

---

## **Por uma filosofia do presente: sobre a pandemia, reificação do tempo, poética e uma utopia do tempo que vem**

---

---

## **Towards a philosophy of the present: on pandemic, reification of time, poetics, and a utopia of the forthcoming time**

---

DOI: 10.12957/ek.2021.56747

**André de Paiva B. Fernandes<sup>1</sup>**

Universidade Federal de São Paulo

*bonillo.andre@outlook.com.br*

<https://orcid.org/0000-0001-6222-6724>.

**Paulo Emílio de Paiva B. Fernandes<sup>2</sup>**

Universidade do Estado de Minas Gerais

*pauloemiliofernandes@outlook.com*

<https://orcid.org/0000-0002-7767-9686>

### **RESUMO**

A pandemia causada pela covid-19 escancarou de modo ineludível o cunho que marca a condição geral da civilização ocidental globalizada: a exaustão, o esgotamento – não só dos recursos naturais, mas também dos psíquicos. Antes de mais nada, o ano de 2020 representa o fastígio de uma crise da *pólis*, não da *phýsis*. Cumpre, aqui, focalizar as implicações que a crise da covid-19 faculta à experiência do tempo vivido. Para tanto, propõe-se investigar a relação de subordinação entre as categorias do trabalho e do tempo que se dá no interior do capitalismo contemporâneo. Conforme, de um lado, o trabalho, em sua configuração imaterial, invade mais ostensivamente as esferas da subjetividade e da cultura, e, de outro, a semiotização das mercadorias (Cazeloto) as reveste sobremaneira de um valor de culto (Han), as dinâmicas de acumulação e aceleração, cuja imagem mais bem acabada talvez seja a das trocas de sinais da infosfera, se infundem na vivência do tempo e a colonizam. Conclui-se que, na

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo.

<sup>2</sup> Mestre em Comunicação Social pela Faculdade Cásper Líbero. Atua como Professor designado na Universidade do Estado de Minas Gerais.

contramão desta caracterização da vida nua contemporânea (Han), tendo como horizonte a instituição de uma imaginação política renovada, que se desvencilhe da colonização do imaginário operada pelo capitalismo em sua forma atual, será preciso ter em conta o papel que cabe à poética – entendida como espaço de exercício da linguagem que escapa à governança levada a cabo pelo agenciamento maquínico do desejo e das relações socioeconômicas ensejadas pelo neoliberalismo.

**Palavras-chave:** Semiocapitalismo. Esgotamento. Aceleração. Governança. Vida nua. Poética.

## ABSTRACT

The pandemic caused by the covid-19 magnified one of the cardinal characters of our globalized western civilization: the exhaustion – not only of natural but of psychic resources as well. The year of 2020, if anything, represents the apex of a crisis of the *pólis*, not of the *phýsis*. This study discusses the implications of the covid crisis to the experience of time. For that end, it proposes an inquiry on the relations between the categories of work and time, especially on the ways the former subordinates the latter in the context of contemporary capitalism. As, on the one hand, work, in its immaterial form, overspreads towards the domains of subjectivity and culture, and on the other hand, a semiotics of merchandise (Cazeloto) coats goods with accentuated cult value (Han), the dynamics of accumulation and acceleration – which are best illustrated by the signals exchange within the infosphere – colonize our experience of time. This leads to conclude that the construction of a collective political imagination capable of confronting the terms of the contemporary naked life (Han) and decolonize the social imaginary from the strands of current day capitalism, must be aware of the importance of poetics, understood as the exercise of language astray from the dominance of neoliberalism, which favors the kind of social and economic relations that are in the center of our civilization crisis.

**Keywords:** Semiocapitalism. Exhaustion. Acceleration. Governance. Naked life. Poetics.

Assim como tivemos filosofias do passado e do futuro, amanhã teremos uma filosofia do presente. A experiência poética pode ser uma de suas bases. Que sabemos do presente? Nada ou quase nada. Mas os poetas sabem algo: o presente é o manancial das presenças.

Octavio Paz. *A busca do presente e outros ensaios*.

## O FUTURO, UM PRETÉRITO?

Ao cabo de um ano da crise de SARS-CoV-2, o futuro aparece cada vez mais como uma categoria do passado. Tende a se identificar com o presente por ação do denominador comum do esgotamento, da exaustão, e ao menos em três esferas da experiência humana (e em suas intersecções) podemos entrever a retração do futuro: ecológica, social e imaginária.

Na esfera ecológica temos algumas ilustrações, digamos, simbólicas, como a situação das mais antigas minas de extração de ouro, que “estão à beira da exaustão” (QUANTO OURO..., 2020), ou a efetiva saída, agora revertida, dos Estados Unidos do Acordo de Paris (ALIADOS..., 2021), cujo processo se iniciou tão logo os termos do Acordo permitiam a seus signatários. Há também sinais mais imperiosos: o relatório final sobre as Metas de Aichi para a Biodiversidade, subscritas pela comunidade internacional em 2010, avalia que somente seis das vinte metas foram apenas parcialmente atingidas (RELATÓRIO..., 2020) – o que nos traz à memória os níveis obscenos atingidos no Brasil pelo desmatamento e pelos incêndios devastadores que acometeram especialmente a Amazônia e o Pantanal (WATANABE, 2020; AMAZÔNIA..., 2020), primeiro encorajados, depois testemunhados passiva e desdenhosamente pelo Governo Federal, pondo a nu não apenas o desprezo das autoridades políticas brasileiras pela preservação ambiental, mas seu projeto de destruição (ou esgotamento) alinhado a uma certa ideia de progresso e crescimento.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Essa constatação não só evoca a distinção feita por Isabelle Stengers (2015) entre “duas histórias” sobre a sociedade global, entre as quais oscilamos, como nos inscreve incisivamente nos registros da primeira história, que pesa suas tintas nos imperativos da competição e dos sacrifícios necessários para se atingir o crescimento infinito e, assim, se projeta para uma abstração imprecisa e confusa do futuro, que estaria sempre disponível; ao passo que a segunda história percebe claramente o futuro desenhado pelas práticas da primeira história, mas tem dificuldade de propor outros caminhos.

Além disso, estimativa recente dá conta de que a *massa antropogênica*, dos objetos produzidos pela atividade humana, já é maior do que a biomassa, isto é, o material orgânico, do planeta. Apenas para mencionar um exemplo dado pelos autores, a massa pela qual responde todo o plástico produzido ultrapassa a massa correspondente aos animais marinhos e terrestres (ELHACHAM et al., 2020, p. 2).

Pode-se ainda levar em consideração uma talvez improvável, mas não impossível devastação causada por confrontos bélicos, quem sabe mesmo pela detonação de armamentos nucleares; há que se lembrar que uma certa tensão armamentista vem escalando nos últimos anos ao redor do globo (GASTOS..., 2020).

Na esfera social, desde o último quarto do século passado, assistimos à derrocada das crenças meta-históricas que, consolando e oprimindo os espíritos na construção do porvir (PAZ, 2017, p. 88), davam forma ao futuro. A terra desolada das utopias religiosas, políticas, científicas, viu assomar por sobre seus escombros o consumo e o marketing de experiência, que vieram preencher o horizonte da vida cotidiana e atulhar também o horizonte da história, cujos marcadores temporais são mais frequentemente designados pelo surgimento da última geração de aparelhos eletrônicos ou pela franquia *blockbuster* da vez. O capitalismo, em sua roupagem contemporânea, age como uma espécie de Midas que transforma em commodity tudo aquilo que toca, inclusive, e talvez principalmente, o tempo.<sup>4</sup>

Mesmo no domínio da política, que necessariamente mobiliza imagens do futuro, a extensão da projeção dessas imagens não vai muito longe. De fato, em matéria política, o que vimos ao cabo dessas primeiras décadas de século XXI foi a renovação de “antigas fúrias religiosas” e de “fanatismos nacionalistas” (PAZ, 2017, p. 89). Nem mesmo o insólito de uma nova revolução industrial se apresenta como perspectiva de outro futuro. A denominada indústria 4.0 (SCHWAB, 2016) parece apenas escalonar traços já delineados do presente e aprofundar dinâmicas sociais que já experimentamos.

