

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA

FILIPE FERREIRA GALVÃO

Um corpo, nenhum corpo, dois pedais

Impasse e desorientação no mundo em transe.

Rio de Janeiro

2021

Filipe Ferreira Galvão

Um corpo, nenhum corpo, dois pedais

Impasse e desorientação no mundo em transe.

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação da Escola de
Comunicação da Universidade Federal do
Rio de Janeiro como requisito à obtenção do
título de Mestre em Comunicação e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Giuseppe Mario Cocco
Linha de Pesquisa: Tecnologias da Comunicação e Estéticas

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA

À Joaquim, Heloísa, Cecília e Lucas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Giuseppe Cocco, pela inspiração acadêmica e incansável recusa às respostas fáceis. Por ter me acolhido em um momento traumático e atribulado e me convidar ao trabalho de costurar redes capazes de ler e mudar o mundo.

Ao professor Marcio Tavares d'Amaral pela leitura generosa deste trabalho, pelo rico diálogo e insights neste tempo de suspensão e impasse. Pela comunhão em Dionísio e no amor pela costura entre pensamento e vida.

Ao professor Eduardo Mariutti pela contribuição rigorosa e nuançada no enquadramento dos problemas aqui apresentados. Por aceitar o jogo do ensaio e ajudar no duro trabalho de olhar o tempo presente.

A professora Maria Cristina Franco Ferraz pelas riquíssimas chaves de leitura e pelos encontros com Nietzsche, Machado, Deleuze, Beckett e tantos outros.

Ao professor Maurício Lissovsky pelo antológico seminário dos 50 anos da Câmara Clara em 2019 quando tantos bons encontros aconteceram e o teatro da vida reafirmou sua força.

A todos os professores e funcionários da PPGCOM-UFRJ. Aos que constroem a universidade pública e socialmente orientada.

Ao professor Moysés Pinto Neto pelas conversas iniciais sobre maquinismo, animismo, aceleracionismo e Gaia.

Aos pesquisadores da Universidade Nômade por tantos anos de inspiração e linhas de fuga.

Aos colegas da Rede de Laboratórios Moitará pela acolhida generosa e árduo trabalho de construção coletiva de um pensamento autônomo e genuíno.

A CAPES pelos seis meses de bolsa, fundamentais para devolver o mínimo de estabilidade emocional e financeira para seguir a pesquisa.

A Fernanda Costantino, pela companhia nesses últimos acidentados e mágicos anos. Por ser minha primeira leitora e por suportar a confusão das ideias que preciso externar para organização mental. Pelo suporte, apoio, e por me fazer insistir.

E finalmente ao Joaquim, pela paciência e pelo amor nesses tempos tão duros com a infância. Por todos os sonhos, por todos os mundos inventados, por todo carinho e por me ajudar a manter o corpo e a esperança vivos. Por me fazer dizer sim, quando tudo diz não.

RESUMO

GALVÃO, Filipe Ferreira. **Um corpo, nenhum corpo, dois pedais: impasse e desorientação no mundo em transe.** Orientador: Giuseppe Mario Cocco. Rio de Janeiro, 2021. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) - Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Este trabalho tenta mapear as forças que constituem o mundo planetarizado pela técnica e pelo capitalismo através de um jogo de orientação por fragmentos de imagens e acontecimentos. É um exercício de implicação nas condições de existência de uma época que encarna o conflito agônico entre a aceleração e o freio, entre o global e o local, entre corporeidade e abstração. Partindo de referenciais múltiplos como Nietzsche, Kierkegaard, Sloterdijk, Deleuze e Latour, este trabalho procura as linhas de conexão e ruptura entre os modelos de mundo e os discursos que disputam o seu devir e governança. Nesse percurso, questiona os termos que tentam dar forma à condição de instabilidade planetária atual, bem como os imaginários por trás dos modelos de governabilidade que daí decorrem. O objetivo do texto é criar uma imagem desde dentro do transe do mundo que evidencie as forças em disputa e, dessa forma, traçar possíveis linhas de ação.

Palavras-chave: Antropoceno, Capitalismo, Maquinismo, Apocalipse, Imagem

ABSTRACT

GALVÃO, Filipe Ferreira. **One body, no body, two pedals: deadlock and disorientation in the entranced world.** Tutor: Giuseppe Mario Cocco. Rio de Janeiro, 2021. Dissertation (Master's Degree in Communications and Culture) - Communication College, Federal University of Rio de Janeiro.

This work tries to map the forces that constitute the world planetized by technique and capitalism through a game of orientation through fragments of images and events. It is an exercise of implication into the conditions of existence in a time that embodies the agonizing conflict between acceleration and brake, between global and local, between corporeality and abstraction. Based on multiple references such as Nietzsche, Kierkegaard, Sloterdijk, Deleuze and Latour, this work seeks the lines of connection and rupture between world models and the discourses that dispute its becoming and governance. Along the way, it questions the terms that try to formalize the current planetary instability condition, as well as the imaginaries behind the governance models that flow from it. The aim of the text is to create an image from within the trance of the world that highlights the disputed forces and, in this way, trace possible lines of action.

Key-words: Body, Technique, Anthropocene, Capitalism, Machinery, Apocalypse, Image

FOTOGRAFIAS

Fotografia 1	18
Fotografia 2	26
Fotografia 3	49
Fotografia 4	54
Fotografia 5	64
Fotografia 6	72
Fotografia 7	74
Fotografia 8	78

INTRODUÇÃO	9
IMAGEM É O QUE O CORPO VÊ	14
ENTRANDO NA CONFUSÃO	18
O TIC-TAC NO MEU CORAÇÃO	20
CRISE E MODELOS DO FIM	26
TATEANDO ABISMOS	30
CONSCIÊNCIA TRÁGICA	35
CICLOS VIRTUOSOS	44
CICLOS VICIOSOS	49
ROMPER E CONTINUAR	54
O CORPO QUE CAI	64
INVASÕES HÍBRIDAS	80
PALAVRAS: CORPOS, PARQUES, GALÁXIAS	83
CARA OU COROA?	88
CONCLUSÕES PARCIAIS	90
BIBLIOGRAFIA	94

Introdução

Tudo começou quando fui incumbido de recuperar a “briga” entre aceleracionistas e o pensamento que se articula em torno da ideia de Gaia. De um lado uma linha que se desenvolve em torno do metabolismo capitalista que devora trabalho e natureza para devolver máquinas e excedentes de abstração; de outro, uma linha que olha para o metabolismo do planeta, suas variações químicas, suas diferenciações locais, individualizações díspares e cosmovisões antagônicas à ontologia dualista dos modernos. De um lado o encontro entre economistas, sociólogos e escritores de ficção científica vinculados à nova condição de vida dentro de um sistema baseado em acelerar a abstração de tudo o que se pode ver, tocar, fazer e sentir. De outro, um encontro entre antropologia, saberes indígenas, ambientalismo e ciências da Terra que se vincula a outras ontologias para elaborar programas capazes de frear as tendências destrutivas da circuitação capitalista. Um maquinismo que pisa no acelerador. Um animismo que pisa no freio. Era através desse esquema ainda sem nuances que pretendia enquadrar o conflito.

Já seria uma tarefa difícil demais: fazer duas genealogias e depois encenar seu choque no texto. Voltar a Nicolai Fedorov, Karl Marx, Thornstein Veblen, Samuel Butler; passar pelas vanguardas artísticas do começo do século XX; elaborar a virada lisérgica da filosofia francesa dos anos 1970; chegar à virada anfetamínica do grupo de Warwick no final do século; e finalmente abordar as bifurcações contemporâneas entre manifestos por automação total, adesões à neorreação, variações entre xenofuturismo, afrofuturismo, sinofuturismo, etc. Isso só para um dos lados na disputa! Do outro lado ainda faltaria elaborar Lévi-Strauss e o pensamento selvagem, o nascimento do movimento ambientalista, a hipótese de James Lovelock, a teoria ator-rede de Bruno Latour, as cúpulas do clima, o perspectivismo ameríndio conceituado por Eduardo Viveiros de Castro, os pensadores da pós-colonialidade, os pensadores indígenas, a virada ontológica, as lutas antiglobalização, etc. E esses, já estava então evidente, eram dois percursos virtualmente inesgotáveis. Há uma infinidade de mundos em cada um dos lados, tornando quase impossível uma esquematização sem furos, sem reduções grosseiras.

Uma proposta já imprudente demais para dar certo, mas meses depois de começar a pesquisar algo aconteceu. Esse algo me impediu de continuar falando de infinitos mundos em conflito e me obrigou a falar *desse mundo*. Um acontecimento que alterou a percepção de

tempo da humanidade inteira. Porque, de repente, tudo parou. E no meio da suspensão do tempo, quando tudo parecia se acomodar a um ritmo de vida mais frugal, diferentes linhas se aceleraram. Assim, de uma hora para outra, a esquematização na qual eu me apoiava para levar adiante aquele conflito foi pelos ares. Tudo se complicou. Tudo foi perdendo o sentido aos poucos. O mundo ao mesmo tempo freando, acelerando e capotando. O que poderia fazer a não ser juntar as pistas já recolhidas e dizer “sim” ao incidente?

Incidente? Um incidente é um acidente de menor gravidade. Um descer inadvertido, mas não violento ao acontecimento. Acidente, não. Acidente é cair no acontecimento, um cair violento que pode levar à destruição. Este texto é o que sobra de uma tentativa de incidir sobre os acontecimentos do mundo e que acaba, por vezes, em acidente. Ou antes é um trabalho que tenta se recuperar do acidente criando formas de incidência. É incidental no sentido original da palavra: ele cria movimentos a fim de cair para dentro do absurdo do mundo. Por outro lado, é incidental também no sentido que se dá às músicas incidentais: ambiências de fundo, paisagens sonoras. A que se propõe este trabalho? Cair dentro do mundo como quem tropeça e, nesse tropeçar, criar paisagens. Ou justamente criar paisagens, criar meios, criar ambiências que multipliquem esse cair para dentro. Queda sobre queda sobre queda. Até que uma imagem apareça. Afinal, não é esta a tarefa que nos exige o vírus, a pandemia, a alucinação coletiva, a morte por todos os lados? Entrar dentro desse buraco sem fundo a fim de criar uma imagem que nos permita agir? Dar algum sentido à tragédia?

Este texto, portanto, é fruto não de um desvio de rota, mas de uma perda radical das rotas. Um texto que surge do sentimento angustiante de desorientação e que tenta inventar caminhos que devolvam algum sentido. Por isso entra nos acontecimentos: para roubar alguma coisa fixa, algum ponto de apoio. Todo acontecimento abre um buraco no mundo que nos captura em maior ou menor grau. Mas há buracos e buracos, e a firmeza do solo não é igual para todos. Nos últimos 500 anos uma série de novas ordenações das “forças criativas da natureza” fez com que a ocorrência de buracos se acelerasse. Qual o nome desse apinhamento de acontecimentos acelerativos? Capitalismo? Antropoceno? Invencionismo? Expressionismo cinético? Recorro ao poeta baiano para utilizar, como imagem provisória, o nome de mundo em transe. E é sobre essa ordem, essa “ordem da desordem”, que procurei incidir.

O objetivo principal foi criar uma imagem de mundo. Como? Através de um jogo de variação, saltando de acontecimento em acontecimento, caindo dentro do absurdo e saindo sempre que possível. E sempre que possível com alguma coisa nos bolsos, alguma sobra,

algum excesso. Um exercício de gatuno ou de abelha, que recolhe sempre um pouco do que resta de cada flor, cada janela aberta, cada parede contra a qual se choca. Fazer a imagem do mundo como fazem as crianças, catando as intensidades que sobram nas conchas, nas filas para comprar chicletes, nas fotografias, nos machucados. A questão de fundo é: como se orientar no mundo em transe? Há qualquer possibilidade de se descobrir pontos de referência, sinais de localização, bóias salva-vidas a partir da consciência da tragédia que se abateu sobre nós, habitantes de um planeta em chamas? As questões secundárias, portanto, caminharão sobre o problema da desorientação, da negação, dos escapes loucos, dos salvacionismos, que decorrem da percepção trágica. Pois o que movimenta o mundo em transe hoje é a percepção de uma tragédia iminente. Ou deveríamos dizer imanente? Dessa percepção bifurca-se um confronto ontológico, político, estético, cosmológico. O confronto se dá, grosso modo, entre as propostas por acelerar as tendências de desagregação e transformação de um lado, e pelas resistências via recombinação e aterramento de outro. Essa divisão esquemática, apesar de enganosa, é uma forma de apresentar o dilema, o impasse. Acelerar ou frear a deriva da abstração, eis a questão.

Esse é um dilema que cresce à medida que a industrialização e os mecanismos de produção de subjetividade revigoraram o *momentum* capitalista consolidando um novo modo de vida organizado em função da velocidade, da plasticidade e da técnica. Aqui o primeiro grupo tinha razão em extrair uma positividade. Pois quanto mais a promessa de abundância e potencialização da vida eram incutidos pelo progresso técnico e pela virtualização dos regimes de relação e confiança que permitiam precipitar o futuro via crédito, mais a balança pendia para o pedal da direita: acelerar até a Lua, até as partículas de Deus, até o fim do Universo! Até que, enfim, veio o fim do mundo. As datas-limite renunciando os apocalipses contemporâneos com seus ponteiros, previsões e produtos tomaram o centro do tabuleiro. E aí o segundo grupo tem razão em formular derivadas dessa negatividade. Como toda revolução, o capitalismo por muito tempo se sustentou - com grandes e pequenos atritos - no sacrifício contábil de abdicar do presente por um futuro utópico. Promessas e créditos, porém, apodrecem quando o futuro perde sua confiança e plausibilidade. Se a dinâmica acelerativa do capitalismo não produz mais-vida para compensar seu produzir de mais-morte, o jogo muda. A pura abstração é inimiga da vida.

Mas a abstração também salva a vida. Seja por fornecer ferramentas às ilusões necessárias para agirmos, seja por inscrever novas potências poéticas, novos possíveis por

onde se faz o mundo. Diante do transe, infinitos atores saltam ao palco para vestir suas máscaras. Mostram-se e escondem-se. Advogam por um corpo e por corpo nenhum. Com o predicado do fim, novas e estranhas alianças se efetuam. A contenda moral, o duelo entre impulsos, os vírus, os meteorologistas, as lunetas e os microscópios: todos se encontram e traçam estratégias de conquista. É, afinal, um cenário de guerra. Uma guerra pelo Universal, pelas chaves de entendimento da condição humana, pela imagem operacional do planeta. Tento elaborar tais mudanças de mundo e as discordâncias diante de impasses urgentes em termos de *aderência* e *atrito*. Uma forma de linha remanescente que serve como lembrança de que aquilo o que busco na variação é perceber o que se gasta e o que se continua. Um instrumento quebrado, vencido pelo próprio método e pelo próprio objeto de pesquisa, mas que ainda assim guarda algo que funciona: uma imagem. Como uma bússola que não vale pelo que aponta, mas pelo que representa.

No percurso procurarei os diferentes vetores discursivos que se organizam em torno desse tema. Seguindo a metáfora do carro - a recursão ao piloto é incontornável - e assumindo a centralidade do corpo como campo de disputa das forças culturais, técnicas e políticas, tomarei esse impasse entre acelerar e desacelerar como um princípio agônico. Com essa clivagem, procuro embaralhar um pouco mais as leituras e evidenciar, sempre que possível, os condicionantes morais que agregam subjetividades tão díspares e antagônicas sob um mesmo imperativo: a salvação.

Ao se apresentarem como portadoras da chave do futuro, as disposições que se bifurcam da consciência trágica entrarão em conflito, embora o imperativo da salvação as aproxime. Cada grupo movimentará um juízo moral sobre as condutas e as saídas diante do colapso. Entre os atores iminentes ao jogo futuro estão ainda os vírus, a multidão, os corpos celestes, as fotografias. Forças que fazem o mundo. Como encaixá-los no jogo dos pedais? O vírus ou um cometa ou o resto de lixo espacial que se torra nos céus: eles aceleram ou freiam o devir do mundo em transe?

Por fim, resta em aberto - e por todos os lados - o antigo lamento com as decisões que não se decidem, mesmo que os problemas se apresentem com obscenidade evidente: *o tempora, o mores!* Assim, abordo também o problema das temporalidades e das disputas gregárias sobre moral e verdade. A partir da agonia, dos conflitos nos compassos de espera e da sensação de desorientação total provocadas por um mundo em transe tentarei constituir um percurso capaz de fornecer não ferramentas, mas prerrogativas de entrada e fuga capazes de

operar vinculações, esgarçamentos e dobras sobre os limites e potencialidades de cada zona percorrida.

Imagem é o que o corpo vê

Nesses tempos de confinamento meu filho Joaquim inventou uma brincadeira interessante: caminha ricocheteando pelas superfícies - paredes, móveis, objetos - e cria trajetórias aleatórias até percorrer a casa ou se dar por satisfeito. Forma de localização para espaços fechados: tatear cada quina até que uma imagem apareça. Meu desejo é levar esse movimento para além das paredes. Tropeçar e rebater na topografia formada pelas imagens e discursos que se aglomeram e se afastam, que se concentram e deformam a malha do cognoscível por onde o pensamento circula, como faz a massa que deforma o espaço-tempo. A questão aqui é: como pensar o mundo quando é preciso se isolar dele? Como se orientar no mundo sem vinculação, preso entre muros e abismos? Se o pensamento precisa de liberdade de movimento, como encontrar essa liberdade quando se está preso a um impasse? Não falo de qualquer diário do cárcere, afinal tantos e tantos outros não escreveram obras potentes quando presos em situações muitíssimo mais degradantes? A diferença é que mesmo ali estava presente uma imagem do mundo, uma vinculação com o mundo, uma possibilidade de localização que, a despeito de todo o horror, fazia possível o pensar. Obras de confinamento geralmente são obras onde uma imagem de humanidade comparece, de forma trágica ou épica. Uma imagem para fazer companhia, pois são obras de solidão. Mas o que dizer da condição do pensamento em quarentena quando estamos simultaneamente isolados e conectados a *tudo*? Qual humanidade pode comparecer diante de um mundo que incorporou o delírio molecular como paradigma de governança e controle? Como fazer a imagem de um mundo que é simultaneamente pantanoso e estriado, povoado de fragmentos de imagens e redemoinhos, onde a verdade já não exerce sua gravidade solar, mas sim se refrata e espalha e entrechoca com outras estrelas, outras cegueiras?

As possibilidades imediatas são: permanecer seguro e ver o mundo enquadrado por janelas fixas, somando ou subtraindo um ou outro tijolo, esfregando o vidro em busca de uma vista cristalina, dosando a ventania lá fora pelo balanço dos galhos ou pelo vôo das telhas; ou, o contrário, variar o movimento conforme o mundo se apresenta em toda sua dimensão labiríntica, com todos os seus cantos de sereia e bafos de dragão, para dessa forma criar caminhos - caminhos mentais, caminhos sensoriais -, como um algoritmo ou uma criança que inventa os limites ao testar o ambiente e as ferramentas dadas. Deveria pensar em segurança e recorrer às molduras (pra quê sofrer a uma altura dessas?), mas um caminho é um caminho.

Farei como Joaquim. Variar nos fragmentos do mundo. Recolher os pedaços que me chegam não só pelas janelas, mas pelas texturas e temperaturas das paredes, pelas objeções do corpo. Aproximar o pensamento o quanto for possível das formações abismais desse tempo coletivo, vasculhar os campos de força dos valores, discursos e imagens que puxam e repuxam, fazem cair ou subir o *nosso problema*. O quanto é possível?

Farei o caminho tomando imagens, discursos e sons como pontos de flutuação, restos de naufrágio. De um lado, recolhendo representações e ideações de momentos que traduzam ou introduzam o problema abordado, tentarei juntar souvenirs de orientação possível. Por outro, deixando que a música e seus sopros apareçam entre o encadeamento do pensamento, permitir sempre o *quantum* de desorientação necessária para evitar a cristalização, a ideia-fixa. Aqui dois recursos: o primeiro é aquele das pausas, do respiro, do sopro. Devo ao antológico seminário do professor Maurício Lissovsky sobre os 50 anos da Câmara Clara (CC) de Roland Barthes a recursão à letra grega Φ (Phi) como “o sinal gráfico de todas as (falsas) oposições” (LISSOVSKY, 2020) que Barthes organiza na CC. O Φ como representação tanto da fotografia, quanto do princípio agônico entre forças conflitantes. Mas também o Φ como sopro da vida, como filosofia, como respiro necessário. O outro recurso é trazer as canções populares no sentido nietzscheano de “espelho do mundo”. A canção popular em oposição às saídas épicas, como arranjos que carregam sempre em si o “*perpetuum vestigium* [vestígio perpétuo] de uma união do apolíneo e do dionisíaco” (NIETZSCHE, 1992, p.32). Dessa forma, juntar e caminhar por imagens, mas deixando a casa aberta para que os espíritos das crises venham balançar o corpo e fazer, com sorte, surgir aquela diferença-diferenciante que subjaz por baixo dos esquemas. São tentativas e jogos. Lidar com o transe não por negação, mas entrando nele.

Por isso o corpo, além do olho. Por isso a música, além das imagens. Pois a questão, diante do transe do mundo é também compreender as respostas fisiológicas, mas não para duvidá-las e sim tomá-las como termômetros e sinalizadores. O corpo como coletor de indícios. Como decisor em momentos de pânico e desorientação como esse em que estamos vivendo. Dessa forma consigo me abrir ao mundo, mesmo confinado. Dessa forma perceber como as multitudes em mim, com seus rebanhos e dissidências, respondem ao impasse. A questão, portanto, é como se orientar no caos. Nenhuma novidade aqui: não é sempre essa a questão? Não por acaso Xavier de Maistre voltou à moda nos primeiros meses de pandemia. O escritor já lançara mão do mesmo procedimento em sua viagem de 42 dias pelo próprio

quarto. A pré-condição de tal proposta, para de Maistre, era ter a “alma aberta a toda sorte de ideias, gostos e sentimento”, “receber avidamente tudo o que se apresenta”, afinal, “por que a alma recusaria os prazeres que estão dispersos sobre os caminhos difíceis da vida? Eles são tão raros, tão escassos, que seria preciso ser louco para não se deter, não sair do seu caminho e recolher todos aqueles que estão a nosso alcance”¹.

Vamos contra, portanto, todo o bom senso filosófico quando se deve tratar de um tema amplo demais. Os temas vastos permanecem indeterminados, diz Heidegger. E:

por ser indeterminado, podemos tratá-lo sob os mais diferentes pontos de vista e sempre atingiremos algo certo. Entretanto, pelo fato de, na abordagem deste tema tão amplo, interpretarem-se todas as opiniões possíveis, corremos o risco de nosso diálogo perder a devida concentração. (HEIDEGGER, 2006, p.5)

Ora, para fugir dessa armadilha, diz Heidegger, fariam-se necessários os procedimentos de precisar a questão, torná-la exata, definida. Mas o que fazer quando a questão é, justamente, a impossibilidade de determinação? Traçar um caminho, pois bem, mas há qualquer opção, dadas as condições, de não ser um caminho louco? Um rebater-se contra as paredes, um desviar-se das linhas, um caminho que oscila, vacila, falha e continua? Dadas as condições, dado o problema, é preciso inventar a experiência de orientação no próprio percurso. Nada novo de novo. A situação é sempre essa. Recolher sinais, perceber as marés, inventar bóias e barcos. E se a humanidade sempre comparece nos diários de confinamento, de que humanidade se trata? Ora, aquela que é sempre mais que uma, aquela que sempre extrapola a redução: uma multidão: interespecífica e transtemporal, planetária e pessoal. É desta condição que parto: fazer das tentativas de reorientação um princípio heurístico na busca da natureza do impasse. Devo proceder, portanto, segundo uma *ética da deriva atenta*. Ao ver, sim, mas ao escutar e tocar, sobretudo. Trago cá esse artifício como vacina para estruturar a escrita em função de um *topos* que abra às palavras caminhos não traçados: não estradas em linha reta, mas bifurcações, desníveis, curtos-circuitos. Um método, diríamos, quase-indiciário, quase-bricoleur. Ou um modelo de pensamento onde o caçador enfia-se no meio da caça não para lhe roubar a carne, mas para tomar o que pulsa de empréstimo e seguir viagem.

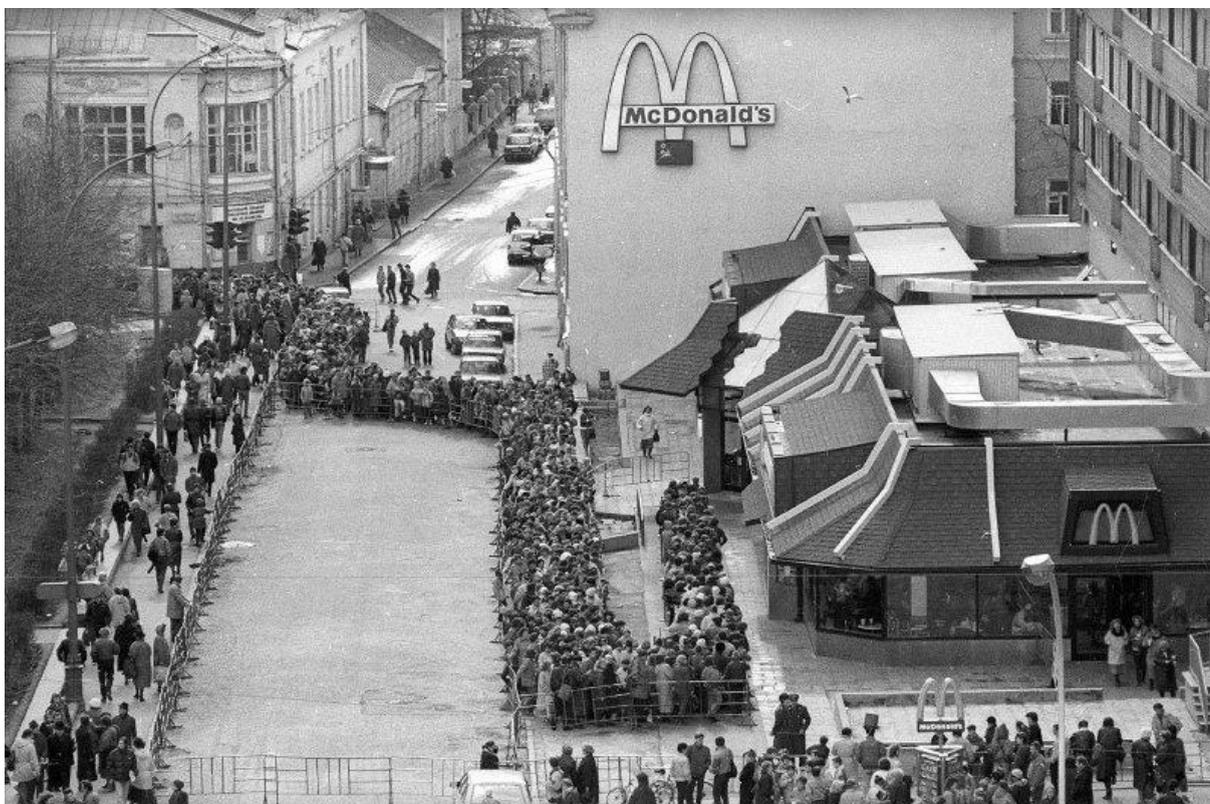
Primeiro critério, portanto: buscar aquilo que mobiliza a atenção. O que atravessa os radares e produz no corpo uma força de atração que faz “tender a”, que induz um movimento.

