

REGRAS PARA O PARQUE PÓS-HUMANO, SOBRE COMUNA, TERRITÓRIO E ABSTRACÇÃO

MARCOS PEREIRA

INVESTIGADOR INDEPENDENTE

FRANCISCO NUNES

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA – FACULDADE DE
CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS/ICNOVA

Marcos Pereira é licenciado em Relações Internacionais e mestre em Ciências da Comunicação. A sua investigação recente materializou-se na tese «Bits e agrimensura: contributos para o mapeamento do imprevisível no digital». É livreiro a tempo inteiro e editor bissexto, ocupação que lhe permitiu publicar em português textos de autores como McKenzie Wark ou Pierre Guyotat.

Francisco Nunes é doutorando em Ciências da Comunicação, na especialidade de Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias, e desenvolve a sua investigação na intersecção entre a teoria dos media e os estudos da ciência e tecnologia.

ORCID: 0000-0003-3302-5848

Autor correspondente:

Marcos Pereira / marcospereira.sd@gmail.com

Resumo

Partindo do legado teórico do Comité Invisível, o presente artigo exploratório analisa criticamente algumas das noções-chave que informam o seu léxico, como os conceitos de “comuna”, “território”, ou “forma-de-vida”, confrontando-os com propostas teóricas alinhadas com os novos materialismos, o pós-humanismo e as ontologias processuais, na tentativa de superar uma tensão latente neste debate, entre mediação e imediação. A partir de uma constelação que inclui autores como Gilbert Simondon, Bernard Stiegler, Karen Barad ou Catherine Malabou, argumenta-se a favor de uma ideia de abstracção enquanto processo de comunização do real, em oposição a uma ontologia vitalista que privilegia uma metafísica da presença relacional. A comuna é, assim, reimaginada não como retorno existencial a um território prístino, mas enquanto plano que acomoda processos de individuação e reprogramação do real.

Palavras-Chave: *Comuna, território, abstracção, individuação, processualismo ontológico*

Abstract

Building on the theoretical legacy of the Invisible Committee, this exploratory article critically examines some of the key notions that inform its lexicon, such as the concepts of “commune”, “territory”, or “form-of-life,” subsequently confronting them with theoretical approaches aligned with new materialisms, post-humanism, and processual ontologies, in an attempt to overcome a latent tension in this debate between mediation and immediacy. Drawing on a constellation of thinkers, including Gilbert Simondon, Bernard Stiegler, Karen Barad, and Catherine Malabou, the article argues in favor of an idea of abstraction as a process of communization of the real, as opposed to a vitalist ontology that privileges a metaphysics of relational presence. The commune is thus reimagined not as an existential return to a pristine territory, but as a plane that accommodates processes of individuation and reprogramming of the real.

Keywords: *Commune, territory, abstraction, individuation, ontological processualism*

«o quanto o mundo está cansado do humano, o quanto nós estamos cansados da humanidade — essa espécie que se considerou a jóia da criação»
(Comité Invisível: 2024, 160)

Encontramo-nos sempre no meio do caminho. Aos que estrebucham e se debatem no centro da ordem geral das coisas, parece restar apenas essa tarefa infindável de arrastar o peso das suas alegrias, do seu ressentimento, das suas dores ou dos seus amores por um *intermezzo* dilatado e já sem vestes do que antes se imaginou ser emancipatório. Por entre protocolos, nódulos, miríades descentralizadas, tentamos engendrar justas *formas-de-vida*, mas o resultado raramente satisfaz.

Voltamos atrás, atentamos a uma determinada genealogia: a velha lengalenga das afinidades electivas. Demoramo-nos num livro em particular, procuramos cumplicidades. Ora atraídos ora apreensivos, atravessamos esses três livros coligidos, sublinhamos e elaboramos considerações à margem do paginado. Os títulos são os seguintes: *A Insurreição Que Vem* (2007); *Aos Nossos Amigos* (2014); *Agora* (2017). Perguntamos um ao outro: que linhas de fuga se evidenciam no mapa ao vivente de hoje?¹ A conversa prolonga-se, os fios emaranham-se. Há uma intensidade ainda não esgotada, apelos a uma comunização generalizada dos corpos, com os seus afectos e os seus saberes, que ainda nos impelem por aí vermos uma via possível rumo a uma trans-individuação (Simondon, 2020). Contudo, há aspectos escamoteados, binómios cansados, ênfases que nos últimos anos parecem ter-se deslocado.

No horizonte político aqui traçado (Comité Invisível, 2024), conceitos como os de “comuna” e “território” figuram enquanto formas privilegiadas de reorganização política e afectiva, arenas propícias a uma resistência consertada a figuras como

o Estado, o capitalismo, o Império, a polícia, enfim, a todas as articulações estruturadas que visam a captura e a amputação dos vectores necessários a um processo revolucionário que, no seu decurso, tornaria livres os agenciamentos de cada corpo presente. Iremos focar-nos nesses mesmos conceitos, por acharmos ser nossa a tarefa de encostar o ouvido a todos rumores que auxiliem na busca de uma vida não-fascista e por vermos em cada um deles uma propícia virtualidade. Esta revisão, bastante necessária, parece-nos, passará pela actualização de linhas de enunciação de cada um destes conceitos, o que nos levará, invariavelmente, a um mapeamento de “cosmotécnicas” onde o sujeito estará numa múltipla co-constituição entre si, os outros, e vários agentes não humanos (nossos iguais, nossos irmãos tão pouco hipócritas).

1. Da nossa comuna só vemos abstracção

Comecemos com uma ocupação. Em Outubro de 2011, referindo-se ao movimento Occupy Wall Street, que tomava forma em Nova Iorque no seguimento da crise financeira, dizia-nos McKenzie Wark: «A ocupação não é, exactamente, em Wall Street. E apesar de existir uma rua chamada Wall Street na baixa de Manhattan, “Wall Street” está mais próxima de ser um conceito, uma abstracção» (Wark, 2011, para. 1). A pergunta-chave, implícita na análise de Wark, poderia ser resumida da seguinte forma: a ocupação de Wall Street *ocupa de facto* «Wall Street»? Esta última, Wall Street enquanto conjunto de instrumentos financeiros globalizados, é a forma mais sofisticada de poder imperial absolutamente desterritorializado; o *meio* que ocupa, a *ecologia* de que faz parte é um gigantesco sistema de «vectores computadorizados que negociam activos intangíveis» (*ibid.*). A materialização dos efeitos que produz — e o *espaço de partilha do sensível que modula* — estende-se virtualmente a toda a parte: na era vectorial as raízes dão lugar a antenas (Wark, 1994, p. x).

¹ Poder-se-ia dizer que o arranque deste artigo nasce da circunstância de, em 2024, ter sido publicado em Portugal a reunião, pela primeira vez completa, dos livros do Comité Invisível, somada a outra já do presente ano: um dos tópicos propostos na *call* do presente número da Caleidoscópio referir-se a «ontologias processuais no pensamento pós-humano».

McKenzie Wark, ainda ela, agora n'*Um Manifesto Hacker* (2022), tenta esboçar um princípio de resposta emancipatória face à globalização vectorial dos poderes dominantes. Ao invés de regressar a uma lógica do territorializante, segundo a qual a resposta revolucionária à virtualização da biopolítica passaria pela multiplicação de processos autonomizantes locais (à la Hakim Bey), Wark aponta em direcção à *comunicação de outras abstrações*, modos de expressão contra-hegemónicos que partilham o campo de batalha com os processos de virtualização da globalização capitalista.

Um caminho paralelo, mas não coincidente, às primeiras páginas de *Aos Nossos Amigos*, onde a catástrofe anunciada é «existencial, afectiva e metafísica» (Comité Invisível, 2014, p. 156). A não coincidência prende-se com a atenção dada, em cada análise, ao que seria preciso comunizar. Os autores do Comité, ainda sobre a catástrofe anunciada, dizem-nos que a mesma advém «da incrível estranheza do homem ocidental em relação ao mundo» (*ibid.*). O Império ter-nos-ia roubado uma presença originária, impondo um vasto sistema de mediação – «toda uma quinquilharia tecnológica» (*ibid.*, p. 157) que torna impossível o «contacto vital com o real» (*ibid.*). Nas palavras do Comité: «A crise não é económica, ecológica ou política, a crise é antes de tudo crise de presença.» (*ibid.*, p. 156)

O modo de remediar esta ausência, de constituir um sujeito político capaz de ultrapassar o *exílio sensorial* engendrado pelo Império, é através da única forma de existência emancipatória em cujo centro não está o indivíduo mas a sua absoluta *comunicação* – a *forma-comuna*. Se a comuna é, para o Comité Invisível, «a unidade elementar da realidade da resistência» (*ibid.*, p. 119), retracemos os passos que levam esta última a aparecer *naturalmente* no horizonte da emancipação.

Como o Comité torna claro, a comuna não é uma forma de organização política rigorosamente definida; pelo contrário, transporta uma certa dissolução da ideia de forma. Existe onde, e quando, se sobrepõe uma vivência partilhada, animada por uma *forma-de-vida* para a qual a separação imposta pelas estruturas do Império – a começar pela ideia do sujeito enquanto partícula elementar da comunidade política instituída – se torna *insuportável*. Tomada de empréstimo ao léxico canónico de Agamben, o conceito de “forma-de-vida” aponta para um princípio de indissociabilidade fundamental entre a vida (*natural*, biologicamente instanciada) e as formas que esta toma (enquanto conjunto de práticas comunitárias: *formas de vida* no sentido literal). Segundo Agamben, é precisamente esta separação, central na arquitectura metafísica Ocidental, que sustém a aparente necessidade do primado da soberania e da lei (Agamben, 2000). O gesto que Agamben procura é o ponto de partida de todo o edifício teórico Tiquun/Comité Invisível – tornar inoperantes todas as estruturas que instituem esta separação e restituir a vida à sua *forma originária*, enquanto repositório infinito de potencialidades em constante reprodução.