---

<sup>4</sup> Walter Benjamin (2013) já refletia sobre o caráter religioso assumido pelo capitalismo, ainda em sua fase industrial, ao se apresentar como uma estrutura e prática cultural destinada a responder questionamentos e inquietações tradicionalmente consideradas de cunho religioso. Em outras palavras, a estrutura teológica é mantida, mas veiculada por outra matéria. Articular a reflexão benjaminiana sobre o tema às considerações desenvolvidas no presente trabalho, que se desdobram no contexto do capitalismo financeiro, da semiotização das mercadorias e da experiência *fractalizada* do tempo se apresenta como tarefa instigante e pertinente a ser desenvolvida em um estudo específico. Conferir, além disso, Michael Löwy (2009).

No contemporâneo, o futuro se encurtou em uma “atualidade prolongada” (HAN, 2017c, p. 54).

A conjugação desses elementos cria, ainda que de maneira difusa, uma profunda contradição na concepção da realidade social que herdamos da modernidade. O futuro, como nota Franco Berardi (2020, p. 66-7), estava em função de outro termo: crescimento. A expansão econômica, por mais que se admita que possa ainda se prolongar, esbarra na iminência da degradação irreversível dos biomas e, além disso, não arregimenta as populações dos Estados-nação, como outrora o fizera, no sentido de convencê-las de que os sacrifícios realizados hoje partejarão naturalmente o progresso amanhã: os escombros do progresso tanto se amontoaram que não podem mais deixar de ser vistos. Os eventos políticos da última década deixam claro que circula nas sociedades muito mais o cinismo, a revolta, o ódio, a reatividade, a humilhação, o ressentimento e a dissolução da solidariedade social do que a confiança em qualquer projeto político-econômico. E, no entanto, a dominação – ou, mais precisamente, a governança e a gestão, com seus governantes/gestores – do capitalismo financeiro, operada por mecanismos incorpóreos e desterritorializados, é tamanha que um outro futuro, para além da repetição deste presente, simplesmente parece não aceder à imaginação coletiva. Na formulação de Berardi (2020, p. 38), retomando Niklas Luhmann, “Na práxis da governança, o dogma econômico se transforma em automatismo tecnolinguístico”.

Investigar as muitas linhas de força da colonização<sup>5</sup> do imaginário operada pelo capitalismo contemporâneo excede os limites deste trabalho, no entanto tal automatismo parece ter papel fundamental nesse processo de despotencialização da imaginação. Não nos parece exagerado dizer, mais uma vez com Berardi (2020, p. 223), que os automatismos tecnolinguísticos postos em funcionamento ao longo das transformações no interior do desenvolvimento histórico do capitalismo, que culminam na financeirização da economia, são responsáveis, em larga medida, pela limitação

---

<sup>5</sup> Os termos colonização e descolonização, aqui, não são desenvolvidos a partir das teorias ou estudos decoloniais, mas são utilizados em seu sentido vernacular, se assim podemos dizer, de invasão, propagação, alastramento, habitação, dominação, assim como seus antônimos. Mesmo reconhecendo que a forma pela qual essa colonização, pelo capitalismo, se constrói como reflexo de uma cosmovisão e de uma prática hegemônica, explorar a leitura por meio dessas teorias e conceitos é assunto extremamente importante que merece um texto também específico em razão das exigências e complexidades envolvidas. Preferimos, nesse momento, concentrar as reflexões na capacidade da poesia de instaurar uma nova percepção, kairótica, do tempo, e não nos processos de colonização e descolonização.

imaginativa que faz com que uma fabulação sobre o fim do capitalismo coincida no mais das vezes com o fim total da civilização do que com sua radical transfiguração. A aniquilação parece mais plausível e próxima do que a transformação.

## O PRESENTE FRACTALIZADO

De início, a crise causada pela nova cepa de coronavírus pareceu repor a tentativa de imaginar um futuro para além do presente magnificado – que, paradoxalmente, de tão fugaz, mal parece ter nascido e já pertence ao passado longínquo e, ao mesmo tempo, prolonga sua atualidade infinitamente. Que arranjos econômicos e sociais configurarão o mundo daqui em diante? Desde que se estabeleceu a condição pandêmica, boa parte das análises passou a gravitar em torno dessa questão e, muitas das vezes, podia-se perceber um elemento comum a todas: a perspectiva ou, ao menos, a possibilidade da transformação. Otimistas, alguns atribuíram-na a uma renovação audaz dos governos e das corporações, que sairiam da pandemia ainda mais automatizados, expandindo o que se tem chamado de “governamentalidade algorítmica” (ROUVROY; BERNIS, 2015) pela crescente adoção de tecnologias orientadas por dados e inteligência artificial, criando condições para um verdadeiro “Renascimento Digital” (ARAYA, 2020). Outros puseram-na na conta de uma reorganização política em escala global que representaria um revés no modo de produção capitalista (ZIZEK, 2020).

Nas reflexões recentes de Agamben sobre a pandemia, a transformação adquire o sentido de uma sedimentação definitiva dos expedientes biopolíticos de que o poder lança mão. O filósofo italiano vê neste acontecimento a ocasião para que o estado de exceção assumira oficialmente a posição de normalidade na organização política da sociedade contemporânea – estado esse que não necessitou de uma imposição violenta, com os indivíduos a ele habituados de tal maneira que não lhes ocorre que suas vidas já foram reduzidas a condições puramente biológicas, e isso não apenas na dimensão social e política, mas também na humana e afetiva. Agamben mostra-se ainda preocupado não apenas com a atualidade da pandemia, mas com o seu legado – a possibilidade de manter escolas e universidades fechadas e transmigradas para aulas online; o abandono, por razões políticas ou culturais, de encontros e conversas,

substituídas apenas por interações digitais, de modo que as máquinas viessem a sobrepor todos os contatos – contágios – humanos (AGAMBEN, 2020b).<sup>6</sup>

Também Byung-Chul Han e Alain Badiou defenderam que o entusiasmo com uma revolução pós-pandemia seria completamente injustificado; pelo contrário, depois que tudo isso passar, “o capitalismo continuará com ainda mais pujança. E os turistas continuarão pisoteando o planeta” (HAN, 2020). O autor germano-coreano entende que as recomendações, como mantermo-nos distantes uns dos outros, expressão de uma certa consideração pelo coletivo, não constroem o tipo de solidariedade “(...) que permite sonhar com uma sociedade diferente, mais pacífica, mais justa” (HAN, 2020).

Badiou afirmou que, quando muito, a situação poderia gestar mudanças nas atividades e setores da sociedade mais diretamente implicados na crise, uma vez que as medidas impostas para a contenção do contágio “não exigem grandes esforços analíticos ou a instituição de uma nova maneira de pensar” (BADIOU, 2020, tradução nossa). A crise ofereceria apenas um “interlúdio” no qual poderíamos trabalhar em “novas figuras da política” (BADIOU, 2020, tradução nossa).

