

O Luxo do Comunismo

Rodrigo Nunes

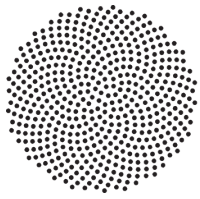
Para um texto cujo subtítulo poderia haver sido “o uso pós-humano de valores humanos”, nada mais adequado que abrir com uma citação de *The Human Use of Human Beings*, de Norbert Wiener:

Num sentido bastante real nós somos náufragos em um planeta condenado. Mas mesmo em um naufrágio a decência humana e os valores humanos não necessariamente desaparecem, e devemos fazer o melhor uso deles. Se necessariamente teremos de afundar, que seja de uma maneira a que possamos aspirar como estando à altura de nossa dignidade.¹

Por mais familiar que o espírito destas palavras possa nos soar, o naufrágio de que falava esta passagem – escrita em 1950, quando a ideia de “crise ambiental” ainda estava por ser formulada – não era aquele que hoje nos inquieta. Tampouco era aquele sugerido pelas grandes ameaças que começavam então a assentar-se no horizonte de preocupações da humanidade: a Guerra Fria e o risco de uma conflagração nuclear. Assumindo uma perspectiva *realmente* ampla, Wiener se referia de algo ainda maior e mais definitivo que o fim das condições de vida em nosso planeta, ainda mais inelutável e irreversível que um inverno nuclear ou que os processos físicos que atualmente conduzem o sistema-Terra na direção de parâmetros além de um “espaço operacional seguro”² para a humanidade. O que ele tinha em mente era a “tendência estatística da natureza à

¹ Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings*. Cybernetics and Society (New York: Da Capo, 1954), 40.

² Johan Rockström et al., “A Safe Operating Space for Humanity”, *Nature* 461 (2009): 472-5.



THE THOUSAND NAMES OF GAIA

from the Anthropocene to the Age of the Earth

desordem”³ expressa pela segunda lei da termodinâmica; isto é, a tendência de crescimento da entropia geral de um sistema fechado e, uma vez que admitamos tratar o universo como um sistema fechado, a noção de “morte térmica do universo” que daí decorre.

Tratava-se, em resumo, da ideia de que nossa pequena ilha “local e temporária (...) de entropia decrescente no interior de um universo em que a entropia como um todo tende a crescer”⁴ – este pequeno planeta onde se desenvolveram as únicas formas de vida de que até hoje tivemos notícias, e também a espécie humana, suas máquinas e seus projetos – está, como tudo mais, fadada a desaparecer num processo cósmico que caminha implacavelmente rumo a uma “uniformidade sombria da qual não se pode esperar mais que pequenas e insignificantes flutuações locais”.⁵

Antes que eu seja acusado de substituir um problema já suficientemente grande e difícil de tratar (o aquecimento do globo terrestre) por outro ainda maior e mais inexorável (a morte térmica do universo), permitam-me explicar que a citação deste trecho cumpre aqui uma dupla função. A primeira consiste em revelar, por contraste, uma estranha tendência na história do pensamento ocidental: o excepcionalismo humano que, ao mesmo tempo que admite a finitude de praticamente tudo que nos cerca, inclusive a de cada indivíduo humano como tal, parece incapaz de contemplar a possibilidade de que a humanidade seja, ela também, finita enquanto espécie. A segunda consiste em pensar o que acontece com nossa disposição para a ação quando admitimos esta possibilidade e propor uma política que não dependa da esperança para se justificar.

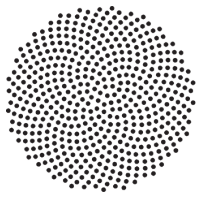
Começemos com o primeiro ponto.

Não podemos deixar de louvar a inflexibilidade demonstrada pelo pai da cibernética diante do pensamento de que, como disse Jean-François Lyotard, de certa

³ Ibid., p. 28.

⁴ Ibid., p. 36.

⁵ Ibid., p. 31.



maneira “já estamos todos mortos”.⁶ A ideia, seja ela de esquerda ou de direita, de que todos os problemas com que se depara a humanidade seriam igualmente solúveis em um prazo mais ou menos longo não pode deixar de envolver a pressuposição, por definição inverificável, de que a humanidade contaria com um tempo infinito para resolver seus problemas. A confiança em nossa capacidade infinita de resolução de problemas supõe, isto é, uma existência infinita da humanidade – premissa de origem religiosa que raramente se viu diretamente questionada, ainda menos a partir da modernidade, em que convergia perfeitamente bem, num ponto de fuga distante, com a fé nos poderes redentores da razão, do progresso e da técnica.

