



Universidade da Beira Interior

Artes e Letras

***Porque vós trabalhais, não é verdade?:
os contornos das rupturas ambivalentes que nos cercam
e a ação política***

Lina Raquel de Oliveira Marinho

Tese para obtenção do Grau de Doutor em:

Filosofia

3.º ciclo de estudos

Orientador: Professor Doutor André Barata Nascimento

Coorientador: Professor Doutor Jorge Coelho Soares

Covilhã, março de 2018

Dedicatória

Aqui sou eu em tudo quanto amo¹: à práxis *outsider* e à disponibilidade, íntima e política, ao encontro genuíno com a diferença.

¹ Dedicatória que pretende fazer alusão ao poema *Aqui*, de Sophia de Mello Breyner Andresen, e que parafraseia um de seus versos. (Andresen, 2015).

Agradecimentos

Agradecimento

*Devo muito
aos que não amo.*

*O alívio de aceitar
que sejam mais próximos de outrem.*

*A alegria de não ser eu
o lobo de suas ovelhas.*

*A paz que tenho com eles
e a liberdade com eles,
isso o amor não pode dar
nem consegue tirar.*

*Não espero por eles
andando da janela à porta.
Paciente
quase como um relógio de sol,
entendo o que amor não entende,
perdoar,
o que amor nunca perdoaria.*

*Do encontro à carta
não se passa uma eternidade,
mas apenas alguns dias ou semanas.*

*As viagens com eles são sempre um sucesso,
os concertos assistidos,
as catedrais visitadas,
as paisagens claras.*

*E quando nos separam
sete colinas e rios
são colinas e rios
bem conhecidos dos mapas.*

*É mérito deles
eu viver em três dimensões,
num espaço sem lírica e sem retórica,
com um horizonte real porque móvel.*

*Eles próprios não veem
quanto carregam nas mãos vazias.*

*“Não lhes devo nada” ---
diria o amor
sobre essa questão aberta.*

(Szyborska, 2011, pp. 54 e 55)

Agradeço, portanto, e primeiramente, a todo este amor, por ele mesmo, e responsável, então, por permitir à possibilidade da realização representativa da experiência, a sua contingência, incontornável e mais inerente, de vulnerabilidades íntimas. Um amor que é o nosso próprio encontro político com as “emoções que nos fabricam”, aquele estar junto com o outro na diferença, que enuncia faltas. Ou seja, um amor que (re)inventado desvela-se

enquanto *Amor Mundi* propriamente. A minha sincera gratidão a este amor que me ensinou, portanto, a reconciliar-me com a experiência concreta, com as coisas como elas são e nos acontecem, descontinuando o tempo e assumindo, com disponibilidade de transparência dialogística dialogada, a nossa corresponsabilidade (est)ética no mundo comum-público e nas relações.

Agradeço imensamente a todos os meus amigos de nomes e sobrenomes portugueses, pela amizade verdadeira, pela presença efetiva, pela acolhida cuidadosa – também em seus lares, rotinas e ao lado de seus entes queridos, pelas reflexões e significativas interlocuções – todos os documentários compartilhados, pela participação conjunta, pelos momentos de silêncio, pelas incontáveis cartas – que sempre me deixavam sorrindo muito abertamente e com as quais aprendi a reservar palavras e inventar beijos, (elas ainda vão virar um livro), pelos muitos risos e sotaques, pelas coisas bonitas às quais me apresentaram, pelas músicas e poemas, pelas vezes que esplanamos juntos, pelos festivais (de cerejas!) e *shows* de Fado, pelos Seminários e Colóquios, pelas boleias, pelos abraços (que, se me permitem, lhes “ensinei”), por todas as vezes que *skypamos*, por toda uma história partilhada entre Portugal e o Brasil. Trago-vos no olhar, nos pensamentos e amo-lhes aquele *Amor Mundi*.

Agradeço agora a todos os meus amigos destas terras brasileiras, por todos os encontros, por cada experiência de diálogo das dialogísticas íntimas, pelos teatros e cinemas, por sabê-los ao meu lado, por todas as partilhas e oportunidades de “alargamento das mentalidades”, por me apresentarem às relações Eu-Tu, por me levarem para passear, pela escuta qualitativa, pelos dias de praia com chuva, pela compreensão e paciência nos atrasos, pelo engajamento *outsider* e a continuada busca por alternativas – a nossa “Sociedade das Estrelas”, pela intimidade que de fato substantiva o íntimo, pelas feiras e artesãos, pelos muitos anos juntos, pelo movimento e a construção da consciência do corpo, pela criação de um tempo nosso e próprio, pelas lágrimas e risos, pelas viagens, por resistirem, pelas vezes que fomos às ruas, por todas as indicações e orientações, pela cumplicidade – fiel escuderia e pelos cuidados através dos quais me guiam – tomadas de decisão, concursos, florais, meditação, finanças, pilates, maternidade e adoção. Trago vocês nas minhas ações que encarnam existencialização.

Agradeço a todos os meus familiares por toda experiência do incondicional ao meu lado, por todo apoio e torcida, respeito e confiança. Pela sensibilidade acerca de muitos cuidados e variados momentos de participação. Por uma presença deliberadamente continuada e, portanto, por todos os esforços (muitas vezes, em anulação) engajados em torno desta minha fase e seus desdobramentos. Por terem acreditado, sempre! Pelos colos, pelos mimos, pelos socorros, pelas (or)ações de vocês. Por uma trajetória conjunta, muito nossa e própria, e por todo um verdadeiro desfrute de sermos esta família! Agradeço ao meu amigo de todas as horas, aquele com quem partilho e vivo muitas parcerias, aquele com quem as promessas de duração do amor se cumprem nos corpos, a nossa oportunidade do *Dois*: “O amor trata, antes de mais nada, de um Dois.” Agradeço pelo evento que nos iniciou enquanto

encontro e pelo pacto que temos de durar enquanto relação amorosa, reinventando, por e para isso, a vida.

Agradeço às minhas impecáveis revisoras: Ana Isabel Albuquerque e Rosemary Marques de Oliveira, pelas repetidas leituras, pela assertividade, pelas trocas e reflexões, pelas insistências sobre os períodos muito longos, pela extrema qualidade de vossos trabalhos, por todos os atributos de clareza ao texto. Agradeço à Cristina Lopes, ao Fernando Cabral e novamente à minha revisora, Ana Isabel Albuquerque, por toda execução dos arranjos gráficos e de formatação, assim como impressão, gravação digital e entrega física deste material, por mim. Vocês foram extremamente essenciais!

Agradeço ao meu orientador Professor Doutor André Barata, por toda esta representativa realização de experiência de doutorado e por todo o tempo de orientação. Por todo o seu sincero e participado cuidado e acolhimento, toda a sua generosidade intelectual e presença. Agradeço ao meu amigo André, pela cumplicidade, pelos momentos de reflexão e pelas oportunidades de me (re)pensar sendo. Sinceramente, o meu continuado muito obrigada, com todo o tom do quão foste fundamental!

Agradeço ainda e também ao meu coorientador, Professor Doutor Jorge Coelho Soares, por toda a sua igual presença e por todo igual tempo de orientação. Por toda razão sensível e crítica partilhada, por todo acolhimento, cuidado e participação. Agradeço pela nossa sincera, e também paternal, amizade, por toda inspiração, pelas ideias compartilhadas, pelos momentos juntos à mesa e no jardim, pelos incontáveis livros – por confiar a mim praticamente toda a sua biblioteca de Hannah Arendt, pelas palavras e significações ao longo dos concursos, por acreditar em mim, muito e sempre. Meu verdadeiro, muito obrigada!

Resumo

O objetivo deste trabalho é (re)pensar a significação ética da realização do caráter político nas relações, que é próprio ao domínio comum-público. Esta reflexão parte com Hannah Arendt, que ocupa um lugar privilegiado nesta Tese, e abre diálogo com outros autores, escolhidos e julgados pertinentes para dar conta desta questão central. De saída, trata-se de compreender, sob o olhar desta autora, as dimensões elementares da sua teoria acerca da vida activa: trabalho (labour), obra (work) e ação (política), primeiramente do lugar mais inaugural do seu próprio pensamento e, então, conforme as representações históricas, segundo Dominique Méda, e a própria genealogia secularizada do capitalismo, segundo Max Weber, em relação a estas dimensões. Estamos assujeitados a uma vida contemporânea comprimida em trabalho (labour), pelas vias de um capitalismo hegemônico, cada vez mais imaterial e das emoções, tal como nos explicitam autores como André Gorz e Byung-Chul Han. Somos por excelência uma sociedade de trabalhadores e consumidores, cujas crises mais estruturais dizem respeito à constante liberação de um trabalho – a partir dos pretendidos e desejáveis avanços de produtividade – que foi concebido enquanto função social das nossas próprias relações. Atualmente consumimos empregabilidade para trabalhar, enquanto presenciamos, sem trabalho propriamente, o esvaziamento de significação da vida, assim concebida. Antes mesmo que o sujeito pudesse se emancipar politicamente, foi o trabalho na sociedade do capitalismo, por ele mesmo, que se emancipou, adquirindo desde um cunho ético de dever até uma valoração extremamente positivada. Sob o traço metodológico de interlocuções – uma atitude deliberada de pesquisa que se propõe estar junto com as vozes da resistência e a ouvi-las –, este trabalho ilustra ou coloca em evidência alguns dos epicentros de alternativas *outsiders* que reverberam para as bordas ondas ambivalentes de possibilidades de rupturas e de saídas e superação desta lógica, como a Comunidade Noiva do Cordeiro, em Belo Vale/Minas Gerais/Brasil; a Comunidade de Tamera, em Portugal; e o movimento europeu sociopolítico do Decrescimento. Estas iniciativas *outsiders* fazem denunciar as fissuras e brechas mais sintomáticas das contradições da sociedade do trabalho no capitalismo, enquanto expõem sua genuína práxis de *caring democracy and work*. Este trabalho é uma espécie de peça anárquica a denunciar a urgência sintomática de devolvermos ao nosso domínio público o seu caráter político a partir do diálogo que tem de participar da ação política. Por outras palavras, a partir de narrações de fato de representatividade subjetiva e a partir de uma ética da disponibilidade dos sujeitos ao encontro, tal como compreendido pelo filósofo Martin Buber. Um dialogar, por sua vez, que convoca à revelação do “quem que age” do lugar das “emoções que nos fabricam” (íntimo) e do “governo destas” (contingência). Uma política que é o próprio acontecer daquilo que temos em plena igualdade: a diferença.

Palavras-chave: trabalho, capitalismo, ação política, alternativas e diálogo.

Abstract

The goal of this work is to (re)think the ethics meaning of the political character accomplishment into the relations, which one is proper at the common-public domain. This present reflection starts with Hannah Arendt, who has a privileged place in this research, and opens to dialogue with other authors, chosen and considered to be relevant to my central question. From the beginning, it means to comprehend, towards her thoughts, the proper activities at *vita activa*: labour, work and action (politics), firstly according her own considerations and, then, based on historical representations of this scenario according to Dominique Méda, and based on a secular genealogy of capitalism according also to Max Weber. We have been subjected to a compressed contemporary life into labour, by the means of a hegemonic capitalism, ever since more immaterial and on the emotional, as André Gorz and Byung-Chul Han like to argue. We are by excellence a labour and consumers society, whose structural pointed crisis tell us about the constant liberation of labour – through the programmed and desired productivity advances –, that was conceived as a social function of our own relations. Nowadays we have the need to acquire employability so to labour, while we face, by the lackness of properly labour opportunities, the emptying of life’s significance. Before the subject could emancipate politically, it was labour what emancipated firstly, earning an ethic duty aspect and later even an extremely well and positively valued view. Under the methodology of interlocutions – a deliberated researching attitude that proposes itself gathering within the so called voices of resistance and listening to them – this work illustrates and bring into evidence some outsiders alternatives showing ruptures possibilities and pointing to ways out, as *Noiva do Cordeiro* Community in Brazil, *Tamera* Community in Portugal and the Degrowth movement. These initiatives may detect symptomatic fissures of the contradictions at the capitalism labour society while practicing caring democracy and work. This work is an anarchical frame informing the symptomatic urgency that we have to accomplish back the political character into our public domain through the dialogue that must participate into the political action. In other words, through real representative narratives and through the ethics of availability to be present at encounters, as comprehended by the philosopher Martin Buber. A dialogue that evokes the revealing of the acting subject according to “our emotional makeup” and their achievement. A politics that reflects our only true equality: the difference.

Keywords: labour, capitalism, politics, outsiders and dialogue.

Índice

INTRODUÇÃO: BUSCAM-SE ALTERNATIVAS, SABE-SE DE FISSURAS	1
---	---

PARTE 1 – CONCEITUAÇÃO:

Filosofia com base em Hannah Arendt e alguns diálogos com outros autores.

1. A SOCIEDADE DO TRABALHO NO CAPITALISMO	
1.1 Uma possível genealogia acerca do fenômeno da secularização e seus não acasos históricos.	17
1.2 A lógica do capitalismo: o seu espírito, pois secularizado; a modernidade e a racionalidade econômica: acumulação <i>versus</i> o suficiente – um conceito em Gorz.	32
1.3 Uma resultante naturalizada: a sociedade do valor, e, desta, uma possível argumentação em elaboração a respeito do trabalho humano.	45
1.4 A sociedade do trabalho no capitalismo, ela mesma:	
1.4.1 A questão da vida ativa – uma teoria política a partir de Arendt.	
1.4.1.1 Por entre conceitos.	53
1.4.1.2 Por entre desdobramentos e elaboração.	76
1.4.2 As representações históricas desta sociedade do trabalho – diálogos com Dominique Méda.	99
1.5 A sociedade do trabalho no capitalismo e seu recorte nesta pesquisa.	114

PARTE 2 – ILUSTRAÇÃO A PARTIR DE ESTUDOS DE CASOS:

Um movimento sociopolítico internacional em busca de alternativas e a noção conceitual e experimentada em torno da configuração *Outsider*.

2. PELA SAÍDA E SUPERAÇÃO DO HOMEM DA SOCIEDADE DO TRABALHO NO CAPITALISMO	
2.1 Algumas ambivalências possíveis e presentes: “4ª Conferência Internacional sobre Decrescimento para Sustentabilidade Ecológica e Equidade Social: unindo movimentos e pesquisas”.	129
2.2 Fragmentos da realidade: narrativas sobre fatos e reflexões sobre transformações possíveis.	150
2.3 Imagens compartilhadas: reflexos críticos e subjetivos de uma sociedade do trabalho no capitalismo que agoniza e que faz agonizar.	165
2.4 Decrescimento, Sustentabilidade Ecológica e Equidade Social: 5ª Conferência Internacional sobre Decrescimento – “caminhando as mais significativas transformações?”.	178
2.5 Configuração <i>Outsider</i> : apontamentos.	202

PARTE 3 – CONCEITUAÇÃO APLICADA:

Um exercício de filosofia e política

3. AS POSSIBILIDADES DE INAUGURAÇÃO DE NOVO DE UMA NOVA ÉTICA

DA EXISTÊNCIA – PRESENÇA DO SER NO MUNDO

3.1 Uma nova ética da existência – presença do ser no mundo: significar de novo o humanidade em torno da sua realiz|a|ção/mediação no/com o mundo e em suas (rel)ações.233

E SE TUDO PUDESSE SER DITO: A CONTINGÊNCIA DO INSTANTE SINGULAR259

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS273

POSFÁCIO281

ANEXO A289

ANEXO B309

Lista de acrônimos

Para efeitos de um melhor registro acompanhado das vozes dos interlocutores acadêmicos nesta pesquisa e aquilo que destes diálogos e interlocuções incorpora-se nesta Tese, segue abaixo uma ficha técnica com os nomes e dados destes. As abreviações por iniciais, conforme seus nomes, deve-se à maneira adotada também para poder citá-los mencionando os diálogos e conteúdos produzidos para com a pesquisa de modo mais corrente ao longo do texto quando necessário e sendo o caso. Ficha Técnica:

- 1) André Barata (A.B) filósofo, com doutorado em filosofia - especialidade filosofia contemporânea - pela Universidade de Lisboa, Portugal e professor/pesquisador do departamento de Artes e Comunicação da Universidade Beira Interior, Portugal.
- 2) Anselm Jappe (A.J) filósofo e ensaísta alemão, com doutorado em filosofia na Itália, e professor da Universidade de Belas Artes de Sássari. Um dos principais autores da revista *Krisis*.
- 3) António Bento (A.B) doutor em Ciência da Comunicação pela Universidade da Beira Interior, Portugal e professor/pesquisador da faculdade de Artes e Letras nesta mesma universidade.
- 4) Ariane Ewald (A.E) doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e professora adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ.
- 5) Jorge Coelho Soares (J.S) doutor em Comunicação pela UFRJ e coorientador desta pesquisa, professor aposentado pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, pelo departamento de Pós-graduação em Psicologia Social.
- 6) José António Domingues (J.D) doutor em Ciência da Comunicação pela Universidade da Beira Interior, Portugal e professor/pesquisador do departamento de Artes e Comunicação nesta mesma universidade.
- 7) José Maria Silva Rosa (J.R) doutor em filosofia medieval pela Universidade Católica Portuguesa, Portugal, e professor/pesquisador do departamento de Artes e Comunicação da Universidade da Beira Interior, Portugal.
- 8) Raffaele Laudani (R.L) doutor em História do Pensamento Político e professor titular do departamento de História, Antropologia e Geografia da Universidade de Bolonha, Itália.

INTRODUÇÃO: BUSCAM-SE ALTERNATIVAS, SABE-SE DE FISSURAS

*Society, you're a crazy breed
I hope you're not lonely without me
[...]
Society, have mercy on me
I hope you're not angry if I disagree.*

Eddie Vedder²

A presente pesquisa compõe meus estudos e esforços dedicados nos últimos anos ao 3.º ciclo de formação, nível de doutoramento, do curso de Filosofia pela Universidade da Beira Interior e sob orientação acadêmica do Professor Doutor André Barata e coorientação do Professor Doutor Jorge Coelho Soares. A escolha pela utilização da Língua Portuguesa, segundo as normas gramaticais brasileiras, pretendeu garantir um melhor e mais harmonioso uso textual da língua, em consonância com a minha cidadania e educação, portanto, brasileiras, assim como garantir naturalidade e fluidez à construção dos períodos, à entonação das ideias e ao vocabulário empregado.

Esta pesquisa é um desdobramento dos questionamentos que minha experiência de mestrado me ofereceu. A pesquisa do meu mestrado em Psicologia Social, pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro e sob orientação acadêmica do Professor Doutor Jorge Coelho Soares, versava em torno das possibilidades no que diz respeito a alternativas econômicas ao capitalismo e suas experiências mais concretas enquanto movimentos sociopolíticos. A pesquisa esteve centrada nas questões em torno do movimento *outsider* francês do Decrescimento. Este foi fundado mais diretamente a partir de sua intitulação em inglês, *Degrowth*, no ano de 2008, conforme sua primeira Conferência Internacional em Paris. Esta foi à época organizada e promovida pelo coletivo acadêmico: Pesquisa e Decrescimento (*Research & Degrowth*)³.

À ocasião da minha defesa de mestrado, fui questionada sobre a direção que empreenderia às minhas reflexões, a partir das questões e debates com os quais havia me envolvido ao longo da pesquisa, de maneira que pudesse avaliar criticamente a efetividade e concretude então de transformação sistêmica de esforços tais quais do movimento sociopolítico do Decrescimento, por exemplo, enquanto brecha e/ou fissura possível de saída e superação do capitalismo. Interpelada por esta questão, reconheci que precisaria seguir

² Trecho da letra da música *Society* composta e gravada pelo cantor e compositor Eddie Vedder. Lançada no ano de 2007 e própria do álbum *Into the Wild*, gravado à época para um filme de mesmo nome.

³< <http://degrowth.org/>>.

então na direção de estudos e pesquisas que me permitissem compreender, analisar e questionar as bases fundantes do próprio capitalismo, sendo elas, segundo autores como Mézáros, Kurz e Jappe, por exemplo, o trabalho humano e a expansão/exploração. Eu me dei conta de que as questões e os debates em torno de alternativas *outsiders* estavam imersos em contextos muito maiores. Os problemas e desafios mais práticos e concretos destas alternativas e/ou iniciativas declaradamente de saída e superação do capitalismo – como, por exemplo, a própria possibilidade de experimentarmos social e economicamente de maneira diferente, ainda que expostos ao sistema tal como ele acontece e funciona, – estavam, por sua vez, imersos em um problema bem maior e de raiz que é o da, assim constituída, sociedade moderna do trabalho no capitalismo.

À época, esta implicação ou assim pretendida provocação: “buscam-se alternativas e sabe-se de fissuras” compôs, então, o título do tópico “conclusivo”⁴ da minha pesquisa de mestrado. O intuito era denunciar um desejo existente por alternativas que deveriam, por isso, e de fato, ser buscadas. Assim como, começar a apontar para as brechas e fissuras por onde estas alternativas poderiam “passar”, se fazer e fabricar, se fortalecer e até resistir. Não por acaso, este mesmo “mote” vem agora, não “concluir”, mas introduzir a minha pesquisa de doutorado.

Primeiro, porque anuncia de saída a continuidade do meu interesse em torno de expressões *outsiders* ao capitalismo, desejáveis e possíveis, dando a saber que há de fato este desejo múltiplo e latente em torno de alternativas, sendo que variadas delas já estão em curso. Segundo, porque me permite a revelação introdutória de um assim elegido e voluntário compromisso consciente e crítico para com a minha aproximação para com estes movimentos e expressões *outsiders* alternativos, introduzindo-os aqui prontamente e apresentando-os “ideologicamente” deste lugar de possibilidades diferentes em relação à lógica já estabelecida, para adiante, e a seguir da pesquisa, pensá-las dialogicamente em relação às bases fundantes conceituais e funcionais do sistema capitalista, como, por exemplo, a sociedade do trabalho no capitalismo.

Terceiro, porque me convida a destacar de antemão que não se trata de uma pesquisa ou tese de cunho catastrófico que seja a própria “anúnciação apocalíptica” do fim do mundo como o conhecemos e concebemos. Trata-se de um exercício puramente de esperança, nem pessimista nem otimista, onde alternativas têm sido buscadas e onde brechas e fissuras, que nos permitiriam construir saídas e empreender a própria (super)ação desta lógica capitalista,

⁴ A palavra conclusivo aparece aqui entre aspas como um pretexto para poder destacar que eu acredito que as problemáticas de nossas pesquisas terminam sob vários aspectos em aberto, denunciando lacunas e convidando à continuidade do desenvolvimento e construção do pensamento e da investigação, quero dizer, na verdade positivamente inconclusivas, sem a pretensão de que ali se encerre ou se dê por encerrado um determinado debate e suas análises e dialéticas. Isso porque seria de fato improvável abarcar em plenitude de conteúdo possível e profundidade latente tudo quanto em torno de uma determinada questão. Por isso, em geral, prefiro outros títulos para o tópico conclusivo à palavra conclusão enquanto significante que, aparentemente, diz do trecho onde se encerrará uma determinada questão.

têm sido apontadas. Ou seja, a construção propriamente de uma visão esperançosa, que se dá com base em um possível, à medida que aponta para aquilo que, por sua vez, se está vendo.

