personagem principal do romance, Patty, trai seu parceiro em busca de sentido e de compartilhamento. Sua busca é malsucedida porque, neste mundo em que ninguém é capaz de compartilhar alegria, o cinismo triunfa sobre a amizade. Patty, que havia sido incentivada por seu terapeuta a escrever uma autobiografia, só pode teorizar sua própria experiência do tempo de maneira cínica: “O tempo passava de um modo peculiar que a autobiógrafa, com sua experiência hoje abundante de tardes assassinadas, pode agora identificar como depressivo (interminável e ao mesmo tempo de uma rapidez nauseante, repleto de segundo a segundo, vazio de conteúdo de hora a hora) [...]”.⁴ *Liberdade* trata do adultério feminino, em que a traição

indica um desejo de liberdade. Como em *Madame Bovary*, também aqui encontramos a angústia da liberdade feminina, ainda que a Emma de Flaubert sofresse de um tipo diferente de mal-estar - um tédio que era resultado de uma falta de estímulos e que era causado pelo vazio existencial da vida provinciana da França de seu tempo. Patty, por outro lado, sofre de uma depressão ansiosa que é causada pelo excesso de estímulos, pela sobrecarga de promessas, pelo horizonte ilimitado de “oportunidades” que nunca se traduzirão em aventuras ou em prazeres compartilhados.

Não é sempre que as biografias dos escritores são relevantes, mas a história de vida de Franzen é interessante. Sua experiência pessoal, recontada em sua coleção de ensaios *Como ficar sozinho*, oferece uma introdução eloquente para o mundo estagnado que seus personagens habitam. Amor, competição e depressão estão misturados na história da vida do autor tanto quanto em sua imaginação literária. É aqui que podemos encontrar o pano de fundo social para sua obra. Em um ensaio intitulado “Sobre ficção autobiográfica”, Franzen recorda o fim de seu casamento: A primeira coisa que eu tinha de fazer no início dos anos 1990 era sair do meu casamento. Desfazer o juramento e os laços emocionais de lealdade não é fácil para ninguém, e no meu caso foi particularmente complicado por eu ser casado com uma escritora. Não tinha muita consciência de que éramos jovens e inexperientes demais para fazer um juramento de monogamia para a vida inteira, mas minha ambição literária e meu idealismo romântico prevaleceram. Nos casamos no outono de 1982, quando eu tinha acabado de completar 23 anos, e passamos a trabalhar como uma equipe para produzir obras-primas literárias. Nosso plano era trabalhar lado a lado por toda a vida. Não parecia necessário um plano B, pois minha mulher era uma nova-iorquina talentosa e

sofisticada que parecia destinada ao sucesso, provavelmente antes de mim, e eu sabia que podia me virar. E aí começamos a escrever romances, e ficamos surpresos e desapontados quando minha mulher não conseguiu emplacar os seus. Quando vendi meu primeiro romance, no outono de 1987, me senti ao mesmo tempo animado e muito, muito culpado. [...] Felizmente, antes que minha mulher e eu acabássemos nos matando ou matando outra pessoa, a realidade interveio.⁵

A autodescrição impiedosa de Franzen revela, aqui, a relação patogênica entre amor e competição. O autor descreve um amor essencialmente americano – um amor frio e cruel, porque baseado em um dilema perigoso: competição leal e lealdade competitiva. Um amor bastante protestante, puritano e branco.

Sob esse ponto de vista, outros seres humanos são enxergados principalmente como sujeitos econômicos, competidores. A epidemia do “eu gosto” e a enxurrada do “eu te amo” ouvidas em conversas rotineiras são o outro lado de uma constipação afetiva e de uma brutalidade social fundamental. No ensaio “A dor não nos matará”, Franzen se aproxima de algo similar: reparem como a palavra *sexy* é sempre usada para descrever os modelos mais recentes dos aparelhos eletrônicos; e como as coisas tão legais que hoje podemos fazer com esses aparelhos – ativá-los por meio de comandos de voz ou ampliar a imagem da tela do iPhone usando dois dedos, por exemplo – teriam parecido, para as pessoas de cem anos atrás, verdadeiros truques de magia; e como falamos em magia quando queremos descrever um relacionamento erótico que esteja funcionando perfeitamente.⁶

O argumento de Franzen é o de que, nos Estados Unidos, o sentimentalismo está ligado à estética dos *gadgets* e se tornou um vírus de linguagem autorreplicante. Ele continua:

um fenômeno relacionado a esse é a transformação, graças ao Facebook, do verbo curtir, que deixa de descrever um estado de espírito e passa a designar um ato que desempenhamos com o mouse: deixa de ser um sentimento e vira uma opção de consumo. E curtir é, no geral, o substituto da cultura comercial para amar. A característica mais notável de todos os produtos de consumo – sobretudo dos aparelhos eletrônicos e aplicativos – é o fato de terem sido projetados para ser bem curtíveis.⁷

Os Estados Unidos de Franzen são o mundo que emerge da purificação puritana, do apagamento da memória emocional da história. É um mundo baseado na falta essencial de amizade, no qual a solidariedade foi trocada pela negociação e pela convenção verbais.

Desde sua origem, a comunidade americana teve palavras como base: primeiro, a palavra de Deus; depois, as palavras da razão constitucional formuladas na Declaração da Independência, que inauguraram a identidade americana como *tabula rasa*. Esse motor puramente verbal da identidade americana (descrito com precisão por Samuel Huntington em *Who Are We?* [Quem somos nós?]) é uma condição antropológica e epistemológica que enfim evoluiu para sua forma perfeita – o digital.⁸ É aqui que surge o neo-humano, conforme a mutação conectiva anula a capacidade de sentir o calor conjuntivo dos outros, de receber o Outro como uma surpresa que não pode ser reduzida a sentimentalismos. Em *Liberdade*, Franzen observa que o experimento americano de autogoverno, [esse era um] experimento estatisticamente enviesado desde o início porque não eram as pessoas com a herança genética mais sociável que fugiam do superlotado Velho Mundo em busca do novo continente; eram as pessoas que não se davam bem com os demais.⁹

Essas palavras me lembram dos livros de Cormac McCarthy, um escritor que descreve de maneira menos sofisticada, mas mais direta, a violência sórdida que pode florescer no deserto antiafetivo e brutal que caracteriza a base antropológica da sociedade americana. Franzen vai além de McCarthy, porque nos mostra a ligação entre a brutalidade desalmada e a cultura digital. A mutação digital surge como o clímax de uma história que teve início com o genocídio mais bem-sucedido da história - a eliminação de povos indígenas que viviam no território norte-americano e sua substituição pela palavra aniquiladora de Deus - e que terminou com uma paisagem biologicamente devastada.

A cultura neo-humana, a cultura de depois da exportação para todo o mundo do experimento americano, tem como base a negação e a obliteração da psicogênese individual da consciência. A consciência pode ser uniformizada e substituída por meio de procedimentos conectivos, mas o inconsciente não pode ser aniquilado. A anulação puritana da história e da memória vivida não apaga a memória da violência infligida contra a população indígena dos Estados Unidos, contra os milhões de negros importados e escravizados ou contra o próprio planeta. E então o inconsciente brutalizado da América explode sem mediação racional ou política.

Em outro ensaio, Franzen se lembra de enxergar a mutação digital se desdobrar em gestos rotineiros: Afinal, a Nova York do final dos anos 1990 testemunhava a transição inconsútil da cultura da nicotina para a cultura do celular. Num dia, o volume no bolso da camisa era o maço de Marlboro; no dia seguinte era um Motorola. Num dia, a garota bonitinha, vulnerável e desacompanhada ocupava as mãos, a boca e a atenção com um cigarro; no dia seguinte, ela as ocupava com uma conversa importante com uma pessoa que não era você. [...] Em 1998, não muito tempo depois que deixei de fumar, observava, sentado no metrô,

as pessoas abrindo e fechando nervosamente seus celulares, mordiscando as anteninhas, que lembravam mamilos e que todos os aparelhos tinham. Ou apenas os segurando como se fossem a mão de uma mãe, e eu quase sentia pena delas.¹⁰

Franzen relata que sua amiga Elisabeth não acha que a epidemia do “eu te amo” que contaminou o discurso diário seja tão ruim: para ela, essa epidemia é a reação saudável ao protestantismo estrutural da cultura americana branca. Com todo respeito a Elisabeth, acho que nada poderia ser mais superficial do que essa afirmação. A epidemia do “eu te amo” é a manifestação mais extrema, ainda que também a mais inócua, do déficit básico de compreensão emocional, uma espécie de imitação de afeto, uma falsificação uniformizada daquela ternura que – era uma vez, antes que a América se impusesse para extingui-la – consistia em um atributo da natureza humana.

Pureza descreve o processo doloroso de reformatação conectiva da mente que permitiu a desintegração neoliberal da solidariedade social. Quando seres sociais são identificados como competidores, quando a empatia sexual é substituída pelo medo da contaminação, então a mutação conectiva pode ser alcançada. A pureza cínica e a frieza íntima são atributos psicológicos que explicam e definem a era digital. A mutação digital é ubíqua porque não tem como base a ideologia ou a política. Ela não é uma escolha, mas um automatismo; ela não se refere a leis ou a princípios morais, mas à constituição neurofísica da linguagem e do ser. Em *Pureza*, Franzen escreve: A pessoa podia cooperar com o sistema ou se opor a ele, mas o que jamais podia fazer, quer estivesse levando uma vida segura e agradável, quer se encontrasse na prisão, era não manter alguma relação com ele. A resposta a todas as perguntas,

grandes ou pequenas, era o socialismo. Substituindo socialismo por redes tem-se a internet.[11](#)

O discurso neoliberal é carregado de uma retórica do indivíduo, mas a prática do neoliberalismo acaba por destruir a liberdade individual. A competição e o conformismo são duas faces de uma mesma moeda na esfera do mercado. Os indivíduos de hoje já não perseguem projetos de vida autônomos. Em vez disso, eles são fragmentos de tempo precarizado, fractais em recombinação incessante, unidades conectivas que devem interagir com perfeição, se quiserem ser eficientes sob o domínio da rentabilidade econômica. No longo prazo, o culto ao individualismo revelou a falsidade de sua natureza: qual é o sentido da individualidade se o único critério de avaliação do sucesso individual é a adesão à competitividade?

A indeterminação está aos poucos tomando o lugar da determinação do código, e o eu digital deve ser purificado dos traços residuais da empatia, da compaixão e da solidariedade humanas para que possa escapar dos redemoinhos do fracasso. Mas o fracasso do narcisismo individual é um fato estabelecido.

ATOLEIRO

Em *Liberdade*, Franzen escreve: As pessoas vieram para o nosso país em busca de dinheiro ou de liberdade. Então, quem não tem dinheiro se aferra às liberdades com mais ferocidade. Mesmo que o fumo te mate, mesmo que você não tenha dinheiro para dar de comer às crianças, mesmo que seus filhos estejam sendo abatidos a tiros por loucos armados de rifles de combate. Você pode ser pobre, mas ninguém tem o direito de tirar sua liberdade de foder com a própria vida da maneira como bem entender. Foi isso que

Bill Clinton percebeu – que ninguém consegue ganhar uma eleição indo contra as liberdades individuais. Especialmente, no fim das contas, contra a posse de armas.¹²

Os Estados Unidos são quase sempre vistos como a fonte da energia revigorante da tecnologia, como um país capaz de corrigir injustiças com a força da democracia. De início, a vitória de Obama confirmou essa ilusão. Mas o primeiro presidente negro da América fez o monstro acordar: o inconsciente branco do país se rebelou contra essa conquista incompreensível e, agora, o monstro passou a devorar não só o sonho americano de araque, como também a possibilidade de paz civil. É possível que a energia revigorante da tecnologia seja sugada pelos redemoinhos niilistas do Ocidente em meio à depressão suicida que resulta do declínio branco e da incapacidade dos prejudicados de lidar com ele. A alma americana sombria que Cormac McCarthy descreve em seus livros vem surtando desde o 11 de Setembro: durante as guerras de legítima defesa de George Bush, durante o colapso financeiro e da recessão de 2008 e durante a onda de violência policial racista nas vésperas da ascensão de Trump.

A guerra pode ser vista no segundo plano de *Liberdade*, ainda que distante: a devastação sistemática do Iraque e outros efeitos catastróficos da guerra que Dick Cheney prometeu que seria um passeio no parque eram apenas um eco longínquo. “Enquanto isso o país entrara em guerra”, Franzen escreve, “mas era um tipo estranho de guerra em que, dentro de certa margem de erro, as baixas só ocorriam do outro lado”.¹³ Muitos americanos (na verdade, uma maioria) se regozijaram com a devastação do Iraque e de milhões de vidas inocentes, porque a guerra era uma punição indireta pela humilhação do 11 de Setembro. Muita

gente mostrou que Saddam Hussein não tinha nada a ver com a Al-Qaeda, mas esse tipo de sutileza não importava para pessoas como Cheney e Bush. Halliburton, Blackwater e necroempresas similares foram as únicas vencedoras dessa guerra. A privatização da guerra se revelou o ponto culminante da reforma neoliberal, o começo do fim da civilização ocidental que, agora, na era Trump, já é visível em sua inteireza.

Em *Liberdade* Franzen fala de especuladores da guerra que não compreendem o sentido da Guerra do Iraque ou das condições concretas em que ela se desenrola: Os Estados Unidos estavam travando duas guerras terrestres e feias em dois países, o planeta estava se aquecendo como um forno elétrico, e ali no clube 9:30, ao seu redor, havia centenas de meninos e meninas do mesmo molde que Sarah, a assadora de bolos de banana, com suas suaves aspirações, sua ideia inocente de que tinham pleno direito – a quê? À emoção. À adoração invariável muito especial. A poder ficar a sós uns com os outros e repudiar por uma ou duas horas de uma noite de sábado, como num rito, a desfaçatez e o ódio a seus pais e avós.¹⁴

A ignorância e o cinismo estão intimamente ligados, e a mente do americano branco médio é um palco permanente para os dois. O Joey de *Liberdade* parece ser o ápice de uma nova geração de empreendedores americanos: Joey ficou satisfeito ao ver que a tomada do Iraque foi o passeio que ele esperava [...] Não tinha a mais vaga ideia da aparência concreta de um mercadinho em Basra; desconfiava, por exemplo, que as vitrines refrigeradas de vidro temperado do tipo em que a Breadmasters exibia seus doces podiam não funcionar bem numa cidade onde os atentados a bomba eram frequentes e, no verão, o calor chegava quase a cinquenta e cinco graus. Mas as fabulações do comércio contemporâneo constituíam uma linguagem em que ele tinha a felicidade de ser fluente, e Kenny Ihe garantia que a

aparência de atividade e de resultados imediatos era mais que suficiente. “Dê a impressão de que a coisa deu certo ontem”, dizia Kenny, “e com isso vamos fazer o possível aqui, localmente, para corresponder ao que você disser. Jerry quer o livre mercado funcionando da noite para o dia, e vamos corresponder”. (“Jerry” era Paul Bremer, o chefe dos negócios em Bagdá, que Kenny podia ou não conhecer pessoalmente.)¹⁵

Ignorância e cinismo se misturam na paisagem agressiva do presente, em especial (mas não só) nos Estados Unidos.

