

CIBER-ECOLOGIA DE MENTES EM ÁCIDO REVOLUCIONÁRIO: INCAUTAS APROXIMAÇÕES ENTRE BATESON E FISHER PARA LIDAR COM A COMPLEXIDADE ORGANIZACIONAL DO REAL

Matheus Henrique da Mota Ferreira¹

Resumo: Em tempos de novos materialismos, naturalismos e realismos, novos recursos se fazem necessários para nos tornarmos capazes de mapear e intervir em uma realidade cuja complexidade organizacional – ou formal e informacional, no jargão de Bateson – só parece aumentar. No intuito de desenvolver tais recursos, propomos um encontro entre Gregory Bateson e Mark Fisher, dois pensadores que se valem de um arcabouço cibernético para pensar um mundo em rápida transformação. O encontro não é trivial e tende a produzir algumas fricções; contudo, pensamos que estas podem inclusive participar na produção de sinergias entre seus sistemas, as quais ajudarão na missão de ampliar nossas capacidades de mapeamento e intervenção nessa ecologia de circuitos de naturezas diversas, todos emaranhados em uma grande trama complexa que chamamos realidade. O arcabouço cibernético nos ajuda tanto a visualizar como sistemas de sistemas se organizam conjuntamente, quanto a nos organizarmos para melhor nos movermos em seu interior. Da Ecologia da Mente de Bateson ao Realismo Capitalista e Comunismo Ácido de Fisher, tentaremos ampliar um repertório ativo-cognitivo-organizativo a fim de que nos auxilie a *começar* a responder: diante da complexidade do real, ‘o que fazer?’.

Palavras-chave: cibernética; ecologia da mente; realismo capitalista; Gregory Bateson; Mark Fisher.

Abstract: In times of new materialisms, naturalisms and realisms, new resources are needed to enable us to map and intervene in a reality whose organizational - or formal and informational, in Bateson's jargon - complexity only seems to increase. In order to develop such resources, we propose a meeting between Gregory Bateson and Mark Fisher, two thinkers who use a cybernetic framework to think about a rapidly changing world. The meeting is not trivial and tends to produce some friction; however, we think that this can even help to produce synergies between their systems, which will aid in the mission of expanding our mapping and intervention capacities in this ecology of circuits of different natures, all entangled in a large complex web that we call reality. The cybernetic framework helps us both to visualize how systems of systems organize themselves together, and to organize ourselves

¹ Licenciado em Biologia, Mestre em História e Filosofia das Ciências e Doutorando em Filosofia pela UFRJ. Pesquisa filosofia das ciências, filosofia política, ontologias e materialismos contemporâneos. Contato: matheushmf01@gmail.com

so that we can better move within them. From Bateson's Ecology of Mind to Fisher's Capitalist Realism and Acid Communism, we will try to expand an active-cognitive-organizational repertoire so that it can enable us to *begin* to answer: in the face of the complexity of reality, ‘what is to be done’?.

Keywords: cybernetics; ecology of mind; capitalist realism; Gregory Bateson; Mark Fisher.

A complexidade daquilo que chamamos de ‘mundo’ ou ‘real’ parece estar aumentando. Nos faltam mapas capazes de descrever suas múltiplas vias e circuitos de conexão. Diante de uma realidade (des)orientada por inúmeros fluxos simultâneos e multidirecionais, a clássica pergunta da política revolucionária ‘*O que fazer?*’ adquire novas dimensões. Organizar-se na luta pela transformação *materialista* da realidade não pode mais significar *apenas* entrar em um partido de vieses reformistas – ou mesmo revolucionários, o que quer que isso signifique atualmente.

Organizar-se cada vez mais parece implicar dimensões *des-organizativas* (como retirar-se dos circuitos de determinação subjetiva postos por uma mídia de massas e um sistema educacional-escolarizante desenhados pelas forças do *status quo* realista-capitalista?) e *re-organizativas* (como inserir-se em circuitos mais amplos, com maior poder de determinação e transformação estrutural, para além de qualquer individualidade antropomórfica isolada?). Organizar-se implica organizar-*nos*, porém segundo um sentido de *nós* também expandido, que inclua tanto as forças tecno-sociais de produção e intervenção na realidade, como os múltiplos mundos com seus habitantes não-*só*-humanos em seus distintos sistemas de engendramento (LATOURET, 2017), e as diversas naturoculturas ciborgues e simborgues com suas redes comensais de simpoiese *involucionária*²(HARAWAY, 2016 ;

² Naturoculturas são um conceito harawayano que se disseminou entre os novos materialismos. Ele busca apontar para os emaranhados materiais-semióticos que conformam entes que desafiam a divisão estrita entre natureza e cultura. O espaço naturocultural é habitado por ciborgues (organismos cibernéticos que desafiam os limites entre artificial e natural) e/ou simborgues (uma torção simpoiética na ciborguia; organismos simbióticos ou holobiontes que desafiam os limites entre unidade e coletividade). Para além de qualquer cibernética da autopoiese de sistemas isolados, os espaços naturoculturais se organizam por uma cibernética simpoiética: são povoados por entes que entram em relações de interdependência, na qual os processos necessários para a individuação e reprodução de um sistema qualquer se embrenham com os de outros, conformando essa arquitetura de *dobras* umas por dentro das outras – o que Hustak e Myers chamam de “momentum involucionário”.

HUSTAK; MYERS, 2012).

Em tempos de novos materialismos, naturalismos e realismos, outros recursos se fazem necessários para nos tornarmos capazes de mapear e intervir em uma realidade cuja complexidade só parece aumentar. No intuito de desenvolver tais recursos, propomos um encontro entre Gregory Bateson e Mark Fisher, dois pensadores que se valem de um arcabouço cibernético para pensar um mundo em rápida transformação. O encontro não é trivial e tende a produzir algumas fricções; contudo, pensamos que estas podem inclusive participar na produção de sinergias entre seus sistemas, as quais ajudarão na missão de ampliar nossas capacidades de mapeamento, para, enfim, *começarmos* a entender a complexidade de uma realidade na qual ainda precisamos descobrir ‘o que fazer’.

O mundo possui uma dimensão comunicacional. Essa é a mensagem de *Steps to an Ecology of Mind* (BATESON, 1987). Tal dimensão, fica claro ao longo da obra, é intercambiável para o autor com as noções de mental, formal ou organizacional. A proposta de Bateson é, a partir da organização de trabalhos ao longo de sua vida (nas áreas de antropologia, psiquiatria, biologia evolutiva e genética, epistemologia sistêmica e ecologia) propor uma nova ciência que possa dar conta de explicar o funcionamento dessa dimensão do mundo. Tal ciência, forte devedora da cibernética e da teoria da informação, seria a Ecologia da Mente ou Ecologia das Ideias – uma ciência preocupada com o papel causal das ideias/mensagens/informações/diferenças.