E isso, por sua vez, denuncia uma verdadeira “escolha de Sofia”⁵ em direção a qual caminhamos e que, portanto, diante da manutenção do *status quo*, nos competirá infalivelmente e à qual seremos irremediavelmente convocados, pois são limítrofes e urgentes muitas de nossas circunstâncias e contextos socioambientais e planetários nesta nossa era antropocênica⁶. Como muito bem nos destaca a poeta Wislawa Szymborska, a verdade é que “o abismo não nos divide, o abismo nos cerca.” (Szymborska, 2001, p. 106)

Tratar-se-á de um real e consciente esforço em construir e compor, de maneira analítica, crítica e dialética, uma verdadeira peça anárquica, cuja deliberada narrativa da dialogística íntima do meu pensamento em construção, inclusive alinhada enquanto práxis propriamente da tese em si desta pesquisa, está presente e aparente. Essa se pretende, inclusive, ao diálogo, para convocar ao emergir o entre das (rel)ações onde vem habitar, então, a representatividade subjetiva consciente que a partir de cada um desses diálogos da dialogística do íntimo alarga-se enquanto consciência. Fazemo-nos verdadeiros sujeitos mais qualitativamente livres diante de nossas escolhas e aptos a outras novas escolhas.

Enquanto a pesquisa de mestrado levava a “concluir” sobre o haver e a escalada de manifestação deste devir e desejo de alternativas e saídas, a pesquisa do doutorado conduz, a partir deste lugar, deste desejo e destas margens e brechas de possibilidades, à análise e questionamento acerca dos próprios antagonismos e as bases da nossa atual, e em estágio mais contemporâneo, engrenagem do capitalismo.

Desta forma, escolhi pesquisar a sociedade do trabalho no capitalismo para, de sua análise, compreensão e margem e possibilidade de questionamento, poder investigar e dimensionar o quanto certos movimentos e/ou iniciativas sociopolíticas e econômicas *outsiders* são de fato só mais um esforço ou ainda mais um esforço, como nos coloca o autor André Gorz (2010), à ocasião de uma de suas entrevistas publicadas no seu livro *Ecológica*. E a partir disso e da própria genealogia, e interpretação, empreendidas acerca da representatividade histórica do capitalismo e da sua sociedade do trabalho, poder construir e desenvolver a tese de que é preciso que inauguremos de novo a nossa ética das relações e presença nestas relações e no mundo, assim como na experiência de “construção” e expressão/narrativa do pensamento humano.

Seria significar de novo a nossa existência (presença) em torno da nossa realiz|a|ção/mediação no/com o mundo e os outros. Se a minha tese é a de que o resgate do nosso domínio público político, e consequentemente nosso mundo da ação transparente e

⁵ Analogia ao romance do escritor norte-americano William Styron, cuja metáfora central é a escolha de um lugar ou condição onde as alternativas são necessária e igualmente insuportáveis. Aos moldes de nossa organização socioeconômica capitalista e derivadamente política, e através de sua trajetória histórica até os tempos mais contemporâneos, tem-se que de muitas maneiras caminhamos na direção de termos, cada vez mais, que fazer semelhantes escolhas, entre opções tiranicamente habitadas por um mal praticamente total, tal qual o fez a personagem Sofia no romance em questão.

⁶ O conceito de antropoceno será, pois, apropriadamente apresentado e desenvolvido ao longo desta pesquisa.

da política verdadeira, depende das narrativas dialogísticas do nosso íntimo a atravessar-nos ao dizer ou a atravessar a fala do entre em nossas, portanto, e por isso, (rel)ações, possibilitando nossa (transform)ação moral, por sua vez, minha utopia é um genuíno desejo de que um tudo pudesse ser dito.

Esse uso possível da expressão presença do ser no mundo, para falar, então, da existência nesta pesquisa, remonta à própria opção que outros autores também fizeram, como, por exemplo, Gadamer (2013), que elegeu a expressão “a facticidade da ‘pre-sença’”, para falar da existência. Este autor (2013), porém, em seus estudos sobre métodos, estaria mais diretamente interessado nas questões de uma “pré-sença”, ou seja, naquilo que previamente compreendemos e concebemos conceitualmente em torno do mundo e de nossas experiências.

Segundo Gadamer (2013), apenas em segundo momento, submetemos a uma reanálise estas expressões compreensivas e interpretativas prévias, sem o prejuízo deste momento temporal da constituição do saber: o prévio, mas com a certeza de que se faz sempre necessário um retorno crítico e analítico diante do prévio a partir dos fatos em fato, quero dizer, o próprio acontecimento fenomenológico. Assim, pré-conceitos vão se transformando em conceitos plausíveis sem excluir a trajetória dentro deste com seus prévios pareceres ainda que o conceito exclua teoricamente o pré-conceito, por exemplo, ou dialeticamente estabeleça o oposto ou contrário.

Nesta pesquisa, trata-se de uma presença do ser no mundo que seria, portanto, e na verdade, uma ação política propriamente, representada não pelo prévio, mas justamente pelos lampejos de totalidade. Onde, estar presente é o próprio resgatar-se em relação ao senso de mundo comum do domínio público político de Arendt (2013), por exemplo. Ou seja, presença enquanto ação política deliberada, isso porque se pressupõe disponível ao encontro que acontece e se apresenta às (rel)ações. Uma presença que é, portanto, segundo Buber (1969), o ser e estar atravessado pela totalidade na relação, ainda que em momentos recortes. A presença do ser nas relações é aceder ao ato (com)partilhado de ser único, propriamente trazido, enquanto ele mesmo, para o nível da consciência, que sob o contexto do referencial da (rel)ação reconhece e toca a diferença em relatividade. Da presença nas relações, instaura-se um entre do qual emerge uma unicidade comum de pluralidade. E esta é a própria condicionante da ação, segundo Arendt (2013), que só se revela de fato a partir de uma presença, portanto, genuína do ser nas (rel)ações.

A trajetória que empreendo e que me conduz à tese está dividida em três partes principais, cada qual com um capítulo central subdividido em tópicos próprios. A primeira parte diz respeito a uma conceituação filosófica com base na autora Hannah Arendt e estabelece alguns importantes e interlocutivos diálogos com outros autores. A segunda parte é uma ilustração com finalidades de leituras e interpretações a partir de estudos de casos considerando-se desde o movimento sociopolítico anticapitalista do Decrescimento, em formato também e opção de continuidade das minhas pesquisas sobre o Movimento, assim

como fragmentos da realidade contemporânea e imagens compartilhadas, apreendidos de maneira ou a partir de exercícios interlocutivos e também por narrativas reflexivas, até o destaque em torno do termo *outsider* enquanto uma espécie de configuração agente assim elegida, sobre o qual traço apontamentos teóricos acerca desta sua noção conceitual e experimentada. Por fim, a terceira e última parte da pesquisa é a oportunidade de empreender uma conceituação aplicada, ou seja, um exercício de filosofia e política, no qual se desenrolam os questionamentos e as proposições da tese.

A primeira parte foi desenvolvida como se se tratasse de um tripé, na verdade, uma tríade de conceitos: sociedade, trabalho e capitalismo. O transcorrer desta parte pensa esta tríade propriamente: a sociedade do trabalho no capitalismo e estabelece um entendimento recorte acerca da sociedade do trabalho por ela mesma e em si na pesquisa.

De certa maneira propositada, a tríade desta primeira parte conceitual foi desenvolvida “de trás para frente” onde, nos primeiros três tópicos do capítulo 1, 1.1 a 1.3 respectivamente, abordo as questões em torno da genealogia histórica constituinte do capitalismo, seu espírito, ou seja, o fenômeno da secularização e sua racionalidade econômica e da ação. Os autores aqui utilizados dizem respeito àqueles com os quais estive em contato nas aulas dos Seminários de Investigação do próprio doutorado, como, por exemplo, Marrao, Hegel e Löwith. Na sequência deste entendimento e desenvolvimento destas questões, abordo conceitos tais como de alienação e o suficiente. Tudo isso mais especificamente a partir dos autores Weber e Gorz.

A resultante naturalizada, portanto, dos nossos não acasos históricos secularizados, fundantes deste espírito e desta racionalidade, neste contexto de alienação e acumulação *versus* suficiente, seria, pois, a assim intitulada sociedade do valor no capitalismo, à qual dedico um tópico próprio de análises e de extensa tentativa de elaboração com base em autores como Anselm Jappe e Robert Kurz, assim como Carl Menger.

Feito isso, chego ao quarto tópico deste capítulo 1, onde me dedico em profundidade a compreender, analisar e escrever sobre a sociedade do trabalho no capitalismo, por ela mesma. É deste tópico que Hannah Arendt, do seu lugar privilegiado, nesta pesquisa, emerge como autora de partida das minhas reflexões e cujo olhar se estabelece e prevalece sob a questão central da Tese. Quero dizer, os autores anteriormente convocados para se falar fosse de secularização, do espírito do capitalismo, da racionalidade econômica e da ação, da alienação e do suficiente, foram autores com os quais abri diálogo, por julgá-los também pertinentes às minhas reflexões e discussão. Diálogo este que de muitas maneiras atravessa ou é e está atravessado pelas produções própria e diretamente de Arendt, como alguns dos escritos de Santo Agostinho, Weber e, por fim, Gorz. Já os autores, em questão, convocados para se pensar e analisar dialeticamente a sociedade do valor, que por ser uma resultante naturalizada de todo o próprio processo de conformação e transformação ao longo dos anos do capitalismo faz-se presente irrevogavelmente no conteúdo da pesquisa. Estes autores

estão dialogados com o pensamento de Arendt por via das questões e inquietudes que também suscitam em torno deste nosso modelo econômico e de produção, o capitalismo.

Este quarto tópico do capítulo 1 terminou sendo aquele de maior extensão e profundidade filosófica em todo este capítulo. O intuito foi compreender e analisar a fundo as questões em torno da vida ativa em Hannah Arendt: 1) destrinchando o que entendemos por trabalho, *labour* e *work*, obra e ação; 2) problematizando a própria compressão desta vida ativa em trabalho enquanto *labour*; 3) analisando a transformação ao longo da história do mercado de trocas; 4) poetizando o milagre de todo inesperado da ação – o imprevisível da ação condicionada pela pluralidade; 5) destacando como e o porquê nos transformamos então em sociedades propriamente do consumo. E, na sequência, denunciando: a urgência pela experiência existencial comum e concreta de resgatarmos nossas ações no lugar de estarmos apenas nos comportando; a funcionalidade do nosso trabalho enquanto *labour*; a destinação do domínio público político e o apreço pela narrativa representativa das subjetividades que manifesta a pluralidade que condiciona nossa própria vida política e é a oportunidade do encontro e do diálogo autêntico.

De muitas maneiras, Arendt é um convite filosófico e das ciências políticas que me levou e tem levado a termos e conceitos como “cooperação” (Sennet), “Psicopolítica” (Byung-Chul Han) e a “como viver juntos” (Roland Barthes), naquilo da utopia da fantasia da idiorritmia⁷. O desejo e a intenção foi problematizar a tese e construí-la centrada nos conceitos e livros de Arendt, ainda que se desdobrem como venho mencionando em alguns outros diálogos.

As obras de Arendt que se fizeram mais centrais nesta pesquisa são as seguintes: *A Dignidade da Política*, edição brasileira, ano de 1993, organizada por Antonio Abranches e traduzida também por Helena Martins e Antonio Abranches, dentre outros; *Lições sobre a filosofia política de Kant*, edição brasileira, ano de 1994, organizada por Ronald Beiner e traduzida por André Duarte e Paulo Rubens Sampaio; *Diário Filosófico*, edição espanhola, ano de 2006, organizada por Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann e traduzida por Raúl Gabás; *Compreender*, edição brasileira, ano de 2008, organizada por Jerome Kohn e traduzida por Denise Bottmann; *A promessa da política*, edição brasileira, ano de 2008, organizada por Jerome Kohn e traduzida por Pedro Jorgensen Jr.; *A Condição Humana*, edição brasileira, ano de 2013, organizada por Adriano Correia e traduzida por Roberto Raposo. Assim como a obra de Young-Bruehl sobre Arendt: *Por Amor ao Mundo*, edição brasileira, ano de 1997,

⁷ A idiorritmia é aquilo que o autor Roland Barthes (2013) toma por sua fantasia utópica em seu livro *Como viver juntos*. Uma fantasia propriamente do como cumprir com a delicadeza existencial de saber permitir, realizar e preservar uma distância, por ela mesma, mas que em nada deve inviabilizar o coletivo e a proximidade, entre os vários movimentos e a fluidez de presença nas relações de cada sujeito, cada qual com seu idiorritmo, ou seja, seu movimento sem forma previamente determinada e, portanto, exigida. O movimento em si e por ele próprio, que seja redundantemente próprio apenas daquele sujeito. Ou, melhor, o ritmo enquanto movimento propriamente conectado ao seu ser movimento, disposição e modelo fluido, e particular de cada um. Ao longo desta pesquisa retomarei com profundidade a esta fantasia, seguramente, mas posso definitivamente adiantar que compartilho dela.

organizada por Ari Roitman e traduzida por Antônio Trânsito. E a obra de André Duarte: *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, edição brasileira, ano de 2000.

Ainda neste quarto tópico, fez-se necessário e foi desejoso traçar a representatividade histórica da categoria do trabalho com base na autora Dominique Méda. O que só fez reforçar a própria interpretação da vida ativa em Hannah Arendt e sua com|forma|ação, que cada vez menos se tratará da ação genuína ou da ação política traduzida em discurso e mais daquilo no que foram transformadas nossas ações em prol da finalidade única em si mesma: o homem e dele e nele o seu desejo de acumulação convenientemente justificado ao longo de todo processo. Para encerrar o capítulo 1 e seus tópicos foi feito um fechamento recorte, um arremate de toda a discussão até ali, repassando e revisitando em movimento de expansão os tópicos anteriores e, ao mesmo tempo, recortando propriamente dentro de todo este vasto universo de discussão o que a pesquisa entenderá e tomará por sociedade do trabalho no capitalismo cada vez que mencioná-la.

Chegamos e entramos então na segunda parte, sobre a qual, nesta introdução, gostaria de me deter e destacar mais específica e pontualmente os termos “ilustração” e “interlocução”, que a compõem e ao mesmo tempo fundamentam-na. Naquilo que diz respeito à ilustração⁸, trata-se desde o seu sentido mais literal, daquilo que está presente diretamente ilustrado por imagens, passando por seu sentido mais dialógico, daquilo que expressa significados e transmite (entre)linhas sem recorrer a significantes que sejam necessariamente palavras ou que num *a posteriori* pressuponham ou suscitem palavras, até a oportunidade de que esta segunda parte da pesquisa seja ela mesma, na totalidade dessa, ilustração das reflexões propostas a partir igualmente ou então de ilustrações. Uma pesquisa traduzindo pensamento por vias da escrita e da ilustração, primeiro porque acredita e se reconhece nestas questões em torno da ilustração e segundo porque se vale deste pretexto para tratar desta discussão.

Na história dos estudos da Ilustração, tem-se que com o tempo as imagens foram conseguindo espaço nos livros “conquistando estatuto de paridade com a palavra” (Albuquerque, no prelo). Do lugar de mera decoração, a ilustração passa a ocupar um papel literal e conotativo, assumindo-se e sendo assumida semanticamente tal qual a linguagem oral e escrita. Ela deixa de ser um apêndice exclusivamente à palavra, reduzida de significância denotativa. (*Ibidem*) Dar a fazer e saber, a parte 2 desta pesquisa por ilustração tem por objetivo o concretizar da oportunidade de trazer à tona estas reflexões e de dispor literalmente um catálogo ilustrativo, por sua vez, propriamente construído e selecionado a

⁸ A primeira vez que me percebi provocada por estas questões, tais quais as que aqui me proponho em torno da ilustração, foi em uma das minhas disciplinas programáticas de mestrado na pós-graduação de Psicologia Social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, juntamente ao debate proposto pela Professora Doutora Ariane Ewald, também interlocutora desta pesquisa, sobre liberdade e criação. A partir de interpretações e entendimentos históricos de obras literárias, terminamos discutindo o lugar que gostaríamos que aquilo que nomeamos então por ilustrativo assumisse em nossas atividades e materiais de reflexão. Uma ilustração e uma deliberada escolha de ilustrar, que é a própria, e também, reflexão acontecendo em linguagem representativa de conteúdo e forma, e assim priorizada.

partir de ocasiões de partilhas interlocutivas. E tem por propósito explicitar o conteúdo de minhas reflexões e sua problemática.

Um sentido de ilustração que quer demonstrar por ele mesmo que, na verdade, não há nada tal como “meramente ilustrativo” no contexto e exercício desta pesquisa e, por isso parte, assim como acionar suas raízes mais expressivas e inclusive etimológicas do que há de ilustre, ou seja, manifesto e visível, notável – sem aqui vincular a isto um juízo de valor subjetivo e positivo dedicado, por exemplo, a adjetivar pessoas, coisas, fatos e etc. Notável daquilo que é digno de atenção, devendo ser percebido.

Da parte 1 da Conceituação para a parte 2 da Ilustração a partir de estudos de casos, quero dar a pensar por meio também de imagens, e às vezes apenas por meio destas, aquilo que se nota na realidade e práxis dos sujeitos daquilo da discussão e dialética conceitual teórica, expondo isto a partir destas imagens propriamente, e também. Propositadamente a parte 2 desta pesquisa intitula-se por ilustração porque é diretamente a “imagem” das reflexões conceituais desta pesquisa. Ela é ilustrativa já que coloca em evidência toda a discussão conceitual anterior. Ou seja, enquanto ilustração, ela transfigura-se literalmente realizando a conceituação e se oferece enquanto campo de um concreto “pesquisar-com”⁹.

Para tal, impliquei-me nos tópicos desta parte ilustrativa a partir de estudos de casos, por entre, por exemplo, e como anteriormente mais brevemente mencionado, a continuidade de análise do movimento sociopolítico *outsider* do Decrescimento e minhas experiências e vivências em três de suas cinco conferências internacionais, por entre fragmentos de realidade recortados, a visita diretamente a uma comunidade de economia local – Noiva do Cordeiro – em Belo Vale, Minas Gerais/Brasil, e a uma iniciativa de economia solidária – O Instituto Chão – em São Paulo, São Paulo/Brasil, e o acompanhar de outras configurações *outsiders* locais em documentários e pesquisas, assim enumerados, destacados e relacionados quando do trecho de alguns apontamentos teóricos conceituais no que concerne o termo *outsider* e o configurar de sua práxis, e por entre imagens compartilhadas mais direta e especificamente nos canais interlocutivos com a sociedade civil em geral.

O movimento do Decrescimento critica e traz ao debate reflexões acerca de uma práxis ausente ou carente da realiz|a|ção concreta das subjetividades nas suas relações. Narrar minha experiência na 4ª e 5ª Conferências Internacionais sobre o Decrescimento, também em comparação com a minha experiência na 3ª Conferência, e problematizar conceitos tais como o de sustentabilidade ecológica e equidade social, permitiram-me, nesta

⁹ Este “pesquisar com” é o querer dar conta do envolvimento e movimento agente que tanto um determinado contexto quanto os “mal-entendidos promissores” que se desdobram do campo de pesquisa desempenham e oferecem enquanto pesquisadores também da pesquisa que não só lhe circunscreve, mas a qual eles próprios fazem estabelecer e acontecer propriamente. Uma iniciativa diretamente interessada em um número maior de variáveis e do lugar da interação destas entre elas e com a pesquisa, por isso um pesquisar com o próprio objeto pesquisado e não apenas sobre o objeto pesquisado. Este deliberado posicionamento do que foi a construção das reflexões em ilustração nesta Tese pesquisando com as imagens e evidências é uma analogia então para com o desenvolver e empreender deste exercício que pertence, por sua vez, às discussões da Teoria Ator Rede (TAR), responsável por este conceito do pesquisar com e pelo termo dos mal-entendidos promissores a partir de autores como Bruno Latour e Vinciane Despret.

pesquisa, iniciar por aí o debate em torno de iniciativas *outsiders*, suas fragilidades, dialéticas, seus esforços e suas “anarquias”.

Já naquilo que diz respeito à interlocução, trata-se de um exercício intencionado e sob certa medida propriamente metodológico, consentido e monitorado, de diálogos e partilhas reflexivas com um conjunto escolhido de professores doutores e pesquisadores¹⁰, assim como com vozes diversas da sociedade civil, que são então incorporados ao conteúdo e texto da Tese. Estas interlocuções acadêmicas aconteceram majoritariamente em encontros diretos, assim especificamente marcados, assim como ao longo das disciplinas frequentadas e a partir do contato direto com os professores enquanto que a interlocução com a sociedade civil em geral e as vozes interessadas nesta temática de pesquisa se deu através de espaços construídos com este objetivo, fosse o meu *blog*¹¹ desenvolvido desde a época do mestrado e responsável por reunir questões, imagens, vídeos e *links* em torno do debate acerca do movimento sociopolítico anticapitalista do Decrescimento, fosse a minha página de pesquisa¹² hospedada na plataforma do *Facebook* reunindo estes mesmos atributos, porém, agora e mais detidamente em torno do debate acerca da sociedade do trabalho no capitalismo.

