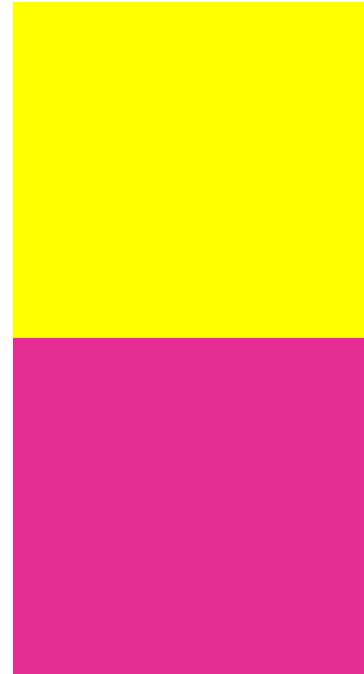


Protocolos para uma biopolítica dos meios



Murilo Duarte Costa Corrêa

Professor Adjunto de Teoria Política, na graduação em Direito e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas, na Universidade Estadual de Ponta Grossa. Coordena o Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar em Teoria Social, Teoria Política e Pós-Estruturalismo da UEPG

Marina Michelis

Mestranda em Comunicação e Política (UFPR). Colabora com o Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar em Teoria Social, Teoria Política e Pós-Estruturalismo da UEPG

Protocolo #1

Selfie hole

Uma das atrações de *Dismaland*, o irônico e niilista “parque temático para anarquistas principiantes” inaugurado por Banksy no litoral oeste da Grã-Bretanha, é o *selfie hole*. Uma placa de madeira e papel acartonado branco com dois buracos – um para o rosto e outro para o braço esquerdo – que parece convidar os visitantes à prática compulsória do autorretrato. Por um lado, tudo no *selfie hole* de Banksy soa como um *glory hole*. O parentesco fonético, material e estético evidente entre os dois parece supor pornográfica ou perversa a relação de ascese que une o sujeito a si mesmo unicamente através da autoprodução da sua imagem. O braço, a mão, o *smartphone*, os *pixels*, o fundo e o rosto formam um misto de matéria e *anima* que projeta na nuvem de uma consciência-de-si. O *selfie hole* tem, no entanto, muito pouco de um *glory hole*. Já não há dois sujeitos vinculados por uma função sexual, realizada através de uma abertura que os torna reciprocamente anônimos, opacos e desprovidos de rosto; há, sim, dois buracos e uma função-de-imagem pela qual um sujeito deve relacionar-se consigo. Se o *glory hole* é um dispositivo estruturado para promover uma experiência metonímica e genital do sexo, o *selfie hole* representa a sua escalada à transparência obscena (HAN, 2017, p. 54). A perversão própria do *selfie hole* não está no desaparecimento do *outro*, ou na sua substituição por uma segunda abertura (seu esburacamento); tampouco está no apagamento do sexo ou no cancelamento do anonimato. Está no fato de que a estrutura buraco-negro/parede-branca já não é penetrada, como num *glory hole*, mas inteiramente preenchida por um *self* que serve a uma função-de-imagem. Até que ponto a parede mergulha no sujeito ou o contrário, é impossível determinar. Se o *glory hole* é uma estrutura protética para tornar a identidade indiferente, no *selfie hole* a estrutura que ironicamente convida à prática compulsória do autorretrato, inteiramente preenchida por um *eu* que se torna função da imagem, já não permite distinguir entre parede, *self*, buraco ou retrato. Por outros meios, Byung-Chul Han (2017, p. 108) viu na mistura entre a exposição pornográfica e o controle panóptico a consumação das sociedades de controle, caracterizadas por um sujeito que “se desnuda [...] a partir de uma necessidade gerada por si mesmo” (HAN, 2017, p. 108), e já não por coações externas. Tudo se passa, para Han, como se os dispositivos de poder neoliberais tivessem se integrado à esfera íntima do sujeito. Este seria o efeito sensível da coincidência entre as sociedades da

transparência, que consomem as sociedades de controle, e as sociedades de desempenho geradoras de cansaço (HAN, 2015), que com a derrocada das instâncias exteriores de exploração, submetem sedutoramente o sujeito “a uma coação livre, autogerida” (HAN, 2017, p. 112).