Fazendo referência a um «sentido originário», redescoberto pelos *communards* de Paris em 1871, nota o Comité Invisível que «a comuna é o pacto de se confrontar conjuntamente com o mundo», «uma qualidade de ligação e uma forma de estar no mundo» (2014, p. 315). Partindo precisamente da experiência de 1871 para construir uma genealogia conceptual da comuna, Frank Ruda aponta no mesmo sentido, fazendo referência à construção de «um *Dasein* colectivo»². A dimensão prefigurativa da comuna enquanto espaço de emancipação colectiva, constituído por oposição ao território estruturado pelo Império faz da comuna a *insinuação de um*

2 «It was a collective *Dasein* that was being worked on, figured out, and formed while being-there. It was becoming what it was while being what it was becoming. The novelty of the newly and finally discovered political form was a form of collective principled self-organization whose content was its very formation.» (Ruda, 2021, p. 209).

mundo partilhado – a experiência colectiva de uma parcela do real que se cria e recria no processo de comunização. Por outras palavras, a forma-comuna não é o *meio* no qual se institui uma verdadeira democracia (mais *radical*, *popular* ou *real*), mas o *movimento* em direcção à síntese entre o sujeito individual e o colectivo, e à inoperância de todas as instituições que até então mediaram este processo. A comuna é a materialização da secessão necessária com a metrópole – o terreno existencial do Império. «Não se trata de ocupar o território, mas de *ser* o território.» (2024, p. 110)

Ser o território é a demanda, mas os mapas não se prestam a esclarecimentos e não é claro para onde dirigir os corpos ou para onde estes são dirigidos sem disso se aperceberem. Viemos pela comuna, mas só encontramos *nomos*, esse *Aleph* da governamentalidade generalizada. Dado o aparato teórico mobilizado pelo Comité, saturado de tensões levadas a cabo por amizades e inimizades, tal inventiva é assombrada pelo espectro schmittiano que povoa tais espacialidades que se querem insurgentes.

Nomos advém do verbo grego *nemein*, é um *nomen actionis* e contém vários significados: o primeiro seria apropriação; o segundo seria distribuição/divisão, o terceiro seria produção. A história dos povos (migrações, colonizações e conquistas) é a «história da apropriação de terra» e todas as famosas apropriações da história, todas as grandes conquistas, ocupações, descobertas, evidenciariam então a precedência da apropriação antes da distribuição e da produção. Na leitura de Schmitt, o *nomos* inscreve-se no conceito central à governação (pastoreio dos homens): o poder. Este tem três características: 1) qualquer poder traz consigo uma impulso de sigilo; 2) o poder tem em si uma «centralidade implícita» dado que o soberano, de modo a manter a sua posição e o seu exercício, organiza mecanismos de segurança e reorganização permanente que actualizam os caminhos até ao poder muralhando-o eficazmente ao longo do tempo; 3) à tendência de sigilo referida acima corresponde uma contra-tendência

que é a de tornar visível e publicitar as formas do seu exercício (Schmitt, 2006, pp. 336-37). Este último aspecto pode ser melhor entendido se pensarmos na necessidade platónica de visibilidade que culmina nas figuras *Politeia* (o aparecimento do estadista) e *Nomoi* (leis). O *nomos* está em toda a parte: «O *nomos* penetra a *arkhê* [monarquia, oligarquia] e a *krátos* [democracia, aristocracia]. Nenhum dos dois pode existir sem o *nomos*.» (2006, p. 338)

O Comité sugere uma tríade de substituição: pilhar, cultivar, fabricar (2024, p. 106). Mas a busca de uma *outra ideia de vida*, com os seus laços, agenciamentos, e outros aspectos de difícil identificação, continua a ser operacionalizada entre amigos/inimigos ou comuna/império. No estabelecimento de uma «assembleia de presenças», várias vezes referida, continua a haver a onnipresença de uma fronteira. Dito de outro modo: na espacialização do político e do afectivo ocorre um ordenamento gerido por uma dicotomia ontológica entre um interior e um exterior, estejamos a falar de um enclave, do Estado, do meu camarada ou de um polícia.

O conceito de *território*, nestes textos, oscila, assim, entre duas dimensões distintas: por um lado, como espaço de enraizamento existencial e político (habitar um território passa por organizar-se nele, intensificar as circulações das regiões amigas, ligar estrategicamente zonas de dissidência) e, por outro, como zona de insurreição fluída, reticular, quase desterritorializada (conceber um tecido de solidariedades concretas, «desenhar uma outra geografia, descontínua, em arquipélago, intensiva»). Escapa-se à rigidez do espaço político moderno, mas reincide-se numa territorialidade afectiva, marcada por uma nostalgia de comunidade que encontra na comuna a já referida «unidade elementar da realidade da resistência».

Talvez possamos ler estas tentativas conceptuais como um olhar que tenta vislumbrar uma reterritorialização crítica capaz de acomodar a intersecção de vários vectores

revolucionários, mesmo que tanto para Schmitt como para o Comité haja, em última análise, uma necessidade de conquistar e defender espacialidades. Se atentarmos no calendário, vemos que em 2004 (depois de *Appel*³ (2003), mas antes de *A Insurreição Que Vem* (2007)) é publicado postumamente em França o curso de Michel Foucault *Segurança, Território, População* [Collège de France (1977-1978)] que entretece, grosso modo, algumas das tensões dos autores e por nós agora revisitadas. Se, para Foucault, numa primeira fase, a soberania era exercida sobre um território, a governamentalidade moderna desloca esse foco. A governação é atravessada por fluxos e desloca a sua incidência do território para a população, os seus comportamentos, a sua mobilidade, os seus desejos, em suma, a sua conduta (cf. aula 1 de Fevereiro de 1978). Não há uma mudança de «estado territorial» para um «estado populacional», mas há uma mudança de intensidades, a governamentalidade cria novos desafios e novas técnicas (Foucault, 2009, p. 360).

«A nossa força não nascerá da designação do inimigo, mas do esforço para que uns entrem na geografia dos outros» (Comité Invisível, 2024, p. 344). Mas a todo o passo se enumeram praças, cidades, datas, onde se nomeiam dicotomias, nunca colocando a hipótese de que para «a vida [ser] essencialmente estratégica» (2024, p. 268) tem de começar por substituir o acto de nomear⁴ pelo da investigação do que é contemporâneo nesse aparato múltiplo, de instituições, tácticas, cálculos, onde o poder se exerce sobre os corpos dos vivos. Numa primeira fase, o discurso económico, nos últimos anos o jargão das ciências da computação: a generalizada gestão da população prossegue na sua estendida metamorfose de controlo: o «conhecimento científico» e os respectivos procedimentos deverão ser usados agora por quem governa e tem de frente de si «o problema da

população sob novas formas». A população surge-nos na sua natureza bifacial – específica e relativa – concreta, mas de difícil apreensão:

«a população será caracterizada pela lei da mecânica dos interesses. Na naturalidade da população e na lei da composição dos interesses no seu interior, a população surge enquanto uma realidade dotada de uma densidade e espessura naturais, distinta do conjunto de sujeitos que estavam submetidos ao soberano e à intervenção da polícia.» (Foucault, 2009, p. 352)

Se o território é a base que todas as disputas invariavelmente atravessam, a população torna-se, acima de tudo, um conjunto de variantes em relações, tornando o próprio território já não uma entidade estática, mas uma «entidade vibrante, com as suas “qualidades específicas” que podem ser mensuráveis» (Elden, 2007, p. 575). Ou seja, as formas modernas de racionalidade política parecem apontar para que o problema da população «e o seu aperfeiçoamento [conduza] necessariamente o Estado a entrar em *contacto directo com o seu território* — e, mais precisamente, com as qualidades desse território.» (Braun, 2000, p. 12)

Os textos do Comité sabem-no, dado configurarem explícitas referências ao estilhaçar de todos os símbolos de soberania agora esvaziados do seu poder: uma insurreição pode tomar os palacetes de determinado Governo nacional e só encontrará papéis esvaziados de sentido, banais computadores, confusão inoperante. Contudo, caso queiramos colocar objecções nos seus termos apraz-nos dizer: se determinado afecto, na trajectória de se actualizar, é submetido, antes de mais, a uma lógica territorializante e, só depois, segundo forças de circulação, algo fica por se concretizar no seio da

3 Texto de autor anónimo cujas origens, sabemos-lo hoje, remontam a Julien Coupat e a camaradas que participam e informam a produção do que se veio a nomear de Comité Invisível.

4 «In a name and in name-giving, a third orientation of power takes effect: the tendency to visibility, publicity, and ceremony» (Schmitt, 2006, p. 349).

«assembleia de presenças», bem como uma crítica do Estado, esse ponto centrípeto de vectores de captura e bloqueios, dilui-se numa difusa espacialidade de conflito. A comuna, enquanto experiência congregadora de «seres quaisquer», esbarra nas mesmas lógicas concentracionárias a que a se opõe. Quem pastoreia já não exerce o seu poder somente sobre um território, mas, concretamente, sobre o rebanho «no seu movimento de um local para outro. O poder do pastor é exercido essencialmente sobre uma multiplicidade em movimento» (Foucault, 2009, p. 125), sobre as qualidades específicas desse território em permanente actualização que, no nosso século, acomodam regimes de enunciação que operacionalizam o que é abstracto.