Este exercício de interlocução costuma ser para as minhas pesquisas algo como que da natureza da pesquisa de Rancière (1981 *apud* Silva, 2014), quando do seu exercício de escuta das vozes dos operários, quero dizer, a coleta de palavras provenientes daqueles que falam sua própria identidade perante os sinais sintomas das contradições internas do capitalismo e suas crises estruturantes, repensando o capitalismo, a sociedade e esta maneira focal e central pela qual os reproduzimos e representamos, e que diz respeito ao trabalho também, por exemplo. Estas vozes são como narrativas de uma história oral, que tanto mais das suas possibilidades de ilustrar uma realidade tal qual destacado na intitulação propriamente da parte 2, são as próprias circunstâncias e seu lado mais real e concreto vindo à tona para dizer com palavras os atos e a práxis que as povoam, e cujo discurso transporta verdadeiro conteúdo realizado no mundo:

“Através da acumulação abundante de narrativas de percursos individuais, Rancière continua aqui o projeto de uma história que se interessa não por estatísticas nem por grandes escalas, mas pela materialidade da formação de um discurso de identificação realizado pelos próprios actores.” (Silva, 2014, p. 337)

Quanto aos apontamentos teóricos conceituais sobre a configuração *outsider*, que encerram esta segunda parte e ainda sob o pretexto de introdução, que tem, pois, oferecido a oportunidade de expor e dialogar sobre as questões que vêm sendo desenvolvidas, gostaria

¹⁰ A seleção destes deu-se ora conforme indicações, ora conforme conhecimento mínimo pessoal com cada um deles e afinidade de pensamentos e ideias, quero dizer, todos eles são prontamente inquietos, críticos e dispõem de uma considerável razão sensível em torno da problemática em questão.

¹¹ Para efeito de devido registro e oportunidade de consulta dos leitores, segue endereço do blog da pesquisa: <www.decrecer.blogspot.com.br>

¹² Para efeito de devido registro e oportunidade de consulta dos leitores, segue endereço da página da pesquisa: <<https://www.facebook.com/sociedadedotrabalhonocapitalismo>>

de contar e destacar a trajetória de construção do título desta pesquisa, que, por sua vez, será como falar também sobre alguns dos aspectos desenvolvidos nesta, acerca da própria configuração *outsider*.

Estou de acordo com o fato, tal qual aprendido em interlocução com o meu coorientador, de que os títulos são como promessas de respostas contendo uma espécie de microsíntese de nossas inquietações. A intenção é poder partilhar a “trama” que fez desdobrar a pesquisa nesta intitulação e as minhas reflexões a este respeito, que são também as próprias reflexões que refletem a minha tese de fato e ressoam sobre ela.

A proposta mais inicial de todas era a seguinte: “*OUTSIDERS DA SOCIEDADE DO TRABALHO NO CAPITALISMO*: uma dialética de emancipação do sujeito sob um novo apontamento filosófico da ética e da existência – presença do ser no mundo e nas relações.” Sob a tarefa de simplificação deste título e subtítulo, especialmente naquilo que concernia ao título, reconheci, mais diretamente e por mim mesma, que as maneiras como as configurações *outsiders* terminaram vindo a compor a pesquisa foram outras e tais que não me parecia mais tão interessante, ou até diretamente vinculado com aquilo que terminou sendo feito ao longo da tese, que este contexto e conceito *outsider* aparecessem de partida no título e sob a menção direta deste significante.

O meu próprio exercício de construção e desenvolvimento do índice da pesquisa fez revelar para mim, a respeito dos *outsiders*, a sua vertente enquanto pontos ou traços de interseção a atravessar ou preencher toda a “massa” de conceitos e elaborações da primeira parte. Uma espécie de recheio de evidências, atravessando e preenchendo, portanto, permanecendo, entre os poros desta primeira discussão, dando uma composição, de diferenciado e específico “sabor”, a esta “massa” como um todo. A experiência e o compromisso de tentar transmitir isso desde o próprio índice foi decisiva quanto à escolha de entender e reconhecer esta segunda parte como uma ilustração/interlocução a partir de estudos de casos, tal qual anteriormente mencionado, e ressoou quando da minha tarefa de retitulação da tese.

A configuração *outsider* e os *outsiders* da sociedade do trabalho no capitalismo ganharam e assumiram outro ângulo ao longo da pesquisa, já não tanto como ponto de partida, mas como um “miolo”, ou, melhor dizendo, um epicentro que reverbera (em ondas) para as bordas, para os contornos. Uma espécie de entre da discussão. Foi então que (re)lendo um poema de Brecht – “Mostrai que Mostrais” (1998) –, o qual cito na tese, mas por outras razões, eu me esbarrei com a frase: “Porque vós trabalhais, não é verdade?”. Pensei que nada poderia ser mais simplificado do que dizer isto de partida no título, especialmente porque de fato este passou a ser o ponto de partida da pesquisa, ainda que diretamente construído a partir da reverberação do epicentro *outsider*, que eu já trazia comigo.

Além disso, nada poderia ser mais da ordem daquilo que a todos incluem e, portanto, do interesse de todos, do que a provocação que irremediavelmente se configura em torno da impossibilidade de respondermos não à pergunta do título, afinal de contas, vós trabalhais,

não é verdade? Ou, melhor dizendo, nós todos trabalhamos. O novo ponto de partida passou a ser a própria sociedade do trabalho no capitalismo. E, assim, digamos, surgiu uma possível nova versão: “*Porque vós trabalhais, não é verdade?: uma dialética acerca da emancipação do sujeito (político) sob o apontamento filosófico da presença nas relações.*”

De toda forma, quanto ao subtítulo, este ainda me exigia alguns refinamentos e um esforço de burilamento muito próprio, sob o âmbito da tarefa à qual me encontrava submetida, que era a da própria simplificação. Fui orientada que o subtítulo deveria ser, do ponto de vista do seu melhor rigor, claramente objetivo e descritivo. Neste aspecto o subtítulo ainda continha de fato variados e numerosos conceitos ao mesmo tempo, como por exemplo: dialética, emancipação, sujeito político, presença e relações. Ou seja, do lugar da possibilidade de uma “microsíntese” das inquietações que um título e subtítulo podem oferecer, este subtítulo ainda se encontrava muito pouco “sintético”.

De um episódio, digamos, um tanto quanto particular, à ocasião de toda esta minha tarefa de intitulação, experimentado ao lado da interlocutora desta pesquisa, a Professora Doutora Ariane Ewald, que se encontrava, por acaso, em recuperação de uma fratura e havia compartilhado em meio à descontração uma foto em nossas conversas particulares da bota imobilizadora que passara a utilizar no lugar do gesso, usualmente chamada de bota *Robocop*, “esbarrei-me”, não por acaso, com o livro da autora Donna Haraway¹³: *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Terminei indo ao encontro deste livro, porque fiquei por um tempo pensando comigo, então, sobre a figura do *Robocop* propriamente enquanto um ciborgue e o quanto toda esta dimensão do híbrido da máquina e do orgânico estava diretamente implicada com o nosso projeto de modernidade.

Conforme minhas intenções para com o meu título de tese, do livro de Haraway (2016), detive-me à palavra *vertigens* e inspirada pela passagem de Kundera (1985) a este respeito em *A Insustentável Leveza do Ser*, sobre as *vertigens*, decidi que talvez esta palavra substituísse bem a dimensão da dialética e da emancipação que eu pretendia transmitir, naquilo como de um convite a nos jogarmos e a podermos nos jogar nos abismos que nos cercam, atendendo às *vertigens*, que então chamei de *vertigens* da própria realização. Aproveitando para, por realização, substituir a noção e o conceito de sujeito político. A versão que se seguiu ficou assim: “*Porque vós trabalhais, não é verdade?: vertigens da realização sob o apontamento filosófico da presença nas relações.*”

De toda forma, o significante *vertigens* não alcançou, por ele mesmo, transmitir as nuances de uma realiz|a|ção que deve ser e se saber livre para acontecer a partir de variadas possibilidades latentes, ou seja, movimentos propriamente de nos atirmos em direção e (rel)ação a novos começos. Estas *vertigens* e seus abismos revelavam, na verdade, uma intenção ou o propósito de querer e poder falar em rupturas. Enquanto o apontamento filosófico, ao qual pretendia me dedicar acerca da presença nas relações, era o anunciar do

¹³ Bióloga, filósofa e escritora norte-americana. A autora é professora de História da Consciência na Universidade da Califórnia, Santa Cruz. Seus trabalhos tiveram destacada contribuição e influenciaram os assim chamados Estudos Culturais e Estudos Feministas ou das Mulheres.

exercício de filosofia e política que empreenderia já quando da terceira parte da pesquisa, acerca da ação (política). Sendo assim, o título passaria a ser: “*Porque vós trabalhais, não é verdade?: os contornos das rupturas que nos cercam e a ação política.*” E, por fim, alcançou a sua versão mais atual, pois ainda faltava um adjetivo para estas rupturas: “*Porque vós trabalhais, não é verdade?: os contornos das rupturas ambivalentes que nos cercam e a ação política.*”

Trata-se também e, na verdade, a partir e, portanto, do diálogo privilegiado que estabeleço com Hannah Arendt, de uma clara analogia para com a denominação por ruptura que a experiência do totalitarismo, por exemplo, trouxe à tradição do pensamento, enquanto convocadora, por isso, de um outro e novo aparato de compreensão. Ou seja, nesta pesquisa, trata-se igualmente de rupturas que convocam, que ambivalizam exigências em torno das possibilidades dos novos começos e cujos contornos serão, portanto, investigados.

À terceira e última parte desta Tese ficou resguardado, então, um exercício mais direto e especificamente de filosofia e política. Na qual a proposta foi desenvolver uma conceituação aplicada de fato, retomando Hannah Arendt, própria e mais exclusivamente, como autora, cujo olhar é acionado de saída a respeito da minha questão mais central de Tese. É nesta parte que enuncio e articulo uma tese possível acerca do diálogo das nossas dialogísticas íntimas.

Aquelas que, por hipótese, são, na atualidade, a dimensão onde no limite ainda habitam e acontecem nossos assuntos humanos, mas que estão mais para o silêncio do que para a fala, posto que tudo quanto da ordem do intimamente humano –, e sempre que diferente, ou especialmente quando diferente, do contexto dominante discursado e previsivelmente autorizado enquanto “assunto humano” passível de ser e acontecer, – foi relegado a permanecer na condição de sombras dos “pensamentos” duais interiores. Que, por sua vez, e, portanto, foram associados necessariamente ao que não deve ser revelado para que não se abale a estabilidade do nosso “mundo comum”, que, na verdade, é o mundo do advento do social que se instaura no lugar, ao invés, do comum e público real que naturalmente emerge quando da convivência dos homens.

Os assuntos humanos foram aprisionados no silêncio das dialogísticas íntimas porque fomos assim convencidos de que seria melhor mantê-las ocultas. Mas se são elas que carregam no cerne das suas questões dialógicas a diferença que realiza propriamente os assuntos humanos, silenciá-las, sob o mau pretexto de que o íntimo deve ser preservado, ou seja, privado de se desvelar enquanto o “quem” que age, impede que os assuntos humanos por eles mesmos sejam dialogados. Ou seja, que estes estejam na e em (rel)ação com o outro, e emirjam enquanto unicidade a habitar o entre que, por sua vez, emerge das relações enquanto dimensão que acolhe na coexistência diferentes atos e (fal)ação.

Disso tudo se encurtam nossas consciências (morais), posto que não frequentam a diferença e o outro, ao mesmo tempo em que não podem por elas individualmente passar por todas as experiências reais e concretas possíveis e plenas, é preciso experimentar a

experiência, não necessariamente nossa, no outro e vivê-la a partir desta (experiment)ação enquanto nossa experiência propriamente. E, prevalece, no desvelar do domínio público, não a revelação dos íntimos e suas narrativas representativas subjetivas, mas sim de uma intimidade que pouco adjetiva o íntimo enquanto assunto propriamente humano.

Esta articulação de tese está interessada na disponibilidade voluntária do “quem” que age ao encontro genuíno e fortuito das (rel)ações. A partir do qual toda ação é realmente uma ação (política), conforme explorarei e desenvolverei a partir desta pesquisa. Chegamos a contento à conclusão que, por isso mesmo, denominei por: “e se tudo pudesse ser dito: a contingência do instante singular”. A própria passagem do diálogo do íntimo – “essas emoções que nos fabricam” – à dimensão do próprio diálogo que tem de participar da ação política. Narrativas de representação que, portanto, indissociam-se do fundacional das trajetórias das dialogísticas íntimas no diálogo do dois-em-um, que, por isso mesmo, deveriam compor a (narr)ação dialogada. Uma presença concreta da “leveza de ser” acontecendo a partir de uma consciência voluntária em construção e não o aparecer, no domínio comum-público, do lugar de um forjado devir, que é, portanto, questionável enquanto genuinidade de representação livre e desalienada.

A elaboração, portanto, de ideias e questões mais finais, nesta pesquisa, retomou a análise crítica em torno da estrutur(-)ação econômica e sociopolítica do capitalismo, a partir de sua sociedade do trabalho e, em seus dias mais atuais, (re)evidenciou – (ilustr)ação – o alcance *outsider* de algumas alternativas, e avançou para denunciar, sob a proposta de ter alcançado ser de muitas maneiras um peça anárquica de reflexão, o distanciamento e silêncio convencionados, que seguimos reproduzindo em rel(-)ação às nossas dialogísticas íntimas enquanto nossos assuntos propriamente humanos, com o objetivo de podermos nos furtar delas (politicamente), assim como a banalização das nossas narrativas (políticas) de represent(-)ação no domínio comum-público, a partir da dialog(-)ação de exterioridades interiorizadas e de um descompromisso, na verdade, inábil à corresponsabilidade e à (reconcili)ação com o mundo e as (rel)ações.¹⁴

¹⁴ Ao longo desta pesquisa pretendo que os destaques reservados à dimensão da ação possam reforçar sua condição e presença elementar na “*vita activa*” – termo próprio da teoria política de Hannah Arendt – assim como sua natureza de (rel)ação política. Aos casos grafados por entre o sinal (-) pretendo atribuir-lhes, na verdade, uma propriedade de subtr(-)ação da própria experiência da ação, denunciando seu esvaziamento mais fundacional. Ao longo da pesquisa certifico-me de voltar ao esclarecimento e explicação acerca destes destaques a fim de assegurar a compreensão devida desta minha proposta e (apropri)ação.

PARTE 1 – CONCEITUAÇÃO: Filosofia com base em Hannah Arendt e alguns diálogos com outros autores.

1. A SOCIEDADE DO TRABALHO NO CAPITALISMO

1.1 Uma possível genealogia acerca do fenômeno da secularização e seus não acasos históricos.

[...]

Deus lhe pague

Deus lhe crie

Deus lhe abençoe

Deus é vosso pai

É vosso guia

Tudo que se faz na Terra

Se coloca Deus no meio

Deus já deve estar

De saco cheio

Maria Rita¹⁵

Digo a vocês - vocês [é que] são deuses.

João, 10:34

Neste tópico tem-se como objetivo refletir em torno do conceito de secularização e sua genealogia histórica reconhecendo-os como estando nas bases do capitalismo, ou seja, o que a própria secularização e sua genealogia teriam a dizer desta e nesta lógica econômica e sua (en)formação. Faz-se visível um não acaso histórico de questões e transformações sociopolíticas e econômicas que termina por configurar o mundo tal qual o conhecemos e concebemos, plenamente tangenciado pelas questões e debate em torno da secularização da vida e de muitas de suas dimensões e esferas, que não só e obrigatoriamente pertenceriam à esfera política, por exemplo. Dentre os vários desdobramentos deste processo na vida econômica e política, aqueles que se moldam nas próprias contradições internas do capitalismo na atualidade, como a sociedade do trabalho, têm diferenciado destaque e relevância prática, e este será um dos argumentos também a ser traçado neste tópico.

¹⁵ Trecho da letra da música gravada pela cantora e compositora Maria Rita, composta por Dona Fia e Marcos Antônio, e lançada no ano de 2014.

O fenômeno da secularização, a começar pela etimologia da sua palavra e que diz respeito diretamente àquilo que pertence ao século, aquele tempo específico e próprio sendo experimentado e vivenciado, tem sido um reflexo das maneiras como o homem se vê e se compreende no mundo.

A secularização marca aquilo que fica denominado e conhecido na história como o período da modernidade, aquele que passa a colocar em questionamento os pensamentos e as organizações do período medieval e que deseja, portanto, superá-los, mas tem suas próprias raízes bem anteriormente construídas. Estas, por sua vez e inclusive dialeticamente, em grande parte, estariam no próprio cristianismo, por exemplo, ainda naquele mesmo período histórico assim denominado e conhecido como Idade Média, ou seja, o próprio período medieval entre os séculos V à XV e no qual o cristianismo se apresenta desde o Catolicismo Romano até o Protestantismo e o evento da Reforma. Por sua vez, as categorias de representação dos sujeitos no mundo, fundamentadas a partir, então e também, deste mesmo fenômeno da secularização, estariam presentes ou puderam começar a ser percebidas fosse a partir das Cruzadas – os movimentos militares cristãos de ocupação e domínio da região da Terra Santa e que deflagraram diversas guerras religiosas à época com o islamismo, cujos desdobramentos ainda se acompanham hoje na região do que veio a ser o Oriente Médio – fosse a partir então da institucionalização do próprio feudalismo – orientação econômica e social deste período.

O cristianismo ensaia os primeiros passos em torno deste projeto e ou fenômeno da secularização quando convoca colocar em cena uma religião monoteísta e um Deus encarnado na figura do próprio filho. Quando o verbo se faz carne, ele se mundaniza e faz do mundo sua própria ação, quero dizer, o verbo, ou seja, a ação propriamente a acontecer da divindade no mundo. O Deus que se faz carne para agir autoriza a ação da carne em si, reconhece ou faz reconhecer um espírito a habitar toda carne, e, portanto, digno de agir e se fazer no mundo. É desta forma que estavam ali contidos os primeiros e muitos sinais da secularização da vida do sujeito, que passa a se reconhecer uma e numa carne, também filho de Deus, também habitado pelo germen deste espírito divino que o criou, e, portanto, desta habitação espiritual onde o verbo se faz carne em todos nós e em seu filho enviado, nosso irmão, resulta-nos a própria potência do espírito, a sua natureza, como nos coloca Hegel (1999), a liberdade expressa e transmitida por via de nossas ações.

O cristianismo vai, ele próprio, ao encontro da mundanização da religião entre os homens, acompanhando a transformação das mentes e dos sujeitos e que progressivamente buscam acreditar em novas questões e despojar de novos e outros valores, e até mesmo se libertar da própria Igreja e seus ditames, e que por sua vez acompanha suas circunstâncias existenciais manifestadas em suas relações sociais, políticas e econômicas. O cristianismo foi também o desejo vivo da universalização de uma única religião em torno de um único Deus conforme todos os desafios já então passados e experimentados diante das inúmeras e severas

guerras religiosas nas quais os povos se encontravam e as quais regularmente travavam entre eles próprios.

Mas não que a institucionalização do próprio cristianismo enquanto tentativa de se estabelecer como religião majoritária não tenha sido ela mesma mais um episódio das inúmeras guerras religiosas, dos desejos de imposição e prevalência de determinadas crenças e orientações especificamente, vide a maneira que o próprio cristianismo encontra para se expandir conforme as estabelecidas cruzadas e a conformação do feudalismo em torno de suas crenças e hierarquia, tal como já mencionado.

A concreta experiência da paz de Westfalia, por exemplo, séculos mais tarde, mais precisamente no século XVII – período do que assim passamos a denominar por Idade Moderna e não mais Média –, diz ainda e também respeito a este desejo da superação propriamente em torno das guerras religiosas e cujo tratado encerrava agora e, por sua vez, a guerra dos Trinta Anos, ou seja, as disputas e rivalidades religiosas na região da atual Alemanha entre católicos e protestantes¹⁶.

Aquilo que se percebe, porém, é que a partir da maneira como a Igreja, ou, em termos mais gerais e assim melhor colocados e mais justamente equilibrados, a maneira como o cristianismo vai construindo a ideia de Deus no mundo se volatiza em plena consonância e diálogo com a secularização da vida, com as demandas e questões do século presente e fundado em uma ordem própria de estados, necessidades e desejos. A Igreja, enquanto instituição mais diretamente representante do cristianismo à época, senão a única, tem nas bases de sua própria escritura as saídas para sua permanência entre os povos e as crenças, vide experiência posterior dos Estados absolutistas, completamente sacralizados a partir das prerrogativas desta Igreja. Também a Reforma, que severas transformações implicou à Igreja e ao cristianismo, sempre cumpriu seu quase desejo edipiano que resultava não no questionar da busca pelo universal e universalizar, mas no questionar do que agora universalizar e transformar em Deus para a explicação e resolução de todas as questões do homem e de sua humanidade. Um acentuar das dicotomias que transitam por diversas categorias, sem nunca serem superadas em sua mais profunda hermenêutica e epistemologia: as próprias dicotomias.

Reside, pois, certa ambiguidade em torno do cristianismo, porque Cristo vem na verdade pregar o fim das religiões, nos fazer irmãos do filho de Deus e, portanto, deuses também, parcelas semelhantes de Deus encarnadas, frações do verbo encarnado, e conseqüentemente aptas à ação criadora do próprio mundo, da própria história, a partir de um Deus dentro de cada um de nós, e para com o qual estaríamos completamente entregues à subjetividade da escuta que quiséssemos e soubéssemos fazer dele, e fazer deste Deus. O

¹⁶ Os parágrafos em questão apresentados são frutos de debates e exposições de conteúdo próprios da disciplina – Seminário de Investigações II, nas aulas ministradas pelos Professores José Santos e José Rosa, docentes do programa de Pós Graduação *Stricto Sensu* do Instituto de Filosofia Prática da UBI durante o segundo semestre do ano letivo de 2013/2014, em se analisando autores como Marramao, Fiore *apud* Rosa, Hegel, Löwith, Habermas.

próprio desdobramento mais tarde do cristianismo em Catolicismo e Protestantismo anunciava estas raízes (en)formadoras do cristianismo em si, das escrituras e de seu projeto social de emancipação do sujeito. Com o passar do tempo e tudo está posto e dado pelo sujeito, sua fé e a leitura e relação direta e, portanto, sem intermediários, com as escrituras. Ou seja, estava mesmo posto o gérmen de toda a secularização vindoura no próprio cristianismo.

O cristianismo foi muitas vezes a “traição” do Evangelho e a modernidade uma hermenêutica filosófica da religião cristã sem religião, sem aquela religião provavelmente sobre a qual Cristo de fato falava, quando era ele mesmo falando por si e não este homem e sujeito do seu tempo O transcrevendo. A seguir e melhor me explico e me coloco a este respeito, enfim, uma hermenêutica, alienadora, que no fundo quer que o homem desapareça para que Deus seja, mas tudo o que aparece no Evangelho é justamente que o homem seja.

Aqui vale ressaltar que este Evangelho do cristianismo era então, e por sua vez, uma construção também humana, ou seja, produzido por este próprio homem em cena e que além de se ler e se traduzir em sua máxima existencial nesta fase, em um potencializar de si e de sua liberdade e cocriação, queria assim de um modo consciente se fazer e escrever para si, para o outro e em suas sociedades este cristianismo, conforme suas próprias circunstâncias e interpreta suas revelações deste próprio lugar de si e em si, lugar este já consciente para muitos sujeitos e que vislumbravam uma emancipação a ser construída. Por isso, o homem paradoxalmente se torna mais autenticamente cristão quanto mais seculariza o *saeculo*.