O sentido da palavra “ignorância” deve ser aqui analisado: “ignorância” se refere à esfera daquilo que não sabemos, seja porque (até agora) é impossível saber, seja porque não somos curiosos ou espertos o suficiente para compreender. A ignorância americana, epitomada pela mente “do tardo”¹⁶ Trump, pode ser caracterizada como desse segundo tipo. O problema é agora exacerbado pelo fato de que, conforme a esfera do conhecimento se expande, a velocidade da informação se acelera, ao mesmo tempo que a privatização do sistema educacional e o assalto da mídia à inteligência humana estão enfraquecendo a capacidade crítica do cérebro social. Daí o crescimento sem precedentes da ignorância.

Mas qual é o sentido da palavra “cinismo”? Em sua introdução à *Crítica da razão cínica*, de Peter Sloterdijk, Andreas Huyssen caracteriza a definição de Sloterdijk do cínico como “um melancólico limítrofe que é capaz de canalizar o fluxo dos sintomas depressivos e de continuar a ser um membro funcional da sociedade apesar das insistentes dúvidas que surgem com relação a seus objetivos”.¹⁷ A representação que Franzen faz do cínico também é interessante: Jenna, a amiga cínica, aconselha Joey quanto ao fato de que “o mundo não era justo e nunca iria ser, que sempre haveria gente que ganhava e gente que

perdia, e que pessoalmente, na vida tragicamente finita que lhe fora dada, ela preferia ganhar e viver cercada de outros ganhadores”.¹⁸ A ideia que Jenna tem de “ganhadores” está no âmago do cinismo. “Ganhar” é a injunção em que se funda a cultura branca – onde “ganhar” implica a remoção de qualquer julgamento moral, e a moralidade é vista apenas como uma consideração funcional da ação. Em sua *Crítica*, Sloterdijk define o cinismo como “a *falta de consciência esclarecida*. Ele é a consciência infeliz modernizada [...]”,¹⁹ “uma consciência quase mais triste do que falsa, que, pela necessidade de autoconservação, continua arruinada em um permanente movimento de se autodesmentir moralmente. [...] esse ímpeto começa como um ‘individualismo’ plebeu, pantomímico, ferino e com língua afiada”.²⁰ O cínico se curva à verdade que prevalece – e que não é uma verdade ética –; de certo modo, podemos dizer que o cinismo é a rendição da Arte à Natureza, a renúncia da linguagem à sua criatividade e sua entrega à automação da funcionalidade linguística. Enquanto isso, a ironia toma corpo a partir da consciência de que a linguagem está divergindo da natureza e de que o princípio ético consiste, de fato, no respeito à singularidade.

Os americanos escolheram Donald Trump porque ele encarnava com perfeição aquilo que é totalmente impenetrável à ironia, absolutamente inacessível pela cultura, pela humanidade, pela compaixão. A estupidez de Trump é um efeito do autodesprezo que flui da desconexão entre a mitologia americana de potência infinita e a realidade concreta de impotência suprema. O caráter cínico do trumpismo vem do Império neoliberal do Caos; trata-se de uma autodeclaração agressiva de perdedores que se identificam com um aparente vencedor, de pessoas ofendidas que se identificam com um ofensor em chefe.

PÓS-VERDADE E ESCOLHA ÉTICA Existe relação entre pureza e verdade, e a preferência do público americano por políticos que mentem é (ou costumava ser?) bem conhecida.

O presidente Clinton passou por um processo de impeachment por ter mentido sobre um assunto pessoal que não tinha nenhuma relação com sua atuação política. Ultimamente, o assunto da verdade política voltou a tomar lugar de destaque depois do dilúvio de mentiras, de *fake news* e de manipulações escandalosas que foi decisivo para a campanha eleitoral de Trump e para seu primeiro ano de governo. Graças à multiplicação de *shitstorms* nas redes sociais e na infosfera em geral, o regime da verdade foi abalado – o que levou jornalistas e filósofos a pensar se estamos habitando um mundo discursivo pós-verdade.

Em um artigo publicado na revista on-line *Granta*, Peter Pomerantsev escreve: até um jornalista verificar que uma informação é falsa, outras milhares de mentiras já foram inventadas, e o volume assombroso de “cascatas de desinformação” faz com que o não real não possa ser parado. Tudo o que importa é que uma mentira atraia atenção, e isso é determinado pelo modo como ela será absorvida pelos preconceitos das pessoas.^{[21](#)}

E ele conclui: Quando a campanha pelo Brexit anuncia que “vamos dar para nosso sistema nacional de saúde os 350 milhões de euros que a União Europeia toma de nós a cada final de semana”, e, logo após a vitória no referendo, essa afirmação é descartada como um “engano” por um dos líderes do Brexit, enquanto outro a caracteriza como uma “aspiração”, é aí que se torna claro o fato de que estamos vivendo em um mundo de “pós-verdade” e de “pós-fatos”.

Não somente um mundo em que os políticos e a mídia mentem - eles sempre o fizeram -, mas um mundo em que eles não se importam se falam a verdade ou não.²²

Não sei se concordo com esse argumento de que os bons e velhos fatos são dispensados na nova esfera ruim do discurso pós-verdade.

O que queremos dizer quando falamos em “realidade” e em “fato”? Fatos são criados na esfera das convenções humanas; o termo vem do latim *facere*, que significar “fazer”. Um fato é o produto da semiose fática de indivíduos sociais. E “realidade” é o ponto psicodinâmico de intersecção de incontáveis projetos de fluxos de simulação que se originam de organismos sociais e de máquinas semióticas. A realidade não preexiste ao ato de semiose e de comunicação; em vez disso, ela é um constructo que emana de subjetividades múltiplas. Aqueles que acreditam que os filósofos pós-modernos destruíram as fundações da vida ética e da democracia ao minar a fé na verdade fática estão confundindo causa e efeito: os filósofos não destruíram a base teológica da vida ética, eles apenas anunciaram que a vida ética já não podia mais contar com essa base, que a vida ética é uma escolha baseada na interpretação e no compartilhamento existencial.

A cadeia lógica de causa e efeito foi embaralhada e a base fundacional da verdade está esquecida. Por isso, as escolhas éticas não podem ter como pressuposto algum tipo de certeza teológica ou algum sentido factual evidente. A escolha ética é baseada em um conflito de sensibilidades e em uma consciência irônica da relatividade de nossa simulação-mundo pessoal, de nossa projeção da realidade. A origem da consciência ética não é a adesão a valores teológicos ou históricos absolutos, mas o amor-próprio empático que não pode ser dissociado do bem-estar dos outros.

A verdade não pode ser o motivo ético de nossas escolhas - apenas a solidariedade pode sê-lo. O problema é que a solidariedade social foi colocada em risco pela precarização generalizada do trabalho e pela onipresença do culto à competição. Assim, a ação política se torna impotente e ineficiente. No passado, a ação política tinha como base a possibilidade de escolha, de decisão e de governo, mas hoje a escolha foi substituída pela previsão estatística, pela decisão baseada em automatismos tecnolinguísticos e pela governança estatística. A estrutura puritana foi quebrada e o caos barroco invadiu a cena política.

CAPÍTULO 7

O DEUS DA CARNIFICINA

FICANTES SOLITÁRIOS

A expressão “geração floco de neve” se refere à fragilidade psicológica daqueles que cresceram na antroposfera digital: em faculdades, estudantes estão mais propensos a relatar que sofrem de problemas mentais e que se sentem bastante ansiosos com ideias contrárias às suas visões de mundo ou com eventos e notícias que questionem as expectativas neles artificialmente criadas pelo ambiente publicitário. Sua autoconfiança encolhe conforme o uso dos serviços de saúde mental aumenta.

O verão de 2016 marcou um novo passo rumo à aniquilação: uma sequência de ataques suicidas terroristas na França e na Alemanha, guerras fragmentárias no Oriente Médio; a onda migratória vinda do mar Mediterrâneo e sua rejeição implacável pelos governos europeus; o Brexit e a transformação da Turquia em uma ditadura nacionalista com traços islamistas; o golpe branco no Brasil e, por último, mas não menos importante, a ascensão sufocante de Trump na cena americana.

E então, de repente, no ponto alto desse verão, jornais e estações de televisão voltaram suas atenções para o lançamento de Pokémon Go. O *hype* desse jogo pode ser visto como um tipo de antecipação da criação generalizada de condomínios fechados mentais: espaços isolados de compartilhamento de “simulamundos”, um processo de tecnorretirada do palco da história. Tecnologias imersivas podem ser vistas como ferramentas de negação em massa.

Uma audiência privilegiada consegue evitar a invasão de suas mentes por catástrofes que assomam pelo planeta e cria um ambiente virtual de experiências navegáveis. O jogador de Pokémon Go sairá de seu cubículo *nerd* e perseguirá insetos e pássaros virtuais. Já que os pássaros reais estão entrando em extinção e não há aventuras a serem perseguidas nos campos da vida real, a Nintendo oferece uma simulação de aventura e de vida.

No inquietante *Deus da carnificina*, de Roman Polanski, Kate Winslet comenta que, para seu marido, um advogado desagradável que não para de checar, de assistir e de tocar seu telefone celular, aquilo que está distante dele é sempre mais importante do que aquilo que está próximo. Não há modo melhor de expressar o efeito que a convergência digital do celular produziu na paisagem urbana. A informação está longe, é um estímulo nervoso que acelera e se intensifica a ponto de tornar inalcançável o que está perto. Um tipo de reformatação da mente social está em curso, e essa reformatação se configura não só como um investimento do espaço interativo nas trocas semióticas. Suas raízes são mais profundas e alcançam a esfera da cognição em si mesma: percepção, memória, linguagem, orientação no tempo e no espaço. O *continuum* de experiências conjuntivas é interrompido pela simultaneidade fractal da conectividade. A esfera emocional está envolvida no processo evolutivo da automação cognitiva: os infoestímulos proliferam e o sistema nervoso adentra uma condição de agitação permanente e de procrastinação.

Segundo pesquisas realizadas pela San Diego State University, pela Florida Atlantic University e pela Widener University, os nascidos entre 1990 e 1994 têm as taxas mais baixas de atividade sexual dos últimos cem anos. Em *Sex by Numbers* [Sexo em números], de 2015, David Spiegelhalter, professor na Universidade de Cambridge,

apresenta uma pesquisa que indica que, na população mundial média, a frequência de contato sexual diminuiu de cinco vezes por mês nos anos 1990 para quatro nos anos 2000 e para três na década de 2010.¹ De acordo com os dados revelados pelo site Pornhub, quatro bilhões de horas foram gastas em 2015 na visualização de filmes pornográficos, e seu número total de visitas foi de 21 bilhões. Sobra pouco tempo para o sexo real depois de tantas horas de sexo de mídia. Não temos tempo para jogar conversa fora, para fazer carícias e preliminares.

Na dimensão do precário, o tempo é investido, em sua maior parte, na busca por um salário, enquanto o reconhecimento e a energia nervosa estão comprometidos permanentemente com a competição social - por isso, poucos minutos podem ser perdidos com o ato sexual, com a vagarosidade do erótico, com o prazer. Uma cultura e uma estética pós-sexuais estão se formando ao redor do mundo entre *millennials*. Um jovem chamado Ryan Hoover escreve em seu blog: Cresci com minha visão de mundo e meus relacionamentos sendo moldados por computadores e pela internet. Sou considerado um “nativo digital”.

A tecnologia muitas vezes nos aproxima, mas ela também distancia gerações umas das outras. Tente ligar para o celular de um *millennial*.

Em breve, gerações futuras nascerão em um mundo de inteligência artificial. Crianças estabelecerão relacionamentos reais e íntimos com seres artificiais.

E em muitos casos esses replicantes serão melhores do que pessoas reais. Serão mais inteligentes, mais bondosos e mais interessantes.

Será que “nativos da inteligência artificial” buscarão relacionamentos humanos? Eles farão sexo?²

Na ironia cortante de seu texto, Hoover vê as duas faces da evolução atual. A nova geração de humanos mantém relações de intimidade com seres artificiais e tende a

abandonar as relações ambíguas, estressantes e algumas vezes brutais entre pessoas. Conforme os humanos mergulham mais e mais no contexto artificial, o campo de sua sensibilidade vai se estreitando. Conforme os humanos interagem com autômatos, a sutileza conjuntiva e a capacidade de detecção de signos de ironia e de sedução vão sendo esquecidas. A sensibilidade vibracional dá lugar à precisão conectiva. “Sim” quer dizer “sim”, “não” quer dizer “não”. É um círculo vicioso. Quanto mais solitários e nervosos os humanos se tornam, mais a companhia de andróides com menor capacidade de engajamento emocional será buscada; quanto mais a companhia de andróides com menor capacidade de engajamento emocional for buscada, mais solitários e nervosos os humanos se tornarão. O sexo é parte do universo da imprecisão, da indeterminação, de uma esfera que não coaduna com a perfeição conectiva.

Em junho de 2016, a revista *Wired* publicou uma pesquisa sobre ferramentas de encontros on-line. Ela relatou que: Quando sites como *Match.com* começaram a aparecer, no distante ano de 1995, solteiros foram presenteados com uma *weird wide web* [rede anormal de computadores] de caras-metades em potencial. Você precisava escolher um intervalo de idades, é claro, e requisitos mínimos de altura, tudo bem, mas as possibilidades de escolha tinham sido expandidas. Graças ao poder todo-inclusivo da internet, era possível visualizar góticos e triatletas e eletricitistas e banqueiros de investimento e chefes de cozinha, e de repente não parecia tão absurdo começar a trocar e-mails com alguém que torcia para o time errado ou que até mesmo morava do outro lado do país. Essas pessoas não foram suas colegas de faculdade e não conhecem seus amigos (ou sua mãe). Mas, vinte anos mais tarde, esse reservatório de ficantes

em potencial não foi aprofundado ou ampliado – ele foi subdividido em áreas ridiculamente específicas.

E, como exemplo, o artigo descrevia um site de encontros voltado à elite social: *The League*, para os não iniciados, é o idílico *country club* dos aplicativos de paquera, arquitetado para pessoas que “já são populares demais”. Há um processo rigoroso de triagem – “Fazemos todo o trabalho sujo para você” –, que leva em consideração de onde vêm seus diplomas, o prestígio de seus títulos e, mais importante, quão influente você é nas mídias sociais. Dois meses depois do lançamento do *League*, em novembro de 2014, havia uma lista de espera de 75 mil pessoas.

Isso, sejamos claros, não é uma coisa boa – e não porque o elitismo seja uma babaquice. Aplicativos como o *League* batem de frente com toda a promessa e com os calafrios dos encontros on-line. [...]