Libertos do gigantesco complexo biopolítico e dos seus dispositivos, a *vida* é restituída à sua imanência primordial, à sua *forma primeira*, livre de todos os predicados impostos à revelia do sujeito. O que daqui emerge é *apenas* um corpo atravessado pelos fluxos do devir que coalescem num ponto no tempo e no espaço. Fazendo eco de um registo teórico que privilegia o *afecto* não enquanto categoria sensorial mas como fluxo vital que escapa ao sujeito, o corpo torna-se um nódulo de um devir comum. Se, para o Comité, não há uma «essência humana genérica» (2024, p. 242) existe, no entanto, *uma forma experiencial essencialmente concebida*. Todo o léxico mobilizado aponta precisamente para uma afinidade prefigurativa com o transgressivo e liminar: «Um corpo ressoa de acordo com o seu próprio modo» (The Invisible Committee, 2009, p. 12). «Um corpo inclina-se em direcção àquilo que se inclina na sua direcção» (Tiqqun, 2010, p. 18). «Não conheço nenhum corpo que não se deixe irremediavelmente levar pelo devir excessivo e arriscado do mundo» (*ibid.*, p. 33). «Todos os corpos estão em movimento. Mesmo imóvel, um corpo torna-se presente, transporta o mundo que leva consigo, e vai em direcção ao seu destino» (*ibid.*, p. 41). Mais do que que inventada *ex nihilo* ou programaticamente engendrada, a comuna é a forma que toma o *encontro*.

2. Novas características, novas armas, novos agentes

Acerca da experiência comunal enquanto prática emancipatória, Kristin Ross (2024) refere a centralidade da *questão espacial* nos trabalhos de Henri Lefebvre e David Harvey. Se, para o segundo, é a ancoragem espacial do combate político que estabelece uma dialéctica da emancipação, o primeiro, ainda nos anos 60, notava já como o espaço se estava a tornar «no principal motivo de lutas e acções directas» (Lefebvre, 1991, p. 410). Alexander Galloway (2012, p. 245) vê na análise de Lefebvre um preâmbulo à emergência de um léxico – em torno da primazia do espacial sobre o temporal – que viria a ocupar um lugar privilegiado nos anos 70 e 80 e que encontra um paralelo directo na formulação de Jameson segundo a qual o pós-modernismo corresponde à «espacialização da cultura». A viragem do século assinala, no entanto, uma nova passagem: «a política do novo milénio está-se a tornar não uma política do tempo ou do espaço, mas da aparência» (Galloway, 2012, p. 246). Esta nova política, que Galloway (*ibid.*, pp. 247-48) vê espelhada nas intervenções críticas de grupos como os Tiqqun ou o Comité Invisível, «já não é simplesmente uma política de autenticidade histórica, de domínio territorial, ou até de identificação ou aparência, mas [...] daquilo que existe e daquilo que pode existir». Por outras palavras, Galloway apresenta uma tradução política da passagem de um essencialismo ontológico para uma ontologia processual – uma forma de “platonismo invertido” (Deleuze, 1990, p. 53) que substitui essências por eventos.

Ainda Ross, num outro artigo acerca do legado da Comuna de Paris na actual ZAD de Notre-Dame-des-Landes, estabelece uma ponte entre o slogan *zadista* – «Não defendemos a natureza; somos a natureza que se defende» – e as palavras do *communard* Elisée Reclus: «o Homem é a natureza a tomar consciência de si mesma.» A visão que subjaz a ambas as fórmulas resume-a desta forma a autora: «o domínio dos fenómenos físicos e o domínio do humano [...] habitualmente

pensados separadamente estão aqui absolutamente interligados numa dialéctica de dependências e reciprocidades orientada para a manutenção da terra como bem comum» (2021, p. 226). Apesar de o léxico utilizado por Ross estar próximo daquele a que nos habituámos ver associado às humanidades ambientais das últimas décadas, cujo enfoque no *en-mashment* ou *entanglement* entre o humano e o não-humano é a marca-d'água de um certo Harawayanismo, a *interligação* a que Ross faz referência está ancorada numa visão eminentemente poética daquilo que é aqui designado por “natureza”.

Aqui, a simbiose entre o humano e o não-humano alcança-se através de uma «intimidade estabelecida com o território» (Ross, 2021, p. 225) que remete para um nexo imediato entre as forças vitais que animam um determinado sujeito colectivo e aquelas que atravessam o domínio não-humano. Ser «a natureza que se defende» (aqui entendida enquanto o conjunto de forças exteriores ao humano) seria, assim, uma forma (*a* forma) daquilo que é, para o Comité Invisível, «ser o território». Aquilo que une o slogan da ZAD à fórmula do Comité, segundo a qual aquilo que é necessário é o território tornar-se «ilegível e opaco para qualquer forma de autoridade» (2024, p. 110), é uma mesma crença metafísica na possibilidade de uma unidade mais-que-humana que se *manifesta* no processo de habitar um determinado espaço no tempo, de *ocupar uma determinada situação*. Este ponto pode então ser considerado uma expansão ecológica da «antropologia radicalmente negativa» que os Tiquun consideravam necessária para o desmembramento do arsenal identitário promovido pelo Império. Aquilo que seria capaz de fazer implodir as qualidades, atributos e predicados do sujeito que emerge da concepção antropológica dominante seria uma «*física* que reserve, a cada ser, a cada situação, uma disposição ao milagre.» (Tiquun, 2010, p. 12)

É precisamente aqui que reside a tensão latente entre a linha metafísica decorrente do universo intelectual tiquuniano e um certo materialismo pós-humano. A linha tiquuniana

parece não se conseguir libertar de um vitalismo (mais ou menos poeticamente definido, mais ou menos explicitamente Espinosista) inapreensível e indefinível, mas sensorialmente *imediato* – «Cada corpo é afectado pela sua forma-de-vida como que por um *clinamen*, uma inclinação, uma atracção, um *gosto*» (Tiquun, 2010, p. 18). Aquilo que acaba por sair reforçado é um essencialismo paradoxal – ao abandonar a ideia de sujeito em favor da forma-de-vida como «unidade elementar do humano» (*ibid.*, p. 16) são as condições de existência do aparato sensorial onde coalesce este fluxo que tomam uma forma cristalizada. Ao contrário do que sugerem os Tiquun, a experiência singular de *estar numa determinada situação*, «num determinado espaço e tempo» (*ibid.*, p. 23), não é menos mediada e artificial do que o processo de impressão de qualidades no sujeito operado pelo Império (que transforma um corpo num conjunto de predicados identitários). Ao passar da *black box* do sujeito para a *black box* da forma-de-vida, não há uma erradicação, mas sim uma transferência do horizonte transcendental do humano.

Para melhor ilustrar esta transferência voltamos às propostas de Galloway e à pretensa substituição de essências por eventos, aproveitando para sublinhar que a possibilidade de tal transferência se dá num plano particular de gramatização (Stiegler, 2018), constitutivo de uma paisagem organológica específica e modulatória.

Falando francamente, i.e., falando grego: só depois de admitirmos haver uma tecnicidade originária do humano, e logo em todos os corpos de determinada comuna, é que algum ar entra nesta terminologia. Entre determinado regime técnico e determinada forma-de-vida perseguida não há qualquer separação, dados os laços estabelecidos na comuna e no território estarem sob a influência de uma tecnogénese do social. Mesmo que partamos da primazia da presença e do vínculo, é evidente que as brechas propostas nestes textos (o êxodo ou a *destituição*, entre outros) não se efectivam caso não haja um entendimento mínimo acerca dos *dispositivos de inscrição*

orquestradores da nossa ecologia simbólica. Uma política revolucionária passará sempre por uma «partilha do sensível» que evite a «miséria simbólica» de determinada comunidade. Hoje, essa partilha é atravessada por processos abstractivos de uma intensidade específica da época. Mais do que erigir uma comuna ou ser um território, falta-nos o plano de como ocupar uma abstracção.

As voltas que se derem em torno do *território* e das suas qualidades contemporâneas irão recair, como já sugerimos, nos fluxos de determinada população e na gramatização de determinados dispositivos. Uma torção possível, conducente ao nosso calendário, é repensarmos o «nomos da terra» enquanto «nomos da nuvem», forçando a que haja uma actualização das categorias de governança e subjectivação, encarrando o nosso tempo enquanto aquilo que ele é: uma época gerida por uma geopolítica de sistemas computacionais. Terra, mar, informação – um novo plano atravessa a metafísica schmittiana, acima das suas categorias vindas de Vestefália revisitadas vezes sem conta. Ocorre-nos uma entidade particular, que se expande para lá de todas as fronteiras, escava túneis através de variadas soberanias estatais, conecta cabos no fundo dos oceanos, multiplica-se através de sensores no enxame de satélites em órbita e nas antenas que pululam em todas as geografias: Benjamin Bratton apelidou-a de *The Stack*, um aglomerado de camadas de técnicas distintas, separadas pelos seus níveis de sofisticação e abstracção levadas a cabo nos seus processos e na sua actualização, que esquematicamente se apresenta da seguinte maneira: Usuário > Interface > Endereço > Cidade > Nuvem > Terra.

Mas, mais do que mostrarmos como a *nuvem*, e o *Stack* no seu todo, rompem as distinções de Schmitt, interessa-nos referir que esta espacialização informacional, logo abstracta, opera ainda no real, num difícil balanço entre a «fiscalização da abstracção» e a «abstracção da fiscalização», dado que – não nos enganemos – nada há «de imaterial acerca da informação disforme que exige tamanha energia da Terra»

(Bratton, 2016, p. 29). Estas redes inscrevem-se numa localização, mesmo que de intrincada topologia, constituindo até, parece-nos, as novas qualidades dos novos territórios. O que *The Stack* vem propor, inequivocamente, é uma arquitectura cujas linhas de funcionamento englobam o que é territorial e corpóreo, numa incessante multiplicação, atravessando inúmeras jurisdições e subjectividades sem que haja referentes quanto a um interior e um exterior (2016, p. 32). O que se vislumbra é a metaestrutura de uma nova ordem de governamentalidade: uma computação global emergente cujo funcionamento engendra espaços de excepções tanto técnicas como legais no seu acomodar de espacialidades e de todas as formas de vida.