A religião de qual falava Cristo diretamente, este próprio religamento de cada sujeito muito mais em si e consigo do que com um transcendente comumente estabelecido, e muito menos para sacralizar a razão do ponto de vista de fazê-la um instrumento de dominação e imposição paradoxalmente irracional do homem sobre o mundo, o outro e a natureza. Se assim O pudéssemos por e imaginar em fidelidade plena e absoluta de suas pregações e atitudes num *a priori* de atravessamentos, ou seja, se assim fosse possível esta verdade absoluta, ainda que Ele tenha sido sabidamente produto da história oral de seus discípulos e, portanto, assim também impregnada das impressões, crenças e desejos de libertação e emancipação, quem sabe, destes mesmos discípulos. Ou seja, há um algo na mensagem de Cristo e cuja transcrição e interpretação do homem, o faz a favor de si mesmo e com base em suas próprias circunstâncias e crenças obviamente.

É por isso justamente que a secularização está ela mesma sob a tutela daquilo que gostaria de conseguir superar no que diz respeito ao sagrado, quanto mais cristão mais o homem se seculariza, porque esta foi a via de entendimento possível alcançada pelos homens da época para se permitirem assumir o desejo de superar o sagrado na maneira como ele antes operacionalizava suas vidas e implementar ou executar este desejo. A secularização é um convite à permanência do sagrado com limites claros estabelecidos, seja do ponto de vista mais prático administrativo das vidas seja do ponto de vista daquilo que poderia se ter alcançado em termos de emancipação concreta e real do homem em si.

Um Cristo não mal interpretado, mas interpretado no alcance do que o poderia tê-lo sido e tomado como meio para as finalidades de aptidão do desejo operacionalizado, executado e vivido deste próprio homem. E um Deus que ainda precisava estar ali para que o homem não tivesse ainda, quero dizer, aquele mesmo ainda não temporal da secularização e sobre o qual falarei adiante, que reconhecer a si mesmo em sua plenitude de sua essência e substância. Podendo assim procurar a sua verdadeira religião: a máxima (est)ética da existência por sua transformação consigo. Um sublime ainda não alcançado e para todo sempre a ser perseguido, uma reforma íntima que poderia ter sido posta para muito além da maneira como se pensar em Deus e tê-lo nas demandas e questões da vida, ou seja, na direção de se pensar um novo homem de fato, um sujeito no seu maior nível de autoconsciência transparente e dialógico possível, e talvez e de fato, justamente estes possíveis tenham sido alcançados e promovidos àquele tempo.

Sobre esta possível máxima (est)ética da existência e conforme encorajar por parte do também Professor interlocutor nesta pesquisa, José António Domingues¹⁷, me permito agora “uma cambalhota conceitual”, assim tal como intitulado por ele, a fim de revirar, torcer, girar certas apreensões conceituais em torno da ética e da existência. Com isso, aproveitarei a oportunidade da então mencionada (est)ética da existência para me estender nos próximos parágrafos antes de mais detidamente retomar ao contexto histórico da secularização nesta sua genealogia de (en)formação do próprio capitalismo, para destacar elementos cuja futura consonância estará presente diante da tese desta pesquisa e seu desenrolar, que entende e acredita que necessitamos inaugurar de novo nossa ética da existência, ou seja, presença nas (rel)ações, e conforme mais especificamente a discussão proposta adiante na parte e capítulo 3.

Desta forma me estenderei sobre o conceito do Espírito do Dom do Decrescimento, nada mais apropriado para se falar em um capítulo de “secularização sagrada” do que sobre o próprio Espírito¹⁸ e, sendo este do Dom, a própria manifestação da vocação e da vontade e cujo arcabouço está fortemente construído em torno desta (est)ética do sujeito, sua projeção e mediação de suas subjetividades no mundo. Este conceito, por sua vez, permeia o movimento sociopolítico anticapitalista assim intitulado por Decrescimento, nascido na

¹⁷ As interlocuções e vozes em diálogo com esta pesquisa, tal qual apresentado de partida na introdução, são um traço metodológico contínuo ao longo deste exercício como um todo. Estas interlocuções são intervenções, conversas e orientações em seus níveis menos ou mais formais. Esta que, por exemplo, se deu com o Professor Doutor José António Domingues, pesquisador do departamento de Comunicação e Artes da Universidade da Beira Interior – Covilhã, disse respeito a um exercício de avaliação final do meu projeto de Tese e primeiro esboço de material construído em torno desta no encerramento do primeiro ano de doutoramento (2013/2014) e conforme cronograma de avaliações do programa e da disciplina Seminário de Investigação II.

¹⁸ Não por acaso esta terminologia em torno da conceituação do Espírito do Dom do Decrescimento converge para com as próprias questões hegelianas em torno do espírito e da secularização naquilo que entendo concernir para com o entendimento de que este espírito é a própria manifestação da liberdade e da razão na práxis e no mundo, num espírito que, segundo Hegel (2009), não é apenas para si, mas junto de si e em si. Ou seja, quando o movimento decrescentista aciona esta terminologia para falar da ação pelo Espírito do Dom, este quer evocar justamente estas raízes hegelianas do entendimento do papel e da atuação da razão e liberdade do sujeito no mundo e que diz respeito a todo um saber prático da existência.

França, em 2008, a partir das obras também do economista e filósofo Serge Latouche. Este movimento comporá mais adiante, tal qual explicitado na introdução, alguns tópicos no que diz respeito ao material de interlocução teórica e prática desta pesquisa, naquilo que concerne suas duas últimas Conferências Internacionais a este respeito e os conceitos de sustentabilidade ecológica e equidade social e que ocorreram no verão de 2014 em Leipzig e de 2016 em Budapeste.

Muito bem cabe aqui, nesta discussão da secularização e do cristianismo, numa fase que poderia ter sido de ainda maior genuinidade de desejo e expressão de emancipação do sujeito, pensar, portanto, que o que atualmente este movimento do Decrescimento entende por Espírito do Dom do Decrescimento seja talvez na contemporaneidade a própria manifestação desta secularização/emancipação/luzes há anos em latência, presente em forma de potência e vontade no sujeito, mas ainda distante da sua máxima realização e mediação no mundo enquanto real práxis destes elementos do e pelo sujeito.

Este assim chamado Espírito do Dom quer resgatar com o sujeito o seu Dom de ser, ou seja, sua possibilidade real de manifestação viva e particular articulada e articulando com suas circunstâncias, contextos, cultura e coletividade, conformados a partir de sua própria subjetividade consciente e desejante, logo, operacionalizadora da vida em si e da vida que cerca o sujeito de maneira emancipada e dialética, ou seja, apta a um constante exercício de existência, questionamentos e produção de si no mundo, pelo mundo e com o mundo.

Este Dom seria o próprio retorno à sensatez que não fosse somente a da razão, mas a sensatez dos sentidos, em sua maior e melhor amplitude, em sua capacidade plena de expressar a vida do sujeito. Conforme Law (2004) nos coloca, uma sociedade que fosse a posseção recíproca sob formas totalmente variadas de todos por cada um, e esta posseção não deveria sê-lo necessariamente física, como, por exemplo, aquela do âmbito da propriedade privada, das trocas comerciais e das relações de consumo. Trata-se de um engajamento simétrico temporal no qual os termos de propriedade individuais são substituídos por cadências de atuação múltipla, local e do momento, e por todo o *enacts*¹⁹ do

¹⁹ Termo utilizado em comum por alguns autores que dialogam e discutem a assim chamada Teoria Ator Rede, como, por exemplo, Vinciane Despret, Bruno Latour e John Law. E que representaria a própria noção de um *act* que fosse propriamente em rede e acontecesse em respeito, vislumbre e consideração às conexões desta. Um acontecer de interligações e conexões reconhecidas e tomadas como base desta ação que, por isso, estaria para além do ato apenas e passaria a uma condição de “inter-ato” necessariamente, ou seja, o próprio *enacts*, portanto, que seria por ele mesmo uma espécie de “conex(a)ção”. Na extensão desta rede de ações estariam também destacadamente presentes as interações com os objetos e animais. A rede, por sua vez, seria uma espécie de entrelace circular, contínuo e relativo, a partir do qual não haveria a possibilidade, ou intenção, de retorno a um princípio ou início desencadeador do processo, ou seja, da ação propriamente, sendo este completamente integrado e imbricado de si em si. Não haveria a possibilidade, nem o desejo, de um exercício da racionalidade da ação, por ele mesmo, tudo seria continuidade e conexão. Vale destacar, primeiro, que, para os teóricos, esta não seria uma afirmação de puro relativismo, na verdade, estaria mais para uma postura anti-anti-relativista como Geertz (2001) certa vez denunciou sobre a não mais possibilidade das argumentações e construções que fossem plurais, não necessariamente universais e da imprevisibilidade, por elas mesmas, por um medo generalizado em relação a um relativismo e por vias de um antirrelativismo, mal elaborado. E, segundo, que *to enact* é um dos termos que aparecem ligados à mesma palavra de raiz etimológica, de práxis, o que por si só faz reforçar de muitas maneiras toda

grupo, onde o social não é o grande, ele é processual e coexiste num certo momento, não havendo necessária previsibilidade das ações e nem pré-determinações rígidas e inflexíveis conformadoras das subjetividades dos indivíduos. Este contexto vem destacar que o mundo é de fato constituído por nossas práticas, e esta constituição implica a (experiment)ação de diversas lutas de a realiza|a|ação por parte dos sujeitos e objetos que o compõem.

Esta referência conceitual está diretamente relacionada às noções e discussão já anteriormente e apropriadamente proposta por Marcel Mauss, desde 1925, quando da primeira edição desta sua obra intitulada o *Ensaio sobre o dom*. Isso porque a discussão em torno do Espírito do Dom do Decrescimento, especialmente no que concerne a noção do Dom está igualmente interessada em pensá-lo como uma dádiva, como a possibilidade de uma autogestão das relações humanas sob as bases de direitos da própria expressão do ser, ou seja, do ato de existir e se transformar, o outro e a natureza. Seria uma possibilidade concreta de administração plena e real da vida, seja em sua expressão política, econômica, e/ou cultural.

É por isso que, neste contexto, por sua vez, o Decrescimento se define como um projeto revolucionário e não reformista, um projeto embebido do ato vocacionado dos sujeitos em projeção de seus dons numa práxis genuína e também verdadeiramente coletiva. “A revolução significa a entrada de parte essencial da comunidade numa fase de atividade política, isto é, *instituinte*. O imaginário social se põe a trabalhar e se dedica explicitamente à transformação das instituições existentes” (Castoriadis, 2005, citado por Latouche, 2009, p. 92). Porém, não se trata de uma revolução que signifique ou represente guerras civis e muito menos derramamento de sangue, o objetivo é valorizar ferramentas como os fóruns sociais mundiais e a prática do pensar global e agir local. O Decrescimento acredita que esta revolução precisa promover “uma mudança de certas instituições centrais da sociedade pela atividade da própria sociedade, a autotransformação explícita da sociedade, condensada num breve espaço de tempo” (Castoriadis, 2005, citado por Latouche, 2009, p. 92).

Podemos construir novos caminhos e trilhá-los. Se nós inventamos, por exemplo, a economia de mercado, mais ou menos conectados a esta busca emancipatória e de autogestão ou não, mais ou menos conectados aos valores da exploração e da acumulação crescente e contínua, hoje percebemos que não resultamos no que buscávamos de nós e para nós. Ou percebemos que resultamos exatamente no que poderíamos haver resultado diante dos valores e crenças que nos nortearam até aqui, sob o massacre e repressão de valores e crenças contrários, e que nos fizemos muito menos múltiplos e criativos do que poderíamos, ainda podemos reverter o quadro, conscientes de que chegamos a um lugar com o qual já não nos identificamos mais, com o qual parcelas sociais talvez nunca tenham se identificado.

“A insistência na autodeterminação também molda a política antiautoritária [...], reivindicando o exercício do poder pelas pessoas sobre si mesmas e

esta apropriação e desdobramento do termo *enacts* pela Teoria Ator Rede e imprimir conexões ao próprio uso do termo práxis nesta pesquisa.

sobre a sua comunidade, e a ascensão da democratização de baixo para cima ou a partir da base, e não a tomada do poder. [...] ênfase no autogoverno, na autodeterminação e na autonomia [...] reivindicação [...] da ocupação da terra e da propriedade coletiva.” (Parker, Fournier e Reedy, 2012, p. 344)

A dignidade diz respeito a quem somos e exige de nós que sejamos quem somos, mas só podemos ser em relação ao outro, só temos a dimensão do que somos pela relação humana que estabelecemos com o outro, portanto, a dignidade é o olhar que nos dedicamos quando olhamos para o outro, e ao mesmo tempo o olhar que recebemos do outro que se olha através de nós, resultando em reconhecimento e respeito de nós mesmos e do outro enquanto existências que devem ter preservado seus direitos de ser e de vida (Latouche, 2012a).

Fadados às relações humanas associativas, conforme nossos traços de “inautossuficiência”²⁰, somos mais sujeitos expressos na coletividade do que individualmente. (Marinho, 2014)

“Somos vulneráveis às forças da natureza, às doenças, às realidades, à má vontade e ao azar, à brutalidade e, para alguns, que nele creem, também ao destino. Mas se nos vulnerabilizamos ainda, depois de tudo o que nos vulnerabiliza, se fazemos da vulnerabilidade uma escolha, é porque nela há um sentido e pelo menos uma coisa é clara nessa escolha – Não há uma vulnerabilidade minha ou tua fora de uma vulnerabilidade nossa. Vulnerabilizar-nos é ter um ‘minha’, um ‘tua’, um ‘nossa’ que é pronome, mas só possessivo pela forma. Os pronomes possessivos são aqui prenúncios do lugar de desapossamento onde possamos estar juntos. Uma casa, por exemplo, ou uma memória, um filme, uma canção, o amor que fazemos, mesmo o que não fazemos. Vulnerabilizar-nos, isso é o mesmo que nos tornarmos íntimos” (Barata, s/d²¹ *apud* Marinho, 2014, p. 124)

É justamente esta vulnerabilidade que a secularização por vias da sacralização tenta superar, e da qual tenta sair ou retirar o sujeito para um após autossuficiente e que, na verdade, jamais acontece e talvez tivesse de fato possibilidades de acontecer quando de fato ainda não (linha temporal explorada pelo próprio processo desta secularização) há a conquista desta expressão maior de uma manifestação e atitude de existência intrinsecamente reveladora do Dom essencial e em sua potência espiritual da ação.

Não poderia tê-lo sido diferente, pois este fenômeno histórico da secularização que preserva o desejo por um algo universal e universalizador em vias da sacralização deixa escapar certas pluralidades coexistentes, justamente porque tenta ou procura multiculturalizar o plural, quero dizer, globalizar o local - enquanto que o próprio local é que deveria resguardar o plural – fazer com que todos em todos e por todos tenham em si as culturas,

²⁰ Se me permitem o neologismo, quero por “inautossuficiência” destacar desde a impossibilidade do ser de ser autossuficiente, ou seja, aquele sujeito que se basta, que é pleno em si, assim como destacar nossa intenção de assim o sermos. E por isso não caberia o uso aqui de antônimos cuja formação da palavra não trouxesse consigo a própria autossuficiência na formação e grafia marcando esta intenção constante e ao mesmo tempo a negação desta capacidade sem negar, por sua vez, a intenção que persiste no ser de ser autossuficiente. Como se através desta palavra, ou adjetivo, eu quisesse dizer que não somos autossuficientes, mas que sempre tentamos sê-lo.

²¹ Conteúdo compartilhado por escrito, e cuja utilização e divulgação neste material estão devidamente autorizadas. Disponível em: <<https://www.facebook.com/Andre.Barata.Nascimento>>. Acessado em 11 de junho de 2013.

crenças, idiossincrasias uns dos outros, o que na prática é subjetivamente irrealizável e só resulta em hierarquizações, prevalências, predominâncias, onde a necessidade de ser multi – cultura, economia, política, crença e etc. – mais agride a diferença e a diversidade do que agrega. A própria superação da necessidade da universalização é que não é secularizada em si e pelos sujeitos.

Atualmente, e aqui abro um espaço à menção de alguns atravessamentos pontuais para uma dialética em torno desta questão do universalizar, muito sintomaticamente e ainda nos tempos atuais vivenciando os pormenores da não superação de muitas dicotomias e deixando de fora o incomunicável de muitas expressões de individualidades, mas já são muitas as teorias discutindo, porém, e *inclusive* um outro universalizar, se é que assim o seja possível fazê-lo, ainda que pelo emprego de uma mesma palavra, desafio similar como já mencionado, por exemplo, da própria Hannah Arendt no que concerne o conceito e/ou o termo trabalho. Há o contemporâneo entendimento em torno de um universal que pluraliza, que dialoga sobre os seres humanos em suas idiossincrasias mais locais e não apenas sobre o ser humano enquanto uma referência antropológica singular. (Anders, 2013)

Isto também parte de ideias de autores tais como Bruno Latour, aqui já citado como um dos autores da própria Teoria Ator Rede no contexto das redes de interação social e do *enacts* de seus atores, no que concerne o termo ou os estudos do fenômeno assim intitulado Antropoceno: era temporal e geológica do desempenho humano perante seu ecossistema e meio ambiente. Estando este *environment* deliberadamente entendido, composto, assim considerado, não somente por outros seres humanos, mas também por animais e seres de muitas espécies, a contar também com os elementos inorgânicos, minerais e naturais. E de autores tais como Zizek (2009), mais especificamente em seu livro *En defensa de la intolerancia*, no que concerne, por exemplo, o termo do multiculturalismo, que também des(x)-universaliza, ou busca criticar uma universalização *a priori* e regularmente tomada a partir desta categoria e que pode e deve ser reconceituada na intenção de expressar o plural em sua máxima práxis de empatia tal quanto e como pretendido.

Estes atravessamentos têm valiosa expressão contemporizadora daquilo que estamos analisando genealógicamente no que concerne a própria construção das sociedades atuais, porque explicitam os resultados e destacam os elementos desta aparente linha de chegada que vamos alcançando enquanto trilhamos as mesmas ou linhas diferentes e isto tem um valor histórico diferenciado para as análises seguintes, as quais me proporei no que diz respeito às instituições da sociedade, como, por exemplo, a própria sociedade do trabalho no capitalismo. Estas questões em torno do Antropoceno e do multiculturalismo, aqui mais especificamente elegidas enquanto elementos atravessadores a serem destacados e mencionados, ocorreram-me em uma experiência de Escola de Verão na Universidade de Bologna, durante o verão de 2014, para estudos críticos acerca de teorias pós-coloniais e teorias do Sul, dirigidos pelo Professor Doutor Raffaele Laudani, também pesquisador interlocutor desta. Suas impressões geopolíticas, por exemplo, acerca do movimento

sociopolítico do Decrescimento me acompanham e ecoam, refinando e amadurecendo minhas ideias, ainda hoje.

Os estudos acerca deste conceito ou era geológica do Antropoceno estão majoritariamente interessados na avaliação possível a ser feita em torno da ação do homem na natureza e seus possíveis efeitos mais extremos, quiçá até capazes de liquidar, por sua vez, com a própria espécie humana. Longe de possuírem uma intenção alarmista à catastrófica, trata-se de escolhas e suas perdas, tal qual igualmente problematizado na introdução sobre esta pesquisa propriamente, os estudos acerca deste conceito ou fenômeno geológico têm o interesse de compreender e mapear na direção do que caminhamos quando o assunto são os impactos e efeitos da ação do homem sobre a terra. Há um extraordinário filme capaz de muito bem situar toda esta discussão do Antropoceno²², e cuja indicação aqui compartilho: *Melancolia* – 2011, do diretor Lars Von Trier. E é neste contexto que um universalizar – bastante distinto daquele enquanto elemento de trajetória de secularização no que concernia uma universalização que encerrava debates em torno das dialéticas do papel da razão, tomando-a como o centro, por sua vez, nada universal em mesma condição de características e medidas na práxis real e concreta – começa a ser encenado talvez *inclusive* como um projeto inacabado de secularização, a própria especulação do ainda não em potência capaz de surgir a serviço de uma emancipação, pluralidade²³ e liberdade efetivas.

²² As discussões acerca destes temas e questões majoritárias hoje à teoria ou conceito do Antropoceno estão diretamente ligadas aos conteúdos disponíveis nos sítios destacados e indicados abaixo, por exemplo: http://www.oeco.org.br/reportagens/10925-oeco_11391 e <http://www.publico.pt/ecosfera/noticia/nivel-do-mar-registou-nos-ultimos-100-anos-aumento-sem-precedentes-em-milenios-1672849>. Assim como na entrevista que se seguirá no Anexo A, na qual o termo aparece mencionado de saída, assim como no seu conteúdo que dialoga com esta temática. Tomo-os como ilustrativos deste debate e reitero como quando da argumentação em torno da intitulação da parte 2 desta pesquisa: não no sentido daquele que ilustra com o intuito apenas de anexar um conteúdo extra de maneira lúdica, por exemplo, mas dispensável e sim no sentido daquele que quer a partir da ilustração deixar de muitas outras maneiras explicitado e dito o conteúdo ou argumento em questão: nosso projeto de humanidade no mundo, e por que não dizer nossa experiência da secularização e seu fenômeno da sacralização da razão tem nos conduzido a extremos e cujos efeitos e consequências assim também o serão. Um movimento e desenrolar bastante contrassensual, afinado por sua vez às possibilidades de extinção da nossa espécie e com isso a inviabilização ontológica deste nosso próprio projeto de humanidade. Os sítios destacados dizem respeito a uma entrevista com o geógrafo e servidor público brasileiro Alceo Magnanini à organização: Associação Eco, no Brasil, e a uma reportagem no caderno “Tópicos” do jornal português *O Público*, do dia 14 de outubro de 2014, ambos avaliando os impactos do homem sobre a biosfera em geral e sobre os oceanos. Quero dizer, uma preocupação expressiva em torno de uma totalidade e universalidade, est(ética) existencial que jamais alcançamos ou soubemos desenvolver e promover e cuja finalidade e intenção primeira do próprio projeto de secularização – homem do seu *saeculo* e tempo, talvez fosse justamente esta. Fomos tramados ontologicamente pela própria epistemologia da secularização: homens ao alcance de seu tempo.