¹ Capítulo 4. Acessado em 06 de junho de 2021, disponível em: <https://web.archive.org/web/20100326062921/http://www.gloubik.info/livres/demaistre/voyage-autour-de-ma-chambre.html>

A direção do meu primeiro passo será determinada pela captura do meu interesse. E, para que não termine girando em falso, lanço mão de um segundo critério: a demora do meu interesse será determinada pela força de orientação daquilo que tento apreender. Modulando minha duração recobro autonomia, ao mesmo tempo em que testo os campos de força e atração que se apresentam. Afinal, neste labirinto, tudo serve de fio, mas nem todo fio leva à saída.

Entrando na confusão

Fotografia 1: Inauguração do primeiro McDonald's em Moscou. Crédito: Alexander Steshanov.



Fonte:

https://russianphoto.ru/search/photo/years-1989-1999/?index=5&page=3&author_ids=3112&paginate_page=3&source_ids=1

Em 1990 mais de 30 mil pessoas se dispuseram, horas a fio, em longas e congestionadas filas pelas ruas e praças de Moscou². Muitas delas foram mobilizadas por um desejo banal e poderoso: viver um fragmento da abundância calórica que o capitalismo prometia. Era a inauguração do primeiro McDonald's em solo soviético, meses antes de tudo ruir. As entrevistas da época mostram, ainda, um fenômeno curioso: havia os que estavam ali sem sequer saber do que se tratava. Esses apenas antecipavam que, pela movimentação, algo de interessante deveria ser. As aglomerações têm esse poder de captura. Às vezes é difícil se desvencilhar das grandes comoções coletivas, sejam elas banais ou não. Por vezes é preciso seguir a curiosidade, entrar no meio da confusão e aí dentro se localizar.

² Esse número corresponde aos que conseguiram comer alguma coisa. Quantos mais ficaram de fora? Informação disponível em: <https://www.rbth.com/history/329911-ussrs-first-mcdonalds>. Acessado em 12 de junho de 2021.

O que não faltam, hoje, são novidades na praça. Assuntos onde as pessoas se aglomeram como apóstolos, detetives, aproveitadores, faunos, gurus, polícias. Michel Foucault esboçou os impasses³ que movimentaram os últimos 200 anos da modernidade nos seguintes termos: se no século XIX o grande problema era a pobreza e a miséria, no século XX o problema foi o excesso e excrescência do poder, a doença do poder (totalitarismo). Longe de estarem resolvidos, os problemas retornam⁴ e se entrelaçam uns com os outros. Foucault nota, ainda, que tais situações são acompanhadas de um certo atraso conceitual, uma tentativa de mobilização de categorias e instrumentos insuficientes ou impróprios à questão. Sempre sobra dos impasses um coeficiente de irresolubilidade que se concentra e se fermenta e a cada atualização metamórfica desse novo concentrado os instrumentos de análise vão perdendo a validade. Surge então a necessidade de inventar novas ferramentas. A questão para o filósofo era: “quais são os focos de onde poderão sair novas formas de análise, novos quadros conceituais” (FOUCAULT, 2004, p.133). A cada novo evento de impacto planetário o *nosso problema* vai reafirmando sua forma e gravidade. O que resta saber é se as forças de criação ainda se organizam em *locus* fechados ou se o melhor não seria buscar o impulso criador nas diferenças de voltagens, nos momentos em que os discursos se aglomeram, se encontram, trocam saliva e genes, contaminam-se.

³ Essa esquematização aparece na entrevista com Robert Bono de 1983 com o título “Um sistema finito diante de um questionamento infinito”.

⁴ A doença de poder continua por todos lados dos espectros políticos: seja nas pornográficas ligações de Jair Bolsonaro e Donald Trump com grupos neonazistas e supremacistas brancos, seja no colapso venezuelano e caça aos dissidentes pelo Partido Comunista da China. Mas é sobretudo na dinâmica explosiva e antidemocrática no cotidiano da sociedade que a doença de poder se manifesta. Enquanto isso, os relatórios da ONU apontam para 1,3 bilhão de pessoas em situação de “pobreza multidimensional”. Dessas, 135 milhões padecem na fome.

O tic-tac no meu coração

“o tic-tic, o tic-tac do meu coração
marca o compasso de um atroz viver
é o relógio de uma existência
e pouco a pouco vai morrendo
de tanto sofrer
o tic-tac batucando no meu coração
o tic tá, o tic tá, o tic
o tic-tic, o tic-tac”
(SILVA e VERMELHO, 1935)

Ponho os ouvidos atentos e pesco alguns nomes. Todos eles com seus profetas e acusadores, carrascos e defensores. Há muitos militantes também. O que sugere o burburinho da praça? Que vivemos a um só tempo o começo e o fim do mundo. Os russos apinhados no frio talvez intuísem a mesma coisa. Há outros falatórios, mas esses dois enunciados sobressaem. É aqui o foco quente da disputa. Percebo que brigam pelo centro do tabuleiro, mas os apóstolos do fim levam vantagem: seus enunciados têm uma coincidência inquietante com o referente. Quando dizem “o mundo está esquentando” e o mundo esquenta, quando dizem “o céu vai cair” e o céu cai, quando dizem “tudo será deserto” e tudo se desertifica a factualidade de seus enunciados só pode ser confrontada com cinismo ou denegação. O que, convenhamos, não é exatamente um confronto. De toda forma me sinto profundamente tocado e convencido pelo que dizem. Também apavorado e paralisado. Pronto a cerrar fileiras, não há dúvida. O termo que mobiliza o diagnóstico denotativo desse grupo é *Antropoceno*, embora o geólogo italiano Antonio Stoppani tenha proposto diagnóstico e termo semelhante já em 1873: Era antropozóica (SLOTERDIJK, 2018, p.8).

Paradoxalmente o termo também explica o furor do outro lado: os que tecem loas à invenção do mundo. Estarmos na idade do *Anthropos* nos confronta com duas disposições antagônicas que partem da mesma premissa: a humanidade se tornou poderosa demais. O que o Antropoceno atesta é que somos, humanos, uma força da natureza. As conclusões que partem dessa afirmação, porém, divergem radicalmente. Para os primeiros, a idade do homem anuncia a catástrofe, pois a humanidade é poderosa e incontrolável como um meteoro, logo destruirá o mundo. Para os outros, a idade do homem anuncia a libertação dos sonhos e potencialidades da vida e da criação, pois a humanidade é poderosa e incontrolável como uma célula-tronco, logo inventará - e espalhará - o mundo.

O filósofo alemão Peter Sloterdijk aponta que o termo antropoceno não é só uma constatação geológica, mas, simultaneamente, um procedimento jurídico: o termo instaura um tribunal para julgar a própria espécie. E de fato, a todo instante, objeções são levantadas, provas apresentadas, testemunhas convocadas. “Nem todo mundo é Antropo nesse Antropoceno”, alguns depuram. “A espécie não tem culpa”, outros ponderam. “A humanidade é uma praga e a Mãe Terra a eliminará”, profetizam os mais deprimidos. Esse procedimento jurídico parece bastante rudimentar, feito no calor - no crescente calor - do momento. Quem, afinal, julga o antropoceno? Deus? A história? O povo? Claramente não há juiz algum a não ser tudo. Tudo é juri, tudo é réu. Tudo olha e padece no compasso de espera de que algo seja feito antes que seja tarde demais. Ou, ao menos, aqueles iniciados na arte de ler os sinais. Pois o Antropoceno é também um nome do apocalipse, da revelação. Sloterdijk enquadra o conceito de antropoceno como ideia herdeira da cultura ocidental de literatura apocalíptica cujo motor central “é a tentativa de avaliar o mundo a partir do seu fim [e] isso implica um procedimento de ordenação cósmico-moral no qual o bem é separado do mal” (2018, p.10).

Para Sloterdijk, a narrativa apocalíptica não só opera como seletor moral, medidor das condutas, como também instaura uma inversão temporal. Por isso é possível enxergar a lógica apocalíptica dentro do Antropoceno operando por dois movimentos simultâneos: de um lado aponta o impacto destrutivo de um modo de vida, de outro instaura um tribunal para julgar um crime em andamento. É uma história que, necessariamente, começa do fim, e toma o futuro como o já dado. A implicação última é um enunciado prescritivo: uma escolha moral rígida diante de um prazo limite.

Esse procedimento é melhor exemplificado na parábola de Noé formulada por Gunther Anders para tratar das grandes catástrofes do século XX. Nesta parábola, Noé se cansou de tanto avisar o fim dos tempos já que ninguém o levava a sério. Até que, em um ato de desespero - ato de fé? - ele se paramenta inteiro para um ritual fúnebre que somente aqueles que estão em luto pela perda dos entes queridos teriam o direito de fazer: veste-se com roupas miseráveis, espalha cinzas sobre a cabeça e arma-se de lamentos fúnebres:

Vestido com o traje da verdade, carregador do sofrimento, ele volta à cidade resolvido a atizar a curiosidade, a maldade e a superstição dos habitantes a seu favor. Logo, um pequeno grupo de pessoas se reuniu ao seu redor. Eles lhe fizeram perguntas. Perguntaram se alguém morrera e quem era essa pessoa. Noé replicou a eles que muitos haviam morrido e, para o divertimento de todos, que eram eles que haviam morrido. Quando questionado quando tal catástrofe acontecera, ele responde: “Amanhã”. Lucrando com a atenção e confusão de todos, Noé ergueu-se em toda sua altura e disse estas palavras: “No dia depois de amanhã, a inundação será algo que já terá sido. E quando a inundação for algo que já tenha sido, *tudo o que é jamais terá existido*. Quando a inundação tiver carregado tudo o que é, tudo o

que tenha sido, então será tarde demais para lembrar, pois já não haverá ninguém vivo. E então não haverá mais nenhuma diferença entre os mortos e aqueles que lamentam por eles. *Se eu vim até vocês foi a fim de reverter o tempo*, para lamentar hoje a morte de amanhã. Pois o dia depois de amanhã será tarde demais”.⁵
(ANDERS apud DUPUY, 2015, p.2)

Feito o seu *happening*, Noé se limpou e voltou a trabalhar na famosa arca. Não demorou muito até que as pessoas batessem à sua porta dizendo que gostariam de ajudar para que, assim, o luto de hoje se tornasse falso. Sendo ao mesmo tempo um tribunal da espécie e um diagnóstico do mundo, o Antropoceno exige uma vinculação vital com o problema que coloca, pois é a própria continuidade, a própria possibilidade de existir no largo do tempo que está em jogo, o próprio futuro que está em risco. Agir em virtude de uma projeção, um diagnóstico, é esse o imperativo do Antropoceno. Os dilúvios desse apocalipse contemporâneo, no entanto, não são promessas divinas, mas científicas. É a análise das tendências, a modelização da composição atmosférica em diferentes períodos geológicos e os resultados desestruturantes de um modo de vida baseado em consumir vida viva e vida fóssil que permitem dizer que, se nada for feito, amanhã tudo o que é poderá jamais ter sido. Afinal, a catástrofe é, sim, plausível. Tão plausível que até inventamos um relógio⁶ para ela.

A despeito de sua brutal factualidade como marcador geológico, o Antropoceno serve também como um artifício de intervenção médica. Afinal, se há um relógio no qual os ponteiros podem ir para trás ou para frente, retroceder no tempo e alterar o encadeamento dos acontecimentos, então deve haver algum remédio ou sopa que resolva. Uma nova saúde planetária. Talvez esse enquadramento fosse o bastante para a separação esquemática entre projetos: ambos concordam que deve-se elaborar novos regimes dietéticos para o planeta, mas divergem quanto à intervenção. Há os que querem curar o mundo pelo fortalecimento imunológico de seu circuito vivo e há os que querem intervir cirurgicamente em seus membros doentes: extirpá-los, fazê-lo funcionar por aparelhos, etc. Esta observação reforça o enquadramento do Antropoceno não só como representante da literatura apocalíptica ou tribunal dos puros contra os impuros (é isso também), mas sobretudo como um problema ético-político. Por todos os lados as vozes se levantam e asseguram que bastariam as boas condutas. As boas condutas para evitar; as boas condutas para inventar. Os ponteiros do

⁵ Grifos do autor

⁶ Dois anos depois da carnificina nuclear em Hiroshima e Nagasaki os pesquisadores do Boletim de Cientistas Atômicos criaram o Relógio do Fim do Mundo ou Relógio do Apocalipse: uma representação simbólica que indica o risco de uma catástrofe nuclear. Desde 2007 o relógio inclui os efeitos da tragédia climática e a erosão dos mecanismos internacionais de contenção das ameaças.

relógio podem retroceder caso as tendências sejam desativadas, caso mudanças sejam implementadas. O que sugere, portanto, o problema mobilizado por esse termo, esse nome para o mudo em transe? A homeostase dos modos de vida com o mundo e seus conflitos com o tempo. Como e quando atuar para que o equilíbrio que permite a vida seja assegurado em tempo hábil? É essa a pergunta feita pelo juízo final antropocênico.

Φ

A definição de uma normalidade do fluxo temporal é sempre subproduto da cultura. Exemplo óbvio desse condicionamento é o desenvolvimento da internet e a exponenciação das velocidades de conexão, malgrado as barras, espirais e letreiros piscando “wait” ou “carregando” nas infinitas telas espalhadas pela superfície do planeta. Resta sempre a sugestão de que ainda não nos ligamos rápido o bastante. A experiência do tempo somente é possível quando seu fluxo uniforme passa por uma disrupção (SLOTERDIJK, 2018). Partimos, portanto, de duas opções: a concentração temporal por desaceleração; ou escassez temporal por aceleração. A dúvida existencial de Hamlet, a eterna espera por Godot, Cartesius trepado em cima de uma árvore ou a resistência passiva de Bartleby são exemplos de tempo concentrado: disrupções por diminuição de ritmo. A figura aqui é daquilo que, chegando atrasado, chega *depois do tempo*.

Contudo, desde que o mundo ganhou um outro agente transformativo - movido primeiro a carvão, rotores e explosões, e depois petróleo, fissões nucleares, silícios, estrelas artificiais, etc. - a percepção do tempo acontece mais comumente por sua aceleração. A maquinação do mundo acelera tudo: essa é a condição de temporalidade que a modernidade despertou. O maquinário que escorre da prodigiosa cabeça dos bípedes movidos a desejo acelera as experimentações do Universo e avança sobre os mecanismos cuja regulação cósmica estava a cargo do longo rio do tempo e dos segredos da natureza. É essa nova temporalidade que suscita o evento apocalíptico - o evento total da catástrofe, a resolução escatológica do problema de quebra dos limites - como uma resolução lógico-temporal (SLOTERDIJK, 2018, p.11).

O ser humano, porém, tem um limite próprio e sempre variável de velocidade aceitável. Ultrapassados esses limites começam as respostas: enjôo, pânico, desmaio. Ou seja, os limites da aceleração são culturais, mas são também fisiológicos. Penso, por exemplo, nas

centenas de ataques epiléticos em crianças pequenas provocados pela aceleração estroboscópica dos desenhos animados japoneses do final dos anos 1990⁷. De modo que corpo e cultura estão inexoravelmente vinculados ao tempo em um jogo de agenciamento mútuo. A aceleração moderna é um processo exponencial de aumento da velocidade e da tentativa de adaptação da vida a ela. E não custa lembrar que mesmo a velocidade, até onde se sabe, tem seus limites: vai do absoluto zero à luz. Como horizonte virtual, a aceleração moderna movimenta a libido com promessas de alcançar o limite-luz: fugir do tempo e fundir-se no espaço. Quanto mais se acelera, mais rarefeito é o fluxo temporal. A figura aqui é daquilo que, chegando adiantado, chega *antes do tempo*. Como um filho prematuro ou alguém que diz “eureka!” para aquilo que ainda não descobriu.

Enquanto isso, o modelo *just in time* para regular as velocidades de produção e demanda sofreu sérios abalos em 2020 com o pavoroso espetáculo de roubo, contrabando e sequestro de máscaras e respiradores por diversos países nos primeiros meses de pandemia⁸. A crise global desencadeada pelo coronavírus mostra que a interrupção abrupta da imediatez contemporânea também altera as formas de percepção temporal. Sinteticamente poderíamos sugerir que a experiência cultural da temporalidade no presente estabelece três relações possíveis entre o fluxo temporal e sua sincronia: atraso, antecipação e interrupção. Ou abundância, escassez e suspensão. É essa variação no ritmo que provoca o descompasso capaz de dotar o tempo de alguma tangibilidade. Freio, aceleração e capotagem/colisão.

Tempo e movimento, então, fazem parte do *nosso problema*. E a reconfiguração dos ritmos provocada pela experiência coletiva da pandemia com suas armas de temperatura, toques de recolher, volúpias clandestinas, algoritmos autônomos, dispositivos de vigilância e captura ubíquos renova o impasse. Os problemas se entrecruzam e se agenciam mutuamente. Resta o bater de cabeças diante de um vírus que saltando entre bichos parou o mundo; das forças fascistas que cada vez mais circuitam seu poder e mobilizam a economia libidinal se

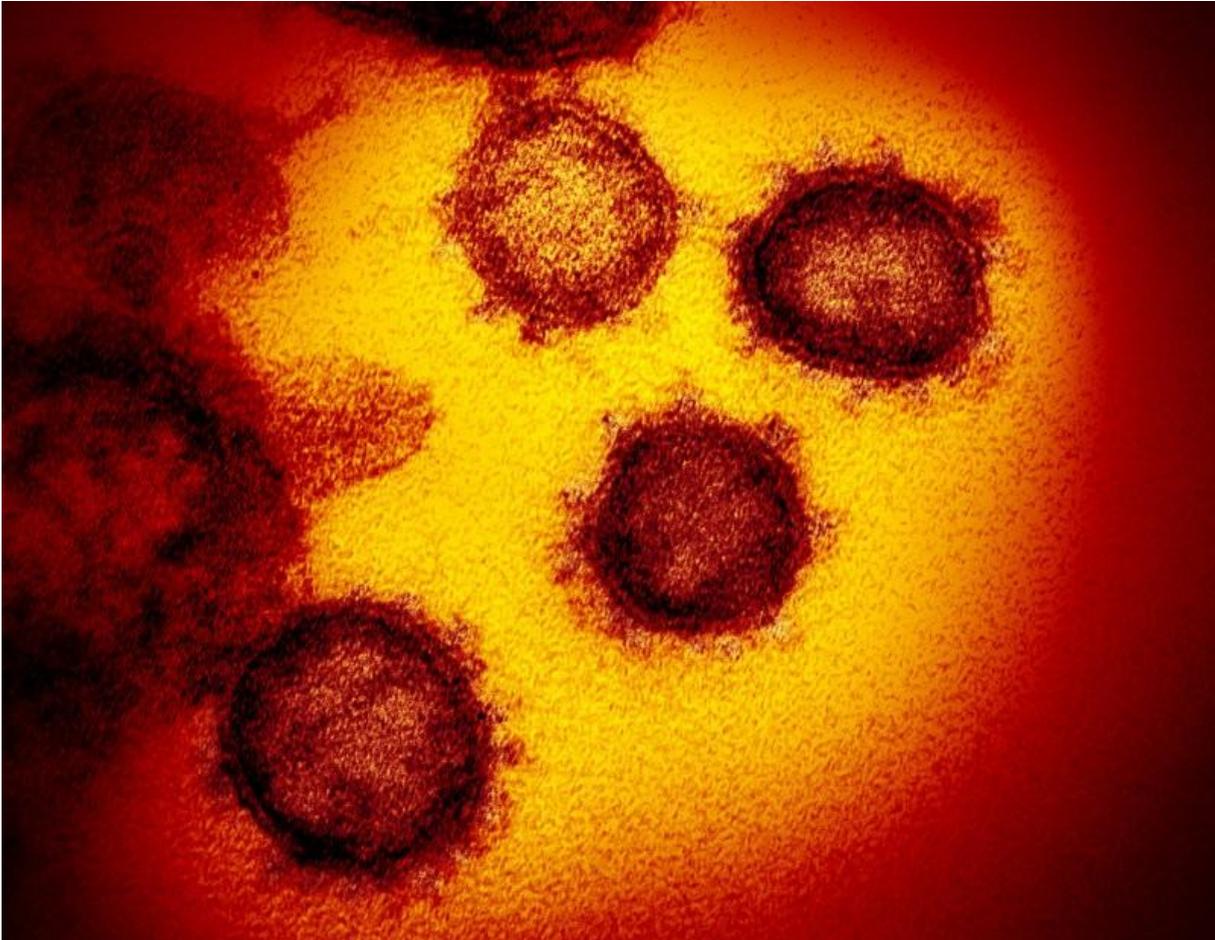
⁷ Acessado em 12 de junho de 2021. Disponível em: <https://super.abril.com.br/cultura/cultura-como-um-episodio-de-pokemon-mandou-centenas-de-criancas-para-o-hospital/>

⁸ Yann Moulier Boutang trata o acontecimento da pandemia de coronavírus como uma sideração. A velocidade em que colocou a avassaladora economia global em parêntese dá indícios de uma mudança de paradigma de produção e circuitação do mundo: “Podemos dizer, sem grande risco de errarmos, que, nos próximos dez anos, os planos de racionalização do sistema de saúde, de implementação do *lean management* (gestão focada na redução de desperdícios), de adoção de economias de escala, de organização do hospital como uma empresa just-in-time, de corte de pessoal e de congelamento de salários foram comprometidos pelo episódio do coronavírus. A partir de agora, eles serão persona non grata. Será muito, muito difícil para as autoridades públicas em toda a Europa, mas também em todo o mundo, retomar a partitura neoliberal da eficiência do sistema de saúde, entendida como fazer mais com menos recursos”

valendo da penetrabilidade das novas mídias e suas potências preditivas; das legiões de traficantes de fugas e escapes loucos que alimentam a desorientação. Haja testa. São tempos voláteis, o que não é má notícia para os especuladores: quanto maior a volatilidade, maior a possibilidade de lucro. E dentro dessa transformação inquietante a praça ainda pulsa. As resistências aos poderes de domesticação e vampirização também dão as cartas do jogo e atravessam as linhas que costuram a vida cotidiana e a vida futura da humanidade. Moeda, renda e cuidado ganham nova potência na trama da multidão que segue circulando e disputando o cenário como mostram o levante anti-racista espreado desde os EUA pelo movimento *Black Lives Matter*, a revolução chilena e a rede de solidariedade, fiscalização e autogestão formada pelos pobres em torno da renda emergencial no Brasil. Todos em meio a um vírus mortal e governos mortais: porque a vida fez-se urgente. É também o começo do mundo.

Crise e modelos do fim

Fotografia 2 - Primeira imagem divulgada do SARS-CoV-2, quando o mundo contabilizava 1400 mortos. Crédito: NIAID-RML.



Fonte:

<https://ucsdnews.ucsd.edu/pressrelease/novel-coronavirus-circulated-undetected-months-before-first-covid-19-cases-in-wuhan-china>

A história humana é uma história de crises. O humano é o bicho que tomou para si o infinito trabalho de entender e experimentar nos corpos - individuais e coletivos - o duelo de pulsões, de energias tendenciais, de forças inerentes à vida. Somos capazes de abstração e de projetarmos essa abstração sobre nós mesmos. O único bicho que vai do camelo ao leão e do

leão à criança⁹. A cada época, em cada grupo e indivíduo, essa crise se atualiza. Toda sociedade tem suas memórias de genocídios, hecatombes, pestes e fomes, ainda que veladas.

A crise do presente, porém, parece ter outra natureza. Não só pelo entrelaçamento de fatores de risco, pelo tamanho de suas consequências, ou sua continuidade inercial: são as próprias condições de conceber o possível que escapam. A mudança radical que os meios técnicos engendram no mundo parece destinada a se chocar contra todos os muros daquilo que concebemos, variações e discordâncias inclusas, como a realidade. Nossa vantagem é não precisarmos de um João para subir às nuvens celestes e ouvir trombetas e abrir selos e alucinar com anjos: nosso apocalipse está bem documentado nas nuvens de dados sobre o ritmo do aquecimento global, degradação de áreas agricultáveis, depressão e suicídios em massa, envenenamento e incineração de tudo o que vive. Todavia a ciência, mesmo mobilizando muitos nobéis e gráficos, não conseguiu puxar a pesada manta. Quem subiu um pouco os lençóis antropocênicos foi uma partícula infinitesimal que está no limiar conceitual da vida. E a verdade que revela é igualmente dúbia: se por um lado a pandemia do coronavírus é resultado das ruínas da aceleração (degradação ambiental, circulação planetária imediata, cultura alimentar predatória), por outro foi a aceleração que garantiu soluções com vacinas e sequenciamentos genéticos à jato.