Acrescentaríamos: este interlúdio apresentou a ocasião de aceitar o convite de Octavio Paz para construir uma filosofia do presente. Nesse sentido, a grande pergunta que se impõe pode ser assim formulada: voltaremos, após a pandemia, à indistinção de um cotidiano que no mais não passa de um borrão por efeito da aceleração trazida na esteira da hipercomunicação (HAN, 2017b), ou seremos capazes de instituir “novas figuras da política”? Por que caminhos passaria uma tarefa tal? Ainda, como a categoria do *tempo* se insere nos esforços de criação dessas novas figurações? Exploraremos a

---

<sup>6</sup> Para além dessa conclusão, devemos pelo menos mencionar a forma e os argumentos pelos quais Agamben faz essas afirmações no contexto da pandemia. Em uma série de artigos e entrevistas, ele a trata como uma invenção, considera as medidas “frenéticas, irracionais e completamente imotivadas”, desproporcionais frente ao que o Centro Nacional de Pesquisa italiana teria chamado de “uma gripe normal, não muito diferente daquelas que ocorrem todos os anos” e que, “esgotado o terrorismo como causa de medidas excepcionais, a invenção de uma pandemia possa oferecer o pretexto ideal para ampliar-lhes todos os limites” (AGAMBEN, 2020a). Ecoando Benjamin, Agamben diz que a própria terminologia usada para se referir à pandemia, evocando constantemente o apocalipse, é sinal de que a necessidade religiosa, não mais satisfeita pela Igreja, em seu tatear, adquirisse consistência naquela que seria a verdadeira religião de nosso tempo, a ciência, que, como qualquer religião, pode produzir superstição e medo, utilizando-os, inclusive, para disseminar-se (AGAMBEN, 2020c). Agamben chega mesmo a enaltecer, em primeira hora, o virologista francês Didier Raoult, defensor da utilização da hidroxicloroquina e azitromicina no tratamento da Covid-19, que teria “opiniões diferentes sobre a importância da epidemia e a eficácia das medidas de isolamento, que numa entrevista definiu como uma superstição medieval”, acrescentando que, mesmo admitindo não saberem exatamente o que é um vírus, os virologistas pretendiam dizer como deveríamos viver (AGAMBEN, 2020d). Recentemente, Didier Raoult (GAUTRET et al, 2021) reconheceu publicamente problemas em sua pesquisa.



hipótese de que não se poderá criar qualquer coisa assim sem que se leve em consideração as maneiras pelas quais o tempo é apropriado e transformado pelas estratégias de reprodução do capital em sua fase atual para que, então, seja possível pensar outras formas de habitar (n)o tempo, ou, posto de outro modo, de descolonizar o futuro; tarefa para a qual a compreensão da experiência poética parece indispensável.

Se a experiência do ano passado – e a que se projeta sobre 2021 — for reduzida a seus aspectos meramente sanitários e tratada como algo a ser superado pelo nosso aparato tecnocientífico, também se reduzirá qualquer horizonte de transformação radical – tanto de nossas combalidas democracias liberais (CASTELLS, 2018) quanto de uma certa sensibilidade, de um certo modo de desejar, lavrados ao longo da modernidade em seus rearranjos capitalistas, que representam, é bom lembrar, o campo de reaparição do fascismo no século XXI (BERARDI, 2020; FEITOZA, 2014) – que a crise possa deixar entrever. É nesse sentido que o conjunto das reflexões sobre a calamidade decorrente do vírus deve incluir não apenas aquilo que ela traz de inesperado, mas também aquilo que ela agudiza em nossas relações sociais, econômicas e políticas.

Em outras palavras, trata-se de fazer, após a suspensão ensejada pela pandemia, uma digressão sobre seu oposto, a aceleração, tomando-a como vetor de primeira importância em nossa relação com o tempo. Partimos do pressuposto de que a atividade humana do trabalho funciona como um centro gravitacional no que se refere ao arranjo cotidiano da experiência do tempo. Será crucial, então, refletir sobre dois conceitos que apreendem traços característicos do capitalismo em seu momento contemporâneo: o chamado trabalho imaterial e a “semiotização da mercadoria” (CAZELOTO, 2008, p. 48), isto é, a primazia que a imagem, e não mais a coisa, em certo sentido, adquire sobre a sólida concretude dos objetos, fundamentando um modo particular de consumo. Busca-se, com isso, observar como o cotidiano ou, mais ainda, o imaginário social, é colonizado pela lógica da produção e da acumulação, de modo a restringir nossa experiência do tempo a apenas uma de suas modalidades: a do tempo cronológico “fractalizado”, para usar a expressão de Berardi (2020). Desse modo, refletir sobre a temporalidade existencial exige que se leve em consideração o universo do trabalho.

A partir dessa constatação, a hipótese trabalhada é a de que seria preciso reabilitar uma outra figura do tempo, a do tempo kairótico, que enfrente o desafio de viabilizar uma outra *práxis* e um outro imaginário. Esse percurso recorrerá,



especialmente, aos estudos de Edilson Cazeloto e Byung-Chul Han, que tratam da maneira pela qual o trabalho, a acumulação e a aceleração borram sobremaneira as divisões entre os “mundos” e os tempos do labor e do lazer, da objetividade e da subjetividade, do material e do imaterial, e das investigações de Octavio Paz sobre a constituição do que venha a ser a poética, tomada como signo da possibilidade de uma outra forma de imaginação política e mesmo de um outro regime de sensibilidade – necessário para que uma outra “ordem de expectativas” (BERARDI, 2020, p. 119) se coloque.

### *KRONOS E KAIRÓS: O TEMPO DO TRABALHO*

É sabido que os gregos antigos possuíam mais de uma palavra para designar o tempo: *Kronos* [*Κρόνος*] e *Kairós* [*Καῖρός*]. Jaa Torrano (2006, p. 49) diz que, em Hesíodo, o mundo não possui uma materialidade que se funda em uma essencial e universal homogeneidade. A ideia de uma realidade independente, homogênea e subsistente seria fruto da ciência moderna e não poderia ser transportada para outros contextos, pois não seria comum a nenhuma outra civilização, e pensar o tempo como traço cultural se mostra algo um tanto difícil pelo fato de que aquilo que chamamos de histórico adquire ares da própria realidade e organiza o sentido de nossas vidas (TORRANO, 2006, p. 81). Para a cultura grega do período arcaico, entretanto, o tempo não fluiria em um sentido único e irreversível, mas cada acontecimento e cada aspecto do *kósmos* [*κόσμος*], vale dizer, da ordem na qual a totalidade das coisas se faz presente, possuem um tempo que lhes é próprio e adequado (TORRANO, 2006, p. 56). Não haveria tempo único, uniforme e compartilhado, mas tempos múltiplos e qualificados segundo o nascimento e a natureza do Deus que o instaurava (TORRANO, 2006, p. 85).

Seguindo a ideia de um tempo sob a égide de Cronos, é ele um tempo ogro, um “Crono-Ogro a devorar os próprios filhos” (TORRANO, 2006, p. 54), que será denominado de cronológico, a expressar concepções fundamentais de quantidade, medida, duração, periodicidade, idade, de sentido unidirecional e não repetível, enquanto o tempo sob a égide de Kairós será definido como qualidade, medida justa, adequação, como caráter especial de um evento ocorrido de maneira e no momento

apropriado e propício que não pode acontecer em qualquer outro tempo, mas apenas naquele tempo (SMITH, 1986, p. 4).

Após as primeiras revoluções industriais, as máquinas fizeram com que o trabalho adquirisse um modo característico de regramento e ordenação do corpo no tempo. Berardi (2020, p. 103) enxerga aqui a mais sensível transformação cultural operada pelo capitalismo moderno: “a criação de ritornelos de percepção temporal que impregnam e disciplinam a sociedade”.