²³ Em tempo vale destacar a respeito do termo e conceito de pluralidade que é tomado pela autora Hannah Arendt, base teórica filosófica desta pesquisa rumo a tese da necessidade de (re)inaugurarmos nossa própria ética da existência – presença no mundo, a pluralidade é para a autora a condição humana que nos levaria a ação, dentro da esfera e do espectro de vida ativa do sujeito composto por: trabalho, obra e ação. Seria a pluralidade a condição por essência da ação e seria a ação a expressão da vida ativa do homem mais diretamente ligada ao exercício político, no seu sentido de *polis*, daquilo que importa decidir e discursar coletivamente, a vida pública das relações sociais propriamente. Estas questões mais detidamente serão desenvolvidas em tópico próprio já a seguir. Por ora, estou tecendo análises acerca de nosso não acaso histórico e compondo o cenário para o devido aprofundar teórico filosófico de alguns conceitos.

Estas ideias são como *food for thoughts* ou elementos sintomáticos contemporâneos que revelam os não acasos históricos deste fenômeno da secularização, por exemplo, melhor explicando e exemplificando seus efeitos e resultados: uma razão sacralizada para universalizar a ação do homem do mundo, tomando esta como deno(do)minador comum da mediação do sujeito, onde as diferenças, o plural, é subjulgado ao entendimento comum racional e para resultar em mesmas apropriações do ser no mundo. As diferenças são, portanto, invisibilizadas pelo termo multi, e já não precisam ser assim conhecidas, experimentadas e explicadas. Basta que se as inclua na dimensão do multi e assim já se pode retomar a prioridade da existência que importa: a da razão produtiva, e cuja produção, tanto capital, econômica, política, social, cultural e etc., é a finalidade em si. A despeito do que se esteja produzindo, das redes que interconectam esta produção e outros, trata-se de um universal que termina por alienar a diferença, um multicultural que contém de todas as culturas, mas sem as (re)conhecer propriamente. (Zizek, 2009)

De volta, porém, mais detidamente como prometido ao contexto estrito da secularização e sua genealogia com o próprio espírito do capitalismo, como veremos adiante, e no que diz respeito, por sua vez, à leitura e todo entendimento do homem em relação e sobre o seu tempo, o cristianismo nesta mescla do que se consumava do religioso no mundo é uma transição temporal propriamente. É uma transposição de crenças ao presente momento, ao que está consumado e realizado no mundo por Deus e através de seu Filho enviado e encarnado, e entre o tempo do futuro daquilo que ainda não veio e não aconteceu depois da vinda de seu filho, um tempo onde há espaço para um “ainda não”, pelo que estaria por vir após o todo consumado, após a concretização plena da mensagem de Deus no mundo pelo verbo materializado, pelo Deus criador do mundo no próprio mundo. Abandona-se a adoração do passado, dos antepassados, vale-nos o tempo do presente com vias na futura salvação. Passamos a ser o próprio princípio da celebração do tempo.

O tempo do oportuno (Kairós) e do sagrado anteriormente irreconciliável com o tempo do Khronos, agora se encontram em plenitude, o filho de Deus enviado, em e a seu tempo, é a própria tensão manifestada entre um já consumado e um ainda não, entre um presente que vem esclarecer a respeito da construção de um futuro que deve e passa a ser desejado. Por isso, por causa deste “ainda não” é que não se pode estar conformado com aquele mundo enquanto categoria moral e ética, sendo que desta própria tensão entre um presente consumado onde toda mensagem de Deus haveria sido entregue e um futuro de salvação final por todos nós ainda por vir, desta tensão nasceria nossa história como a própria narrativa do homem na terra enquanto cocriador deste mundo. A própria consciência do homem é, portanto, esta ressonância do estar atento entre um passar e o que está passando. Cristo não está virado para trás, e sim para frente, para o futuro. Ao contrário da orientação das

mitologias gregas como em Ulisses, por exemplo, que saia de onde se encontrava para retornar a sua ilha, Cristo orienta Abraão a deixar sua terra e seguir para uma terra nova.²⁴

De toda forma e após a vinda de Cristo, e para aqueles que viviam o tempo de maneira escatológica, e as primeiras comunidades cristãs, e as que testemunharam a ressurreição de Cristo, passaram a encontrar dificuldades em dar sentido à vida secularizada e sua categoria de futuro, após a vinda de Cristo e sua ressurreição, isso porque estaria então a história acabada, estaria tudo consumado. Algumas das razões da própria vida secularizada se acabam conforme as religiões e do todo consumado, não se sabia ainda como transformar a espera em esperança por uma segunda vinda de Cristo. Foi preciso esticar o tempo, colocar o fim da segunda vinda de Cristo para um futuro cada vez mais distante. Uma própria invenção da história por assim se dizer no sentido cristão.

Santo Agostinho, em seu livro XI das Confissões, possui passagens onde costumava dizer que se lhe perguntassem sobre o tempo, e pronto, ele não saberia dizer o que era de fato, em compensação se houvesse de não ser perguntado sobre o que seria o tempo, e aí sim o saberia em sua plenitude. A respeito desta condição temporal metonímica do um todo devir pela parte presente onde se passa e se percebe a possibilidade deste todo devir “ainda” e que “não” se faz plenitude neste tempo oportuno presente, há também o pensamento de Ernest Bloch que, como bem nota Miguel Cardina (2014), reconhece esta fração temporal do “ainda não”:

“Para expressar o presente enquanto devir, (...). Esta é a categoria do ‘não’ tal como se apresenta na história. Corresponde ao ‘não’ que, saindo de si mesmo, se inicia na busca da [determinação] (...). O ‘ainda-não’ equivale deste modo à dinâmica que impele em direção à totalidade e é, em certa medida, o verdadeiro substrato do pulsar no mundo.” (Bloch *apud* Cardina, 2014, p. 98)

“(…). O ‘não’ refere-se à obscuridade do momento vivido, (...). O ‘não’ é, naturalmente, um vazio, mas ao mesmo tempo é impulso para dele sair, (...).” (Bloch *apud* Cardina, 2013, p. 98)

Quando o fim veio para dentro da história, os romanos tentaram trazer já pra dentro dela toda a finalidade humana. Santo Agostinho foi buscar ambiguidades neste entendimento em torno do futuro, tal como se coloca e se expressa em relação ao tempo e sua construção para evitar, então, esta que poderia ser a apatia da política diante de uma vida religiosa plenamente consumada. A tentativa do Império Romano era a de ter uma chave em definitivo através da qual se separasse de uma vez por todas o bem do mal, o joio do trigo. Parece que desde sempre o homem tenta resolver a vida por completo, para então depois vivê-la, ter e tomar tudo como resolvido e plenamente consumado para então viver e contemplar.

²⁴ Os parágrafos em questão apresentados são frutos também de debates e exposições de conteúdo próprios da disciplina – Seminário de Investigação II, nas aulas ministradas pelos Professores José Santos e José Rosa, docentes do programa de Pós Graduação *Stricto Sensu* do Instituto de Filosofia Prática da UBI, durante o segundo semestre de 2013/2014, em se analisando autores como Marramao, Fiore *apud* Rosa, Hegel, Löwith, Habermas.

Para Agostinho, colocar um fim à história seria um instrumento absoluto para determinar o sentido todo da história e, portanto, também das consciências: absolutismos. Não é à toa esta denominação política no contexto da própria sacralização da política, e no contexto da imanentização do fim dentro da história, ainda que a plenitude do poder papal nas coisas temporais assegurasse à religião um estar acima sempre, *inclusive* do imperador. Era imenso o absolutismo deste império. Mas agora com o cristianismo e a teologia política havia então uma fusão do próprio reino do céu e de César. Por isso, as épocas absolutistas da política foram tão sacralizadas e fortemente marcadas por esta teologia política.

Foi a própria Igreja que, ao reivindicar este poder temporal para si, retirando-o do imaginário cósmico do tempo da manifestação e da vontade dos deuses gregos, por exemplo, contribuiu mais tarde com a secularização da própria política e que vem superar esta situação e circunstâncias. Paradoxo: Jesus pregou a Igreja, mas no fundo a destruiu e a teve realizada e concretizada por outras vias de institucionalização, teve a sua própria mensagem tomada para o endeusamento do homem, de sua razão e das coisas de seu mundo material, enquanto que talvez esperasse resultar em emancipação real das mentes, consciências e crenças pela manifestação do plural e da própria diferença em coletividade e convivialidade.

O poder político que se segue, porém, é tão forte que se espiritualizou. As decisões do soberano e suas prevalências nas circunstâncias das exceções, como nos coloca Marramao (1998), em que as decisões finais dos soberanos estavam postas assim como as manifestações milagrosas e, portanto, impassíveis de serem questionadas, faziam sua decisão autônoma e liberta da vontade de seus próprios súditos, e assim o submeter inquestionável do seu povo a ele. A exemplo disso, temos o próprio imperador Carlos Magno que se coroa enquanto divindade, representante da vontade de Deus, em um ato e momento histórico da teologia política, e que deu origem ao período considerado e nomeado como cesaropapismo. Uma plena sacralização da política.

Agora, o que é interessante pensar é como que aquilo que se reivindicava em relação ao poderio da Igreja, transferimos ao político, e então novamente estamos súditos de exterioridades e menos senhores e sujeitos de nós mesmos, ou seja, de alguma forma, não entendemos mesmo a própria mensagem de libertação e subjetividade do próprio Cristo, jamais entendemos verdadeiramente – “você são deuses” (João 10:34), ou fizemos a leitura disso para prolongarmos e transferirmos as maneiras e vetores de dominação social e agora, portanto, também política. Mais tarde, conforme os avanços da modernidade, vemos os modos como o próprio capitalismo se apropriou disso tudo.

É desta forma que se reconhece que o fenômeno da secularização, distribuído ao longo dos períodos históricos naquilo que ia compondo suas próprias raízes e categorias representativas aos e dos sujeitos, diz respeito, muito diretamente, a um projeto jurídico político. Estes períodos históricos foram aqueles desde o cristianismo, do antigo Império Romano, passando pelas Cruzadas, mais tarde, da Idade Média, até o movimento da Reforma nos princípios do que passaríamos a denominar como Idade Moderna ou Modernidade, ou o

tempo secularizado, do *saeculo*. O objetivo foi redesenhar o poderio da própria Igreja, não para que ela pudesse deixar de existir, e de ter poderes sobre a organização da vida das pessoas e suas tomadas de decisão, mas para que ela pudesse sobreviver às transformações de crenças e valores que ocorriam na vida de cada indivíduo em suas subjetividades, e das quais ela própria era também e muitas das vezes a responsável. A mundanização da fé, cujo ápice talvez tenha ocorrido de fato com o evento da Reforma, a partir de quando esta fica ainda mais entregue a escuta particular de cada indivíduo em torno deste Deus único, marca a subtração da religião dos termos, elementos e agentes políticos de cada época. (Marramao, 1998)

Primeiramente, porque a entrega do poder político ao Estado em sua plenitude reserva à Igreja e à religião o poder delineado e delimitado em torno do sagrado, o que de toda forma não é menos poder por isso. Até a entrega de muitas das terras e posses da Igreja é feita sob o contexto de fortes alianças com os nobres que as recebiam na época, e cuja recorrência à fé, às instruções e orientações dos padres, à ordem papal era real e concreta, ou seja, uma Igreja que ainda reinava apesar de não mais governar diretamente, mas atuar efetivamente sob os governos pela influência de suas crenças e valores. (Marramao, 1998)

E, em segundo lugar, porque se tratava de um paradoxal jogo de espelhos como nos coloca Marramao (1998), onde o aparente conflito que poderia resultar entre os dois poderes: Estado e Igreja, a partir desta experiência da secularização e, como já mencionado e argumentado, construída propriamente com base nas escrituras, tratava-se, na verdade, do assumir de cada uma das partes das prerrogativas umas das outras, ou seja, temos a Igreja que se mundaniza e estatiza, e o Estado que se sacraliza. A Igreja toma para si as características da centralização e da racionalização burocrática e o Estado assume prerrogativas sagradas, ritualizando os próprios procedimentos. Não por acaso, a razão e seu desdobrar em racionalidade técnica transformam-se nos novos deuses do período histórico que se seguiria e que passaria a ser intitulado de modernidade.

O ato do imanentizar - tornar mundano, colocar *theologia* na *oikonomia* – *oikos*: casa, em busca da melhor lei para a casa, do fazer o mais com o menos possível, o *oikos* se transforma no próprio cosmos. Passa-se a projetar a vida trinitária do Pai, Filho, Espírito, na “economia.” *Oikonomia*, o modo como Deus rege o mundo, a nossa casa, a melhor lei da história da salvação, a criação. A *Theologia* se transforma na própria teorização de Deus, Deus está na história. Deus não é outra coisa senão sua própria história e a história da sua criação, Deus está ligado ao mundo e, ao mundanizá-lo, a trindade deve ser vista como a história, e não um teorema celeste.

E, neste contexto, a questão da temporalidade, e que acima se debateu a respeito do prolongamento do futuro, se concretiza na história da própria trindade – a idade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, aquela que estaria por vir, a idade do “ainda-não” e uma Igreja sem imperador como seus representantes, a Igreja dos monges, e das crianças, ou seja, prolongamento nítido do futuro. Ainda temos que esperar que o fim estará aí. Essas coisas

últimas, o escatológico – *ta escahta*. Este raciocínio e entendimento à época foram considerados uma grande heresia, assim como o próprio surgimento de uma Igreja invisível do bom pensamento, do puro serviço do coração.

O século passa a ser o prolongamento do verbo, da encarnação do verbo, investir e valorizar nestes meios e categorias da comunicação pela e para a criação e a retomada dos trabalhos, das atividades, do posicionar-se e transformar-se, sem a apatia do todo consumado, e deste tempo em definitivo do escatológico alcançado, mas, sim, pensá-lo sempre em um futuro a ser pleno, o já está, mais ainda não tudo. O trabalho que tinha e trazia consigo o sentido da salvação, agora adquire o sentido do verbo encarnado e da criação.

Este homem, portanto, que é criado a imagem e semelhança de Deus, tem a si um conjunto de outras novas responsabilidades conferidas, relativo ao mundo que habita. Ainda que ele não seja propriamente Deus, este contexto religioso, esta maneira socialmente construída de crer em Deus, conforme a maneira como se lidou com um conjunto de experiências passadas naquele tempo e por aquele povo, confere à sua vontade, liberdade, e inteligência uma autonomia positivada. Aqui, o homem não é mais associado ao seu anterior estatuto serviçal, o homem passa a ser cocriador. Densidade fundamental posteriormente percebida para e em todo trabalho humano. A matéria do mundo faz parte do próprio processo revolucionário do mundo, não se pensa mais o Deus no céu: Emanuel – é o Deus que está aqui. A própria liberdade é dada no ato da proibição, passa a existir um senso de criação à transgressão. O mundo dos homens e o qual Deus também vem habitar através de seu filho, foi criado por um ato de desobediência de Adão e Eva. Sob certa medida, as escrituras passam a revelar ao homem aquilo que deveria transgredir, não se conformando com a moral e ética do próprio mundo, por exemplo, e como já mencionado, para então criar o mundo e o reino de Deus no mundo.

Já não há espaço para podermos falar mais em sagrados e profanos como anteriormente, quando a carne, as coisas da matéria e do mundo eram tomadas negativamente, com ressalvas e receios. O cristianismo desfaz isso, e a carne e o tempo passam a ser vistos como bons, como meios e ressonâncias das obras de todos os espíritos encarnados, de todos nós verbos à imagem e semelhança de Deus.²⁵

A experiência social e política da secularização esteve, pois, plantada nas sementes deste cristianismo que mudaniza a religião e a relação, portanto, do homem com sua fé e com Deus, até culminar na própria experiência da Reforma, e que só faz delegar ainda mais ao sujeito toda esta autonomia e emancipação do homem para com as escrituras e suas crenças religiosas. Em um primeiro momento, a secularização das religiões, com isso, o

²⁵ Os parágrafos em questão apresentados são frutos também e ainda de debates e exposições de conteúdo próprios da disciplina – Seminário de Investigação II, nas aulas ministradas pelos Professores José Santos e José Rosa, docentes do programa de Pós Graduação *Stricto Sensu* do Instituto de Filosofia Prática da UBI, durante o segundo semestre de 2013/2014, em se analisando autores como Marramao, Fiore *apud* Rosa, Hegel, Löwith, Habermas.

próprio surgir do cristianismo enquanto sintoma deste processo, se manifesta e se reflete na política como a própria sacralização da política, a trajetória das teologias políticas, do poder divinizado do soberano, dos reis e seus impérios absolutistas. Até que esta secularização que se iniciou no entendimento em torno da encarnação do verbo, ou seja, de Deus, libertando o homem para a criação da sua própria existência, mundo e conseqüentemente fé, leva a uma posterior laicização deste próprio Estado. Que de certa forma, apresenta ainda, nos tempos atuais, muitas das categorias administrativas e organizacionais tais quais se reconhece e sabe nos anteriores hábitos institucionais da Igreja, por exemplo.

Este Estado deixa de ser a experiência concreta e real do espírito conforme nos explicita Hegel (1999), ou seja, os seus meios políticos de realização, para ser um Estado completamente desvinculado desta sacralização que organiza o mundo prático dos sujeitos representando-lhes politicamente ou refletindo-lhes as paixões e vontades. Neste e por este aparato enquanto estes mesmos homens tentavam, e aqui mais diretamente em referência à própria experiência do sujeito, seu mundo, sua razão, diante do marco histórico da Reforma, justamente o progresso da própria fé e religião na secularização de seus deuses e o advento do cristianismo.

A secularização da vida dos sujeitos tem seu culminar nesta época que entendemos e reconhecemos por modernidade, mas paradoxalmente continuamos elegendo deuses e professando religiões e uma fé a ser universalizante e universalizada, capaz de organizar todo o sentido de nossa existência de uma dada vez por todas. A própria hermenêutica da existência do homem pensando o mundo para pensar a si no mundo para universalizar a si neste mundo e ter por definido, resolvido, resoluta a própria existência e possibilidades de subjetividade e particularidades. Ou seja, a insuperável bipolaridade da existência humana que só faz transitar por diversas dimensões e elementos/esferas, mas sem se superar. E é esta ou desta superação que finalmente me interessa falar e argumentar até para se imaginar o próprio contexto da saída e superação do homem da sociedade do trabalho no capitalismo, por exemplo.

1.2 A lógica do capitalismo: o seu espírito, pois secularizado; a modernidade e a racionalidade econômica: acumulação *versus* o suficiente – um conceito em Gorz.

“Enough is as good as a feast”, diz o ditado inglês: o que é suficiente é o que pode haver de melhor.

André Gorz

Na esteira desta genealogia da secularização e seus não acasos históricos, conforme aquilo que acima foi apresentado, e perante aquilo que vem a ser, portanto, a própria constituição da lógica do capitalismo, na qual resultamos enquanto produtores e produtos de uma sociedade do acúmulo e também seus sujeitos, podemos desdobrar então esta lógica em constituição em alguns elementos recortes fundamentais e que serão aqui contemplados.

Ao desdobrarmos esta lógica do capitalismo, falamos necessariamente em modernidade: o próprio *saeculo*; falamos sobre seu espírito: e toda conveniência histórica do entendimento do espírito secularizado que se faz carne para realizar a vontade do sagrado, nos convidando a saber que somos todos também habitados por frações deste espírito e, portanto, aptos a esta mesma realização cocriadora do mundo e no mundo; sobre o código exclusivamente produtivo da racionalidade econômica: um atravessamento da lógica da produtividade nos termos da paradoxal universalização da razão, e de um trabalho extremamente racionalizado, também ocorridos pelas vias desta secularização e que consequentemente nos leva a falar em conceitos tais como: acumulação e o suficiente. Referir-me-ei mais especificamente a este conceito em Gorz.

Ao iniciarmos mais propriamente pelo elemento do espírito do capitalismo, há todo um contexto a derivar daquilo que ficou então estabelecido e conhecido historicamente como a ética protestante, ou seja, o movimento da Reforma e mais especificamente a sua dimensão do Puritanismo, como uma das partes mais importantes à conformação deste espírito. É a este próprio espírito do capitalismo e a seu predicativo da ética protestante que, tempos mais tarde e não por acaso, se refere a intitulação de um dos livros de Max Weber, já do início do século XX.

O espírito do capitalismo teve seus germens plantados na secularização da vida e das relações sociais, políticas e econômicas. E estando a secularização propriamente enraizada nas bases e fundamentos do cristianismo em si, temos que o espírito do capitalismo é, com o perdão do salto indutivo, ele mesmo cristão também; é ele mesmo o novo mito a universalizar-se e a fazer pela humanidade a resolução de todos os seus problemas existenciais e conflitos; é ele mesmo a nova e mais completa religião, a maneira de medirmos nossa relação com o mundo e que mais tarde e severamente se naturalizaria ao extremo de levar-nos a impossibilidade de pensarmos-nos fora ou após esta lógica e regimento existencial.

A Reforma protestante que, em geral, reivindicava, por sua vez, pelo e para o sujeito uma nova relação com Deus e com as escrituras, inaugurou um novo enlaçamento religioso de Deus com o mundo. Aquilo que antes habitava exclusivamente os âmbitos da política e o poderio dos soberanos, passou a habitar o econômico, valorizando-se a acumulação de bens e produtos, serviços e utilidades e também moeda em si. Sua reivindicação fazia potencializar o fenômeno e movimento histórico da própria secularização no que dizia respeito a uma esperada e desejada, concreta e representativa mundanização dos homens.

A Reforma protestante, mais diretamente em partes a sua iniciativa do Puritanismo, termina assegurando aos modos de produção, economia e acumulação uma própria justificação moral religiosa onde um contínuo e crescente querer ter e ter mais está autorizado por Deus e pela religião porque se justifica pelo enobrecer do homem através do trabalho, no qual manifesta seu chamado, sua vocação, e pela sua lealdade familiar e comunitária em querer prover com segurança o futuro de seus herdeiros, por exemplo. Este enobrecer representava antes um dever para com a própria vocação para o qual o lucro consequente era assim e então assentido. É a própria espiritualização da economia, assim como havia se passado na política, e do seu *modus operandi* cuja forma é a mais conveniente ao contexto, o capitalismo.

A ligação e os atravessamentos entre esta ética protestante puritana e o espírito (ação livre e justificada) econômico do capitalismo segundo Weber (2004) refletem no fundo e na sua base uma conduta de vida eticamente coroada nos termos do específico entendimento em torno da vocação. Primeiramente, e assim entendida e significada do lugar do que há de mais irracional no despertar e despontar de uma vocação, enquanto uma determinada disposição que simplesmente transcende a necessidade de uma lógica apropriada de explicação e que está e se faz presente atributivamente e em segundo, do lugar, essencialmente sobreposto ao primeiro, da vocação de uma profissão.