Protocolo #2

Psicopolítica

Em 2015, no rescaldo de um debate travado com Antonio Negri nas páginas do *Berliner Schaubühne*, Byung-Chul Han (2015) afirmava que as revoluções já não seriam possíveis porque o neoliberalismo transformara integralmente os esquemas de poder e subjetivação sob novas condições de estabilização. Por um lado, o poder se exprimiria hoje na ilimitação do *poder fazer* e na exploração da liberdade; por outro, a subjetividade se desenvolveria na autoexploração voluntária do indivíduo, seduzido por sua liberdade e coagido por imperativos interiorizados de otimização e desempenho. Assim como as coações externas e limitantes das sociedades e do trabalho produtivo, outrora organizado sob o modelo disciplinar, teriam se invaginado sob uma forma íntima de autoexploração voluntária, também os seus antagonismos. A conversão dos trabalhadores em empresários de si mesmos tem como efeito geral a eliminação da classe trabalhadora subordinada à exploração externa e, como efeito específico, transforma as contradições e os antagonismos próprios da dialética entre senhor e escravo, ou da luta de classes, em uma luta que o empresário de si e o sujeito de rendimento travam consigo mesmos (HAN, 2014b, p. 17), no recesso de sua interioridade. Contra Negri e Hardt, Han (2014c, p. 31) postula não só a obsolescência de conceitos datados como classes ou lutas, mesmo renovadas pela inseminação multitudinária espinosana, mas também toda possibilidade de resistência ou ação em comum contra o Império. Na medida em que “o sujeito de rendimento atual é ator e vítima ao mesmo tempo”, “o império não governa a ninguém. Ele constitui o sistema capitalista mesmo, que recobre a todos” (Han, 2014c, p. 31), o que torna possível que haja exploração sem dominação. A esses esquemas de poderes invaginados, assimilados como autênticos, próprios e interiores, corresponderia uma ordem psicopolítica digital, capaz de articular uma vigilância passiva e um controle ativo que permite “adquirir um conhecimento integral da dinâmica inerente à sociedade de comunicação [...], que permite intervir na psique e condicioná-la em um nível pré-

reflexivo” (Han, 2014b, p. 25). As formas de *smart power* que se propagam silenciosamente nas redes, coletando *Big Data* e positivando pessoas como coisas, adquirem uma forma permissiva, amável, afirmativa e sedutora, ajustando-se à psique ao invés de coagi-la. Teríamos passado, portanto, da anátomo-política dos corpos, e das estratégias estatísticas e biopolíticas de governo, para a era da psicopolítica, capaz de psicoprogramar indivíduos, populações e seus inconscientes (Han, 2014b, p. 38). O que Han censura aos mais recentes ensaios sobre as formas de poder contemporâneas é sua aparente incapacidade para explicar como o poder poderia atuar como *uma alma*. Segundo ele, Foucault (2008a, 2008b), Agamben (2007), Rau (2010) ou Lemke (2000) enganam-se ao fazer da biopolítica a chave explicativa dos esquemas de poder neoliberais. Na medida em que o capitalismo contemporâneo estaria determinado por formas de produção imateriais e incorpóreas (Han, 2014b, p. 73), a biopolítica – “uma política corporal em sentido amplo”, segundo Han (2014b, p. 41) – já não lograria explicar as psicotecnologias neoliberais, em que o cuidado de si, a ascese e a relação do sujeito consigo são inteiramente colonizados pelos imperativos não-coativos de otimização, desempenho e *self-development* empresarial, operados em um nível emocional e pré-reflexivo.

Protocolo #3

A extensão e a prótese

É o ano de 1964 quando Marshall McLuhan (2011) propõe em *Understanding media* que a epistemologia geral da comunicação deslocasse seu foco do conteúdo para os meios que o transacionam. O importante não seriam as mensagens, mas as suas mediações veiculares, capazes de configurar e controlar “a proporção e a forma das ações e interações humanas” (McLuhan, 2011). Essa tese, mais tarde ilustrada em *The medium is the message* (1967), estabelecia a eletricidade como meio que constitui a extensão do sistema nervoso central humano, e também como meio puro, desprovido de conteúdo ou mensagem. A era do elétrico, décadas antes do digital, parecia pôr tudo em jogo, e a partir de uma teoria dos meios que se configuravam a um só tempo como técnicas, próteses corporais e aparatos sociais. Os meios, tão materiais quanto *commodities* como o algodão ou o petróleo, moldariam a integral de uma sociedade que, por seu turno, os transpiraria por todos os poros; ao mesmo tempo, seriam capazes de ligar a totalidade das partes constitutivas de uma sociedade, outrora mecanicamente repartida, sob a forma de uma