Tínhamos, assim, na organização fordista, “o operário atado à linha de montagem, com os gestos ritualmente padronizados e controlados no tempo. Como extensão da máquina, o operário só podia seguir o ritmo imposto pelas engrenagens” (CAZELOTO, 2008, p. 83). É evidente que esse ritmo corporal, subsumido ao maquinal, impunha constrangimentos à velocidade de produção, circulação e acumulação do capital. Constrangimentos esses que seriam, em alguma medida, superados na passagem do capitalismo industrial para o pós-industrial – ou, para usar a nomenclatura de Franco Berardi (2020) semiocapitalismo –, onde o trabalho, a produção e o consumo de bens e a criação de valor assumem novas configurações, diferentes daquelas do fordismo, e implicam outras relações entre tempo e trabalho, que são acompanhadas por transformações também nas relações de poder que atuam como forças de pressão na subjetivação dos sujeitos. Isto é dizer que a emergência do trabalho dito imaterial – que se realiza “[...] pela manipulação de signos e afetos” e resulta não na produção de um bem tangível, mas de “uma imagem, ideia ou (...) um valor culturalmente construído” (CAZELOTO, 2008, p. 46-47) – anda *pari passu* com o que Byung-Chul Han (2017c) chama de “sujeito de desempenho.”

A operação fundamental do trabalho imaterial é incorporar a subjetividade ao processo de produção. Edilson Cazeloto (2008, p. 46) dirá que “o capitalismo ‘pós-moderno’ surge quando o capital é levado a converter em valor econômico a própria subjetividade humana [...]”. Essa mutação se relaciona com a operação que faz com que a coerção imposta por um agente externo, característica da “sociedade disciplinar”, fundada na negatividade do *dever*, dê lugar a um “esquema positivo do poder” (HAN, 2017c, p. 25). Esse deslocamento leva, afinal, a uma internalização do imperativo de produção que, no entanto, aparece ao sujeito como expressão de liberdade e não de coerção (HAN, 2017c; 2018). Neste cenário, trabalho, mercadoria e cultura tornam-se

uma mesma e única coisa. Esse é o trunfo de um capitalismo “baseado no tempo, na cultura e na experiência vivida transformados em commodity” (RIFKIN apud CAZELOTO, 2008, p. 25).

Para que isso se sustente, a comunicação, como assevera Cazeloto (2008, p. 55-66), em suas várias modalidades, da interação interpessoal aos aparatos e conglomerados da indústria comunicacional, e em seu sentido amplo de (re)criação de horizontes de significação compartilhados, passa a ser peça indispensável de um sistema que, nunca de forma tão visível, produz não apenas mercadorias, mas, sobretudo e essencialmente, subjetividades – ou ainda, produz mercadoria como subjetividade e subjetividade como mercadoria. Isto é dizer, “o desejo invade o espaço do mercado, e o mercado invade o espaço do desejo” (BERARDI, 2020, p. 87).

Em síntese, em seu estágio atual, “*capitalismo é comunicação*” (CAZELOTO, 2008, p. 66). Pois que melhor lugar para encontrar a imaterialidade da cultura – é claro, sempre ancorada na materialidade de artefatos concretos – que no fluxo dos signos, que assume um paralelismo evidente com o fluxo das mercadorias?

### ACELERAÇÃO E ÊXTASE: O TEMPO COMO MERCADORIA

Enquanto as cadeias de produção e distribuição se complexificaram e passaram a ser organizadas globalmente, a tecnologia tornou cada vez mais instantânea a comunicação. Uma vez que o processo de produção se torna indistinto da atividade cultural, da criação simbólica, virtualmente a totalidade do tempo de vida é tragada pelo fluxo do capital e mesmo o lazer se torna trabalho e consumo. O exemplo mais claro disso talvez seja o das redes sociais, uma vez que seus usuários, enquanto usufruem da possibilidade de contato e vinculação oferecida por um serviço gratuito, encontram-se na base da construção de valor econômico do modelo de negócios das redes. Quer dizer, o usuário “é, ao mesmo tempo e no mesmo ato, produtor, consumidor e mercadoria” (CAZELOTO, 2011, p. 15).

Mas não só na esfera dos serviços, dos produtos intangíveis, essa lógica se aplica. Também no universo dos produtos tangíveis, dos bens físicos, o consumo praticado pelo sujeito de desempenho se dá muito mais no plano do “valor emotivo ou de culto” (HAN, 2018 p. 63) do que no do valor de uso (CAZELOTO, 2008, p. 67).

Consome-se, afinal, os traços imateriais, os valores simbólicos vinculados à mercadoria: signos consumidos como coisas; coisas consumidas como signos. Cazeloto, tomando de empréstimo uma noção de Baudrillard, dirá que esse “curto-circuito entre mercadoria e cultura na comunicação” é um “êxtase dos signos”, colocados em circulação cada vez mais acelerada em um movimento ausente de *télos* (CAZELOTO, 2008, p. 68).

Uma vez que produzir e consumir assumem uma posição nuclear na atividade cultural, dando-se inclusive na mesma operação, já não há tempo que não seja produtivo (BERARDI, 2020, p. 87). O cultivo do gosto, da capacidade analítica e de outras atividades associadas ao tempo livre redundam em otimização das forças produtivas: “(...) o aumento do tempo de ócio multiplica o *capital humano*” (HAN, 2018, p. 71). Assim, aquelas tarefas que antes guardavam alguma distância do universo do capital são também absorvidas pelo trabalho e pela produção. Tudo se submete à lógica da acumulação e empreendedorismo incessantes. Nesse sentido, Han retoma aspectos das reflexões de Sartre sobre a obscenidade para aplicá-los aos processos de reprodução da vida social:

Obscenos são a hiperatividade, a hiperprodução e a hipercomunicação, que se lançam velozmente para além da meta. Obscena é essa hiperaceleração, que já não é realmente *movente* e tampouco nada leva *adiante*. Em seu excesso, lança-se para além de seu *para onde*. Obsceno é esse *puro* movimento que se acelera por causa de si mesmo [...] (HAN, 2017b, p. 69-70).

A aceleração extática dos signos pode ser entendida como o ponto de interseção de dois importantes fenômenos contemporâneos: a dissolução do tempo na indistinção de um “presenteísmo” (CAZELOTO, 2008, p. 71) absoluto, unidimensional, e a internalização do imperativo produtivo, que simultaneamente são produto e condição do obsceno do capitalismo.

A conjunção desses elementos cria condições de existência muito próprias que configuram uma certa vida nua. Por certo não estamos nos referindo àquela da despossessão completa de si e da absoluta retração da linguagem diante daquele que é a testemunha integral dos campos de extermínio na *Shoá* (AGAMBEN, 2008, p. 43), pois há uma incomensurabilidade nas situações. Mas ocorre um fenômeno curioso. Se, no caso dos *lager*, o que há é algo verdadeiramente intestemunhável, algo que sempre falta e que, em certo sentido, desautoriza o testemunho dos sobreviventes, pseudotestemunhas que o fazem em nome daqueles que não podem fazê-lo (AGAMBEN, 2008, p. 43), sendo possível observar nos sobreviventes a extrema

difficuldade em, se não testemunhar, ao menos em relatar alguma coisa, qualquer coisa, a aceleração extática dos signos cria uma certa espécie de vida nua que, ao ser caracterizada como a empresa de potencialização infinita do si mesmo, de capitalização do si mesmo e da possibilidade de uso irrefreável da linguagem, produz uma hipercomunicação que pretende dar testemunho de tudo, de maneira ininterrupta, instantânea e sempre presente, mas que já não dá testemunho de coisa alguma, senão da vertigem da aceleração.