A vocação enquanto atributo da vontade do espírito remonta com facilidade e com clareza aos não acasos históricos do fenômeno da secularização, tal qual e como este vem sendo problematizado e argumentado. Especialmente no que concerne a relação ressignificada do homem com Deus e com a religião na qual outras dicotomias no lugar do sagrado *versus* profano, ou mundano, por exemplo, que em variados aspectos era condenado e rechaçado, assumem de fato as funcionalidades e os papéis das relações.

Quero dizer, ainda que de muitas maneiras a experiência do fenômeno da secularização não tenha permitido a superação então da nossa própria (medi)ação²⁶ dicotômica com o mundo, no cerne mais epistemológico propriamente desta questão e dimensão, antigas dicotomias são superadas ou ultrapassadas e aquelas que vêm ocupar este lugar, como, por exemplo, razão/racionalidade da ação/luz/história *versus* mito/místico/sombra/determinismo têm na vontade do homem a tradução da vontade do espírito que uma vez feito carne habita igualmente a carne de cada um de nós e age a partir e através dela. Temos a vocação, disposição desperta e “irracionalmente” explicável, de agir pela vontade do espírito.

²⁶ De muitas maneiras, pretendo que os destaques que vêm sendo dado à dimensão da ação, mais especificamente em algumas palavras e quando do seu lugar significativo propriamente como ação – desde a introdução e tais quais outros que se seguiram e seguirão – que este destaque seja uma alusão à ação enquanto dimensão da vida ativa, a partir da teoria e argumentação de Hannah Arendt, com intuito de significar a experiência subjetiva condicionada pela pluralidade como uma tradução, uma narrativa presente deste sujeito naquilo que se faz ser e agir através dela, conduzido *inclusive* ao *momentum* do domínio comum-público. A própria possibilidade voluntariamente contingente da diferença e sua realiz|a|ção.

Em seguida, temos o dever de depositar esta vocação na nossa profissão (trabalho), lugar ou termo de onde fala o autor (2004), e pelas vias deste trabalho não necessariamente e apenas acumular matéria, mas sim acumular a vontade, a responsabilidade de fazermos-nos no mundo e um mundo material capaz de traduzir ou expressar a vontade do Verbo neste mundo que também é Ele e Dele.

Weber (2004) é bastante zeloso ao dizer do espírito (vontade, ação livre) do capitalismo e sua forma econômica, como, *inclusive*, posterior e contemporâneo fenômeno de massa, dissociando-os, através de pesquisas e estatísticas históricas e representativas da nossa própria relação com o acúmulo e o trabalho e as transformações que estas sofrem ao longo do tempo, de uma necessária ou condicionante disposição à ganância, ambição e/ou avareza. Os germens, por exemplo, da classe burguesa, para o autor (2004), estão plantados neste seu dever e responsabilidade para com a sua vocação, o seu chamado, sendo este o verdadeiro *ethos* da lógica de crenças e funcionamentos do capitalismo, e em nada ou necessariamente nestes atributos da cobiça ou avidez, por exemplo, considerados socialmente, fosse àquela época constitutiva do capitalismo, seja ainda nos dias atuais, *inclusive* desvirtuosos.

Ou seja, tê-los ou tomá-los como o norte ético praticamente intuitivo da forma econômica do capitalismo, transformando-os em seu espírito de vontade e ação, seria *inclusive* contrassensual ou inapropriado do lugar da ética protestante enquanto religião e suas próprias advertências morais. Existe, segundo Weber (2004), uma interpretação que faz pretensa uma suposta e assim denominada “alegria com o mundo” por parte dos protestantes, ou mesmo que desta houvesse que decorrer a cobiça e seus derivados sinônimos em torno deste mundo, quando na verdade os protestantes, ainda que não do modo igualmente interpretativo e pretensivo do comportamento dos católicos e suas atitudes como que sendo de “estranhamento do mundo”, acreditavam e creditavam uma prática asceta propriamente. Foram necessários, portanto, não estes atributos, mas sim um senso de compromisso e obrigação perante este comprometer-se, ou seja, este apostar no “omisso” deste tempo escatológico do “ainda não” propriamente, que prepara, faz e age o mundo à semelhança do reino de Deus e nos alcançará então no futuro devir.

Weber (2004) destaca ainda que estes atributos, por exemplo, não são uma prerrogativa do capitalismo e de sua forma econômica e que estes não são capazes de assegurar a adaptabilidade e a própria flexibilidade de (re)invenção do capitalismo, muito menos justificar moralmente seu acúmulo crescente e ilimitado. Weber (2004) esclarece e quiçá até ironize que:

“E isso não porque ‘o impulso aquisitivo’ ainda fosse coisa desconhecida ou pouco desenvolvida em épocas pré-capitalistas – como se tem dito tantas vezes – nem porque a *auri sacra fames*, a cobiça, naquele tempo – ou ainda hoje fosse *menor* fora do capitalismo burguês do que dentro da esfera especificamente capitalista, que é como a ilusão dos modernos românticos concebe a coisa. A diferença entre ‘espírito’ capitalista e pré-capitalista não reside neste ponto, não: a *cupidez* do mandarim chinês, do aristocrata

da Roma antiga, do latifundiário moderno resiste a toda comparação.”
(Weber, 2004, p. 49)

O autor (2004) avança para destacar que nem mesmo a disposição para o trabalho – na qual passaríamos então a depositar enquanto dever a realização de nossa vocação, deste nosso chamado, e na qual talvez e paradoxalmente o espírito do capitalismo tenha encontrado maior resistência por parte de um certo tradicionalismo ou modo tradicional de como eram acreditadas e feitas as coisas – era um fator, ou igualmente atributo, naturalmente dado. Foi preciso conduzir o homem a se relacionar desta maneira com seu próprio trabalho, imputando-lhe este senso.

Trajetória, esta sim, da verdadeira ética protestante, especialmente no que concerne à iniciativa puritana, e conseqüentemente aquela que melhor atendia à forma econômica do capitalismo no contexto desta necessária disposição para o trabalho naquilo da produtividade e eficiência do cálculo de sua racionalidade econômica e naquilo de tê-la vocacionada ao fazer mundo humano como a expressão da vontade do Verbo, já e certa vez encarnado. Na teoria e na prática, é um espírito do capitalismo bastante sóbrio e asceta, em que a vontade do homem enquanto finalidade nela mesma alinha-se à vontade do próprio espírito e faz mundo como transcendência cocriadora e criativa. É um “acúmulo” que “na verdade” é desta vontade de criação que deve permanecer enquanto crescente e ilimitado dever, que é também dever, *ethos*.

“De fato: essa ideia singular, hoje tão comum e corrente e na verdade tão pouco autoevidente, da *profissão como dever*, de uma obrigação que o indivíduo deve sentir, e sente, com respeito ao conteúdo de sua atividade ‘profissional’, seja ela qual for, pouco importa se isso aparece à percepção espontânea como pura valorização de uma força de trabalho ou então de propriedades e bens (de um ‘capital’) – é essa ideia que é característica da ‘ética social’ da cultura capitalista e em certo sentido tem para ela uma significação constitutiva.” (Weber, 2004, p.47)

É desta maneira que o trabalho aos poucos e historicamente adquire por ele mesmo (nome)ação como tal e mais tarde valoração positiva e produtora, constituindo-se propriamente ao redor deste significante e, posteriormente, transformando-se em um híbrido entre os significantes *labour* e *work*. Mais adiante, explorarei todos estes aspectos, diferenciação e hibridismo a respeito das representações históricas do trabalho a partir do pensamento e argumentação da autora Dominique Méda. A vida material adquire, pois, significação sacralizada, e o lucro quando alcançado e acumulado por e para operacionalizar mais da vontade de criação vocacionada no dever justifica-se moralmente.

Para Weber (2004), é desta forma, e sob certa medida deste contexto não escapam nem certa hipocrisia e/ou perversidade, que as advertências morais, a respeito das virtudes esperadas e que deveriam estar contidas nas ações do homem e suas racionalidades, passam a se ocupar de maneira positivada com a realidade e as possibilidades em torno da vida material como um acúmulo que fosse provedor, uma obtenção de crédito responsável, uma

participação monetária honesta, um pagamento honrado e dentre outros, e adquirem propósito de utilidade à vida econômica, onde a virtude, moralmente advertida, a estar presente nas ações passa a ser aquela que é útil a esta lógica econômica. Este é propriamente o despontar ético de uma dimensão de (utilitar)ismo, de forte expressão ontológica, cujo sufixo marca de maneira fidedigna a noção sistêmica que se instalava ou se instalaria em relação a todas as esferas da racionalidade da ação do homem a partir da determinação da finalidade desta através da utilidade. Sendo que esta deveria estar direcionada à própria lógica econômica responsável, por sua vez, e não por acaso, pela igualmente própria sistemática da utilidade.

Com o passar do tempo, nos termos de um capitalismo cada vez mais moderno e seus desdobramentos advindos e constitutivos disto, o domínio público político, como explorarei adiante com base em Arendt, então majoritariamente socializado a partir da categoria do trabalho – (voc)ação, do consumo – vida e do acúmulo – virtude, e esvaziado de ação, revela, aquilo que já se sabia e via acontecer desde à época das raízes e formação deste espírito do capitalismo e sua racionalidade econômica. Quero dizer, não fosse assim e seríamos todos resultantes de um outro ou alternativo projeto de sociedade, economia e política, ou seja, revela que no lugar da ação até mesmo utilitarista tem-se a formatação e o enquadramento da ação em comportamento, isso porque toda racionalidade livre da ação adquire finalidade universalizada em torno daquilo que seja útil à lógica econômica e aos comportamentos ou “falsas” ações.

Bastam as aparências, não no sentido daquilo que aparece a ser visto e ouvido propriamente em um qualitativo domínio público, mas daquilo que parece, aparenta ser mas não é, ou seja, aos comportamentos bastam que as virtudes sejam aparentes quando estes estejam aparentes, neste já em nada mais domínio público. Praticamente um giro do utilitarismo sobre ele mesmo, uma dobradura ética que permite e endossa inclusive um aparentar presença que fosse destas “virtudes” utilitárias, mesmo que não presentes de fato nas comportament(-)ações. Sua aparentar presença já seria até suficientemente favorável para disparar sua utilidade econômica e conseqüentemente justificar os atos desta (cri)ação dever devir. (Weber, 2004)

Quero dizer, a manifestação de um utilitarismo, por sua vez, no seu mais estrito senso e direcionado à tradução (ação) ética do espírito do capitalismo que é de muitas maneiras a forma econômica que mais e melhor se beneficia disto que desponta em torno da disposição sagrada ao trabalho enquanto vocação, e faz de seus atributos que racionalmente organizam este trabalho, em torno da produção e do acúmulo da materialidade, virtudes cuja advertência moral é fruto de sua utilidade à manutenção desta engrenagem sistêmica.

Vale destacar que Weber (2004) reconhece de toda forma que esta ideia em torno do trabalho ou profissão como dever não cresceu apenas e somente em solo capitalista e “... muito menos, é claro, se pode afirmar que a apropriação subjetiva dessa máxima ética por seus portadores individuais, digamos, os empresários, ou os operários da moderna empresa

capitalista, seja uma condição de sobrevivência para o capitalismo *hodierno*.” (Weber, 2004, p. 47) Adiante e de maneira a me prolongar mais e melhor a este respeito de forma crítica e dialética, analisaremos um capitalismo e sua racionalidade econômica da produtividade e o crescente e contínuo aumento desta, que produz cada vez mais com menos trabalho, ou seja, de que capitalismo falamos na contemporaneidade e qual a sua mais atual relação com o trabalho. Talvez possamos falar na emancipação do próprio espírito do capitalismo do trabalho humano tão anteriormente racionalizado sob os moldes éticos religiosos secularizados da (voc)ação, aquela que longe de significar ou representar qualquer determinismo, representava sim a resposta ao encontro com o chamado íntimo quase “obreiro” e “missionário” da vontade intencionada da ação do espírito.

Segundo Boltanski e Chiapello (2009), nesta mesma direção e raciocínio weberiano, o capitalismo haveria passado por três dimensões distintas aplicáveis, ou que pudessem ser remetidas, a este seu espírito, sendo que para os autores (2009) ele seria uma infundável tentativa e até necessidade de dar constante sentido de justiça social e interesse coletivo, como busca pelo bem comum, à lógica de acumulação do capital como um fim em si mesmo. Conduzindo ao avanço e fortalecimento de um capitalismo que num *a priori* era, por exemplo, “se não a única, pelo menos a principal, forma histórica ordenadora de práticas coletivas perfeitamente desvinculadas da esfera moral, [...]”. (Boltanski; Chiapello, 2009, p. 53)

Para os autores (2009), aquilo que foi discutido até aqui sobre o espírito do capitalismo e a ética protestante estaria majoritariamente relacionado ao seu primeiro estágio, ou, assim chamado, primeiro espírito, aquele inclusive para o qual o esforço de justificação teria sido maior. Já o segundo espírito do capitalismo, e suas tentativas e necessidades de seguir justificando a própria acumulação, o lucro e, portanto, a produção e o consumo, já não encontravam tantas destas demandas e a clara expansão e diversificação dos negócios pareciam justificar todo acúmulo em prol do que se conceituaria ainda mais fortemente como progresso e desenvolvimento, quer dizer o próprio estabelecer da era que passa então a ser intitulada como modernidade. (Boltanski; Chiapello, 2009)

Já o terceiro, e mais atual espírito do capitalismo, numa dimensão histórica da era da assim chamada de uma possível pós-modernidade, por exemplo, estaria, por fim, associado em nível desta sua própria justificação, à globalização e todas as suas práticas, por exemplo, das novas tecnologias, ou seja, um espírito intitulado de isomorfo ao globalizado, um espírito mimético, aquele que assume uma mesma forma e comportamento por imitação, um capitalismo tão fluido e interconectado quanto a morfologia das práticas sociais e econômicas globalizadas.

Segundo os autores (2009), o espírito do capitalismo próprio e variante conforme cada época histórica sempre ofereceu, ou procurou oferecer recursos que diminuíssem algumas das preocupações provocadas por algumas questões, que temporalmente se colocam com frequência ao capitalismo:

1. “Em que o engajamento nos processos de acumulação capitalista é fonte de entusiasmo, inclusive para aqueles que não serão necessariamente os primeiros beneficiários dos lucros realizados?” (Boltanski; Chiapello, 2009, p. 48)
2. “Em que medida aqueles que se empenham no cosmos capitalista podem ter certeza de garantias mínimas para si e para seus filhos?” (Boltanski; Chiapello, 2009, p. 48)
3. “Como justificar, em termos de bem comum, a participação na empresa capitalista e defender, contra as acusações de injustiça, o modo como ela é dinamizada e gerida?” (Boltanski; Chiapello, 2009, p. 49)

Aos poucos e o que acontece de fato é que historicamente o capitalismo em seus processos vai se assemelhando às mais severas religiões, como nos colocou certa vez Walter Benjamin, isso porque a sua prática de realização exigiria uma justificação moral permanente. Primeiro, por estar constitutivamente desvinculado desta e, segundo, e então para que estivéssemos em paz fazendo as escolhas que nos centravam e estavam centradas com grande exclusividade na racionalidade econômica, que passa a ser a racionalidade do trabalho, do consumo, da obra, da ação, do tempo, da vida e etc. Toda “justificação é necessária para respaldar a crítica ou para responder à crítica quando ela denuncia o caráter injusto de uma situação.” (Boltanski; Chiapello, 2009, p. 56)

Mais detidamente de volta às questões da ética protestante por Weber (2004), esta e o espírito do capitalismo estabeleciam, pois, aquilo que de mais imediato não parecia ser nisto desta correlação, guardadas inclusive todas as dimensões e proporções da ascese puritana. Tratava-se muito mais da questão de um *ethos* partilhado em torno da organização racional do trabalho e do acúmulo, ou seja, um “*ethos* da empresa racional burguesa” (Weber, 2004, p. 151).

“A ascese protestante intramundana [...] agiu desta forma, com toda a veemência, contra o gozo descontraído das posses; estrangulou o *consumo*, especialmente o consumo de luxo. Em compensação teve o efeito [psicológico] de liberar o *enriquecimento* dos entraves da ética tradicionalista, rompeu as cadeias que cercavam a ambição de lucro, não só ao legalizá-lo, mas também ao encará-lo (no sentido descrito) como diretamente querido por Deus.” (Weber, 2004, p. 155)

À racionalidade econômica do capitalismo, sinônimo do seu desejo, mecanismos e empreendimentos ao nível calculável da sua produtividade eficiente, este *ethos* servia completamente sob medida à disposição ao trabalho da qual o capitalismo em sua constituição histórica dependia para a operacionalização do aumento contínuo e até crescente desta produtividade. Sua própria racionalidade econômica que já havia enfrentado, tal como já mencionado, a resistência tradicionalista dos trabalhadores e sua relação com o trabalho e os ganhos advindos deste, em que maiores rendimentos não implicavam em maior e melhor produtividade do trabalhador, enunciava que era preciso, pois, mais que isto. Era

preciso ter a própria vida, da qual estes trabalhadores não interessavam abrir mão em prol de mais trabalho por mais ganho, significada enquanto trabalho e entendida enquanto manifestação advinda deste.

“[...] o ser humano não quer ‘por natureza’ ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, mas simplesmente viver, viver de modo como está habituado a viver e ganhar o necessário para tanto. Onde quer que o capitalismo [moderno] tenha dado início à sua obra de incrementar a ‘produtividade’ do trabalho humano pelo aumento de sua intensidade, ele se chocou com a resistência infinitamente tenaz e obstinada desse *Lietmotiv* do trabalho na economia pré-capitalista [...]” (Weber, 2004, p. 53)

“[...] a valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético simplesmente supremo e a um só tempo comprovação o mais segura e visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé, tinha que ser, no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de ‘espírito’ do capitalismo.” (Weber, 2004, p. 157)

As dúvidas, por sua vez, que ainda poderiam residir em torno de uma acumulação justificada e autorizada moralmente se esclarecem nas bases do próprio estrangulamento ascético do consumo e da desobstrução em torno da ambição em relação ao lucro. O resultado evidente é o de uma acumulação de capital mediante uma coerção igualmente ascética à poupança e tudo isto a partir ou através de um trabalho sacralizado na vocação.

Estes são os contornos, portanto, de um capitalismo e seu espírito em uma época que se constituía e ficava cada vez mais conhecida como modernidade. O próximo elemento, tal qual introduzido neste tópico, no qual desdobraremos análises quando o assunto é o que concerne à lógica deste capitalismo e cujos traços mais marcantes, segundo Giddens (1991), por exemplo, seriam este capitalismo propriamente - basicamente entendido como o sistema de produção vigente; o industrialismo - referente ao papel central da maquinaria; a vigilância - relacionada à constante supervisão da população pelos detentores do poder político; e o poder militar - nomeador do monopólio da violência.

A modernidade tem no capitalismo o modelo produtivo que lhe assegura a realização de um desejo muito próprio e bastante descritivo e qualitativo deste período. O desejo de um acúmulo crescente, contínuo e, portanto, ilimitado, derivado de uma pretensa fabricação de mundo próprio, como expressão máxima da possibilidade de que sejam os sujeitos as finalidades por eles mesmos de suas ações, ou seja, o desejo do indivíduo sempre posto e tomado como a causa primária, o que, inclusive e a partir de então, torna-a “passível de identificação” no próprio exercício de racionalidade da ação do sujeito, por exemplo. Ou seja, a racionalidade econômica na fundamentação da racionalidade da ação do sujeito, ou como a melhor tradução desta racionalidade da ação do sujeito.

O fenômeno da secularização encontrou os meios para justificar, promover e naturalizar esta perseguição moderna por uma acumulação ilimitada a partir de uma produção contínua e crescente em um mundo onde somos cocriadores e, portanto, o que se

espera de nós é que produzamos, cada vez mais e um mundo nosso, ou um mundo de instrumentos para produzir um mundo nosso, ou um mundo que possa ser completamente consumido por nós. Revelando-nos, assim, como a vontade do espírito.

A modernidade é um período no qual se transfere, por exemplo, à industrialização e mecanização do trabalho a possibilidade de realização da promessa política futura de emancipação do homem deste trabalho e de sua necessidade de trabalhar, mas que sem ser capaz de alterar a própria relação do homem com o seu trabalho em nada permite que esta emancipação se cumpra. Ao contrário, esta sua possibilidade se choca diretamente contra a manutenção do sistema produtivo que compreende uma acumulação ilimitada e produção contínua a partir da obrigação e dever para com este mesmo trabalho, que é (voc)ação.

Naquilo das muitas insuperáveis dicotomias das relações sociais, políticas e econômicas, o que termina havendo, já em um capitalismo cada vez mais contemporâneo, são os desdobramentos de uma exagerada submissão de uma razão, instrumentalizada pela racionalidade econômica e seu utilitarismo, ao controle destas. No lugar de saná-las, como muito já dissemos, só faz agudizá-las, e o projeto iluminista – agora outro ou nunca aquele – e a máxima em torno da emancipação do homem pela “razão” não se cumprem de fato e o que se tem no lugar da desejada “civilização”, “avanço e progresso”, são de concretamente as próprias carências e crises dos tempos atuais.

Estariam, portanto, dados nosso novo Deus e religião: esta razão – racionalidade com finalidade em si, por si e para si, a própria ambiguidade da existência do espírito e sua natureza de liberdade, agora novamente aprisionado em ser somente razão, sem corpo, alteridade, natureza, geografia, dentre outros. Não que o homem moderno estivesse alheio a estas categorias, em absoluto, mas que estivesse determinado a submeter todas estas dimensões e esferas às leituras, ciências, matemáticas, físicas e outros da razão.

É por isso que Arendt *apud* Marramao (1998) vai além para dizer que no lugar de uma mundanização, assim entendida e intitulada conforme o desenrolar do fenômeno histórico da secularização, por exemplo, o homem na verdade estava experimentando e provando de sua própria alienação²⁷ em relação ao que lhe cabia enquanto mundano. O homem passa a buscar e a atingir níveis tão instrumentalizados de si a partir de um fragmento hiperbolizado: a sua razão enquanto racionalidade econômica, tomada e considerada a partir de então razão exclusiva para tudo, norte em relação às vontades do indivíduo, repressora das pulsões e paixões, instrumento do progresso e da civilização, num recorte espaço-temporal em suspensão, onde todo o mundo pode estar submetido à sua apreciação, tecnicidade, leitura e conceitos.²⁸

²⁷ Conceito ao qual retornarei adiante quando dos apontamentos aos quais me proponho a respeito da significação e da práxis em torno do termo *outsider*.

