

Um caldo pouco digestivo

Gustavo Rubim

É difícil decidir —quatro meses depois e com a pandemia em plena expansão em várias partes do mundo (a caminho de doze milhões de infetados e já mais de meio milhão de mortos) — o que surpreende mais na rápida coletânea que o editor argentino Pablo Amadeo montou e digitalmente distribuiu no início de abril: *Sopa de Wuhan – Pensamiento Contemporaneo en Tiempos de Pandemias*.¹ Mas não é improvável que esta seleção de artigos acabe por ter uma espécie de centro escandaloso à volta do nome de Giorgio Agamben. Antes de vermos como, vale a pena acrescentar que talvez não fosse possível a este livro ser mais do que talvez já esteja a tornar-se: o documento de uma série de reações a quente, muito mais do que o repositório de reflexões especialmente densas que a expressão “pensamento contemporâneo” (no subtítulo) poderá induzir. Além do mais, muito pensamento se produziu acerca do acontecimento pandémico fora do circuito intelectual aqui recolhido, que é genericamente o de uma certa “esquerda” com temas e quadros de discurso já bem definidos.

É exatamente daí que vem a eventualidade de Agamben vir a absorver boa parte dos significados desta coletânea. Primeiro, porque já é impressionante ver o mais bem sucedido intelectual italiano da atualidade (isto é, depois da morte de Umberto Eco) lidar com o fenómeno pandémico, no seu primeiro texto (datado de 26 de fevereiro), como se de mera invenção política se tratasse. É impressionante sobretudo por força do conhecimento generalizado que temos do que veio e está a ser a experiência italiana da Covid-19. A “gripe normal” que Agamben se convenceu (e quis convencer-nos) que a Covid-19 constituía matou, em mais ou menos 4 meses, cerca de 35 mil italianos e o coronavírus infetou perto de 240 mil pessoas, sendo que este último número suscita suspeitas de subavaliação severa por parte de vários especialistas dentro da própria Itália. Para mais, mesmo tão prematuramente como no dia de publicação desse primeiro dos três artigos de Agamben recolhidos na *Sopa de Wuhan*, já havia várias restrições impostas por governos, empresas e instituições à circulação e aos contactos que

¹ O texto está integralmente disponível neste mesmo Desdobramento Pandemia da *Dobra*. Nas citações, limito-me a referenciar o título e o número de página. As traduções para português são todas da minha responsabilidade.

envolvessem cidadãos ou regiões de Itália. Nada disso parece ter significado rigorosamente nada para o autor de “A invenção de uma epidemia” — ou não fazia parte do seu leque de informações. Duas semanas depois, a 11 de março, continuava a não significar coisa nenhuma, porque é impossível que Agamben, nessa data, não estivesse informado de tais restrições que, entretanto, tinham aumentado. No artigo “Contágio” preferiu enquadrar aquilo a que chamava “a chamada epidemia” com um recuo erudito a Manzoni e a um documento milanês de 1576 contendo a descrição da figura renascentista do “untador”. A 27 de março, em “Reflexões sobre a peste”, continuou sem considerar aspeto nenhum da situação internacional e global que já convertera a epidemia em pandemia (a OMS, aliás, não entra como parte válida da discussão para Agamben) e passou a moralizar sobre a reação passiva da população à exigência de confinamento, antes de descrever a ciência como “a religião do nosso tempo” para daí extrair que, “como qualquer religião” (cf. p. 136), a ciência produz “superstição e medo” ou deixa-se utilizar para esse fim junto “do monarca” que depois — e segundo os seus próprios interesses — “impõe as suas medidas”.

A progressão da doença, as mortes causadas, as condições dos serviços de saúde e os dramas a que deram origem foram simplesmente rasuradas do discurso de Giorgio Agamben para assegurarem um foco concentrado na ideia inicial da “invenção da epidemia” e, claro, no êxito da teoria do estado de exceção aplicada sem nuances históricas ou conjunturais de espécie nenhuma às decisões das instituições políticas italianas².