Com o fechamento dos locais de trabalho em decorrência da necessidade de períodos de quarentena e distanciamento social, esse fenômeno se agudiza, pois mesmo o espaço residencial, que ainda não havia sido completamente colonizado pela lógica produtiva – já o estava sendo pela onipresença dos aparelhos conectados em rede, que coloca todos ao alcance quase que instantâneo –, foi tomado pela pandemia. Já não há distinção alguma: a residência tornou-se o local de trabalho; tornou-se mais difícil cindir horários de descanso e horários produtivos, espaço pessoal e espaço profissional; em suma, todo o tempo é tempo de produzir, todo o espaço é espaço de produzir. Não há expressão que designe essa confluência mais precisamente: *home office*.

## A VIDA NUA NO NEOLIBERALISMO

Dentre as várias análises sobre as relações engendradas no interior dos processos descritos anteriormente, algumas observações de Byung-Chul Han se mostram de especial interesse por articularem os mecanismos produtivos do capital às reflexões de Agamben sobre a biopolítica. Para Han, uma questão central colocada pelo fenômeno da aceleração é a geração de uma discronia temporal que faz com que o tempo se atomize e se transforme em mera sequência de uma atualidade pontual, tornando-se aditivo e vazio de narratividade (HAN, 2017b, p. 77). No tempo des-orientado, sem *télos*, aditivo, o futuro não pode ser muito mais do que o presente acrescido daquilo mesmo que o constitui: o futuro é o presente magnificado. A desnarrativização encontra pouca chance de reversão por ação do sujeito que se move nessa temporalidade borrada, isolado que está em si mesmo (HAN, 2017a, p. 77). A narratividade requer uma comunidade no sentido forte da palavra, e não comunidades de marcas, formadas de egos apartados que

compartilham interesses em comum atendidos por marcas comerciais (HAN, 2017b, p. 114).

Os curtos-circuitos, como o que ocorre entre mercadoria e cultura, se multiplicam por todos os lados e com as imagens não é diferente. As imagens, fixas ou em movimento, que aparecem em profusão em todas as telas, que se espalham como vasos capilares, embora contem histórias – como as da publicidade –, carecem, ainda assim, de narratividade: são transparentes.

Narratividade e transparência são termos opostos na filosofia de Han. A narratividade é produto do olhar contemplativo, de uma experiência estética que ocorre numa temporalidade não atomizada, enquanto a transparência concentra as condições mesmas da aceleração cuja síntese encontramos na noção de êxtase dos signos. Ela aparece como obrigatoriedade de exteriorização total que acelera e facilita a comunicação e a transmissão das informações. Por ser abertura completa, perde qualquer limite e se opõe às ideias de reserva e interioridade (HAN, 2018, p. 20). Por levarem à exposição de tudo e de todos como mercadoria (HAN, 2017a, p. 61), a transparência e a aceleração consolidam a categoria do pornográfico, efeito da falta de reserva e interioridade ou, em uma palavra, de mistério: “O rosto desprovido de mistério, que assim se expõe, nada mais demonstra que o mostrar-se. Por assim dizer, tornou-se transparente” (HAN, 2017b, p. 57).

Uma vez que se inserem no registro extático da comunicação, resumida simplesmente a mera transação informacional, o modo de ser das narrativas mercadológicas é o da transparência dos dados. O consumo se inscreve neste cenário e habita o tempo acelerado das informações que se amontoam numa adição incessante. A experiência narrativa requer uma temporalidade lenta, durante, e o consumo não se dá no domínio da memória e da duração; sua vida é estilhaçada, pois precisa destruir qualquer ideia de duração e conservação para poder ser maximizado (HAN, 2019, p. 103).

Tal fenômeno caracteriza o que Han (2017c, p. 44-45) chama de desnarrativização geral do mundo e representa um dos elementos centrais que

configuram a vida nua de nossa época, mais desnuda que a do *homo sacer* (HAN, loc. Cit.).<sup>7</sup>

Todo o modo de nos organizarmos no interior do neoliberalismo, em que a materialidade e a imaterialidade da cultura, do trabalho e da comunicação-informação promovem a aceleração e a adição ao ponto da obscenidade, faz com que todas as atividades humanas decaiam para o nível do trabalho (HAN, 2017c, p. 44). Paradoxalmente, o trabalho imaterial, animado por uma profusão de signos em êxtase, supostamente expressão da inventividade e liberdade humanas, leva-nos à condição de um mero viver que se desenrola numa temporalidade atomizada, tanto quanto cada sujeito-projeto é transformado em seu próprio objeto-propaganda (HAN, 2017b, p. 31).

As imagens produzidas por e produtoras desse sujeito se apresentam de maneira estridente em busca da atenção e da adesão a mais imediata possível antes que a próxima imagem a arremesse para o esquecimento. Han retoma um aspecto das

---

<sup>7</sup> Agamben estrutura parte de sua reflexão filosófica em torno de um conceito retirado do direito romano, que, segundo ele, se tornaria o ponto fulcral da política moderna: o homem sagrado, ou *homo sacer*, caracterizado como a pessoa que não poderia ser sacrificada, mas cuja morte não poderia ser considerada como produto de um delito (AGAMBEN, 2010, p. 16). Uma vida apresentada sob o signo da dupla exclusão, que não pode ser considerada sacrifício ou homicídio, como sacrilégio ou execução de uma pena, subtraída do direito divino e humano; vida insacrificável e matável, portanto (AGAMBEN, 2010, p. 84-85). Segundo Agamben (2010, p. 9), os gregos possuíam dois termos distintos para se referir à vida: *zoé* [ζωή] e *bíos* [βίος]. O primeiro, o simples fato natural de viver, comum a todos os seres vivos, humanos, animais ou deuses; o segundo, a uma forma qualificada e própria de vida, seja de um indivíduo ou de um grupo social. Se se falava que o homem era um animal político, a expressão usada nunca poderia ser *zoé politiké* [ζωή πολιτική], mas apenas *bíos políticos* [βίος πολιτικός] (AGAMBEN, 2010, p. 10). A morte do *homo sacer*, assim, não era uma morte propriamente dita, pois para o sacrifício e para o homicídio é necessário que exista *bíos*. Ao contrário, extinguir a *zoé* é apenas isto, extinguir a vida nua de um mero corpo matável. Se na Grécia a política não disciplinava a vida natural, Agamben (2010, p. 10-12) nota que um traço fundamental para a caracterização da modernidade foi o momento em que essa vida natural passa a ser incorporada nos mecanismos e cálculos do poder estatal, transformando a política em biopolítica. Não porque a vida natural não fosse tematizada pela política na antiguidade, pois era somente a partir dela e em sua contraposição que a vida política poderia se diferenciar, mas porque a modernidade passa a se constituir justamente na normatização e regulamentação da vida nua (AGAMBEN, 2010, p. 15). Byung-Chul Han, frequentador da obra de Agamben, realiza uma apropriação do conceito de vida nua que deve ser entendida no contexto de suas reflexões sobre a mudança de paradigma do exercício do poder no interior da sociedade globalizada. Discordando da tese de Roberto Esposito a respeito da categoria da *Immunitas*, Han dirá que o paradigma imunológico, característico da modernidade, baseado numa dinâmica binária (dentro e fora, amigo e inimigo, o mesmo e a alteridade), isto é, na “dialética da negatividade” (HAN, 2017c, p. 13), já não explica o contemporâneo. Para Han (2017c, p. 8), o século XXI lida, isto sim, com um “excesso de positividade”. Embora se possa observar que restem inúmeras barreiras ou espaços de negatividade funcionando sob uma imuno-lógica, a positividade e o excesso são marcas hegemônicas de nossa cultura global, que correm paralelamente aos movimentos do capital, que não se submete aos constrangimentos da negatividade em seus caracteres que o fazem “[...] uma nova transcendência, uma nova forma de subjetivação” (HAN, 2018, p. 16). A sociedade do cansaço e da transparência, em que uma das palavras de ordem é a transação (financeira, linguística, comunicacional), opera a virada da biopolítica para a psicopolítica (HAN, 2018, p. 40). É nesse contexto, portanto, que a vida nua, na perspectiva de Han, deve ser compreendida: uma vida nua da positividade.



considerações de Roland Barthes sobre a fotografia para comentar as imagens midiáticas. Lembra ele que Barthes distingue dois aspectos constituintes da imagem fotográfica. Ao primeiro, o ensaísta francês chama *studium* e o situa ao nível da apreciação rasa, desatenciosa. Ele nos interpela no binômio gosto, não gosto. Ao segundo, chama *punctum*. Este é da ordem da reminiscência, fruto do olhar demorado, da contemplação que interrompe o fluxo contínuo das informações e aparece como uma fissura (HAN, 2017b, p. 62-63). Sua ausência é a marca mais ou menos acentuada das imagens que circulam na miríade de suportes que utilizamos no cotidiano, justamente porque são consumidas em um *feed* de rolagem ininterrupta destinado a causar mais engajamento, através da curtida e da retransmissão que realimentam o próprio *feed*, alheias a qualquer reflexão, que exige uma certa pausa.