The League é apenas um no gansaral de serviços que se direcionam para o público mais endinheirado; há também o *Sparkology*, o *Dating Lounge* e o *Luxy* (“o *Tinder* sem pobres” – é sério). O mais restrito de todos, *Raya*, é só para convidados – você tem que praticamente ser uma celebridade com um grupo considerável de seguidores no Instagram para ser cogitado. Mas a especialização não está restrita aos esnobes. Agora existem aplicativos para emparelhar pessoas com base no signo certo (*Align*), em afinidades por ficção científica (*Trek Passions*), em hábitos alimentares parecidos (*Veggiemate*) e no amor pela maconha (*My420Mate*). Compartilhar interesses não é algo ruim – especialmente se, digamos, identidade religiosa for importante para você –, mas se assegurar de que todo *match* potencial tenha barba (*Bristlr*) ou pelo menos 1,93 metro (*Tall People Meet*) significa interagir apenas com o segmento da humanidade de que achamos que vamos gostar. É errado e também é ineficiente, porque, na verdade, a maioria de nós sabe muito mal do que, ou de quem, precisa de verdade.³

Mais do que procurar um outro, as pessoas que usam ferramentas de encontro on-line estão quase sempre procurando um espelho. O narcisismo cruza com a rejeição do que não é familiar, do inesperado.

Em *Liberdade*, Jonathan Franzen retrata o imaginário sexual da geração on-line como uma mistura de hipersexualização com falta de erotismo, de

hiperestimulação pornográfica com frigidez: As crianças eram perenemente tentadoras e perenemente insatisfatórias, quase na mesma medida em que a cocaína era sempre insatisfatória: sempre que parava de consumi-la, tinha a lembrança de que era fabulosa e insuperável, e sentia uma forte ânsia de voltar a ela, mas bastava recomeçar para lembrar-se que não era nada fabulosa, mas estéril e vazia: uma droga neuromecânica com sabor de morte. Hoje em dia, sobretudo, as meninas trepavam hiperativamente, trocando de posição até percorrer rapidamente todas as variações conhecidas pela espécie, fazendo isso, mais aquilo e aquilo outro, suas xoxotas de menina pouco fragrantas demais e depiladas com cuidado excessivo para nem ao menos poderem ser devidamente vistas como partes do corpo humano.⁴

MORRER É UM DIREITO

Entre os incontáveis atos de violência e de autoaniquilação do verão de 2016, um foi particularmente preocupante para mim: no final daquele junho, em um assentamento em Kiryat Arba, um garoto palestino de dezessete anos chamado Muhammad Nasser Tarayrah esfaqueou uma menina judia de treze anos enquanto ela dormia e, logo em seguida, foi morto por um soldado israelense. O evento não foi surpreendente: Kiryat Arba é um lugar em que famílias judias criaram assentamentos clandestinos depois que famílias palestinas foram expulsas de suas casas, e Tarayrah cresceu em um ambiente de humilhação, miséria e impotência raivosa. Seus atos podem ser definidos como terrorismo? Não. São, na verdade, atos de desespero.

Na intifada precária e desprovida de lideranças políticas que explodiu de modo aleatório no entorno de Jerusalém, palestinos de todas as idades cometem atos que não podem

ser explicados em termos políticos ou militares: eles saem de suas casas com facas e, quase sempre sem sucesso, tentam matar cidadãos israelenses. Em todos os casos, esses guerrilheiros munidos de facas alcançam outro resultado: são mortos por soldados israelenses armados até os dentes. Isso é uma insurreição? Eu diria que não. Uma insurreição é um ato coletivo, um processo fundado na solidariedade duradoura, que em geral espera subverter um regime. No caso da intifada das facas, temos apenas agentes individuais, cidadãos preocupados e solitários cuja inadequação de meios para a perseguição de qualquer tipo de objetivo militar é evidente. Também é nítido que esses jovens palestinos, angustiados e pressionados pela miséria, pela humilhação e pela violência sistemática do Estado racista de Israel, estão se matando a si mesmos: suicídio via polícia. De fato, antes de ir assassinar uma criança, o jovem Tarayrah explicou seu gesto de um modo que não poderia ser mais claro. Ele postou em seu perfil de Facebook uma mensagem assustadora: “a morte é um direito, e eu exijo meus direitos”.⁵

Será que precisamos de mais alguma coisa para sermos capazes de entender o sentido oculto do dito terrorismo que está esgarçando o tecido da vida diária na sociedade contemporânea? O suicídio via terror é a única rota de fuga contra a humilhação e o inferno da miséria urbana, o inferno da precarização.

FERTILIDADE E A GUERRA FINAL

Mussolini uma vez escreveu: “Se os berços estão vazios, a nação envelhece e entra em decadência”.⁶

O fascismo foi uma manifestação agressiva da potência de jovens que se sentiam marginalizados pela burguesia do século passado; o trumpismo contemporâneo é uma expressão do desespero de idosos brancos e impotentes na

era da globalização. A expressão “trumpismo” expressa parte considerável do desejo impotente do movimento por supremacia: uma supremacia que ignorantões reivindicam em nome da própria ignorância, uma supremacia daqueles que são agressivos na competição, mas que não dispõem dos meios intelectuais para prosperar.

No século passado, o fascismo foi em essência o assalto violento levado a cabo por homens jovens que, excluídos do poder econômico e político, estavam obrigados a lutar em guerras nacionais. No Manifesto Futurista, a imaginação fascista unia a potência sexual e a agressão política. O fascismo expressa uma sensação de pertencimento real: sua noção de comunidade tinha como base as mitologias do sangue e da nação, mas a vida dessas comunidades era real e intensa. A ignorância e a falta de capacidade de entender o sentido universal do humanismo foram os efeitos de um culto da particularidade que tinha como fundamento uma energia real que se achava no interior da vivência de uma experiência de pertencimento.

Não é mais assim. Hoje, os atributos da agressão reacionária encarnada pelo trumpismo esboçam uma psicopaisagem diferente.

Antes de mais nada, a demografia mudou: os velhos brancos senescentes do mundo ocidental estão mergulhados em um tipo de desordem mental que se sustenta na impotência e no autodesprezo. As pessoas votam em partidos nacionalistas não porque sintam o calor de pertencer a uma comunidade, mas porque anseiam por esse sentimento - que agora pertence ao passado. Elas cresceram em uma época de individualismo feroz; elas confiaram nas promessas do egoísmo neoliberal, e então se descobriram perdedoras; elas depositaram sua fé na promessa neoliberal de sucesso individual e viram que foram enganadas. Agora é tarde demais para aderir a uma nova esperança, uma nova imaginação: a única coisa que

elas podem compartilhar é o ódio, o desejo de vingança. Expectativas desfeitas e individualismo frustrado não estão levando ao ressurgimento da solidariedade, mas sim a anseios desesperados e a uma fúria assassina.

Uma redução demográfica está inscrita na evolução psicossocial do Ocidente, e o desconforto com o corpo social é um efeito de dietas hipercalóricas e de drogas que a raça branca está devorando para acalmar suas ansiedades. Esse declínio demográfico também é em parte resultado da anorexia sexual, e parece ser igualmente provocado pela queda das taxas de fertilidade. Não faz muito tempo, a CNN divulgou um estudo que descobriu que as contagens de espermatozoides em homens ocidentais estavam despencando: As contagens de espermatozoides em homens da América do Norte, da Europa, da Austrália e da Nova Zelândia estão em queda livre, de acordo com uma nova pesquisa publicada na última terça-feira.

Considerado um período de quase quarenta anos e que teve como termo final 2011, o declínio na concentração de esperma entre esses homens é de 52%, enquanto a queda em suas contagens totais de espermatozoides chega a 59%, segundo uma análise publicada na revista *Human Reproduction Update*.⁷

Discussões sobre fertilidade estão de volta à Europa, conforme o inconsciente do Ocidente é assombrado pelo medo da infiltração e da contaminação genética. Na França laica, a fertilidade das mulheres tem sido revigorada pelo financiamento público da procriação. Na Polônia católica, o partido de situação distribui pequenas somas de dinheiro para casais que deem à luz bebês poloneses fresquinhos. Preocupados com as baixas taxas de natalidade e com o crescimento natural negativo de suas populações, os Estados-nação europeus estão investindo recursos para persuadir as pessoas a procriar. Matteo Salvini, ex-vice primeiro-ministro e ex-ministro do Interior da Itália, ressalta que o movimento por ele liderado não quer migrantes

africanos escravizados, e sim mais crianças italianas (brancas).

Qual é a origem da crença de que procriar é melhor do que não procriar? Isso é um enigma para mim, mas acho que essa fixação não pode ser compreendida se não levarmos em consideração o retorno psicótico do racismo. Por que deveríamos ter medo de déficits populacionais? Pode-se argumentar que uma queda na população poderia gerar problemas econômicos e fiscais, mas, se é assim, então a solução também está à mão: nós, os europeus, deveríamos estimular a imigração e organizar a recepção e a integração de mais pessoas vindas de países assolados pela guerra e pela miséria. Essa solução é diametralmente oposta à rejeição paranoica que a Fortaleza Europeia vem oferecendo às ondas migratórias vindas da África, do Oriente Médio e da Ásia. Na Itália, são os migrantes que custeiam parte significativa da seguridade social do país. Deveríamos, então, incentivar adoções, descomplicar procedimentos, conferir cidadanias europeias para as centenas de milhares de bebês que hoje estão perdidos nos campos de concentração da Turquia ou no Líbano. No entanto, os líderes políticos europeus e a maioria do eleitorado rejeitam essa solução de forma unânime. Por quê? A verdade indizível é que a raça branca estaria em risco de extinção. Que assustador.

A idiotice da proteção da identidade racial está colocando em movimento as energias dos ignorantes do mundo todo, e a ignorância vem se esforçando bastante para se multiplicar.

A IDENTIDADE É UMA ARMADILHA O conceito de identidade é um estratagema, um mal-entendido. A identidade é a

projeção de algumas qualidades do passado sobre a imaginação do futuro. A identidade não existe, o que existe é a identificação. A identidade é a estabilização de um processo de identificação que em geral reduz a complexidade a um padrão previsível de comportamentos de acordo com necessidades psicológicas e com intenções políticas. A cultura existe em um processo perene de transformação, e a evolução cultural não depende de ovários, de esperma ou da cor da pele - ela depende de escolas, de livros, de amizades, do compartilhamento de recursos e de tecnologias. A identidade tem como base uma noção imaginária de pertencimento a um passado comum, ao passo que a transformação cultural antecipa os futuros inscritos no presente da vida social.

A identidade é um constructo psicopolítico que em geral mantém coeso um corpo social que perdeu seu senso de solidariedade. A identidade afirma a si mesma pela exclusão e agressão. Quando trabalhadores perdem a consciência de que possuem interesses comuns, começam a pensar em si mesmos como croatas ou sérvios, como brancos ou negros,

como muçulmanos ou cristãos. Perdida a guerra social, eles se preparam para novos confrontos a partir de seus pertencimentos a identidades imaginárias. Como perderam sua noção de fraternidade, agora precisam de um pai. A individualidade fraterna é o ponto de partida para a construção da solidariedade social, uma forma de amizade que não pertence à, nem precisa da, identidade, porque tem como origem a liberdade e o desejo.

Somente pela desidentificação é que uma comunidade não agressiva poderá surgir. Uma sociedade não autoritária não pode ter como sustentação uma comunidade do ser, apenas uma comunidade do vir a ser; não uma comunidade de memórias, apenas uma comunidade de experiências; não uma comunidade territorial, apenas uma comunidade de nômades que se forma provisoriamente em algum lugar e depois se dispersa e volta a se encontrar se e quando quiser.

Uma necessidade obsessiva de uma noção imaginada de pertencimento é o elo principal entre o fascismo do século passado e o trumpismo de hoje, contudo essa, paradoxalmente, também é uma de suas diferenças. No século xx, o mito da identidade (nacional, étnica, religiosa) tinha como fundamento a experiência concreta da vida comum - seu ressurgimento no século xxi, porém, se dá em outro contexto: efeito da derrota da cultura internacionalista, ele, no entanto, já não é mais baseado em nenhuma experiência real de comunalidade ou de território.

CAPÍTULO 8

WELCOME 2 HELL

BIORRITMO E ALGORITMO

“Ritmo” significa a singularização caósmica do tempo: o ritmo detecta o tempo como a vibração da respiração individual de um organismo que tenta se harmonizar ao caos que o rodeia.

Ainda que a teoria do biorritmo elaborada por Wilhelm Fließ no final do século XIX seja em geral considerada pseudociência, o potencial metafórico do conceito me agrada. Organismos são compostos de matéria vibracional, e as pulsações de um organismo individual entram em uma relação rítmica com as pulsações de outros organismos individuais à sua volta. Essa conjunção biorrítmica de organismos conscientes e sensíveis é uma relação de vibrações: através dela, organismos individuais buscam um ritmo comum, uma base emocional compartilhada de entendimento, e essa busca é um tipo de oscilação que resulta na possibilidade (ou na impossibilidade) de sintonia. No interior da esfera conjuntiva do biorritmo, significação e interpretação são processos vibracionais. Quando o processo de significação é invadido por máquinas conectivas, ele passa por uma reformatação e se altera de um modo que sugere uma redução – uma conformação à lógica sintática do algoritmo.

A palavra “algoritmo” vem do nome do matemático árabe al-Khwarizmi – um nome cuja literalidade quer dizer “da Corásmia” e que em um primeiro momento foi latinizado como *Algorismus* –, graças a quem uma matemática mais sofisticada foi introduzida no Ocidente.

Prefiro, no entanto, uma etimologia e um sentido diferentes. Para mim, “algoritmo” tem a ver com a palavra grega *algos*, dor. Do mesmo modo, a palavra “álvido” se refere à frigidez, seja ela física ou emocional. A minha sugestão, assim, é que a palavra “algoritmo” tem relação com a dor e com a frigidez. A dor algorítmica é resultado da constrição do organismo, do engessamento do agente vibracional da enunciação e da redução do *continuum* da experiência à lógica lacônica da computação.

Hoje, conforme a concatenação social vai sendo mediada por máquinas conectivas, o agenciamento humano passa por um processo de reformatação. Em *Vibrant Matter* [Matéria vibracional], Jane Bennett escreve: Ninguém sabe de fato o que é o agenciamento humano ou o que os humanos fazem quando atuam como agentes. Confrontado com todos os tipos de análise, o agenciamento permanece como uma espécie de mistério. Se nem sequer sabemos como esse agenciamento opera, como podemos ter tanta certeza de que os processos pelos quais não humanos deixam suas marcas são qualitativamente diferentes?

Um conjunto deve sua capacidade de agenciamento à vitalidade das materialidades que o constituem. Coisas como essa agência congregacional são chamadas de *shi* na tradição chinesa [...] *Shi* é o estilo, a energia, a propensão, a trajetória ou o *élan* inerente a um arranjo específico de coisas. Usada em sua origem como uma palavra no campo da estratégia militar, *shi* descrevia um bom general capaz de interpretar e então conduzir o *shi* de dada configuração de humores, ventos, tendências históricas e armamentos: *shi* dá nome à força dinâmica que emana de uma configuração espaço temporal, e não de apenas um dos elementos que a compõe.

O *shi* de um conjunto, frise-se, é vibratório.¹

Quando o algoritmo adentra o domínio da concatenação social, os modos de interação social humana são reformatados, e a lógica algorítmica se apodera da concatenação vibracional, bloqueia a oscilação biorrítmica e restringe um alcance infinito de variações ao binário de zeros e uns.