É por isso que uma das formas de o foco da *Sopa de Wuhan* vir a ser Agamben poderá passar tanto por qualquer um dos três artigos dele lá recolhidos quanto pelas duas escassas páginas com que Jean-Luc Nancy, sem deixar margem a dúvidas, logo no dia 28 de fevereiro discordou frontalmente do seu amigo italiano. Em “Exceção viral” (que, aliás, foi publicado em Itália), logo no primeiro parágrafo a teoria do coronavírus como causa de “simples gripe” é demolida sem apelo nem agravo (a doença mata trinta vezes mais, segundo as informações de que Nancy dispunha, e não há para ela qualquer vacina). No terceiro parágrafo, Nancy afirma, depois de sintetizar os aspetos demográficos e económicos desta nova doença, que descarregar nos governos uma exceção viral que “põe em

² Não é, aliás, pouco estranho que Agamben ficasse intelectualmente confinado, nas suas considerações, ao auditório italiano imediato. Isso mesmo, esse viés nacional (porventura europeu, ou eurocêntrico, mas nem isso de forma clara ou refletida) é duramente sinalizado no longo “Poema para a catástrofe do nosso tempo”, de Alberto Pucheu (também disponível para leitura integral neste Desdobramento Pandemia da *Dobra*), a partir de uma experiência latino-americana e brasileira dos efeitos sociais do coronavírus que não tem como apoiar-se no discurso de Agamben para dar conta da sua própria e duríssima realidade. Até ver, dada a influência extensa de Agamben no meio académico das Humanidades brasileiras, essa rotura explícita levada a cabo por Alberto Pucheu é o efeito mais espetacular da edição da *Sopa de Wuhan*.

dúvida toda uma civilização” é “mais uma manobra de diversão do que uma reflexão política” (p. 30). Não se poderia ser mais contundente na avaliação das pretensões de Agamben, nem mais categórico quanto à necessidade de as liquidar. Salvo se considerarmos o terceiro e último parágrafo, onde Nancy executa um verdadeiro golpe de misericórdia. Trazendo à colação uma memória pessoal respeitante ao seu “velho amigo”, mas garantindo que com isso não se distancia de um “registro de reflexão geral”, Nancy revela que Giorgio Agamben foi uma das poucas pessoas que o aconselhou a não ouvir os médicos quando estes lhe asseveraram (há perto de 30 anos) a inevitabilidade de fazer um transplante de coração. E remata rapidamente: “Se tivesse seguido o seu conselho [de Agamben], provavelmente teria morrido, mais tarde ou mais cedo.” A declaração de incompetência em matérias de saúde é totalmente inequívoca. Sobre elas, Agamben não é para ser levado a sério — e isto vale no plano da “reflexão geral”. No mesmo plano, Nancy prefere interpretar benevolmente esta história como significando que “uma pessoa pode enganar-se” (o engano é um direito que assiste a todos e um acidente de que ninguém está livre) para deixar intacta, em conclusão, a fundamentação da amizade prolongada: “Giorgio continua a ser um espírito de finura e bondade que se pode qualificar — sem ironia — de excepcional.” (P. 30)

Que seja necessário declarar que não é irônica é, como se sabe, uma das piores coisas que pode acontecer a uma declaração que se pretende séria. Mas nem precisamos de vincar muito esse perigoso remate. Afinal, que, perante uma calamidade civilizacional, um pensador escolha operar uma manobra de diversão, eis o que nunca pode deixar de lhe afetar a reputação. Em rigor, os três textos de Agamben (dois deles posteriores à intervenção de Jean-Luc Nancy) podem perfeitamente ser lidos como uma série ininterrupta de manobras de diversão. A mais flagrante de todas é a que o coloca ao abrigo de levar em consideração o discurso dos cientistas (médicos, epidemiologistas, etc.) por força da redução não argumentada de toda a ciência ao estatuto simplificado de “religião do nosso tempo”. O que, na lógica destes curtos artigos, significa o mesmo que um agente indireto, um consultor do demonizado poder político. Textualmente, o sintoma mais óbvio da preferência por manobras de diversão acabou por vir à superfície no início das “Reflexões sobre a peste”, o último dos três textos de Agamben incluídos em *Sopa de Wuhan* e publicado originalmente em 27 de março: “As reflexões que se seguem não se referem à epidemia, mas apenas ao que podemos entender como as reações dos homens.” (Cf. *Sopa de Wuhan*, p. 135) Na verdade, nem uma linha do texto de Agamben se salva como não refe-

rida à epidemia, incluindo a continuação do uso do substantivo “epidemia” enquanto recusa implícita da caracterização do fenómeno como *pandemia*. Ou seja, como rejeição da conceptualidade médica.