O projeto de algum modo político ao qual o livro se associa é um projeto pedagógico, pois há a preocupação de gerar um aprendizado de outra ordem (às vezes denominado *deuterolearning*, mas posteriormente colocado como *Learning3* ou apenas L3). Tal aprendizado implicaria transformações na gestalt pela qual o sujeito observa o mundo, ou mesmo uma mudança da personalidade, da forma do *Self* ou de seu modo de organização, conforme o indivíduo percebe que integra um sistema cibernético maior do que ele mesmo.

Nesse sentido, tanto o projeto de Bateson, quanto o de Fisher (2009; 2018) pedem por uma mudança de “consciência”, uma espécie de despertar que retire os indivíduos dos automatismos em que estão inseridos. Em relação a Fisher, falta conteúdo político na proposta de Bateson, que compara o tipo de mudança de consciência a se implementar com as alterações por psicodélicos ou com uma conversão religiosa. Seu modelo por vezes parece excessivamente harmônico ao sugerir que, se todos integramos um sistema/mente/natureza/deus maior que nós mesmos, então as ações que opõem partes do sistema entre si estariam fadadas a jamais efetivar mudanças no todo. Contra tal ideia, é

desejável verificar como as contradições são não apenas necessárias para o funcionamento de um sistema, como essenciais para o movimento que pode transformá-lo em uma nova forma socio-ambientalmente mais justa e sustentável.

O que Bateson buscava, resumidamente, era operar mudanças intelectuais que pudessem atingir uma reformatação generalizada dos padrões de pensamento. Fazê-lo envolveria lutar pela unidade entre mente e corpo, mas apostando na compreensão do que lhe parecia o lado ainda mais misterioso do entendimento sobre o mundo – o da Mente, da Forma, aquele que envolve as questões sobre a ordem e a organização no universo. O autor afirma que “... processos mentais, ideias, comunicação, organização, diferenciação, padrão e assim por diante, são questões de forma mais do que de substância”, complementando que seria o objetivo de sua obra criar uma ponte entre “os fatos da vida e do comportamento e aquilo que sabemos hoje sobre a natureza do padrão e da ordem” (1987, pp.19-20).

Dando “passos” para essa nova ciência, ele passa por uma teoria da esquizofrenia, da simetria orgânica, da evolução biológica, da organização gramatical, da natureza do brincar e da crise da relação humano-ambiente atual (ibid., p.13).

Como Jason Read afirma observar em Spinoza, Hegel e Marx (2015, p.18), Bateson também propõe uma teoria que não apenas explica por que a forma tradicional de pensar seria incorreta, como também dá conta da gênese do modo ‘errado’ de pensar³. O autor discute como a consciência, o *self*, tende a organizar o mundo em função de propósitos e utilidades, um fator que estaria ligado à comunicação linguística e seus efeitos sobre a reorganização do pensamento. Após o aprendizado linguístico, estaria todo o pensamento invadido por essa forma de raciocínio, por essa tendência técnico-linguístico-analítica que reorganiza o mundo segundo um espaço da ordem do qual se exclui um espaço do caos, da

³ A crítica como modo de explicação onto-genético é assim descrita por Read (2015, p.18): “O modelo de crítica a que me refiro aqui é mais o da crítica ao Idealismo Alemão de Marx em *A Ideologia Alemã* do que o da crítica transcendental kantiana. Naquele texto, Marx não apenas denuncia o idealismo, declarando-o como falso, mas também demonstra como, através do processo histórico material, manifesta-se a aparência de que ‘a consciência determina a vida’. Idealismo e a interpretação idealista da história devem ser compreendidos como um efeito da história, um produto da divisão entre trabalho manual e intelectual, em vez de o motor da mudança histórica. Assim, nesse caso, não é suficiente simplesmente denunciar as limitações de uma compreensão individualista das relações sociais, e propor uma ontologia alternativa da transindividualidade, para recorrer a uma oposição estéril entre verdadeiro e falso; é necessário explicar como a última paradoxalmente constitui a primeira. [tradução livre]”

serpente (enquanto símbolo do mal) ou dos obstáculos que não são úteis e funcionais.

Bateson pretende mostrar que o misterioso não é o inconsciente e seus processamentos subsimbólicos. O mistério é como a consciência, sendo apenas uma parte de uma totalidade maior, consegue sufocar os demais processos. Problemática similar, portanto, àquela apontada por Sohn-Rethel em sua discussão de como o pensamento enquanto produto social vem a aparecer como trabalho individual do filósofo/cientista/pesquisador solitário (1977).

Uma das teses do autor inglês é de que a arte serviria para atingir um estado de “graça”, compreendido como uma integração dos múltiplos níveis da mente, conscientes e inconscientes. Ela conteria algum elemento formal, um conteúdo informacional que, enquanto uma série de integrações de metáforas, de mensagens com contextos cambiantes que mudam a própria mensagem, poderia desencadear um processo similar de integração mental. O estilo artístico, seria, para Bateson, codificado de acordo com o processo primário, o mecanismo de codificação de metáforas nos sonhos, segundo as ideias de Freud. E por esse isomorfismo, ele teria algo a indicar sobre a própria relação da seção consciente da mente com as múltiplas estruturas inconscientes em camadas e camadas sobrepostas de hábitos mentais sedimentados ao longo da experiência e aprendizado do indivíduo (1987, pp.108-123). A arte, portanto – assim como na tese do ‘mapeamento cognitivo’ de Jameson (1988), retomada por Toscano e Kinkle (2015) – tem uma função mediadora/mapeadora entre o estado presente e aquele transformado que se pretende atingir.

O autor argumenta que “a economia do sistema, de fato, pressiona os organismos para que as relações mais genéricas que permanecem permanentemente verdadeiras, afundem para o inconsciente, e para que a pragmática de instâncias particulares seja mantida no consciente” (1987, p.117). Os hábitos afundam e se tornam cada vez mais inacessíveis, enquanto a parte mais superficial fica exposta para modificações adaptativas. O problema é exatamente que, no contexto atual, os hábitos inconscientes precisam ser mudados para colocar em cheque as tendências do consciente que atua por uma série de automatismos que retroalimentam um sistema global tecnopredatório do ambiente e das próprias condições humanas de vida. Nos termos de Fisher, é exatamente isso que coloca a necessidade de uma verdadeira razão spinozana “desmontar” os vieses antropóides, os preconceitos primatas com que nascemos (2018). Para Bateson, a solução provavelmente passaria por maior integração e não desmonte. Ou seja, por uma localização da “racionalidade” típica no interior de uma “racionalidade ecológica”, que se compreenda como parte de um sistema “mental” maior (a

sociedade/o ecossistema terreno/o deus de Spinoza).