aldeia global. Tudo se passa como se os meios prognosticassem o advento do capitalismo pós-fordista. McLuhan não percebeu apenas que o livro era uma extensão dos olhos, as roupas, da pele, e os circuitos elétricos, do cérebro; percebeu que os sistemas sociais, suas repartições estáveis, suas próteses firmemente ajustadas, eram basculadas ao se cruzarem com um novo sistema de meios. Assim, a imprensa implicou uma ruptura em relação à prensa a vapor; o cinema falado, uma ruptura em relação ao rádio; “a fita magnética sucedeu a linha de montagem” (McLuhan, 2011, p. 39). Então, é admissível que a era das máquinas mecânicas possa ser definida como aquela em que exteriorizamos projeções robustas de nossos corpos físicos, assim como a eletricidade deu início à época em que as terminações nervosas preparariam já um território global compósito, infinito e uno. Ainda que tudo pareça soar como prótese do corpo, projeção de uma interioridade demasiado humana, o argumento de McLuhan parece converter a expressão “tecnologias sociais” em uma tautologia. Isso porque os meios estão sujeitos a um duplo regime: são tanto *medium* quanto *milieu*. Isto é, os meios designam tanto os veículos que transportam e configuram os protocolos de uma mensagem quanto estabelecem a ecologia de sua produção, circulação, consumo e replicação. Um meio designa ao mesmo tempo os trilhos que fazem andar ao trem quanto a paisagem em que ele se desloca. É isso o que McLuhan percebe, sem talvez extrair daí todas as consequências, quando afirma que o cubismo, nas artes plásticas, apresenta a simultaneidade de uma multiplicidade de pontos de vista como uma configuração única, instantânea e envolvente. Toda sociedade se apresenta como o correlato de um sistema de meios, e inversamente. Como consequência, por um lado, compreendemos que “a tecnologia é uma extensão do nosso corpo” - isto é, que meios são extensões do homem - (McLuhan, 2011, p. 46-47). Por outro, mergulhado em um sistema de meios, admite-se que o corpo também seja uma extensão da tecnologia, e que se possa dizer, pelas costas de McLuhan, “homens, extensões dos meios”. Uma sociedade é um sistema de meios e um sistema de meios define uma dada sociedade. Através dessa série de reveses, os meios são tanto extensões dos corpos-cérebros como suas infraestruturas. Um pouco como Beatriz Preciado (2015) recentemente descobrira, a contrapelo dos construtivismos performáticos de gênero, o seu caráter materialista e protético. Seria preciso compreender que os meios funcionam como próteses dos corpos assim como os corpos são levados a funcionar como próteses dos meios. Como *medium* e como *milieu*,

um sistema de meios não cessa de fazer-se mergulhar por corpos-cérebros – como McLuhan (2011) mesmo descrevera – na dupla condição de seus servomecanismos.

Protocolo #4

Águamoled

Se o *selfie hole* de Banksy dá a ver algo imediatamente, não é a pornografia da transparência, a redobra da perversão solipsista, mas o meio como estrutura e como sistema configuracional que não pode inscrever-se em nós a não ser ao preço de inscrever-nos nele. Se o meio é tanto a mensagem quanto “a massagem”, nossa atenção deve voltar-se ao procedimento pelo qual uma função-imagem nos inscreve no sistema buracos-negros/parede-branca de um *selfie hole*. A relação entre esses conceitos fornece um terreno fértil para explorar a crítica que Byung-Chul Han faz à biopolítica como um sistema de poder exclusivamente centrado nos corpos. É precisamente na medida em que fazemos da técnica uma extensão do corpo, que podemos nos tornar os “órgãos sexuais do mundo da máquina” (McLuhan, 2011, p. 44), da mesma forma que a abelha pode ser o órgão sexual das plantas. Seria um erro imaginar que o que está em jogo num *selfie hole* é uma espécie de autoerotismo melancólico, ligado à erosão do *Outro* e à narcisificação do si-mesmo (Han, 2012, p. 07-08). Trata-se, antes, de uma pulsão de *gadget*. O que está no âmago do mito narcísico está longe de ser o enamoramento de um homem pela beleza revelada pela lâmina d’água na qual sua imagem se reflete. McLuhan (2011, p. 41-42) sabia muito bem que Narciso toma o reflexo na água pela imagem de um outro. O que há de si-mesmo na história de Narciso é um elemento inteiramente acidental, na medida em que ele não conhecia sua própria imagem, embora a soubesse bela. Tendo passado toda uma existência indiferente ao amor, é pela capacidade refletiva da água que Narciso se obseda, testemunhando a parentalidade etimológica entre *narciso* e *narcose*. O meio fascina, entorpece, narcotiza – seja uma lâmina d’água ou uma tela *amoled* de 6 polegadas. Se Narciso não percebe a si mesmo, não reconhece a beleza da imagem que vê refletida como sua, a ponto de atribuí-la a um outro, é o meio, e não o eu, que explica por que Narciso se apaixonou. Refletida na água, a luz que atinge seu rosto produz uma diferença mínima em função de um novo meio. A imagem produz diferença como uma refração do mesmo. Ao passar de um meio a outro, uma onda muda de velocidade e de comprimento. Os *smartphones*, equipados com câmeras frontais, são uma espécie de poça narcísica portátil,