Assim sendo, os viventes que reconheçam tal estrutura de estratificações técnicas são os que percebem que os seus corpos, os dispositivos técnicos circundantes, bem como os sistemas sociais se mesclam num plano, num regime, onde a individuação deverá ser perseguida através de um enquadramento organológico geral. A comuna será um movimento em desdobramento envolto nas mais diversas mundanidades: computação em *clouds*, sistemas de localização e vigilância, algoritmos, bioengenharia etc. E mesmo que, numa primeira leitura, o *Stack* se apresente enquanto figura que encarna uma nova evolução organológica em termos de escala, para melhor a pensarmos teremos de a ler enquanto a estrutura mais recente onde decorre a «domesticação dos seres humanos», na intrincada e sempre complexa relação entre o humano e o meio «no decurso do tempo e na semiótica que define a percepção e interpretação constantemente actualizada de acordo com a evolução dos objectos técnicos na senda de Simondon» (Hui, 2020, p. 60). O *Stack* enquanto resultado de várias décadas, ao longo das quais vários empreendimentos nos conduziram a uma ecologia pós-natureza, uma ecologia que alberga todos os processos de concretização técnica e todas as tensões de localidade. Também por isso, surge como o local adequado para congregar esforços que tentam superar a racionalidade totalizante do projecto cibernético,

podendo traçar aí, o sujeito, o ponto onde se devem procurar «essas cosmotécnicas de modo a reenquadrar as tecnologias modernas» reenquadrando, nomeadamente, o *Gestell* heideggeriano (Hui, p. 65).

O usuário de Bratton é, em potência, o revolucionário do Comité. Sobre este, nosso contemporâneo, parece-nos frutífero lembrar que deverá ser um sujeito que procura linhas de fuga nas lógicas de modulação actuais (Deleuze, 1992), sabendo que as condições de possibilidade da sua, nossa, individuação, da nossa comuna, ocorrerão através de uma leitura crítica do carácter epiflogénico dos dispositivos retencionários (Stiegler, 2018, pp. 102-03), onde se encontra exteriorizada a nossa memória, a nossa cognição e a nossa imaginação. De modo a que o que é computacional e criador de abstracção seja um *pharmakon* favorável à nossa autonomia e cuidado, devemos esboçar uma teoria de uma *vida técnica* que não é mais do que a vida dos corpos inefáveis dos nossos camaradas, segundo o Comité.

O sujeito da comuna é atravessado pela hiperindustrialização do tempo, memória e desejo, no jargão stiegleriano. A nossa época encontra-se umbilicalmente ligada a um processo de gramatização «típico da individuação ocidental e da guerra para o controlo dos símbolos» (Stiegler, 2018, p. 12), sendo esse processo liderado pela logicidade da computação digital que corrói as fundações daquilo que em Gilbert Simondon é apelidado de *individuação* e que no Comité se apresenta enquanto outra *forma-de-vida* possível de ser constituída na comuna. Para Simondon, a individuação seria um processo simultaneamente psíquico e colectivo, através do qual uma perpétua constituição dinâmica de um *eu* se pensa e singulariza enquanto se inscreve num colectivo e numa história povoada por pluralidades de outros eus, um *nós*. «Eu» e «nós» são sempre devires, processos e não estados, sendo que o colectivo se cumpre através das individuações heterogéneas e indivisíveis dos eus que o constituem.

Para Stiegler, o que estabelece a ligação entre estes dois níveis processuais simultâneos são os dispositivos retencionários, suportados pelo «meio [ou sistema] técnico», região necessária ao encontro do eu e do nós, fazendo com que «a individuação do eu e do nós [seja], neste sentido, igualmente a individuação de um sistema técnico» (2018, p. 99). Ora, esta individuação rizomática e codependente é ameaçada pelas novas lógicas tecnológicas, em parte porque a computação global emergente (noutros locais falámos de «digitalização» com intuítos semelhantes), a gramatização dos nossos tempos, fornece as condições para que, de uma industrialização geral, na qual existe uma generalização da capacidade mnemotécnica que modula os comportamentos produtivos, passemos para uma hiperindustrialização generalizada, caracterizada pela reprodução de mnemotecnologias que moldam os comportamentos de consumo. A gramatização enquanto «história do suplemento» torna-se na base de uma biopolítica da memória e do desejo, da conduta, fio que une os pontos nevrálgicos do quadro: Foucault → Comité → Bratton. Ou seja, a gramatização, termo de que Stiegler se apropria, de modo a expandi-lo, dos trabalhos de Sylvain Aurox, deixa de descrever somente o processo necessário a que um discurso seja repartido em elementos discretos (alfabeto) para, hoje, se referir também a fluxos de processos analíticos que, pela sua natureza discreta, podem ser reproduzidos e transmitidos espacialmente⁵.

Assim, a gramatização inscreve-se no centro desse termo onnipresente e exausto – Antropoceno –, sendo uma componente imprescindível à compreensão da crise existencial que todos os processos de individuação atravessam à escala planetária, falemos de capitalismo, biosfera ou comunas. O suplemento, tal como Gregor Samsa, acorda certa manhã e não se reconhece nem é reconhecido. Está, finalmente, arregrado das discussões pós-estruturalistas acerca dos discursos e das proposições, mas mais perto das reactualizações do controlo das condutas, dos corpos e dos espaços.

5 Ver a introdução de Daniel Ross a *The Neganthropocene* (2018).

A comunização ou ocorre nesse novo território em permanente actualização segundo formas semelhantes ao *Stack* de Bratton ou será um mero experimento imaginativo. Assim sendo, os novos ocupas deverão coabitar com máquinas capazes de especular e prever, até, linhas de futuro, o que torna o espriar temporal da experiência comum um plano necessariamente mais diverso, dado estas linhas serem desenvolvidas por agentes não-humanos. A computação, hoje, operacionaliza o conceito heideggeriano *vergegenwärtigen* (tornar-presente, trazer algo para o presente⁶), orquestrando novas sínteses temporais e espaciais sempre a chegar: as protensões existenciais da revolução contam com a participação irredutível da nova maquinaria.

Os dias sugerem a falta de uma radicalização dos termos. Se é verdade que nestes textos lemos que «cada mundo humano é uma determinada configuração de técnicas» (Comité Invisível, 2024, p. 242), o regresso à *questão da técnica* não deve cirandar em súmulas-impasse: «A tecnologia é a *sistematização* das técnicas mais eficazes e a consequente aplanagem dos mundos e das relações com o mundo que cada uma delas movimenta. A tecnologia é um *discurso sobre as técnicas que não cessa de se realizar*» (*ibid.*, p. 244) por pouco ser dito acerca de que torções encetar para que cada técnica particular possa configurar um mundo e a sua respectiva *forma de vida*. A comuna e o território são hoje atravessados por redes de interdependência de agentes não-humanos e o colectivo que procurar engendrar determinada brecha emancipatória na experiência levada a cabo terá, forçosamente, de se relacionar com processos de re-composição material e simbólica trazidas por outro tipo de

actores, outro tipo de afecções. Haverá comuna onde houver uma aliança estratégica com as modulações que coabitam os corpos dos revolucionários sem estas terem, ainda assim, um corpo. O próximo passo será o de delinear, como sugere Yuk Hui, uma “cosmopoiesis” que entenda a tecnologia enquanto ontogénese de um saber, onde a lógica de dominação dá lugar a uma coexistência entre humano, tecnologia, natureza: uma cotecnicidade que possibilita uma nova experiência estética, política e social.

Regressar «à questão da técnica» para instaurar uma multiplicidade de cosmotécnicas (Hui, 2017). Se é verdade que a primazia do sujeito humano é analisada criticamente nos textos do Comité, essa análise prende-se com um certo esgotamento discursivo das lutas políticas do início do século, longe ainda de uma consideração de possíveis ontologias que valorizem agências distribuídas, axiomáticas, de uma natureza alienígena, pós-humanas ou não-humanas. «Não existe a comunidade como entidade, mas como experiência.» (2024, p. 458), mas as experiências multiplicaram-se.

3. Na autópsia do inumano vêm-se as vísceras do real

Partamos, portanto, deste último ponto. Se a forma que toma a emancipação é a forma-comuna, e se esta última é a materialização de uma certa *comunização da experiência*, o que importa aqui interrogar são as condições que tornam possível a equivalência entre estes dois termos para o Comité: a comunidade *como* experiência.

6 *Tornar-presente* é, em si mesmo, produzir relações, ou seja, orientar. «Orientation is the way we synthesize relations of different natures and are thereby able to make a corresponding decision. [...] Orientation is not quite a question of space but more one of relations; in fact, it is probably fair to say that space in this context becomes one type of these relations. “I” is always already “in” somewhere [...]. The primary function of digital technologies, as we can see, is not merely to represent objects but to materialize and accumulate relations. And without these relations, there is no transparency of action. The real time and immediate experience of the world reach far beyond human sight: things can be zoomed in on, zoomed out from, mixed up, rearranged. Without these data, one gets lost in the digital milieu, causing a sense of frustration and indecision. These relations are dynamic as well as imaginative. Every retrieval recursively refers to the present from the future.» (Hui, 2016, pp. 242-43)

Se, para Fredric Jameson (2014, 22), o primeiro volume d'*O Capital* pode ser lido «como uma crítica da equação enquanto tal» – ou seja, do capitalismo enquanto máquina abstractiva, cuja principal inovação (a noção de “capital”) inaugura um novo regime de mediação (de *equivalência*) entre entidades distintas – o projecto do Comité, na linha de Agamben, alicerça-se numa tentativa de encontrar um princípio irreduzível que desconstrua as falsas equivalências que terraplanam qualquer experiência singular de *estar no mundo*. Esta singularidade não reside, no entanto, no sujeito individual tradicionalmente entendido pela metafísica Ocidental dominante, mas, já o dissemos, na forma-de-vida, a partícula elementar da subjectividade por vir e da experiência comum do mundo.