Tal modo de ser das imagens não é aspecto acessório na discussão sobre o tempo regrado pelo trabalho sob a égide do capital e a instituição da vida nua. A transparência pornográfica das imagens sem intensidade é constituinte da experiência temporal indistinta e uniforme que experimentamos: “A aceleração total ocorre em um mundo onde tudo se tornou aditivo e cada tensão narrativa, cada tensão vertical, foi perdida” (HAN, 2018, p. 97). Enquanto a narração provoca uma tensão vertical, um descentramento mesmo, os dados e as informações vivem no plano horizontal (HAN, 2019, p. 83). A ausência dessa tensão reverbera na esfera política e se traduz como ausência do Outro, uma vez que “a comunicação atinge sua velocidade máxima quando o Mesmo reage ao Mesmo. A resistência e a rebeldia da alteridade ou do estranhamento perturbam e retardam a comunicação plana do Mesmo” (HAN, 2018, p. 111).

A dinamização de signos operada por essa forma de comunicação é fundamental para a experiência temporal puramente horizontal. Horizontalmente corre o tempo cronológico, o tempo da produção, do trabalho, do consumo, da comunicação que é mera troca informacional, das imagens que simplesmente nos agradam ou desagradam. Verticalmente corre o tempo kairótico, oportuno, o instante fecundo, para falar com Violeta Parra, de um arrebatamento súbito que irrompe na horizontalidade do presente e o desloca num salto qualitativo e produz não sucessão, mas duração.

A vida nua consiste hoje em uma identificação quase completa entre o tempo-para-o-trabalho e o tempo-para-o-cultivo. Anestesiados pelo espetáculo das mercadorias-imagens que, em seu caráter pornográfico e instantâneo, não permanecem,

não podemos viver vidas de sujeitos, mas de projetos: objetos do capital, commodities em um mercado que envolve a tudo e a todos.

A crise da covid-19 não é, portanto, apenas sanitária. O agente biológico que a deflagrou se sobrepôs a uma amálgama de crises que já estavam postas e lhes conferiu outra ordem de grandeza, pondo a descoberto todos os problemas da *pólis* [πόλις], de modo que parece acertado dizer que a pandemia representa, fundamentalmente, uma verdadeira crise civilizatória. Crise do modo de produção e reprodução da vida em sua totalidade, isto é, tanto de suas bases materiais quanto imateriais, que poderíamos chamar de simbólicas ou, mais abrangentemente, imaginárias; crise do capitalismo e da sociabilidade que ele engendra. Compreender a pandemia a partir de uma perspectiva alargada é necessário para que se possa discutir saídas que estejam à altura dos problemas que com ela se colocam e se dilatam. Nesse sentido, saber transitar em uma outra temporalidade parece uma questão incontornável para ativar a potência de uma imaginação política renovada.

#### POR UMA FILOSOFIA DO PRESENTE: A PANDEMIA E O TEMPO QUE VEM

Em oito de dezembro de 1990, Octavio Paz recebeu o Prêmio Nobel de Literatura. Intitulou o discurso que proferiu na ocasião de *A busca do presente*. O programa que apresentou ali talvez fale mais aos nossos ouvidos do que àqueles da última década do milênio.

Depois de fazer um diagnóstico melancólico da sociedade moderna – que como nenhuma outra produziu “dejetos materiais e morais” e onde “a contaminação [da produção e do consumo] não apenas infesta o ar, os rios e os bosques, como também as almas” –, Paz fala de uma vindoura “filosofia do presente”, que teria por uma de suas bases a “experiência poética” (PAZ, 2017, p. 90-91).

A pandemia não foi e não será capaz de nos guiar para fora do neoliberalismo. No entanto, se for possível encará-la como ocasião oportuna para uma transformação social, uma tarefa que se coloca é a de desvincular a própria *experiência do tempo* do caráter de dispositivo produtivo que o semiocapitalismo lhe imprime. Dito de outro modo, trata-se de desenvolver o que poderíamos chamar de uma pedagogia do mistério.

Sim, pois a pornografização é, afinal de contas, o esvaziamento semântico de todas as coisas. Daí que a mercadoria, suporte material em que se plasma a aceleração obscena do capital, não encontre sentido “nela mesma [...], mas no jogo relacional com as outras mercadorias e com as formas de significação da cultura” (CAZELOTO, 2008, p. 68). O êxtase dos signos não é aquele da revelação, mas o da excitação frenética diante de estímulos assediadores. É o êxtase do nada, no sentido mais simplório possível. E os signos que aí se encontram são aplainados, lisos (HAN, 2019), débeis – podem até ser grotescos, chocantes, histriônicos, mas carecem do elemento que nos descentraliza diante de algo que é outro. Sua marca, ao contrário, é a mesmidade.

Poderíamos reformular: a tarefa é encontrar um modo de inserir na horizontalidade dos dados, da informação, da comunicação reduzida a condição de circulação e aceleração de capital, a ruptura causada pela outridade constituinte da obra poética (PAZ, 2012, p. 141).<sup>8</sup>

A experiência do tempo, do trabalho, da comunicação, da cultura, todas elas reificadas e tornadas pornográficas, acaba por se realizar “como desritualização e dessacralização” (HAN, 2017a, p. 61). Talvez aqui esteja o grande impasse da vida nua contemporânea: a agitada circulação de *produtos* do *espírito*, em sua vertigem, não gera vida qualificada.

É disso que trata a “sacralização”: qualificar a vida, mas não à maneira das religiões que, suas histórias atestam, acabam por enrijecer a tensão vertical em protocolos e dogmas incapazes de reconduzir ao inefável que se apresenta, que se presentifica num átimo, num instante que dura. Paz (2012, p. 124) entende que religião e poesia “brotam da mesma fonte”, mas acrescenta que a poesia moderna está em

---

<sup>8</sup> A esta altura, pronunciam-se alguns desdobramentos a partir das discussões de Han, acompanhadas até aqui, as reflexões de Paz sobre poética e as considerações de Agamben (2009) sobre o contemporâneo. Para Agamben, por exemplo, a condição de identificação total com seu próprio tempo faz com que o sujeito não possa ser chamado de contemporâneo, pois, para tal, é necessária a capacidade de, simultaneamente, pertencer e tomar distância da época em que se vive. Ora, a desnarrativização, a horizontalidade dos signos em êxtase, a ausência de um elemento descentralizador na embotada experiência estética cotidiana em que tudo se inscreve no domínio do trabalho, poderiam ser tomados como indícios dessa adesão ao tempo presente, que impede o sujeito de perceber o que Agamben chama de fratura do tempo? Nossa “atualidade prolongada”, para retomar as palavras de Han, pode ser entendida como a interdição ao estatuto contemporâneo, nos termos de Agamben? O mesmo ocorre com figura do poeta em Paz e Agamben. Em que medida a sacralização do mundo, de que fala Paz, operada pelo poeta coincide com a tarefa do poeta – o contemporâneo por excelência – de Agamben, que deve “[...] manter fixo o olhar no seu tempo” (2009, p. 62) para poder suturar “as vértebras quebradas do século” (2009, p. 61)? Tais questões merecem, também, uma investigação própria em momento oportuno.

desacordo com a religião (ele fala mesmo em “beligerância” entre uma e outra) na medida em que a poesia busca “criar um novo ‘sagrado’”, diferente daquele que “as igrejas atuais nos oferecem”. A religião torna sagrada a forma contingente dos laços sociais que ela celebra e, com eles, “dos poderes que o[s] coagem” (PAZ, 2017, p. 19). A poesia, diferentemente, rompe esses laços pois “a poesia não é ortodoxa; é sempre dissidente” (PAZ, 2017, p. 20).