em que o *eu* importa finalmente menos do que o *medium*. Como a lâmina d'água, o que a tela de *amOLED* dá a ver não é o eu, mas o índice de uma diferença mínima criada mediante sua refração em um meio. Como refração ou transição medial no interior de um sistema de meios que toma também os corpos como meios, é sempre o outro que interessa. O que o meio não dá a ver, mas o *selfie hole* de Banksy pornografa, é a estrutura dos meios ativos, as configurações sociais que adjuntam olho e tela, mão e *smartphone*, rosto e objetiva, em uma função-de-imagem que nos torna “servomecanismos da nossa própria imagem prolongada” (McLuhan 2011). Há sempre um sistema de meios muito materiais, capazes de organizar e extrair efeitos sensíveis, de percepção e afeto, a produzir refrações do mesmo como alteridade narcótica e protocolo obsedante de si.

Protocolo #5

Marxquinas

Quando Marx (2011, p. 326-343) escreve o célebre *Fragmento sobre as máquinas*, nos *Grundrisse*, entre os anos de 1857-1858, o capital é apresentado tanto como uma relação social, a exemplo do que reencontraríamos no primeiro livro sobre *O capital* (Marx, 2017, p. 82), quanto como um sistema de meios. O que nos acostumamos a chamar de modo de produção é, precisamente, a configuração geral e aproximadamente estática de um processo de produção que estabelece uma combinatória estável e produtiva entre materiais sociais e mediais. O que Marx descreve naquelas páginas são as tendências antagonistas que emergiam da metamorfose dos meios de trabalho em “um sistema automático da maquinaria” (Marx, 2011, p. 328), ainda afeto ao bloco histórico do capitalismo industrial do século XIX. As máquinas fazem Marx descobrir uma série de novidades. Entre elas, que as máquinas não constituíam instrumentos de trabalho a serem animados pela atividade humana, mas através de seu virtuosismo científico, de sua alma povoada de leis mecânicas, passavam a circunscrever, mover e regular a atividade humana. Assim, exerciam sobre os homens um poder-de-máquina que exprimia uma inteligência e uma ciência de que os trabalhadores só seriam conscientes na medida em que provariam da força de seu “estranho poder”. Na medida em que a máquina se convertia em meio de trabalho, concatenado em um sistema de meios, não apenas o trabalho vivo se tornava “mero acessório” e “meio de ação” para a maquinaria, mas através dela exprimia-se o acúmulo “das forças produtivas gerais do cérebro social” (Marx, 2011,