A inserção do algoritmo no processo semiótico interrompe o *continuum* da semiose e da vida: o algoritmo, uma unidade semiótica não dotada de vida (não vibracional), rompe a continuidade viva da significação. No domínio conectivo, a interpretação é reduzida ao reconhecimento sintático de estados descontínuos. O signo vibracional é enrijecido para que possa ser passado para a linguagem da exatidão sintática, que tem como base a lógica da descontinuidade digital - e a capacidade de decodificar e interpretar ambiguidades e ironias se perde nesse processo. A diferença é interpretada de acordo com as regras da repetição, e as arestas de indeterminação que possibilitam mal-entendidos (ou hiperentendidos, ou excedente de entendimentos) poéticos em potencial são aparadas, polidas.

Como a semiosfera se reformata conforme o algoritmo, a natureza vibratória do biorritmo é sufocada. A respiração é perturbada, e a poesia, congelada - a poesia, esse erro que leva à descoberta de novos continentes de significado, esse excesso que transborda em novas imaginações e em novas possibilidades.

INTELIGÊNCIA E CONSCIÊNCIA Em *Homo Deus: Uma breve história do amanhã*, Yuval Hariri observa: Até hoje, uma grande inteligência sempre andou de mãos dadas com uma consciência desenvolvida. Apenas seres conscientes podiam realizar tarefas que exigissem alto grau de inteligência, como jogar xadrez, dirigir automóveis, diagnosticar doenças ou

identificar terroristas. Entretanto, estão em desenvolvimento novos tipos de inteligência não consciente capazes de realizar essas tarefas muito melhor que os humanos. Tais tarefas baseiam-se em padrões de reconhecimento, e algoritmos não conscientes podem rapidamente superar a consciência humana no que diz respeito a esses padrões.²

A distinção entre inteligência e consciência é a parte que nos interessa. A inteligência é a capacidade de reconhecer padrões e de escolher entre as alternativas decidíveis. Decidir entre essas alternativas é uma tarefa que pode ser formalizada e, portanto, realizada, por um algoritmo. A consciência, se é possível reduzir sua complexidade a uma definição simples e insuficiente, é a capacidade de decidir entre alternativas indecidíveis.

Pode-se argumentar que o refinamento e a miniaturização da máquina inteligente, ligados à introdução de dinâmicas difusas nas atividades quânticas da inteligência artificial, levariam andróides a se comportar de maneira consciente, mas esse raciocínio não está correto – é filosoficamente falso, já que consciência não é comportamento, mas a percepção de si e a capacidade de decisão, o autodesfrute e o autodesprezo. É esse o atributo – ético e, no fim das contas, estético – que distingue aquilo a que chamamos “consciência”. Do ponto de vista da lógica, é impossível estimular essa autopercepção, uma vez que isso pressuporia a existência de um eu anterior ao ato de programação da máquina inteligente. Hariri continua sua reflexão: Enquanto [inteligência e consciência] andavam de

mãos dadas, discutir seus valores relativos era apenas um passatempo para filósofos. Porém, no século XXI, isso está se tornando uma questão política e econômica premente. E é sensato dar-se conta de que, ao menos para exércitos e corporações, a resposta é simples e direta: a inteligência é mandatória, mas a consciência é opcional.³

O ESCLARECIMENTO EM DISCUSSÃO, DE NOVO

Em *Dialética do esclarecimento*, um livro rapsódico e fragmentário escrito em 1942, Horkheimer e Adorno explicam “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”: O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados.⁴

Horkheimer e Adorno afirmam com clareza que o Iluminismo traz em seu interior a semente de sua própria destruição: a separação entre razão e corpo social, cuja operação está no âmago do racionalismo kantiano e dos cultos à abstração e

à lei. Graças aos valores iluministas, a razão é separada do corpo vivo.

O Romantismo veio para retomar o caráter orgânico da vida espiritual como uma reação contra a separação entre razão, de um lado, e história e tempo, de outro: os românticos reivindicaram o espaço e o tempo dos eventos culturais e afirmaram que o pensamento não poderia ser dissociado do processo espiritual da vida, que é dotado de uma temporalidade e de uma localização. O nacionalismo emergiu da reafirmação romântica da noção de pertencimento e, por fim, políticas de identidade tomaram o lugar do pensamento, como indicado no livro *La Défaite de la pensée* [A derrota do pensamento].⁵ O culto romântico da identidade nacional foi uma reação ao universalismo da razão, uma tentativa de encontrar uma base territorial para os princípios universais desterritorializados da racionalidade.

A dialética do pertencimento e do universalismo perpassa a história da modernidade tardia – até o momento em que a globalização transformou o universalismo da razão na uniformidade da lei econômica. O falso universalismo da acumulação de capital chega para reduzir a diversidade da vida cultural ao domínio da valorização financeira e para cancelar a soberania política dos Estados-nação. É nesse momento que movimentos reacionários globais, organizados em torno da reivindicação da soberania nacional e da identidade cultural, entram em erupção. A identidade (nacional ou de qualquer outro tipo) ressurgiu nessa conjuntura, depois da rebelião impotente de muitas populações contra a submissão global à lógica do mercado. Mas essa reação identitária tem uma dupla ilusão como fundamento. Em primeiro lugar, a identidade cultural é um constructo baseado na combinação barroca de atributos globais em decadência. Em segundo lugar, a soberania nacional não pode ser restabelecida sem o rompimento da

integração das relações econômicas e sem a declaração de um estado de guerra global. É isso, de fato, que está acontecendo agora: guerras irrompem por toda parte e, aos poucos, o mapa do mundo está se transformando em uma teia de conflitos incontroláveis.

O mercado global é o único valor universal que sobreviveu à marcha da desregulamentação neoliberal que levou à destruição de todas as regras e princípios morais. Mas o universalismo do mercado não está homogeneizando delicadamente a humanidade - está, em vez disso, esmagando nossas diferenças vitais e estrangulando a maioria de nós. Na última década, muitas tentativas de emancipação de humanos com relação à ditadura do mercado foram feitas, mas não foi possível encontrar nenhum caminho que levasse para fora da dominação digital-financeira. Desse modo, a reafirmação do fantasma ilusório da identidade parece ser a única forma de subverter o valor universal do mercado, ou pelo menos de escapar de seu domínio.

Vamos voltar à *Dialética* de Horkheimer e Adorno: Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranoia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual.⁶

Na era Trump, o caráter autodestrutivo do Iluminismo denunciado por Adorno e por Horkheimer está alcançando seu ponto culminante: as forças iluministas da ciência e da

tecnologia revelaram mais uma vez sua duplicidade e estão devorando a democracia e a autodeterminação humanista.

O iluminismo digital, amancebado das forças das finanças corporativas, danificou a sensibilidade do organismo vivo de modo tão profundo que passou a haver uma regressão à brutalidade. A luz da abstração emana com perfeição dos visores do autômato, mas à nossa volta o que cai é a escuridão. O Iluminismo das Trevas é a consciência intelectual da escuridão que agora se estabelece sobre todos nós como um efeito da expansão estupefaciente da luz. Como James Bridle observou em seu recente *A nova idade das trevas: A tecnologia e o fim do mundo*, “portanto estamos, hoje, conectados a vastos repositórios de conhecimento, e ainda assim não aprendemos a pensar. Aliás, vale o oposto: aquilo que se pensava para iluminar o mundo, na prática, o escurece”.⁷

SOCIALISME OU BARBARIE

Quero analisar as implicações morais do conceito de antropoceno. Através das lentes gélidas da ciência, esse conceito revela nossa consciência de que já é tarde demais.

Em sua origem, o termo “antropoceno” foi pensado para classificar nossa própria época geológica. Do ponto de vista geológico, o impacto do homem no ambiente planetário já é considerado irreversível. A acumulação de gases do efeito estufa alterou de modo definitivo a composição química da atmosfera terrestre e, conseqüentemente, do meio ambiente. Mas o conceito de antropoceno, que repercute para muito além da geologia, fornece as linhas gerais de uma metodologia baseada na irreversibilidade.

Como sabemos, a palavra “irreversível” é incompatível com a arte política. Por definição, os efeitos da vontade e da ação políticas precisam ser reversíveis: um ato de linguagem pode cancelar um ato anterior de linguagem e

subverter seus efeitos; um ato de decisão pode cancelar um ato anterior de decisão. Mas, quando se trata da composição química da atmosfera - e, aliás, quando se trata da composição psicoquímica da mente social -, a vontade humana se mostra impotente, e a subversão já não significa mais nada.

O resultado do capitalismo moderno não pode ser nada menos do que uma tragédia, já que os nós atados pela violência colonial não podem ser afrouxados sem deixar traumas. Já se sabe disso desde 1914, quando as tensões imperialistas desencadearam uma guerra mundial entre nacionalismos em competição e trilharam o caminho para revoluções sociais violentas. Mas a extensão da tragédia não poderia ter sido prevista cem anos atrás, e ainda hoje não pode totalmente sê-lo. Cem anos atrás, capitalismo e modernidade eram noções distintas, de modo que uma alternativa para o capitalismo poderia ser concebida dentro da estrutura antropológica da modernidade. Hoje, uma saída política do capitalismo parece estar fora de questão, porque a decisão política foi substituída na estrutura antropológica pela governança automática. Nesse ponto, o fim do capitalismo tende a só poder ser imaginado como o fim da própria civilização.

Nos anos 1980, as palavras “pós-moderno” e “pós-colonial” fizeram uma entrada triunfal no léxico cultural, sugerindo que uma saída pacífica das formas perversas da modernidade estava próxima. Não estava, porque o legado de quinhentos anos de exploração global e de concentração de riquezas se configura como uma tendência que aparenta ser irreversível: devastação ambiental, empobrecimento da vida social e agressão sistemática contra a psicosfera. O uso excessivo do prefixo “pós” desde os anos 1980 ignorou o preço trágico cobrado pela mutação que veio com a transformação tecnológica da produção e da comunicação sociais.

Em 1968, alguém disse “*socialisme ou barbarie*” [socialismo ou barbárie]. Não se tratava de um *jeu de mots* [jogo de palavras], mas de uma previsão lúcida. Aquele foi o ano do ápice do progresso humano, do ápice da democracia como participação crítica; desde então, temos vivido um processo contínuo de involução cultural, regressão política e empobrecimento social. Por quê? Em 1968, a humanidade alcançou o ponto de máxima convergência entre conhecimento técnico e consciência social. Desde então, a potência tecnológica vem sendo constantemente expandida, enquanto a consciência social passa, em comparação, por um declínio. Como resultado, a tecnologia tem hoje poder crescente sobre a vida social, enquanto a sociedade já não é mais capaz de governar a si mesma. Na conjuntura histórica de 1968, esperava-se que a consciência social tomasse as rédeas da mudança tecnológica e a direcionasse para o bem comum. Mas o oposto aconteceu: os partidos de esquerda e os sindicatos viram a tecnologia como um risco, e não como uma oportunidade a ser domada e submetida ao interesse social. A libertação do trabalho foi tachada de “desemprego”, e a Esquerda se engajou na oposição a uma transformação técnica que não podia ser parada.

Conforme a democracia se provou incapaz de governar a mudança tecnoantropológica, a desregulamentação das finanças e da tecnologia seguiu desmantelando formas preexistentes de consciência social. Como um efeito da privatização neoliberal, o sistema educacional foi submetido às necessidades do lucro, e o pensamento crítico foi separado da pesquisa e do desenvolvimento. Nesse momento, as divergências entre consciência social e inovação tecnológica eram cada vez maiores. Se a experiência humana tinha como objetivos a expansão da esfera de racionalidade e a redução do caos, então podemos concluir que ela chegou ao fim. As próprias

ferramentas que permitiram a expansão da racionalidade e do controle humano (ciência, tecnologia, indústria e informação) subordinaram a vida à abstração. E o calor vital só pode ser encontrado do lado de fora das paredes de gelo da fortaleza da razão.

ÉTICA EM TEMPOS APOCALÍPTICOS

A civilização não está ruindo, está apenas se separando da civilidade. Hoje, a civilidade se dissolve enquanto a civilização reforça seu domínio selvagem. A infraestrutura tecnológica que sustenta a civilização não vai desmoronar, mas está fugindo do controle da razão e da vontade humanas. Do outro lado da moeda, somos levados a imaginar que humanos só poderão sobreviver à medida que renunciarem à humanidade.

A modernidade tinha tudo a ver com a emancipação do homem da dominação da natureza: a lei da selva havia sido suspensa pela racionalidade do Leviatã. Agora, a máquina parece estar se tornando uma necessidade quase natural: um hiperleviatã que já não está sob o controle da razão humana, mas sob o controle de automatismos que se replicam e que governam a si mesmos. É por essa razão que a ação política parece incapaz de mudar o rumo das relações sociais: a combinação entre economia corporativa e tecnologia digital saiu da órbita da volição, e, como consequência, a cultura humana abandonou a esfera do humanismo que era definida pela liberdade ontológica e pela efetividade da vontade política. O projeto da modernidade tinha como objetivo a suspensão da lei da natureza, e a política estava encarregada de expandir o espaço das convenções sociais. As relações sociais pertencem à esfera da linguagem, e não à da natureza, e as convenções linguísticas não são determinadas por leis da

natureza. Essa é a razão pela qual, durante a modernidade, a lei da selva foi em parte repelida pela esfera social e quase mantida em suspensão. Quando o capitalismo se expandiu por todo o globo, no entanto, a economia se apoderou da tecnologia ao submeter o conhecimento ao comando da acumulação de capitais. Desse ponto em diante, a tecnoeconomia adquiriu a potência e o caráter inescapáveis de uma segunda natureza.

De modo bastante paradoxal, as próprias forças que possibilitaram a independência humana da natureza se transformaram em um tipo de inteligência artificial, tão inflexível e impiedosa quanto a lei da selva havia sido no passado. Hoje, as interfaces da máquina computacional invadem toda célula da comunicação social e submetem a atividade cognitiva à indiferença de um formato digital. Quando a complexidade da máquina construída pelos seres humanos ultrapassa a capacidade de seus criadores de medir e de pensar de modo crítico, entramos em um domínio de indecidibilidade e de imensurabilidade; o humanismo moderno entra em colapso. No final dos anos 1970, quando a agenda neoliberal estava conquistando terreno, o darwinismo cruzou com a filosofia social, e a lei da selva foi nomeada “desregulamentação”: um desmantelamento do castelo político que tinha como objetivo abrir caminho para a luta sociobiológica pela sobrevivência. No espaço desregulamentado da economia, a lei consciente dos seres humanos foi cancelada, mas esse cancelamento não conduziu à liberdade. Automatismos tecnolinguísticos substituem a vontade consciente e a legislação racional. O autômato é o efeito final da desregulamentação perfeita: governança automatizada da selva.

Há alguma forma de sair da selva? Essa pergunta precisa ser recolocada: existe alguma possibilidade de vida ética na era da selva automatizada? Algumas pessoas

sugerem que não devemos “entrar nessa noite acolhedora com doçura”, que nossa rebelião e resistência se deem no espírito do refrão de Dylan Thomas e que nós “odiamos, odiamos a luz cujo esplendor já não fulgura”.⁸ Sinto uma espécie de frustração com essa rebeldia contra a humilhação e a impotência. A humilhação é a energia que alimenta o trumpismo ao redor do mundo. A potência é o atributo mais íntimo da cultura burguesa do progresso industrial, mas ela transmigrou da dimensão social para a estrutura tecnológica - e o organismo vivo vem mergulhando aos poucos na impotência. Forçados à impotência, os dominadores brancos do mundo são humilhados, passam a odiar sua própria inépcia e votam em um “do tardo” arrogante que promete fazer a América (ou a Itália, ou o que quer que seja) “grande outra vez”.