Casos como o de Wiener ou de Gabriel Tarde – que indiretamente zombava de nossa soberba ao afirmar que “não há fóssil vegetal ou animal de uma espécie extinta há séculos que não tenha tido uma segurança legislativa, uma certeza aparentemente fundada, de que viveria tanto quanto o planeta”⁷ – são sem dúvida a exceção. Muito mais comuns são aqueles como o de Kant, que, embora contemplasse a possibilidade de que “convulsões naturais” como as que “engoliram os reinos animal e vegetal antes da era do homem”⁸ pudessem vir a cortar o progresso moral da humanidade, não deixava de apostar que as “capacidades naturais voltadas ao uso da razão”⁹ poderão se desenvolver plenamente no futuro indefinido da espécie. Caso contrário, observava ele, “a natureza, cuja sabedoria devemos tomar como axiomática no julgamento de todas as outras situações, incorreria na suspeita de se prestar a jogos infantis apenas no caso do homem”.¹⁰

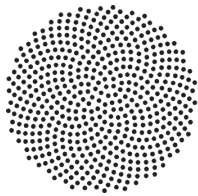
⁶ Jean-François Lyotard, *The Inhuman* (Stanford: Stanford University Press, 1991), 10.

⁷ Gabriel Tarde, *Monadologie et Sociologie* (Paris: Institut Synthélabo/Les Empêcheurs de Penser en Ronde, 1999), 79.

⁸ Immanuel Kant, ‘The Contest of the Faculties’, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 185.

⁹ Immanuel Kant, ‘Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose’, *Political Writings*, p. 44.

¹⁰ *Ibid.*, p. 45.



THE THOUSAND NAMES OF GAIA

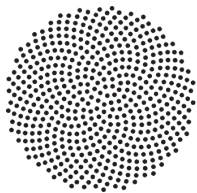
from the Anthropocene to the Age of the Earth

Fica explícito no argumento kantiano a suposição, ainda que apenas postulada, de uma ordem teleológica subjacente à natureza: seria contraditório (arbitrário, *infantil*) que, com uma mão, a natureza dotasse uma espécie de capacidades que a elevam acima das demais, destinando-a aos mais altos fins a que a própria natureza poderia aspirar; ao mesmo tempo que, com a outra, a impedisse de realizar plenamente estes potenciais. Mais que isso: se aceitamos a hipótese de um universo arbitrário, sugere Kant, “todos os princípios práticos teriam de ser abandonados”¹¹, e não haveria mais nada que pudesse imbuir nossas ações de sentido.

É pouco provável que, fora do domínio da religião, vejamos alguém abraçar abertamente, nos dias de hoje, este argumento ou sua premissa (mesmo que apenas postulada) de uma ordem teleológica, e em última instância moral, da natureza. Pelo contrário: em um mundo amplamente vacinado pela racionalidade científica contra qualquer tentativa de projetar uma teleologia ou uma ordem moral sobre a natureza, parecemos perfeitamente dispostos a entender a atribuição de sentido como atividade humana, demasiado humana, e a aceitar um universo desprovido de sentido, dado ao acaso e à contingência. Não nos parece estranho admitir que o surgimento e desenvolvimento da vida na Terra não tenham sido mais que uma imensa casualidade, uma ocorrência fortuita que poderia igualmente não ter ocorrido. E, no entanto, ainda nos parece assimetricamente mais difícil conceber que nosso fim possa ser tão carente de sentido – embora não de causas – quanto nosso início.

Penso aqui, evidentemente, no negacionismo em suas diferentes formas, que ou decorrem diretamente da incapacidade de assumir subjetivamente as implicações mais amplas da crise ambiental, ou cinicamente exploram essa dificuldade a fim de manterem-se plausíveis apesar das evidências montantes em contrário. Mas o negacionismo é apenas o caso mais evidente, e mesmo aqueles que aceitam a crise ambiental em toda sua potencial gravidade não estão necessariamente livres da tendência de seguir tentando atribuir a ela um sentido moral ou cósmico que não tem.

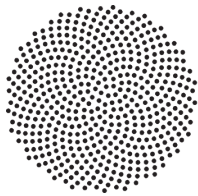
¹¹ Ibid.



Há quem enxergue um possível fim da espécie como retribuição pelos pecados da humanidade e, fazendo assim, projete sobre ele um esquema moral de crime e castigo. Há também quem veja na catástrofe a única esperança de, a partir das cinzas, construir uma humanidade distinta daquela que terá ardido, e com isso projete sobre ela um esquema religioso de sacrifício e purificação. Por último, há aqueles que se só conseguem entender qualquer referência aos riscos reais que a crise ambiental comporta como pertencendo ou a um esquema (crime e castigo) ou ao outro (sacrifício e purificação), e que são portanto igualmente incapazes de entender o fim como uma coisa que pode *simplesmente acontecer*. Em última análise, aquilo que estes criticam nos outros revela sua própria limitação: a incapacidade de conceber o fim como algo que possa existir independentemente de uma projeção de nossos medos e desejos – algo que, em sua impassível arbitrariedade, em sua total indiferença a nossos propósitos, *pode simplesmente acontecer*. Reduzir o fim a um *para-nós* (mesmo, ou especialmente, quando “nós” são *os outros*) é prova de uma incapacidade de conceber a possibilidade de que ele seja real *em-si*, ou seja, de concebê-lo fora de qualquer domesticação em um *para-nós* – que é exatamente o caso da extinção do humano como fim da intencionalidade, isto é, como a eliminação de qualquer “nós” para o qual possa haver um “para-nós”.