Quando falamos de fim de mundo e dissincronia, outros vozerios se levantam. São muitos os finais em jogo. Alguns, o transe geobiológico já comporta, mas há variações importantes como: fim do futuro, fim da democracia, fim do trabalho, fim da escassez, fim do humano, bem como as velhas promessas de fim do capitalismo, fim da família, fim da igreja, etc. Como exercício, poderíamos separar os anúncios do fim de acordo com as implicações que estabelecem com cada um dos estágios do espírito em Zaratustra (NIETZSCHE, 2006). Dever, querer e poder. Ou um sim-que-consente, um não-que-abala e um sim-que-cria.

O fim do camelo é aquele que mobiliza o dever e organiza uma moral heteronormativa. Aqueles mobilizados pelo fim do camelo têm uma obrigação, um dever, uma dívida: “eu devo ao fim uma conduta específica”, e nessa dívida se alegram, pois sentem

⁹ Alegoria de Nietzsche (2006) que acelera e transvaloriza a metanoia cristã e suas derivas no deserto. O processo de transformação rumo a um espírito livre passaria por três estágios. Primeiro o camelo, aquele que alegra-se no sacrifício, regozija-se em ser o melhor escravo que lhe couber ser. Depois o leão que se revolta contra os mandamentos morais e contrapõe o querer ao dever para assim abrir novos possíveis, apesar de ainda não ser capaz de criar novos valores. O último estágio de transformação necessária para uma vida autônoma seria aquele da criança. A criança é a “santa afirmação”, a etapa na qual o espírito livre dos mandamento heteronormativos vive sua plenitude como força criadora e autônoma. Capaz de esquecer e recomeçar é a criança a representação mais fiel da potência criativa do homem.

prazer na penitência. O fim do leão é aquele da revolta, da desibinição que desorganiza a moral heteronormativa. Não querem o lamuriar dos camelos e estão dispostos ao calote, à negação da dívida. Mas negando a dívida negam o mundo. Já a criança escapa à linearidade temporal que organiza o tempo, tem uma relação experimental com a finitude e reformula os valores em função de uma deriva desejante. As crianças inventam o mundo, e inventando o mundo dizem “um sagrado Sim” à vida.

A transformação do espírito em Nietzsche corresponde a um processo de cura, de recuperação da potência vital domesticada por séculos de negação da vida cuja origem no pensamento ocidental é identificada pelo filósofo não só no pensamento de Platão, mas sobretudo em sua fusão mística com os sacerdotes do cristianismo. No entanto, em Nietzsche, o camelo precisa tornar-se leão para chegar a ser criança. Mas ao contrário da progressão que devém-Sim (um Sim que cria e liberta, que altera o encadeamento dos acontecimentos), a condição para tentar ver a desorientação desde dentro é nos colocarmos sujeitos a todos os campos de força emanados desses valores-programas. É o que circuita o mundo que nos interessa. Nosso acoplamento com os deveres do camelo, os querereres do leão e as invenções da criança não segue uma lógica linear e progressiva, mas modular. Além do mais, conforme o deserto avança, outras metamorfoses se apresentam.

Assim, se o impasse colocado pelo nosso problema for mesmo aquele da perdurabilidade da vida em curtíssimo prazo, talvez outra representação/modelo do fim se imponha: a do vírus. Ora, mas assim não jogamos fora a essência mesma que se atribui ao espírito, ou seja, a vontade? No entanto, falamos aqui de uma disposição diante de uma imagem. Falamos de um modo de ver o mundo. Ela não movimenta deveres, querereres ou fazeres, mas sim conexões impensáveis, monstruosidades. Pois ao vírus falta intencionalidade. Ele nada deve, nada quer e nem é capaz de esquecer ou inventar. Ele simplesmente interliga e salta os corpos, carregando genes, antecipando mudanças represadas, modulando os ritmos. Não é uma célula, mas um constructo ativado por condições ótimas. Sua condição de dubiedade e contágio, de penetrabilidade e alteração dos sistemas, de sazonalidade e mutação talvez sejam metáforas importantes para elaborar os problemas do fim e do começo em que estamos metidos. Se o fim do camelo incapacita pelo peso, o fim do leão desenvolve derivas destrutivas e a efemeridade temporal das crianças são inócuas contra a factualidade angustiante do relógio, talvez o fim do vírus abra espaço a outros valores-programa possíveis. O que vem, vem por contágio e de sobressalto. O que a pandemia

interpela em nós, afinal, é dar um sentido ao vírus, mas ao vírus enquanto acontecimento. É esta uma disposição fatalista? Somente se recusarmos as novíssimas condições de fabricar dispositivos contagiantes que se espalham pela carne do mundo como os vírus e os sonhos.

Aqui no vozerio, o sonho febril com um futuro que é destino e incerteza, que existe e não existe, que nos é arrancado e empurrado goela abaixo vai contaminando os presságios e se contaminando deles conforme tudo queima e derrete. É por essa nova composição da crise que precisarei caminhar para descobrir algum sólido, um corrimão qualquer, que sirva contra a vertigem da desorientação.

Tateando abismos

Em *Regras para o Parque Humano* Peter Sloterdijk argumenta que “entre as características definidoras da *humanitas* está a de orientar-se ante os problemas que são uma carga opressora para os homens” (SLOTERDIJK, 2000, p. 32). A história humana apareceria como uma longa sequência de provocações por problemas inescapáveis e inflexíveis cujas marcas estão profundamente atreladas à filosofia, “ou talvez seja a própria filosofia essa marca em sentido mais amplo” (idem). Talvez o nosso tempo seja aquele no qual os dilemas existenciais que obrigam à formulação de saídas se coloquem de maneira mais avassaladora. Mais do que isso: a tendência inercial da destruição se soma aos escapes loucos da realidade e provocam mais que desorientação. Talvez o melhor seja recorrer à *Anfaegtelse*, o horror de que fala Kierkegaard (2014) que traduz o conflito entre alturas, entre uma disposição ética que quer recusar o excesso e outra irracional que exige o excesso. O sofrimento que surge da contestação diante de algo absurdo demais, de algo que foi longe demais, e do qual, ainda assim, não se pode escapar.

Antes que nos deixemos levar pela meta-história da humanidade, vamos a um primeiro recorte inevitável: seria impossível tratar do impasse atual sem recorrer às mudanças planetárias dos últimos 500 anos. O problema talvez não seja tanto de *apocalipse*, mas de *apoptosis*. Para a economista Ana Esther Ceceña, “nunca antes o capitalismo se mostrou incapaz de garantir a perdurabilidade da vida e do planeta que ele levou ao limite de uma catástrofe terminal” (2016, p.33). É a história do capitalismo a própria história do transe planetário? As rotas comunicantes do “nódulo geosocial formado pela articulação violenta entre Europa, América e África” (idem, p.24) compõem o cenário complexo onde vidas, genes e condutas - antes alienígenas umas às outras - passam a se encontrar e se alterar. Esse encontro - do qual a pandemia de covid-19 é um capítulo - é a nova condição espaço-temporal à qual a natureza está submetida. Instituído seus meios de comunicação e penetração, o capitalismo possibilita, também, novos meios de contaminação acelerada: um mundo hiper capilarizado que interconecta toda matéria, energia e informação. Os fluxos do planeta inteiro passam a ser organizados pelos ritmos e mediações de um empreendimento sintético totalizante. Não vêm de hoje os primeiros sacrificados por vírus e bactérias no altar da *humanidade planetária*. Para Cecenã, é com a Revolução Industrial que essa comunidade planetária entraria em uma “trajetória suicida” (idem). E se o capitalismo é um fenômeno

global e totalizante que altera os ritmos e fluxos que organizam a vida e erode sua possibilidade de continuação, então os últimos 500 anos estão no seletivo grupo de eventos-catástrofe.

Φ

Orientar-se diante de problemas opressores, pois. A desorientação é uma máquina de guerra: aparece tanto como finalidade nas sessões de tortura, em campanhas de desinformação ou como instrumento nos joguetes infantis. E é também máquina santa: usada como meio de alteração de consciência e indução de transe, precipitando o desorientado em outros planos mentais e religiosos de experiência. Desorientar para controlar; desorientar para libertar. Mas a desorientação também acontece simplesmente. Um exemplo: perda em devaneios a criança se separa dos pais no meio da multidão. Quando percebe o apartamento e se vê inesperadamente perdida no mundo, perde também o rumo. A percepção de estar no mundo, de constituir uma díade relacional com o mundo, é constituída por uma longa cadeia de ligações, perdas e tentativas de orientação. Cada perda é uma ruptura de segurança, a desvinculação com um ponto focal da realidade concebível que construímos para nos proteger do excesso do mundo: as mãos da mãe, uma identidade, o *skyline* de uma cidade. É porque o mundo sempre nos excede que nos perdemos. Do ponto de vista da experiência mundana o que há é esse corpo e aquilo que ele movimenta. A percepção do real são as conexões que um corpo concebe: as coordenadas que ele constrói, recebe, resgata e seleciona para se orientar. A partir desse ponto poderíamos deduzir: primeiro que não há orientação sem ligação; segundo que a única forma de lidar com o inconcebível é ampliando a rede de conexões que determinam o real; terceiro que, quanto maior a potência de um corpo em estabelecer relacionalidade, maior sua capacidade de se mover no mundo.

Ora, essas são promessas da aceleração contemporânea. Conexão, rede e potência. A movimentação liberada pela nova configuração do mundo capilarizado e a veiculação dos corpos e informações ampliou a capacidade de orientação. Ao nos movimentarmos, porém, estamos diante de outro problema: a relação entre aderência e atrito. A aderência é a medida da força da ligação. A palavra tem origem no latim medieval, a língua oficial dos territórios que se organizaram depois do desmoronamento da parte ocidental do império romano. Seu prefixo *ad* é um morfema que indica direção, tendência. Tal partícula se liga ao substantivo

haerentia (herança) que por sua vez é uma variação do latim antigo *haereō*. *Haereō* tem múltiplas significações, entre elas: pendurar, grudar, tardar, agarrar, segurar firmemente, ser fixo, permanecer perto. Aderir, então, é tender à continuidade, impingir em algo uma *força de permanência*. A aderência se relaciona então à qualidade tendencial de um valor ou corpo que permanece. Podemos imaginar as discussões nos diversos territórios que se deram com o fim do império sobre as forças hereditárias e as pulsões que permaneceram por perto ou não daquele mundo que ruíra - disputas intermináveis sobre a legitimidade de acesso a um espólio sem testamento que se prolongam até hoje.

Podemos tratar a aderência, então, como a *medida de perdurabilidade das forças*. Quanto mais aderente maior seu prolongamento temporal, sua duração, e vice-versa. O que não adere perde-se, é efêmero. O atrito, porém, tem outra lógica. O morfema *ad* liga-se à palavra latina *tero*, que significa esfregar, desgastar, machucar, moer, triturar. O atrito é a força do desgaste, aquilo que indica uma trituração do corpo, valor ou força em questão. As duas palavras - aderência e atrito - indicam uma díade relacional entre corpos e sua continuação temporal: um que se agarra ou gruda no outro; e um que machuca ou desgasta o outro.

A manutenção dos corpos em hipervelocidade exige um espaço liso a fim de diminuir ao máximo a tendência ao desgaste. O problema é que não há autonomia de movimento possível sem atrito. O atrito é o que permite selecionar aquilo que adere. Dito de outra forma, para que as aderências não sejam maldições de uma inércia vertiginosa, é preciso buscar aquilo o que gasta, o que machuca, o que tritura. A desorientação é um chão ensaboadado ou um navio sem vela ou leme.

O problema da desorientação então poderia ser formulado de outra maneira: por que nos angustiamos quando os pontos de apoio desaparecem? Para Kierkegaard, a angústia pode ser comparada à vertigem, mas é precisamente aí que está a possibilidade de liberdade, de afirmação:

A angústia pode ser comparada à vertigem. Quando o olhar imerge num abismo, existe uma vertigem, que nos chega tanto do olhar como do abismo, visto que não seria impossível deixar de encarar. Esta é a angústia, vertigem da liberdade, que surge quando, ao desejar, o espírito, estabelecer a síntese, a liberdade imerge o olhar no abismo das suas possibilidades e agarra-se à finitude para não soçobrar (KIERKEGAARD, 1968, p. 66, apud BRITO, 2017).

Contra a *Anfaegtelse* (inquietação, ataque, inquietação) Kierkegaard propõe uma ligadura entre angústia, liberdade e possibilidade. É ao escolher a escolha, ou seja, ao fazer da

angústia o plano do qual pode-se dar o “salto de fé” para ser livre que o homem abre o possível ao infinito (BRITO, 2017). Contra a tontura dos abismos, Nietzsche evoca não a fé, mas a coragem como única força capaz de matar a vertigem. Ora, mas Nietzsche e Kierkegaard juntos? O cristão e o anticristo? Em todo caso, como lembra Deleuze, há uma força comum entre os dois: ambos escolhem escolher. Se a orientação diante de problemas opressores é uma condição que se repete na humanidade, Nietzsche e Kierkegaard encontram na repetição a possibilidade de introdução da novidade, um exercício ativo de vontade e liberdade como forma de alterar o destino. Diante da tragédia não recorrem nem ao salvacionismo, nem ao fatalismo da crítica. Fazem da filosofia um exercício de dramaturgia, um cenário para exercitar a escolha, o dizer sim, diante do encadeamento dos acontecimentos. São assim pensadores do movimento, da diferença e da repetição, e, logo, do futuro:

“Há uma força comum a Kierkegaard e a Nietzsche. (Seria preciso aí incluir Péguy para se formar o tríptico do pastor, do anticristo e do católico). Cada um dos três, à sua maneira, faz da repetição não só uma potência própria da linguagem e do pensamento, um *pathos* e uma patologia superior, mas também a categoria fundamental da Filosofia do futuro. A cada um deles corresponde um Testamento e também um Teatro, uma concepção de teatro e um personagem eminente nesse teatro, como herói da repetição: Jó-Abraão, Dioniso-Zaratustra, Joana d'Arc-Clio.) O que os separa é considerável, manifesto, bem conhecido. Mas nada apagará este prodigioso encontro em torno de um pensamento da repetição: eles opõem a repetição a todas as formas da generalidade. E eles não tomam a palavra "repetição" de maneira metafórica; ao contrário, têm uma certa maneira de tomá-la ao pé da letra e de introduzi-la no estilo.”
(Gilles Deleuze, Diferença e Repetição, p. 15)

Fé e coragem tornam-se o gesto do ator que sobe ao palco sempre com o mesmo frio na barriga pois ali experimenta “o vazio interior próprio das máscaras” e, nesse vazio, precisa introduzir “toda a diferença do finito e do infinito” (idem, p.18). Um agir não predeterminado por modelos ou dogmas, mas gestos que abrem o possível e inventam o futuro. Diferente da clássica esquematização de Aristóteles (2015) para quem a coragem é uma escolha ética entre vício e virtude, a justa medida entre a covardia e a temeridade, a coragem nietzscheana se opõe a qualquer ordenação moral. Pois o que demanda coragem é, justamente, saber optar por aquilo que está além do bem e do mal; ou, repetindo a fórmula de Godard, escolher não a medida justa, mas justamente a medida da diferenciação necessária diante da vertigem do abismo. De forma semelhante, o ato de fé em Kierkegaard não é a repetição de Abraão, mas

sim sua superação: o mergulho no absurdo deve ser resolvido em virtude da diferenciação capaz de resolver a angústia não pela repetição cega do mesmo, mas pela escolha que vincula uma força criadora, que abra o campo do possível.

O que nos confronta? Qual medida inventar? Como resolver o dilema existencial que se coloca diante de toda a vida? A dificuldade de orientação pode sugerir que estamos mergulhados tanto no transe induzido quanto na guerra. Enquadrada pelo Antropoceno, a disputa entre aceleração e desaceleração toma os ares de guerra santa e desponta como um problema moral: os modos de vida, os valores, as formas de existir são más com o mundo e por isso o destroem. Mas não seria necessário aqui, mais uma vez, fugir da ordenação moral do mundo para, justamente, inventá-lo diferentemente? Como equilibrar o ritmo coletivo quando nos percebemos cada vez mais aderidos aos fluxos vivos do mundo e quando esses fluxos entraram em franca tendência de desgaste? Para avançar preciso de um retrato, uma imagem mental que tente descrever onde estamos. A partir desse cenário talvez consiga sondar as linhas temporais e narrativas em disputa e, a partir dos pontos de cruzamento e de desvio, colocar à prova a hipótese de que nosso transe coletivo é também resultado de uma incapacidade de “preencher os vazios das máscaras” diante de uma realidade em constante processo de complexificação.

Consciência trágica

Um retrato possível é este: vivemos em um mundo em transe geobiológico, geoquímico, geofísico. Pandemias, rios mortos, novos desertos. E como não poderia deixar de ser, o transe do mundo é também o transe da humanidade. Do terraplanismo aos campos de concentração no Texas, dos sonhos de libertação dos corpos aos hikikomori japoneses, do assassinato em série de povos indígenas às chuvas de plástico sobre os Alpes franceses: somos o resultado da deriva louca produzida pelos diferentes fluxos de abstração que dirigiram o planeta nos últimos 500 anos. O projeto baconiano de maquinação e instrumentalização das potências humanas para perscrutar, penetrar e dominar a natureza deu início a um processo de vivisseção e recostura intermináveis do mundo. O empreendimento capitalista, segundo o antropólogo James Scott, seria aquele que desarranja a natureza para poder reorganizá-la (apud CECEÑA, 2016). Desterritorializar para reterritorializar. Dessa perspectiva a destruição do mundo viria acompanhada de sua reconstrução mágica: aparatos para potabilizar as águas envenenadas, engenharia genética para repovoar o planeta, exaustores de filtragem de carbono e metano para amenizar o efeito estufa, espelhos-satélites ou nuvens de diamante para abrandar o sol.

O resultado recente desse projeto de subsunção do mundo aos desígnios humanos - ou de alguns poucos humanos - é aquele da crise sanitária: a eclosão de um vírus altamente contagioso que faz uma parcela da humanidade sufocar até a morte. Conforme avançaram os aparatos de captura e modelização da ciência, porém, vimos que vai além disso: apodrece tudo o que toca: coração, pulmões, cérebro. Diante de cenário tão miserável não faltaram vozes insistindo na necessidade de “organizarmos uma vida mais modesta”¹⁰ (Slavoj Žižek), de “voltar ao sonho da tribo”¹¹ (Gabriela Wiener), tomando a pandemia do coronavírus como uma “advertência aos sapiens”¹² (José Mujica) de que a humanidade talvez tenha “chegado ao limite biológico da sua capacidade política” (idem). Ora, só nos restam os sonhos das frugalidades e retorno à tribo? Ou seremos consumidos no *feedback positivo* de pânico

¹⁰ Disponível em

<https://elpais.com/especiales/2020/coronavirus-covid-19/predicciones/organicemos-una-forma-de-vida-mas-modesta/> acessado em 10 de setembro de 2020

¹¹ Disponível em

<https://elpais.com/especiales/2020/coronavirus-covid-19/predicciones/volver-al-sueno-de-la-tribu/> acessado em 10 de setembro de 2020

¹² Disponível em

<https://elpais.com/especiales/2020/coronavirus-covid-19/predicciones/una-advertencia-a-los-sapiens/> acessado em 10 de setembro de 2020

alimentado pelas variações entre dissolução e restauração dos espaços e modos de vida em um mundo cada vez mais feroz e instável? A advertência de Mujica abre uma pista que talvez seja interessante seguir, não pelo que propõe, mas pelo o que implica: a política seria a arte da regulação biológica.

Quando Platão fala da arte de governar n'A Política traz uma definição curiosa: trata da comunidade dos homens como se fosse um parque zoológico e temático (SLOTERDIJK, 2000). Se governar é não mais que pastorear rebanhos de animais bípedes, sem chifres e sem penas, então a arte de criar comunidade é um *problema zoopolítico*. “O que se apresenta como uma reflexão sobre a política é na realidade uma reflexão fundamental sobre as regras de manejo de um parque humano” (idem, p. 33). Sloterdijk vai argumentar que os “limites biológicos” idealizados pela política são aqueles da docilidade e mansidão mobilizados contra a *húbris* inerente aos bichos humanos. A política é também uma força de domesticação e produção de humanidade plácida. A constituição histórica da *humanitas*, argumenta o filósofo, é o resultado de uma *techné* específica: antropotécnica. Para Sloterdijk o que a antropotécnica vai exigir do estadista é a seleção das “propriedades propícias de pessoas dóceis por livre vontade, de modo que sob sua direção alcance o Parque Humano uma homeostase ótima” (idem, p. 36). Advogar os “limites biológicos da capacidade política” é parte de um longo jogo de arbítrios e técnicas de pastoreio.

Tal homeostase “ocorre quando ambos ótimos relativos do gênero humano, a ousadia guerreira de um lado e a sensatez filosófico-humana de outro, chegam a entrelaçar-se equilibradamente no tecido do estado” (SLOTERDIJK, 2000, p. 36). Sloterdijk retoma o “conflito midiático” (p. 10) na sociedade romana clássica para traçar o nascimento do humanismo como projeto de abrandamento pela leitura contra a carnificina dos coliseus: uma “resistência dos livros contra o anfiteatro” (idem). São os filósofos e pensadores romanos quem costuram uma rede de domesticação letrada contra os impulsos desibinitórios de alta frequência organizados em torno da política de pão e circo. O que os filósofos compreendem naquele momento é que a desibinição espetacular e sangrenta utilizada como dispositivo para a coesão social é insustentável, pois as lâminas que sangram os corpos de escravos, gladiadores e sacrificados atingem sempre o corpo social e esse termina invariavelmente retalhado. Por outro lado, há o risco da força gravitacional das políticas de inibição colapsarem o corpo social como buracos-negros dos quais qualquer escape é impossível; a

inibição define a saúde necessária para que uma sociedade lide com os monstros sempre à espreita e a incapacita tanto a disposição de lutar, quanto a de fugir.

Quem ganhou a batalha, no entanto, não foram as letras nem o coliseu, mas sim uma nova ordenação moral do mundo que tem suas próprias imagens de sangue, tortura e êxtase. É o teatro cristão que tenta escamotear o impasse trágico com um escape louco: beber o sangue do cordeiro e tornar-se rebanho. O pão e o circo são decodificados em rituais de negação do mundo, as forças de desibinição são miraculadas em “atos de fé” e a sensatez filosófica-humana é toureada - quando não carneada - por pastores e místicos.

Φ

O apocalipse nada mais é que um teatro. Mais especificamente um acontecimento no teatro do mundo: o momento quando as cortinas caem e as roldanas, polias, coxias e bastidores são revelados: *alétheia*. A negação (*a-*) do esquecimento (*léthe*). É o teatro-nu, revelando tudo o que há por trás do funcionamento do mundo. O apocalipse é o acontecimento que revela a “verdade esquecida”. Mas não interessa aqui perguntar o que o Antropoceno revela, mas sim, o que é que ele encena.

O antropoceno serve de palco para um conflito ontológico dos contrários. Entre um mundo que se apresenta como planetário, globalizado, em constante processo de aceleração e maquinação e uma multiplicidade de outros mundos que se afirmam como negações daquele mundo universal. O problema político da *humanitas* no Antropoceno irá associar cada um dos lados do impasse - a liberação absoluta dos prazeres e suas consequências desestruturantes; a regulação e domesticação dos impulsos - a um desses contrários ontológicos. O que há no fundo desse palco, parece, é uma regulação moral do movimento de transformação. O que acelera é mau, o que freia é bom.

Ao contrário da metafísica de Aristóteles onde tudo o que se movimenta decorreria de um motor imóvel perfeito, para muitos que o precederam o que se movimenta vem de um todo sempre em movimento. Uma hipótese ontológica que animava parte dos filósofos naturalistas era a de que as individuações no mundo decorrem de um princípio movente e infinito do ser. Nesta hipótese, ser é ser em movimento e ser no tempo; em outras palavras: devir. Tudo o que é está sendo em constante processo de transformação. Daí que o princípio, o *arché*, ser sempre uma força plástica, movente: água, fogo, *apeiron*, etc.

Para Anaximandro, toda individuação decorre de uma tentativa de escape e diferenciação de um ser fundamental e ilimitado: o *apeiron*. O que se diferencia do *apeiron* deve retornar a ele para reequilibrar a ordem cósmica. Mas o que se diferencia também produz o seu contrário, e a essa bifurcação do uno e ilimitado em linhas antagônicas e limitadas corresponderia a uma corrupção da ordem natural do universo (BITTENCOURT, 2009). Por isso, para Anaximandro, tudo o que foge do *apeiron* deveria definhir e dissolver-se novamente nele como penitência por desequilibrar a neutralidade do universo, afinal, “de onde as coisas tiram a sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo” (ANAXIMANDRO, Fragmento 1 DK, apud BITTENCOURT, 2009).” Tudo surgiria de um processo de individuação que se diferencia do *arché*, que escapa desse fundo comum e móvel para, com o tempo, retornar a ele. Tudo que sobe, cai. Tudo que nasce, morre. O tempo é o ordenador do universo.

Não é também essa ideia a que movimenta certos discursos em torno do mundo em transe? A de que tudo o que escapa da natureza e se individua no mundo é, no fundo, uma corrupção da ordenação fundamental e que, por isso, deve pagar por sua ousadia, seu pecado? Não é nesse sentido que para muitos o acontecimento pandêmico é parte de uma reordenação cosmológica contra um equívoco? O vírus como o justiceiro, a decadência como realização do equilíbrio, a ruína como medida de todas as coisas? Em Anaximandro, os opostos que se desprendem do *apeiron* tentam sempre subsumir um ao outro, o que aceleraria o seu processo de decadência. Dessa maneira, recairia sobre as forças criadoras da natureza (agregação e desagregação, diferenciação e indiferenciação, vida e morte, etc.) uma espécie de “culpa metafísica” (BITTENCOURT, 2009). E quem é culpado? Tudo o que nasce e quer se diferenciar. Qual a sentença inescapável? Tudo morrer e se unificar. Quem é o juiz e o carrasco? O tempo. Como afirma Bittencourt:

Segundo a filosofia de Anaximandro, a única possibilidade da existência se redimir de sua afronta ao cosmos consiste no aniquilamento da vida, pois que esta, do momento em que surge de uma agitação da injustiça, deve inapelavelmente sucumbir em uma dada circunstância pela ação corretiva do Tempo. (idem)

Como se livrar desse Tempo-carrasco? Desse pessimismo metafísico, dessa existência como mal-estar moral? Com um contraponto. É assim que o Tempo, em Heráclito, se torna não o reinado da justiça punitiva contra a invenção, mas justamente o contrário: o

Tempo torna-se criança: “Tempo é criança jogando, brincando. Reinado de criança” (HERÁCLITO. Fragmento 52 DK, apud BITTENCOURT, 2009).