p. 329). As máquinas eram o elemento objetivo do trabalho que asseguravam, por um lado, a reconfiguração dos meios de trabalho em uma forma mais adequada ao capital e, por outro, subsumiam o trabalho vivo a essa forma objetiva, precisamente ao passo em que as máquinas eram o meio para apresentar, sem mediações, sob a forma concreta do capital fixo (i.e., como maquinaria) um acúmulo de saberes e habilidades derivados em última análise do cérebro social. Isso provoca uma transposição das forças do trabalho, inclusive do cérebro social, em forças do capital fixo. Eis o que trará efeitos paradoxais. Há dois efeitos imediatos do maquinismo capitalista. Marx (2011, p. 333) afirma que “A maquinaria só é introduzida onde a capacidade de trabalho existe em massa”, de modo que o primeiro efeito consiste em substituir a abundância das mãos. O segundo, em reduzir a quantidade e o tempo de trabalho a um mínimo, de modo que a fonte da riqueza passa a depender cada vez menos do trabalho imediato e cada vez mais “do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia” (Marx, 2011, p. 335). Disso decorre uma crise da medida do valor. Se os homens deixam de ser os principais agentes do processo de produção, e se lateralizam, dada a centralidade das máquinas, a fonte do valor já não é o seu trabalho imediato, mas “a apropriação de sua própria força produtiva geral [...], o desenvolvimento do indivíduo social”. [...] o livre desenvolvimento das individualidades (Marx, 2011, p. 335). O postulado mais geral dos operaístas italianos encontra-se, pois, evidente aqui. O que Negri e Hardt (2004, p. 55) chamarão, mais tarde, de *subsunção real do trabalho* (e da sociedade) *pelo capital*, “quando o trabalho é incorporado não como um fator externo, mas como uma força interna, própria ao capital”, é função da conversão generalizada das forças produtivas e das relações sociais em *meios para o capital*, e da sua exploração como *o capital para os meios*.

Protocolo #6

Combinatória

Como Marx percebeu, uma máquina é um efeito combinatório. Em *The first megamachine*, Lewis Mumford (1966) descreve as séries muito heterogêneas de adjunções entre dispositivos teológicos e mágicos, políticos e dinásticos, técnicos e astrológicos, que resultaram no arquétipo da primeira máquina humana. A razão pela qual seu mecanismo teria permanecido por tanto tempo irresistivelmente invisível a historiadores e arqueólogos reside no fato de a primeira megamáquina ter sido composta unicamente de

partes humanas, e funcionar ao toque da mística régia (Mumford, 1966, p. 02-03). Como Marx (2011, p. 336), que não ignorava que as máquinas são humanas, “*órgãos do cérebro humano criados pela mão humana*”, “órgãos imediatos da práxis social; do processo real da vida”, Mumford descobria na combinatória político-social e mágico-técnica do antigo Egito as condições transcendentais das megamáquinas. Uma máquina humana resultava de “um todo único de cooperação entre partes” constituído por dois dispositivos coletivos, que se manifestavam em diferentes níveis da vida social, política e religiosa egípcia: a organização confiável do conhecimento natural e sobrenatural, e uma estrutura elaborada para transmitir e realizar ordens (Mumford, 1966, p. 08). O funcionamento da megamáquina humana dependia, pois, dos vínculos entre saber e poder, das relações entre classe sacerdotal e burocracia, do equilíbrio mágico entre o templo e o palácio. Isso porque uma máquina é um efeito combinatório social, no qual está em jogo uma série de combinações menores, suas operações, seus vínculos, circunscritos a uma unidade totalizada em um *milieu* funcional. Por isso, Mumford (1966, p. 03) definia as máquinas sociais como verdadeiras máquinas; como “uma combinação de partes sólidas, cada uma especializada em uma função, operando sob controle humano, para transmitir movimento e realizar trabalho”. É precisamente esta a função que cumprem as plataformas e as lógicas de automação. Nenhuma megamáquina social pode funcionar sem subsumir a sociedade realmente, sem avançar na tendência de capturar a temporalidade humana – hoje, talvez, não apenas como uma psicopolítica que ignora uma multidão de corpos-cérebros como sua infraestrutura material, mas sob a forma de um bioneuropoder (Berardi, 2017, p. 106) e sob a condição de uma biohipermedialidade. No cerne de uma combinatória social e maquinica em variação contínua, seria preciso voltar ao Marx do *Fragmento sobre as máquinas* para se dar conta de que as máquinas, termodinâmicas ou algorítmicas, não cessam de apresentar-se como um afator de capitalização do cérebro social. Ao mesmo tempo em que geram tempo livre de não-trabalho, apropriam-se da riqueza que a atividade humana livre é capaz de produzir: “sua tendência”, diz Marx (2011, p. 336), “é sempre, por um lado, de criar tempo disponível, por outro lado, de convertê-lo em trabalho excedente”. É precisamente esta tendência que se manifesta na crítica que Nick Srnicek endereça à hipótese seminal de Tiziana Terranova (2000) sobre o trabalho gratuito. Para ele, os modelos de negócio digitais não apenas não logram converter todo tipo de interação social em um sistema de geração de lucros, mas

a competição entre as plataformas demonstraria precisamente que o *free labor* não é tão central para as plataformas, pois “a maior parte de nossa interação social *não* ingressa em um processo de valorização” (Srniczek, 2018, p. 54).