²⁸ É através de uma análise acerca daquilo que Arendt (2013) entende por advento do social que suas noções conceituais e teóricas são estabelecidas em torno do surgimento de um domínio social das relações, e que, por sua vez, e tal qual estruturado justamente nos afastaria de nossa real mundanização contribuindo para nossa alienação, assim como em torno da burocracia que seria o governo de ninguém a sinalizar a própria transformação não necessariamente da natureza do espaço

Na verdade, conforme Arendt (2000) explicita, este homem moderno passa a ser como todo funcionário burocrático industrial, um cumpridor de ordens sem racionalizar de fato, mas acreditando fazê-lo apenas pelos vieses da racionalidade instrumental, sobre as mais diversas consequências e o sentido de sua ação. É neste contexto, por exemplo, que para Arendt (2000), o sentido de “bem” ou “mal”²⁹ dos diversos atos do indivíduo se perde no foco: basta que tudo seja realizado com zelo e eficiência técnica, havendo uma generalizável preocupação com as ordens delegadas. Há um esvaziamento da ética na solidariedade orgânica das relações e dos povos.

Nesta mesma direção, Gorz (2003) destaca que:

“A questão não era mais saber se ele agia bem ou mal, mas apenas se sua ação era corretamente calculada. A ‘ciência econômica’, como guia da decisão e da conduta, retirava do sujeito a responsabilidade por seus atos. Transformava-o em um ‘funcionário do capital’, encarnação da racionalidade econômica. Não precisava mais assumir suas decisões, pois essas decisões não lhe eram mais imputáveis como pessoa, mas resultavam de um procedimento de cálculo rigorosamente impessoal no qual as intenções do sujeito encontravam (aparentemente) lugar algum.” (Gorz, 2003, p. 123)

Neste e por este contexto, uma paixão racionalizadora se autonomiza diante de qualquer outro fim. Sendo a sua racionalidade exclusivamente aquela do cálculo contábil econômico, cuja finalidade era a produção da ordem pela aplicação de leis independentes às outras possíveis vontades humanas. “Sua finalidade, além daquela material a que se propunha, era tornar as leis da atividade humana [...] rigorosamente calculáveis e previsíveis [...]” (Gorz, 2003, p. 113) Enquanto isso: “A acumulação da riqueza, [por sua vez], provava apenas o acerto do cálculo e pedia para ser confirmada indefinidamente pelo reemprego dos ganhos” (Gorz, 2003, p. 113).

Ou seja, a condenação moral que recairia tradicionalmente sobre toda esta expressão e manifestação utilitária de racionalidade da ação e vontade do sujeito, nisto da tradução de todas as esferas da vida pelo viés calculável da racionalização “econômica”, sabe-se devidamente justificada moralmente pelo entendimento e crenças em torno do espírito do capitalismo que é por ele mesmo sacra forma operacionalizadora da vontade do espírito pela vocacionada obra (*work* colonizado em formato de *labour*) do sujeito.

Quero dizer, enquanto está no *ethos* do dever e vocação cocriadora a proposta secular de que necessita o trabalho, por ele mesmo, para se estabelecer enquanto significante e posteriormente função e categoria social, está na racionalidade econômica a ferramenta instrumental de estabelecimento e dominação das leis humanas à medida comparativa

público, mas da condição ontológica deste espaço. Adiante e a respeito das questões sobre a vida ativa em Arendt, me darei a oportunidade de remontar a estas questões e costurar esta argumentação que aqui nos atende e compete neste nível e lugar, por ora.

²⁹ Foi diante da experiência de um julgamento por crimes de genocídio cometidos contra judeus que Hannah Arendt, em 1961 (Cf. Julgamento de Eichmann), cunhou o conceito de “Mal banal” e, em sua análise, pôde perceber que, contanto que as ordens advenham de instâncias superiores e em se considerando um sistema baseado em atos de extermínio como a tortura e a execução de seres humanos, a prática de atos do “mal” não é racionalizada em seu resultado final.

calculável das leis naturais de que necessita a razão – racionalização, por ela mesma, para se estabelecer enquanto finalidade e sempre nesta direção e racionalidade. E ambos encontram no capitalismo a sua melhor alternativa de realização, isto porque o capitalismo quer e precisa da disposição ao trabalho em prol de sua produtividade e rendimento e quer e valoriza a extensão e dominação da racionalidade contábil e calculável a todas as esferas da vida em prol de sua rentabilidade e acumulação de ganhos, lucro.

Para ambas estas questões, vale destacar respectivamente:

“[...] É preciso impedir que os indivíduos autolimitem seu trabalho para impedir que autolimitem seu desejo de consumir.”

[...] mais é mais, quer se trate de velocidade, de potência, de renda, de número de negócios, de capitalização, de longevidade, de nível de consumo, etc. etc., quaisquer que sejam aliás o conteúdo concreto, o valor de uso das grandezas crescentes. [...]” (Gorz, 2003, p. 120)

A racionalidade econômica encontra na moralização de um utilitarismo e não mais utilidade das virtudes às ações humanas, pelas vias do espírito do capitalismo, o desentrelaçamento para sua máxima expressão de dominação e se hibridiza com a própria racionalidade do capitalismo, nas quais tudo quanto é útil à lógica destas racionalidades é, portanto virtuoso, ou seja, não se trata mais da margem de utilidade plural representativa de uma ação virtuosa possível dentre várias, e sim de comportamentos singulares e massificados utilitários destinados à sustentação e manutenção da única ação virtuosa possível, a da racionalidade econômica.

É a partir da persistência em torno das possibilidades calculáveis ilimitadas que a normativa do suficiente se desfaz e a formatação econômica capitalista se fortalece e retroalimenta esta persistência pelas vias da expropriação do homem dos seus meios de produção, pela divisão do trabalho que lhe subtrai o controle que poderia lhe restar sobre esta, ainda que expropriado de seus meios de produção, como, por exemplo, na produção de bens à maneira das corporações e/ou guildas, e pela iniciativa da mecanização – estes fatores comprometem toda uma possibilidade de autolimitação em torno das próprias necessidades humanas de produção. (Gorz, 2010)

Isso porque desde a expropriação do homem de seus meios de produção, passando então pela divisão do trabalho até a mecanização, tem-se que o próprio trabalho passa a ter por finalidade o mercado de troca, ou seja, a troca mercantil, e não mais o autoconsumo, além disso, o consumo é individualizado para atender às demandas de expansão de mercado e os consumos que poderiam se dar pelas vias do reconhecimento e operacionalização de necessidades coletivas são majoritariamente abandonados. O mercado de troca passa a ser o da livre concorrência e não o daquelas corporações, como mencionado, ou sindicatos de produtores onde estes se entendiam “a respeito do preço de cada tipo de produto e, sobretudo, a respeito dos procedimentos e técnicas de produção que, como é sabido, eram minuciosamente regulamentados até o século XVIII” (Gorz, 2003, p. 111). Inclusive porque

“uma autolimitação contratual da concorrência; ela implica também uma autolimitação das possibilidades de ganho, e por isso, uma autolimitação das necessidades” (Gorz, 2003, p. 111).

Enquanto isso, o nosso esforço para estarmos vivos, que se convencionou pelo significado do trabalho, que, contudo e ao mesmo tempo lhe afastou deste seu sentido mais antropológico, sendo em grande medida parte dos planos da racionalidade econômica secular num *a priori*. Quero dizer, este esforço conectado ao seu propósito direto permitia aos produtores decidir entre o volume de tempo dedicado a ele em comparação com o nível de satisfação desejado, assegurando a autonomia de decisão sobre este “reino das necessidades”. Aquilo que mais a frente veremos sobre o comportamento dos gregos em relação a esta autolimitação produtiva.

Neste contexto da racionalidade econômica, toda e qualquer possibilidade em torno de uma normativa do suficiente passa a estar fora de questão. Esta que é, por sua vez, aquela que regasta à economia suas raízes ou seu senso igualmente mais antropológico. A normativa do suficiente é o desdobramento de uma gestão econômica “[...] cujo objetivo é satisfazer o mais completamente possível as necessidades com a menor quantidade possível de trabalho, capital e de recursos físicos.” (Gorz, 2010, p. 51)

Disto, na verdade, poderíamos ainda problematizar dialeticamente que de fato atualmente produzimos com o mínimo volume de trabalho, com certa mobilidade e flexibilidade sobre o volume de capital necessário ao investimento e, igualmente, temos as economias ou iniciativas verdes, um capitalismo ecológico que se vale dos recursos físicos de outra maneira, combatendo muitas vezes o próprio desperdício e a destruição de produtos tão funcional à obsolescência programada. Contudo, o que nos atravessaria em direção a uma possibilidade da normativa do suficiente, e quiçá até mesmo um pós-capitalismo, seria o resgate da nossa autonomia em relação à definição de quantas e quais são as nossas necessidades reais e concretas, e a possibilidade do uso do nosso tempo livre para além da esfera ou dimensão do consumo, por exemplo.

“A ideia de que produção e consumo podem ser decididos a partir de necessidades é politicamente subversiva. De fato, isso supõe que aqueles que produzem e os que consomem podem se juntar, refletir e decidir soberanamente. Isso supõe uma sociedade em que esteja suprimido o poder de decisão do capital e/ou Estado em matéria de investimento e de produção, de inovação e de política comercial.” (Gorz, 2010, pp. 50-51)

“A simples ideia de que um dia possa haver o suficiente para todos e cada um, e, assim, de que a perseguição do ‘mais’ e do ‘melhor’ possa dar lugar à busca de valores extra-econômicos e não vendáveis, essa ideia é estranha à sociedade capitalista. Por outro lado, ela é essencial ao comunismo, que só poderá assumir sua forma de negação positiva do sistema dominante quando as ideias de autolimitação, de estabilização, de equidade, de gratuidade, receberem uma ilustração prática – ou seja, quando for demonstrado na prática que não somente podemos viver melhor trabalhando e consumindo menos e diferentemente, mas também que essa limitação voluntária e coletiva da esfera da necessidade permite desde agora uma

extensão da esfera da autonomia, ou seja, da liberdade.” (Gorz, 2010, p. 52)

Para além da formalização matemática que traduz ou faz-se enquanto linguagem da racionalidade econômica que, por sua vez, faz do pensar uma técnica do calculável, do contábil, permitindo abstrações com o intuito de “compreender” o não compreendido, muitas das vezes inalcançável a partir da apreensão direta da experimentação do fenômeno, e permitindo também a projeção do ser em sua exterioridade, esta formalização autonomizou-se e já não se percebe mais de forma consciente como uma operação do sujeito, como um de seus métodos possíveis. Com isso vê-se incapaz do retorno reflexivo sobre si mesma e contra as “certezas” da experiência estabelecida, restando-nos relações meramente funcionais, calculadas, formalizadas.

Relações propriamente frias que fazem dos sujeitos indivíduos “vivos estranhos no mundo reificado que é, contudo, um seu produto, e onde uma formidável inventividade técnica caminha de par com o depauperamento da arte de viver, da comunicatividade, da espontaneidade” (Gorz, 2003, p. 126). Transformamo-nos e nos fizemos e ainda hoje nos fazemos uma sociedade onde o que é vivido é interditado de palavra e a acumulação segue sua trajetória naturalizando o que tratarei a seguir por sociedade do valor (de troca).

1.3 Uma resultante naturalizada: a sociedade do valor e, desta, uma possível argumentação em elaboração a respeito do trabalho humano.

Los economistas responden: ¡Trabajen, trabajen siempre para crear su propio bienestar! [...] Trabajen, trabajen, proletarios para aumentar la riqueza social y sus miserias individuales; trabajen, trabajen, para que, volviéndose más pobres, tengan más razones para trabajar y ser miserables. Tal es la ley inexorable de la producción capitalista.

Paul Lafargue

Na esteira do que vem sendo, portanto, discutido – e que neste tópico será abordado majoritariamente sob a perspectiva da crítica marxista, que compreende que o próprio capitalismo, em um dado momento de sua história e trajetória, intencionou que toda criação de valor fosse a de um valor para o mercado de troca pelas vias da produção a partir do trabalho (*labour/work*), – e, também, sob certa medida, sob a perspectiva de uma crítica

desta crítica, o nosso projeto de “mundanidade”³⁰, aos poucos, se afasta, então, de nossas importâncias mais diversas, plurais e subjetivas. Este passa a representar uma entidade externa a nós mesmos, mas que contrassensual e relativamente só existe em referência à nossa própria humanidade – nossas (rel)ações sociais de percepção, traduzidas e, por exemplo, materializadas, também e por sua vez, em objetos – no mundo: o próprio valor.

A tarefa do valor é um tipo de relação social que diz respeito à percepção das coisas em uma rede de diferenciação, ou seja, comparação e interdependência. Toda tarefa de atribuição, por isso, de (cri)ação de valor implica em (objetific)ação. Isso acena para o fato de que, na verdade, a nossa materialidade no mundo comum dos vários objetos não precisa depender, portanto, de representação subjetiva, cuja realiz|a|ação é também tradutora e transmissora da contemplação de nossas interioridades enquanto experiências de socialidade e presença em nossas (rel)ações. (Barata & Marinho, 2016)

O valor de mercado, ou valor de troca, enquanto igualmente relação social, é um dos subtipos, portanto, possíveis de valor gerado. É aquele que diz respeito necessariamente aos bens de troca, aqueles que são intercambiáveis em um mercado próprio de trocas. Uma sociedade do valor (de troca) não pode se furtar da sua essencialidade enquanto relação social nisto da (ger)ação do próprio valor, afinal de contas, trata-se de sujeitos em suas relações sociais, vivendo uma realidade que é diretamente mediada pelo valor. O valor de troca, por sua vez, é aquele criado para encurtar a distância entre uma determinada necessidade ou demanda e sua possibilidade de oferta. (*Ibidem*, 2016)

Acontece que esta que se naturaliza enquanto sociedade do valor é produto e produtora também da lógica do capitalismo. Isso porque passamos a nos relacionar com a cri(-)ação – agora menos representativa e agente de fato – do valor de troca, com a finalidade apenas de acumular de maneira contínua, crescente e ilimitada unidades de valores de troca pela disponibilidade de seguirmos criando novos valores (de troca).

Primeiro, comprimimos toda a nossa (ger)ação de valor possível, enquanto relação social propriamente, no subtipo valor de troca; depois, corrompemos a finalidade e utilidade da sua realização, posto que já não é mais o valor (de troca) uma das tarefas das nossas relações sociais, estas é que são racionalizadas em função da ger(-)ação de valor (de troca), prática que passa a ser a nossa via de represent(-)ação social, em exclusividade. Toda geração de valor pressupõe uma certa atitude de racionalidade de interdependência e indispensabilidade, mas aquilo que se realiza a este respeito termina sendo a submissão de todas as nossas relações sociais à geração de valor (de troca), enquanto uma racionalidade socialmente funcional, por ela mesma.

A maneira de se gerar valor de troca diz respeito à produção de bens e objetos e o meio de se produzir diz respeito ao trabalho (*work*). Com o passar de algumas épocas, o

³⁰ Termo assim utilizado pela autora Hannah Arendt em seu livro *A Condição Humana* (2013), quando ela se refere à representatividade do homem no mundo condicionada por este desejo de se fazer no mundo: de “mundanidade” a partir de suas obras, sendo este “obrar” em prol desta finalidade uma das dimensões da vida ativa do homem.

atributo da aceler(-)ação do tempo passa a compor o exercício de produção sob a finalidade do aumento do lucro pelas vias da produtividade – mais produtos, ou seja, valores de troca, em menos tempo – que passa a adjetivar propriamente a prática da produção. Dentre outras questões, a produtividade convoca à compressão do trabalho (*work*) em trabalho (*labour*), o que significa que passamos a nos relacionar com os bens produzidos, não mais como uma (represent)ação de durabilidade de um intrínseco de humanidade, mas, sim, e exclusivamente, enquanto bens de consumo, ou seja, perecíveis e descartáveis, por exemplo, cuja inerência reside na dependência, propriamente cíclica, da necessidade em torno daquele consumo reiteradamente.

A engrenagem do capitalismo coloniza nossa tarefa do valor, enquanto relação social, na exclusividade da prática de geração de valor de troca, pela finalidade ilimitada de criação e acumulação deste. A despeito de sermos nós os sujeitos das nossas relações sociais e aqueles, a partir das quais, que desempenham a tarefa do valor em redes de interdependência do próprio mundo comum e, portanto, decidem livremente sobre sua realidade mediada pelo valor, não só de troca. A contradição que nos interessa, neste contexto, é a de que o valor de troca possível e realizável que faz, por isso, encurtar a distância entre uma demanda e sua possibilidade de oferta pelas vias da produção através do trabalho (*labour/work*) representa, por fim, um próximo menor valor gerado. (*Ibidem*, 2016)

Isso porque, nesta rede de interdependência e indispensabilidade, o estar de uma percepção de valor para a outra se estreita, com isso, as ligações nesta rede de percepções vão ficando melhor estabilizadas e mais acessíveis à medida que estas distâncias de interdependência e realização se encurtam. Mas, se a finalidade da engrenagem do capital é gerar cada vez mais valor e, por isso, acumular valor gerado ilimitadamente – lucro –, cada valor gerado, faz, na verdade, e a partir das distâncias encurtadas entre necessidades e realizações, corroer a finalidade do capital de gerar cada vez mais valor.

Aquilo que a engrenagem do capital precisa, então, fazer para que siga tendo a sua geração de valor (de troca) – mais que justificada (isto teria sido das suas primeiras e mais primárias épocas) e, sim, realmente passível de realização, pelas vias, portanto, de igualmente ilimitadas necessidades – é reestabelecer a distância entre demanda e oferta, seja multiplicando os níveis de demandas possíveis em relação a uma mesma oferta, seja criando novas demandas por completo, preferencialmente em múltiplos níveis: de produtos e acessórios, aos atributos e às emoções.

A própria crítica de Marx é bastante clara a este respeito, compreendendo que, enquanto o capital não possui valor, por ele mesmo, sendo, portanto, passivo a respeito da criação ou geração de valor, o trabalho, que o possui, é justamente aquele capaz de gerar ou criar ativamente igualmente valor. Por outro lado, o trabalho não pode destruir valor, mas o capital pode, como, por exemplo, através de deliberadas atitudes que podem acarretar variadas disfuncionalidades à experiência da competição produtiva, ou seja, monopólios e vantagens artificiais de competição, assim como, estratégias de obsolescência programada e

até a criação forjada de outras necessidades, como anteriormente destacado. (Barata & Marinho, 2016)

Segundo Jappe (2013), por sua vez, este trabalho humano, seria ele mesmo uma categoria social inventada no e pelo capitalismo, isso porque para o autor o capitalismo é a sociedade deste trabalho por excelência, ou seja, um regime econômico cuja forma acumulada é o trabalho em si propriamente, isso porque trabalho abstrato é também valor. Ser uma sociedade onde há muito trabalho (abstrato) acontecendo é o mesmo que ter muitas unidades de valor gerando mais valor, ou seja, o que gera mais valor é o próprio valor “das coisas”, que se estabeleceu por relatividade ou comparação circunstanciada a partir das relações. E o trabalho humano abstrato passou a ser este valor universal no capitalismo capaz de gerar mais valor. Uma sociedade, portanto, do valor por definição e finalidade.

Vale destacar que o trabalho do qual se fala, enquanto categoria social e até mesmo e posteriormente enquanto vínculo, não é de fato o trabalho real da reprodução da vida ou da fabricação artesã, ainda que esteja atravessado por este, segundo os termos e referências coletadas a partir de Marx e dos quais o autor, Jappe (2013), se vale para estabelecer e compreender do que diz quando diz do trabalho no capitalismo.

Para Jappe (2013), este trabalho real seria o trabalho concreto materializado em seu produto e que guardaria também em si a representatividade e a utilidade do seu sujeito produtor ou fabricante. Por outro lado, o trabalho do qual se fala, enquanto esta categoria propriamente, seria, portanto, o trabalho abstrato, medida por ele mesmo de quantidade de energia humana imputada em um produto durante um intervalo de tempo (t), e cujo significado se traduziria por: valor.

Há o valor que acontece quando alguém faz alguma coisa que vem a satisfazer uma necessidade social por produtos, há o valor de troca que acontece quando estes produtos são tais que podem ser intercambiados em um mercado de troca, e há o trabalho (abstrato) que acontece enquanto valor, por ele mesmo, quando trabalho – além de ser transformado em produto de troca propriamente, na fase do capitalismo, quando este passa a acumular não apenas lucro, mas sim riqueza social – tem sua espécie de “antropologia” social, enquanto meio de representação e realização, forjada como realidade a ser percebida, justamente, a partir da escala de percepções da tarefa de geração de valor.

Toda vez que ocorre a percepção de valor sobre alguma coisa, passa a existir, ou dela deriva, uma experiência que se alarga em termos de percepção acerca do estado de relações descrevendo a rede de interdependência e diferenciação do valor. À mais-valia perseguida adiciona-se, portanto, o volume imputado de trabalho abstrato enquanto valor propriamente, produto de troca dentro da cadeia de produção de produtos de troca, e expande-se a capacidade capital de gerar valor (de troca). Isso porque, neste contexto, é a própria relação social do trabalho, por ela mesma, enquanto relação, que se vê submetida à dimensão fixada de realidade sobre a qual perceber valores (de troca) possíveis, conforme as redes de interdependência e diferenciação, acontecendo. Quero dizer, de relação social que poderia

orientar a tarefa do valor sobre as realidades percebidas, o trabalho (abstrato) passa a mais um elemento na escala das realidades percebidas e variadamente valoradas sob a orientação da relação socializada da própria geração de valor (de troca).

Enquanto isso, o volume de energia humana desprendida durante a produção é expresso por trabalho abstrato, resulta não em um produto concreto ou material, mas sim em valor, que é a unidade de medida deste volume de energia humana e que é, por sua vez, o próprio trabalho abstrato. Acontece que nem valor depende exclusivamente de estar manifestado em uma mercadoria nem só tempo de trabalho humano abstrato despendido, no formato da mais-valia propriamente, gera valor.

O capitalismo, no contexto desta sociedade do valor que vai se estabelecendo e se naturalizando, assim como esta sua sociedade do valor em configuração e constituição, sob estes entendimentos, fundamentam-se nesta tautologia propriamente. O trabalho abstrato é ainda e de muitas maneiras necessariamente humano e resulta no “valor”, assim traduzido e quantificado a partir do dispêndio de energia humana no tempo, das coisas, não na sua utilidade de fabricação, por exemplo. E a sociedade do valor é aquela que produz e fabrica motivada por gerar e acumular valor, ou seja, volumes de energia humana (trabalho abstrato – trabalho) imputados em suas atividades, e que podem ser de fabricação, serviços e até ação.