O poeta, por meio da palavra, verdadeiro *phármakon* [φάρμακον], ao exprimir sua experiência, busca tornar o mundo sagrado e tornar sagrada a experiência dos indivíduos, suas relações com o mundo, suas relações entre si e, também, entre os indivíduos e sua própria consciência (PAZ, 2017, p. 22).

É preciso dizê-lo, uma vez que todo esse campo semântico relativo ao inefável está muito maltratado e obscurecido pela tradição das religiões: o sagrado, que Paz chama também de “outra margem” à qual se acede mediante um “salto mortal” (PAZ, 2012, p. 128), não está prontamente disponível aos protocolos religiosos: “Poucos realizam a experiência do salto, embora o batismo, a comunhão, os sacramentos e outros ritos de iniciação ou de passagem sejam destinados a nos preparar para essa experiência” (PAZ, 2012, p. 128).

Trata-se, portanto, de uma operação mais fundamental a da sacralização e ritualização do mundo pela poesia, que “vive nas camadas mais profundas do ser, enquanto as ideologias e tudo o que denominamos ideias e opiniões são os estratos mais superficiais da consciência” (PAZ, 2012, p. 48). Não raro as religiões, que reclamam o domínio do sagrado, passam a habitar a camada superficial das ideologias e aquele “sentimento original, do qual se desprendem o sublime e o poético” (PAZ, 2012, p. 148), torna-se-lhes algo alheio, estrangeiro, indesejado mesmo, interessadas que se mostram na forma das relações de dominação e servidão que se desenham no interior dos laços que celebram.

A relevância da experiência poética para uma filosofia do presente que busque reaver a experiência do tempo dos desígnios do capital está justamente no ato deste sacramento que “resgata o cotidiano da vulgaridade e unge o instante com o irreparável” (PAZ, 2017, p. 25). O instante desarticulado dos signos extáticos, se capturado pela visada poética adquire duração e intensidade, impulsiona o sujeito em direção àquela outra margem:

Atravessamos todos os dias a mesma rua ou o mesmo jardim; todas as tardes os nossos olhos esbarram no mesmo muro vermelho, feito de tijolos e tempo urbano. De repente, num dia qualquer, a rua dá para outro mundo, o jardim acaba de nascer, o muro cansado se cobre de signos. (PAZ, 2012, p. 140)

Está aí a diferença fulcral entre o presenteísmo da comunicação acelerada e o presente da poesia: o instante se povoa de símbolos plenos, presença. A palavra, quando compõe o que Paz chama de frase poética, deixa de ser simples instrumento, mera moeda de troca (PAZ, 2012, p. 55) e se torna presença. A poesia é “linguagem não transacional” (Berardi, p. 110).

Algo que se *apresenta* pede que nos demoremos. Mas o sentido da demora não é o do tempo corriqueiro: “O tempo do poema é diferente do tempo cronométrico” (PAZ, 2012, p. 70). Octavio Paz identifica-o ao tempo mágico, ou arquetípico, do mito, o “tempo original” (PAZ, 2012, p. 70). O poeta mexicano identifica intimamente a intensidade narrativa do mito e da poesia: “Nem todos os mitos são poemas, mas todo poema é mito” (PAZ, 2012, p. 70).

O capital, na profusão de formas que assume em seu estágio avançado, não tem lugar nesse manar rítmico do tempo. As cifras da linguagem poética frustram o imperativo das cifras monetárias, da aceleração, da troca incessante de sinais, informações; impõe certa opacidade à transparência da comunicação enquanto condição da acumulação, ou, dito de outra forma, tensiona verticalmente a horizontalidade da repetição banal do cotidiano reificado. Como evitar que isso seja apropriado pelos mecanismos do trabalho imaterial é um problema de primeira grandeza que deve ser resolvido. Mas parece haver no modo de ser da linguagem poética uma alternativa possível ao imaginário social colonizado pelas formas do capital, de onde pode surgir uma outra imaginação política, fundada noutro modo de habitar o tempo e os signos, que coloque em primeiro plano a continuidade que há entre a estética e a ética, que crie as condições para a construção de uma solidariedade social cujas possibilidades foram minadas por décadas de programa neoliberal (Berardi, 2020).

Pois a experiência poética não é anestésica. Embora nos mergulhe em “estados de absoluta receptividade”, ela “não implica a abolição do querer” (PAZ, 2012, p. 45). Compete a esta filosofia do presente fazer com que o querer se oriente para a liberdade e a emancipação, para uma verdadeira “política do belo” (HAN, 2019, p. 85-91), que se estruturará a partir do descentramento que a experiência estética opera. Veja-se em

Octavio Paz (2012, p. 150): “O horror sagrado vem da estranheza radical. O assombro provoca uma espécie de diminuição do eu”; em Han (2019, p. 90): “Diante do belo, o sujeito toma uma posição lateral, fica ao lado, ao invés de se meter à frente”; em Georges Didi-Huberman (2016, p. 30):

A emoção não diz “eu”: primeiro porque, *em mim*, o inconsciente é bem maior, bem mais profundo e transversal do que o meu pobre e pequeno “eu”. Depois porque, *ao meu redor*, a sociedade, a comunidade dos homens, também é muito maior, mais profunda e mais transversal do que cada pequeno “eu” individual.

Podem nascer daí novas figuras do comum e da comunidade que não sejam simples agrupamentos de sujeitos atomizados, equalizados por mercadorias-imagens no interior de comunidades de marca ou de turbas fundadas sob a égide dos nacionalismos, racismos e fundamentalismos que grassam por todos os lados; pode nascer daí a recusa à obscenidade de um capitalismo vertiginoso que apenas magnifica os mecanismos que o mantém funcionando e produzindo seus dejetos, ensejando assim uma certa competência simbólica que parece fundamental para o arrefecimento das fúrias religiosas e dos fanatismos nacionalistas. A crise não é de técnica médica, da *phýsis* [φύσις], mas da *pólis*. A revolução que precisa vir solicitará uma nova sensibilidade que se contraponha à vida nua em que nos enredamos, para que possamos, de fato, construir novas figuras da política fundadas em experiências outras do tempo e da linguagem, desvencilhadas do domínio econômico e de seus automatismos tecnolinguísticos, que os atam a “expectativas de crescimento infinito, consumo infinito e expansão infinita do eu” (Berardi, 2020, p. 122). É neste sentido amplo que a poética deve ser compreendida na consolidação de uma imaginação alternativa que escape ao paradoxo da expansão num mundo à beira da exaustão.