Quando a humilhação chega para estrangular a capacidade de humanos pacíficos e pensantes, é provável que precisemos do antídoto chamado “humildade” - mesmo que essa seja uma lição difícil de aprender para aqueles que não são religiosos. A humildade é repugnante para a mente moderna. O espírito da conquista, os cultos à inovação e ao empreendedorismo rejeitam a humildade, assim como o fizeram os movimentos revolucionários dos últimos dois séculos que proclamaram o orgulho agressivo da autoafirmação. Enquanto isso, a humildade religiosa tem sido pregada por fanáticos conservadores como um tipo de submissão à vontade de Deus que com frequência significa a submissão à injustiça humana. Então o que poderia a “humildade” representar para alguém que não acredite em Deus e que se recuse a aceitar a injustiça humana? De modo bastante simples, a “humildade” pode significar o reconhecimento dos limites intrínsecos da potência humana, e também a consciência da impermanência de nossos atos, de nossos corpos e de nossas próprias consciências. A humildade pode ser vista como uma forma

de lidar com a exaustão da potência moderna, que em essência foi sempre uma ilusão de governo do caos.

O racionalismo moderno nunca dominou de fato o caos: os modernos apenas conseguiram adiar sua explosão. Agora que o caos enfim chegou, não podemos esquecer aquilo que Deleuze e Guattari dizem sobre o caos e sobre o cérebro em seu último livro, *O que é a filosofia?*. Se quisermos lidar com o caos, eles sugerem, devemos entrar em harmonia com o ritmo do cosmos; se quisermos respirar (conspirar) no interior da aceleração rítmica caótica, devemos considerar o caos não apenas como um inimigo, mas também, e principalmente, como um aliado.

Humildade tem algo a ver com compaixão. De fato, compaixão significa compartilhar nossa incapacidade comum de submeter o caos à vontade: compartilhar paixão, compartilhar passividade. Penso que de alguma forma o fundamento definitivo da autonomia social não está no ativismo, mas no passivismo. Como o Bartleby de Melville, “acho melhor não”.⁹ Essa passividade está relacionada ao que os cristãos se referem como “graça”. A graça é uma condição de coincidência, de harmonia entre o *ātman* individual e o *prana* cósmico. Quando o ritmo do desejo coincide com o ritmo da vontade de Deus, a sabedoria cristã fala em “graça”. Em termos materialistas, ousou dizer que a graça é a condição de sintonização do vir a ser individual com o jogo cósmico.

Quando tive minha primeira crise asmática, me senti por algum tempo à beira do pânico e me apressei em inspirar o máximo de ar possível. Então minha irmã, que é mais sábia que eu, me disse: “Você não precisa respirar tanto; tente se acalmar e respirar devagar e com menos ansiedade”. Foi o que eu fiz, e então consegui respirar.

Durante a cúpula do G20 em Hamburgo, em julho de 2017, mil artistas com os rostos e os corpos pintados de cinza e de branco realizaram uma marcha de zumbis. No dia

seguinte, nas ruas da cidade, milhares de mulheres e de homens jovens marcharam sob uma faixa que dizia “*Welcome 2 Hell*” [Bem-vindo ao inferno]. Nos últimos vinte anos, o movimento global, de Seattle a Genebra ao Occupy, vinha tentando parar a infernalização da Terra. Marchamos, cantamos, gritamos palavras e expressamos conceitos e proclamamos previsões que foram confirmadas por todos os desenvolvimentos da crise global. Em troca, muitos de nós foram espancados, reprimidos, presos e mortos. No fim, estamos todos no inferno agora.

A questão mais urgente para a próxima geração é “como ser feliz neste inferno?”. Como criar espaços autônomos de sobrevivência feliz neste inferno? A próxima questão é “como proteger e transmitir as mensagens de igualdade e de amizade em meio aos rompantes da pior tempestade da história?”.

CAPÍTULO 9

EXPIRAÇÃO: O ÚLTIMO SUSPIRO

*E nós, que pensamos em felicidade
crescente, sentiríamos o enternecimento, que quase nos derruba, quando
cai a coisa feliz.*

— Rainer Maria Rilke, “Décima elegia”

O AUTÔMATO E O BRUTO

Desde o 11 de Setembro, temos vivido em uma época de apocalipse. Uma guerra entre os poderes ocidentais e os fanáticos jihadistas começou naquele dia. Osama bin Laden saiu vencedor de seu confronto com George W. Bush. Esta é a verdade indizível que somos forçados a reconhecer mais de quinze anos depois do começo da interminável e suicida Guerra ao Terror. Bin Laden está morto, é claro, mas, do alto de sua morada paradisíaca, ele sorri enquanto assiste às agonias em que o país mais poderoso do mundo mergulhou por causa de suas provocações, da idiotice do clã Bush-Cheney e, acima de tudo, da potência invencível do caos. Não esqueçamos que aqueles que declaram guerra ao caos serão derrotados, já que é da guerra que o caos se alimenta.

Entramos em uma nova fase em 2016, uma fase que pode ser definida como a da guerra civil global: o terrorismo, que mantém uma posição privilegiada na maior parte dos países, chegou para ficar, uma vez que os poderes ocidentais parecem não entender que as forças militares são irrelevantes quando a luta se dá entre o cinismo e o desespero. A dominação ocidental lançou a maioria da população do planeta em uma condição de

desespero absoluto e, ao mesmo tempo, o mercado neoliberal permitiu a difusão cínica de armamentos de todos os tipos. Muitas pessoas da geração mais recente – especialmente no mundo islâmico, mas não só – estão tão desesperadas que prefeririam morrer a continuar vivas. É por isso que é impossível detê-las; é por isso que elas estão ganhando. Em 24 de agosto de 2017, a CNN veiculou uma declaração da KCNA, a agência de notícias estatal da Coreia do Norte, que dizia que “os Estados Unidos não devem esquecer que seu oponente possui armas nucleares e mísseis balísticos”, e que deveriam “abandonar seus pensamentos ultrapassados de que seu território é seguro e de que a morte é um assunto que não lhes diz respeito”.¹

Os cismas que estão dividindo o Reino Unido (pró e anti-Brexit), os Estados Unidos (liberais contra supremacistas), a Espanha (unionistas contra metade da população catalã) e muitos outros países não são um cisma político, uma oposição que poderia em algum momento ser administrada em um contexto democrático de conflitos ideológicos. Trata-se de um cisma cultural que está causando a desintegração das próprias fundações da sociedade e que está trazendo à tona formas mais ou menos mortíferas de guerra civil. Esse abismo insuperável pode ser visto como uma oposição entre aqueles que são culturalmente incapazes de aceitar os processos de globalização e as minorias urbanas que estão preparadas para tanto. Não se trata, em essência, de um abismo econômico: nem todos os que se opõem à globalização foram prejudicados por ela, e, mais importante, nem todos os que se conformaram à vida no interior do contexto global estão lucrando com isso. Em vez disso, o abismo se dá principalmente entre a capacidade e a incapacidade de enxergar uma nova dimensão cosmopolita no futuro. Mas a maioria da população ocidental está se rebelando contra a globalização e tentando clamar por um retorno impossível à soberania. Essa maioria não encontrará

o que procura, porque o que procura é impossível, mas sua impotência alimentará mais fúria, mais racismo e mais agressividade.

Eu me pergunto, portanto: poderá o apocalipse ser evitado, ou pelo menos domado? Como o conceito de antropoceno sugere, já é tarde demais. “Quem semeia ventos, colhe tempestades”, diz a Bíblia.² A tendência de devastação ambiental, de destruição militar e de sucateamento social se investiu agora de um caráter irreversível e de retroalimentação; a tendência é de que seus efeitos sejam expandidos, de que as medidas defensivas possíveis sejam eliminadas. A brutalidade domina cada vez mais as relações sociais, e a máquina econômica de produção é regida cada vez mais por automatismos inescapáveis.

O Autômato e o Bruto são as duas formas separadas de existência em nossos tempos: neurototalitarismo e guerra civil global são as formas de vida que assomam no horizonte do futuro.

EXISTE UM PILOTO AUTOMÁTICO NA EVOLUÇÃO HUMANA?

De acordo com um relatório da Oxfam publicado durante a Convenção de Davos de janeiro de 2018, a desigualdade atingiu seu ápice em 2016: 82% da riqueza produzida naquele ano foi sequestrada pelo 1% da população mundial, que já detinha dois terços da riqueza global.³ Isso não é piada ou exagero: é a prova documental da natureza demente do absolutismo financeiro. Como uma bomba de drenagem, o capitalismo financeirizado vem sugando a vida do organismo da sociedade humana a taxas que aumentam a cada segundo.

A pergunta é: por que as pessoas fazem isso? Por que uma fração pequena da humanidade acumula uma quantidade inimaginável de riqueza, enquanto a maioria gritante da população está regredindo em direção à miséria? O que motiva essa apropriação gigantesca de recursos comuns? Existe de fato um motivo? Ou será que a lógica da acumulação financeira produz esse efeito irracional e imoral de modo automático? Por último, qual é o sentido de acumular e de entesourar inúmeros bilhões que nem em uma vida inteira poderiam ser trocados por bens ou por prazeres?

Não acho que a ganância possa explicar sozinha essa concentração extrema de riqueza nas mãos de uns poucos privilegiados. Devemos então explicar essa desigualdade irracional nos termos de um instinto evolutivo de sobrevivência? Posso falar em instinto evolutivo da humanidade? Será que isso existe? Provavelmente não, mas estou tentando encontrar algum tipo de piloto automático na evolução humana. O instinto de sobrevivência está em alerta, porque sentimos (mesmo que nossa tendência seja negar as evidências e rejeitar essa ideia em nosso inconsciente coletivo) que a vida civilizada na Terra está se aproximando do fim. São vários os processos irreversíveis e incontrolláveis que fazem com que nosso inconsciente coletivo sinta que o holocausto final da raça humana está chegando: a proliferação de armas nucleares, o aquecimento global, a escassez da água, o crescimento demográfico e da desertificação e, por último, mas não menos importante, o desmoronamento mental, a disseminação da depressão e o pânico. É totalmente compreensível, a esta altura, que um ser humano esteja, conscientemente ou não, se preparando para uma viagem de partida deste planeta-inferno. E a preparação para essa fuga tem um preço inconcebível. O 1% da humanidade está

arrumando as malas, mas, para tanto, precisa de recursos financeiros enormes.

Ficção científica distópica? Talvez. Não nos esqueçamos, no entanto, que foi a ficção científica distópica que nos últimos cinquenta anos cartografou de maneira mais precisa nossos devires sociais e políticos.

Hoje podemos entender o que Günther Anders quis dizer em *Wir Eichmannsöhne* [Nós, filhos de Eichmann] quando escreveu: podemos esperar que os horrores do Reich de amanhã eclipsarão por completo os horrores do Reich de ontem. Não há dúvidas de que, quando um dia, dos pináculos do Reich de Mil Anos, nossos filhos ou nossos netos, orgulhosos de sua “comecanização” completa, olharem para baixo, em direção ao império passado, o chamado “Terceiro Reich” parecerá a eles um experimento simples, provinciano.⁴

O nazismo de Hitler, que na segunda metade do século passado foi tido como derrotado e esterilizado para sempre, não era mais do que um experimento de aniquilação. O experimento fracassou, mas agora as condições para seu funcionamento são favoráveis. O *hacker trol* e nazista com uma suástica tatuada conhecido como “weev” escreveu em um blog da *Alt-Right*: Temos que colocar essas pessoas no forno [...]. Estamos a caminho de uma crise malthusiana. Os níveis de plâncton estão despencando. Abelhas estão morrendo. Revoltas de *tortilla* estão acontecendo no México, são os preços mais altos para o trigo em uns 30 anos... A questão a que nós temos que responder é: como matar quatro dos seis bilhões de pessoas do mundo do modo mais justo possível?⁵

Acredito que esse seja o subtexto semissério e semiconsciente que está subjacente à agenda defendida sob as bandeiras da governança financeirizada. A cultura do trumpismo (desculpem o oximoro) é o Iluminismo das Trevas

que revela as dinâmicas mais íntimas do capitalismo financeirizado.

APOCALIPSE ÉTICO

Quatro décadas de reformas neoliberais desencadearam um apocalipse ético: tanto a empatia como a universalidade, as duas raízes do comportamento ético, foram extirpadas. A empatia, a percepção do Outro como uma extensão de nosso próprio corpo, está sob ameaça crescente. Desde que os reformadores neoliberais colocaram a competição no centro da vida diária, e desde que a conectividade digital substituiu a conjunção física na esfera da comunicação social, as condições psicoculturais da empatia foram enfraquecidas. Do mesmo modo, a universalidade dos preceitos éticos foi desenraizada pelos processos de globalização. A globalização tem como princípio o primado da competição econômica, e a competição efetiva exige a deleção de todas as regras – morais, políticas ou de qualquer outro tipo. Essa tendência de aniquilação do juízo ético parece se retroalimentar e, portanto, aparenta ser irreversível; a eficiência econômica tem como base a desconsideração das implicações éticas das ações, e, desse modo, o comportamento ético passa a ser ineficiente.

Em um texto de 1946 intitulado “A questão da culpa”, Karl Jaspers distingue entre o nazismo histórico e o nazismo quintessencial.⁶ O nazismo histórico foi derrotado, ele diz, mas o culto à eficiência não o foi, e é esse culto que está no âmago do nazismo quintessencial. A competição econômica não aceita nenhum tipo de regulação política, nenhum tipo de limitação ética: o cinismo, a desconsideração sistemática da ética, é um atributo comum ao nazismo e ao culto neoliberal à competição. A diferença está no fato de que o nazismo se sustentava na violência política e na ditadura

militar, enquanto a competição global de hoje tem como base a inscrição de automatismos tecnológicos no corpo vivo da sociedade.

É por essa razão que os rebeldes que marcharam contra a cúpula do G7 em julho de 2017, em Hamburgo, carregavam uma faixa de boas-vindas ao inferno. A pergunta a que precisamos responder agora é: pode-se falar em comportamento ético no inferno? A primeira resposta que vem à mente é “não”. Não, porque no inferno a empatia é uma autoagressão. De fato, a sensibilidade empática é uma comporta para o influxo dos sofrimentos que nos cercam. É por isso que no inferno as pessoas tendem a cuidar das próprias vidas e a fechar as comportas da empatia – para evitar ser atingidas pela disseminação da violência e do sofrimento que nos cerca.