No limite, o problema de fundo que atravessa esta estreita associação das ciências (e, em particular, da medicina) a um mero apêndice do poder político é a dependência que ela pode exprimir em relação a certos aspetos da teorização de Michel Foucault. Do ponto de vista de uma reflexão política séria e realista, quais serão os efeitos nefastos que podem advir do êxito público e académico de certas linhas de ensinamento reiteradas pelos discípulos de Foucault?

A resposta a esta pergunta relativizará em qualquer caso (e não é pequena vantagem) a centralidade do *affaire* Agamben no cozinhado teórico desta *Sopa de Wuhan*. Permite desviar o olhar para outros lados. O que também significa fazer registo doutras clivagens.

A mais espetacular talvez seja protagonizada por Slavoj Žižek. O ensaísta esloveno acentuou a sua extrema sensibilidade à psicopolítica contemporânea e não desperdiçou nada do que a informação acelerada sobre a pandemia lhe foi fornecendo ao espírito voraz. O elogio da OMS, a defesa extremada de mais instituições globais (numa altura em que populismos e nacionalismos regressivos tentam sabotá-las e destruí-las), a insistência na dimensão ecológica em que se inscreve o fenómeno pandémico (a ecologia é uma ausência escandalosa no discurso construtivista de muitos foucauldianos) e a consciência explícita de que há semelhanças entre a pandemia e uma situação de guerra — eis algumas das bases originais para a ideia de que o coronavírus ataca a estrutura do capitalismo global e cria condições para saídas que resultam numa espécie de comunismo de novo tipo. Entre o estilo, que o popularizou, de comunista extravagante, e a atitude de um marxista trágico movido por uma consciência desencantada da humanidade moderna (afinal, só uma catástrofe nos colocou em necessidade de solidariedade planetária), Žižek cartografa com desenvoltura os efeitos de uma pandemia que foi capaz de avariar os mecanismos centrais do mercado e da vida globalizada. A sua postura salvacionista está isenta dos diversos moralismos que afetam certa escolástica de esquerda muito recalitrante na crítica de si mesma. A psicanálise ajuda a criar esse distanciamento, uma liberdade de movimentos que faz entrar no pensamento a atenção a contingências e eventos imprevisíveis (na sua configuração específica), impossível de conciliar com convicções de previsibilidade total como as que encontramos no último texto do volume e no resumo que o filósofo espanhol Paul B. Preciado aí apresenta do pensamento de Michel Foucault: “Todo o trabalho de Foucault se poderia entender como uma análise histórica das técnicas distintas através das quais o poder faz a gestão da vida e da morte das populações.” Juntando a isto um resumo das

teorias de Roberto Esposito e da antropóloga Emily Martin (ambas centradas no conceito de “imunidade” e na sua crítica), Preciado conclui mais adiante com um otimismo teórico que parece atípico de um dos colaboradores mais jovens desta antologia (nasceu em 1970): “Se voltarmos a pensar a história de algumas das epidemias mundiais dos últimos cinco séculos sob o prisma que nos oferecem Michel Foucault, Roberto Esposito e Emily Martin, é possível elaborar uma hipótese que poderia tomar a forma de uma equação: diz-me como a tua comunidade constrói a sua soberania política e dir-te-ei que formas tomarão as tuas epidemias e como as afrontarás.” (*Sopa de Wuhan*, p. 167; cf. p. 164 para a citação anterior.)

Que a própria *forma* das epidemias seja previsível a partir do conhecimento de uma estrutura de organização política — este tipo de “hipótese” (na verdade, é uma *tese* estritamente refém do estudo de epidemias já ocorridas historicamente) está excluída do pensamento de Slavoj Žižek. A clivagem aqui é sem remédio e foi, aliás, assinalada pelo próprio Žižek num outro texto recente em que se demarca dos foucauldianos (incluindo Agamben, claro) e do seu “habitual paradigma de controlo e vigilância”.³ E já é efetivamente um problema a rotina intelectual em que esse paradigma se converteu, particularmente para uma consciência política de esquerda que assiste com inevitável perplexidade à estranha coincidência de discursos como o de Giorgio Agamben com a atitude de políticos como Bolsonaro ou Trump, que também trataram o fenómeno pandémico destrutando o ponto de vista científico como se nada mais fosse que um embuste médico-ideológico. O próprio clima de revolta e sabotagem institucional (no Brasil e nos EUA, para insistir nos exemplos mais flagrantes), alimentado a partir do topo do poder político, encontra ecos inesperados em algo alucinadas expectativas revolucionárias como as que fecham o texto de Paul B. Preciado, que se intitula “Aprendiendo del virus”: “Desliguemos os telemóveis, desconectemos a Internet. Façamos o grande blackout face aos satélites que nos vigiam e imaginemos juntos a revolução que está para vir.” (*Sopa de Wuhan*, p. 185) Justificar-se-ia perguntar: em nome de que esquisita aprendizagem iríamos agora esquecer e suspender toda a crítica da mitologia revolucionária? E ainda mais pertinente será interrogar um apelo à clandestinidade informática que parece regressivamente fascinado com os tempos da mobilização conspirativa.