Ao fazer do Tempo criança, Heráclito desmonta o tribunal metafísico de Anaximandro e situa o devir além do bem e do mal. Por isso, para Heráclito, o *arché* é o fogo: aquilo que tudo cria e tudo consome. Dentro dessa perspectiva criadora e positiva, a luta agônica entre os opostos não precisa ser resolvida em aniquilamento, pois o equilíbrio acontece exatamente na individuação: os opostos como expressões necessárias de um mesmo real. É justamente contra o pessimismo de Anaximandro que Nietzsche recupera Heráclito como chave que ressignifica a valorização da realidade e da existência:

Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga-o o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e em terra, junta, como uma criança, montinhos de areia à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando que chama outros mundos à vida. Às vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca (NIETZSCHE, 2002, p. 49-50, apud BITTENCOURT, 2009).

Φ

Nietzsche toma a realização do mundo como um procedimento estético-fisiológico e faz do confronto ontológico entre os contrários o próprio motor diferenciante do mundo. O que faz o mundo são as forças criadoras da natureza: os valores apolíneos (ordem, razão, harmonia) e dionisíacos (caos, transe, desmedida). E se os romanos não souberam como resolver o conflito político entre inibir e desinibir a não ser por radicalizar os opostos - e depois, tomados pela proliferação viral de pastores e ovelhas, por miraculá-los - os gregos foram sensíveis e fortes o bastante para fazer, por outras artes, a “misteriosa união conjugal” (NIETZSCHE, 1992, p.27) entre a desmedida dionisíaca e os sonhos ordeiros apolíneos. O fruto dessa união foi a tragédia: a escolha pautada não pela lógica do um-ou-outro, mas por aquela do um-e-outro.

A sabedoria grega foi elaborar o ponto onde as forças não se anulam nem subsumem, mas se agenciam mutuamente e dão crias terríveis e demasiado humanas como Cassandra e

Antígona. Cassandra, aquela que foi amaldiçoada a conhecer tudo do mundo sendo impotente em dizê-lo; ver o futuro sem que nunca ninguém acredite em suas visões. E Antígona, a filha de Édipo que declara guerra ao mundo para fazer cumprir as imagens que sustentam o (um) mundo - imagens dos deuses, imagem do direito sagrado de enterrar o irmão. Cassandra, a que tudo vê, mas nada pode fazer, nada pode realizar, é a personificação do horror dionisíaco. Antígona, a que nada mais vê a não ser a necessidade de agir para honrar o irmão, é a personificação das certezas solares apolíneas (LONG, 2018).

Imagem e sentidos, harmonia e transe. O segredo dos gregos é fazer das tragédias um dispositivo que assimila a passagem do transe à ilusão como instância produtiva, como contraveneno ao conhecimento puro, pois “o conhecimento mata a atuação” e “para atuar é preciso estar velado pela ilusão” (NIETZSCHE, 1992, p.36). Por isso Antígona é a “fazedora” (LONG, 2018), pois está ancorada em uma certeza solar que somente uma imagem, uma ilusão, é capaz de promover. A transmutação da musicalidade dionisíaca em oniricidade apolínea, ou seja, o procedimento de transcrever os estados em imagens, o êxtase em *stasis*, é a matriz da tragédia grega. Pois o que Dionísio revela é que a própria existência é trágica; a verdade que o êxtase dionisíaco dá a ver é todo o “aspecto horroroso e absurdo do ser” (idem). O risco de uma deriva puramente dionisíaca, aquela da desinibição total, é o de ser vencido pelo excesso, pelo enojamento diante da tragédia do existir. Por isso os sonhos de Apolo, suas ilusões e reminiscências na retina, são tão necessários, pois transformam o insustentável em imagens assimiláveis e devolvem aos humanos o poder de agir. A tragédia grega é uma verdadeira transformação energética da radiação dionisíaca - o fundo do mundo - em imaginação apolínea e seu sol.

Φ

Retomemos, por ora, a advertência de Karl Jaspers e digamos: “a tragédia não basta”. Ora, a disposição trágica é incontornável e nos constitui. A tragédia é um aspecto básico da realidade e um dos fundamentos da consciência humana. Confrontados com a desestruturação randômica do mundo, os humanos despertam diante de um impasse. A tragédia serve de plataforma à elaboração da consciência, de imagens, de ferramentas de orientação, pois funciona como matriz do espanto que move o pensamento. Mas sua mera constatação não basta.

Quando a tragédia não é resolvida pela conjugação produtiva entre Dionísio e Apolo, ela se polariza entre as forças. Épica quando Apolo vence. Propriamente trágica quando é Dionísio a reinar sozinho. Para Jaspers, porém, é preciso estarmos precavidos contra outras duas espécies de soluções fáceis que foram forjadas para despotencializar a disposição trágica: a apatia filosófica e o salvacionismo religioso. A apatia filosófica surge como oposição ao pensamento trágico, mas falha em levar a liberação além, pois se não há transformação sem imagem, tampouco ela existe sem *pathos*. Não se trata da maldição de Cassandra, mas sim de um arruinamento da ação que não é capaz nem de abarcar a verdade sem lastro de Dionísio, nem de produzir imagens operativas. Assim, sem paixão, a filosofia apática é incapaz de responder tanto aos anseios catárticos quanto à necessidade de ilusões criadoras. Por outros caminhos, o pensamento salvacionista, sobretudo da religião cristã, também sabota a potência do pensamento trágico, pois a tragédia é necessariamente a condição de não-salvação. O sentimento de estar preso a um impasse, uma situação sem desfecho que não a própria consumação da tragédia, é dirimido pelo salvacionismo das religiões do paraíso. É por isso, conforme afirma Jaspers, que não existe qualquer tragédia cristã. Não há tragédia onde há salvação total. O segredo dos gregos - tanto em Homero, o apolíneo “sonhador naïf”, quanto em Arquíloco, o selvagem dionisíaco “servidor das musas” - é extrair a energia criativa da diferença de tensão entre as duas forças. Um arranjo sempre provisório, contingente. A promessa do paraíso sequestra das experiências humanas sua força trágica, condição necessária para a invenção do mundo e expansão da vida.

O que a tragédia apresenta é um interregno, um campo de transição entre modos de vida: campo de luta e colisão entre homens e poderes. É aí que ela se realiza. Jaspers lembra que “as grandes tragédias, tanto as gregas quanto as modernas, surgem em eras de transição” como o fogo surge onde a floresta se desertifica, tragando as consciências nas “labaredas dos incêndios que consomem uma época” (JASPERS, 1952, p. 29). Feita a transição, porém, as tragédias também terminam como o fogo: lapso decorativo de terror e fúria de um período. Mas qual a natureza desse conflito? Qual o objeto de conquista das tragédias? Jaspers aponta que o que se disputa nas tragédias é o universal, o domínio narrativo do mundo, a ordem moral, a ordem mundial, as leis universais da vida, o eterno. Qual o universal das tragédias? Que estamos condenados aos ditames das Moiras, que nosso destino é fiado, tecido e cortado por mãos que ignoram se somos inocentes e espertos como Édipo ou necessariamente sacrílegos e heréticos como Prometeu: ninguém dribla o destino. E no entanto é preciso

driblá-lo o tempo todo. O universal da tragédia grega é essa impossibilidade de domar o acaso, de lidar com os caprichos das forças superiores (natureza, tempo, destino). E embora encenem a disputa pelas “leis universais da vida”, as tragédias estão necessariamente atreladas ao seu tempo. “Todas as grandes expressões do conhecimento trágico são forjadas nos moldes da história. Em estilo, tema e intenção, eles inconfundivelmente trazem a assinatura de seu tempo”. (JASPERS, p.28). O pensamento trágico é sempre imanente à tragédia que o serve de combustível e suporte. E toda tragédia é necessariamente contingenciada pelo tempo, pelo espaço e pela cultura, portanto sempre singular.

A apatia filosófica e o salvacionismo religioso figuram como resultado de uma preguiça dialética, na qual a busca por um escape redentor finge eliminar as forças tensionantes da tragédia: no primeiro caso pela eliminação da paixão das ideias, no segundo pela ideação das paixões. Restam dessa operação os elementos que dirigiam aquelas forças, correndo o mundo sem lastro nem guia. Na apatia filosófica e no salvacionismo religioso não só os elementos da tragédia continuam intactos, como correm livres para recombinações e proliferação de novas variantes. A carne da tragédia mal resolvida não vai embora com as sínteses redentoras, mas segue fermentando por baixo dos arranjos provisórios seus impasses que retornam, sempre, como erupções violentas. As soluções fáceis têm uma força de atrito e aderência avassaladoras e arrastam consigo corações e mentes. Se por um lado as disposições conflitantes da tragédia - a ordem estática de Apolo, o caos extático de Dionísio - estão sujeitas à idolatria, por outro, os escapes preguiçosos estão sujeitos à uma abstração pauperizante da vida. A proliferação de messias, pastores, gurus e santos diante do impasse entre inibir e desinibir, acelerar ou frear, é indício de que as sínteses redentoras - por desafetação ou hiper-afetação - estão a pleno vapor. Por isso, como afirma Donna Haraway, é vital que permaneçamos com o problema.

Ainda assim, o conhecimento trágico não é mera percepção da finitude, pois está imbricado em seu tempo histórico. A tragédia se repete, mas sempre incutida de novas diferenças: “os padrões cíclicos”, diz Jaspers, “são somente seu pano de fundo”. Toda tragédia é singular. A consciência trágica, então, é o pensamento que luta contra o horror que seu próprio tempo destila e, para sobreviver, cria formas de estar no mundo. É uma condição angustiante, pois “culturas que incorporam a dimensão trágica da vida são culturas que perderam a inocência, perderam o senso de segurança, de uma humanidade sublime e natural” (idem). Mas é também a condição necessária para ativamente introduzir a diferença na sua

repetição de fundo. E desse modo se vincular radicalmente às forças convulsivas do mundo. Habitar a oscilação entre o furor dionisíaco e a dureza apolínea é uma sabedoria que está necessariamente no mundo e no tempo, que está necessariamente de prontidão diante das forças criadoras do mundo. Como diz Jaspers, “onde quer que a consciência do trágico tenha se tornado fundamental para a consciência da realidade do homem, nós falamos de prontidão trágica.” (p.41).

Por esse caminho, poderíamos afirmar que as duas posições que conflitam em torno da tragédia chamada Antropoceno são estados de alerta. O que diz, porém, a tragédia do antropoceno? Que universal ela disputa? A constatação de que, cedo ou tarde, tudo cai? Ou que a estabilidade frágil de um corpo em aceleração demandará cada vez mais intervenção para não colapsar? Ou então que o colapso é inevitável e, o que nos cabe, é frear enquanto há tempo para minorar os estragos? O que é evidente até aqui, ou pelo menos é esse o argumento principal deste trabalho, é que acontece uma bifurcação diante do trágico em termos de projeto. Como recuperar a estabilidade? Freando ou acelerando o projeto moderno? Freando ou acelerando a tendência de maquinação e automação do capitalismo? Poderíamos, por extensão, enquadrar cada uma das linhas bifurcadas pela tragédia da aceleração como variações mitográficas da consciência trágica contemporânea? Uma narrativa épica, quasi-iluminista, pura imagem, ancorada na ciência e na razão, que pretende fazer da desterritorialização capitalista o horizonte absoluto do humano; e uma narrativa trágica, que dança e canta com os deuses e espíritos da floresta, que ainda recorrem aos sátiros para se vincularem aos limites biológicos da humanidade, que buscam restituir a harmonia cósmica do Uno? Para avançar nessas questões precisarei recorrer a mais uma deriva: zanzar pelos motores da aceleração, pelas forças de aderência e atrito que colocam o hoje em chamas.

Ciclos Virtuosos

Contra a atração gravitacional dos *mythós* poderíamos, antes, falar que o *nosso problema* é resultado da aderência de um *ethos* que, esse sim, regula a vida como um todo. E talvez seja essa regulação que se apresenta como francamente insustentável. Tomemos outro quadro. A famosa nona tese Sobre o Conceito de História de Walter Benjamin e sua leitura sobre o *Angelus Novus* de Paul Klee:

Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, 1987)

Benjamin, para quem a revolução era o freio de emergência, tratou de municiar o pensamento com experiências de modulação dos ritmos. Mais especificamente, sua avaliação sobre a história (e sobre a crítica, e sobre a revolução) está ancorada em dois conceitos: *Unterbrechung* e *Stillstand*, ou seja, interrupção e paralisação (GAGNEBIN, 2007, p. 96). O que escondem essas palavras? Primeiro, a interrupção: *unterbrechung*: *unter* (sob) e *brechung* (refração). Na língua alemã, interromper é colocar algo sob refração. De modo que a descontinuidade provocada pela interrupção é sobretudo um efeito ótico. Por isso a interrupção dá a possibilidade de novas perspectivas sobre as forças de longa duração, como a história. Pois só o contínuo pode ser refratado: luz, som, radiação. Não é que o tempo em si seja refratado, mas sim que se instala naquilo que é interrompido um tempo da refração. A ferramenta certa - como um prisma, ou os gestos no teatro - é capaz de refratar o contínuo e revelar outra imagem de mundo. Por outro lado, a paralisação é composta por *still* (permanecer) e *stand* (o que está de pé). Assim, se a interrupção dá a ver o descontínuo, a paralisação revela aquilo que permanece de pé. São conceitos fundamentais que Benjamin

mobiliza ao longo de sua obra e que permitem fazer a *união* entre as “duas estruturas cognitivas” (BUCK-MORRS, 1977, p.22) fundamentais para seu pensamento: o judaísmo místico e o marxismo revolucionário.

Podemos ver no trabalho de Benjamin uma constante busca por elementos de suspensão e concentração temporal que tanto refratam quanto dão a ver o que todavia permanece: os objetos da infância, os gestos do ator, a narcose do haxixe. Seria preciso sempre estar onde estão os relâmpagos, viver o mundo revelado pelo flash: o momento congelado que denuncia o quanto de nossas vidas é pura inércia. A tempestade do progresso, no entanto, é tão violenta que impediria tanto a interrupção quanto a paralisação. Seria preciso movimentar instrumentos que refratam o tempo do progresso (arte politizada) e produzir eventos que o interrompam de assalto (eventos revolucionários).

Poderíamos nos questionar, porém, se o anjo da história é mesmo capaz de enxergar qualquer coisa quando o que vivemos não é mera continuação inercial, mas aceleração e desenraizamento. Pois acelerar é desarranjar a visão. E embora continue entre nós, mesmo como fantasma, mesmo como lembrança, o anjo da história que pôde olhar para o passado de olhos arregalados e asas abertas talvez também acabe entre as ruínas. Diante da aceleração exponencial já não há ponto de vista possível: há apenas olhares em fluxo e cada vez mais míopes, pois ver é sempre ver o passado e o passado se afasta rápido demais.

Φ

Em seu livro sobre o século XX, Peter Sloterdijk vai decompor o impulso irrefreável que arrasta o anjo de Benjamin em seis ciclos virtuosos. Para Sloterdijk o arrasto em direção ao futuro é possibilitado pelo surgimento na modernidade de mecanismos circulares de auto-reforço que se agenciam. Esses processos de *feedback positivo* têm, como contraparte, ciclos viciosos que concatenam, como diz Benjamin, “ruína sobre ruína”. Os ciclos virtuosos são: artes, finanças, engenharia/tecnologia, estado, pesquisa científica e lei. Para Sloterdijk, é o agenciamento entre o segundo e o terceiro mecanismo a principal contribuição para a aceleração moderna. A aliança entre uma economia orientada pelo lucro com uma engenharia orientada pela inovação, segundo o filósofo, levam a uma “dinâmica monstruosa que ainda é miseravelmente chamada de ‘capitalismo’ graças a um embotamento mental que se tornou comum desde o século XIX, apesar de que ela deveria ser chamada de ‘creditismo’ ou

“invencionismo”” (SLOTERDIJK, 2018, p.12). Apesar da recusa do nome, o diagnóstico lembra aquele de Marx sobre a evolução dos meios de produção no capitalismo como contrapartida à tendência de queda do lucro. Poderíamos resumir tal lógica da seguinte maneira: para manter a taxa de lucro é preciso manter a taxa de invenção. É a taxa de invenção (maquinação do mundo) que permite desvencilhar a produção de sua dependência do trabalho vivo e recobrar a taxa de valor que se perde seja pela concorrência, pelas demandas por direitos, pelo desgaste do maquinário, etc. A lógica do “invencionismo” é: para continuar correndo, correr cada vez mais rápido.

A leitura de Marx sobre o desenvolvimento capitalista como maquinação do mundo aparece principalmente nas *Grundrisse*, no texto *Fragmento das Máquinas*. Nesse texto, Marx faz análises que as décadas futuras confirmam. De modo geral, o que se argumenta ali é que o capitalismo industrial tem um metabolismo próprio que consiste em devorar energia, conhecimento e informação nas formas de trabalho vivo e excretar maquinarias na forma de trabalho fixo. No entanto, o mais interessante na observação de Marx é que tal transformação subverte a relação entre quem anima e quem é animado. Não é mais o trabalhador quem empresta a alma aos instrumentos, mas o contrário. A transformação trabalho -> instrumento -> mundo é circularizada em um único dispositivo que gira às custas de *inputs* crescentes de energia, informação e inovação. Com a expertise, a cognição e a força de trabalho constantemente fixadas em autômatos produtores de mundo, as subjetividades passam a ser animadas pelo potencial produtivo das máquinas e tornam-se, assim, parte de um “organismo poderoso”(MARX, 1858, apud MACKAY e AVANESSIAN, 2014). Ainda que uma parte menor, acessória, descartável.

Tal metabolismo é traduzido por Marx em uma chave teleológica: se o capitalismo precisa reinventar sempre os meios de produção e criar cada vez mais em cada vez menos tempo; e se essa tendência leva à obsolescência do trabalho vivo por sua fixação em máquinas e procedimentos, então o próprio capitalismo traria em si a utopia da abundância comunista, de um sistema produtivo e distributivo plenamente maquinizado no qual já não precisaríamos ter nem trabalho nem patrão. Essa operação de projetar o comunismo como destino-manifesto do capitalismo é frequentemente retomada como alternativa à negatividade da perspectiva crítica. Pois quando se parte da recusa a fim de enfrentar os excessos do capitalismo não poderia haver outro resultado senão aquele das “políticas dos limites e da negatividade” (LYOTARD, 1972, apud MACKAY e AVANESSIAN, 2014). Afinal, se a crítica se apresenta

como o espelho daquilo que critica, então ela simplesmente continua o objeto criticado como sua atualização negativa e faz de si “o objeto do seu objeto, se estabelece no campo do outro, aceitando as dimensões, direções e o espaço do outro mesmo quando o contesta” (idem). Para não se transformar em uma contra-imagem do capitalismo (e assim continuá-lo) seria preciso buscar sua dimensão propriamente positiva. Não uma perspectiva que agride (que “caminha em direção a”), mas uma que transgride (que “caminha além de”).

Essa ideia foi recentemente retomada por Nick Srnicek e Alex Williams como proposta de reorientação das perspectivas de esquerda. Não a usual formulação de uma estratégia de frenagem e depuração moral de um sistema desestruturante e opressor, mas justo o contrário: acelerar as tendências metabólicas do capitalismo, acelerar as velocidades de produção, circulação e consumo a fim de produzir o futuro utópico do “comunismo de luxo totalmente automatizado”. Uma forma de vincular-se ao mundo para projetar o que está além do cenário de repetição infinita do problema que aborda:

É Marx, junto com [Nick] Land, que continua a ser o pensador aceleracionista paradigmático. Ao contrário da crítica bastante familiar, e mesmo ao comportamento de alguns marxianos contemporâneos, devemos lembrar que o próprio Marx usou as mais avançadas ferramentas teóricas e dados empíricos disponíveis, na tentativa de entender e transformar completamente seu mundo. Ele não foi um pensador que resistiu à modernidade, mas antes um que procurou analisar e intervir dentro dela, compreendendo que apesar de toda sua exploração e corrupção, o capitalismo permanecia como o mais avançado sistema econômico em sua época. Suas conquistas não deveriam ser revertidas, mas aceleradas para além das restrições da forma valor capitalista.
(SRNICEK e WILLIAMS, 2013)¹³

A “crítica familiar” é aquela dos limites. O capitalismo, uma hora ou outra, encontraria um limite para a sua expansão e reprodução. Tal crítica conjectura e espera que esse limite se apresente sob a forma de crise: moral, material, estética, simbólica, etc. Busca-se os limites do capitalismo como quem busca seu *arché*, sua essência. E sempre que o limite pareceu se afirmar no horizonte, o capitalismo dobrou a aposta e afastou um pouco mais as barreiras. E esse paradoxo a negação jamais conseguiu resolver. Afinal, como aponta Lyotard, não há limite que o capitalismo não atravesse, pois de um lado ele “salta sobre todas as limitações pré capitalistas” e de outro “desenha e desloca seu próprio limite enquanto se movimenta” (LYOTARD, ACCELERATE 174). Pelo menos até agora.

As diferenças, aqui, novamente encenam o confronto ontológico e político do antropoceno. Radicalizar as forças desterritorializantes que o capitalismo tenta de toda

¹³ Disponível em <https://uninomade.net/tenda/manifesto-aceleracionista/> Acessado em 03/03/2021

maneira colocar em fila para conter, controlar e extrair como programa de invenção do futuro? Ou, ao contrário, frear todas as forças desnaturantes do capitalismo e apostar em organizações horizontais, economias locais e problemas pontuais? Fazer o pacto com Mefistófeles para desinibir as potências criativas ou caçar demônios antes que eles destruam o mundo? De um lado a denúncia da “ligeireza comercial do jazz”, de outro as derivas esquizóides de Thelonious Monk.

No entanto, defender a força revolucionária inculcada no capitalismo pode ser um argumento fácil contra as objeções moralistas ao progresso, mas não resolvem o problema da superposição das ondas destrutivas. O problema com o capitalismo não é que ele exceda os limites do possível. Talvez o problema seja justamente que o possível esteja subsumido ao movimento do capital. Ao se instalar na fronteira dos acontecimentos o capitalismo captura toda invenção (e todo limite) para reinscrevê-la em seu processo metabólico, afirma-se como real, embora derreta por todos os lados. Como se localizar diante de um aparato que acelera a sua reprodução às custas da destruição do mundo?

Ciclos Viciosos

Fotografia 3: Catador de plástico em uma ilha de lixo em Jakarta. Crédito: Beawiharta Beawiharta/Reuters



Fonte: <https://br.noticias.yahoo.com/photos-an-ocean-of-plastic-171540641.html>

Antropoceno é o nome dos ciclos virtuosos ou dos ciclos viciosos? Ora, ambos. Como resolver esse paradoxo? Há muitos caminhos. Os que advogam pelo freio tentam avançar pela depuração do nome. Jason Moore, por exemplo, contrapõe dois Antropocenos, um Geológico e outro Popular. Cada um dos dois conta uma história e modulam mais ou menos aquele processo de ordenação cósmico-moral onde mal e bem são separados. O Antropoceno geológico busca os marcadores que justifiquem o termo nas camadas estratigráficas que identificam as eras geológicas. Quais as camadas do impacto humano que se acumulam no solo? Plásticos, ossos de galinha, resíduo nuclear, cemitérios de computadores, etc. “O Antropoceno geológico é uma abstração deliberada das relações históricas a fim de esclarecer as relações biogeográficas entre humanos (enquanto espécie) e a biosfera” (MOORE, 2017).

O Antropoceno Popular, por outro lado, é aquele composto pela conversação em torno dos temas de desenvolvimento histórico, realidades contemporâneas e crises planetárias cuja narrativa central é aquela da “Humanidade fazendo coisas terríveis para a Natureza” e “remonta em alguns aspectos a 1492” (idem). Moore diz que a secção dualista da metafísica

moderna entre mundo e cultura, fizeram de Homem e Natureza - assim, capitulares - abstrações “tomadas como real por impérios, estados modernos e capitalistas a fim de tornar baratas as naturezas humanas e extra-humanas de todos os tipos” (idem). Mas no Antropoceno Popular as duas partes jamais se encontram, a não ser por exclusão. Não por acaso, o fantasma que está sempre rondando essa perspectiva é aquele da superpopulação. Um modelo de crise planetária não exatamente novo, que talvez só repita, de novo e de novo, o pavor de Malthus diante dos próprios gráficos.