O “fim” de que a crise ambiental nos fala não tem nenhum sentido escatológico (como redenção, revelação, juízo final, *telos*). Sendo a obliteração de toda capacidade humana de atribuir sentido, ele é propriamente falando *sem sentido*. Ele é simplesmente a ideia de que o prazo que a humanidade teria para resolver seus problemas, desenvolver suas aptidões ou realizar seus desejos pode ser unilateralmente abreviado, como num exame em que o tempo se esgotasse antes de conseguirmos responder todas as questões. Não é, portanto, um *fim*, mas apenas a *interrupção* que nos surpreenderia no meio de nossas mais baixas tarefas, bem como de nossos mais elevados projetos. Esta distinção terminológica entre “interrupção” e “fim” pode nos ser bastante útil.¹²

¹² Falar em termos de interrupção tem a vantagem de introduzir seriamente o fator tempo na discussão: mesmo que admitamos a possibilidade de que possam existir um ou mais *technical fixes* capazes de realmente solucionar a crise ambiental sem gerar novos problemas, isto não elimina a questão sobre se a interrupção não



THE THOUSAND NAMES OF GAIA

from the Anthropocene to the Age of the Earth

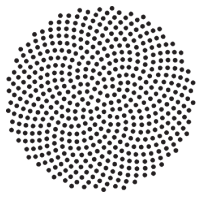
Ao mesmo tempo, não podemos tratar esta interrupção como um evento que viria todo de uma vez. Estamos falando de séculos – com sorte – em que os humanos viverão com o desdobramento de efeitos, em grande parte imprevisíveis, das causas que já produzimos e daquelas que porventura sigamos produzindo, implicando cada vez mais restrições à vida no planeta, e portanto também a nossas possibilidades de ação e sobrevivência. Isto significa que, em que pese a irreversibilidade de longo prazo de muitos dos impactos já produzidos até aqui, ainda há algum tempo para “evitar o pior”, mesmo que numa janela de oportunidade que vai se estreitando progressivamente entre duas inércias: a do sistema físico terrestre e a de um sistema econômico que, como o escorpião da fábula, apenas age conforme sua natureza, mesmo que esta implique a nossa (e portanto também a sua) morte.

Mas chegamos aí ao segundo ponto que o trecho citado no início visava levantar: *por quê?* Por que agir para evitar o pior? Quando nos deparamos com o prospecto da interrupção, arbitrária e desprovida de sentido, de nossa existência e capacidade de projetarmo-nos no futuro, qual o sentido de apelar, como faz Wiener, à “decência” e aos “valores humanos”? Se, ademais, mesmo que fôssemos inteiramente vitoriosos em defender a vida terrestre, isto não passaria de um breve *sursis* diante do naufrágio inapelável do universo, de que nos serviria manter “nossa dignidade”?

Talvez Wiener, que nos deu o problema, possa também oferecer-nos uma pista para resolvê-lo. Com admirável espírito esportivo, ele observa que a contemplação do *Big Freeze* cósmico não precisa necessariamente conduzir ao pessimismo: “a diferença prospectiva normal entre o próximo e o remoto” nos leva a atribuir mais importância às “ilhas de entropia localmente decrescente” como o planeta em que vivemos do que ao universo como um todo.¹³ Em outras palavras, nosso provincianismo cognitivo faz com

sobreviria antes que conseguíssemos encontrar um tal fix, de forma que a simples confiança na possibilidade de uma solução técnica ainda não nos diz nada sobre sua efetividade ou eficácia. É possível que eu ganhe na loteria, mas daí não segue que seja racional que eu me fie unicamente nesta possibilidade... Em um caso como o do aquecimento global, preferir medidas imediatas para reduzir a emissão de gases de efeito estufa ao invés de apostar que em algum momento uma solução tecnológica poderá aparecer me parece um uso perfeitamente razoável do princípio de precaução.

¹³ Wiener, *The Human Use*, pp. 39-40.



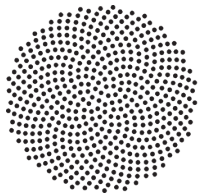
que, mesmo que tenhamos fé na previsão científica da finitude cósmica, o destino final do universo nos pareça relativamente desimportante diante daquilo que está à nossa frente aqui e agora. A consciência da futilidade cósmica de nossos propósitos não diminui nossa propensão a criar propósitos para nós mesmos, a conferir valores e sentidos àquilo que nos cerca.

Parafrazeando Jacques Lacan, poderíamos dizer que, se, em termos cósmicos, o sentido não *é* (porque o universo é inteiramente indiferente a nossos propósitos e desejos), ainda assim *há sentido* (na medida em que não podemos deixar de produzir sentido ou de atribuir valor àquilo que nos cerca). E se há sentido, é justamente porque aquilo que nos é imediatamente mais próximo não pode deixar de nos importar.