Em seu romance *A parábola do semeador*, de 1993, Octavia Butler oferece uma premonição distópica de um mundo assolado pela violência, pela fome e pela dor, no qual as pessoas estão tão acostumadas ao inferno em que estão mergulhadas que são emocionalmente indiferentes e inábeis. No livro, uma jovem sofre de uma doença rara diagnosticada por médicos como “síndrome orgânica ilusória”. A personagem narra sua própria condição da seguinte maneira: [Meu pai] sempre fingiu, ou talvez acreditou, que minha síndrome da hiperempatia fosse algo que eu pudesse deixar de lado e esquecer. Afinal, o partilhamento não é real. Não é uma mágica, nem uma percepção extrassensorial que me permite compartilhar da dor ou do prazer das outras pessoas. É ilusório. [...] Não posso fazer nada sobre minha hiperempatia, independentemente do que meu pai pense, queira ou deseje. Sinto o que vejo os outros sentirem ou o que acredito que eles sintam. A hiperempatia é o que os médicos chamam de “síndrome orgânica ilusória”. Bela merda. Dói, é só o que sei. Graças ao Paracetco, ao

comprimidinho, ao pó de Einstein, a droga da qual minha mãe decidiu abusar antes de morrer em meu parto, sou louca. Sinto muita tristeza que não me pertence e que não é real. Mas dói. Eu supostamente compartilho prazer e dor, mas não existe muito prazer por aí hoje em dia.⁷

A empatia acaba por ser um fardo e uma desvantagem econômica em uma sociedade de competição generalizada. O sofrimento dos outros é irrelevante do ponto de vista do agente econômico, que sabe muito bem que *mors tua vita mea* [sua morte, minha vida]. E também o prazer dos outros é irrelevante, já que ele ou não pode ser identificado, ou não existe ou acaba sendo confundido com as demonstrações artificiais de alegria da publicidade.

Como este livro trata da respiração como uma busca vibracional capaz de afinar uma pessoa ao ambiente que a cerca, devo dizer agora que essa empreitada está destinada ao fracasso na esfera social (a esfera da conspiração) de hoje. As pessoas sentem essa impossibilidade e tendem a ser egoístas e cínicas e, como consequência, a sentirem depressão e autodesprezo. Como a solidariedade foi anulada, tudo o que sobrou foi a vingança: vingança dos depauperados contra os oprimidos (racismo), vingança dos oprimidos contra as mulheres (machismo violento), vingança de todos contra todos (brutalidade).

Por isso, estou tentando deslocar o campo da busca vibracional, movê-lo da conspiração social para a expiração cósmica, para a dissolução do individual (eu) em meio à dimensão cósmica do nada. Qual é o ritmo do nada? A vibração orgásmica é um exemplo de afinação com o biorritmo de outro corpo: o mergulho na inconsciência pode subitamente escancarar as portas da percepção cósmica. Os franceses chamam o orgasmo de *petite mort* [pequena morte], querendo se referir com isso a uma perda ou enfraquecimento intenso e momentâneo da consciência que

permite a percepção do nada e, ao mesmo tempo, a abertura da possibilidade de escuta ao som da caosmose.

A filosofia deve forjar de maneira consciente os conceitos para a afinação da mente e do corpo aos processos do tornar-se nada. A poesia deve preparar nossos pulmões para que respirem no ritmo da morte.

O ÚLTIMO SUSPIRO DE LÁZARO

A morte tem sido objeto de negação psicológica na esfera esclarecida da modernidade. O culto ao poder que energizou o desenvolvimento capitalista colocou a consciência de nossa mortalidade, de nossa impermanência à margem e a anulou. Em *A troca simbólica e a morte*, Jean Baudrillard reflete sobre a morte como uma rota de fuga subversiva. Uma percepção irônica da morte é urgente, e a poesia começou a trabalhar nisso.

Em seu último álbum, *Blackstar* [Estrela negra], uma meditação sobre a morte, David Bowie ousou olhar com ironia para sua própria extinção. Velho, doente e belo, com ataduras sobre seus olhos, seu videoclipe para a faixa “Lazarus” do CD nos mostra um pequeno livro com uma estrela negra em sua capa e anuncia para nós, os sobreviventes, que a morte é o horizonte da vida. Vestido como uma cobra, Lázaro se levanta de seu túmulo e dança e se lembra dos dias em que vivíamos como reis em Nova York, nos anos 1970 e no começo dos 1980. “*By the time I got to New York / I was living like a king*”,⁸ canta Bowie. Pós que prometiam a vida eterna. E vida eterna foi o que conseguimos. Dançarinos moribundos no palco. A letra de “Blackstar” é emocionante, lúgubre e de partir o coração: “*On the day of execution, on the day of execution / Only women kneel and smile [...] Something happened on the day he died / Spirit rose a meter then stepped aside /*

Somebody else took his place, and bravely cried / (I'm a blackstar, I'm a star's star, I'm a blackstar)".⁹ Bowie nos mostra a beleza que a velhice pode ter quando se projeta de modo consciente e feliz em direção à eternidade do nada. Na faixa "Lazarus", ele canta: "Look up here, I'm in heaven / I've got scars that can't be seen / I've got drama, can't be stolen / Everybody knows me now / Look up here, man, I'm in danger / I've got nothing left to lose / I'm so high, it makes my brain whirl / Dropped my cell phone down below".¹⁰

Uma promessa de sobrevivência tecnológica eterna vem do Vale do Silício, e no Brasil alguns cirurgiões prometem remover as rugas de Lázaro. Mas essas promessas insípidas de longevidade parecem falsas. Somos pó, e o pó nos faz lembrar de que somos pó. Antes de Bowie, ninguém havia ousado cantar a morte dessa maneira, em meio a risos e à dança e a lágrimas, entrando de costas em um guarda-roupa sepulcral, desaparecendo no interior do *closet* e, então, fechando a porta. Você se lembra do Major Tom *stepping through the door* [atravessando a porta] da nave espacial, rumo à escuridão infinita?¹¹ "This is Major Tom to Ground Control / I'm stepping through the door / And I'm floating in the most peculiar way / And the stars look very different today."¹² Quarenta anos depois, alguém o encontra sem vida e transformado em pedra.

Ao longo de toda sua vida, David Bowie se apresentou como o mutante, o alienígena, o visitante. No filme de 1976 *O homem que caiu na terra*, de Nicholas Roeg, Bowie vem de um planeta distante, no qual a seca traz a ameaça da extinção total, para viver sob o nome de Newton no planeta Terra. Ele deixou sua esposa e seus filhos em seu longínquo planeta natal com a promessa de voltar para salvá-los da aridez mortífera. Ainda que seja o portador de um conhecimento científico avançado, Newton é derrotado pela brutalidade dos homens. O alienígena pode ver o futuro,

mas o futuro foi despedaçado, e então ele, que se transforma em Bowie, está preso no planeta Terra, desesperado e sozinho, sem ter como sair.

MYSTERIUM CONIUNCTIONIS

Depois de bilhões de anos de evolução, substâncias se transmutaram em palavras. Depois da combinação e da recombinação de átomos por incontáveis éons, em certo (incerto) momento a matéria entrou no circuito da significação. Guerras, amor, entusiasmo e elegância vieram a reboque, e, de mãos dadas, os organismos sensíveis atravessaram a ponte que transcende o abismo primordial da ausência de sentido. E então demos nomes aos milênios e nos colocamos no topo da montanha, buscando esperançosos por uma luz vinda de longe.

Tudo então se dissolveu como um efeito da aceleração, e agora os signos humanos estão regredindo ao magma original, em que a luz resplandece para olho nenhum e a informação silencia para sempre. Frágil é a arquitetura da felicidade e sólida é a da depressão, como todos sabemos. Todos sabem por experiência própria que a claridade pode ser bloqueada sem muito esforço, enquanto a escuridão que cai não pode ser desfeita com tanta facilidade.

Pensem na oscilação entre a escuridão e a claridade na história dos movimentos sociais. Pensem na explosão súbita de euforia nas insurreições urbanas, na cooperação subversiva, na criação compartilhada, na invasão e na ocupação de prédios, de ruas e de praças abandonados. Um movimento social é em sua essência uma ilusão compartilhada de simpatia entre organismos conscientes e sensíveis que se conjuntam em um processo social.

A sociedade é uma esfera imaginária em que diferentes processos de significação se entrelaçam e interferem uns

nos outros. A organização simbólica dessa esfera imaginária é um efeito de significação.

Defino “significação” como a construção de uma ponta de ilusões compartilhadas por sobre o abismo da ausência de sentido. A realidade, por oposição, pode ser descrita como a projeção psicodinâmica de inúmeros fluxos mentais que se interconectam e interseccionam, que constroem castelos de linguagem que podem ser chamados de vários nomes: civilização, história, revolução, comunidade.

A infelicidade existe - isso é fácil de entender. Mais difícil é afirmar em que consiste a felicidade, e se ela de fato existe em algum lugar. Podemos argumentar que a felicidade é a percepção fugaz da harmonia do eu interior com o fluxo constante de percepções, e também que é a sincronia súbita e aleatória entre uma vibração singular e o jogo cósmico. Os cristãos falam em “graça”. Vivemos a felicidade como a suspensão consciente da presença do abismo. Nesses momentos de suspensão, somos capazes de construir algo: pontes sobre precipícios.

Desterro, vazio e decomposição do próprio corpo: esses são os abismos que todos os seres humanos vivenciam. Mas mulheres e homens podem atravessá-los se entenderem que a amizade está na capacidade de compartilhar a ilusão do sentido. Quando essa ilusão é partilhada, já não é mais uma ilusão: é a realidade. A ponte que cruza o abismo é o diálogo que torna possível o compartilhamento de uma visão, de expectativas, de intenções. O diálogo tem como base ritornelos de desapego e nos emancipa do medo de não ser. Livrar-se da vontade de viver é a condição necessária para finalmente estarmos vivos. A ponte sobre o abismo da falta de sentido pode ter várias formas: o apaixonar-se, a ternura, a criação coletiva, a alucinação e o movimento. Essas formas dão à luz a experiência física do sentido.

O sentido não é uma presença, mas uma experiência. O sentido é um efeito da significação que não pertence à natureza, mas que existe apenas na consciência: uma composição flutuante de fluxos neurológicos, de matéria corpórea e psicológica que assume uma forma. A amizade é a condição prévia à experiência - à existência - do sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, GIORGIO. *A linguagem e a morte* [1982], trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- ALEJO VÁZQUEZ PIMENTEL, Diego; MACÍAS AYMAR, Iñigo; LAWSON, Max. “Reward Work, Not Wealth”. *Oxfam International*, 22 jan. 2018. Disponível em: policy-practice.oxfam.org.uk/publications/reward-work-not-wealth-to-end-the-inequality-crisis-we-must-build-an-economy-fo-620396.
- ANDERS, Günther. *We, Sons of Eichmann: An Open Letter to Klaus Eichmann*, trad. Jordan Levinson. Disponível em: anticoncept.phpnet.us/eichmann.htm.
- ATTALI, Jacques. *Noise: The Political Economy of Music* [1977], trad. Brian Massumi. Manchester: Manchester University, 1985.
- BAUDRILLARD, Jean. “Global Debt and Parallel Universe”. *ctheory*, 16 out. 1996, trad. François Debrix. Disponível em: ctheory.net/articles.aspx?id=164.
- _____. *A troca simbólica e a morte* [1976], trad. Maria Stela Gonçalves e Adail Sobral. Rio de Janeiro: Loyola, 1996.
- _____. *Le miroir de la production* [1973]. Paris: Galilée, 1985.
- BENASAYAG, Miguel; SCHMIT, Gérard. *Les Passions tristes: Souffrance psychique et crise sociale*, trad. Line Kozlowski. Paris: Découverte, 2003.
- BENDA, Julien. *Discours à la nation européenne*. Paris: Gallimard, 1933.
- BENNETT, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University, 2010.

- BRIDLE, James. *A nova idade das trevas: a tecnologia e o fim do mundo* [2018], trad. Érico Assis. São Paulo: Todavia, 2019.
- BUTLER, Octavia. *A parábola do semeador* [1993], trad. Carolina Caires Coelho. São Paulo: Morro Branco, 2018.
- CAMPAGNA, Federico. "Recurring Dreams: The Red Heart of Fascism". *Libcom*, 9 out. 2011. Disponível em: libcom.org/library/recurring-dreams-red-heart-fascism.
- COHEN, Zachary. "North Korea Mocks Trump's Twitter Habits, Condemns US Military Drills". *cnn*, 24 ago. 2017. Disponível em: cnn.com/2017/08/23/politics/north-korea-condemns-us-south-korea-drills/index.html.
- CRAIG, Elise. "Niche Dating Apps Like the League Are Icky and Bad for Love". *Wired*, 7 jun. 2016. Disponível em: wired.com/2016/06/why-tinder-is-bad.
- DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* [1967], trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* [1980], v. 1, trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2007.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* [1980], v. 4, trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____; _____. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* [1972], trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____; _____. *O que é a filosofia?* [1991], trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença* [1971], trad. Maria Beatriz M. N. da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FALASCA-ZAMPONI, Simonetta. *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*. Berkeley: University of California, 2000.
- FINKIELKRAUT, Alain. *The Defeat of the Mind* [1987], trad. Judith Friedlander. New York: Columbia University, 1995.

- FLAUBERT, Gustave. *Préface à la vie d'écrivain* [1963], ed. Geneviève Bollème. Paris: Seuil, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade* [2002], trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *Nascimento da biopolítica* [1979], trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRANZEN, Jonathan. "Sobre ficção autobiográfica", in *Como ficar sozinho* [2002], trad. Oscar Pilagallo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Liberdade* [2010], trad. Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Pureza* [2015], trad. Jorio Dauster. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- GLUCKSMANN, André. *Cynisme et passion*. Paris: Grasset, 1981.
- GOLDSSEN, Rose Kohn. *The Show and Tell Machine: How Television Works and Works You Over*. New York: Dial, 1977.
- GOODMAN, Steve. *Sonic Warfare: Sound, Affect, and the Ecology of Fear*. Cambridge: MIT Press, 2009.
- GRAEBER, David. *Dívida: os primeiros 5.000 anos* [2011], trad. Rogério Betooni. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Du Sens: Essais sémiotiques* [1970], t. 1. Paris: Seuil, 1970.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético* [1992], trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *L'Object écosophique*. Disponível em: multitudes.net/l-objet-ecosophique.
- _____. *O inconsciente maquínico: ensaios de esquizoanálise* [1979], trad. Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1988.
- HAN, Byung-Chul. *No exame: perspectivas do digital* [2013], trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã* [2015], trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia

- das Letras, 2016.
- HÖLDERLIN, Friedrich. “No ameno azul”, in *Hinos tardios*, trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000.
- _____. “Mnemosyne”, in *Hymns and Fragments*, trad. Richard Sieburth. Princeton: Princeton University, 1984.
- HOOVER, Ryan. “Artificial Intelligence Natives”. *Medium*, 16 out. 2016. Disponível em: medium.com/@rrhoover/artificial-intelligence-natives-10a9843aa9a1.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* [1944], trad. Guido Antonio Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- HUNTINGTON, Samuel. *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon and Schuster, 2004.
- HUYSEN, Andreas. “The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual”. In: SLOTERDIJK, Peter. *Critique of Cynical Reason* [1983], trad. Michael Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'Ironie* [1936]. Paris: Flammarion, 1964.
- JASPERS, Karl. *The Question of German Guilt* [1947], trad. E. B. Ashton. New York: Fordham University, 2000.
- KAPLAN, Frédéric. “Quand les Mots valent de l’or”. *Le Monde Diplomatique*, nov. 2011.
- KHARPAL, Arjun. “Elon Musk: Humans Must Merge with Machines or Become Irrelevant in AI Age”. *cnbc*, 13 fev. 2017. Disponível em: cnbc.com/2017/02/13/elon-musk-humans-merge-machines-cyborg-artificial-intelligence-robots.html.
- KROKER, Arthur; WEINSTEIN, Michael A. *Data Trash: The Theory of the Virtual Class*. New York: St. Martin's, 1994.
- KWA, Chunglin. *Styles of Knowing: A New History of Science from Ancient Times to the Present* [2005], trad. David McKay. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2011.