Em 1798, quando lança seu “Ensaio sobre o princípio da população”, Thomas Malthus também está preocupado em entender a condição da vida humana na Terra. A questão para o economista é: por que, de tempos em tempos, as civilizações colapsam? Mas a razão do seu espanto não foi só o encontro desarmônico entre duas linhas de tendências: uma progressão aritmética dos recursos e outra progressão geométrica da população. Esse momento de desequilíbrio metabólico entre a quantidade de recursos que um humano mobiliza na Terra para existir só é pavoroso, só prenuncia a tragédia porque, para Malthus, a humanidade estaria prévia e eternamente condenada aos vícios materiais. E para Malthus, é essa falha moral constitutiva do humano que funciona como um freio à expansão da espécie. Errar, exceder, transgredir são constantes que Malthus identifica como vícios que levam à desestabilização das civilizações. De modo que o equilíbrio, dentro de um sistema finito como a Terra, seria sempre impossível, já que a falibilidade humana invariavelmente produziria a própria destruição. O modelo, claro, é Sodoma e Gomorra. E o culpado, como sempre, é o corpo e seus desejos. Para Malthus os vícios são os “ministros do despovoamento” ao longo da história, conduzindo eles mesmos à aniquilação ou servindo de gatilho para a catástrofe. Para o Antropoceno Popular nós estaríamos dentro da visão apocalíptica do “grande exército da destruição” de Malthus:

“(…) muitas vezes [os vícios] terminam eles próprios o terrível trabalho. Mas se eles falharem nesta guerra de extermínio, então estações doentias, epidemias, pestes e pragas avançam em ordem terrível e varrem milhares e dezenas de milhares. Se o sucesso ainda estiver incompleto, a fome gigantesca e inevitável espreita na retaguarda e, com um golpe poderoso, arrasa a população com o alimento do mundo”. (MALTHUS, p.44)

A fim de fugir da perspectiva puramente estratigráfica do Antropoceno Geológico e da objeção notadamente moralista e apocalíptica do Antropoceno Popular, Moore advoga que o termo correto para a nossa condição é outro: Capitaloceno. Tal termo serviria como uma

“geopoética” capaz de dar sentido ao capitalismo como uma “ecologia planetária de poder e produção/reprodução da teia da vida” (MOORE, 2017). Dessa forma Moore recoloca a luta de classes na equação que produziu a atual condição planetária e seu transe. Seu argumento é que a ecologia planetária do capitalismo decorre da transformação da natureza (e da humanidade) em fonte de energia barata e descarte barato. A partir da divisão entre trabalho (trabalho pago de natureza humana) e energia (trabalho não pago de natureza não-humana e extra-humana), o capitalismo desorganiza a natureza para reorganizá-la. Assim, Moore se opõe à leitura de que o capitalismo avança a partir da invenção de novas tecnologias ou técnicas de poder, pois este seria um sistema basicamente comprometido em abstrair e vampirizar o mundo. O problema não estaria na revolução industrial, afinal, como afirma, ela nem existiria sem algodão barato, sem trabalho escravo ou sem a desumanização sistemática de gigantescos contingentes humanos através do procedimento de segregação étnica, religiosa e de gênero. O problema não são as máquinas, mas o parasita por trás delas. É a transformação da natureza em fonte de energia e trabalho baratos que acelera o transe.

No entanto, a aceleração desse duplo movimento (abstrair e vampirizar) parece estar se esgotando. Os limites, oras, existem. Afinal, já não há natureza para se extrair nem lugar para dispensar o lixo sem colocar em risco a própria existência da vida no planeta. Ou, como afirma Sloterdijk:

“O caráter expressionista do estilo de vida das civilizações afluentes de hoje tornaram claro que a indiferença da natureza às atividades humanas era uma ilusão propícia à era da ignorância. Há limites para a expressão, limites para a emissão, limites para a indulgência da ignorância - e porque tais limites existem, ainda que não saibamos como desenhar tal linha, a aparentemente *imemorial ideia de natureza como externalidade que tudo absorve começa a faltar*”¹⁴ SLOTERDIJK, p.20

Ainda assim, a celeuma em torno do nome do nosso problema é ainda uma depuração jurídica. Quem é realmente culpado da tragédia? A espécie? O sistema econômico baseado em exploração e predação? A natureza? O tempo? Uma falha de caráter constitutiva? Todos somos responsáveis? São perguntas que não se resolvem e aprofundam qualquer distância possível de uma eventual solução positiva do impasse. O que vai ficando evidente enquanto incidimos sobre o problema, todavia, é que a constante ultrapassagem dos limites solta sobre o mundo forças destrutivas. Tal condição, por sinal, é tragicamente encenada no cenário pandêmico. Os modos de vida que, inadvertidamente, lançam a morte no mundo: um

14 Grifo meu.

beijo em alguém querido, um caçador de morcegos, uma ponte aérea, um gosto por sopas. E as condutas que deliberadamente conduzem à morte no dia-a-dia: uma máscara no queixo, uma seringa vazia, um escarrar no chão, um charlatanismo vestido de branco. Mas qual é realmente a natureza do problema?

Φ

Voltemos à pista do *ethos*. Sloterdijk vai identificar a representação da força inercial que dirige o mundo para o impasse atual no modo de vida da modernidade, aquilo que ele chama de expressionismo cinético:

Por expressionismo cinético eu quero dizer do modo de existência da modernidade, que foi possibilitado fundamentalmente pela disponibilidade imediata de combustível fóssil. Desde que esses materiais se tornaram virtualmente ubíquos ao nosso redor nós temos vivido a vida como se Prometeus tivesse roubado o fogo uma segunda vez. O significado disso se torna claro quando percebemos que esse segundo fogo abasteceu por muito tempo não somente nossos motores, mas também explosões em nossas motivações existenciais, na nossa própria concepção vital sobre liberdade. Já não podemos imaginar uma liberdade que não incluía sempre a liberdade por girar nossos motores e acelerar, a liberdade de nos mover aos destinos mais longínquos, e mesmo a liberdade de detonar explosivos e destruir a nós mesmos. (SLOTERDIJK, 2018, p.19)

A volúpia prometeica de uma humanidade energizada e maquinizada é o valor aderente que dirigiu a modernidade a partir da industrialização. Praticamente todos os programas políticos planetários que surgiram desde então tiveram esse expressionismo cinético como mote fundamental. Os primeiros a incorporar esse *ethos* e levá-lo até às últimas consequências - estéticas, políticas, cognitivas - foram as vanguardas futuristas italianas. Ainda que esse movimento tenha seus representantes em diversos países (inclusive e relevantemente na Rússia soviética), é nos futuristas italianos que o expressionismo cinético é tomado como destino manifesto da humanidade. Que é o célebre *Zang Tumb Tumb* de Marinetti senão a defesa extática da liberdade de detonar explosivos e destruir a nós mesmos? E ao contrário dos outros futuristas e suas vertentes, os italianos estavam especialmente fascinados com a ideia da destruição. Afinal, como encerra o manifesto "La distruzione della quadratura", sobre os tempos musicais e a abstração rítmica, "a ordem é um policial velho, que não tem boas pernas para correr; nós futuristas criamos a nova ordem da desordem"¹⁵

¹⁵ Grifo meu

(PRATELLA, 1912). Pois é na destruição, no desarranjo, que o invencionismo se instala. Em seus incontáveis manifestos, os futuristas italianos não somente abraçaram a nova condição do “homem multiplicado” pela velocidade como também teceram loas às “flores de plástico” propondo, já em 1915, a “reconstrução futurista do universo” (BALLA; DEPERO, 1915). A proposta dos futuristas não era outra que combinar os elementos do universo “segundo os caprichos de nossa inspiração para formar os complexos plásticos que colocaremos em movimento” (idem). É bastante razoável supor que a valoração de um mundo organizado em função da destruição criativa tenha facilitado a adesão de seus teóricos e ideólogos ao fascismo de Mussolini.

Os futuristas encontram na fusão organismo-máquina a síntese das transformações fisiológicas, cognitivas e estéticas do homem multiplicado. A vida futura que encarnavam e anunciavam era aquela determinada pela velocidade e operacionalidade das máquinas. Uma vida ciborgue. O movimento seria continuado na miríade de ficções científicas que explodem com as revoluções tecnológicas do século XX, sobretudo com a invenção do computador e da internet. Mas são os futuristas os primeiros a traduzirem em um programa e estéticas próprias o *modus vivendi* aderente da modernidade ao inverterem a lógica da tradição: a tradição moderna é dada pelo futuro, é o futuro que determina o presente. A vida prometeica da modernidade formou com o futuro um corpo colossal que exponencialmente cresce e acelera. E conforme cresce e acelera: rompe e derrete.

Romper e continuar

Fotografia 4: Chiclete. Fila para produtos escassos. Crédito: Igor Stomakhin



Fonte: <https://russiainphoto.ru/photos/222577/>

Voltemos à fila do hamburguer. Uma reportagem na *euronews* se refere assim à uma das personagens da história: “Irene tinha oito anos e como todas as crianças soviéticas estava habituada a entrar em filas para tudo, exceto para um sonho”¹⁶. A fila é um compasso de espera; organiza chegada, execução e saída. É um dispositivo para organizar os corpos. Sacerdotes, reis e carrascos desenham diferentes filas. Mas há pelo menos dois modos de fazer uma fila: um é pela promessa, outro pela coerção. O que movimenta a primeira fila é sempre uma expectativa de recebimento futuro: de salvação, de glória, de migalha. Toda fila promete um torrão de açúcar em seu fim, uma compensação. Follow the honey. E no entanto as filas não produzem desejo algum - curiosidade, sim, força de atração é certo, mas não desejo. Quando se formam é para domar o desejo, esquadrihá-lo, capturar sempre que

¹⁶ Disponível em: <https://pt.euronews.com/2020/01/31/a-revolucao-mcdonalds-chegou-a-moscovo-ha-30-anos>. Acessado em 26 de setembro de 2020.

escapa, mas não fazê-lo. E nem tudo que alinha é fila. Quem realmente seguir as formigas, por exemplo, verá que não há fila nenhuma ali, nem desejo nem constrição que determinem o movimento, mas sim uma relação que é estabelecida pelo fluxo dos membros do formigueiro. Há mais ou menos formigas indo ou vindo nesta direção? Quanto mais intenso o fluxo, maior a promessa de recompensa e vice-versa. O que se tem é uma ligação entre casa e promessa: estradas, não filas. Pois filas não conectam um lado a outro, elas simplesmente organizam a espera. Já as filas sem promessa de ganho, como aquelas que levam os bois à morte, só funcionam por coerção. Para andarem em fila são eletrocutados, cutucados e agulhados; postos a marchar em pânico por um corredor no qual o único que volta dos bois são os últimos lamentos, os urros denunciando a tragédia. Pois a fila não é um vetor como aquele das formigas onde há possibilidade de fluxo e contrafluxo. Na fila espera-se.

Quando a fila colapsa? Quando a espera se torna insustentável. Mas as filas de Moscou não colapsaram pela falta de carrascos ou por excesso de torrões de açúcar. Colapsaram pelo excesso desejante que não conseguiram ordenar, colapsaram por não conseguirem conformar a volúpia diante do aberto. É nesse momento, quando a ordem vacila, que as pessoas começam a entrar em formações como se entrassem em um sonho, não em compasso de espera. Nessa formação, lampeja a possibilidade dos corpos formularem e testarem outras leis. Por um breve momento a sintonização acidental dos desejos dirige os refluíres, as brigas e transbordamentos. E de tempos em tempos surge, como um dente de leão que salta a fresta do asfalto afora, um arranjo provisório, uma possibilidade de inventar formas de estar-junto, de estar-com.

A queda do grande corpo da União Soviética e a virada neoliberal no capitalismo são momentos de um mesmo movimento no qual a sequência linear 1+1 que organizava o parque humano até então é estourada por dentro pela realização obrigatória das forças que nunca podem ficar confinadas para sempre. Anos de disciplina e moldagem são obrigados a se readequar para impedir que o transbordamento das subjetividades que nascem dentro e contra o sistema acabe por derrotá-lo. Mas o que parecia ser o sonho de libertação dos modos de vida acaba preso em um emaranhado de novos dispositivos de formatação como a modelização por dados, as bolhas virtuais, a codificação dos desejos. O que surge como modalidade de governança não são mais os dispositivos de disciplinamento e moldagem, mas sim uma forma de modulação das subjetividades através de seus componentes “dividuais”, estabelecendo uma

nova condição metaestável permanente que Deleuze vai chamar sociedade de controle (DELEUZE, 1992).

Φ

Até a crise do fordismo a representação metódica que se fez da sociedade moderna variou entre dois modelos: a sociedade como um todo funcional, como unicidade; e a sociedade como disputa entre partes, como dialética que trabalha a unidade (LYOTARD, 2009). A primeira representação toma a sociedade como um sistema auto-regulável: primeiro como organismo vivo e depois - com as revoluções da computação - como estrutura cibernética. A segunda representação “origina-se nas lutas que acompanham o cerco das sociedades civis tradicionais pelo capitalismo” (idem, p. 22): luta de classes. No entanto, a reestruturação do capitalismo em sua forma neoliberal pulverizou os interesses e desestruturou as bases que davam sustentação à modelização da sociedade pela luta de classes. Tal rearranjo não significa, de nenhuma maneira, o fim das tensões, mas justo o contrário: trata-se de uma distribuição molecular dos antagonismos e um cerco que desce à escala nanométrica para controlar a sociedade civil desde dentro, no momento imediato em que ela se constitui. Quando o mundo sai do salário para a renda, do emprego para a *gig economy*, do proletariado para o precariado, o que se tem é uma lenta desestruturação do corpo social e das formas de luta dos trabalhadores, restando uma vampirização ainda mais intensa da vida e concentração ainda mais radical das riquezas. Se o projeto do neoliberalismo era a formulação de uma nova racionalidade contra a doença do poder (como dispositivo de dissolução das massas e da força aglutinante do Estado) então ele fracassou miseravelmente. A doença de poder passa a se efetuar não mais nos estados-nação, mas nas bolhas de poder, nos conglomerados transnacionais e supra estatais, nos super ricos e megacorporações - o que os movimentos Occupy nomearam por *The 1%* - numa espécie de reconstituição aristocrática dentro do capitalismo.

A configuração neoliberal de governar pela produção de novas subjetividades (atomizadas e conflitantes) e pela inscrição da forma-empresa no tecido social constitui uma virada de chave na própria configuração do capital. Se até o fordismo todo desequilíbrio deveria ser sanado em busca de uma estabilidade, com o neoliberalismo o capital se instala na volatilidade, governa por meio dela:

Ou seja, não há mais desmedidas a serem enquadradas numa métrica apaziguadora, o capital aprende a operar dentro de seu próprio colapso anunciado, um jogo perigoso em que a mais pervasiva e sombria organização de poder significa, ao mesmo tempo, a situação mais dispersiva e instável, prestes a explodir em revoltas e tumultos (CAVA e COCCO, 2018, p.27)

O novo milênio já nasceu sob o signo do esgarçamento do modelo de governança neoliberal. A organização dos ritmos coletivos pela dinâmica dos interesses e acordos pulverizados entrou em processo severo de crise e contestação a partir de 2008 e como contrapartida tivemos a emergência de novos atores, enquadramentos teóricos e experimentações políticas. São as subjetividades que, nascendo dentro e contra o modelo de controle, chacoalham as formações que se afirmavam definitivas. De lá para cá eclodiram pelas cidades do mundo diversas experiências coletivas de autorregulação e homeostase dinâmica dos interesses que não passam pela forma-empresa, mas por uma rearticulação do comum. Há, em certo sentido, uma readequação das perspectivas tanto dialética quanto cibernética diante da miséria neoliberal. Sobretudo nos levantes da última década, as pessoas tomaram para si o trabalho de reorganizar o circuito produtivo das cidades com ocupações de praças, prédios, escolas, rotatórias.

A crise de 2008 não trouxe o esperado fim da dominação do capital sobre a vida e o mundo, mas trouxe uma mudança na dinâmica neoliberal. Talvez tenhamos entrado em um segundo arco. Se o primeiro período perfazia um movimento que foi do bombardeio de Santiago à humilhação grega pela Troika, o segundo tem outra natureza. Saímos de um neoliberalismo de ofensiva aberta para outro de modulação pervasiva das ruínas: o mercado de apostas do fim do mundo explodiu. Esse é um traço incontornável daquilo que o Mark Fisher chamou de "realismo capitalista" retomando o aforismo que ora é atribuído a Žižek e ora a Fredric Jameson: "é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo". Diante do naufrágio o capitalismo não se retira, pelo contrário: dá um passo à sombra e passa a repetir o mantra: senhores, é hora de separar os fortes dos fracos: no money, no lifeboat. Se o primeiro arco surge como resposta à vitória das lutas anti disciplinares e à ameaça do caldeirão revolucionário de meados de 50 até o fim dos 70, o segundo surge da exaustão do próprio modelo. A crise do crédito desdobra-se numa crise de confiança que vaza por todos os lados e se derrama sobre tudo: democracia, instituições de verificação (ciência, imprensa), convívio público, etc. A confiança em tudo desmorona: tudo, menos no capitalismo. A esse

realismo capitalista que repete o triunfalismo da TINA¹⁷ de Thatcher e a Reaganomics dos 80 fundem-se os mecanismos do segundo arco: neorreação soberanista, hipervigilância e hedonismo negativo. O realismo capitalista que foi se firmando como hiper-realismo fascista, anedônico e suicidário (FISHER, 2020).

O segundo arco, porém, vem recoberto de fissuras que foram ocupadas, até agora, por dois corpos políticos. Um primeiro é aquele que surgiu nas acampadas em praças, escolas e rotatórias ao redor do mundo, a multidão; o segundo, hiper-identitário, costura o ressentimento solipsista conservador, a neorreação (neofascismo). O primeiro ainda explode aqui e ali, mas sempre como sideração: enquanto existe nos céus muda a rotação do planeta e as correntes marítimas, mas tão logo some tudo parece (parece!) voltar ao normal. O segundo, ensimesmado e violento, tem um poder de atrito brutal e aderência perigosa. A anomia geral e o derrotismo da esquerda contribuíram (ativamente) para a criminalização e desarticulação do primeiro corpo. Afinal, como um corpo sem cabeça poderia ser assimilado por uma corrente política subsumida pela imagem dos grandes líderes, dos avatares, dos santos e heróis? Como assimilar um monstro ingovernável desses? No Brasil conhecemos dolorosamente bem o resultado da decisão de sabotagem e criminalização das primaveras de 2013 pela esquerda institucional. Vivemos nela hoje. Morremos dela hoje. Acontece que esse movimento tem uma consequência macabra: é pelo desmembramento do corpo da multidão que o corpo da neorreação encontra um ambiente propício para ativar sua metástase. Que tenhamos entrado nos anos 20 com uma invasão de supremacistas brancos no coração do império indica lá alguma coisa. Às demandas por uma nova vida que superasse a lógica desumana e destrutiva do capitalismo vieram como respostas (à esquerda e à direita) o recrudescimento policial, a desorientação massiva, o apego às identidades negativas (aquelas formuladas em oposição a um outro antagonico), a desarticulação social e doses cavaleares de prazeres baratos, rápidos e vazios.

Esses 50 anos de neoliberalismo e 30 de realismo capitalista provocaram mudanças estruturais que funcionam como vórtices ou campos gravitacionais. A substituição do sujeito-político-público pelo sujeito-político-consumidor, por exemplo. A organização em função desse novo sujeito limita o campo de ação à própria lógica do capital e funciona como termômetro para o gerencialismo capitalista. Não há mais espaço de formação coletiva,

17 There Is No Alternative, bordão neoliberal de Margareth Thatcher, signo da imposição do realismo capitalista.

apenas instrumentos de avaliação individual e eventuais reclames que logo enrouquecem ou flutuam alheios ao comum.

A “condição pós-moderna” que Lyotard diagnostica é causa ou efeito da aclimatação da humanidade ao modelo de governança neoliberal que o capital adotaria como regra depois que os espaços disciplinares se tornaram incapazes de conter as subjetividades nascentes? Ora, há uma mudança radical nos mecanismos de mapeamento e controle dos fluxos de produção, uma mudança na própria rede de relações de produção capitalistas que, a um só tempo, é produto e produtor de um novo modo de vida. A condição pós-moderna funciona acoplada ao neoliberalismo, não importando se é causa ou efeito, mas sim o quanto catalisa e realiza as transformações que o neoliberalismo engendra.

Sigamos ainda nesta meada, mas como preparo para outro desvio. Com a racionalidade molecular que marca a nova governança neoliberal, os grandes pólos de atração aglutinante que antes sustentavam as subjetividades coletivas perderam o apelo: a finalidade da vida foi deixada à “diligência de cada cidadão” (LYOTARD, 2009, p.28). As grandes narrativas com seus esquemas, heróis, vilões, santos e bandidos já não mobilizam os sujeitos pois “cada um é entregue a si mesmo” e “cada qual sabe que esse si mesmo é muito pouco” (idem). Para Lyotard, o papel da rearticulação do comum no cenário de desestruturação narrativa da pós-modernidade, ficaria à cargo da dinâmica dos jogos de linguagem, através dos quais seria possível desnudar os mecanismos de constituição e possibilidade dos vínculos sociais. O autor localiza a operacionalidade dos saberes nos combates e alianças com que se engajam os enunciados. É nesse sentido que “todo enunciado é um lance no jogo, como no xadrez” e “o vínculo social observável é feito de lances de linguagem” (idem, p. 17-18). Aqui, a 50 anos de distância das formulações de Lyotard, vemos que a proliferação de instâncias e dispositivos de modulação das vozes abala a dinâmica do jogo. Sujeitos a encapsulamentos e segregação, a vetorialização e edição, à recombinação e linkamento, os lances se hipertrofiam e mal se encontram. A vinculação não é lastreada por qualquer conteúdo, mas por modelização, identificação e performance. E se o nexos do mundo na governança neoliberal é constantemente formulado e disputado pelas vozes e ouvidos que o povoam, hoje temos um mundo costurado por vozes que se cansaram dos lances de xadrez e passaram a lançar coquetéis molotov no tabuleiro.

É essa racionalidade atomizada que racha diante dos primeiros sinais de exaustão e permite a eclosão das primaveras e acampadas de 2008 em diante. Pois diante da tragédia que

nos constitui e retorna, a força imanente do que luta e resiste experimenta outras aglutinações possíveis, traça novas alianças e salta para o real carregando o pavilhão do impasse. A consciência trágica se impõe. A primeira resposta à insurgência revolucionária das ruas do mundo foi uma reação idólatra nas imagens de Trumps, Dutertes, Orbans e Bolsonaros. Toscos mitos épicos. Assim, depois de dez intensos anos, as revoltas populares pareciam caminhar para um triste toureamento, uma pacificação macabra sob a égide do neofascismo e das ditaduras. Mas o que parecia uma onda irrefreável acabou se chocando com o retorno do real em forma virótica. A imagem do mesmo velho joelho branco sobre o mesmo velho pescoço negro entrou na corrente simbólica do mundo e explodiu aneurismas adormecidos. Nada, afinal, está consumado. Os ídolos, ainda, têm pés de barro. E enquanto isso, ao menos no Chile e nos EUA, a potência imanente da multidão tem conseguido impedir que o salvacionismo se apresente como solução para a tragédia.

No entanto, os grupos humanos parecem incapazes de organização sem um nexo narrativo diante dos impasses. Foi fabulando histórias que inventamos ferramentas de orientação e coesão. A forma narrativa, afinal, admite nela mesma a pluralidade dos jogos de linguagem. A humanidade inventa narrativas para organizar as premissas morais, materiais e temporais que garantem a estabilidade do grupo e a produção de indivíduos ideais. Os mitos originários e os mitos da grande queda determinam, com seus arquétipos de bem e mal, quais as condutas de agregação e desagregação dos grupos. Malgrado a nova condição dos jogos de enunciação, parece que estamos diante de uma grande convulsão das narrativas coletivas, uma geléia geral de mitos antigos e a fabulação lisérgica de novos. No conflito de fundo entre o *ethos* moderno e sua superação está a redefinição do campo do possível e os mecanismos de sua veridicção. O modelo neoliberal não dá conta de resolver esse impasse. Há uma mudança na circuitação do poder com novos modelos de produção subjetiva e reconfiguração das temporalidades que indicam a um só tempo sua ruptura e continuidade.

Φ

Não há contradição entre romper e continuar, como o breve histórico da disputa entre os herdeiros de Roma nos mostrou. A ruptura corresponde a uma força de fractalização e desarranjo que está sempre fermentando por baixo da matéria, dos valores, dos pontos de apoio. A ruptura é um evento limite no qual a unidade prévia se torna impossível. Dionísio

sempre dança. Quebrado, dissolvido e pulverizado, porém, o que antes era inteiro não desaparece, mas continua naquilo que resta como movimento inercial. A continuidade age nos corpos apesar da unidade, atua sobre as partes que sobrevivem à quebra. O binômio ruptura-continuidade está relacionado com as forças tendenciais e seus contágios nas transformações formais dos corpos. Sabemos pela física, porém, que o tamanho dos corpos é fator relevante na organização dos campos de força.

A miniaturização, por exemplo, é uma procedimento que permite a distribuição sem que a unidade formal necessariamente se rompa. Contudo, no processo de diminuição há uma modulação das forças: nas casinhas de criança que Zaratustra encontra a caminho de sua última solidão alguém de sua estatura até poderia entrar, desde que curvado. A escala seleciona as forças que coloca em circuito. Quanto menores, mais incrustadas no tecido do real, mais instituem uma circuitação invisível da qual dificilmente se escapa. Genes, poeiras e partículas radioativas mostram muito bem que a melhor escala para a aderência é a escala *nano*. Já não se trata apenas da pretensão futurista de “dar carne e esqueleto ao invisível, ao impalpável, ao imponderável, ao imperceptível” (BALLA; DEPERO, 1915), mas de dobrar o imponderável, de descobrir nele as fábricas infinitesimais do possível. E se, afinal, são as forças sutis as que determinam o mundo com seus “pés de pombo”, o trabalho de ver o mundo precisa também mudar de escala e de prerrogativas.