É preciso, aliás, reconhecer que conferir sentido às coisas não é uma atividade *exclusivamente* humana – como nos indica o conceito de “valor biológico”, entendido como o valor que um ser vivo qualquer atribui a tudo aquilo que responde às “necessidades imperativas que provêm da luta” constante por manter-se vivo.¹⁴ Onde poderíamos, com efeito, falar de uma especificidade do humano é no modo como nossos valores nos são reflexivamente acessíveis, o que lhes faculta diversidade e complexidade maiores que aqueles encontrados entre outros seres vivos. Ao mesmo tempo, conforme evidenciam expressões como “morrer por uma causa” ou “dedicar a vida a um sonho”, o humano é capaz de *atribuir valor a valores, atribuir sentido a (ter) um sentido*, de forma que a conexão de um valor de segunda ou terceira ordem com o propósito biológico de manutenção da vida possa se tornar de tal maneira indireta que deixe de ser evidente.

Neste caso, os valores deixariam de responder de maneira simples a qualquer propósito biológico para tornarem-se, propriamente falando, um excesso arbitrário, um fim em si mesmo – uma perversão, por assim dizer, “anti-natural”. Algo que poderíamos, portanto, chamar de *luxo*, entendendo a palavra nos termos do quiasma entre economia geral e economia restrita descrito por Georges Bataille: aquilo que, do ponto de vista

¹⁴ Antonio Damasio, *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain* (New York: Vintage, 2010), 50.



THE THOUSAND NAMES OF GAIA

from the Anthropocene to the Age of the Earth

restrito, aparece como *negação* da vida (*desta* vida particular, *deste* indivíduo que vai contra o imperativo do valor biológico em nome de uma quimera), é, ao mesmo tempo, do ponto de vista geral, “a verdade profunda do movimento de que a vida é exposição”.¹⁵ Verdade profunda que Bataille identifica com a dádiva sem retorno, a prodigalidade sem interesse, a dilapidação sem propósito – *sem sentido*, como são sem sentido as ilhas de neguentropia que emergem no oceano de uma entropia que, sem outro sentido que não sua própria direção, caminha impassível rumo ao grau máximo.

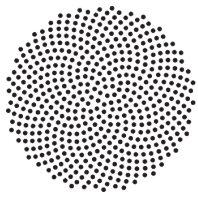
Entre nós que aqui estamos, o mais provável é que a associação das palavras “luxo”, “fim em si mesmo” e “anti-natural” nos traga à mente o nome do inimigo que devemos de fato nomear: o capitalismo. Afinal, foi sob o impulso – *por definição* insaciável – de auto-valorização e acumulação do capital que potencializou-se radicalmente o impacto da ação humana sobre o planeta, ao ponto dela tornar-se uma força em escala geológica. É, ainda, este mesmo movimento autotélico que explica a imensa resistência inercial que encontra hoje qualquer tentativa de reverter as tendências de um sistema cujo imperativo de lucro encontra incentivos econômicos no curto prazo naquilo que implica destruição a médio e longo prazo. A crise ambiental expõe, mais do que nunca, a faceta excessiva e inumana que fazia Marx descrever este movimento em termos que sugeriam a possessão demoníaca ou os zumbis, onde o capitalista aparece como “capital personificado e dotado de consciência e vontade”, “suporte” do “movimento sem limite” do capital...¹⁶ O capital como ‘força “demoníaca”’¹⁷ [“*dämonische*’ *Zwang*”] da compulsão de repetição, como pulsão de morte ou, à luz da ficção científica, como parasita xenomorfo cuja autorreprodução põe em risco a existência de seus hospedeiros, a humanidade.

Mas é bom observar que o capitalismo nem sempre foi, aliás nem sempre é, pensado assim; e que, para muitos, anti-natural seria antes o seu contrário. Chamemos aquilo que sob as mais diversas formas se opôs historicamente ao capitalismo de

¹⁵ Georges Bataille, *La Part Maudite, Précédé de La Notion de Dépense* (Paris: Minuit, 2011), 61.

¹⁶ Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* (London: Penguin, 1990, vol. I), 253-4.

¹⁷ Sigmund Freud, “Beyond the Pleasure Principle,” *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (London: Vintage, 2001, vol. XVIII), 35.



“comunismo” – ou, como quer Nick Dyer-Witherford, *commonismo*: o ideal genérico de igualdade instanciado em práticas de vida em comum e pelo comum [*in common and through the commons*].¹⁸ Encontraremos, então, uma extensa tradição que enxerga neste ideal uma “negação da vida”¹⁹ ou um movimento contrário ao rumo “plantado na natureza das coisas”.²⁰ Na medida em que viver seria “*essencialmente* espoliar, ferir, subjugar o outro e o fraco, oprimí-lo, impor-lhe duramente nossas próprias formas, incorporá-lo e, pelo menos, no mínimo, explorá-lo”²¹, o desejo de dar fim à exploração não poderia ser mais que uma abstração fria e anti-natural, um valor arbitrário, um perverso absolutismo da razão. Um *luxo*, portanto, no sentido dado acima.