Assim, não admira que sejam muito mais prudentes (e pessimistas) as reflexões focadas em tópicos sociais concretos, do género das que elaborou (também ainda em março) Judith Butler a propósito dos “limites do capitalismo” patentes desde início na impossibilidade em que se viu o país mais rico do mundo

³ Cf. “Monitorizar e punir? Vamos a isso!”, cap. 8 de Slavoj Žižek, *A Pandemia que abalou o mundo*, Lisboa, Relógio d’Água, 2020, pp. 65-72.

(descrição estereotipada dos EUA) de evitar uma colossal mortandade de população num curto período de tempo. O foco na exigência (ou no sonho) de cuidados universais de saúde para os norte-americanos leva Judith Butler a não apostar senão numa inevitável “luta de longo prazo” que, perante as urgências da pandemia, mal tem condições para dar a esse desejo de “uma mudança no mundo” o alento da confiança no futuro: “Oxalá possamos manter vivo esse desejo” (*Sopa de Wuhan*, p. 65) é tudo o que Butler consegue oferecer a título de conclusão esperançosa.

“Sobre a situação epidémica”, o exercício pedagógico a que se dedicou Alain Badiou em 21 de março, deflaciona ainda mais a finalidade da intervenção crítica, propondo uma recapitulação de “ideias simples” (“cartesianas”, acrescenta o autor que com muito gosto as designaria assim) enquanto antídoto para toda a espécie de “declarações perentórias”, “apelos patéticos” e “acusações enfáticas” (*Sopa de Wuhan*, p. 70). Esfriar o clima retórico por aplicação de um emplastro racionalista já de si é um gesto sintomático: revela simpatia pela clássica atitude científica e, portanto, corta cerce com toda a sorte de empolamentos especulativos, morais e sentimentais que o evento pandémico fez passar por pensamento. Convenhamos que, mesmo a um velho discípulo de Louis Althusser, tamanho sacrifício da teoria política à simples clareza da “Razão” não será fácil de perdoar, pelo menos por parte dos que mais se habituaram ao anúncio regular do apocalipse do capitalismo. Badiou, na verdade, nem substitui tanto Marx por Descartes quanto parecia anunciar, mas acaba a justificar até a correção da retórica bélica empregada por Emmanuel Macron e, por conseguinte, das respostas de exceção que o Estado não podia evitar. Ou seja, das “práticas tanto mais autoritárias como mais globais” aplicadas “para evitar uma catástrofe estratégica” (*Sopa de Wuhan*, p. 74). Mais adiante, a conclusão ou lição será de uma sensatez desarmante: “a epidemia atual não terá, enquanto tal, como epidemia, nenhuma consequência política significativa num país como a França” (*id.*, p. 77). Defensor convicto da necessidade sanitária do confinamento — em que não vê sombra das conotações panópticas e carcerárias alardeadas por Agamben e outros —, Badiou é daqueles intelectuais de esquerda que recusam deitar fora a noção de “saúde pública”, área específica em que antevê “convicções novas” (*id.*, p. 78) que possam surgir como boa resposta às “debilidades perigosas postas a claro pela situação atual” (*ibid.*). Tal cedência do impulso hermenêutico ao sentido sociológico de realidade explica a combinação de calma com bom-senso que dá origem à receita de higiene epistemológica com que Badiou encerra esta espécie de discurso do método: “Demos crédito, inclusive-

mente e sobretudo estando confinados, apenas às verdades verificáveis da ciência e às perspectivas fundamentadas sobre uma nova política, nas suas experiências localizadas e no seu objetivo estratégico.” (*Id.*, p. 78)