A consciência é limitada por questões quantitativas, pois estar consciente dos processos inconscientes exigiria uma maior circuitaria com potencial de processamento extra, a qual, para que estivesse consciente de si mesma exigiria mais circuitaria em um regresso infinito; e por questões qualitativas, por ter apenas acesso a uma parte da verdade do *Self*, a qual é tipicamente ultrapassada em certos estados patológicos, na intoxicação por alucinógenos, ou em experiências de êxtase místico etc.

Afirma o cibernético autor que:

“Se, como devemos crer, a mente total é uma rede integrada (de proposições, imagens, processos, patologias nervosas, ou o que queira...), e se o conteúdo da consciência é apenas uma amostragem das diferentes partes e localidades dessa rede; então, inevitavelmente, a visão consciente dessa rede como um todo é uma negação monstruosa da integração desse todo. Ao seccionarmos a consciência, o que aparece acima da superfície são arcos de circuitos, em vez das circuitarias completas ou dos maiores circuitos de circuitos completos [tradução livre]” (1987, p.119).

A mente consciente, portanto, jamais poderia apreciar a natureza sistêmica da mente enquanto forma emergente de um processo organizacional mais genérico. Ele acrescenta:

“a mera racionalidade teleológica [purposive] sem o auxílio de fenômenos tais quais a arte, a religião, os sonhos e similares, é necessariamente patogênica e destrutiva da vida; e a sua virulência surge especificamente da circunstância de que a vida depende de circuitos de contingência interligados, enquanto a consciência pode ver apenas os pequenos arcos de tais circuitos para os quais o propósito humano consegue se direcionar. [tradução livre]” (ibid., p.119)

A solução passa pelo aumento de sabedoria [*wisdom*], que para o autor é um tipo de conhecimento necessariamente sistêmico, integrativo, do tipo que demanda a reorganização das estruturas mentais e que pode apenas ser visualizado por uma ciência como a “Ecologia da Mente”: uma ciência comunicacional e organizacional que nota as similaridades analógicas e formais entre processos igualmente comunicativos/organizativos como as formas orgânicas animais e as formas gramaticais na linguagem. Uma ciência que valoriza o contexto e as relações, notando que o contexto sempre evolui com as mensagens que nele se enredam.

Os contextos contêm, dada uma mensagem a ser codificada, informações igualmente importantes na decodificação (ibid., p.125). Contextos integram os conteúdos. Toda informação depende de sua ecologia, das relações estabelecidas. Pode-se dizer mesmo que toda informação só se individua, só se constitui a partir de uma cristalização de um conteúdo potencial disperso no contexto, nesse ambiente que, no jargão simondoniano, é o pré-individual ou transindividual, que precede o ser informado ao mesmo tempo que o integra (2013). O contexto está na mensagem que está no contexto.

Isso também sugere uma outra forma de colocar a questão batesoniana: como criar novos tipos de individuação? Outros modos de gerar mensagens, de fazer fluir a informação no interior dos sistemas que integramos com nossos corpos/mentes? Esta indagação, também é aparentada com a busca de Yves Citton em “*Ecology of attention*” (2017) por outros modos de individuar nossa atenção, os quais se ramificam em outros modos de individuar as informações, os conteúdos aos quais nos atentamos, e em outros modos de nos individuar enquanto sujeitos observadores, ativos na delimitação dos objetos. Para Bateson também a mudança necessária de perspectiva, o ganho de sabedoria, mudaria o próprio *Self*, parecendo o seu paradigma similar ao de um sábio eremita ou monge budista que atinge a iluminação e vê sua própria mente como participante na constituição da sua realidade.

O autor destaca as condições para individuação como dois mecanismos psicológicos contrastantes: “O primeiro é um mecanismo de adaptação para as demandas do ambiente pessoal; e o segundo, um processo ou mecanismo pelo qual o indivíduo se torna breve ou duradouramente comprometido com as adaptações que o primeiro processo descobriu”(1987, pp.179-180). O primeiro sendo equivalente ao que Bertalanffy chamou de estados imanentes de ação [*immanent states of action*]; e o segundo similar ao que costumamos denominar *hábitos*. O *Self*, mais uma vez, seria, portanto, um agregado de hábitos de percepção e ação adaptativos, mais os estados imanentes em variação de momento a momento.

A teoria comunicacional da esquizofrenia, que propõe o fenômeno do *double bind*, aparece aí para dizer que, se o *self* tem sua estrutura negada pela família (ou outro grupo) no qual está organizacionalmente incluído, coloca-se o indivíduo em um estado esquizofrenogênico. A organização que ele integra nega uma parte de suas crenças ou hábitos constitutivos, colocando-o numa posição em que a continuidade de seu funcionamento no interior desse sistema exige a negação de si mesmo, formatando um novo tipo de adaptatividade em que as crenças coerentes com o sistema familiar são incoerentes com a

própria experiência e hábitos do *Self* que vinha se individuando no mundo. O *double bind* é um colapso da estrutura lógica que deixa o indivíduo sem saída. Alternativamente – e marxianamente –, talvez a contradição colocada no *double bind* possa ser vista como o momento decisivo entre a integração contraditória e alienada ao sistema de opressão, ou o início da reviravolta revolucionária que usa a contradição como motor de seu movimento.

O *double bind* demonstra a importância do contexto e de suas relações. “O observador precisa ser incluído no foco de observação, e o que se pode estudar é sempre uma relação ou um regresso infinito de relações. Nunca uma ‘coisa’. [tradução livre]” (ibid., p.182).

Começa a se desenhar um projeto de “mundo comunicacional”, onde as meta-relações são relevantes, onde os objetos podem ser eliminados para simplificação, pois o importante são os fluxos de mensagens, de diferenças que afetam a estrutura da experiência sem que haja claros limites entre o dentro e o fora. “O todo está sempre em uma metarelacão com as partes” (ibid., p.196) – portanto, uma parte, um indivíduo no ecossistema ou na sociedade, jamais pode controlar o todo, localizado em um metanível em relação a ele. Resta apenas tentar compreender, em uma arte que para o autor geraria beleza na pesquisa, em vez de uma ciência que busca o controle. Uma dimensão estética aqui se faz presente ao lado de qualquer intencionalidade epistêmica ou ético-política.