Protocolo #7

A riqueza do tempo livre

Se abandonássemos o Egito antigo de Mumford, e nos concentrássemos nas transformações do capitalismo contemporâneo, deslizar o indicador sobre a tela do *smartphone* talvez nos fizesse sentir como escravos no antigo Egito movendo toneladas de nanobits sobre um plano inclinado no ciberespaço. O advento do modelo pós-fordista de produção a partir dos anos 1970, caracterizado pelo valor imediatamente produtivo da linguagem, pela polivalência da força de trabalho, pelas *lean industries* e pelo regime de produção *just-in-time*, determinou uma gradual sobreposição entre o agir instrumental e o agir comunicativo, gerando um curto-circuito entre as inovações empresariais e organizacionais, a tecnologia e a política (Marazzi, 2009, p. 24). Os direitos sociais adquiridos e as remunerações pelo trabalho passam a ser pensados como elementos variáveis “de ajuste da política econômica no sentido de que cabe aos assalariados, e somente a eles, absorver os *choques* macroeconômicos” (Marazzi, 2009, p. 45). Os salários se tornam virtualmente provisionais e dependentes dos resultados das empresas ou das finanças públicas, transformando-se, no limite, em uma mescla entre salário e renda em que a lógica da renda coloniza a do salário. Cada vez mais servil, flexível, polimorfo, relacional, linguístico e abstrato o trabalho, não é apenas a distância entre salário e renda que é superada, mas a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo; entre tempo de trabalho e tempo de lazer. Eis o ponto em que ambos, como quisera Marx (2011, p. 335), são absorvidos como *meios para o capital*. Virtualmente, as sucessivas crises e reorganizações do capitalismo contemporâneo, animado por uma tecnopolítica capaz de inventar novos meios, parecem sequestrar e custodiar a integral da atividade humana. Em última análise, sua infraestrutura é o que Marx chamou de “riqueza do tempo livre”, na medida em que as técnicas procuram tornar realizável a dupla tendência do maquinismo capitalista: liberar a vida do tempo de trabalho e redirecioná-la à produção de valor. A infraestrutura cognitiva e de saberes do *General Intellect* é incorporado pelas megamáquinas que nos fazem variar entre *prosumers* (Dujarier, 2008) – consumidores

que co-produzem o que consomem –, *free laborers* (Terranova, 2000), agentes semiconscientes de uma economia atencional (Pettman, 2015) ou hospedeiros para o crescimento parasitário do *Google Model* (Marazzi, 2011). O fio vermelho que liga o modelo pós-fordista e sua transformação, em igual medida lenta e exponencial, em um capitalismo cada vez mais marcado pela abstração radical, pela financeirização da vida e pela automação algorítmica é precisamente o conceito de riqueza do tempo livre, que hoje é atravessado em e por uma série de novas megamáquinas numéricas. Talvez nem toda atividade humana esteja efetivamente em custódia da valorização capitalista, mas isso não significa que não se possa encontrar, aí, o limite tendencial do capitalismo contemporâneo. Se as plataformas devem ser pensadas como “estruturas digitais que permitem a interação entre dois ou mais grupos”, são “intermediários que conectam diferentes usuários: clientes, anunciantes, provedores de serviços, produtores, fornecedores e até mesmo objetos físicos” (Srnicek, 2018, p. 43), não é apenas porque as máquinas são incluídas como usuários (talvez o melhor exemplo seja o desenvolvimento da *IoT*, a *Internet of Things*); mas também porque os usuários se tornam peças agenciáveis das plataformas, avançando violentamente na direção de um cenário de biodesregulamentação dos corpos e da uniformização da temporalidade (Crary, 2016, p. 24 e p. 29). Não se trata tanto de destruir a liberdade quanto de destruir o próprio tempo na sua infinita multiplicidade de idiorritimias. Como Tiziana Terranova (2016, p. 191) percebeu, em um aparente *tournant* de Marx, “o que caracteriza uma economia capitalista é que o excedente de tempo livre e de energia não seja simplesmente liberado, mas deva ser constantemente reabsorvido no ciclo de produção do valor de troca [...]”. O tempo livre e a energia excedentária são a riqueza que os capitalismo de plataforma não cessam de liberar e consumir, canalizando-a de volta aos seus meios.