Este seria um dos sentidos em que se poderia compreender a ideia de “luxo do comunismo” proposta no título, mas ainda há outros. Quando o problema com que a humanidade se depara é justamente a insustentabilidade de seus atuais padrões materiais de vida, à qual vem se somar a pressão crescente da massa de trabalhadores do antigo “terceiro mundo” cujo poder de consumo cresceu dramaticamente nas últimas décadas, a demanda por igualdade não se tornaria impossível de conciliar com a necessidade de manter o sistema físico planetário dentro de um “espaço operacional seguro”? Não teria o comunismo se tornado – agora já não desde a perspectiva conservadora de Burke e Nietzsche, mas do ponto de vista do meio-ambiente – se tornado um luxo?

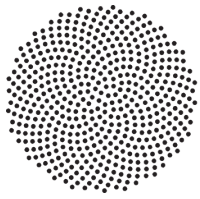
Se compreendemos “comunismo” no sentido mais estrito que se refere ao movimento operário dos séculos XIX e XX e suas expressões como política de estado, é inegável que este historicamente haja compartilhado do excepcionalismo que

¹⁸ Entenda-se “igualdade” aqui como o oposto de “desigualdade”, não de “diferença”. A definição de *commonismo* oferecida aqui é suficientemente espaçosa para acomodar desde índios (e neo-índios) até os entusiasmados protagonistas da primeira fase da Revolução Russa – e hackers, sem-terra, sem-teto, redes de troca etc.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le Bien et le Mal*, in *Oeuvres Complètes* (Paris: Robert Laffont, vol. II), 708.

²⁰ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1791, <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1791burke.asp>.

²¹ *Ibid.*, 709.



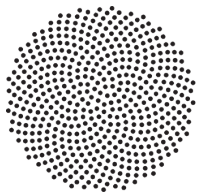
THE THOUSAND NAMES OF GAIA

from the Anthropocene to the Age of the Earth

infundadamente supunha a humanidade, e portanto também o sistema físico que lhe garante as condições de vida, como eternos e imortais *de jure*. Marx, primeiro a descrever o impulso autodestrutivo do capital, pensou-o em termos da criação das condições de emancipação da humanidade, sem considerar que a extinção da humanidade pudesse simplesmente interromper o processo de sua própria emancipação; ele pensou a autodestruição *do capital* sem cogitar da *nossa*. Neste sentido, comunismo e liberalismo estiveram durante muito tempo efetivamente irmanados na crença num progresso material infinito como redenção, sem jamais levar suficientemente a sério a questão dos limites que um sistema terrestre finito parece impor a este ideal. Dos dois, talvez até possamos dizer que o comunismo em sentido estrito tenha sido ainda mais alheio a esta preocupação, na medida em que, concentrando-se corretamente no combate à escassez produzida *pelo sistema capitalista*, recusou-se com frequência a reconhecer a escassez como *propriedade material*. Esta confusão – cuja lógica exótica parece concluir que, porque *há* escassez no capitalismo, a escassez não pode também *ser* em si – é posta em questão pela crise ambiental. Admitir esta última não exige justamente a capacidade de contemplar a hipótese de limites que o são *em-si*, e não apenas *para-nós*?²² Um materialismo sem desgaste, perda ou custo, sem escassez, consumo de energia e entropia, não merece mais propriamente o nome de idealismo?

Em todo caso, é deste parentesco histórico entre comunismo e excepcionalismo que provém o grande impasse político em que nos encontramos, presos entre os chifres de um dilema: de um lado, uma direita que gostaria de usar a questão ambiental para fazer da igualdade um luxo; de outro, uma esquerda para quem o imperativo da redução da desigualdade faria das preocupações ambientais um luxo.

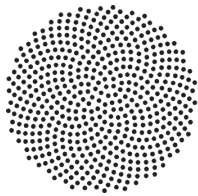
²² Embora corretamente celebrados por Arun Saldanha por “terem chegado o mais perto” de formular “uma posição inteiramente materialista” onde a política e a ciência materialista tivessem a mesma ontologia de base, Deleuze e Guattari também reduzem a escassez a um “para-nós” quando citam aprovativamente a afirmação de Maurice Clavel a respeito de Sartre, segundo a qual “uma filosofia marxista não pode se permitir introduzir como ponto de partida a noção de escassez”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L’Anti-Oedipe* (Paris: Minuit, 2008), 35, n. 25. Ver Arun Saldanha, “Some Principles of Geocommunism,” *Geocritique*, 23 de julho de 2013, <http://www.geocritique.org/arun-saldanha-some-principles-of-geocommunism/>.



É preciso dizer que o dilema é falso; é um dilema, aliás, ao qual não podemos mais nos dar o luxo. O que pretendo fazer a seguir, para concluir, é defender a necessidade de reter a igualdade, ou o *commonismo*, como princípio guiador de nossas respostas políticas à crise ambiental; mas fazê-lo sem nenhum apelo a ideias piedosas do tipo “apenas o comunismo pode nos salvar”. Suspendamos a questão (sempre de fundo religioso) de nossa salvação, e coloquemo-nos apenas o problema que Wiener nos propunha: que valores, num naufrágio, eleger “como estando à altura de nossa dignidade”? Ou seja: esqueçamos a pergunta sobre como gostaríamos de viver *eternamente*, e perguntemo-nos ao contrário como queremos viver *o tempo que nos resta*, seja ele qual for – o que não deixa de ser um modo de perguntar-nos como queremos *morrer*. Será possível, com isso, delinear um terceiro sentido de “luxo do comunismo”, que é aquele que gostaria de defender.