Como representativo dessa experiência, Bateson convoca a Teologia dos Alcoólicos Anônimos, a qual coincidiria com uma epistemologia cibernética. No AA, não existe vontade que controla o *Self*, você precisa mudar de epistemologia: aceitar que sua vontade faz parte de algo maior, como leis mentais/formais que a determinam. A Mente, diz Bateson, é imanente, tentando uma definição:

“No lado positivo, podemos afirmar que qualquer conjunto de eventos e objetos em processo, o qual tenha uma complexidade de circuitos causais apropriada e relações energéticas apropriadas, certamente apresentará características mentais. [Esse sistema] irá se comparar, ou seja, ser responsivo a diferenças (...). Ele ‘processará informação’ e será inevitavelmente autocorretivo em direção a ótimos homeostáticos ou à maximização de certas variáveis.

Um ‘bit’ de informação é definível como uma diferença que faz uma diferença. Tal diferença, conforme ela viaja e passa por

transformações sucessivas em um circuito, é uma ideia elementar.

Contudo, mais relevante no contexto presente, nós sabemos que nenhuma parte de um tal sistema internamente interativo pode ter controle unilateral sobre o restante ou sobre qualquer outra parte. As características mentais são inerentes ou imanentes ao conjunto como um todo. [tradução livre e destaques do original] (ibid., p.229)

Por um “sistema mental” são transmitidas transformadas de diferenças, unidades de diferença que fazem diferença, ideias ou bits de informação. Uma mente é a totalidade organizacional de um sistema autocorretivo que processa informação, ou pensa e age e decide. Ela não é uma coisa. E o sistema pensante de um ser humano, sua mente, não é um *self*, pois, na teologia dos AA, há um “Poder maior que o *self*”, e para a cibernética, “o ‘*self*’ como ordinariamente compreendido é somente uma pequena parte de um sistema de tentativa-e-erro que pensa, age e decide” (ibid., p.240). Tal sistema inclui os canais de informação, os quais podem também integrar outros sistemas maiores, como duas pessoas ou um grupo em interação, como indivíduos que se individualizam coletivamente a partir do campo transindividual (todos os possíveis canais de transmissão de informação, as ligações ‘mentais’- comunicacionais, quando não o entramado de afecções múltiplas entre os corpos). Para os AA, nós participamos do Poder e precisamos dele para viver, o que na cibernética pode ser pensado como o ambiente, o contexto com o qual se conecta o ‘texto’ do organismo e sem o qual este não ‘faz sentido’.

Assim, a continuidade sistêmica depende necessariamente de constantes mudanças nos termos relacionados. Cada um deve fornecer uma resposta à mudança no outro para que o sistema continue operacional, adaptativo. Para Bateson, isso significa que “esquizofrenia, *deutero-learning* [L3] e o *double bind* deixam de ser questões de psicologia individual e tornam-se parte da ecologia das ideias em sistemas ou ‘mentes’ cujos limites não mais coincidem com as peles dos indivíduos participantes [tradução livre]” (ibid., p.244). As mentes são mesmo um outro modo de se referir à forma organizacional, sendo-nos esta abordagem cibernético-ecológica relevante para vincular os níveis social e individual na produção de um novo paradigma epistêmico-prático ou da ordem dos pensamentos e das ações. A resposta cibernética é complexificar o realismo, integrando circuitos ‘mentais’ e ‘naturais’ em uma trama de interdefinições recursivas, uma rede co-determinante do real que emerge da circulação de diferenças nos circuitos que são, nos termos de Bateson, mentais-comunicacionais-formais-informacionais.

É importante ressaltar que para Bateson, o ambiente não determina o organismo

nele inserido, pois o segundo já possui “questões imanentes”, uma estrutura que como que exige uma resposta do ambiente para desencadear a mudança no sistema interno. No entanto, a capacidade de mudança interna do sistema não depende apenas de “estruturação”. As estruturas precisam deixar um recurso de flexibilidade, elas precisam de uma disponibilidade [*readiness*], um potencial de mudança não comprometido que permita sua reestruturação mediante o contato com novas informações de seu ambiente (ibid., pp.284-285).

A sabedoria, o conhecimento do sistema interativo mais amplo e das interdependências de suas partes, tem, para o autor, um potencial revolucionário. Tem a ver com pensar a sociedade e o ecossistema como “mentes”, como entidades com as quais não devemos nos relacionar como se fossem coisas dispostas para nossos usos. Ou com ir além de uma visão teleológica falaciosa. O raciocínio do *Self* que coloca tudo em termos de propósitos e utilidades precisa se conectar com um raciocínio dos sonhos, metafórico, que Bateson crê encontrar na arte. “Nós poderíamos dizer que na arte criativa, o humano precisa experienciar a si mesmo – seu *self* total – como um modelo cibernético” (ibid., p.312). A visão sistêmica não se contenta com “propósitos” ou “sonhos”, ela os vê como partes de alguma outra coisa, conforme Bateson suspeita que “o que é necessário é uma síntese das duas visões e isso é mais difícil”. De modo similar, Morin sugere a complementaridade e antagonismo de dois modos de ação/conhecimento/pensamento, ou seja, um modelo unidual de agir/conhecer/pensar que explore a dialógica entre o modo simbólico/mitológico/mágico (desenvolvido por analogias e metáforas) e o modo empírico/técnico/racional (desenvolvido por análise, separação e diferenciação) (MORIN, 2015, pp.168-170).

Para o autor britânico, enquanto Freud expandia a mente internamente (em direção ao autônomo, aos hábitos e ao inconsciente), ele a estaria expandindo para fora (para o ecossistema ou, dependendo da concepção, Deus). Este seria um passo necessário para entender que não existe apenas um determinismo físico, mas também, como em Spinoza, um determinismo mental, não operado por uma Mente transcendente, mas imanente aos circuitos de complexidade no mundo, em particular nos sistemas que envolvem organismos vivos (BATESON, 1987, p.329).

Essa “descoberta” atribuída à cibernética leva Bateson a escolher dois grandes eventos como centrais para o século XX: o Tratado de Versalhes, como um desencadeador de

uma política sem moral e baseada na desconfiança mútua que levaria à 2ªGM e mais; e a fundação da cibernética em 1946-7 como teoria dos sistemas/ da informação/da comunicação, a qual seria a chave para a mudança de atitudes a nível sistêmico.

A construção de uma “alta civilização” integrada à complexidade do ecossistema em que se localiza (em vez de consumindo-o com produção de dejetos físicos e informacionais) seria, portanto, uma tarefa cibernética, dependente de tecnologias e instituições para promover, manter e amplificar a sabedoria no sistema.