A destruição dos modos de equivalência relacional promovidos pelo Império – os «mistérios relativistas» que tomam a forma, no léxico vigente, de «culturas», «estilos» ou «modos de vida» (Tiqqun, 2010, p. 29) – daria lugar, neste esquema, à irreduzibilidade absoluta do encontro entre formas-de-vida que ocupam um determinado espaço num determinado momento. A fuga às mediações imperiais reifica, no entanto, uma única mediação que se manifesta como sendo tão *transparentemente imediata* que sobrevém sem origem nem destino, instituindo-se *ex nihilo*. A equivalência que sobrevive ao dilúvio metafísico desta proposta é a da forma-de-vida enquanto experiência, numa síntese que conduz, *naturalmente*, à comunidade por vir.

Aquilo que temos, na tradição intelectual do Comité, é uma versão radical de uma certa ideia de imediação sensorial que faz com que a experiência de uma determinada forma-de-vida seja, para dois corpos por ela animados, em simultâneo absolutamente comum e estritamente incomunicável. Partindo desta premissa, os termos nos quais se desenvolve a guerra civil proclamada não podem ser senão poeticamente apreendidos: formas-de-vida que não podem ser «nem ditas nem descritas» (Tiqqun, 2010, p. 30), incomunicáveis entre si (*ibid.*, 28), pactos entre corpos «que precedem qualquer

decisão» (*ibid.*, 37) – um mar infinito de afectos e inclinações intangíveis, um «mundo povoado não de coisas mas de forças, não de sujeitos mas de potências, não de corpos mas de ligações» (Comité Invisível, 2024, p. 202). O que aqui é deixado de lado é precisamente o carácter ontogénico das *coisas*, as quais não serão, porventura, assim tão diferentes das *forças* – ou os sujeitos das *potências*, ou os corpos das *ligações*. Lá chegaremos.

Haverá uma outra forma de conceber um plano de assubjectividade que integre a contingência material das coisas, cuja existência e integração no devir do *nosso* mundo o Comité assimila imediatamente à falsificação da experiência “real” das formas-de-vida na sua cristalina manifestação sensorial? Essa «acumulação de especializações, próteses e relações» (2024, p. 157) não pode ser senão «desapontante» (*ibid.*) para aqueles que as reduzem a entraves à imediação de um estar-no-mundo que não existe senão de forma idealizada. O resultado deste esquema mental é um idealismo invertido – já não o do sujeito liberal, racional, autossuficiente e universalmente abstracto – mas o da comunidade finalmente *restituída* ao seu mundo, aberta e em constante (re)composição, humana e animal, “natural” e “artificial”, orgânica e (quicá) inorgânica, desde que todas estas forças possam ser univocamente organizadas e, em uníssono, constituir uma forma-de-vida que restaure uma presença originária. Comité Invisível: «Não foi o mundo que se perdeu, fomos *nós* que perdemos o mundo e perdemo-lo sem parar; não é ele que *em breve* vá acabar, somos *nós* que estamos acabados, amputados, cortados» (2024, p. 157). Em suma, a redução operada pelo Comité Invisível, e que está na base do enquadramento teórico que aqui temos vindo a explorar, arregimenta todos os fluxos do devir, encapsulando os movimentos do real sob a égide das formas-de-vida num jogo de alteridades absolutas, mas misteriosas.

Haverá outra forma de pensar as presenças que se insinuam na incessante comunização do real? Num artigo

dedicado à ideia de infraestrutura e da sua relação com a noção de comunidade, Lauren Berlant interroga a ambivalência e indeterminação latentes em qualquer encontro – as dinâmicas de atracção e aversão constitutivas de qualquer comunidade emergente:

«Para que o comum e os comuns [*the commons*] sejam algo mais do que pura abstracção ou reparação compulsiva, que subsume aquilo que é preferível naquilo que é sentido enquanto tal, temos de descobrir aquilo que pode ser feito com as dinâmicas da atracção e da aversão – as dinâmicas de conexão e atenção – que marcam e gerem a sobrepresença do mundo.» (Berlant, 2016, p. 399)

É precisamente como alternativa a um certo primado da sensação inescrutável – «aquilo que é preferível [*what feels better*]

–, que identificámos na genealogia teórica do Comité na qual o ético colapsa no experiencial, que a autora esquematiza a sua proposta. Se, no Comité Invisível, a realidade absolutamente *partisane* das formas-de-vida que se institui dá lugar a um combate pela *restituição* do mundo (a palavra *Tiqqun*, que nomeia a anterior iteração do grupo, remete precisamente para uma mística da restituição divina na tradição judaica), o léxico mobilizado por Berlant faz deslizar os termos da questão que aqui temos vindo a colocar de forma subtil, mas crucial: de *restituição* para uma noção de *regeneração*.

Num mesmo registo (com o enfoque, no entanto, em objectos diferentes), o trabalho recente de Anna Tsing (2015) aponta precisamente para uma precariedade constitutiva da realidade: «Um mundo precário é um mundo sem teleologia. A indeterminação, o carácter imprevisível da natureza do tempo, é assustadora, mas pensar a partir da precariedade torna evidente que é também a indeterminação que torna a vida possível» (p. 20). Crucialmente, a precariedade a que a autora se refere não é apenas direccionada à realidade política do capitalismo tardio, mas extensível ao substrato material

do qual emerge aquilo a que chamamos vida, em todas as suas formas. Inerentemente instáveis – e por isso abertas a uma contingência em parte irreductível – as condições para a formação de qualquer comunidade instituída encontram-se em constante estado de problematização, extensível ao mais fundamental dos seus elementos constitutivos.

Neste sentido, podemos encontrar no trabalho de Simondon (2017; 2020) em torno das noções de “individuação” e “metaestabilidade” um ponto de partida teórico para reconsiderar a relação entre as propriedades emergentes da matéria e as estruturas que daí derivam. Na ontologia processual esquematizada pelo filósofo francês, todas as estruturas (físicas, biológicas, sociais) que a um certo momento se cristalizam e se “individuem” não são senão um ponto singular, transiente e metaestável, num contínuo relacional que deriva o seu potencial generativo – aquilo a que, mais tarde, Deleuze chamou o “virtual” (2000, pp. 341-350) – de uma realidade pré-individual composta por uma multiplicidade de potencialidades. As formas que tomam cada um destes momentos de individuação não são, no entanto, resultado da pura contingência de um devir totalmente abstracto, mas sim *recursivamente* engendradas e por isso parcialmente abertas a uma articulação política.

Karen Barad (2006), numa das mais ambiciosas esquematizações recentes de uma ontologia processual (a que a autora chama “realismo agencial”), actualiza o léxico simondoniano, cartografando uma série de pontos de intersecção entre o pensamento pós-humanista e os princípios da física quântica (e, em particular a interpretação de Copenhaga) da segunda metade do século XX. Especialmente importante, no que toca ao argumento que aqui tentamos delinear, é a ideia, em Barad, de uma indeterminação ontológica da matéria. A tese maximalista da autora é a de que existe uma *performatividade própria da matéria*, que co-constitui (ou *individua*, para voltarmos a Simondon) as diferentes entidades que julgamos *a priori* existirem separadamente. Qualquer

configuração material contingente – um dispositivo técnico, por exemplo – participa não apenas na apreensão do real, mas na sua co-constituição, num processo recursivo e orientado; decorrente desta constatação está, assim, a necessidade de desenvolver uma “ética material”, através da qual é cultivada uma responsabilidade partilhada pela «geração de conhecimentos e pelas preferências normativas adoptadas» em cada contexto (Lemke, 2021, p. 66).

À luz desta matriz teórica abre-se um contínuo entre os domínios ontológico e político, atravessado por uma realidade constitutivamente processual. É precisamente este processualismo, ancorado numa infinita recursividade performativa, que proíbe o delinear apriorístico de um fundamento ontológico, político, ou ético estabilizado. Na linha de um materialismo que reconheça uma condição de instabilidade ontológica, e trazendo de volta a questão para o plano que aqui nos interessa interrogar, afigura-se como necessário reconsiderar as condições para a formação de um tipo específico de arranjo material: o humano e o seu substrato. Neste sentido, e ainda que conceptualmente divergente em vários pontos em relação a Barad, o projecto filosófico de Catherine Malabou aponta precisamente para uma desconstrução do horizonte transcendental do sujeito a partir do potencial (re)generativo do substrato biológico que o compõe. Em particular, a teoria epigenética da plasticidade, que Malabou desenvolve em diálogo com diferentes campos da biologia, aplica, no domínio da vida, a ontogénese simondoniana.

Recusando uma visão estática e sobre-determinada da vida – rejeitando, por outras palavras, um certo vitalismo puramente metafísico que a filosofia continental cultivou ao longo do último século – o vivente é, para Malabou, um «espaço interactivo, uma dinâmica formativa e transformativa da identidade orgânica que opera dentro da economia do próprio ser vivo, e não fora dela» (2016b, p. 433). Abrindo caminho à consideração das dinâmicas que produzem e reproduzem a vida, e esbatendo as fronteiras entre o vivente e o seu meio,

a ontogenia que Malabou delinea é uma concatenação complexa entre o biológico e o cultural – o *material* e o *simbólico*. Ao historicizar e desnaturalizar o aparelho sensorial e experiencial do humano, tão dependente do «germe de contingência» que atravessa todos os processos ontogénicos como qualquer outra porção do real, Malabou torna, desta forma, a própria ideia de sujeito imanente, enfatizando o carácter plástico da sua constituição e transformando *a priori*s transcendentais, como a noção de “razão”, em categorias contingentes em permanente reformulação (Malabou, 2016a).