- LAZZARATO, Maurizio. *The Making of the Indebted Man* [2011], trad. Joshua David Jordan. Los Angeles: Semiotext(e), 2012.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. "Monadologia" [1714]. In *Newton e Leibniz*, trad. Marilena Chauí. Coleção Os Pensadores, v. 19. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. "Princípios da Natureza e da Graça", in *A monadologia e outros textos*, trad. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2008.
- LIEBER, Dov. "Kiryat Arba Killer Had a Death Wish, Facebook Posts Show". *The Times of Israel*. 30 jun. 2016. Disponível em: timesofisrael.com/kiryat-arba-attacker-had-a-death-wish-facebook-posts-show.
- MARAVALL, José Antonio. *Cultura do barroco: análise de uma estrutura histórica* [1986], trad. Silvana Garcia. São Paulo: Edusp, 1997.
- MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrivão: uma história de Wall Street* [1853], trad. Irene Hirsch. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- MURARO, Luisa. *L'ordine simbolico della madre*. Roma: Riuniti, 1994.
- NAGLE, Angela. *Kill All Normies: Online Culture Wars from 4Chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*. Alresford: Zero Books, 2017.
- POMERANTSEV, Peter. "Why We're Post-Fact". *Granta*, 20 jul. 2016. Disponível em: granta.com/why-were-post-fact.
- RECALCATI, Massimo. *L'uomo senza inconscio: Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Milão: Cortina Raffaello, 2010.
- RILKE, Rainer Maria. *Poemas*, trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SARDELLO, Robert J.; SEVERSON, Randolph. *Money and the Soul of the World*. Dallas: Pegasus, 1983.
- SCUTTI, Susan. "Sperm Counts of Western Men Plummeting, Analysis Finds". *cnn*, 25 jul. 2017. Disponível em:

edition.cnn.com/2017/07/25/health/sperm-counts-declining-study/index.html.

SEABROOK, John. "E-mail from Bill". *The New Yorker*, v. 69, n. 45, p. 52, 26 dez. 1993. Disponível em: newyorker.com/magazine/1994/01/10/e-mail-from-bill.

SHAKESPEARE, William. *Macbeth* [1606], trad. Barbara Heliodora. São Paulo: Nova Fronteira, 1985.

SHELL, Marc. *Money, Language, and Thought: Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*. Berkeley: University of California, 1982.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica* [1983], trad. Marco Casanova, Paulo Soethe, Pedro Costa Rego, Mauricio Mendonça Cardozo e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SPADARO, Antonio. "A Big Heart Open to God: An Interview with Pope Francis". *America*, v. 209, n. 8, 30 set. 2013. Disponível em: americamagazine.org/faith/2013/09/30/big-heart-open-god-interview-pope-francis.

SPIEGELHALTER, David. *Sex by Numbers: What Statistics Can Tell Us about Sexual Behavior*. London: Profile Books, 2015.

SPINRAD, Norman. *Bug Jack Barron*. New York: Walker, 1969.

THOMAS, Dylan. *Poemas reunidos: 1934-1953*, trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

WIENER, Norbert. *Cybernetics, or the Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge: MIT Press, 1961.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus* [1921], trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001.

YEATS, William Butler. *Poemas*, trad. Paulo Vizioli. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SOBRE O AUTOR

Franco “Bifo” Berardi nasceu em Bolonha, em 1949. Graduou-se em estética na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Bolonha em 1971. Militante desde a adolescência, Bifo passou pela Fronte della Gioventù Comunista [Frente da Juventude Comunista], foi figura de destaque no Potere Operaio [Poder Operário] durante o Maio de 1968 e atuou no movimento anarcossindicalista italiano nos anos 1970. Fundou a revista *A/traverso* (1975-81) e fez parte da equipe da rádio Alice (1976-77), a primeira rádio livre da Itália. Junto a Antonio Negri e outros intelectuais envolvidos no movimento autonomista italiano, exilou-se em Paris. Lá, trabalhou com Félix Guattari no campo da esquizoanálise e frequentou os seminários de Michel Foucault. Nos anos 1980, contribuiu com revistas como *Semiotext(e)* (Nova York), *Chimères* (Paris), *Metropoli* (Roma), *Musica 80* (Milão) e *Archipiélago* (Barcelona). Em 1992, ajudou a fundar a revista *DeriveApprodi* e, em 1997, a editora homônima, com um catálogo orientado a temas políticos. Foi professor de Teoria da Mídia na Accademia di Belle Arti, em Milão, no Programa d’Estudis Independents do Museu d’Art Contemporani de Barcelona e no Institute for Doctoral Studies in the Visual Arts de Portland.

OBRAS SELECIONADAS

La fábrica de la infelicidad (Madri: Traficantes de sueños, 2003) *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of Post-Alpha Generation* (California: AK Press, 2009) *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*

(Los Angeles: Semiotext(e), 2009) *Félix* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013) *Heroes: Mass Murder and Suicide* (New York: Verso, 2015) *And: Phenomenology of the End* (Los Angeles: Semiotext(e), 2015) *Skizo-Mails* (Berlim: Errant Bodies Press, 2015) *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility* (New York: Verso, 2017) *Depois do futuro* (São Paulo: Ubu Editora, 2019) *The Second Coming* (Cambridge: Polity Press, 2019)

Títulos originais: *The Uprising - On Poetry and Finance e Breathing - Chaos and Poetry* © Ubu Editora, 2020
© Franco Berardi, 2020

IMAGENS DA CAPA [CC] *Day 14 Occupy Wall Street September 30 2011*, de David Shankbone e *Protesto - Movimento Passe Livre 07.06.2013*, de Gianluca Ramalho Misiti COORDENAÇÃO EDITORIAL Florencia Ferrari ASSISTENTE EDITORIAL Júlia Knaipp PREPARAÇÃO Hugo Maciel REVISÃO Cláudia Cantarin e Isabela Sanches DESIGN Elaine Ramos ASSISTENTE DE DESIGN Livia Takemura TRATAMENTO DE IMAGEM Carlos Mesquita
Nesta edição, respeitou-se o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

UBU EDITORA Largo do Arouche 161 sobreloja 2
01219 011 São Paulo sp (11) 3331 2275
ubueditora.com.br professor@ubueditora.com.br
  /ubueditora Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva - CRB 8 /9410

Berardi, Franco [1949-]

Asfixia: capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem / Franco Berardi; títulos originais: *The Uprising - On Poetry and Finance e Breathing - Chaos and Poetry* traduzido por Humberto do Amaral. - São Paulo: Ubu Editora, 2020.
ISBN 978 85 7126 063 4

1. Capitalismo financeiro. 2. Linguagem. I. Amaral, Humberto do. II. Título.

CDD 330.9 / CDU 338.1

2020-107

Índice para catálogo sistemático: 1. Capitalismo financeiro
330.9

2. Capitalismo financeiro 338.1

TIPOGRAFIAS Arnhem e Circular



ubueditora.com.br

Notas

- 1 John Seabrook, “E-mail from Bill”. *The New Yorker*, v. 69, n. 45, p. 52, 26 dez. 1993. Disponível em: www.newyorker.com/magazine/1994/01/10/e-mail-from-bill.
- 2 Jean Baudrillard, “Global Debt and Parallel Universe”. *ctheory*, 16 out. 1996, trad. Francois Debrix. Disponível em: www.ctheory.net/articles.aspx?id=164.
- 3 William Butler Yeats, *Poemas*, trad. Paulo Vizioli. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 93.
- 4 Julien Benda, *Discours à la nation européenne*. Paris: Gallimard, 1933, p. 11.
- 5 Políticas econômicas marcadas por forte tendência à desregulamentação econômica implementadas durante o mandato de Ronald Reagan, presidente dos Estados Unidos de 1981 a 1988. [N.T.]
- 6 As *time-cells* são neurônios encarregados da organização das memórias na sequência temporal em que aconteceram os fatos que as geraram. [N.T.]
- 7 Federico Campagna, “Recurring Dreams: The Red Heart of Fascism”. *Libcom*, 9 out. 2011. Disponível em: libcom.org/library/recurring-dreams-red-heart-fascism.
- 8 Paul Krugman, economista americano de filiação keynesiana, foi vencedor do Prêmio Nobel de Economia em 2008 e é colunista do *The New York Times* desde 2000. [N.T.]
- 9 Companhia de teatro fundada em Nova York em 1947, é um dos grupos de teatro experimental mais antigos ainda em atividade. [N.T.]
- 10 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia* [1980], v. 1, trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2007, pp. 15-ss.
- 11 Id., *ibid.*, p. 19.
- 12 Steve Goodman, *Sonic Warfare: Sound, Affect, and the Ecology of Fear*. Cambridge: MIT, 2009, p. 5.
- 13 F. Guattari, *O inconsciente maquínico: ensaios de esquizo-análise* [1979], trad. Constança M. Cesar e Lucy M. Cesar. Campinas: Papyrus, 1988, p. 103.
- 14 Id., *Caosmose: um novo paradigma estético* [1992], trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 28.
- 15 G. Deleuze e F. Guattari, *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia* [1980], v. 4, trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 125.
- 16 Literalmente, “quebradores”, termo usado para se referir a manifestantes que aderem a uma forma de militância que recorre a ataques deliberados a estabelecimentos comerciais e que parte para o confronto direto com as forças policiais. [N.T.]
- 17 Robert J. Sardello e Randolph Severson, *Money and the Soul of the World*. Dallas: Pegasus, 1983, pp. 1-2.
- 18 J. Baudrillard, *Le Miroir de la production* [1973]. Paris: Galilée, 1985, p. 28.

19 Marc Shell, *Money, Language, and Thought: Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*. Berkeley: University of California Press, 1982, p. 1.

20 J. Baudrillard, *A troca simbólica e a morte* [1976], trad. Maria Stela Gonçalves e Adail Sobral. Rio de Janeiro: Loyola, 1996, p. 4.

21 Id., *ibid.*, pp. 19–20.

22 Rainer Maria Rilke, “Quinta elegia”, in *Poemas*, trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 153.

23 G. Deleuze e F. Guattari, *O que é a filosofia?* [1991], trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 241.

24 F. Guattari, *Caosmose: um novo paradigma estético*, op. cit., pp. 133–34.

25 Id., *ibid.*, p. 141.

26 Id., *ibid.*, p. 147.

27 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001, p. 131.

28 Id., *ibid.*, p. 245.

29 Id., *ibid.*, p. 247.

30 Peter Sloterdijk, *Crítica da razão cínica* [1983], trad. Marco Casanova, Paulo Soethe, Pedro Costa Rego, Mauricio Mendonça Cardozo e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 31.

31 Id., *ibid.*, p. 33.

32 Conceito hegeliano que traz em si as ideias simultâneas de negação, preservação e promoção, o *Aufhebung* [suprassunção] também pode ser compreendido na obra marxiana como o mecanismo envolvido na passagem do capitalismo para o comunismo. [N.T.]

33 P. Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, op. cit., p. 32.

34 Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie* [1936]. Paris: Flammarion, 1964, p. 23.

35 Id., *ibid.*, p. 24.

36 G. Deleuze, *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* [1967], trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 86.

37 V. Jankélévitch, *L'Ironie*, op. cit., p. 24.

1 Friedrich Hölderlin, “Mnemosyne”, in *Hymns and Fragments*, trad. Richard Sieburth. Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 117.

2 Sobre o conceito de *Aufhebung* ver nota 32, p. 128.

3 Id., “Lembrança”, in *Poemas*, trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 131.

4 Id., “No ameno azul”, in *Hinos tardios*, trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000, p. 209.

5 Id., *ibid.*

6 Id., *ibid.*, p. 211.

7 Id., *ibid.*

8 Cf. F. Guattari, *Caosmose*, op. cit.

9 F. Guattari, *L'Object écosophique*. Disponível em: www.multitudes.net/l-objet-ecosophique.

- [10](#) Byung-Chul Han, *No exame: perspectivas do digital* [2013], trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018, pp. 15-20.
- [11](#) Conforme Jacques Atalli, *Noise: The Political Economy of Music* [1977], trad. Brian Massumi. Manchester: Manchester University, 1985, p. 87.
- [12](#) Cf. Steve Goodman, *Sonic Warfare: Sound, Affect, and the Ecology of Fear*. Cambridge: MIT, 2010.
- [13](#) Robert J. Sardello e Randolph Severson, *Money and the Soul of the World*. Dallas: Pegasus, 1983, pp. 1-2.
- [14](#) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [1921], trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001, p. 131.
- [15](#) Id., *ibid.*, p. 245.
- [16](#) F. Guattari, *Caosmose*, op. cit., p. 107.
- [17](#) José Antonio Maravall, *Cultura do barroco: análise de uma estrutura histórica* [1986], trad. Silvana Garcia. São Paulo: Edusp, 1997.
- [18](#) *Apud* Chunglin Kwa, *Styles of Knowing: A New History of Science from Ancient Times to the Present* [2005], trad. David McKay. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2011, p. 205.
- [19](#) Em inglês, a palavra “alento”, do original alemão “Atem”, foi traduzida por *breathing*, a mesma do título do livro. [n.e.]
- [20](#) Antonio Spadaro, “A Big Heart Open to God: An Interview with Pope Francis”. *America*, v. 209, n. 8, 30 set. 2013. Disponível em: www.americamagazine.org/faith/2013/09/30/big-heart-open-god-interview-pope-francis.
- [21](#) Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O que é a filosofia?* [1991], trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 237.
- [22](#) Id., *ibid.*, p. 239.
- [23](#) Id., *ibid.*, pp. 239-40.
- [24](#) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 245.
- [25](#) G. Deleuze e F. Guattari, *O que é a filosofia?*, op. cit., p. 245.
- [26](#) Id., *ibid.*, p. 237.
- [27](#) William Shakespeare, *Macbeth* [1606], trad. Barbara Heliodora. São Paulo: Nova Fronteira, 1985, p. 273.
- [28](#) Gottfried Wilhelm Leibniz, “Monadologia” [1714], trad. Marilena Chauí, in *Newton e Leibniz*. Coleção *Os Pensadores*, v. 19: São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 106.
- [29](#) G. W. Leibniz, “Princípios da Natureza e da Graça”, in *A monadologia e outros textos*, trad. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2008, p. 50.
- [30](#) G. W. Leibniz, “Monadologia”, op. cit., p. 112.
- [31](#) Id., *ibid.*, p. 110.
- [32](#) Arjun Kharpal, “Elon Musk: Humans Must Merge with Machines or Become Irrelevant in AI Age”. *cnbc*, 13 fev. 2017. Disponível em: www.cnbc.com/2017/02/13/elon-musk-humans-merge-machines-cyborg-artificial-intelligence-robots.html.