Os grandes corpos modernos se desmancham ou mudam de escala? Tomemos como exemplo uma bola de canhão. A menor dessas esferas, tão importantes na consolidação e espalhamento do mundo moderno, pesa em média meio quilo. O estrago provocado pelo impacto de uma bola de canhão é imenso, mas pontual. São ótimas contra grandes alvos: castelos, navios, tanques ou barricadas rebeldes. Sua função é a de desestruturação: abalar os fundamentos que dão sustentação aos grandes corpos. O que acontece quando diminuimos a escala? Uma munição de 9mm com seus 7,5 gramas faz pouca diferença em uma parede de pedra ou em um encouraçado. Menor, sua ação é ainda mais localizada. Miniaturizada, porém, é capaz de distribuir o acúmulo mortal que existe potencialmente nos projéteis do canhão. Afirmar que uma bola de canhão equivale a 66 balas de 9mm é uma falsa verdade. Os projéteis não passaram por um processo de ruptura: sua formalidade se manteve. Distribuídas em escalas menores, porém, as balas alteram sua relação com o mundo. São ainda transportes de intenção (impacto, destruição, contato) e veículos de comunicação (de raiva, de poder, etc.), mas interrompem a vida sem que a virtualidade estrutural do corpo se desfaça de

imediatos. Sua transformação formal acompanha as de outras unidades que por milênios se organizaram em grandes escalas e determinaram o campo do possível. O que se rompeu, isso sim, foram as forças aglutinantes que a própria humanidade tinha como lastro. A miniaturização e aceleração dos projéteis são adequações a um alvo que escapa. As novas armas não se prestam a destruir os corpos porque esse trabalho já foi feito. Seu funcionamento agora é aquele de modulação dos múltiplos fragmentos - das identidades, dos sujeitos, dos corpos, dos valores - através de uma circuitação invisível: inteligência artificial, bioengenharia, sistemas de controle algorítmico, etc.

Essa transformação do mundo que a fractalização dos corpos implica é também um problema de calibre. De origem árabe, a palavra calibre - *Qalib* (fôrma, molde, padrão, moldura, matriz) - sofreu variações em sua significação ao longo do tempo. Se na balística a palavra é usada para determinar o tamanho e a natureza destrutiva de um armamento, sua significação se confunde com outra palavra: equilíbrio. Equilíbrio é uma palavra latina - *aequilibrium* - formada pela junção de *aequus*, igual, e *libra*, balança. Calibrar - que talvez melhor se traduzisse por “formar” ou “moldar” - torna-se sinônimo de buscar o balanceamento ótimo de um corpo (calibrar o pneu), um sistema (calibrar as variáveis) ou uma faculdade (calibrar a mira, a visão, os sentidos). Tomemos como esquematização simples a seguinte diferenciação de calibre-calibrar: o pronome como valor-potência e o verbo como programa. É possível abordar as forças narrativas que disputam a aderência sobre o problema do fim do mundo hoje em função tanto de seu calibre (escala de ação) quanto da proposta de calibragem (equilíbrio projetado).

Tratar as fabulações do mundo em transe como um problema de calibre/calibragem por um lado nos permite articular os potenciais destrutivos dos sistemas humanos e suas alterações formais; por outro permite que o problema do equilíbrio ou modelo ótimo seja colocado em discussão. Em outras palavras, olhar para as implicações materiais e os desdobramentos políticos de cada argumento em disputa. Os impasses colocados por um mundo que está simultaneamente em processo de frenagem e aceleração podem ser, portanto, tratados como problemas de calibragem no sentido do equilíbrio projetado e no sentido da escala de ação.

Esse problema das consequências de calibre, ruptura e continuidade compõe o enredo do filme *Gravity* (2013) de Alfonso Cuarón. No filme, o estilhaçamento de um satélite russo espalha pela órbita terrestre fragmentos mínimos que desencadeiam um processo

destrutivo. Lembremos que para atingir um equilíbrio estático - não cair - um satélite precisa orbitar a Terra a alguns milhares de km/h. A Estação Espacial Internacional, por exemplo, circula o planeta a quase 28000 km/h. No filme, a explosão do satélite altera esse equilíbrio crítico injetando ainda mais velocidade ao mesmo tempo em que, pulverizado, amplia seu campo de ação. A circuitação de fragmentos acelerados acaba por destruir todas as outras maquinarias em órbita e altera a delicada ordem que faz funcionar não só os sonhos galácticos da humanidade, mas também suas condições terrenas. O planeta mergulha em uma desconexão geral: sistemas de comunicação de energia, informação, todos se apagam. O resto do filme acompanha as desventuras da protagonista desorientada. Ela saltará entre escombros e tentará sobreviver aos fragmentos e forças tendenciais que fazem do seu corpo um brinquedo desengonçado girando no espaço. Somente quando consegue se agarrar aos raros corpos estáveis desse naufrágio sideral a protagonista é capaz de controlar o pânico e buscar saídas. E sair aqui não significa outra coisa que entrar. Como retornar à Terra? Esse é um tema central nas mais variadas formulações sobre a crise sistêmica que enfrentamos. E talvez um indício de que a necessidade das metanarrativas de orientação pode até ter se rompido, mas continua a circular entre nós.

O corpo que cai

Fotografia 5: Reentrada do foguete 长征火箭5B na atmosfera terrestre. Crédito:SST.EU



Fonte:

<https://elpais.com/ciencia/2021-05-07/la-probabilidad-de-que-los-restos-del-cohete-chino-caigan-sobre-algun-punto-de-espana-es-del-03.html>

No dia 8 de maio de 2021, cerca de 120 mil pessoas acompanharam juntas a reentrada do foguete 长征火箭5B, lixo espacial desgovernado da China em sua rota de colisão com a Terra. Leio no wikipedia que o 长征火箭 pertence à família dos foguetes longa marcha: rebocadores espaciais operados pela República Popular da China que largam seus propulsores para trás depois de realizarem o grande salto, a fuga da gravidade. Naquele dia, o 长征火箭5B fazia, finalmente, o retorno à Terra, mergulhando suas 20 toneladas no planeta a uma velocidade de 27000 km/h. Essas milhares de pessoas jamais se viram ou ouviram: seu encontro foi em um canal no Youtube de astrônomos amadores. O interesse repentino com o destino do lixo espacial tinha um motivo. O Longa Marcha 5B já cumprira sua missão de levar longe o bastante das garras da gravidade os módulos do terceiro “palácio celestial”, o 天

宫三号, nova estação espacial chinesa. Porém, o governo chinês não achou relevante fazer qualquer manobra para determinar o local da queda. A princípio, os restos dos sonhos galácticos dos chineses poderiam cair sobre a cabeça de qualquer um. A euforia que juntou esses milhares de desconhecidos não era a espera de um milagre, mas de um desastre.

O que determina as condições de navegabilidade de um corpo? A quantidade de ruído - restos de embarcações, lixo, em suma, o tráfego de outros corpos - e a densidade do meio. É por isso que quanto melhores as capacidades de manobra, aceleração e frenagem, melhores os veículos. Desvio, aceleração e freio não têm nenhuma qualidade inerente nem encarnam ontologicamente qualquer substância moral já que todo ordenamento entre bem e mal é contingente e provisório. Hoje, a contenda moral entre acelerar ou frear é uma reação cultural aos desarranjos que permitem a condição de habitabilidade e convívio. É verdade que, de modo geral, o freio é assimilado como um dispositivo de segurança. Mas tomá-lo como sinônimo de segurança, como correlato necessário, é uma disposição cultural, material e moralmente determinada. O freio, afinal, também pode levar ao desastre. Seja pela derrapagem, pela colisão incalculada com outros corpos ou por fazer o corpo em frenagem sucumbir a outras forças de atração das quais se fugia - inadvertidamente ou não - à toda velocidade. O que o drama da reentrada do 长征火箭5B reafirma é que, por vezes, só a aceleração pode incutir estabilidade a um corpo. Isso é rigorosamente verdadeiro para a navegação em meios rarefeitos, por exemplo. Não se freia no ar, pois a consequência é a queda. Os únicos corpos aéreos estáticos - balões meteorológicos, gaivotas, pipas - equilibram-se provisoriamente entre a força da expansão atmosférica e a gravidade.

Foi Theodore von Karman, o físico austro-húngaro conhecido como “o pai da era supersônica”, quem calculou o limite atmosférico a partir do qual a sustentação aerodinâmica se tornaria impossível: 100 km acima do nível do mar. Para se manter orbitando ao redor do planeta sem cair, o satélite deve manter a velocidade acima dos 24000 km/h. E porque os 100 km são o limite? Porque a partir daí a atmosfera terrestre começa a se adensar. Aqui a alta velocidade não salva, mas condena. Um corpo que corre a essa velocidade é consumido em chamas ao se chocar com os íons de Nitrogênio e Oxigênio que compõem a ionosfera terrestre. Chamado de linha de Karman, é nesse limite que acontece a pirotecnia atmosférica do planeta: auroras boreais e estrelas cadentes. Freio e aceleração, portanto, são limitados pelas forças de atrito na qual se inscrevem, pela natureza do meio no qual existem.

Por sorte, o 长征火箭5B acabou sendo consumido pela atmosfera. Seu corpo imenso e sua velocidade estonteante acabaram reduzidos pelo atrito da atmosfera terrestre. Das 20 toneladas restaram alguns quilos que se perderam nas águas do Pacífico. Por sorte. Porque o evento de reentrada do 长征火箭5B é também um aviso sobre como retornar à Terra. Não basta que nos cansemos e caiamos. É preciso manobrar a reentrada, calibrar o retorno ao chão. O risco é que um incidente acabe se transformando em um acidente de proporções planetárias. O risco do freio, da interrupção não planejada, do deixar-à-sorte os corpos que colocamos em movimento nesses últimos 500 anos de transe planetário, é o de acabar derrubando o mundo sobre si mesmo. Um freio errado pode fazer do incidente um acidente e do acidente uma catástrofe. Um buraco que abre outro e outro e assim por diante. As bombas-relógio que o extrativismo mineral deixa armadas em território brasileiro são um exemplo. Do minério barato para fazer foguetes chineses, restam bombas de lama tóxica que, quando explodem, engolem cidades, matam rios, poluem estuários, envenenam o solo. É um efeito dominó. Mas talvez a imagem mais evidente tenha surgido pela condição catastrófica que o Japão atômico inaugurou. Ao fazer da área com maior atividade sísmica do planeta se tornar o primeiro grande laboratório de matriz energética majoritariamente atômica do mundo (por intervenção dos EUA nas medidas de reconstrução do pós-guerra) o Japão fundou uma nova categoria de catástrofe que se desenvolve em efeito-dominó.

Também aí faltava um nome para essa nova condição. O responsável pelo batismo foi o sismólogo Katsuhiko Ishibashi. Ishibashi era um dos cientistas que, durante anos, alertou para o absurdo de instalar usinas nucleares em um território dado a terremotos e tsunamis. Vencidos pelo pacto entre capital e Estados (japonês e americano) que formam a ossatura da vila nuclear japonesa, Ishibashi e os colegas foram desacreditados, zombados e criticados por governos e corporações até que, em 2011, Fukushima encarna o nome que faltava. Ishibashi chamou esse novo tipo de catástrofe de genpatsu-shinsai. O nome é a combinação entre genpatsu (= planta de energia nuclear) e shinsai (= desastre sísmico). Ou seja, é um incidente (terremoto) que provoca um acidente (desastre nuclear). É essa nossa atual condição. A qualquer momento um resto de foguete, um satélite, a movimentação das placas tectônicas, um furacão: qualquer coisa pode saltar sobre o mundo e desarranjar nossa fragilíssima estabilidade. E quanto mais agimos sobre o mundo, mais instável tudo fica.

O risco que pode decorrer dessa constatação é uma intervenção moral sobre a própria realização. Realizar o mundo não é necessariamente torná-lo mais frágil. Isso é verdade para

um sistema baseado em extrair, abstrair, desterritorializar; em vampirizar vida viva e vida fósil; em transformar a natureza em fonte de energia barata e descarte barato; em apostar na volatilidade como forma de governança e dominação. Mas a vida não faz outra coisa que agir sobre o mundo. Tudo o que vive realiza o mundo. A questão, portanto, é compreender o calibre das ações para que aquilo que se realiza, se realize para melhorar a vida no/do planeta, não o contrário.



O geocentrismo ptolomaico durou cerca de 15 séculos, até que uma série de terremotos abalaram o mundo. As primeiras circunavegações, a reforma protestante, as guerras biológicas de conquista e desagregação no continente ameríndio, as guerras de reconquista e expulsão dos mouros do sul da Europa, o saque de Roma, os gloriosos anos finais do Renascimento: o começo do século XVI eram tão extáticos quanto esse começo de XXI. É no começo do século XVI que uma série de dispositivos de descentramento passam a atuar sobre o planeta e começam a dar forma - via predação, conquista e genocídio, mas também via luta, sonho e desejo - à humanidade planetária. Com a queda de Constantinopla e o fim dos califados na Península Ibérica, as ideias dos antigos gregos que ainda fervilhavam nessas duas civilizações voltaram a circular entre outros povos. Uma dessas ideias, a de um astrônomo grego do século III AC, Aristarco de Samos, apareceu em meio aos abalos da época, mais especificamente em um livro de 1543 intitulado *De revolutionibus orbium coelestium*, Das revoluções das esferas celestes. Nela o autor, um polonês de nome Nicolau Copérnico, dava a entender que olhos, fórmulas e modelos estavam errados e era preciso não confiar no que se vê, pois não era o sol que orbitava a Terra, mas o contrário. O geocentrismo é uma resposta óbvia dos sentidos: vejo o céu, nele circulam, ritmadamente, sol, planetas e satélites, logo estou no centro e eles me orbitam. Por isso o heliocentrismo de Copérnico chega como um terremoto que abala as perspectivas e as consciências. Por isso o espanto de Galileu: “não posso encontrar limite para a minha admiração de como tenha podido, em Aristarco e em Copérnico, a razão fazer tanta violência aos sentidos, que contra estes ela tenha se tornado soberana de sua credulidade”(GALILEI, 2011). O heliocentrismo violenta os sentidos. Como pode a Terra se mover e tudo nela permanecer parado? Como ficam de pé os

bichos, por que não são arrastados também céu e nuvens, por que tudo não treme se a Terra está em movimento?

Os sentidos violentados pela razão se tornaram uma espécie de mote do pensamento moderno. Os modernos assumiram que tentar decifrar o mundo pelos sentidos era uma incongruência, pois o real “é escrito na linguagem da matemática”. Por isso a obsessão dos modernos em encontrar a ciência universal - *mathesis universalis* - capaz de decodificar as leis do universo, o “livro da natureza”. E se nosso aparato sensível nos engana quando o que se busca é o mundo da representação, então é preciso submetê-lo a dois procedimentos: por um lado, acirrar a recusa platônico-cristã do corpo, reduzi-lo, isolá-lo até que nada mais reste a não ser um Eu que só existe quando pensa, um eu-pura-ideia, *res cogitans*; por outro, instrumentalizar esse Eu pensante com brinquedos de ver, medir, cortar, colar, etc. A tara mesma dos modernos é perceber que a razão, sempre que avança, violenta os sentidos. Fazem disso um programa, um método e uma metafísica. Por isso condicionaram a observação do mundo ao aumento dos aparatos sensíveis (como a luneta de Galileu) e à organização daquilo que se repete em equações matemáticas, catalogando “todas as forças que agem sob a representação do idêntico” (DELEUZE, 2006, p. 8).

É essa ampliação dos sentidos por aparatos técnicos e a ancoragem na matemática que permite comprovar a teoria heliocêntrica de Copérnico. O que chamamos de Revolução Copernicana não é feito pelo astrônomo polonês, mas por aqueles que, a um só tempo, abstraem e objetificam sua teoria com novos dispositivos de aumento, medição, registro e modelagem. Quem faz a revolução copernicana é a luneta de Galileu, o universo infinito de Giordano Bruno, o processamento de dados de Kepler, o telescópio de Newton. Copérnico só coloca as esferas celestes para circular de novo.

Mas há quanto tempo fazemos lunetas? Nem só as pernas cumprem a necessidade de fazer horizontes, a vontade de expansão da vida toma os gestos e os objetos, os brinquedos de olhar e medir, de sentir e entender o mundo. A Stonehenge, com toda sua mineralidade, suas toneladas de pedra, não é também a luneta de Galileu? A mão da criança formando um círculo para emoldurar a Lua não é também o telescópio de Newton? Instrumentos para olhar o universo. Para inventar e retirar padrões de estrelas e nuvens, para alimentar histórias sobre a vida. Formas de orientação.

*eu estou apaixonado por uma menina-Terra
signo de elemento terra, do mar se diz terra à vista
terra para o pé firmeza, terra para a mão carícia
outros astros lhe são guia
(VELOSO, 1978)*

Quando Buckminster Fuller lançou seu chamado aos engenheiros, designers e artistas para pensarem as forças que eles inscrevem no planeta - não apenas como metaexercício da criação, mas como necessidade diante da possibilidade de destruição irreparável da “espaçonave Terra” - ele recorre à “extraordinária e oportuna ingenuidade da humanidade”. A urgência do arquiteto era a de formular uma nova base de interação com o planeta, uma nova metafísica. Para tal tarefa monumental, Fuller propõe uma espécie de *mathesis universalis* dos sistemas, uma nova ciência, a sinérgica. A sinérgica seria a base das teorias dos sistemas e seu princípio é de que o todo é maior que a soma das partes e os elementos isolados são incapazes de predizer um sistema. Nesse sentido o Universo é sinérgico (uma galáxia ou cometa não o explica nem pressupõe), a vida é sinérgica (uma célula ou um espírito não a explica nem pressupõe), etc. Os sistemas são sinérgicos no sentido de que seu comportamento total não pode ser deduzido a partir de suas partes isoladas. O ano era 1969 e Fuller atribuía ao pensamento especializado a incapacidade das sociedades planetárias em produzirem e assimilarem as visões holísticas necessárias para lidar com o planeta. Para o arquiteto, a extinção seria sempre resultado de uma superespecialização que dirime a capacidade de resiliência de um sistema, uma condição de isolamento que, cristalizada em si mesma, perde toda plasticidade. Nesse sentido, o surgimento do computador é um primeiro anticorpo contra a extinção (FÜLLER, 2008, p.13), uma vez que a máquina fixa o trabalho de especialização e devolve à humanidade a possibilidade do pensamento complexo e multidisciplinar.

A sinérgica proposta pelo arquiteto decompõe o todo para chegar aos particulares. E para dotá-la de sentido, o arquiteto desenha. Para isso, recorre à topologia de Leonhard Euler, o prolífico matemático suíço que formulou a primeira teoria dos grafos. A topologia é “a ciência dos padrões fundamentais e relações estruturais de constelações de eventos” (idem, p. 23). Partindo da formulação de Euler, Fuller diz ser possível decompor os padrões de um sistema em três elementos basilares: linhas, pontos e áreas. Sendo as linhas o componente fundamental da topologia na medida em que os pontos são sempre encontros de linhas ou da

linha sobre ela mesma, e que as áreas são campos formados de linhas. Ou seja, são as linhas que importam. Mas quais linhas formam o sistema-Terra? Onde elas se encontram e quais áreas formam? Recorrer às linhas é uma forma de mapear os eventos dentro de um sistema. Os eventos, afinal, só podem acontecer no acidentado curvo do universo e por isso se inter-relacionam por linhas geodésicas - a distância mais curta entre as trajetórias tortuosas - que são determinadas pelo conjunto de forças em jogo, pela tentativa dos eventos de se encontrarem ou se evitarem. Por exemplo, um vírus isolado em uma floresta chinesa chega a nós por uma geodésica e embaralha as linhas do mundo. E quanto mais linhas, mais encontros. Decorre daí que seria necessário uma economia das geodésicas para permitir que somente os bons encontros aconteçam?

O campo de possibilidades abertas por uma perspectiva sinérgica é rico o bastante para elaborar o problema das forças inscritas no sistema que o fazem prosperar ou definharem. E o binômio se dá exatamente aí, entre a prosperidade e a pauperização (pela exaustão dos mecanismos de regulação da vida e habitabilidade). Por isso, a pergunta-guia de Füller é: o que é a riqueza? E é assim que a conceitua: “riqueza é nossa capacidade organizada em lidar efetivamente com o ambiente a fim de sustentar nossa regeneração saudável e diminuir as restrições tanto físicas quanto metafísicas dos dias por vir em nossas vidas” (idem, p. 27). Ou seja, é a capacidade de organização que nos faz ricos, mas sob duas condições: de que essa organização atue para “sustentar nossa regeneração saudável” e que ela supere as “restrições físicas e metafísicas” que condenam a humanidade a uma existência pobre. Nesse sentido, a riqueza jamais pode ser individual, pois deve sempre retornar ao sistema para revigorá-lo. A riqueza só existe quando é comum e quando é crescente. Para o autor, o crescimento da riqueza do planeta é dado então por esses dois fatores: a capacidade de metabolizar a energia do sol, das marés, dos ventos, dos terremotos, etc. em energia material; e a formulação de um saber metafísico que forneça “graus crescentes de liberdade” que ele define como *know-how*. Em resumo, riqueza é uma força anti-entrópica e deve necessariamente fortalecer o todo.

Por isso a matriz energética baseada em combustíveis fósseis é sinônimo de empobrecimento para o autor, pois gasta os estoques de energia que o sistema-Terra conseguiu acumular por milhões de anos. Füller também vai contra o uso de energia nuclear, ciente da possibilidade de catástrofe. Quase 20 anos antes de Chernobyl, mais de 40 antes de Fukushima. O risco desses modelos energéticos é, sempre, o de atear fogo no próprio próprio navio. E não adianta recorrer a botes salva-vidas ou advogar por uma vida naufraga: não se

atravessa o oceano cósmico a nado. Somos dependentes da casa que nos fez e fazemos. É ela nosso veículo. Mas os veículos, as naves, não existem a priori. Elas são formadas por eventos cósmicos que fundam planetas e satélites; por equilíbrios ótimos e contingentes entre radiação e materialização; por derivas de multiplicação das diferenças, de complexificação da energia materializada, de recombinação e experimentação; por desejo, tentativa e erro, necessidade, tentativa e erro, ideia, tentativa e erro, etc.

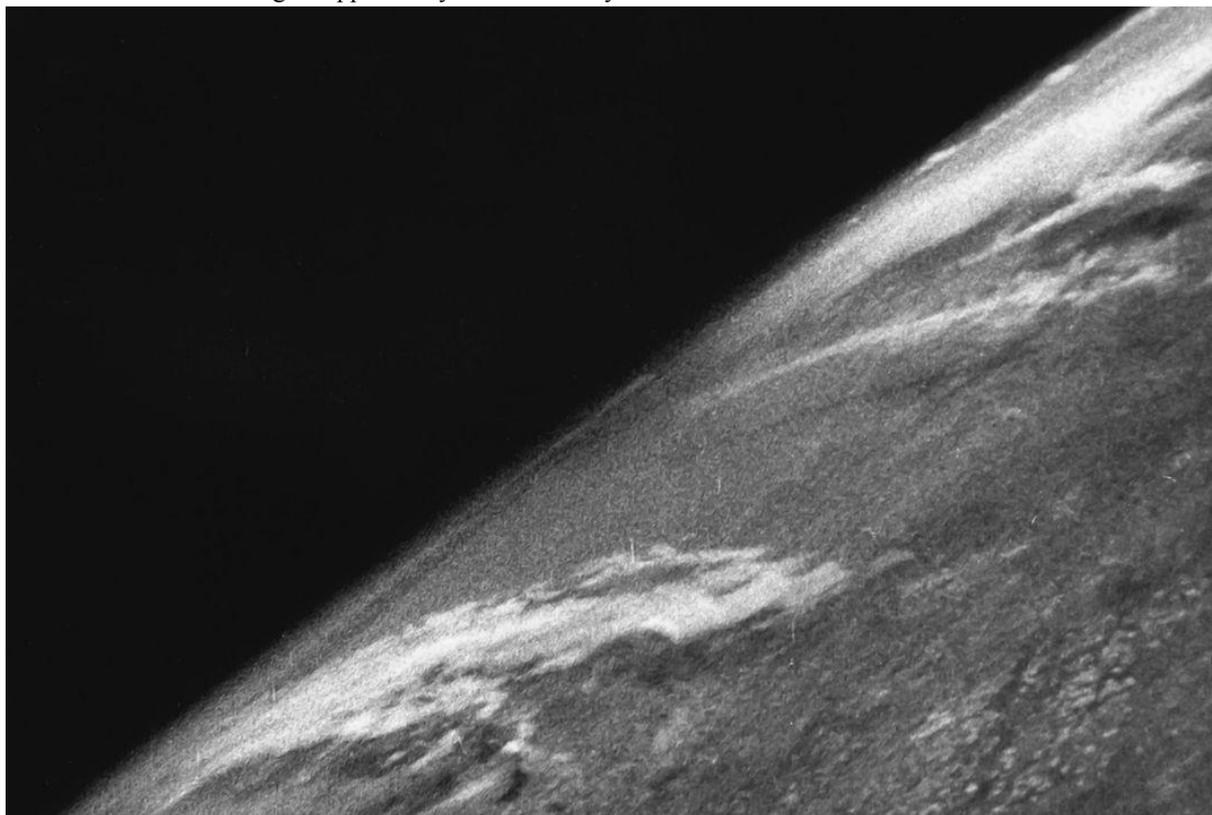
O chamado de Füller é uma clara defesa da técnica como componente de enriquecimento vital e material, verdadeira contribuição humana à complexa rede da vida que faz a espaçonave-Terra. O autor usa o moinho d'água como exemplo de dispositivo que acelera o processo de enriquecimento sinérgico. Ao transformarem a energia cinética das quedas d'água em energia motriz, os moinhos d'água se inscrevem na teia de metabolização e potencializam a regeneração do planeta: seja na irrigação de campos, no processamento de alimentos ou na geração de eletricidade. A metabolização de energia em matéria é acelerada pelas inovações técnicas, pela fixação do trabalho (humano e não-humano) nas maquinarias. Füller, nesse sentido, repete as concessões de Marx em seu Fragmento das Máquinas ao potencial libertador da maquinação do mundo dirigida pelo capitalismo: a automação é o futuro utópico e deveríamos desejá-lo.

Mas os sinais da desestruturação do mundo não nos permite o engano: o capitalismo não está sujeito a um processo de cristalização necessária que naturalmente caducaria por seus vícios ou virtudes; ele é antes uma força plástica, destrutiva, instalada justamente onde o campo do possível é formulado, onde o campo da verdade é depurado e onde todos os corpos circulam. O capitalismo é uma fila, não uma estrada. Ele organiza o compasso de espera enquanto nos toca a todos rumo ao abate. De que adianta denunciar suas promessas e constringões? A questão não é conceder o tempo necessário para a automação total, e nem mesmo concentrar o tempo, tomar o relógio nas mãos para acelerar, inventar o futuro e exigir automação total, mas sim recuperar aquilo que ele nos rouba (o possível, a capacidade de imaginação) e fazer que o mundo abstraído passe a se reinscrever no real em outros termos. Estourar a fila por dentro pelo excesso desejante.