Para tal empreitada, contudo, como para qualquer mudança, é necessária flexibilidade (potencial para mudança não comprometido). Um sistema flexível é um de alta entropia, com grande energia potencial que pode ser utilizada para construir algo novo, para alimentar novas individuações ou para a resolução de um tensionamento ontogenético. Afirmar Bateson: “Liberdade e flexibilidade em relação às variáveis mais básicas podem ser necessárias durante o processo de aprendizado e criação de um novo sistema por mudança social (...) [A] lei certamente não é o método mais apropriado para estabelecer variáveis fundamentais. Isso deve ser feito por processos de educação e formação de caráter [tradução livre]” (ibid., p.350).

O que sugere o autor é que as mudanças necessárias exigem, em primeiro plano, uma flexibilização das ideias, do campo de produção e transmissão de diferenças entre sistemas/mentes; e em segundo, um esforço para alterar as ideias e hábitos coagulados na atual estrutura social, na “mente” da nossa civilização global enquanto seu atual modo de organização social, substituindo-os por novos hábitos sistêmicos, por estruturas que amplifiquem a sabedoria. Se a informação em Bateson tem um papel análogo ao da afecção em Spinoza, talvez possamos dizer que o autor cibernético busca uma mudança afetiva na sociedade, uma transformação das estruturas que privilegiam determinados afetos, ou dos sistemas afetivos que geram *double binds* (ou desenvolvimento *ou* preservação do meio). Toda informação faz uma diferença, portanto afeta um corpo. De onde se segue a pergunta: que ideias/informações/afetos são capazes de provocar as diferenças desejadas? De mover os corpos que podem mover as estruturas?

A questão assim retorna à ideia de tomada de consciência (o que inclui, mas ultrapassa a noção de consciência de classe). O que é necessário para mudar a organização social que faltou em atuações revolucionárias prévias? Seria uma questão de transformar os valores e hábitos? Uma questão educacional ou de revolução cultural?

Para Fisher (2018) a solução talvez apareça como uma questão de produzir um senso de futuro – o que Franco Berardi hoje chama de “futurabilidade” (2018)⁴ –, de atualizar potencialidades revolucionárias ou acordar espectros dormentes no passado de futuros-que-poderiam-ter-sido, os quais devem se tornar futuros-que-ainda-podem-ser. Diagnosticado de modo análogo como um problema de epistemologia, ou de um conjunto de ideias/hábitos, um problema afetivo ou de consciência; Bateson tem outras ideias sobre a solução:

“Eu acredito (...) que nossa maior necessidade (ecológica) é a propagação dessas ideias [sobre a mente cibernética e seu funcionamento] conforme elas se desenvolvem – e conforme elas são desenvolvidas pelo processo (ecológico) de sua propagação.

Se essa estimativa estiver correta, então as ideias ecológicas implícitas em nossos planos são mais importantes que os planos em si, e seria estúpido sacrificar essas ideias no altar do pragmatismo. [tradução livre]” (1987, p.354)

Mas será que quaisquer ideias podem mudar a realidade material por si mesmas? Para tanto, deve haver um canal de materialização ou concretização destas: por tudo que vimos até aqui, parece razoável supor que este canal seria o trabalho prático-organizacional: o modo como indivíduos coletivamente e ativamente se organizam no mundo e organizam seus modos de interação com a realidade que contribuem a co-criar (ou que individualizam enquanto são por ela individualizados).

O realismo capitalista, que descreve Fisher, é como um *double-bind* nos termos de Bateson, um esgotamento de possibilidades paralisante que nos convence de que só há uma maneira de continuar jogando o jogo: pelas regras estabelecidas, pela competição individual e manipulação da informação.

⁴ Bifo define a futurabilidade como “a multiplicidade de futuros imanentes possíveis: um devir outro, que também está inscrito no presente”. Contudo, este modo de inscrição não implica uma teleologia, como se o futuro *inscrito* no presente pudesse *prescrever* o futuro por vir. Afirma o autor: “Uma visão materialista da imanência, todavia, só pode se basear na percepção de que a realidade presente contém um amplo espectro de possibilidades, e que a seleção de uma possibilidade entre tantas não vem prescrita de forma determinística no processo de morfogênese. O futuro é inscrito no presente como uma tendência que nós podemos imaginar: um tipo de premonição, um movimento vibracional de partículas capturadas em um processo incerto de recombinações contínuas” (2018, n.p.).

O *realismo capitalista* causa uma “impotência reflexiva”, uma condição de falta organizacional e intelectual de infraestrutura para produzir qualquer novidade.

Esse fenômeno pode ser compreendido como um tipo *dreamwork* (trabalho onírico), onde o Capital sonha para fugir da crise do Real, enquanto nós somos invenções do sonho e, sonhando dentro do sonho, o capital se alimenta de nossa energia/desejo/fantasia como na Matrix.

Como o *dreamwork* de que fala Bateson enquanto processo primário que constitui uma computação de fundo constante do inconsciente, o capitalismo realista tem um grande sujeito (o Capital) em um constante processo primário de produção da realidade onírica em que vivemos, impedindo a saída desse modo de existência estabelecido de uma tal maneira que evoca a imagem da “tomada de consciência” como forma e método de resistência. Essa realidade se sustenta por desejos econômicos, mas também por satisfações libidinais (de ver a classe trabalhadora, os pobres e vulneráveis derrotados). São crenças que se identificam com o desejo e acabam se tornando parte da própria subjetividade que apenas busca continuar desejando o mesmo, acreditando no fim das possibilidades de futuro, no esgotamento da futurabilidade.

A posição da dissonância cognitiva que, afirma Fisher, sustenta a crença continuada no modelo neoliberal do realismo capitalista se aproxima muito de um *double-bind* esquizofrenogênico. Um tipo de contexto sem saída, para o qual é necessária uma lenta desmistificação, uma des-programação da população por grupos de discussão e compartilhamento de informação – algo que impulse o que Bateson chamaria de um aprendizado de 3º nível (uma mudança de *mindset/gestalt*/personalidade, basicamente uma mudança existencial ou nos modos de determinação da existência).

O *realismo comunista* que Fisher advoga aqui em oposição ao *status quo* seria uma busca por uma nova racionalidade, expandida para incluir outros propósitos (como o fim da superexploração do trabalho). Termina Fisher desse modo: “É sobre pragmática e sobriamente acessar os recursos disponíveis a nós aqui e agora, e pensar sobre como melhor podemos utilizar e incrementar esses recursos. É sobre mover-nos – talvez lenta, mas certamente propositivamente – de onde estamos agora para algum outro lugar bastante diferente [tradução livre]”(FISHER, 2018, pp. 511-518).