Aquilo que o processualismo ontológico de Simondon e Malabou oferece, para pensar a reconstituição radical de uma comunidade política, é precisamente a constatação de uma plasticidade imanente a todos os processos de individuação. Sob este prisma, o léxico do Comité Invisível, que até aqui temos vindo a analisar criticamente, pode ser suplantado por uma outra gramática capaz de abarcar a indeterminação material daquilo que constitui o “político”. Ao invés de uma dicotomia estanque entre corpos “bloomescos” (Tiqqun, 2024), anestesiados pela alienação tecnológica do capitalismo tardio, e aqueles que, animados pela recusa das mediações impostas pelo Império, procuram de uma experiência *verdadeira*, vital, existencialmente presente, temos um outro «futuro da diferença», novas «formas inesperadas» não circunscritas por princípios irreduzíveis metafisicamente elaborados, mas permanentemente reconstruídos (Malabou, 2015, p. 55). Dito de outro modo, em vez de um absolutismo das formas-de-vida como princípio de uma alteridade irreparável, temos declinações de uma produtividade geral não teleológica que atravessa toda a matéria e se organiza recursivamente nas diferentes formas que esta toma. Uma organologia em igual medida incontrolável e dispersa, reconhecível e moldável.

Contributos diversos, pan-anatómicos, para uma actualização do que deverá ser hoje uma “organologia geral” no seio dos núcleos de resistência, aqui encarnada na figura da “comuna” que interage, invariavelmente, com os corpos que a

habitam e com as características do território em que se constitui e que, recursivamente, ajuda a constituir, numa permanente actualização de possibilidades em movimento.

Num dos últimos textos publicados em vida por Bernard Stiegler (2020) é esquematizado o que será o organológico e como este difere e se relaciona com o orgânico. A *organologia geral*, aqui aludida e a ele devedora, tenta estabelecer uma teoria da vida técnica, uma teoria de articulação de órgãos biológicos (cérebro, mãos, olhos, língua, etc.), órgãos artificiais (os meios técnicos que suportam a gramatização/digitalização) e órgãos sociais (família, grupos étnicos, instituições políticas, organizações económicas, etc.). É um conceito que dá conta de um processo cuja evolução é indissociável de aspectos «psico-socio-teco-lógicos», na senda do processo de individuação de Simondon.

Na “vida técnica”, a nossa, a relação do orgânico com o organológico é transductiva: «o orgânico é constituído originalmente na sua organicidade pelo organológico e vice-versa» (*ibid.*, p. 75). Esta organologia será então um método congregador de várias abordagens transdisciplinares que localiza impedimentos biológicos (i.e. modifica as leis gerais da biologia, o que não é o mesmo que contrariá-las, interligando constrangimentos e possibilidades localizadas no bio-lógico e no tecno-lógico); distingue-se de (e não se centra em) uma teoria do orgânico ou do objecto técnico (também ele matéria inorgânica organizada, mas de outra ordem) e, em suma, postula o organológico enquanto modificador do orgânico, num processo de *différance* onde, num rearranjo espacial e temporal, um novo processo de individuação pode emergir.

Os sujeitos existem e têm corpo. Nós vemo-los com os nossos olhos (que a terra há-de comer etc.), mas as presenças, hoje, não são suficientemente activadas por um vitalismo

poetizado de convergências no seio da assembleia, da comuna, da ocupação. Afastados da ideia de atribuir à técnica juízos de valor, sejam positivos ou negativos, esta é uma perspectiva farmacológica que tenta identificar relações e arranjos numa época onde cada corpo traz consigo uma amálgama de tensões – subjectivas, culturais, tecnológicas – individuando-se no plano de abstracção próprio que a época engendra, junto do Outro, mas também dos dispositivos e sistemas técnicos que o atravessam e dele, em parte, dependem.

Se a alteridade é sempre ambivalente (Berlant, 2016, p. 399), é a reconstituição (ou *regeneração*) das formas contingentes que esta toma a cada momento que está na base da formação de uma nova comunidade. Ao invés da «interminável poetização de uma temporalidade messiânica lúgubre» (Malabou, 2016a), herança de um Marxismo feito teologia política, teríamos «formas de transformação, de transdução, libertas das amarras linguísticas da mesmidade da alteridade» – «o corpo político sob o efeito de hormonas exógenas, tornando-se lentamente transexual.» (Wark, 2024, para. 46, 47)

Que comunidade poderá, ainda, vir? Aquela em que a indeterminação ontológica que atravessa o humano e se estende bem para lá dos seus limites *impõe* aquilo a que Berlant (2016, p. 408) chama uma «revisceralização do comum». Lida à luz da noção da individuação em Simondon e de plasticidade em Malabou, esta revisceralização é mais profunda do que o condicionamento afectivo e sensorial a que Berlant faz referência (através de uma ideia de “desaprendizagem”); o *visceral* deve aqui ser entendido literalmente, como abarcando todo o substrato biológico do humano, mas também extensível aos domínios técnico, social e colectivo.

E se o estágio de gramatização é epocal, a questão, essa, é trazida pelos mais distintos ventos e bibliografias⁷ O real enquanto problema que persiste. Termo malfadado, poroso, é aqui atravessado por uma espacialidade onde o comum é reconfigurado por agenciamentos transversais, onde as presenças se constituem através de ontologias relacionais, de materialidade difusa, mas que têm em conta os corpos dos sujeitos, os dispositivos técnicos, as dinâmicas sociais, toda a matéria. Talvez estejamos a vislumbrar uma *comuna inumana*, no trilho de Lyotard (1997) quando este alertava – no advento da proliferação do computador e respectivas tecnologias de exteriorização da memória, assim como de contracção temporal de transmissão informacional – haver dois tipos de *inumano*: um, de carácter negativo, no cerne dos sistemas de captura (no presente texto, sempre que nos referimos a dispositivos tecnocientíficos cuja premissa é a calculabilidade generalizada de todos os aspectos de uma vida); outro, de carácter positivo, enquanto faceta intrínseca do humano⁸, uma parcela de admirável indeterminação e resistência, de onde nascemos e aonde devemos regressar para tornar – recursivamente – inteligível a nossa faceta que comumente apelidamos humana ou, nos textos do Comité, um rosto a que podemos chamar de “amigo”.

Um inumano que contribua para um projecto colectivo de auto-determinação e auto-revisão, um *inumanismo racional*, nos termos de Reza Negarestani (2018), enquanto «a receita adequada para uma emancipação humana, um projecto que coincida com a libertação da inteligência através da expansão da sua inteligibilidade». Negarestani surge nesta fase enquanto precursor daquilo que, hoje, o revolucionário enfrenta

em cada *unidade de resistência*: à distância de meia dúzia de toques no ecrã do seu telemóvel, uma *segunda natureza* se manifesta. Mas não é este um texto sobre a comuna na era da inteligência artificial, é sobre a comuna enquanto encarnação última, emancipatória e ctónica da modernidade que, no entender de Lyotard, não é tanto um período histórico, mas «uma série de momentos capaz de acomodar altas taxas de contingência» (1997, p. 74).

O próprio Negarestani, numa fase anterior da sua obra, perambulou por terminologia mais adequada a quem sabe que qualquer resistência depende de uma intrincada rede de cumplicidades. Num breve texto em torno do que seria um “artista contingente”, este começa por sublinhar um *a priori*: «A contingência é a expressão concomitante de possibilidades (qualquer possibilidade, indiferente à sua necessidade racional) e nenhuma possibilidade – tudo pode acontecer, mas, do mesmo modo, talvez nada aconteça» (Negarestani, 2011, p. 11). Tal assemelha-se ao que o revolucionário terá de ter presente no grau zero da sua actuação. O artista contingente nuns textos é o revolucionário noutros (agora revisitados e em formulação própria e adulterada). Uma “comuna inumana” é o que pode vir a ser constituído por singularidades que se apercebam de que é imperativo estabelecer relações de cumplicidade com “materiais contingentes”, “materiais anónimos”, autónomos, capazes de continuamente interferir com determinado projecto em curso.

Substituindo essências por eventos salvaguardam-se as formas-de-vida de determinada cosmotécnica: certa localidade, certamente, mas povoada por uma mescla de corpos,

7 Veja-se, por exemplo, a recente incursão tão aparentemente afastada deste texto, dado traçar a sua genealogia numa certa poesia e num certo Romantismo – partindo, enfim, de uma mecanologia do literário –, mas cujo destino é uma «groundless community», orquestração cúmplice aos nossos intentos, cuja designação se apresenta enquanto: «an irreducible commonness or collectivity that is not based on any common measure, transcendent sanction, sovereign principle, or divine guarantee— a community without any master term, without wholeness, origin, *telos*, identity, or shared essence, only “an originary or ontological ‘sociality.’» (Joseph Albernaz, 2024, p. 2)

8 Em Lyotard este *inumano* tem ressonâncias com a infância, categoria aqui extrapolada por não vermos na criança um ponto convergente de virtualidades incorruptas prenas de futuro. A infância, para nós, será o plano que não extinguiu, ainda, a possibilidade do contingente não-representável e exterior a si.

culturas, saberes, técnicas e abstracções de difícil cristalização. O entrosamento requerido entre o sujeito e os materiais anónimos (“forças” e “vectores”, diriam outros aparatos teóricos) não se concretiza através de uma relação com o *aberto*, por onde transitam esses materiais, dado a sua influência se dar independentemente do sujeito proporcionar uma linha de fuga na sua individuação ou não. Os materiais contingentes não podem ser directamente assimilados; são eles, parece-nos, os responsáveis pelo famoso *the time is out of joint* shakespeariano.