Φ

A espaçonave-Terra de Füller é o resultado de uma série de terremotos que provocaram uma virada radical na perspectiva da humanidade planetária. E sua gestação é anterior ao insondável campo aberto pelas máquinas de cálculo. A abertura do ilimitado que os computadores anunciam - e gradualmente realizam - surge imediatamente acoplada à uma nova assimilação simbólica e instrumental do planeta. E no entanto, as revoluções tecnológicas que estão no centro desse abalo - seja por dotarem a humanidade de uma nova capacidade instrumental para assimilar o mundo, seja pela nova possibilidade relacional do pensamento que se livra das viseiras da especialização - não se resumem às máquinas de computação. A computação sozinha seria incapaz de reconduzir o planeta ao centro do imaginário da humanidade como hoje se encontra. Para tanto, foi preciso algo mais poderoso: uma fotografia.

Fotografia 6: Primeira foto da Terra vista do espaço. Obtida por uma câmera acoplada a um míssil V2. Credit: White Sands Missile Range / Applied Physics Laboratory



Fonte: <https://cosmosmagazine.com/space/the-first-photograph-of-earth-taken-from-space/>

São as fotografias da Terra vista de cima que consolidam a transformação da Terra, como diz Sebastien Vincent Grevsmuhl, em um “objeto de vigilância e de saber global, de contemplação estética tanto quanto um ícone pop” (GREVSMUHL, 2014, p. 9). Uma das

quebras radicais na perspectiva que dirigiu as mudanças culturais, políticas e sociais nos últimos 150 anos foi aquela da elevação vertical dos olhos-câmera. Dos primeiros aventureiros em balões ao uso intensivo e determinante nos morticínios das grandes guerras, as máquinas de ver tornaram o mundo tal como o enxergamos hoje. Paul Virilio demarcou esse processo com precisão em *Guerra e Cinema* com o epigrama “o cinema não vê, o cinema voa” (VIRILIO, 2005). A fotografia aérea - precursora do cinema épico nazista e hollywoodiano, do humanismo místico de Saint-Exupery, do Google Earth, das guerras drônicas - substituiu as terras altas dos generais. Quem precisa de montes para planejar carnificinas e manobras quando se tem aviões e câmeras fotográficas? Como pontua Grevsmuhl, quando os olhares sobem - primeiro em dirigíveis e aviões, depois com os mísseis V2 capturados pelos americanos e finalmente com os lançadores de foguetes espaciais - a perspectiva humana é tensionada entre “contemplação estética e sentimento de pura potência, entre saberes ambientais e militares, entre pensamentos ecologistas e sonhos geo tecnocráticos” (GREVSMUHL, 2014). Tais tensões constroem e modulam nossa percepção e relação com a natureza e com o planeta.

A subida mais e mais vertiginosa do olho fotográfico abandona a topologia do mundo (cujos recortes no horizonte formados por suas dobras, depressões e elevações, ajudam na orientação tridimensional) e produz uma imagem do planeta cada vez mais aplainada, fundando assim uma “planosfera” (idem). Grevsmuhl identifica tal “planosfera” como um desenvolvimento da cartografia, saber-técnico que fundamenta a “matriz cultural de um novo geopoder de um ordenamento racional do mundo finito” (idem, p.11). Tal movimento perfaz uma “mudança nos regimes de exploração: do chão para os ares, dos ares para o espaço, da expansão cada vez mais segura e eficaz de espaços habitáveis, bem como das dinâmicas de fechamento e abertura de espaços como resultado dessas transformações” (idem). Não se trata de afirmar uma relação meramente causal entre a elevação da perspectiva e as soluções gerenciais do ambiente, mas sim de que a conquista do espaço aéreo pelos olhos certamente é parte do caldo de formação da subjetividade global contemporânea presa ao problema de sustentar a vida do planeta e no planeta.

Dizer sociedade do controle - gerenciável, pilotável - é não só dizer uma mudança de chave no modelo de governança do capitalismo, mas também uma mudança cultural diante do acúmulo técnico e potencial cognitivo que co-evolui com sua expansão. Grevsmuhl vai esquadrihar essa mudança a partir de três vetores: o poder das imagens para criar

imaginários globais e novas sensibilidades; o potencial das metáforas em veicular as ideologias e convicções políticas em diferentes contextos; e o papel complexo da instrumentação na elaboração de nossos saberes e sensibilidades. Mas falar de foguetes e câmeras voadoras não é continuar a falar de revolução copernicana? Não exatamente, porque o movimento aqui é outro. A consciência que se adaptava à aceleração para fora que os atores da revolução copernicana desenvolveram ao instrumentalizar um olhar que escapava da Terra, que funcionava como dispositivo de descentralização do *antropos* na organização cósmica, dá um cavalo de pau e inverte o jogo. Com a fotografia da Terra, com as imagens das câmeras acopladas aos foguetes V2, com o registro da película terrestre, aquele olho-telescópico que sai da Terra e leva os desejos humanos para os confins do Universo sofre também um cisma: destaca-se do planeta para retornar a ele; e, como o físico quântico que sabe que é seu olhar quem determina a posição do elétron, reconfigura o real. Vista do alto, a Terra é posicionada novamente no centro do Universo. Entre o éden divino e o laboratório.

Fotografia 7: Iceberg A-76, “três vezes maior que a cidade de São Paulo”, se soltando da calota Antártica em 2021. Crédito: European Union, Copernicus Sentinel-1 imagery.



Fonte: <https://www.copernicus.eu/en/media/image-day-gallery/iceberg-76>

Hoje, as miradas verticais nos mostram a dissolução do mundo. Nos últimos anos, os satélites *Copernicus*¹⁸ da Estação Espacial Européia circundam o planeta registrando os impactos costeiros do colapso climático. Uma imagem: em 2017, quando se soltou da placa-mãe, a ilha de gelo A68a pesava cerca de 1 trilhão de toneladas. O até então maior iceberg do mundo tinha o tamanho das Malvinas, mas em quatro anos de deslizar pelas águas cada vez menos frias do Atlântico no mar sul argentino, a ilha de gelo acabou reduzida a um terço de seu porte original. O medo dos biólogos era que o gigante de gelo se chocasse com a Geórgia do Sul e provocasse um desastre ambiental¹⁹. Outra imagem: em 2021, outra ilha gigantesca de gelo se partiu no continente antártico²⁰, dessa vez com um tamanho “três vezes maior que a cidade de São Paulo”. Os cientistas ainda não desenharam as possíveis rotas de colisão do A-76. O mais provável é que permaneça nos mares do sul e melancolicamente desapareça. Até o próximo maior iceberg do mundo surgir. Até não restar mais gelo. Durante séculos a Antártida foi, como aponta Grevsmuhl, a última fronteira no horizonte do expansionismo capitalista: território entre abismos, virgem demais para não servir de suporte a entradas e bandeiras. Incapazes de conquistar o território com exércitos, os estados modernos mobilizaram a ciência para domar a inospitalidade antártica. O mesmo continente de gelo que hoje derrete figurava como limite operacional da expansão planetária do expressionismo cinético:

“A tomada de consciência do fato que habitamos um mundo radicalmente finito e portanto potencialmente controlável não é, como geralmente se acredita, uma ‘descoberta’ do movimento ambientalista dos anos 1970. Ao invés disso, ela se inscreve em uma longa história de ‘conquistas’ sucessivas de espaços ‘marginais’ e de difícil acesso, tais como as regiões polares e o espaço sideral. A história da geografia e aquela da exploração permitem lançar uma nova luz sobre as dinâmicas históricas que fizeram nascer o pensamento de um mundo como um sistema fechado e radicalmente interconectado.” (idem, p.13).

O expansionismo, porém, avança sempre o horizonte com rupturas de limites. E os limites, ora, eles derretem. No entanto, o olho que retorna à Terra vê outra coisa: tonto, ele precisa tomar fôlego diante da vastidão vertiginosa do universo, e retorna ao único

¹⁸ Acesso em 25 de maio de 2021. Disponível em https://www.esa.int/Space_in_Member_States/Portugal/Lancado_o_novo_satelite_Copernicus_para_monitorizar_a_elevacao_do_nivel_do_mar

¹⁹ “Maior iceberg do mundo avança sobre ilha e ameaça área de preservação ambiental”. Acesso em 16/06/2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-54814634>

²⁰ Acesso em 25 de maio de 2021. Disponível em <https://brasil.elpais.com/ciencia/2021-05-20/maior-iceberg-do-mundo-se-desprende-da-antartida.html>

porto-seguro viável de onde tentava escapar. Entre o abismo e o deserto, ao menos nessa ocasião, parte da humanidade percebeu que o mais sensato seria ficar com o último. O inesgotável cisma dentro-fora, Universo-Terra, foi reatualizado por essas perspectivas antagônicas que ocorreram na órbita do planeta e fez surgir uma nova consciência ligada à governabilidade e pilotagem do “sistema-Terra”.

Essa percepção/sentimento é encenada no chamado Overview Effect, um estado extático de vinculação com o planeta que os astronautas relataram ter sentido ao verem a Terra “de cima”. Digamos, porém, que essa percepção, esse caldo de cultura modulado pelas imagens que as guerras do século passado nos legaram, é o primeiro estalo de uma espécie de reposicionamento estratégico da cosmologia humana. A constatação maravilhada de que a Terra, afinal, é azul, um ponto azul-verde no meio de um oceano vazio pontilhado de ilhas de gás, rocha, cinzas e fogueiras, é o prenúncio desse retorno ao chão. Afinal qualquer coisa que tenha uma cor diferente dos restos de um incêndio do espaço sideral, ou dos incêndios mesmo, deveria ser levada a sério. Fauna, flora, minerais, atmosferas: azul é raro. O maravilhamento-azul da Terra vista de cima disparou os mais diversos sentimentos na humanidade, prefigurando uma nova religiosidade diluída entre: os meios técnicos que nos permitiram saltar para fora da bolha e ver o “milagre” da vida; e os meios narrativos que foram formulados para manter o “milagre” em funcionamento.

Esse sentimento religioso é exemplarmente encarnado na missão Apollo 8. Primeira espaçonave a orbitar a Lua, a Apollo 8 foi repleta de simbolismos religiosos e apelos ecumênicos a um planeta que convulsionava. Era 1968. O símbolo da missão, um oito, o símbolo do infinito envolvendo Terra e Lua, já prenunciava que um novo imaginário estava em formação. Enquanto orbitavam a Lua, os três astronautas da missão fizeram uma transmissão ao vivo para os aparelhos de rádio e televisão acesos no planeta no dia do natal. Era a leitura dos dez primeiros versos do livro da Gênese, o começo da bíblia. Os homens da ciência, depois de finalmente realizarem o grande salto além das esferas terrestres, reinscreviam a mitologia judaico-cristã em cada um de seus atos, “cerimoniosamente dedicando a façanha da humanidade fora de seu planeta natal aos princípios do criacionismo medieval” (BRATTON, 2019, p.11). Da mesma maneira que a máquina colonial fez após o grande salto além do infinito Atlântico. A mesma tripulação ainda seria responsável pela famosa foto do “nascer da Terra”, a Terra vista da perspectiva lunar, uma das primeiras fotografias em cores do planeta. O Éden mítico era aqui, e ele era azul.

Φ

A famosa Blue Marble reproduz o Overview Effect entre os que não puderam se soltar do chão. Benjamin Bratton, em seu polêmico chamamento, a la Füller, aos designers e engenheiros por terraformar a Terra antes que seja tarde demais, define o Overview Effect como um “impacto numinoso”. Ou seja, um alumbramento místico. Embora a consciência da finitude do mundo seja resultado de um longo processo de expansão das fronteiras de ocupação, é o deslocamento da perspectiva produzido pelas imagens da Terra vista de fora que configuram o marco simbólico de uma consciência global ecológica. E quando vista de fora fica evidenciada a arbitrariedade das orientações cartográficas como aquela primeira projeção da superfície planetária por Gerhard Mercator. A edição antes da publicação da Blue Marble é um exemplo. Originalmente a fotografia mostrava uma Terra “de cabeça para baixo”, Sul acima, e precisou ser invertida antes de ser divulgada para assegurar ao Norte a porção superior do planeta. O que este evento mostra não é que o Sul é o verdadeiro Norte, mas sim que toda orientação é arbitrária: não há baixo ou cima ou lado quando estamos flutuando no meio do Universo (idem). É a perspectivação da nossa condição cósmica, argumenta Bratton, a verdadeira força de descolonização do planeta, não uma reordenação hierárquica entre locais.

Por isso o autor defende que não é a Blue Marble, mas sim a Black Star, a primeira fotografia de um buraco negro registrada em 2019, que deveria funcionar como fundamento perspectivante. Não o retorno à Terra, mas a façanha colossal de “transformar a Terra em um olho” para enxergar cada vez mais longe:

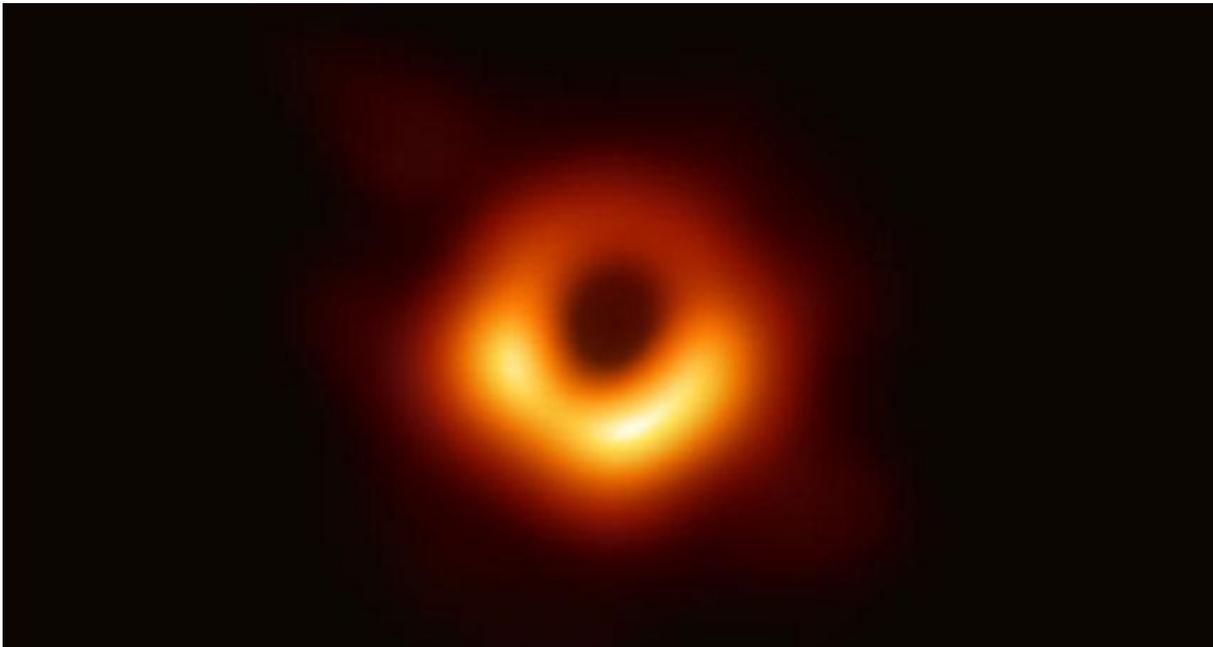
“A coisa que nós vemos como uma ‘imagem’ foi construída a partir de dados produzidos não por uma câmera convencional, mas sim pelo Event Horizon, uma rede de telescópios harmonizados para focar na mesma localização ao mesmo tempo. A resolução de qualquer imagem depende da abertura da câmera, e esse aparato de percepção não contíguo interligou telescópios da Groelândia à Antártica, uma abertura tão ampla quanto a Terra”
(idem)

O que Bratton argumenta é que nosso horizonte de perspectivação é municiado pelos instrumentos que inventamos. O *Event Horizon*²¹, nome do projeto que fez da Terra um olho

²¹ O horizonte de eventos é a fronteira teórica dos buracos negros. Pontos de concentração de massa tão colossais que a gravidade suga tudo que atravessa tal horizonte, inclusive a luz. O horizonte de

capaz de enxergar o coração de uma galáxia a 53,49 milhões de anos-luz, é o resultado de uma combinação colossal entre cooperação humana, calibragem dos aparelhos e processamento de dados por inteligências artificiais. Se as fotografias da Terra vista de cima serviram de metáfora para sua condição de veículo e jardim, a primeira fotografia de um buraco negro reivindica a Terra enquanto instrumento pluripotente: luneta e laboratório. De certa forma a Intihuatana Inca ou as pirâmides alinhadas do Egito são também o Event Horizon: a Terra tornada olho, tomada como suporte para ver os céus, vasculhando o longe, o inalcançável. E quanto maior a distância de uma imagem, mais do passado ela nos chega. Embora Bratton recuse qualquer reflexo na fotografia do buraco negro (afinal, é do centro de uma *outra galáxia* que estamos falando), quem fotografa é também fotografado. A imagem que vemos do buraco negro é também um retrato do tempo quando os Alpes e o Himalaia ainda estavam se erguendo. Um registro do que foi simultâneo ao Eoceno, o “novo começo” da vida no planeta. E um trunfo, gostemos ou não, do Antropoceno.

Fotografia 8: O coração da galáxia M87, a primeira imagem de um buraco negro. Obtida pela orquestração de cientistas, telescópios e algoritmos. Crédito: Event Horizon Telescope Collaboration



Fonte: https://www.nasa.gov/vision/universe/starsgalaxies/black_hole_description.html

evento dos buracos negros são a metáfora recorrente dos pontos de não retorno aos quais a humanidade está sujeita desde a segunda metade do século XX: colapso climático, apocalipse nuclear, singularidade computacional, etc.

Para Bratton, se as implicações do Blue Marble são aquelas da vila global cujo ápice é dado pela prerrogativa dos criacionistas em cuidar do jardim mítico, em manter a Terra em sua “forma perfeita”, as do buraco negro são o oposto. Não há nenhum criador, nenhum Deus, também nenhuma Natureza ou Cultura estáticas, fundantes, originárias. O que existe é um longo e intenso trabalho da vida em se complexificar. O que a façanha da primeira fotografia de buraco negro mostra é a vinculação ativa com um regime de planetaridade que “transforma a humanidade em um resíduo de mediação privilegiada que coloca em movimento uma cognição ainda mais generalizada” (idem, p.12).

Se a Blue Marble é a “Terra plana”, a “planosfera”, o planeta tomado como imagem total, gerenciável e controlável, registro apolíneo do que se entende por casa, então a Black Star é a imagem horrorosa de um sugador de sóis, um aviso dionisíaco a se cultivar uma “Terra múltipla”, uma Terra em devir infinito. Primeiro a Terra volta ao centro do Universo como resultado de um limite para a expansão que a aceleração física ainda não superou, depois, somos novamente jogados no vazio sideral graças à quebra dos limites sensíveis que a evolução técnica permite.

A disposição *new age* que se acoplou à consciência trágica durante a segunda metade do século XX é parte de uma nova perspectiva que atualizou os chamados por freios de emergência e os misturou ao salvacionismo religioso. Um freio de emergência não via revolução política/material, mas moral. Pois se a expansão territorial do capitalismo e sua maquinação do mundo estão limitadas à vizinhança imediata da gravidade terrestre - se o resto alcançável é o todo vazio e inóspito - seria preciso inibir a volúpia prometeica do expressionismo cinético antes que ele colocasse fogo na raridade azul que nos dá sustentação. O risco é que essa consciência acabe por frear as linhas que apontam para o surgimento de um novo conceito de humanidade, livre dos universais colonizadores, livre do êxtase numinoso que vê Deus nas nuvens e lê a Bíblia em trajes espaciais. Uma humanidade que precisa nascer da tragédia do mundo em transe e, justamente por isso, deve recusar qualquer salvacionismo.

Invasões híbridas

O derretimento do mundo traz uma infinidade de novos atores que saltam sobre as linhas geodésicas que conformam o nódulo planetário. Como apontou Bruno Latour em *Jamais Fomos Modernos*, os quase-sujeitos-quase-objetos surgidos da dupla operação da modernidade (purificação e hibridização) invadem o mundo e o reivindicam. Latour identifica o projeto moderno como aquele da separação cristalina, luminosa, das misturas que sustentavam o mundo do antigo regime. É parte do processo de desterritorialização do mundo sobre o qual o capital montou sela. Era necessário desmistificar o mundo para que a razão capitalista imperasse. Esse projeto de desmistificação, porém, inscreve paradoxos entre imanência e transcendência e tais paradoxos servem como instâncias de produção de novos híbridos e novas místicas. Se o objetivo do projeto moderno era tornar invisível, impensável, irrepresentável o trabalho de mediação que constrói os híbridos (esconder os híbridos e revelar somente aquilo que pode ser purificado), a sua contradição constitutiva foi incapaz de guardar os monstros no armário indefinidamente.

A constituição moderna, segundo Latour, tem quatro garantias fundamentais: o poder natural, o poder social, o dualismo ontológico e Deus enquanto fantasma. A primeira garantia afirma que a Natureza é uma realidade prévia, é o a priori do mundo: ela está aí desde sempre e cabe aos homens revelarem seus segredos. A segunda garantia diz que o destino da sociedade só cabe aos homens, pois ela seria uma construção unicamente humana. O dualismo ontológico entre Natureza e Cultura é radical, inconciliável, bem como os dois procedimentos modernos são inconciliáveis: a purificação e o trabalho dos híbridos. A última garantia é a reminiscência de Deus que é tornado árbitro do confronto ontológico e do exercício dos poderes naturais e sociais, mas que apenas permanece como o olho que tudo vê e tudo julga sem poder intervir. Essas quatro garantias da constituição moderna são organizadas para fazer operar um dispositivo de colonização do possível. É através da combinação da natureza, da sociedade e do ser como simultânea e paradoxalmente imanentes e transcendentos que o projeto moderno dominou o mundo:

“Três vezes a transcendência e três vezes a imanência em uma tabela que fecha todas as possibilidades: [1] Nós não criamos a natureza; nós criamos a sociedade; [2] nós criamos a natureza; nós não criamos a sociedade; [3] nós não criamos nem uma coisa nem outra, Deus criou tudo; Deus não criou nada, nós criamos tudo”.
(LATOUR, 1994, p.40)

Dessa forma foi possível colocar em funcionamento a dupla operação da modernidade: enquanto por um lado se pode “mobilizar a natureza, coisificar o social e sentir a presença espiritual de Deus”, de outro e simultaneamente, pode-se defender ferrenhamente que “a natureza nos escapa, que a sociedade é nossa obra e que Deus não interfere mais” (idem).

É essa constituição que se rompe. Se rompe pelo próprio excesso que produziu. Se rompe por se apoiar em um esquema bipolar, por levar seu paradoxo ao paroxismo. É nesse sentido que, como afirma Sloterdijk ao retomar Latour, “ a situação antropocênica requer um novo debate constitucional” (SLOTERDIJK, 2018, p. 26). É tal debate que mobiliza os processos de subjetivação contemporânea. O Antropoceno é o resultado do funcionamento acelerado da constituição moderna, mas também da sua incapacidade de operar sobre o mundo da mesma forma. Por isso abre as portas dos desesperados, por isso é também um palco apocalíptico. De um lado, os expressionistas cinéticos seguem operando dentro da constituição moderna e levando o impasse aos pontos de não retorno, atravessando o limiar do *event horizon*, injetando mais volatilidade no mundo enquanto tentam justificar suas ações por imperativos éticos: agir antes que seja tarde demais, repetir para que tudo não desmorone, acelerar para não cair. De outro lado, o “tom de desespero escatológico” (idem) dos partidários do freio chegam a se confundir com os dispositivos religiosos e a reivindicar não formas de potencializar o mundo, mas sim artes de resignação, exercícios de abandono da vida. Advogam pela invenção de uma *ars moriendi* (arte de morrer, de saber morrer; compilados medievais que eram lidos aos moribundos na hora da morte), como aquela proposta pelo escritor Carl Amery (idem).

No tribunal do Antropoceno os procuradores e defensores de um novo consenso moral sobre os modos de vida aceitáveis para se estar no mundo se acusam mutuamente, brigam, xingam-se, polarizam-se. A reivindicação de um novo *ethos* terrano é uma tarefa por se construir. Se a vida só se justifica esteticamente, como elaborar um modo de vida fora da potência expressiva que movimenta os desejos? Conseguiremos inventar uma vida capaz de assimilar a decadência como processo inerente à regulação homeostática do sistema-Terra sem abrir mão da vontade de potência, dos sonhos galáticos, da possibilidade de multiplicar tudo entre todos? Não é também um perigo que terminemos implicados no exercício de um *ethos* que, para se opor àquele da destruição em virtude da criação, defende um apagamento da vida em virtude de sua manutenção? Para Sloterdijk, é aqui que entra o papel da

antropotécnica na formulação dos sujeitos necessários ao novo regime planetário. A antropotécnica deve desenhar as práticas necessárias para esse cenário. Exercitar as práticas necessárias para responder ao impasse e “garantir uma nova dimensão ecológica e ética a serviço da viabilidade de vida do planeta”²².