O autor também aponta para o fato de que não há um desejo pelo capitalismo em si. O que existe são processos de engenharia libidinal feitos pelo capital com seu exército de

especialistas em propaganda e RP. A esquerda precisa de suas próprias formas de produção de desejo – a esquerda não precisa escolher entre Gramsci ou Deleuze e Guatarri; entre fazer uma política de classes lutando pela hegemonia ou uma política do desejo puro e desencarnado. Esse desejo sem nome ainda é por um futuro sem as repetições infinitas do capitalismo e onde novas percepções, desejos e cognições serão possíveis. Talvez o nome deste desejo possa ser comunismo (ibid., pp.537-39), por mais que tal nome possa precisar ser adjetivado de formas diversas para manter seu potencial revolucionário... O que pensar de um transcomunismo decolonial-pluriversal? Socialismo realmente complexo? *Cuirmunismo* cosmopolítico especulativo?...

A forma cultural do realismo capitalista é uma generalização do formato de revistas de fofoca, diz Fisher – uma produção de *double-binds* que gera insegurança e ansiedade, pois na edição desta semana a atriz X está feliz com suas curvas e na semana seguinte, ela está melhor por ter perdido peso. Não há solução. A única solução é consumir produtos que te tornem mais similar a um ideal instável e cambiante (ibid., pp.626-628).

Uma melancolia *hauntológica*, nas palavras do autor, (espectral? fantasmática?) não é uma depressão. É uma articulação mais consciente e estética do processo, é uma recusa (ou mesmo inépcia) em se adaptar ao que se toma por realidade corriqueira. Havia uma trajetória de outros mundos possíveis na história dos movimentos revolucionários do pós-guerra que foi interrompida, de modo que agora esse futuro possível nos assombra – há uma nostalgia do futuro.

O presente toma a forma do smartphone, das tecnologias de comunicação que moldam a compreensão da realidade e mesmo a imaginação. Essa situação produz o que Fisher chama de “ciberespaço capitalista”, uma realidade fenomenológica desenhada pelo sistema econômico. Esta realidade demanda dispersão de atenção constante, impedindo a absorção total da atenção de um indivíduo em algo, em uma tarefa ou ação qualquer.

A imaginação de futuro que houve, com utopias tecnológicas, parece ter ficado para trás. Vivemos na era da naturalização do anacronismo, o que esgota possibilidades de imaginação tanto na cultura como na política. Fisher responde ainda uma pergunta sobre a ideia de “futuro” das gerações atuais: “Eu acredito que eles ainda sentem uma necessidade de futurismo, mas em termos de uma presença espectral ou virtual do sentido que o termo costumava ter” (ibid., 634-641). Para além do sonho moderno de uma sociedade tecnologicamente harmonizada, as utopias atuais aparecem frequentemente eivadas de contradições e complexidades, contudo não deixam de ser sonhos e projetos de futuro

necessários para mobilizar mudanças.

Fisher, como espinozista, defende a produção de encontros alegres, mas se mantém cauteloso com relação ao Sistema Operacional Humano [*Human OS*], nome usado para o que ele considera ser o típico programa comportamental ou conjunto de disposições à ação presentes na espécie humana. Se, de acordo com Spinoza, ser livre é agir de acordo com a razão; e agir de acordo com a razão é agir de acordo com seus próprios interesses; então, transpassando os vieses neurocognitivos inseridos no funcionamento intrincado de nossos sistemas nervosos, o maior interesse da espécie humana coincide com se tornar inumano, ou seja, com a realização de uma humanidade enquanto projeto daquilo que a humanidade racionalmente pretende ser.

O que dizia Spinoza, diz também a cibernética no século XX: a produção de emoções e cognições nos humanos (o mental), pode ser compreendida com o mesmo arcabouço causal do mundo-natural. Na cibernética, a ideia seria que não há sistemas mais cibernéticos que outros: sistemas formais, emocionais, técnicos ou naturais são todos cibernéticos. O que muda são os tipos e quantidades de mecanismos de feedback no interior do sistema.

Assim, a questão muda – não é sobre tornarmo-nos ou não organismos cibernéticos, pois sempre o fomos. Mas sobre mudar de um estado com órgãos de funções determinadas no interior de um circuito causal cibernegeticamente determinado, para um estado que opera por potenciais desterritorializados que puxam a partir de/para uma exterioridade, ou seja, rumo a um estado que permita a reinvenção estratégica de nossos limites e capacidades segundo uma intencionalidade socialmente estabelecida.

Como implementar essa mudança? Para Fisher, isso significa produzir um corpo sem órgãos, um corpo espinozista, comandado pela razão e por mapas abstratos concebidos para alterar as circuitarias neurais humanas e seus vieses que vão contra os interesses da espécie e limitam o alcance de toda a sua potencialidade.

A consequência disso seria a produção desse corpo sem interesses, de um corpo identificado com a totalidade imanente, com processos de potencial máximo, sem um *self* enquanto individualidade já constituída e isolada do meio social que a constitui. Uma experiência muito similar àquela sugerida por Bateson de perda do *self* ao compreender a inserção em uma rede causal cibernética muito maior: a Mente/Natureza/Deus de Spinoza.

Mas Fisher termina essa seção com um aviso: a fetichização da autodestruição não

é subversiva, ela é exatamente a tendência tanatrópica de que buscamos nos livrar. A auto-desmontagem [*self-disassembly*] que ele sugere em seu lugar é, pelo contrário, um processo de produção de uma rede de despersonalização e dessubjetivação maximizando encontros alegres em um circuito de feedback positivo que evita nossos conflitos neurocognitivos “embutidos de fábrica” (ibid., 644-647).

Essa auto-desmontagem segue um projeto organizacional para além da individualidade isolada. Poder-se-ia dizer que ela é a dimensão individual de um projeto de transformação socio-organizacional da humanidade, ou seja, considerando que há um mapeamento da situação atual e dos modos como esta pode se tornar outra, a auto-desmontagem implica a dimensão do mapeamento da situação neuro-cognitiva humana e dos passos necessários para sua reformulação em uma modalidade organizacional mais coerente com o projeto de reorganização prática da sociedade. Nesse sentido podemos falar em abstrações reais enquanto possibilidade de concretização ou objetivação de modelos organizacionais inicialmente ideativos (TOSCANO, 2008).

As abstrações são reais. Elas são a única forma de retratar o modo de operação do sistema capitalista, o qual funciona por “pura relacionalidade, pura abstração de valor, trabalho e acumulação, que só podem ‘ser vistos’ em negativo” (NOYS, apud FISHER, 2018, p.673). O realismo capitalista opera exatamente pela negação da abstração. Ele afirma que o capitalismo é o único sistema político-econômico viável, pois haveria uma relação intrínseca entre capitalismo e realidade. Ele é um mito anti-mito, que afirma negar os anteriores (cristãos ou marxistas), mas que apresenta seu próprio mito dos indivíduos livres exercendo escolhas.