Se este conselho tivesse sido seguido, uma boa parte da *Sopa de Wuhan* nem teria chegado a escrever-se. Mas, para isso, seria necessário inverter a cronologia dos textos, pois é evidente que em boa parte Badiou se empenha na terapêutica pró-cartesiana para atenuar algumas das ênfases vindas do discurso da esquerda. Preocupação similar (mas sem recurso a Descartes) terá assolado Patrícia Manrique em 27 de março: a filósofa espanhola nascida em 1980 pede, antes de mais, tempo para “pensar filosoficamente” a pandemia e dar “à nova conjuntura a oportunidade de ser” (*Sopa de Wuhan*, p. 145). O receio de que, correndo, corre-se sobretudo o risco de dar “a tudo o que chega a fisionomia do anterior” (*ibid.*) aplica-se que nem uma luva à mão apressada de Agamben; o risco paralelo de visionar grandes novidades em “factos sobredimensionados” pode apontar para aquelas expectativas de transformação política que Badiou dizia precisamente que não há motivo para alimentar (e que podem visar, em parte, algumas antecipações de Žižek). No entanto, para mal dos leitores agraçados ao aviso contra a pressa teórica, Patricia Manrique, não só repisa esse tópico muito para lá do necessário, como depois vai revelando que não tem quase nada para dizer sobre o fenómeno acerca do qual foi convidada a pronunciar-se. Todas as suas cautelas ficam a circular na órbita de recapitulações de pensamento já formulado, em particular de Roberto Esposito e Donna Haraway. E “recapitulação” é o termo, porque não se trata de novas incursões ou revisões de alguns textos em função dos acontecimentos presentes, mas de retransmitir e reassegurar o que a teoria ou a filosofia já elaboraram fora da consideração, sequer, de qualquer evento da natureza de uma pandemia. A relação entre imunidade e comunidade no pensamento de Roberto Esposito depende mais da leitura de Hobbes, Rousseau, Nietzsche ou Sartre, e até da análise etimológica dos dois termos na sua origem latina, do que da observação no plano histórico de fenómenos equivalentes aos que estamos a atravessar em 2020. E usar Esposito para defender as vantagens de um discurso de “imunidade comunitária” contra a tendência para a formulação pública de uma “imunidade batalhante” (*Sopa de Wuhan*, p. 157) pode acabar por representar, de novo, um bom exemplo de manobra de diversão que reduz as extraordinárias dificuldades na gestão pública da veloz propagação (à escala planetária) de um vírus muito mal conhecido a um elegante problema de vocabulário filosófico...

Decerto todos entendemos a importância de que Donna Haraway esteja empenhada, desde o seu “Manifesto Ciborgue” de 1985,⁴ em “ensaiar novas soluções que passam por novas linguagens”, incluindo as “metáforas biológicas” envolvidas na descrição do sistema imunitário (*Sopa de Wuhan*, p. 158). Mas o tipo de emergência em que estamos envolvidos e a velocidade de resposta eficaz que tem requerido desde dezembro de 2019 não é, enquanto *acontecimento* propriamente dito, facilmente comensurável com a temporalidade desse processo teórico. (Nem é, de resto, inteiramente claro que a problemática de Haraway à época do “Manifesto”, com a ênfase no tópico tecnológico e na questão identitária que o próprio conceito ou tropo de “ciborgue” pressupõe, seja a que melhor se articula com o feixe de problemas zoonóticos a que o surto de coronavírus veio de súbito dar um relevo cataclísmico.) Pode atuar aqui o equívoco de que pensar um fenômeno é necessariamente pensá-lo filosoficamente. E pode, inclusivamente, estar insinuada uma distinção entre pensamento e ação (como se do âmbito do primeiro termo os infectiologistas e epidemiologistas estivessem excluídos), que pertence ao núcleo mais clássico e irreduzível das hierarquias metafísicas do Ocidente. Daí aos exercícios de moralização de cátedra (enquanto, afinal, se está seguro, ou mais seguro, obedecendo em casa à ordem de confinamento e seguindo as instruções dos responsáveis de saúde pública) vai um pulo curtíssimo.