Na metáfora do naufrágio de Wiener, interessam o tom de um estóico elogio à capacidade de manter-se um *gentleman, a good sport*, nas condições mais desfavoráveis. A “dignidade” diante do naufrágio é o derradeiro luxo que se espera de uma elite: manter-se impassível diante do infortúnio é uma marca de distinção social na ética da virtude vitoriana que o pai da cibernética parece invocar. Mas o tom interessa justamente na medida em que é possível pervertê-lo; ou seja, na medida em que podemos responder a questão “quais são os valores aos quais queremos nos dar o luxo?” com a afirmação da igualdade como princípio: um comunismo *como luxo*. “Como luxo”, evidentemente, não do modo como o entendem os apologistas do capitalismo que gostariam de se aproveitar da crise ambiental para fazer com que tudo mude, contanto que continue igual. Isto sim, no sentido de um valor que não precisa buscar sua justificativa numa narrativa de redenção ou numa ordem profunda das coisas, mas pode, com toda a leveza trágica que a situação pede, se afirmar na arbitrariedade de sua própria escolha: *este é um valor ao qual decidimos dar valor*.

Se é verdade, como se diz, que a mudança climática põe todos os habitantes do planeta “no mesmo barco”, isto significa apenas que, assim como no Titanic, não estamos todos neste barco *do mesmo modo*. Pelo contrário, a questão ambiental evidencia



THE THOUSAND NAMES OF GAIA

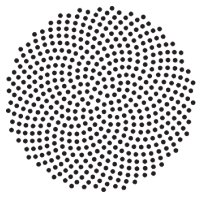
from the Anthropocene to the Age of the Earth

diferenças claras quanto à distribuição de recursos, custos e efeitos. A distribuição dos *recursos* marca divisões tanto entre países e regiões do mundo quanto internas à países e mesmo cidades: alguns consomem muitos recursos enquanto outros consomem muito poucos. O mesmo vale para os *custos*, que se distribuem segundo linhas desiguais. O passivo ambiental e social da exploração de novos recursos cai desproporcionalmente sobre alguns países (o petróleo na Nigéria), regiões (as hidrelétricas na Amazônia) e, principalmente, um determinado tipo de população (subhumanos e não-humanos, no dizer de Juliana Fausto²³); os lucros e benefícios vão desproporcionalmente para países, regiões e grupos mais ricos. Finalmente, os *efeitos* da mudança climática afetam desproporcionalmente os mais pobres: impactos sobre populações em áreas de risco, migrações forçadas, suba do preço de alimentos por conta de eventos climáticos extremos...²⁴ Em outras palavras, a questão ambiental é inteiramente atravessada por questões sociais e políticas, porque ela é inteiramente atravessada por *divisões* sociais e políticas; algo que a maioria de nossos políticos pode querer negar, mas que sabem muito bem os poderosos lobbies da indústrias petroleira e automobilística, do agrusiness, da mineração, das construtoras etc.

Estabelecer o *commonismo* como princípio guiador de nossas respostas políticas à crise ambiental – como princípio de luta ou máquina de guerra, não de uma política de estado – significa estar de posse de um primeiro critério para determinar a *escolha* e a *priorização* destas respostas: têm preferência aquelas que impliquem uma melhor distribuição de recursos, custos e efeitos. Resumindo o princípio em uma frase, se, como se diz, “todos precisamos fazer sacrifícios”, o peso destes sacrifícios têm de cair de maneira proporcionalmente maior sobre aqueles que proporcionalmente têm maiores condições de absorvê-los e que proporcionalmente mais se beneficiaram das

²³ Juliana Fausto, “Os desaparecidos do Antropoceno”, apresentação no Colóquio Os Mil Nomes de Gaia.

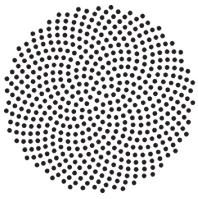
²⁴ Como cogentemente argumenta o personagem principal de *White Noise*, de Don DeLillo: “Estas coisas acontecem com pessoas pobres que moram em áreas expostas. A sociedade é organizada de tal maneira que sejam os pobres e os não-educados a sofrerem o grosso do impacto dos desastres naturais e causados pelo homem. As pessoas em áreas alagáveis ficam com as enchentes, as pessoas em barracos ficam com os furacões e tornados. Eu sou um professor universitário. Você já viu um professor universitário numa daquelas enchentes da TV descendo a sua própria rua de barco?” Don DeLillo, *White Noise* (Nova York: Penguin, 1986), 114.



circunstâncias que tornaram os sacrifícios necessários. Trata-se de perguntar qual é o máximo de igualdade que podemos ter em condições em que os limites [*constraints*] tendem a crescer; mas também de apostar que a busca deste máximo de igualdade é a melhor maneira de minimizar o crescimento destes limites. Ao mesmo tempo um utilitarismo *in extremis* – se é para morrer, que seja com o máximo de felicidade para o maior número de seres – e um pessimismo alegre.