A sociedade não existe para Margaret Thatcher, porque ela é apenas uma abstração. O único nível da realidade autêntico é aquele delimitado pelas “vidas internas” dos indivíduos livres no capitalismo. Coerente com essa delimitação ideológica que se denomina anti-ideológica e pragmática está uma postura anti-teórica. Se dizer um empirista anti-teoria é uma postura de mistificação ideológica travestida de sóbrio realismo. O contato com os dados empíricos é essencial, mas as abstrações são necessárias para gerar um nível superior no qual esses dados são organizados em um forma mais útil para explicar eventos e guiar ações: *teoria*, enquanto um modo meta-organizacional de dispor do conhecimento e relacioná-lo a determinados cursos de ação (ibid., pp.673-675).

Em sua obra não terminada, “*Acid Communism*” (ibid., pp.696-714), Fisher, citando Marcuse em *Eros e Civilização*, coloca o realismo capitalista como a resposta de uma “civilização que precisa se proteger de si mesma contra o espectro de um mundo que poderia

ser livre”. O Capital é antiprodutivo, ele bloqueia o bem comunitário, obstrui a capacidade coletiva de produzir, cuidar e gozar (*produce/care/enjoy*). O neoliberalismo como projeto apresenta a destruição dos experimentos em socialismo democrático e comunismo libertário que floresciam nos anos 60 e 70. Ele consiste no apagamento do espectro de um mundo sem labuta que era defendido nas manifestações culturais de então, naquilo que aparece em Marcuse como uma dimensão estética da existência, necessariamente radical por se constituir como uma “negação racional da ordem existente de coisas”. Fisher se preocupava também que esse espaço da arte fosse absorvido pelo capitalismo, tornando as “imagens de um outro modo de vida” em “*freaks* excêntricos do mesmo modo de vida” (*ibid.*, p.698).

O capitalismo é, para Fisher, um “sistema que gera escassez artificial para produzir escassez real; e que produz escassez real para gerar escassez artificial” (*ibid.*, p.699). A escassez real é a de recursos, que o capital procura reprimir; e a artificial é a escassez de tempo necessária para distrair a população da possibilidade imanente de liberdade. A nova narrativa produzida pelo capitalismo superexploratório é aquela que se apropria de elementos da contracultura para denominá-los precursores do “novo espírito do capitalismo”, rejeitando os elementos incompatíveis com o mundo do excesso de trabalho [*overwork*].

A possibilidade que Fisher nos apresenta com seu comunismo ácido é a de reacordar o potencial revolucionário da contracultura, tornar o espectro do que o mundo poderia ter sido em um projeto do que o mundo pode ser.

“E se a contracultura for apenas um começo titubeante, em vez do melhor que se poderia esperar? E se o sucesso do neoliberalismo não tiver sido uma indicação da inevitabilidade do capitalismo, mas um testamento da escala da ameaça posta pelo espectro de uma sociedade que poderia ser livre?” (ibid., p.700)

É necessário valorizar a imaginação da contra-revolução neoliberal, a qual não foi apenas um retorno a valores tradicionais: “o individualismo obrigatório imposto pelo neoliberalismo foi um novo tipo de individualismo, um definido em oposição às diferentes formas de coletividade bradadas nos anos 60” (*ibid.*, p.701).

Esse processo é mais um não-esquecimento que uma lembrança, é o contra-exorcismo do mundo que podia ser livre para libertar o espectro que Fisher chama de Comunismo Ácido: uma brincadeira e uma promessa de convergência da consciência de classe, da conscientização [*consciousness-raising*] socialista-feminista e da consciência

psicodélica; uma fusão de novos movimentos sociais e projeto comunista; uma estetização sem precedentes da vida cotidiana. Ele é um evento histórico e uma virtualidade a ser atualizada. Ele implicaria, nas palavras de Ellen Willis mobilizadas pelo autor, “uma revolução social e psíquica de magnitude quase inconcebível” (ibid., p.701).

As músicas de então se referiam à própria condição de sua produção, a um tipo de tempo que permitia absorção profunda na atividade (de produzir ou ouvir a música). Havia uma negação do mundo do trabalho que era uma negação de um sistema de valores centrado na experiência do trabalho assalariado. Houve então a formação de um novo tipo de esfera pública, populada por uma “classe trabalhadora que já não sabia seu lugar”. Parecia fácil então acreditar que o futuro traria, talvez não uma experiência revolucionária, mas certamente uma crescente guinada à esquerda por entre os impasses entre trabalho e capital.

As aspirações dessa classe trabalhadora não eram as da mobilidade de classe, de um crescimento no interior do sistema. Pensava-se na eliminação da burguesia e de seu sistema de valores para produzir algo novo. A própria cultura de massa se organizava como campo de batalha entre a apropriação pelo capital e a produção de possibilidades realmente novas.

Diferente de uma esquerda ligada a um projeto burocrático trabalhista ou social-democrata, definida pela imagem do consentimento e da falha eventual; e de uma esquerda apelidada de “Superego leninista durão” [*Harsh Leninist Superego*], que não se importava com as ações que mudassem algo aqui e agora, pois todas as fichas e critérios de valoração estavam calcados em um mundo pós-revolucionário totalmente outro; a esquerda da contracultura queria uma revolução mais imediata (que mudaria a organização doméstica e do cuidado) e capaz de transformar o mundo em algo mais estranho do que qualquer projeção marxista-leninista. “A contracultura pensava já estar produzindo espaços onde essa revolução pudesse ser experienciada”, espaços democráticos e igualitaristas, de multiplicidade e uma espécie de afeto diferenciado, similar ao contexto de experimentação de drogas, que pareciam indicar que as categorias que orientavam as vidas de então eram mais plásticas e mutáveis (ibid., p.706).

Por que os estados de consciência alterados por psicodélicos não poderiam prover uma percepção dos sistemas de exploração e poder ainda mais lúcida do que aquela oferecida

pela fantasia do espetáculo propagandístico capitalista? Fisher destaca a dimensão materialista dessas experiências – a democratização da neurologia e da possibilidade de aprender a usar e manipular a capacidade cerebral de produzir as experiências de realidade. O cérebro poderia aprender a produzir outras realidades? Essa possibilidade de reorganização das subjetividades anticapitalistas precisava ser explorada e experimentada.