Protocolo #8

Materialismos

Seria preciso levar a sério, e talvez a suas últimas consequências, a dupla crítica que Matteo Pasquinelli endereçou aos teóricos da imaterialidade do capital e aos teóricos dos meios que se comprazem com sua dimensão abstrata, linguística e de código. Em *Animal spirits*, Pasquinelli (2008, p. 15) insiste em lembrar que “Todos os *commons* imateriais”, o que incluiria a própria noção de rede, “têm uma base material e, em

particular, uma *base biológica*". Eis o que sugere uma deriva materialista no cerne das forças de abstração do capitalismo financeiro e telemático. Os meios são extensões e projeções dos corpos, como quisera McLuhan, mas o inverso também segue verdadeiro. Os corpos e os cérebros, os rostos e as mãos, também são próteses orgânicas de plataformas e megamáquinas. Jamais abandonamos o modelo de Mumford: apenas o interceptamos com máquinas mecânicas, termodinâmicas, informáticas etc. em correlação com as quais nossas formações sociais não cessaram de variar na medida em que as máquinas requerem e avançam sobre princípios de organização específicas. Franco Berardi (2012, p. 103) tem razão em afirmar que "O Intelecto Geral está à procura de um corpo". A involução da corporalidade em geral é uma derivada da "destruição do mundo real" que a abstração do valor de uso em finança, e sua força partenogênica, sem referente material, promove sem cessar. Por outro lado, seria preciso superar o uso ortodoxo da distinção entre capitalismo real e fictício e reconhecer que a pervasividade das finanças implica uma forma particular de realidade (Marazzi, 2011 p. 27-28), capaz de envolver os fatores biopolíticos no sistema de meios que definem o capital. Isso implica que os corpos, cérebros, mãos, rostos, a luz e as objetivas, as propriedades refletivas das superfícies e os *pixels*, os *Big Data* e o desajuste do ritmo circadiano no capitalismo 24/7 constituam alguns desses fatores. O *General Intellect* não cessa de receber múltiplas corporalidades nos biohipermeios capitalistas. Sua corporalidade é precisamente uma forma de combinação maquinica que converte a riqueza do tempo livre em pobreza do tempo à disposição de um sistema de meios. A riqueza do tempo livre se transforma, assim, em meio para um sistema de meios. Não é por acaso que Giorgio Griziotti (2017) elege o *prosumer*, o cliente continuamente requisitado a co-produzir os bens e serviços que consome, como "figura intermediária e decisiva na ruptura da separação entre trabalho e vida". A era das megamáquinas informáticas é também a época da modulação universal que Deleuze (2008, p. 225) situava como a marca sociotécnica das sociedades de controle. Era em que o autômato industrial e termodinâmico se converte no autômato digital dos algoritmos e dos *Big Data*.

Protocolo #9

Biopolítica dos meios

As técnicas não cessam de reorganizar o capital e de reprogramar o social subsumido a ele, e vice-versa. Na medida em que o capital fixo se torna abstrato, e em que o Intelecto Geral se acumula e se apresenta como uma infraestrutura digital e algorítmica (Terranova, 2016, p. 189), emancipada do seu solo efetivo e social de práxis e criação, o social se apresenta sob a forma de um agenciamento algorítmico de uma megamáquina. As plataformas e infraestruturas digitais, todo um sistema de meios, torna-se a superfície de inscrição, registro, produção, circulação e consumo da qual os fluxos reais parecem emanar. Porém, essa não é mais do que uma superfície de registro, inscrição e captura que metamorfoseia os fluxos reais em elementos de uma estrutura da qual não procedem. Uma multidão de cérebros e corpos, rostos e mãos, matéria luminosa e desejo é imediatamente abstraída e parece emanar de um *selfie hole* quando, na verdade, é o *selfie hole* que depende e emana dela. Um Intelecto Geral, mas também uma corporalidade e uma animalidade gerais, constituem meios biopolíticos para um dado sistema de meios, formando um *continuum* material entre “sujeito e objeto, natureza e cultura, humano e máquina” (Griziotti, 2017). Sob os meios biopolíticos, seria preciso redescobrir uma biopolítica dos meios cujo materialismo Marx parece ter descrito, sob a condição histórica, técnica e social da termodinâmica industrial. As biohipermedias que hoje compõem o capital fixo que reconfigura todos os meios, reconfigura também os meios de trabalho: geram a riqueza do tempo livre e a recanalizam para seu sistemas de meios de produção de valor sob as formas não-isomórficas do cognitariado, do *prosumer*, do *free labor*, da economia atencional, do servomaquinismo dos *Big Data* etc. Em síntese, “o capital confere a si mesmo a forma adequada como valor de uso no interior do processo de produção [...]. [...] a forma mais adequada do valor de uso do capital fixo” (Marx, 2011, p. 330); porém, isso não significa que a relação social que o capital engendra “seja a melhor e mais adequada relação social de produção para a aplicação da maquinaria” - e é aí que a política começa. Para sermos capazes de levar essa afirmação a suas últimas consequências, deveríamos imaginar uma biopolítica dos meios como a possibilidade de reconfigurar e recombina um sistema de biohipermeios a partir das difrações dos fluxos intelectuais, cerebrais, corpóreos, manuais e animais que os animam. Uma biopolítica dos meios deveria somar ao ponto de vista dos teóricos do capitalismo cognitivo – o do