Algumas conseqüências importantes podem ser extraídas deste princípio. Se um certo discurso ambiental e um certo discurso de esquerda ainda se reconhecem como mutuamente excludentes é porque, na verdade, ambos aceitam uma premissa que lhes é dada pela economia liberal: para haver distribuição é preciso haver crescimento. Se aceitamos esta premissa, nos deparamos com um dilema em que levar a sério os limites que a crise ambiental impõe ao crescimento indefinido implicaria abandonar a luta contra a desigualdade, ao passo que levar a sério a luta contra a desigualdade implicaria ignorar a crise ambiental. A única solução possível é cortar este nó górdio, ou seja, rejeitar a premissa: afirmar a indissociabilidade da justiça social e da justiça ambiental significa dissociar a redução da desigualdade da ideia de crescimento indefinido. Deixamos, então, de falar na *distribuição* da riqueza a ser criada para falar na *redistribuição* da riqueza já existente.

Também podemos encontrar no princípio tanto uma razão para agir imediatamente (evitar maiores danos para as maiores vítimas) quanto um inimigo imediato claro (a indústria do petróleo). Por fim, podemos deduzir dele uma direção pela qual orientar nossas ações: uma progressiva *desconexão* entre a reprodução da vida e a reprodução das condições que ameaçam a vida. O segredo da resiliência do capitalismo no modo como ele torna nossas condições de reprodução dependentes de nossa participação na reprodução do próprio capitalismo – por exemplo, na medida em que a necessidade de energia de baixo custo numa situação onde há pouca oferta de energia não-fóssil faz com que tenhamos um interesse contrário à taxação da indústria do petróleo. Desconexão



THE THOUSAND NAMES OF GAIA

from the Anthropocene to the Age of the Earth

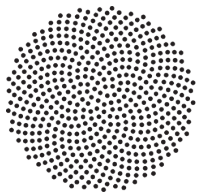
progressiva significa capacidade crescente de escapar às “alternativas infernais”²⁵ que o capitalismo impõe a nossa sobrevivência e, conseqüentemente, limites crescentes à capacidade de reprodução do capital. Deste *telos* de desconexão progressiva entre vida e capital também se pode deduzir um ponto de partida para a ação política: a manutenção ou criação, em condições não-capitalísticas, das condições de reprodução de diferentes comunidades ou coletivos, em todas as escalas.

Mas que nosso ponto de partida seja “local” não implica que nossa ação só possa ser localizada. É preciso, com efeito, distinguir dois sentidos de “local”. Que a ação seja “local” no sentido de que ela só possa partir de algum ponto – porque não existe nem solução global *one-size-fits-all*, nem agente político capaz de fazê-la valer – não segue que o único espaço de ação possível seja a atomização infinita da pequena escala. Passar da enunciação de um problema global à conclusão de que a única solução seria a aposta em ações meramente locais (o segundo sentido) é recuar diante do verdadeiro problema. Considerar o problema em sua dimensão global, das “redes longas” que articulam diferentes localidades sob condições capitalísticas, nos obriga a confrontar o desafio em outros termos: como criar uma *transição* que vá das redes longas capitalistas e carbono-dependentes que temos em direção a alguma outra coisa, que combine redes mais curtas e redes longas organizadas em outras bases?²⁶

Além disso, simplesmente confiar que uma nova ordem irá emergir espontaneamente da proliferação de pequenas ações locais esbarra inevitavelmente no problema da interrupção: a questão não é se esta catalaxia é ou não concebível em abstrato, mas se é possível *no tempo de que dispomos*, e se é razoável fazermos dela nossa principal aposta. Não creio que possamos nos dar o luxo de descartar nenhuma das formas de ação a nossa disposição; é preciso, pelo contrário, produzir as redes que conectem

²⁵ Ver Isabelle Stengers e Philippe Pignarre, *La Sorcellerie Capitaliste. Pratiques de désenvoûtement* (Paris: La Découverte, 2005).

²⁶ Talvez Nina Power tenha, num artigo escrito posteriormente à apresentação deste texto, chegado por outros caminhos ao nome perfeito para a posição que delinheo aqui: o neologismo “decapitalism”, formado por analogia à *deschooling* (desescolarização) de Ivan Illich, *decolonisation* (descolonização) e *degrowth* (decrecimento). Ver Nina Power, “Decapitalism, Left Scarcity and the State”, *Filip* 20 (2015), <http://fillip.ca/content/decapitalism-left-scarcity-and-the-state>.