Algo similar acontecia na mídia também, conforme surgia esse mundo de estrelas-*pop*, que se tornavam participantes nos sonhos alheios, e tornavam a realidade uma extensão de seus próprios “sonhos eletrônicos”. Apresentava-se então a mediação eletrônica da consciência e a produção e distribuição eletrônica de “*dreams made real*” (sonhos que se tornavam realidade) (ibid., p.708). As formas sociais se tornavam cada vez mais híbridas, mediadas por tecnologias que ampliavam a necessidade de recursos materiais ao mesmo tempo que tornavam cada vez mais concretas e centrais na estrutura social as dimensões simbólica e imagética.

Um caso de interesse particular é a adaptação para televisão de Alice no País das Maravilhas por Jonathan Miller, a qual recriava um espaço bizarro, alucinado, que parece trazer a loucura inconsistente de crescer no mundo do senso comum, cheio de rituais estranhos e sem sentido, com uma constante necessidade de correr de um lado para o outro entre automatismos e repetições. Alice parece mostrar o *nonsense* da enculturação arbitrária e autoritária que nos prepara para o mundo adulto do capitalismo. Não são todos os sistemas de pensamento arbitrários e contingentes e, portanto, plásticos?

Fisher ainda convoca Foucault para falar das experiências-limites: as que vão além do “ordinário”, as que não poderiam ser experienciadas de qualquer maneira ordinária. Um *hack* metafísico que colocava em questão as condições de produção das experiências e, por conseguinte, o próprio sujeito capaz de ter essas experiências.

Para Foucault, a questão não seria a de encontrar uma identidade perdida, mas de produzir algo novo, que não existe e que não se pode saber como ou o que será. A questão que Hardt apresenta como o “conteúdo positivo do comunismo”, “a produção autônoma da humanidade – um novo ver, um novo ouvir, um novo pensar, um novo amar”. Essa é a promessa do Comunismo Ácido: uma nova humanidade e mesmo um novo amor não individual e subjetivo, mas coletivo, psicodelicamente disseminado para fora dos limites da pele individual e para o interior da processualidade organizacional, meio contextual e genético em relação às formas de subjetividade individuais (ibid., 710-711).

Aquela era uma época de um novo tipo de trabalhador alimentado pela e retroalimentando a indústria cultural. Trabalhadores que “fumavam baseado, socializavam interracialmente e sonhavam com um mundo no qual o trabalho tivesse algum significado” (ibid., p.713). Esses trabalhadores queriam o controle democrático dos espaços de trabalho e dos sindicatos, queriam dizer não à tristeza do trabalho.

A combinação de novas ideias e novas formas estéticas que se deu em Bologna em 1977 era um caso de atualização desse comunismo ácido. Fisher destaca a edição de fevereiro daquele ano da *A/traverso*, publicada por Franco Berardi e outros, que se chamava “*The revolution is just, possible and necessary: look comrades, the revolution is probable*”.

Sobre a obra, Fisher arremata: “as condições materiais para tal revolução estão melhor colocadas no século vinte e um do que estavam em 1977. O que mudou para além de qualquer reconhecimento desde então foi a atmosfera existencial e emocional [...]. Compreender como esse processo deflacionário da consciência funcionou é o primeiro passo para revertê-lo [tradução livre]”(ibid., p.714).

O modo organizacional que vem operando desde então cria um vínculo cada vez mais intenso entre infra- e superestrutura, entre a organização econômica e os modos políticos de controle e distribuição de afetos, ideias, desejos e informações. Na era do realismo capitalista, um real comunicacional-informacional de alta complexidade é constituído por circuitos que não se limitam a um único meio (ou mídia). Fluxos transmidiáticos atravessam as subjetividades de trabalhadores precarizados, os muitos não-humanos de uma ‘natureza’ superexplorada e artificialmente modificada, e mesmo os bancos de dados que hoje controlam a economia digitalizada e financeirizada.

É um tempo de novos materialismos, conforme a materialidade toma novas formas e passa a exigir maiores capacidades abstrativas-cognitivas para ser adequadamente mapeada e ‘explicada’. É um tempo de novos naturalismos, conforme os próprios limites das ciências naturais são postos em questão, exigindo uma revisão da divisão entre natureza, cultura e sobrenatureza – e entre seres não-humanos, humanos e outros-que-humanos (DE LA CADENA; BLASER, 2018) –, além de uma mútua contaminação entre ciências naturais, sociais e saberes outros. É um tempo de novos realismos, conforme a complexidade do real se intensifica; como um sistema fractal, novas dobras são adicionadas em seu interior, dobras de dobras configurando circuitos causais capazes de se conectar trans-escalarmente, produzindo redes de determinação e contingência multiniveladas e poliorientadas. Uma práxis organizacional coletiva de auto-*des*-montagem e eco-socio-*re*-montagem de nossas

individualidades, segundo nos ajudam a pensar Fisher e Bateson, parece um passo essencial para nos embrenharmos nesse real de altíssima complexidade que começa a descortinar novas formas diante de nós; e também para *começarmos*, diante de cada situação singular que se nos apresenta, a responder à fatídica pergunta sobre ‘o que fazer’.

REFERÊNCIAS:

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 1987.

BIFO BERARDI, F. *Futurabilità*. Roma: Nero, 2018.

CITTON, Y. *The Ecology of Attention*. Malden, MA : Polity; 2017.

DE LA CADENA, M.; BLASER, M. Introduction: Pluriverse – Proposals for a World of Many Worlds. In: DE LA CADENA, M.; BLASER, M. (EDS.). *A World of Many Worlds*. Duke University Press, 2018

FISHER, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*. Winchester: Zero Books, 2009.

FISHER, M. *K-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher*.

Versão ebook. London: Repeater books, 2018.

HARAWAY, D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press Books, 2016.

HUSTAK, C.; MYERS, N. Involutionary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters. *Differences*, v. 23, n. 3, p. 74–118, 2012.

JAMESON, Fredric. Cognitive Mapping. Reprint edition. In: NELSON, C; GROSSBERG, L. (editors). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Reprint edition. Urbana: University of Illinois Press; 1988. pp. 347–360.

LATOUR, B. *Où atterrir? Comment s’orienter en politique*. Paris: La Découverte, 2017.

MORIN, Edgar. *O método 3 - O conhecimento do conhecimento*. 5ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

READ, Jason. *The Politics of Transindividuality*. Leiden: Brill, 2015.

SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Editions Jérôme Millon; 2013.

SOHN-RETHEL, A. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale: Per la teoria della sintesi sociale*. Milano: Feltrinelli, 1977.

TOSCANO, A. The Open Secret of Real Abstraction. *Rethinking Marxism*, v.20, n. 2, p. 273–287, 2008.

TOSCANO, A; KINKLE J. *Cartographies of the Absolute*. Winchester: Zero Books, 2015.