Que o irrefletido integra a reflexão filosófica é, provavelmente, a lição mais clara recebida da desconstrução e aquela que nos põe de sobreaviso contra todas as tentativas — intencionadas ou não — de reinstalar privilégios que centralizem e monopolizem a instância do “pensamento”. De certo modo, é esse um dos ângulos pelos quais se pode avaliar o oscilante raciocínio de Byung-Chul Han em “A emergência viral e o mundo de amanhã”, originalmente publicado nas páginas de *El País* em 22 de março passado. O seu gesto (que enfatiza aliás o caráter autobiográfico do texto teórico) é, no essencial, comparativo, medindo as diferenças de sucesso no combate à pandemia entre europeus e asiáticos. Na sua clara preferência pelo modo de vida europeu, confronta-se aqui sobretudo com os triunfos asiáticos, que, além de significarem muito menor número de infectados e de mortos pela Covid-19, também dispensaram nalguns casos (a Coreia do Sul, onde Han nasceu, e Taiwan) o recurso ao confinamento e ao encer-

⁴ Sobre o ensaio de Haraway e a sua repercussão, cf. FONTGALAND, Arthur & CORTEZ, Renata. 2015. “Manifesto ciborgue”. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.flch.usp.br/obra/manifesto-ciborgue> O texto teve tradução para português, por Tomaz Tadeu, em HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz, *Antropologia do Ciborgue: As vertigens do pós-humano*, Belo Horizonte, Autêntica, 2009, 2ª ed.

ramento de atividades comerciais e de restauração. Os limites da noção antropológica de “asiático” (que Byung-Chul Han utiliza sem grandes preocupações de definição) são aqui, todavia, marcados pela exceção das fortes medidas restritivas aplicadas na China, obviamente. Se, perante um problema se podem imaginar e aplicar diversas soluções, Byung-Chul Han vai dizendo que houve aqui duas maneiras de pensar e que houve vantagens na maneira asiática de resolver a crise causada pelo coronavírus, caracterizada pela utilização sem limites dos métodos digitais de controlo da população. É, de certo modo, uma solução de vanguarda: “Acima de tudo, para enfrentar o vírus, os asiáticos apostam fortemente na vigilância digital. [...] Poderia dizer-se que na Ásia as epidemias não são combatidas apenas pelos virologistas e epidemiologistas, mas também e sobretudo pelos informáticos e especialistas em macro-dados. Uma mudança de paradigma de que a Europa, porém, não se deu conta. Os apologistas da vigilância digital proclamariam que os *big data* salvam vidas humanas.” (*Sopa de Wuhan*, p. 99) Mas a este argumento vanguardista enunciado sem ironia, o autor acrescenta o contraponto vindo do ponto de vista europeu ou talvez ocidental: “A consciência crítica diante da vigilância digital é na Ásia praticamente inexistente.” (*Ibid.*)

Acrescentando a isto o elogio do uso generalizado da máscara nos países asiáticos, por oposição à sua escassez europeia, Byung-Chul Han tinha motivos para dizer e repetir: “A Europa está fracassando.” (*Id.*, p. 98 e p. 105) Mas o que impressiona neste discurso, afinal, anfibológico, simultaneamente pró-asiático e pró-europeu, anti-asiático e antieuropeu, que acaba a desejar que nunca chegue à Europa “um regime policial digital como o chinês” (*id.*, p. 110), depois de ter lamentado que a Europa não se apercebesse da “mudança de paradigma” que poderia ter salvado mais vidas humanas, agarrando-se, em vez disso, a conceitos obsoletos de soberania e a inúteis encerramentos de fronteiras (que, na verdade, nunca foram exclusivamente “europeus” e continuam, aliás, a ser também “asiáticos”) — o que impressiona é que a última instância de apelo deste discurso autocontraditório seja nada mais nada menos do que, em maiúsculas, a “RAZÃO” (*id.*, p. 111). Isto é, “NÓS, PESSOAS dotadas de RAZÃO”, que poderíamos, pelos vistos, aplicar essa *razão* para fazer, contra o poder destruidor do capitalismo, “uma revolução humana” (*ibid.*). A pergunta a fazer é esta: de que esfera extraterrestre imaginará Byung-Chul Han que proveio o capitalismo?

Se, a quente, o que a esquerda intelectual — ou certa parte dela: a ausência total de reflexões providas, por exemplo, de uma fonte como a plataforma *Project Syndicate*, mostra as delimitações autoimpostas deste tipo de antologias

— conseguiu elaborar foi este caldo pouco digestivo para as suas próprias necessidades de alimento, talvez esteja na hora de passar a um prato principal preparado com outro tipo de ingredientes e tempero mais refinado. A frio, não é só a vingança que se serve.