Um aspecto difícil de iluminar reside no reconhecimento de que a(s) materialidade(s) que alastram na produção artística (ou na revolução), em conjunto com os vectores de participação entre o revolucionário-artista e o material, desaguam numa certa amostra de possibilidades, determinadas pelas decisões e capacidades do sujeito e pelo próprio «conceito de materialidade». Uma possibilidade não é uma contingência. A contingência é o que apenas pode ser pensado enquanto evento, alheia à necessidade racionalizada. Não se deve subordinar a conceitos como probabilidade ou acaso, nem pode ser perseguida: ninguém se abre à contingência porque esse gesto reflectirá os limites de cada um nesse ponto de virtualização, onde várias intensidades não mapeadas, se cruzam e actualizam num devir incógnito. Negarestani sugere mesmo que nos afastemos do *aberto* nesta questão, para tentarmos albergar a contingência «através de um rigoroso e torcido modo de oclusão». Ao *aberto* assomam-se pontos em comum, há reconhecimento. Ora, a contingência não podia estar mais afastada de jogos espelhados, mesmo

que fortuitos. A contingência manifesta-se «em padrões de intrusão, torção e suspensão determinados pelos materiais contingentes» (Negarestani, 2011, p. 13), no processo de produção de determinada obra-comuna.

Uma possibilidade: se é nesse fechamento, nessa oclusão, que a torção imperativa à contingência se pode dar, cumplicidade é a forma de especulação necessária ao empreendimento, dada a sua conotação criminoso, visto que é nesse plano nebuloso de cumplicidades e conciliábulos que os materiais contingentes engendram o evento *contingente* que reformula intrincadamente o aspecto encerrado da obra em formação. A contingência parece pressupor uma abordagem que a desvende enquanto plano conspiratório dos materiais anónimos, um devir-criminoso que, nesse evento, algures na miríade de possibilidades prestes, ou não, a se actualizarem, pode finalmente vir à tona, perturbando a velha ordem geral das coisas.

Ao *user* do *Stack*, célula estaminal que pode diferenciar-se em “artista”, “revolucionário”, “amigo” ou “tu”, resta fomentar essa relação contingencial com os materiais anónimos que, no seu desdobrar, torça o instinto de oclusão do projecto em curso para que na sua mundividência (imanente e sensorial, mas também axiomática, formalizada e computacional) se engendrem eventos onde a «contingência absoluta da matemática colapsa na contingência absoluta das coisas» (Bratton, 2012, p. 46), ficando a comuna, finalmente, em relação privilegiada para acomodar os agentes e as intensidades que o século exige.⁹

9 O ponto aglutinador destas tensões parece ser a «recursividade». Se, por um lado, é um termo omnipresente no estudo de aparatos técnicos e, em particular, computacionais (Hui, 2019), nos últimos anos várias foram as propostas que regressaram à intuição do século passado onde a própria “natureza” e a própria “vida” são lidas enquanto «linhagens de propagação informacional». A recursividade será a componente essencial a tal propagação e é através dela que podemos conceber singularidades inseridas que se desenvolvem no tempo, podendo algo ínfimo, como uma molécula ou um transistor representar uma ocupação temporal de proporções inimagináveis. Esse espriar numa temporalidade própria ao que é complexo e recursivo é o que proporciona a *emergência da abstracção* e o que parece fomentar a proposta de que tudo o que existe é recursivo, dado ter-se inscrito na trajectória contingente do que estruturalmente acedeu às hipóteses de imanência no nosso universo. Humanos, animais, plantas, minerais, dispositivos de toda a ordem – o real! – estabelecem a maior das assembleias na maior heterogeneidade possível de presenças, sob a égide de um, literalmente falando, «universo criativo». Veja-se, para melhor entendimento do que está em causa, a recente proposta de Sara Imari Walker (2025).

4. Wall Street Redux

Se «o capital é o vírus da abstracção» como notava Wark (1994, p. xii), ecoando Marx, a crise financeira de 2008-09 deve ser entendida como sendo, acima de tudo, um *evento pandémico*, desencadeado por uma mutação específica do capital cuja dispersão, no início deste século, levou a uma generalização da exposição dos seus efeitos. A chamada “crise do *subprime*” é, sob este prisma, uma consequência da *viralização do capital na sua forma mais abstracta*, e o reflexo do primado de um novo nomos – o “nomos da nuvem” de Bratton acima referido. O paradoxo da ocupação de Wall Street reside precisamente neste ponto: pode a ocupação do nomos territorial desestruturar o espaço informacional onde reside, *de facto*, o núcleo do poder imperial?

O movimento *Occupy Wall Street* é especialmente paradigmático na medida em que colocou, talvez mais claramente do que nunca, a questão da não-coincidência entre o *locus* do poder instituído e o nomos da ocupação. McKenzie Wark, uma década antes da ocupação da baixa de Manhattan, identificava já os contornos de um novo poder capitalista, crescentemente informatizado e digitalmente redistribuído – um poder cuja natureza abstractiva não viria senão a intensificar-se nas décadas seguintes. Ao invés de propor um qualquer retorno à “economia real” (como uma parte da crítica marxista faria nos anos que se seguiram, tentando reabilitar a velha dicotomia entre “valor de uso” e “valor de troca”), Wark reconhecia que, sendo a história «a produção da abstracção e a abstracção da produção» (Wark, 2004, tese 10), uma política emancipatória teria de oferecer, acima de tudo, alternativas às abstracções dominantes.

Aquilo que se desenhava nas entrelinhas do manifesto de Wark era o reconhecimento de uma produtividade própria do real, nos processos de individuação que o organizam sucessivamente – em sujeitos, objectos, técnicas, comunidades. Qualquer força capaz de *reorganizar o mundo*, de lutar

no plano das forças hegemónicas que agora o estruturam, teria, assim, de abandonar qualquer resíduo metafísico de um paraíso perdido e começar *sempre* a meio do caminho, trabalhando e retrabalhando a partir da matéria contingente que o constitui – das abstracções que o compõem a cada momento. Neste sentido, qualquer instância em que o real é reformulado constitui uma nova abstracção. Por outras palavras, a abstracção é a «virtualidade imaterial da matéria» (Wark, 2004, tese 15) *a descobrir-se a si mesma*. Um objecto técnico recursivamente recriado, a mutação do material genético de um qualquer ser orgânico, uma linha de código artificialmente gerada constituem, desta forma, espaços de indeterminação cujas potencialidades podem oferecer ao “artista contingente” de Negarestani o mesmo que ao sujeito político de uma nova comunidade por vir – *uma outra forma de conspirar contra este mundo*.

No caso da resposta à abstracção do poder do capitalismo tardio desterritorializado, vimos ressurgir estratégias de contestação política que ocuparam o imaginário emancipatório dos longos anos 60. Neste sentido, nota Colby Chamberlain que «talvez possamos ver no *Occupy* um momento de encontro entre a preocupação da *Arte Programmata* com as formas de organização e o projecto de desfiliação dos *Black Mask*» (Caplan et al., 2025, p. 123). Assistiu-se, assim, por um lado a uma revitalização do ímpeto anti-representacional – e a novas articulações teóricas em torno da opacidade e da invisibilidade como resposta à igualdade formal do discurso liberal (Galloway, 2012). Na tradição radical de grupos como os *Black Mask* (mais tarde *Up Against the Wall Motherfucker*), redescobriram-se as potencialidades de uma ideia de evasão, na senda da recuperação de um léxico que, entre outros, os Tiquin tinham vindo a utilizar a partir viragem do século.

Por outro lado, a resposta aos eventos de 2008-09 permitiu redescobrir uma outra linguagem artística, nascida dos férteis *anni di piombo* italianos. A *Arte Programmata*, enquanto movimento artístico, prefigurava um conjunto de

preocupações que viriam a ser centrais nas décadas subseqüentes – e que veriam a sua ressurgência de forma talvez ainda mais relevante no *Occupy* – em torno do papel das formas de organização (estética, social, política) na constituição de uma ideia de emancipação. Tendo-o feito a partir de uma prática artística a que hoje chamaríamos *new media art* – utilizando, por exemplo, algoritmos para criar esculturas cinéticas –, artistas como Enzo Mari ou Gianni Colombo problematizaram a integração de fluxos não-humanos na constituição de objectos cuja forma é recursivamente *re-descoberta*. O “programa”, na prática do movimento, remete para «a existência de uma estrutura mutável, um campo de possibilidades que pode evoluir e adaptar-se», para a «constituição mútua, e tensão permanente, de sujeito e estrutura» (Caplan et al., 2025, p. 118), abrindo espaço para a interrogação de uma subjectividade «produzida a partir da contestação e conflito entre diferentes materiais e ideias» (Caplan, 2022, p. 2). Crucialmente, a *Arte Programmata* é simultaneamente resultado do clima político e social do laboratório italiano autonómico e pós-autonómico e um momento singular de oposição à «romantização da imediação [e à] dissolução do estético no político» (Caplan, 2022, p. 238) – tendências que viriam a ser, décadas mais tarde, e perante a crise que deu lugar ao *Occupy Wall Street*, alvo de nova recuperação teórico-política.

Aquilo que a *Arte Programmata* tenha talvez antevisto, e que apenas meio século mais tarde se tenha tornado claro, é uma possível saída para lá dos velhos binómios de grande parte da teoria política emancipatória – em torno da oposição entre o *aberto* e o *fechado*, entre *mediação* e *imedição*, entre *espontaneidade* e *estrutura* (ou ausência da mesma). No momento em se torna eminentemente claro que o poder instituído se *abstraiu absolutamente*, em que, para retomarmos o momento do *Occupy Wall Street*, o capital se torna totalmente viral, os modos de contra-atacar, de formar uma comunidade de terão, talvez, de começar por incluir uma experimentação alargada com novas formas de *recompôr o mundo*.

Num dos seus primeiros manifestos, os Tiquun anunciavam um «não-programa» – *This Is Not a Program* (2011) – fazendo uso de um léxico que apontava para a imediação relacional (a partir da forma-de-vida como pedra de toque conceptual) como princípio, meio, e fim da constituição de uma nova comunidade que, recusando aquiescer ao “jogo político” programaticamente organizado, nada teria a reivindicar ao poder instituído. Sem programa nem forma definida *a priori*, a comuna descobria-se a si mesma, desvelando os contornos de um mundo eticamente quadrilhado, dividido em alteridades estanques. No entanto, haverá talvez uma outra gramática para apreender a singular forma que toma o mundo – aqui e agora. Talvez seja possível reconstruir uma certa ideia de *programa*, já não enquanto estrutura cristalizada, mas, simplesmente, como ponto de partida para engendrar a recursividade do mundo.