General Intellect como força produtiva central ao capitalismo contemporâneo – uma corporalidade e uma animalidade gerais que permitem pensar os meios como infraestruturas dos corpos e os corpos como infraestruturas dos meios. O fazer político e infraestrutural dos corpos contém em potência os novos meios protéticos capazes de bascular todo e qualquer dado sistema de meios, ao produzir encontros inesperados com ele.

Protocolo #10

Outros meios

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BERARDI, Franco “Bifo”. **Futurability: the age of impotence and the horizon of possibility**. London: Verso, 2017.

_____. **The uprising: on poetry and finance**. South Pasadena: Semiotexte, 2012.

CRARY, Jonathan. **24/7: capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990)**. São Paulo: Editora 34, 2008.

DUJARIER, Marie-Anne. **Le travail du consommateur**. De McDo à E-Bay : comment nous coproduisons ce que nous achetons. Paris: Éditions La Découverte, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

GRIZIOTTI, Giorgio. **Megamacchine del neurocapitalismo**. Genesi delle piattaforme gobali. *Effimera*. 03.mar.2017. Disponível em: <http://effimera.org/megamacchine-del-neurocapitalismo-genesi-delle-piattaforme-gobali-giorgio-griziotti/#_ftnref25>. Acesso em: 09.08.2019.

HAN, Byung-Chul. **En el enjambre**. Barcelona: Herdesr, 2014c.

_____. Por que hoje a revolução não é possível? *El país*. Tribuna. 03.out.2014a. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html>. Acesso em: 08.ago.2019.

_____. **Psicopolítica**. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder. Barcelona: Herder, 2014b.

_____. **Sociedade da transparência.** Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **Sociedade do cansaço.** Petrópolis: Vozes, 2015.

LEMKE, Thomas. **Gouvernementalität der Gegenwart.** Studien zur Okonomisierung des Sozialen. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

MARAZZI, Christian. **O lugar das meias: A virada linguística da economia e seus efeitos sobre a política.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

MARX, Karl. **Grundrisse.** Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **O capital.** Crítica da economia política. Livro 1, volume 1. 35. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem** (understanding media). São Paulo: Cultrix, 2011.

_____. et al. *The medium is the massage: an inventory of effects.* Corte Madera: Gingko Press, 2005.

MUMFORD, Lewis. **The first megamachine.** *Diogenes.* Vol 14, Issue 55, 1966, p. 01-15. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/039219216601405501>>. Acesso em: 09.ago. 2019.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **O trabalho de Dioniso: para a crítica do estado pós-moderno.** Juiz de Fora: Pazulin/Ed. UFJF, 2004.

PASQUINELLI, Matteo. **Animal spirits: a bestiary of the commons.** Rotterdam: NAI publishers, 2008.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual.** Práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014.

RAU, Alexandra. **Psychopolitik. Macht, subjekt, und arbeit in der neoliberalen Gesellschaft.** Frankfurt: Campus, 2010.

SRNICEK, Nick. **Platform capitalism.** London: Polity Press, 2018.

TERRANOVA, Tiziana. **Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy.** *Social Text*, 63 (Volume 18, Number 2), Summer 2000, pp. 33-58. Disponível em: <web.mit.edu/schock/www/docs/18.2terranova.pdf>. Acesso em: 09.ago. 2019.

_____. Accélérer l'automatisation. In: SUTTER, Laurent de. (Dir.). **Accélération!** Paris: Presses Universitaires de France.