²² Entrevista concedida ao jornal *Il Manifesto* em 2009. Disponível em: <https://www.fronteiras.com/entrevistas/a-antropotecnica-de-peter-sloterdijk-seres-humanos-sensiveis-ao-seu-apelo-deveriam-trabalhar-sobre-si-mesmos>
Acessado em : 12/06/2021

Palavras: corpos, parques, galáxias

*palavra prima
uma palavra só, a crua palavra
que quer dizer tudo
anterior ao entendimento: palavra
(BUARQUE, 1995)*

Quando Hari Seldon inventa um campo da matemática capaz de prever os acontecimentos futuros a humanidade já não se limitava à Terra. A imensa maioria dos cerca de um quintilhão de seres humanos já não era nem mesmo capaz de dizer qual a origem da espécie, apenas a localização do poder central. Antes que o Império galáctico entrasse em processo de dissolução e autofagia por guerras tribais, Seldon inventa a “psico-história”, uma ciência capaz de determinar as crises futuras a partir de leitura de dados comportamentais da sociedade. Antevendo os próximos mil anos futuros, Hari Seldon reúne um grupo de intelectuais e cientistas para habitarem as franjas da galáxia e garantirem que o rumo da história siga seu curso previsto. Esse é o mote da trilogia da Fundação de Isaac Asimov. Escrito na década de 1950 durante os anos finais de Stálin, a obra prolonga ao infinito sideral a revolução abstrata que derrotara o *Enigma* nazista anos antes e mudaria de vez a história humana: o poder da calculabilidade e sua dinâmica não só produtiva, mas preditiva. O livro, porém, faz a aceleração da temporalidade entrar em parafuso não graças a uma economia da desinibição, mas pela balcanização canibal que habitam as fendas dos grandes corpos em colapso.

Nós constituímos sobre a superfície terrestre um corpo colossal que sobrevive e se amplia através do mútuo agenciamento entre técnica, mitos e desejos. Somos os únicos do gênero *Homo* a sobreviver. Ficaram para trás pelo menos outras quinze espécies. Não só sobrevivemos como ocupamos cada pedaço do planeta (e de sua órbita), subjugamos todas as outras formas de vida e inauguramos um novo tempo geológico. Os episódios de extinção das outras espécies (humanas ou não) quase sempre coincidem com a chegada de um grupo de *Homo sapiens* em seu território (HARARI, 2015). Para o historiador israelense Yuval Noah Harari, o triunfo dos sapiens é consequência do “surgimento de novas formas de pensar e se comunicar, entre 70 mil anos atrás e 30 mil anos atrás” (idem, p. 27). O equivalente a uma “revolução cognitiva”. Foram essas novas formas de pensar e se comunicar que garantiram a

conquista do planeta pelos *Homo sapiens* e prepararam o domínio posterior sobre todas as espécies, mesmo que alguns vírus ou gafanhotos nos peguem de surpresa ainda hoje. Tal “revolução cognitiva” corresponde a um passo além na elaboração e engajamento simbólico com o mundo. Característica única entre os representantes do gênero, a revolução cognitiva aparece nos vestígios deixados por nossa peculiar capacidade de abstração - pictórica, já que os registros são anteriores à invenção da escrita - nas paredes das cavernas, em totens e templos. Foi essa afinidade com a abstração que teria garantido aos *Homo sapiens* a capacidade de projetar suas formulações de mundo além dos limites do tempo e do bando familiar. A condição humana está imbricada na sua capacidade de fabulação do mundo e de si, e foi essa faculdade o que garantiu a conquista efêmera do planeta. Sobrevivemos não nos agarrando ao possível, mas alargando-o sempre com lanternas e lendas, poemas e aceleradores de partículas, navalhas e canções. A verdade, o possível, nossa bússola simbólica no mundo - e, em última instância, o mundo mesmo - está sempre em construção.



Longe de ser a manifestação de uma suposta realidade ideal como quis a filosofia ocidental desde Platão, a verdade para Nietzsche se parece mais com estratos geológicos: é feita de fósseis de metáforas esquecidas, do assentamento da poeira de valores que cada época levanta ao se inscrever no mundo. A verdade seria o acordo silencioso da coletividade, o pacto gregário em favor de um colchão amortecedor que serviria de chão comum. Em sua origem estariam acordos de confiança e zelo mútuos na plausibilidade das metáforas de fabricação de mundo. Um ilusionismo que funciona não tanto por ser bem feito, mas por ser desejado. Não podendo surgir das abstrações particulares, pois a intuição individual produz metáforas sem correlatos imediatos, o campo da verdade aparece como o mercado comum das abstrações e analogias. É desse pacto que se ergue o “grande edifício dos conceitos” cuja regularidade inflexível “exala na lógica aquela dureza e frieza que são próprias da matemática” (NIETZSCHE, 2007, p. 38).

Em seu projeto de interpretar as interpretações, de devolver às metáforas o poder operativo que possuem e à verdade sua correlação contingente com as tentativas de orientação dos grupamentos humanos, Nietzsche vai dizer que a força dos arranjos esquecidos é tal que “aquele que é baforado por essa frieza mal acredita que mesmo o conceito ossificado e

octogonal como um dado e tão rolante como este, permanece tão-somente o resíduo de uma metáfora” (idem). O que condiciona nossa existência coletiva, portanto, é um esquecimento. Não qualquer esquecimento, mas aquele que ativamente permite a construção de um habitat mental comum. Com tal operação, Nietzsche defende uma filosofia que “abandona o princípio da crítica e passa para os poderes que, por meio da interpretação, geram e apagam signos” (KITTLER, 2017, p. 39). O filósofo trágico não é aquele que constrói esquemas, mas o que se dedica a “identificar e praticar ficções produtivas” (idem).

Sloterdijk, desenvolvendo a ideia de Parque Humano, vai dizer que “os homens são seres que, vivam onde vivam, criam um espaço parquizado em torno de si mesmos” (2000, p.38). E é dentro de tais espaços “que os homens devem formar uma opinião sobre como deve ser regulada sua conduta consigo mesmos” (idem). A história humana é, portanto, aquela de construir fábulas e nelas se instalar. Para que a fabulação se imponha como coordenadas de orientação e reprodução do mundo, porém, é preciso que as metáforas sejam corporificadas, tomadas como coisas-em-si. A metáfora da árvore precisa se tornar árvore, a metáfora do dado de osso precisa se tornar dado, etc. Somente pelo esquecimento desse mundo pluri-metafórico, apenas pelo enrijecimento e petrificação das torrentes de fluxo imagético abstraídas pela capacidade primitiva da fantasia humana, tão-somente pela crença imbatível de que este sol, esta janela, esta mesa são uma verdade em si, em suma, apenas porque o bicho humano se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito artisticamente criador, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência. Se pudesse sair apenas por um instante das redomas aprisionadas da crença então essa “autoconsciência” desapareceria de imediato (NIETZSCHE, 2007, p. 41).

Essa torrente que a condição original de bicho criador lança sobre o mundo é tão poderosa quanto desgastante. É por esse motivo que o esquecimento ativo da rede de metáforas é uma necessidade vital, pois permite um anteparo contra a deriva alucinada da fabulação sem-fim. Nós precisamos esquecer pois estamos condenados a criar e qualquer falha em um desses termos é um risco à própria existência. Pois não imaginar nos mata; e imaginar demais nos enlouquece. Não é este, também, um motor do transe do mundo? Acelerar ou frear a fabulação? Há que se medir a diferença de voltagem entre dois lados: de um lado o acúmulo documental das ferramentas de verificação e veridicção modernas e seus sinais de catástrofe, de outro as múltiplas possibilidades de fabulação que as novas condições

técnicas, materiais, culturais e cognitivas liberam. Estamos no meio de uma deriva ficcional sem a possibilidade de esquecimento.

⊕

Da união conjugal entre os impulsos criativos da natureza encarnados nos princípios apolíneos e dionisíacos nasceu a tragédia grega. E se ela surge por nascimento e não por constituição, se ela é necessariamente o resultado do encontro entre duas partes, entre desejo e imaginação, então trata-se de “um gênero literário [que] foi criado como um corpo” (KITTLER, 2017, p.39). Um corpo que dança e sonha, que deseja e cria. Para Kittler, a teoria lingüística de Nietzsche “ainda estaria inscrita na matriz do pensamento transcendental”, para o qual “a filosofia se transformaria na lembrança de algo impensado no pensamento e em crítica de seu esquecimento” (idem, p.40). Kittler aponta que a ideia de uma “produtividade lingüística original do ser humano” é figurada como o *impensado* desde, pelo menos, Johann Gottfried von Herder, filósofo alemão do século XVIII. De modo que somente a linguagem poética, livre das constrações de uma razão hostil, seria capaz de manifestar a potência fabulativa da linguagem. Caberia à linguagem conceitual o papel de escritor e decodificador desse impensado conforme ele se manifesta no mundo. É justamente contra essa antropologia transcendental que Nietzsche elabora sua teoria da linguagem da qual participam igualmente literatura e filosofia. A operação de Nietzsche é um duplo movimento no qual a filosofia é transformada a um só tempo em: fisiologia que segue o fio do corpo; e genealogia que segue a constante transformação dos valores:

“Em primeiro lugar, a produção não acontece em uma origem mítica, onde o signo e o designado seriam um, nem em um sujeito uno, que apenas teria se esquecido de como foi criado. *Linguagens e ficções fazem parte dos muitos eventos disparatados do corpo*²³. Por isso, sua falta de ‘verdade’ leva não ao ceticismo ou ao positivismo, mas à Ariadne: ‘ao fio do corpo’. Em segundo lugar, o engano e o esquecimento, chamados de verdade e conhecimento, não são figuras inertes capazes de dissolver a reflexão. Se os sistemas de signos imprescindíveis para a sobrevivência não só provocam interpretações, mas são - eles mesmos - interpretações, nenhuma interpretação é capaz de desvelar significados transcendentais subjacentes a eles.”
(idem, p.38)

²³ Grifo meu

Por isso, se não há verdade transcendente a se revelar, mas somente um campo imanente de criação dado pela relação corpo-fala como princípio de tradução, não caberia mais à filosofia criticar o mundo, mas sim perscrutar “os poderes que, por meio da interpretação, geram e apagam signos” (idem). Não por acaso o filósofo pensa com o estômago, ruminando sensações e imagens; não por acaso recorre às duchas frias para tratar de problemas espinhosos.

Na tragédia, a verdade-verdadeira só aparece no fundo do mundo, no horror dionisíaco, e é pela imaginação apolínea que podemos elaborar os constructos morais que orquestram o impulso gregário da humanidade: a verdade-ilusão. Um arranjo de fábulas que torna a vida coletiva possível: seu pacto civilizacional é a fé compartilhada no assentamento e funcionalidade das metáforas. É esse pacto que se rompeu. A verdade que aparecia não apenas como refúgio da entropia desencadeada pelo impulso ficcional, mas também como regulador da realidade e das interações sociais, perdeu aderência.

Cara ou coroa?

Humano é o bicho que salta sempre para fora de toda manta biológica para olhá-la melhor. O eterno retorno do *ursprung*, o salto para fora original. Nesse constante saltar, olhou para trás e percebeu o planeta inteiro, moeda azul girando no meio do nada. Foi então que a humanidade viu suas placas tectônicas entrarem em novíssima convulsão. Se por um lado o avanço da instrumentação do mundo já fazia a perspectiva humana balançar absorta entre escalas - do abismo do muito grande da expansão cósmica ao abismo do muito pequeno da intrusão atômica -, por outro, com o registro da Terra vista de cima - de fora - o terremoto inerente entre a casa e a fuga, entre a domesticação e o escape, foi também reatualizado. É nesse campo de forças, no meio desses abalos sísmicos, que as consciências que buscam aderir suas forças de orientação se instalam.

Toda consciência nasce de uma convulsão tectônica. É a capacidade de organizar a experiência e dar orientação aos deslocamentos do corpo que sente, percebe e se vincula ao fluir dos signos e do mundo o que constitui um ser consciente: consciência de si e de seu entorno. É por isso que a consciência trágica aparece como fundamento: é nosso primeiro sismógrafo. Outra consulta aos dicionários etimológicos e descobro que a palavra *consciência* deriva de uma substantivação - flexionada no presente - do verbo latino *conscire*²⁴, palavra formada pela conjunção entre o prefixo “con”, que indica ligação, junção, vinculação; e o radical *scire*, ou seja, saber. Consciência, um *saber-com*; tipo de estado do pensamento que decorre de uma vinculação com um saber localizado no espaço e no tempo. Um passo mais atrás, ainda, e descobrimos que o radical *scire* tem como provável origem a palavra do protoindo-europeu **skei*²⁵, que significa cortar, partir, cindir. Jogando com os dados-de-osso das palavras arriscamos dizer que o saber é um estado sempre provisório que só se realiza mediante sismos, abalos e estalos daquilo que se figurava como realidade cognoscível. Saber, *scire*, ciência: arte de manejar facas, de distinguir, de operar bisturis. Saber é tornar-se espadachim e cirurgião, daí seu poder e perigo. Pois cortar salva e cortar mata. O *saber-com*, no entanto, não é o domínio da arte do corte, mas sim a arte de vincular-se aos cortes que pululam a todo instante na carne do mundo. Para aumentá-los, costurá-los ou habitá-los?

²⁴ Disponível em <https://www.etymonline.com/word/conscience> Acessado no dia 23 de maio de 2021.

²⁵ Disponível em https://www.etymonline.com/word/*skei-?ref=etymonline_crossreference Acessado em 23 de maio de 2021.

Depende do “cismógrafo”, de qual *saber-com* nele se instala. Pois cismar não é outra coisa que pensar.

Φ

Que tipo de consciência pode surgir do abalo sísmico provocado pela condição pandêmica do mundo? A pandemia é uma imagem, com todo o poder que as imagens têm de aderir e atritar. Muitos a lêem como uma revelação. Mas revelação de que? Qual a verdade revelada por esse apocalipse onde ficamos dependentes da casa quando é justamente a casa que falta cada vez mais? Se a verdade é um acordo que fazemos para estarmos no mundo, então não há qualquer *aletheia* a se esperar do vírus. Ele é a imagem da nossa tragédia, a encarnação epocal da consciência trágica: um messias sem mensagem nem Deus: puro meio. O que ele traz é a necessidade incontornável de inventar um colchão comum, um pacto coletivo definindo as regras que garantirão que o parque inverta a sua tendência: da degradação para a regeneração. O imperativo ético diante do vírus é o mesmo que surge diante das secas, do envenenamento do solo, das inundações, do aquecimento global, da degradação da natureza, da extinção das espécies: toda ação deve garantir as condições máximas de habitabilidade, toda ação deve continuar o trabalho da vida. É urgente não só impedir a dinâmica do capitalismo em testar os limites, mas, sobretudo, é preciso retirar o domínio dos limites da feitiçaria do capital. Nunca foi tão urgente inventar o mundo para salvá-lo. Apostar em um ou outro pedal é uma bifurcação moralista e inútil. Não se trata de acelerar ou frear, de proteger os enclaves ou derretê-los todos. Trata-se, isso sim, de aprender a pilotar não o mundo, mas as forças que inscrevemos em sua composição.

Conclusões parciais

*o relógio quebrou e o ponteiro parou
em cima da meia noite, em cima do meio dia
tanto faz porque depois de um
vem dois e vem três e vem quatro*
(MAUTNER, 1974)

Afinal, o que pode um corpo diante de um campo de forças que querem aumentá-lo, diminuí-lo, liberá-lo, dividi-lo, agregá-lo? E do contrário, o que pode um corpo enquanto produtor de forças, como mediador, criador de canais, inventor de mundos? Os séculos de platonismo cristão e sua cruzada contra o corpo também são ultrapassados pela aceleração do mundo. Aumentado e acoplado a instrumentos, vivisseccionado e decomposto em circuitos microscópicos, lançado pelos ares por lunetas, dinamites e foguetes, o corpo retorna e reivindica seu posto como metabolizador energético: da radiação do mundo em transe a uma profusão interminável de imagens. Mas não um mesmo corpo, sempre já dado. É um outro corpo que nasce. É sempre um outro corpo que nasce. Dos estados de transe e desorientação, o corpo projeta um saber-com que atrita o mundo, uma consciência que tenta fixar ideias-guia; ideias que serão tão aderentes quanto mais vinculadas ao estalo que as fez nascer, que percorram as rachaduras de cima a baixo e formule pontes possíveis, costuras necessárias ou alargamentos desejados. Ao fim e ao cabo, retorna à humanidade produzida pela volúpia orgiástica e violenta do capitalismo e do projeto moderno uma necessidade de “seguir o fio do corpo”, de se perguntar não só o que pode ou o que quer o corpo, mas o que resta do corpo e o que fazer com ele?

Φ

Esse é um tempo que anuncia suas rupturas por todos os lados. O tribunal da espécie talvez ignore que não há uma humanidade, mas infinitas, que se instalam em infinitos mundos. Mas a planetarização circuitante do capitalismo e a regência dos fluxos materiais, químicos, energéticos e simbólicos por dispositivos de metabolismo acelerado instituiu uma nova natureza: não há acontecimento local que não se espalhe e se reproduza. Todo o trabalho por isolar os acontecimentos, os diferentes mundos que compõem o planeta, é um trabalho que está fadado ao fracasso ao menos no curto prazo. Um morcego, um lixo espacial, um

relatório fraudulento, um governo mafioso: qualquer coisa pode disparar uma catástrofe planetária. O que a curva dos acontecimentos dos últimos anos reafirma é que, haja ou não muitos mundos e muitas humanidades, a casa devém uma. E que o trabalho de formulação de metáforas para dar sustentação narrativa e orientação simbólica no mundo deve, pela primeira vez, abarcar não só toda a espécie, mas toda a vida no planeta.

Φ

Quando o frenesi fabulativo dos *Sapiens* encontra um campo de desinibição quase total no expressionismo cinético, os sismos e as cismas vazam por todos os lados. A aceleração tecnológica e sua formidável espiral de acumulação e elaboração de conhecimento instalam uma novíssima cadeia de terremotos que é atualizada não só na crise material do mundo, mas na volatilidade econômica e política, na eclosão de subjetividades, na reação geo-físico-química do planeta, no lamento dos bichos e dos rios. Desde que Galileu e sua luneta puseram Copérnico à prova, não só uma nova interpretação, mas uma nova matriz de funcionamento da natureza passou a vigorar. A exponenciação dos movimentos acelerados faz com que a humanidade planetária passe por novíssimos choques entre placas de diferentes escalas. Com as curvas da aceleração dos abalos se derramando para o infinito, a consciência e orientação vacilam: tremem e temem. Não obstante, nossa necessidade de perspectiva é imperativa: caminhar, como Bergson, para fazer horizontes. Como caminhar entre abismos, como vincular o saber ao presente quando tempo e espaço convulsionam, quando os cortes pulverizam a carne do mundo, eis a questão.

Φ

A história humana é a história dos meios: técnicos e ambientes. O fragmento no qual estamos inseridos e queremos transformar - aquele iniciado pelo capitalismo e acelerado pelos motores de conversão de energia, trabalho e informação - é um período prodigioso em invenções midiáticas e deslocamentos de terra. E a cada choque inventamos novos meios técnicos que funcionam como oráculos de cada consciência epocal; esses meios técnicos, por sua vez, inventam novos meio ambientes que se desenvolvem em novas rupturas, em uma relação de coevolução e conflito. Diante do terremoto, sempre, a consciência precisa se

reposicionar. O que cada mudança torna claro é que o nosso problema sempre foi aquele de inventar a vinculação possível com o mundo-presente: criar o ambiente capaz de prosperar nas circunvoluções do planeta. Das gaiolas pombalinas à grande muralha verde na África, dos diques de New Orleans aos terraços de Machu Pichu, o que os humanos fazem é a casa, e o fazem sobre uma terra que treme. E no entanto a casa é feita também em deslocamento; as conchas, tendas e carapaças que eventualmente se leva às costas são também vasos: casas que derramam casas. Há milênios que deixamos nossos rastros como as lesmas. Nossa condição, afinal, é a de criadores de parques; seres parquizantes como os castores, como os líquens, como as abelhas. Capazes de impactar o ambiente e modular os fluxos. Nossa história é a história da vida: somos parte de um dispositivo de produzir meio que abala o mundo e se reatualiza a cada abalo.

E se essa condição de fazer casa é também a condição de pilotá-la, se fazer meio é fazer trânsito, então o freio e o acelerador são indispensáveis diante das tragédias que inexoravelmente saltarão em nosso caminho. O que precisamos é de auto-escola e prática, conhecimento e exercício, para assimilarmos os tempos exatos nos quais cada pedal não figurem como opção, mas como necessidade.



O problema do olhar é o problema da perspectiva e sua relação com a duração dos acontecimentos. Daí o exercício sempre difícil de olhar para o próprio tempo. Pois o que se vê é já passado. O que vemos é o efeito das forças trabalhando no futuro: o que está acontecendo já aconteceu. Nesse sentido, o agora, o presente, é sempre tarde demais pois nos chega do passado do futuro, dos acontecimentos que, em processo de devir, realizam esse ser-sendo em nós e entre nós. Mas não é exatamente aí que Nietzsche e Kierkegaard propõem fé e coragem? Agir *no* encadeamento como gesto de vontade e liberdade? O que é possível fazer no presente? Criar as forças do futuro, *criar o passado do futuro*, é esse o verdadeiro trabalho de uma política das forças que compreende os efeitos de *feedback* que elas exercem sobre sistemas - sejam eles o planeta, a espécie, os corpos. Uma ética que fundamente tal política é aquela cuja ação está determinada pelos efeitos interconexos que ela realiza no mundo, não só agora, mas no longuíssimo prazo. Um modo de vida que decorra dessa ética deve ser capaz de modular a planetaridade pelas forças que seleciona e inscreve na própria tessitura do mundo.

Terraformar a Terra por diferença e repetição. O que o Antropoceno nos revela é que o grau de responsabilidade aumentou, é do tamanho do planeta e da vida. O dizer sim, cada vez mais difícil e necessário. Não espanta as hordas de negacionismos: são a fuga diante da incontornabilidade da afirmação do destino não como fatalidade, mas como único palco possível da existência. É preciso aderir no tempo as forças de transformação, pois não se faz um mundo a partir de asteroides e explosões solares: o que cria natureza, o que cria ambiente, são as geodésicas entre forças produtivas do próprio sistema. É nesse sentido que técnica e vida partilham de um mesmo fundo e fim: criam mundos, fazem parques, produzem meio. O que a tragédia implica é a necessidade de criar os vírus, as metáforas e os sonhos que povoarão a Terra depois do transe que nos pariu no mundo. É o de sempre: fazer os sóis para enfrentar a meia-noite. É o que é.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2015

BALLA, Giacomo; DEPERO, Fortunato. **Ricostruzione Futurista dell'Universo**. Milão: Direzione del Movimento Futurista, 1915. Disponível em http://futurismo.accademiadellacrusca.org/immagine.asp?idscheda=52&file_seq=1

BARTHES, Roland. **A Câmara Clara**: Nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BITTENCOURT, Renato Nunes. O sentimento de alteridade no dionisismo como superação da conduta apolínea. **Revista NEARCO**, vol. 2, num. 1, 2009

BOUTANG, Yann Moulier. Sideração Covid-19: A economia suspensa e o momento decisivo para 2020. **Revista Lugar Comum**, Nº 58, Rio de Janeiro, 2020.

BRATTON, Benjamin. **The Terraforming**. Moscou: Strelka Press, 2019

BRITO, José Wilson Rodrigues de. Angústia como condição de liberdade em Kierkegaard. **Revista Humus**, vol. 7, num. 19, 2017

BUARQUE, Chico. **Uma palavra**. Rio de Janeiro: Sony Music, 1995. CD.

BUCK-MORSS, Susan. **The dialectics of seeing**: Walter Benjamin and the Arcades project. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989

CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe. **Enigma do disforme**: neoliberalismo e biopoder no Brasil Global. Rio de Janeiro: Mauad, 2018

CECEÑA, Ana Esther. Ecology and the Geography of Capitalism. in **The World is out of joint**. Nova York: Routledge, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**: 1972-1990. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FISHER, Mark. **Realismo Capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do Mundo do que o fim

do Capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. v. 5.

FÜLLER, R. Buckminster. **Operating Manual for Spaceship Earth**. Baden: Lars Müller Publishers, 2008

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo, Perspectiva, 2007.

GALILEI, Galileu. **Diálogo**: sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano. São Paulo: Ed. 34, 2011

GREVSMÜHL, Sebastian. **La Terre vue d'en haut**: l'invention de l'environnement global. Paris: SEUIL, 2014

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. Porto Alegre: L&PM, 2015.

JASPERS, Karl. **Tragedy is not enough**. Boston. The Beacon Press, 1952.

KITTLER, Friedrich. **A verdade do mundo técnico** – Ensaio sobre a genealogia da atualidade. Rio de Janeiro: Contraponto, 2017.

KIERKEGAARD, Sören. **Temor y Temblor**. Madrid: Alianza Editorial SA, 2014, epub.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?** Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LISSOVSKY, Maurício. O Φ da fotografia (lado b). **Revista Famecos**. Porto Alegre, v. 27, p. 1-13, jan.-dez. 2020

LONG, Brian R., **The Death of Tragedy**: Examining Nietzsche's Return to the Greeks. Cincinnati, Xavier University, 2018.

- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen. **#Accelerate#** The accelerationist reader. Falmouth: Urbanomics, 2014
- MALTHUS, Thomas. **An essay on the principle of population**. Electronic Scholarly Publishing Project, 1998
- MAUTNER, Jorge. **O relógio quebrou**. Rio de Janeiro: Estúdios Havaí, 1974. CD
- MOORE, Jason. The Capitalocene and planetary justice. **Revista Maize**, 2019
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: Um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Editora Hedra, 2007.
- PRATELLA, Francesco Balilla. La distruzione della quadratura. Firenze: **Revista Lacerba**, 1912. Disponível em <http://futurismo.accademiadellacrusca.org/scheda.asp?idscheda=21>
- SILVA, Walfrido; VERMELHO, Alcyr. **O tic-tac do meu coração**. Rio de Janeiro: Odeon Records, 1935. 78 RPM
- SLOTTERDIJK, Peter. **What happened in the twentieth century?** Cambridge: Polity Press, 2018
- SLOTTERDIJK, Peter. **Règles pour le parc humain**: Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger. Paris: Mille et Une Nuits, 2000
- VELOSO, Caetano. **Terra**. Rio de Janeiro: Polygram, 1978. CD.
- VIRILIO, Paul. **Guerra e cinema**. São Paulo: Boitempo, 2005.