O encontro epigenético que expõe a plasticidade do vivente, a individuação contingente do objecto técnico, a indeterminação que se insinua nos fluxos da matéria, revelam a possibilidade de *reprogramar* a própria noção de alteridade, extraindo-lhe lentamente os resíduos metafísicos que a ligavam a um horizonte transcendental inultrapassável – abrindo-a a um processualismo perfeitamente *vulgar*, mas infinitamente rico. No espelho do poder desterritorializado, uma possível comunidade que vem entrevê não uma unicidade original, mas o infinito potencial da sua *reprogramação*, da sua regeneração imanente. Qualquer ocupação não é um contacto mais imediato com o real, mas sim o reconhecimento de que a absoluta artificialidade do mundo – isto é, a constante recomposição dos fluxos materiais que o compõem – impõe a experimentação com o contingente e com as suas formas, recursivamente actualizadas. É precisamente a impossibilidade de conter os devires do mundo, de fazer com que a *vida*, a *comunidade*, o *sujeito*, sejam restituídos a uma forma inicial (ainda que esta possa ser pensada como ausência permanente de forma) que torna necessária uma articulação política do *potencial abstractivo de toda a matéria*.

5. Conclusão

Chegados aqui, e consumada a convocação de vários nomes e conceitos, cremos poder encarar a comuna enquanto plano que propicia e acomoda processos de individuação dos comuns. O vector que servirá de guia a tal movimento, rumo ao evento e não à congregação de essencialismos, inscreve-se tanto no que é corpóreo quanto no que é difuso, tanto no biológico quanto no que é formalizado computacionalmente. *Tudo o que é sólido dissolve-se no ar*, sabemos-lo há bastante tempo.

A contingência do que é matemático colapsa na contingência das coisas. Talvez que o rasto deixado nos céus não seja, uma vez mais, a prova de que alguém voou «demasiado próximo do céu», mas o registo de um meritório intento de alguém que, mesmo imerso no *Stack*, pudemos chamar, por breves momentos, de *amigo*.

As novas características do território revelam-se na proliferação de ecologias diversas que partilham entre si o movimento do que é recursivo. A regeneração do real, a experiência de uma comunização experiencial das formas-de-vida não capturadas aponta para esse horizonte: as possibilidades de existência de algo a que se possa chamar de “comunismo” são precárias e indeterminadas, mas serão, certamente, pós-humanas.

À luz do processualismo ontológico aqui defendido, nada existe senão abstracção; esta designa não um processo de progressiva desmaterialização daquilo que tinha uma existência concreta, mas o próprio decurso do mundo – a individuação sucessiva daquilo que, impondo-se no real, o modifica sucessivamente. Chamamos abstracção àquilo a que Marx e Engels (1981, p. 46) chamaram “comunismo” – «o movimento *real* que supera o actual estado de coisas.»

Não se trata, no entanto, de delegar à matéria bruta do mundo a tarefa que o sujeito, colectivamente organizado, não teria até então conseguido completar. Trata-se, sim, de reconhecer que os materiais de que dispomos – de que dispõe o mundo – são sempre produtos de uma abstracção em curso. Nesta conspiração permanente, «o comunismo é *mais real*» (Guerreiro, 2022, p. 206).

Começar, portanto, outra vez *in medias res*. Não há melhor lugar para o fazer: no meio da história, tarde de mais para o idílio inicial e sempre cedo para a redenção messiânica final, condenados a inventar um outro tempo que não levará a lugar nenhum: «Encontramo-nos sempre no meio do caminho.», lembrem-se?

Referências

- Agamben, G. (2000). *Means without end: Notes on politics* (V. Binetti & C. Casarino, Trans.). University of Minnesota Press.
- Albernaz, J. (2024). *Common measures: Romanticism and the groundlessness of community*. Stanford University Press.
- Barad, K. (2006). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Berlant, L. (2016). The commons: Infrastructures for troubling times. *Environment and Planning D: Society and Space*, 34(3), 393–419. <https://doi.org/10.1177/0263775816645989>
- Braun, B. (2000). Producing vertical territory: Geology and governmentality in late-Victorian Canada. *Ecumene*, 7, 7–46.
- Bratton, B. H. (2015). *The stack: On software and sovereignty*. MIT Press.

- Bratton, B. H. (2012). Root the earth: On peak oil apophenia. In E. Thacker, E. Keller, & N. Masciandaro (Eds.), *Leper creativity: Cyclonopedia symposium*. punctum books.
- Caplan, L., Chamberlain, C., & Millner-Larsen, N. (2025). Writing art history after Occupy. *October*, 192, 107–130. <https://doi.org/10.1162/OCTO.a.7>
- Comité Invisível. (2024). *A insurreição que vem; Aos nossos amigos; Agora* (Edições Antipáticas, Trans.). Livraria Tigre de Papel.
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the societies of control. *October*, 59, 3–7.
- Deleuze, G. (2000). *Diferença e repetição* (L. Orlandi & R. Machado, Trans.). Relógio D'Água.
- Elden, S. (2007). Governmentality, calculation, territory. *Environment and Planning D: Society and Space*, 25(3), 562–580. <https://doi.org/10.1068/d428t>
- Foucault, M. (2009). *Security, territory, population* (M. Senellart, Ed.; G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan.
- Galloway, A. R. (2012). Black box, black bloc. In B. Noys (Ed.), *Communization and its discontents: Contestation, critique, and contemporary struggles*. Minor Compositions.
- Galloway, A. R. (2021). On epigenesis. *October*, 175.
- Guerreiro, F. (2022). *Grãos de pólen: (Teoria do fantasma). Língua Morta*.
- Hui, Y. (2016). *On the existence of digital objects*. University of Minnesota Press.
- Hui, Y. (2017). Cosmotechnics as cosmopolitics. *e-flux Journal*, 86, 1–11.
- Hui, Y. (2019). *Recursivity and Contingency*. Bloomsbury.
- Hui, Y. (2020). Machine and ecology. *Angelaki*, 25(4), 54–66. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2020.1790835>
- Jameson, F. (2014). *Representing capital: A reading of volume one*. Verso.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Wiley-Blackwell.
- Lemke, T. (2021). *The government of things: Foucault and the new materialisms*. NYU Press.
- Lyotard, J.-F. (1997). *O inumano: Considerações sobre o tempo* (A. C. Seabra & E. Alexandre, Trans.). Editorial Estampa.
- Malabou, C. (2015). Whither materialism? Althusser/Darwin. In B. Bhandar & J. Goldberg-Hiller (Eds.), *Plastic materialities: Politics, legality, and metamorphosis in the work of Catherine Malabou*. Duke University Press.
- Malabou, C. (2016a). Before tomorrow: Epigenesis and rationality (C. Shread, Trans.). Polity.
- Malabou, C. (2016b). One life only: Biological resistance, political resistance (C. Shread, Trans.). *Critical Inquiry*, 42(3), 429–438. <https://doi.org/10.1086/685601>
- Marx, K., & Engels, F. (1981). *A ideologia alemã (I capítulo)* (Á. Pina, Trans.). Edições Avante.
- Negarestani, R. (2011). Contingency and complicity. In R. Mackay (Ed.), *The medium of contingency* (pp. 11–16). *Urbanomic / Ridinghouse*.

- Negarestani, R. (2018, April 8). The inhuman (a quick read). Toy Philosophy. <https://toyphilosophy.com/2018/04/08/the-inhuman-a-quick-read/>
- Ross, K. (2021). Polar chaos. *Nineteenth-Century French Studies*, 49(3), 218–229.
- Ross, K. (2024). *The commune form: The transformation of everyday life*. Verso.
- Ruda, F. (2021). How to organize emancipation: The Paris Commune. *Nineteenth-Century French Studies*, 49(3), 206–217.
- Schmitt, C. (2006). *The nomos of the earth in the international law of jus publicum europaeum* (G. L. Ulmen, Trans.). Telos Press.
- Simondon, G. (2017). *On the mode of existence of technical objects* (C. Malaspina & J. Rogove, Trans.). University of Minnesota Press.
- Simondon, G. (2020). *Individuation in light of notions of form and information* (T. Adkins, Trans.). University of Minnesota Press.
- Stiegler, B. (2018). *Da miséria simbólica – 1: A era hiperindustrial* (L. Lima, Trans.). Orfeu Negro.
- Stiegler, B. (2018). *The neganthropocene* (D. Ross, Trans.). Open Humanities Press.
- Stiegler, B. (2020). Elements for a general organology (D. Ross, Trans.). *Derrida Today*, 13(1), 74–75. <https://doi.org/10.3366/drt.2020.0220>
- The Invisible Committee. (2009). *The coming insurrection*. Semiotext(e).
- Tiqqun. (2011). *This is not a program* (J. D. Jordan, Trans.). Semiotext(e).
- Tiqqun. (2024). *Teoria do Bloom* (J. Jacinto, Trans.). Barco Bêbado.
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.
- Walker, S. I. (2025). *Recursive worlds*. Antikythera. MIT Press. <https://recursiveworlds.antikythera.org>
- Wark, M. (1994). *Virtual geography: Living with global media events*. Indiana University Press.
- Wark, M. (2011, October 3). McKenzie Wark on Occupy Wall Street: “How to occupy an abstraction.” Verso. <https://www.versobooks.com/blogs/news/728-mckenzie-wark-on-occupy-wall-street-how-to-occupy-an-abstraction>
- Wark, M. (2024). Editorial: A hacker manifesto, twenty years on. *e-flux Journal*, 146. <https://www.e-flux.com/journal/146/613241/editorial-a-hacker-manifesto-twenty-years-on>