- [33](#) Jonathan Franzen, *Pureza*, trad. Jorio Dauster. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, pp. 538-39.
- [34](#) Id., *ibid.*, p. 503.
- [35](#) J. Franzen, *Liberdade* [2010], trad. Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 253.
- [36](#) Id., *ibid.*, p. 128.
- [37](#) J. Franzen, “Sobre ficção autobiográfica”, in *Como ficar sozinho* [2002], trad. Oscar Pilagallo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pp. 280-82.
- [38](#) Id., *ibid.*, p. 10.
- [39](#) Id., *ibid.*, p. 11.
- [40](#) Samuel Huntington, *Who Are We?: The Challenges to America’s National Identity*. New York: Simon & Schuster, 2004.
- [41](#) J. Franzen, *Liberdade*, op. cit., p. 480.
- [42](#) Id., “Só liguei pra dizer que te amo”, in: *Como ficar sozinho*, op. cit., pp. 22-23.
- [43](#) Id., *Pureza*, op. cit., p. 403.
- [44](#) Id., *Liberdade*, op. cit., p. 390.
- [45](#) Id., *ibid.*, p. 431.
- [46](#) Id., *ibid.*, p. 399.
- [47](#) Id., *ibid.*, pp. 431-35.
- [48](#) Referência a “dotard” (“senil”), trocadilho usado em 2017 por Kim Jong-un, líder da Coreia do Norte, para se referir a Donald Trump. [N.T.]
- [49](#) Andreas Huyssen, “The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual”, in Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, trad. Michael Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. xii.
- [50](#) J. Franzen, *Liberdade*, op. cit., p. 437.
- [51](#) P. Sloterdijk, op. cit., p. 34.
- [52](#) Id., *ibid.*, pp. 293-94.
- [53](#) Peter Pomerantsev, “Why We’re Post-Fact”. *Granta*, 20 jul. 2016, <https://granta.com/why-were-post-fact>.
- [54](#) Id., *ibid.*
- [55](#) David Spiegelhalter, *Sex by Numbers: What Statistics Can Tell Us about Sexual Behavior*. London: Profile Books, 2015.
- [56](#) Ryan Hoover, “Artificial Intelligence Natives”, in *Medium*, 16 out. 2016. Disponível em: medium.com/@rrhoover/artificial-intelligence-natives-10a9843aa9a1.
- [57](#) Elise Craig, “Niche Dating Apps Like the League Are Icky and Bad for Love”. *Wired*, 7 jun. 2016. Disponível em: www.wired.com/2016/06/why-tinder-is-bad.
- [58](#) J. Franzen, *Liberdade*, op. cit., p. 377.
- [59](#) Citado em Dov Lieber, “Kiryat Arba Killer Had a Death Wish, Facebook Posts Show”. *The Times of Israel*. 30 jun. 2016. Disponível em: www.timesofisrael.com/kiryat-arba-attacker-had-a-death-wish-facebook-posts-show.
- [60](#) Citado em Simonetta Falasca-Zamponi, *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini’s Italy*. Berkeley: University of California, 2000, p. 257, nota 45.

- [61](#) Susan Scutti, “Sperm Counts of Western Men Plummeting, Analysis Finds”. *cnn*, 25 jul. 2017. Disponível em: edition.cnn.com/2017/07/25/health/sperm-counts-declining-study/index.html.
- [62](#) Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University, 2010, pp. 34-35.
- [63](#) Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Uma breve história do amanhã* [2015], trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, pp. 313-14.
- [64](#) Id., *ibid.*, p. 314.
- [65](#) Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos* [1944], trad. Guido Antonio Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p.14.
- [66](#) Alain Finkielkraut, *The Defeat of the Mind* [1987], trad. Judith Friedlander. New York: Columbia University, 1995.
- [67](#) M. Horkheimer e T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 14.
- [68](#) James Bridle, *A nova idade das trevas: A tecnologia e o fim do mundo* [2018], trad. Érico Assis. São Paulo: Todavia, 2019, p. 19.
- [69](#) Referência a “Não entres nessa noite acolhedora com doçura”, poema de Dylan Thomas, in *Poemas reunidos: 1934-1953*, trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991, pp. 134-35. [N.T.]
- [70](#) Herman Melville, *Bartleby, o escrivão: uma história de Wall Street* [1853], trad. Irene Hirsch. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- [71](#) Zachary Cohen, “North Korea Mocks Trump’s Twitter Habits, Condemns us Military Drills”. *cnn*, 24 ago. 2017. Disponível em: www.cnn.com/2017/08/23/politics/north-korea-condemns-us-south-korea-drills/index.html.
- [72](#) Oseias, 8:7.
- [73](#) Diego Alejo Vázquez Pimentel, Iñigo Macías Aymar e Max Lawson, “Reward Work, Not Wealth”. *Oxfam International*, 22 jan. 2018. Disponível em: policy-practice.oxfam.org.uk/publications/reward-work-not-wealth-to-end-the-inequality-crisis-we-must-build-an-economy-fo-620396.
- [74](#) Günther Anders, *We, Sons of Eichmann: An Open Letter to Klaus Eichmann*, trad. Jordan Levinson. Disponível em: anticoncept.phpnet.us/eichmann.htm.
- [75](#) Citado em Angela Nagle, *Kill All Normies: Online Culture Wars from 4Chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*. Alresford: Zero Books, 2017, p. 141.
- [76](#) Karl Jaspers, *The Question of German Guilt* [1947], trad. E. B. Ashton. New York: Fordham University, 2000.
- [77](#) Octavia Butler, *A parábola do semeador* [1993], trad. Carolina Caires Coelho. São Paulo: Morro Branco, 2018, pp. 21-22.
- [78](#) “Quando cheguei a Nova York/já vivia como um rei”, em tradução livre. [N.T.]
- [79](#) “No dia da execução, no dia da execução/Só mulheres se ajoelham e sorriem [...] Alguma coisa aconteceu no dia em que ele morreu/O espírito se elevou por um metro e então abriu caminho/Outra pessoa tomou seu lugar e chorou com bravura/(Sou uma estrela negra, sou uma estrela de uma estrela, sou uma estrela negra)”, em tradução livre. [N.T.]
- [80](#) “Olhe aqui para cima, estou no céu/Tenho cicatrizes que não podem ser vistas *tenho dramas que não podem ser roubados* Todos me conhecem

agora/Olhe aqui para cima, cara, estou em perigo/Não tenho nada mais a perder/Viajo tão alto que meu cérebro gira/Meu celular caiu lá embaixo”, em tradução livre. [N.T.]

[81](#) Referência à letra da música “Space Oddity”, gravada por Bowie em 1969. [N.T.]

[82](#) “Major Tom falando para Centro de Controle/Estou atravessando a porta/E estou flutuando de uma maneira bastante curiosa/E hoje as estrelas parecem tão diferentes”, em tradução livre. [N.T.]

FUTURO DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO
FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI
DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO
FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI
DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO
FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI
DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO
FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI
DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO FUTURO DEPOIS DO
FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI FRANCO BERARDI

Depois do futuro

Berardi, Franco
9788571260078

192 páginas

[Compre agora e leia](#)

O autor repassa as vanguardas do século XX para mostrar como o futuro, até os anos 1970, era visto com esperança e confiança. O progresso como uma linha evolutiva para um mundo melhor, com mais conhecimento e tecnologia, se mostrou uma fantasia. Em vez de promissor e brilhante, o porvir que aguarda as novas gerações nascidas em berço digital, precarizadas e altamente conectadas, é incerto e amedrontador. Articulando referências culturais de arte, cinema e literatura e pensamento crítico, o filósofo e ativista italiano Franco "Bifo" Berardi, veterano do Maio de 1968, passa pelo Manifesto Futurista, pelo movimento punk do anos 1970 e pela revolução digital dos anos 1990 para concluir algo sobre o presente: somos incapazes de conceber o que ainda está por vir.

[Compre agora e leia](#)

FRÉDÉRIC GROS
DESOBEDEGER
O ANO DE 1961

O ano de 1961: Excerto do livro Desobedecer

Gros, Frédéric
9788571260108

20 páginas

[Compre agora e leia](#)

Capítulo 7 do livro Desobedecer. Sinopse do livro completo: Negar-se a obedecer às ordens de um superior incompetente ou a leis injustas, resistir ao professor, ao padre, ao policial quando abusam de seu poder. O que torna a desobediência tão difícil? Frédéric Gros faz neste ensaio uma reflexão sobre um tipo de desobediência que exige esforço, que provoca o questionamento das hierarquias, mas também dos hábitos, do conforto, da resignação, para defender o que ele chama de democracia crítica.

Retomando uma trajetória que parte do pensamento antigo e do clássico *Discurso da servidão voluntária*, de La Boétie, passando por Thoreau e sua *Desobediência civil* e o caso Eichmann comentado por Hannah Arendt, entre outros, o autor nos faz descobrir que a verdadeira reflexão sobre a desobediência política depende da resposta à pergunta primordial: Por que obedecemos? A obediência busca estabelecer, sem limites, o domínio político, mas cria principalmente a cegueira e a aceitação do mundo, o medo da desordem sem julgamento. A desobediência só pode ser construída com a resistência ética e a democracia crítica.

"Há muitas formas de desobedecer - e também de obedecer, cada uma com seu próprio teor ético e político. O filósofo francês Frédéric Gros destrincha essas formas a partir de uma 'estilística da obediência', buscando a raiz da 'ética política' que dá sentido e razão aos atos de desobediência [...]. Esse é o mote de *Desobedecer*."

- Diego Viana, *Quatro cinco um*

[Compre agora e leia](#)



Revolução das plantas

Mancuso, Stefano
9788571260351

192 páginas

[Compre agora e leia](#)

Para Stefano Mancuso, o verdadeiro potencial para a solução dos problemas que nos afligem está nas plantas. Sua autonomia energética, ligada a uma arquitetura cooperativa, distribuída, sem centros de comando, faz delas seres vivos capazes de resistir a repetidos eventos catastróficos e de se adaptar com rapidez a enormes mudanças ambientais. Ao revelar a capacidade das plantas de aprender, memorizar e se comunicar, o cientista fundador da neurobiologia vegetal propõe um novo modelo para pensar o futuro da tecnologia, da ecologia e dos sistemas políticos. XII Prêmio Galileo de escrita literária de divulgação científica 2018

[Compre agora e leia](#)

Big Tech

Morozov, Evgeny 9788571260054

192 páginas

[Compre agora e leia](#)

Reunião dos principais artigos de um dos mais influentes especialistas em tecnologia e em internet do mundo, Evgeny Morozov. Big tech problematiza a lógica do chamado "solucionismo" tecnológico, que enxerga a tecnologia como panaceia para problemas que instituições falharam em resolver. O livro alerta que a internet e plataformas tecnológicas baseadas em dados pessoais (Airbnb, Uber, Facebook e Whatsapp, para dar alguns exemplos), diferente do que se costuma acreditar, podem servir de ferramenta contrária à democracia, dependendo da maneira como são usadas. Extremamente atual, abordando os efeitos positivos e negativos do universo automatizado em que vivemos, este livro faz parte da coleção Exit e comporta os textos essenciais do autor, inédito em português.

o que falam desta obra:

"Um mundo em que plataformas como Facebook e WhatsApp têm uma enorme influência não apenas no que compramos e com quem conversamos, mas em como votamos e decidimos nosso futuro, encontra no autor e pesquisador Evgeny Morozov um de seus críticos mais veementes."

— Camilo Rocha, Nexo Jornal

"Nascido em Belarus, no leste europeu, Morozov é considerado um visionário por ter sido um dos primeiros a

prever que a Internet e as redes sociais poderiam trazer consequências políticas negativas."

— Amanda Rossi, BBC Brasil

"Autor, que lança Big Tech - A ascensão dos dados e a morte da política, afirma que mito da economia do compartilhamento está fadado a cair. Para ele, sem um projeto político sólido, a potencial democratização de produtos e serviços virará mercadoria nas mãos de grandes empresas."

— Paulo Migliacci, Folha de S. Paulo [Compre agora e leia](#)

Reinvenção da intimidade

Dunker, Christian
9788592886639

320 páginas

[Compre agora e leia](#)

Segundo o autor, Reinvenção da intimidade é "uma investigação sobre as formas de amor, sobre suas interveniências políticas, sobre a possibilidade de ficar junto e separado". Esse é o pano de fundo para um cuidadoso trabalho de reflexão psicanalítica sobre a experiência de sofrimento própria da vida contemporânea. Solidão, melancolia, luto, ciúme, paixão, ódio, ressentimento, depressão, compaixão, vergonha são alguns desses sofrimentos que se expressam através de figuras como mães neuróticas, jovens revolucionários, casais, ex-casais, amantes, pais separados, nem-nens, esquerdistas, neoliberais - enfim, papéis da subjetividade nos quais ora nos reconhecemos, ora reconhecemos outros à nossa volta. Com uma história de 26 anos de clínica e reflexão, Dunker examina de que maneira nossos sintomas psíquicos se relacionam com processos de individualização próprios da vida contemporânea. O texto evita o jargão de especialistas, articulando conceitos da psicanálise de forma clara e capaz de sensibilizar o público geral, sem abrir mão da precisão conceitual. Casos, situações e regularidades clínicas reconstituem o caleidoscópio incerto que define as relações humanas contemporâneas. O argumento do autor tem como premissa implícita a ideia de que o sofrimento, embora

vivido no sujeito, requer e propaga uma política. Ou seja, a forma como contamos, justificamos e partilhamos nosso sofrimento está submetida a uma dinâmica de poder. O poder é gerado por quem pode reconhecer o sofrimento e de quem esperamos legitimidade, dignidade ou atenção – seja esse alguém o Estado, um médico, um padre ou policial, ou ainda aqueles com quem compartilhamos a vida cotidiana, e mais ainda aqueles que amamos. As políticas do sofrimento cotidiano incluem, portanto, nossas escolhas diante desses agentes de poder, as maneiras de transformar nosso entorno ou a nós mesmos, as possibilidades de externalizar ou internalizar, construir ou desconstruir afetos, entre outros.

[Compre agora e leia](#)

Table of Contents

[Folha de rosto](#)

[Sumário](#)

[Apresentação: Poesia e semiocapitalismo](#)

[Insurreição - poética e finanças](#)

[Introdução: Automação e desautomação da linguagem](#)

[1. O colapso europeu](#)

[2. Linguagem, economia e corpo](#)

[3. O intelecto geral à procura de um corpo](#)

[4. Poesia e finanças](#)

[Respiração - caos e poesia](#)

[Parte 1 - Inspiração](#)

[1. Não consigo respirar](#)

[2. Voz som ruído](#)

[3. O caos e o barroco](#)

[4. O caos e o cérebro](#)

[Parte 2 - Conspiração](#)

[5. Caos e controle](#)

[6. Pureza](#)

[7. O deus da carnificina](#)

[8. Welcome 2 hell](#)

[9. Expiração: o último suspiro](#)

[Referências bibliográficas](#)

[Sobre o autor](#)

[Créditos](#)