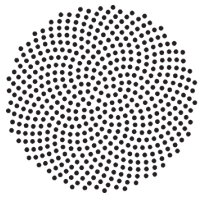


táticas de *obstrução*, *desconexão* e *refuncionamento*,²⁷ experiências locais e as esferas estatal, internacional e global, de forma a reforçar as condições de possibilidade umas das outras, bem como potencializar seus efeitos. Como disse Mckenzie Wark em sua resposta ao “Manifesto Aceleracionista”, precisamos saber jogar “com um baralho inteiro de formas sociais”.²⁸

Quão perto estamos de conseguir pôr em prática uma política assim? A verdade é que estamos muito longe, tanto em termos de nossa capacidade de influenciar o debate público, quanto de nossa capacidade de ação. Mas por isso também devemos enxergar um sentido tático triplo em partir da indissociabilidade das questões social e ambiental como princípio. Primeiro, o de impedir a incorporação da crise ambiental por discursos que visem usá-la como Cavalo de Tróia para introduzir medidas socialmente regressivas ou soluções meramente cosméticas como o chamado “capitalismo verde”. Segundo, o de evitar seu simétrico inverso, a ideia de uma certa esquerda para quem a

²⁷ Por “obstrução” entendo aquilo que até hoje tem sido a principal tática dos movimentos sociais em questões ambientais: o esforço para impedir a realização de grandes projetos extrativos, de infra-estrutura etc. Embora necessária e por vezes bem-sucedida (como no caso do gasoduto Keystone, nos Estados Unidos), a obstrução tem os limites de ser sempre inteiramente localizada e defensiva: ela pode barrar o avanço de redes longas capitalísticas em algum ponto, mas raramente tem condições de modificar sua lógica, ou de propor uma lógica alternativa. No mais das vezes, os projetos em questão acabam realocados para outras regiões. Por “desconexão” entendo iniciativas que aumentam a independência da reprodução social em relação às redes longas capitalísticas; esta posição seria hoje normalmente associada com iniciativas de localização (da produção de energia e alimentos, por exemplo), mas num futuro “decapitalista” isto não precisaria necessariamente ser o caso. Por último, “refuncionamento” refere-se ao repurposing de que falam os chamados “aceleracionistas”, mas principalmente ao conceito de *Umfunktionierung* que Walter Benjamin tomou de Bertolt Brecht – expresso no imperativo de “não abastecer o aparelho de produção sem modificá-lo o máximo possível”. Walter Benjamin, “The Artist as Producer,” trad. John Heckman, *New Left Review* 62 (1970): 89. Refuncionamento e desconexão caminham juntos: enquanto desconectar é sempre refuncionar no sentido de minimizar nossa dependência em relação a redes longas capitalísticas e carbono-dependentes, refuncionar também indica que, ao invés da única direção de encurtamento de redes, devemos pensar quais redes longas queremos manter (a internet, por exemplo?) e que condições precisam ser criadas para que isso seja possível sobre novas bases. Por contraste, a maneira como o “Manifesto Aceleracionista” pensa o conceito de refuncionamento é bastante unidimensional, como mera “apropriação” das redes longas por um “nós” que permanece indeterminado. Ver Nick Srnicek e Alex Williams, “#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics,” *The Accelerationist Reader*, ed. Robin Mackay e Armin Avanessian (Falmouth: Urbanomic; Berlin: Merve, 2014).

²⁸ Mckenzie Wark, “#Celerity: A Critique Of The Manifesto For An Accelerationist Politics”, <http://syntheticedifice.files.wordpress.com/2013/06/celerity.pdf>.



THE THOUSAND NAMES OF GAIA

from the Anthropocene to the Age of the Earth

crise ambiental não passaria de uma cortina de fumaça para nos afastar do problema da desigualdade social. Terceiro, e mais importante, o de construir – no sentido de bricolar – uma base social para as lutas por justiça *social e ambiental* que estão por vir.²⁹

Conseguiremos fazer isto? Não tenho a menor ideia. Mas também não tenho a menor dúvida de que nossa única chance de ter uma chance passa pela constituição de movimentos de massa capazes – pela obstrução, a desconexão e o refuncionamento – de progressivamente reconfigurar nossas condições de vida, para que a vida tenha ainda alguma condição de continuar a existir.

²⁹ O filme *A Idade da Terra*, de Glauber Rocha, referenciado no subtítulo deste colóquio, poderia ser tomado como um presságio da pluralidade e flexibilidade tática que a crise climática exige. O filme alegoriza a chegada futura de um “Cristo do Terceiro Mundo”, mas este Cristo não é um, mas quatro: o Cristo Negro interpretado por Antônio Pitanga (que antes interpretara o malandro que lutava contra a resignação supersticiosa dos pescadores em *Barravento*); o Cristo Guerrilheiro (“Ogum-Lampião”, segundo Glauber) de Geraldo D’El Rey, que antes vivera o Manuel Vaqueiro de Deus e o Diabo na Terra do Sol; o Cristo Militar (Tarcísio Meira); e o Cristo Índio que vira operário e depois pescador, interpretado por um branco (Jece Valadão). Interessa menos aqui tentar compreender a complexa síntese barroca da visão política de Glauber que reter a ideia sugerida pelo filme de que, pace Heidegger, apenas mais de um Deus pode nos salvar.