Uma ética da poética que emerge aqui coincide com a problemática do contemporâneo formulada por Agamben nos seguintes termos:

Compreendam bem que o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico algo que urge dentro deste e que o transforma. E essa urgência é a intempestividade, o anacronismo que nos permite apreender o nosso tempo na forma de um “muito cedo que é, também, um “muito tarde”, de um “já” que é, também, um “ainda não” [...]. (AGAMBEN, 2009, p. 65-66)

A tarefa que cabe ao poeta, portanto, seria possível dizer, é a de desalinhar a cronologia inerte da adesão automática à indistinção do tempo presente. Pois, se é

preciso agir na esfera mais concreta da miséria que se arrasta por trás dos índices de concentração de riqueza, aprofundados ao longo de 2020 também em razão da pandemia, faz-se igualmente necessário não esquecer que a “forma capitalista [...] é também a internalização de certo arranjo de limitações de automatismos psíquicos e de regras de submissão” (Berardi, 2020, p. 51). Paradoxalmente, o tempo que vem é um outro presente.

### Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó-SC: Argos, 2009.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, G. L’invenzione di un’epidemia. *Quodlibet*, Macerata, 26 fev. 2020a. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>>. Acesso em: 24 jan. 2021.

AGAMBEN, G. Chiarimenti. *Quodlibet*, Macerata, 17 mar. 2020b. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>>. Acesso em: 24 jan. 2021.

AGAMBEN, G. Riflessioni sulla peste. *Quodlibet*, Macerata, 27 mar. 2020c. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>>. Acesso em: 24 jan. 2021.

AGAMBEN, G. Nuove riflessioni. *Quodlibet*, Macerata, 22 abr. 2020d. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni>>. Acesso em: 24 jan. 2021.

ALIADOS esperam nova era com EUA no Acordo de Paris. *DW Brasil*, [S.l.], 21 jan. 2021. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/aliados-esperam-nova-era-com-eua-no-acordo-de-paris/a-56300590>>. Acesso em: 23 jan. 2021.

AMAZÔNIA e Pantanal têm recorde de queimadas em outubro. *DW Brasil*, [S.l.], 1 nov. 2020. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/amaz%C3%B4nia-e-pantanal-t%C3%AAm-recorde-de-queimadas-em-outubro/a-55466497>>. Acesso em: 7 dez. 2020.

ARAYA, D. O que vem após a pandemia? Especialistas apontam Renascimento Digital. *Forbes*, [S.l.], 17 abr. 2020. Disponível em: <<https://forbes.com.br/colunas/2020/04/o->



que-vem-apos-a-pandemia-especialistas-apostam-no-renascimento-digital/>. Acesso em: 27 out. 2020.

BADIOU, A. On the epidemic situation. *Verso books*, [S.l.], 23 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.versobooks.com/blogs/4608-on-the-epidemic-situation>>. Acesso em: 27 out. 2020.

BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BERARDI, F. *Asfixia: capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem*. São Paulo: Ubu, 2020.

CASTELLS, M. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2018.

CAZELOTO, E. *Inclusão digital: uma visão crítica*. São Paulo: Senac, 2008.

CAZELOTO, E. Comunidades virtuais e redes sociais: uma abordagem materialista sobre o modo de vinculação online. In: SIMPÓSIO NACIONAL ABCiber, 5, 2011, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: UDESC/UFSC. Florianópolis: UDESC/UFSC, 2011, p. 1-17. Disponível em: <<http://abciber.org.br/simpósio2011/anais/Trabalhos/artigos/Eixo%204/4.E4/95.pdf>>. Acesso em: 13 nov. 2020.

DIDI-HUBERMAN, G. *Que emoção! Que emoção?* São Paulo: Editora 34, 2016.

ELHACHAM, E. et al. Global human-made mass exceeds all living biomass. *Nature*, [S.l.], 9 dez. 2020. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/s41586-020-3010-5#citeas>>. Acesso em: 13 dez. 2020.

FEITOZA, F. O fascismo: mais do que nunca, um desejo presente. *Esferas*, Brasília, ano 3, nº4, p. 137-146, jan./jun. 2014. Disponível em: <<https://portalrevistas.ucb.br/index.php/esf/article/view/4980/3445>>. Acesso em: 13 nov. 2020.

GASTOS militares globais têm maior aumento anual em uma década, diz relatório. *DW Brasil*, [S.l.], 27 abr. 2020. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/gastos-militares-globais-t%C3%AAm-maior-aumento-anual-em-uma-d%C3%A9cada-diz-relat%C3%B3rio/a-53260304>>. Acesso em: 7 dez. 2020.

GAUTRET, Philippe et al. Response to the use of hydroxychloroquine in combination with azithromycin for patients with COVID-19 is not supported by recent literature. *International Journal of Antimicrobial Agents*, [S.l.]: Elsevier B.V., 1 jan. 2021. Disponível em <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S092485792030460X>>. DOI: 10.1016/j.ijantimicag.2020.106241. Acesso em: 24 jan. 2021.

HAN, B.-C. *Agonia do Eros*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.

HAN, B.-C. *Sociedade da transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b.

HAN, B.-C. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017c.

HAN, B.-C. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

HAN, B.-C. *A salvação do belo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

HAN, B.-C. O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. *El País*, 22 mar. 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>>. Acesso em: 22 jan. 2021.

LÖWY, M. Capitalism as religion: Walter Benjamin and Max Weber. *Historical Materialism*, v. 17, n. 1, p. 60–73, 1 mar. 2009. Disponível em: <[https://brill.com/view/journals/hima/17/1/article-p60\\_3.xml](https://brill.com/view/journals/hima/17/1/article-p60_3.xml)>. Acesso em: 22 jan. 2021.

PAZ, O. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PAZ, O. *A busca do presente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.

QUANTO ouro ainda há para ser extraído no mundo (e quem tem as maiores reservas minerais). *BBC News Brasil*, [S.l.], 28 set. 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-54303668>>. Acesso em: 7 dez. 2020.

RELATÓRIO das Nações Unidas alerta para perda de biodiversidade sem precedentes na história. *Nações Unidas Brasil*. [S.l.], 15 set. 2020. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/90967-relatorio-das-nacoes-unidas-alerta-para-perda-de-biodiversidade-sem-precedentes-na-historia>>. Acesso em: 7 dez. 2020.

ROUVROY, A.; BERNIS, T. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o dispar como condição de individuação pela relação? *Revista ECO-Pós*, Rio de Janeiro, vol. 18, nº 2, p. 36-56, 2015. Disponível em: <[https://revistas.ufrj.br/index.php/eco\\_pos/article/view/2662/2251](https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos/article/view/2662/2251)>. Acesso em: 12 nov. 2020.

SCHWAB, K. *A quarta revolução industrial*. São Paulo: Edipro, 2016.

SMITH, J. Time and Qualitative Time. *The Review of Metaphysics*, v. 40, n. 1, p. 3–16, 24 jan. 1986. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20128415>>. Acesso em 24 jan. 2021.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TORRANO, J. O mundo como função das musas. In: HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. 6. ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.

ZIZEK, S. Bem-vindo ao deserto do viral. *Suplemento Pernambuco*, 3 mar. 2020. Disponível em: <<https://suplementopernambuco.com.br/artigos/2442-slavoj-%C5%BEi%C5%BEek-bem-vindo-ao-deserto-do-viral-2.html>>. Acesso em 9 nov. 2020.

WATANABE, P. Amazônia já tem mais queimadas em 2020 do que em todo o ano passado. *Folha de São Paulo*, 23 out. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2020/10/amazonia-ja-tem-mais-queimadas-em-2020-do-que-em-todo-o-ano-passado.shtml>>. Acesso em: 7 dez. 2020.

---

**Recebido em: 20/12/2020 | Aprovado em: 26/01/2021**