Por isso, o autor (2013) considera que a sociedade capitalista é por excelência uma sociedade do trabalho, porque é uma sociedade a produzir não mais produtos, mas sim valor (de troca), e valor é também trabalho abstrato enquanto tal e medida de trabalho abstrato enquanto tal. O valor gerado e acumulado expressa a margem de comparação entre as coisas produzidas permitindo as trocas de mercado, por exemplo. Além de denunciar que dentre todas as comparações, tal qual já mencionado, o trabalho (humano) abstrato é assumido como valor universal. E a finalidade de tudo isso: a vontade do homem de gerar valor por ela mesma, afinal de contas, o valor gerado é energia humana propriamente dedicada em um intervalo de tempo. Este é um importante ponto da interpretação central da tese de Jappe.

“O capitalismo é pois, fundamentalmente, uma sociedade do trabalho, constituindo o trabalho o laço social e a ‘mediação social’. O trabalho não é o contrário do capital, mas a sua forma acumulada. Para transformar dinheiro em mais dinheiro, é preciso aumentar o trabalho, trabalhar para trabalhar. Historicamente, a sociedade capitalista corresponde a uma explosão do trabalho, à sua multiplicação e intensificação permanentes. Eis a razão de o capitalismo, desde os seus famosos inícios com a ética protestante de que falava Max Weber, se basear numa apreciação positiva do trabalho, a qual se tornaria em seguida um verdadeiro culto. Só para dar um exemplo, um dos primeiros actos da Revolução Francesa, que selou o triunfo da burguesia, foi a forte redução dos dias de feriados até então impostos pelo calendário litúrgico. Os proletários ‘livres’ do século XIX trabalham mais do que os escravos mais desgraçados da Antiguidade, e mesmo hoje trabalhamos em geral mais, e sobretudo mais intensivamente, do que nas sociedade pré-modernas.” (Jappe, 2013, p. 21)

Gradativamente, colonizamos de maneira exclusivista o trabalho a partir desta relação categórica e funcional para com o valor e a finalidade da existência a partir da acumulação crescente e contínua da experiência “vívda” deste valor (trabalho) por ele mesmo e do valor (de troca) pelas vias das mercadorias resultantes deste mesmo trabalho com os vieses de manutenção e sobrevivência. Estabelecemos que viver e trabalhar para viver seriam exatamente a mesma coisa como nos coloca Arendt (2013), em releitura à Marx, na maneira como este autor assimila trabalho e vida em sua teoria, inclusive naquilo que diz respeito à parte das reivindicações da classe proletária, e que por fim só fez reivindicar oportunidades de trabalho, melhores condições de trabalho, mas sempre reivindicando aquilo que deveria superar como supremacia de sua expressão existencial: o trabalho.

“O culto do trabalho tinha igualmente contaminado, no século XIX, o movimento operário, como o próprio nome indica. Mais do que combaterem a redução dos indivíduos a simples portadores da sua força de trabalho, como o faziam certos movimentos sociais no início do capitalismo, o movimento operário clássico, incluindo as correntes maiores do socialismo, do comunismo e do anarquismo, identificavam-se com o papel do trabalhador e dele faziam derivar a pretensão de governar a sociedade. Mais do que criticar os conteúdos e as modalidades desse trabalho, pediam-se condições melhores para os trabalhadores. Para eles, o problema não era já o trabalho como forma social, mas a propriedade jurídica dos meios de produção e as injustiças na distribuição dos frutos que daí resultavam: a exploração.” (Jappe, 2013, p. 22)

Primeiramente, foi a produção para corresponder às nossas necessidades, a propriedade privada para Locke. Depois, quando estas já estavam devidamente atendidas, ou seja, certas distâncias propriamente entre demanda e oferta haviam, então, sido superadas, alteramos o objetivo final da supressão de nossas necessidades, pelas vias deste trabalho, para a nossa própria capacidade de gerar e acumular aquele valor (de troca). Isso porque, para continuarmos “vivos” e significados sob condição de socialidade, já que estas experiências haviam sido funcionalmente atreladas ao trabalho (*labour/work*), era preciso cumprirmos com a tarefa do gerar e consumir continuamente valor (de troca), enquanto nossa rel(-)ação social primordial, sob a alien(-)ação de estarmos representados em subjetividade nesta produção do trabalho. Por outras palavras, a riqueza propriamente para Adam Smith, pelas vias deste mesmo trabalho, ou sua porção abstrata, e ainda não liberada, necessariamente, de reificação.

Foi preciso criar necessidades mesmo que não dialogassem em nada com nosso processo vital e/ou de fabricação, e ainda que fossem totalmente dispensáveis à realização e/ou repetição destes processos. Necessidades, por assim dizer, inexistentes de fato e até, e literalmente, irreais, sem qualquer senso de comum e pertencimento, para isto todas as esferas possíveis da vida e seus elementos precisaram ser mercantilizados. Por fim, o trabalho passa a ser nossa esfera social em si, a expressão da própria humanidade do homem – a própria lógica da experiência de produtividade, para Marx.

O trabalho humano adquiriu, em todo este contexto e como instrumento de cocriação como caminho para a produção do futuro do “ainda não” esperado e desejado, finalidade prática e real em si mesmo nitidamente percebida em nossos tempos e época, assim como a própria acumulação industrial burguesa à sua época dos primórdios da modernidade, e tudo mais nesta lógica racional do homem que busca a universalização acreditando por assim emancipar-se, mas ao contrário só se afastando disso propriamente.

Quero dizer, um trabalho que, inclusive e também, no lugar de servir à emancipação do homem por vias de sua razão e autonomia criativa e criadora, foi rapidamente colocado a serviço do material e da sua acumulação, ao que a própria razão, em forma de racionalidade técnica e econômica, também o havia sido colocada a serviço. Um cenário com vias a uma mundanização plena, constante e crescente do homem no mundo, não por si e pelo mundo, mas pelo projeto de mundanizar-se, fazer-se mundo, matéria, avanço, progresso, ainda que sem se identificar neste mundo que construía e sem se beneficiar realmente e verdadeiramente desta construção.

Ou seja, a severa exploração, expansão, dominação e manipulação frente a natureza externa, relativamente aos mesmos moldes com que se pretendia dominar tudo quanto da ordem das paixões no que dizia respeito à natureza interna. Uma projeção do homem no mundo que, na verdade, o afasta de si no lugar de o aproximar de si, porque de fato não há observação e apropriação do ser em relação a este em si. Enquanto que se deveria tratar do próprio contexto da arte do governar a si, como nos coloca Foucault *apud* Ramos do Ó (2014), que diz respeito à capacidade de interferir e intervir sobre crenças, valores, ou seja, sobre mentalidades, e neste caso a mentalidade de si do sujeito, e cuja intervenção e interferir deveriam estar concentrados na possibilidade de socialização e coletivização da vivência e da experiência existencial do sujeito.

Quero dizer, estes elementos deveriam ser os resultados buscados por esta arte de governar a si, e que se amplia para a exterioridade dos elementos que circundam e circunscrevem o sujeito, sendo o levantamento e mapeamento de todas estas mentalidades nas expressões reais destas exterioridades a própria percepção das crenças e valores sociais, ou seja, de uma sociedade, e que resultaria no conhecimento e entendimento das variáveis presentes, portanto, neste ato de governo também do que é exterior ao sujeito, e que Foucault *apud* Ramos de Ó (2014) intitulou justamente como governamentalidade, ou seja, o conjunto de elementos das mentalidades a se governar na direção dos efeitos pretendidos. Com o tempo, porém e de muitas maneiras, emancipa-se sim o trabalho, ele mesmo, e não o homem do seu trabalho propriamente.

É por isso que a secularização, tal qual apresentada em tópico anterior, neste contexto do trabalho humano, traduz a inspiração humana em torno da vontade, uma vontade de poder e dominação, muito mais que uma vontade de emancipação, ou, na verdade, uma vontade de poder sobre as leis da natureza e que desta resultaria, portanto, toda autonomia e liberdade do homem, na sua crença a este respeito. Ou seja, caminhando para a dominação

do mundo, o homem desenvolve ao extremo a técnica, com um intuito inerente e fractal de poder colocar sob controle e segurança qualquer possibilidade de exceção do ponto de vista daquilo que nos povoa enquanto nossos desejos, pulsões e paixões, no seu âmbito mesmo mais ôrganico e plural possível. (Sá, 2000)

Longe de emanar o homem na sua máxima dinâmica existencial das diferenças, a secularização, atrelada à sua racionalidade técnica, seja como causa, seja como efeito, num processo bastante contínuo e híbrido, só faz homogeneizar o homem, torná-lo relativa e majoritariamente massa sem expressão própria e sem pluralidade. Não necessariamente que este fosse o projeto da secularização na sua mais viva expressão de cocriação do homem no mundo, mas que termina por assim o ser quando da vontade do homem surge muito mais o desejo de poder e de poder ter esta vontade humanista de possuir e dominar na sua plenitude o mundo, a natureza e o outro, do que uma vontade de ser e se saber no mundo a despeito de todo e qualquer controle sobre as leis naturais ou sobre os outros. (*Ibidem*)

Deve-se esclarecer que este trabalho então que se emancipa por ele mesmo é aquele que já não depende do homem para se realizar, é aquele que diante do extraordinário desenvolvimento das próprias forças produtivas, por exemplo, e com seu arsenal tecnológico (robótica e informatização) em voluptuosa transformação, produz mais e melhor, com quase nenhum trabalho humano.

A modernidade secular imprime ao trabalho valoração, da tarefa do valor, literalmente, extremamente positiva e positivada e o homem passa a trabalhar para desenvolver e aprimorar o próprio trabalho que também e ainda lhe provê a satisfação das necessidades. A certo estágio de desenvolvimento e transformação, o trabalho passa a dispensar o próprio homem, ou seja, a própria concretização aparentemente daquilo de que o trabalho seria cada vez menor e menos necessário, conforme anteriormente mencionado. Mas sem emancipar-se, o homem segue dependendo de trabalhar para acreditar que se realiza no mundo e para se realizar de fato, num contexto de realização que passou a estar todo depositado na atividade do seu próprio trabalho.

“Nos velhos tempos, se alguém chamasse um artesão de ‘trabalhador’ ele seria levado certamente a uma briga... Mas agora disseram aos artesãos que os trabalhadores estão no topo do Estado, e, portanto todos insistem em ser trabalhadores.” (Trecho expresso pelos operários e artesãos em manifestação popular promovida a partir da interrupção de uma das Assembleias Constituintes do governo em Paris, em maio de 1848).

Isto é: a conformação de um tempo presente, qualitativamente intitulado por modernidade, de uma realização da vontade encarnada do espírito no capitalismo, da manifestação da racionalidade técnica como um advento da razão e da acumulação da racionalidade econômica, que são desdobramentos que compõem o que mais tarde agrupamos na lógica do capitalismo em si e por si, e cuja resultante intencionalmente naturalizada é a sua sociedade do “valor” (de troca).

Na direção, assim sendo, daquilo que procurei explorar neste tópico, muitas vezes, destacam-se certas práticas e possibilidades de um pensamento de relativa livre associação em leitura e interpretação de alguns autores. A proposta foi majoritariamente acrescentar alguns ingredientes qualitativos sob a genealogia e análise da experiência do capitalismo e sob a investigação acerca da sociedade do trabalho (no capitalismo) que vêm sendo traçadas nesta pesquisa.

1.4 A sociedade do trabalho no capitalismo, ela mesma:

“--- Ai, que preguiça!”

*Macunaíma*³¹

1.4.1 A questão da vida ativa – uma teoria política a partir de Arendt.

1.4.1.1 Por entre conceitos

A exposição anterior do quadro histórico e socioeconômico sob o qual se encontra manifestada na prática a sociedade do trabalho no capitalismo foi uma tentativa, portanto, de indicar uma série de seus não acasos históricos e constituição institucional hegemônica e naturalizante. Por outro lado, as questões acima discutidas e analisadas, sobre a própria lógica do capitalismo, sua sociedade do valor e as maneiras como este fenômeno da

³¹ Macunaíma é o personagem que dá nome a um romance de 1938 do escritor brasileiro Mário de Andrade. É um personagem recheado de elementos e características folclóricas brasileiras, assim considerado como um anti-herói ou um herói sem caráter, justamente porque, dentre outras coisas, questões, lendas e aparatos linguísticos, subverte as máximas modernistas da época e que se avolumavam no Brasil e na nossa sociedade. Macunaíma é um índio, não por acaso, e que, portanto, rejeita dentre outros elementos da modernidade, a sua sociedade do trabalho industrial e da racionalidade técnica aos moldes como esta é estabelecida e definida no que concerne a expropriação da propriedade privada, o distanciamento do artífice do seu produto, a exploração, a dominação, a alienação. Por exemplo, com isso o personagem traz consigo o clássico jargão, também atribuído ao índio no Brasil e que, na teoria, não haveria se deixado escravizar, ou seja, o índio era preguiçoso para o trabalho e assim muito bem se coloca ao longo do romance o nosso índio Macunaíma: “--- Ai, que preguiça!” Vale ressaltar que na língua indígena o som “aique” significa ou representa preguiça, ou seja, Macunaíma era duplamente preguiçoso! Isto para dizer da própria resistência e negação em relação aos desdobramentos modernistas no Brasil, havia à época, e como descreve o romance, um grande fascínio pela cidade grande, mais especificamente na figura de São Paulo, assim como pela máquina, pela indústria, mas não passavam despercebidos os malefícios de tal “desenvolvimento”, e aqui entre aspas, pois em nada era holístico, que dirá, e ao mesmo tempo, sociopolítico ou sociocultural. Dentre outras críticas como esta já posta em relação à sociedade do trabalho e sua organização, por vias de sua preguiça, critica-se também a própria deserotização da vida, naquilo que poderia dizer respeito, por exemplo, à própria análise e conceituação de Eros em Marcuse, por vias de uma existência cada vez mais aos moldes da realidade industrial, por isso, além de preguiçoso, nosso personagem gostava muito de “brincar”, “brincar” com as mulheres, com os encantos da vida, com esta pulsão de vida. O jargão deste nosso personagem faz-se, portanto, bastante simbólico, ele traduz em tempos de instauração da modernidade no Brasil a real e concreta “preguiça” que hoje temos da nossa sociedade do trabalho no capitalismo, uma possível “preguiça” muitas vezes crítica que questiona as nossas vidas e atividades no mundo do ponto de vista dos autômatos nos quais nos transformamos. Quero dizer: “--- Ai, que preguiça” desta sociedade do trabalho no capitalismo.

secularização atravessa a expressão socioeconômica das sociedades ao longo deste seu desenrolar, tiveram também o intuito de me permitirem mais adiante trazer à tona uma epistemologia própria desta secularização acerca das dimensões e representações históricas da própria ontologia do trabalho – recorrendo assim à autora Dominique Méda e conduzindo, então, esta pesquisa, degrau por degrau em direção às alternativas interlocutivas postas em prática e suas descrições, como, por exemplo, a expressão do movimento do Decrescimento e alguns fragmentos resistentes e alternativos da realidade em específico. Tomo agora, com base em Hannah Arendt, aquela que pretendo, seja a autora de partida desta pesquisa, como já anteriormente destacado em outros momentos e contextos de introdução, a (re)conceituação desta sociedade do trabalho no capitalismo.

Primeiramente e mais pontualmente sob o prisma, também, da sua própria releitura dos clássicos da filosofia grega e do que era para estes esta vida ativa, associada mais diretamente à contemplação, por exemplo, e não que esta não pressupusesse a seguida uma possibilidade ou desejo de ação, tratarei então das questões da vida com base nesta releitura, isso porque a filosofia clássica grega e seus autores são de interesse e apreço de Arendt e orientaram massivamente a formação de seu próprio pensamento.

Posteriormente e em seguida, dedicar-me-ei à conceituação desta sociedade do trabalho, sempre com base em Arendt e seu diálogo com outros autores ou o diálogo destes com ela, sob o prisma da racionalidade da ação. Isso porque a ação, ela mesma é parte das dimensões da vida ativa do homem, e há uma real tensão sobre a qual estas teorias da racionalidade da ação empreendem esforços para tentar compreender aquilo que diz respeito aos diversos desdobramentos possíveis, inclusive éticos, de duas preocupações humanas centrais: “(...) o engajamento ativo nas coisas deste mundo e, (...), o pensamento puro, (...)” (Arendt, 2013, p. 21).

Por fim, já em um terceiro momento e podendo me valer desta própria formação teórica e diálogos de Arendt, seja com a tradição grega, seja com as questões acerca da racionalidade da ação e seus autores, seguirei sob o foco do quê então seria esta sociedade do trabalho à sociedade do trabalho no capitalismo, a partir da questão da vida ativa, suas dimensões e conceitos então exclusivamente arendtianos.

Para falar desta releitura da autora, de alguns clássicos, podemos colocar em cena Aristóteles, “Ética a Nicómaco”, e as questões da racionalidade da ação e ética³², e já adiante melhor me coloco também sobre isto. E podemos também colocar em cena o autor Jan Patocka³³, cuja trajetória, por sua vez, é que termina indo ao encontro da autora naquilo que concerne o desejo do autor de compreender e superar também nesta esteira da produção

³² Conforme material trabalhado pelo Professor Doutor António Amaral no Seminário de Investigação I, nas suas aulas no programa de Pós Graduação Stricto Sensu do Instituto de Filosofia Prática da UBI, durante o primeiro semestre do ano letivo de 2014/2015, em se analisando, dentre outros, autores como Patocka, Wittgenstein, Donald Davidson, David Hume, Aristóteles.

³³ Filósofo checo, considerado um dos mais importantes contribuintes da fenomenologia e da própria filosofia durante o século XX, na Europa Central. Tendo sido parte dos últimos alunos de Husserl e Heidegger.

teórica e filosófica acerca da racionalidade da ação a mesma tensão tal qual já explicitada, entre o que ele denomina por seres pensantes e seres agentes. Quero dizer, a própria noção em torno de uma filosofia política³⁴, por assim dizer, de fato, é um rico convite, para alguns autores, a isto: imaginar a possibilidade de se ter esta tensão devidamente superada naquilo que corresponderia à própria tendência ou angústia em parte da ética e da racionalidade da ação nisto do estabelecimento de uma verdade universal em torno de um agir plenamente consonante com o pensar, num contexto de ações que tendem para o bem, para o coletivo.

Ou seja, e não é à toa que, como vimos no texto de Aristóteles, “Ética a Nicômaco”, todas as ciências deveriam estar subordinadas à política, e suas esferas de ação e produção de conhecimento, pois se é esta para os gregos a própria expressão do cuidado coletivo da *polis*, num contexto muito mais amplo do que *polis* significando somente a cidade, estaria resguardado à política a ação neste bem, que é por essência a ação que cuida do coletivo e, portanto, traduz-se virtuosa e resulta em felicidade, a própria tensão da racionalidade da ação solucionada em ética a partir do bem universalizado e do bem-estar e/ou felicidade finalmente conquistados.

Isso porque, para o autor, toda ação estaria imbuída de uma determinada finalidade, podendo coincidir diretamente com esta ou sendo uma etapa a transcorrer em direção de uma ou até mais e múltiplas finalidades, ou seja, casos em que as finalidades de uma determinada ação seriam maiores e superiores a esta ação especificamente, não em termos necessariamente qualitativos, mas em termos práticos e ontológicos da própria obra produzida ou promovida com finalidades múltiplas e maiores que a determinada ação.

Isto significa dizer que, para Aristóteles em “Ética a Nicômaco”, as finalidades das ações serviriam a uma causa muito maior e extensa àquela que necessariamente circunscreve

³⁴ Para Arendt (2008b), as questões e/ou tensões entre os limites da filosofia e da política terminam sempre presentes ou até historicamente remontadas quando do uso da expressão *filosofia política*, que a autora termina preferindo evitar porque não reconhece, às vezes, um avançar desta discussão para além do lugar pretendido e sabido de uma pretensa aversão da filosofia pela política, cuja objetivação em relação à natureza, quando pensando e dizendo sobre esta, assim como quando falando em nome de toda a humanidade, poderia ser uma objetivação de fato, ou seja, neutra, mas o mesmo não seria possível em relação à política. Logo, para muitos filósofos, dizer de uma filosofia política é, portanto e de saída, dizer de uma filosofia que toma parte e que esteja determinada de acordo com o padrão político em questão, ou seja, um filosofar que passa a ser um “politizar” por ele mesmo e se afasta da, por assim dizer, neutralidade filosófica. Além disso, e de muitas maneiras, o surgimento e o desenvolvimento histórico das filosofias políticas corresponderiam, para a autora (2008b), a um processo igualmente histórico de desaparecimento da política por meio da dissolução do próprio espaço público, a partir do qual a liberdade que antes era experienciada nas ações concretas no domínio público passa a não ultrapassar a dimensão da especulação filosófica na esfera privada. A autora (2006) ainda avança para dizer então que considerar a filosofia de um ponto de vista da política é o mesmo que entender a solidão como uma possibilidade de pluralidade; já, por sua vez, julgar a política segundo os padrões da filosofia significa endereçar a pluralidade em favor da solidão e justamente despojar de autenticidade, portanto, todas as experiências que não tenham sido alcançadas na experiência da solidão, por ela mesma. Algo em real consonância com a proposta historicamente desenrolada de uma especulação filosófica na esfera privada, tal como mencionado. Em entrevista a um jornalista de sua época, Günter Gaus, em 1964, Arendt (2008b) preferiu dizer que sua profissão era a teoria política e que além de não se sentir filósofa e não pertencer ao círculo deles, ela tão pouco acreditava que necessariamente a filosofia havia de seguir sendo uma ocupação apenas masculina. De toda forma, Arendt (2008b) reconhece que esta atmosfera da mencionada aversão filosófica à política, por exemplo, não se trata de questões pessoais dos filósofos para com esta, ela apenas reside na natureza do próprio tema e é extremamente importante para o problema da filosofia política como um todo.

a etapa da ação, e é esta conexão implícita das ações dos homens a uma finalidade maior e superior, e realmente final, que interessa ao filósofo do ponto de vista disto que seria então uma causa suprema da ação dos homens. Para o autor, esta causa suprema que subordinaria todas as ações seria o desejo ou a vontade da felicidade, do bem-estar. Toda ação independente de suas finalidades meio teria como finalidade geral e realmente fim esta virtude da felicidade, onde esta seria necessariamente uma experiência desfrutada coletivamente, maior que a soma de todas as experiências de felicidades individuais. Para o filósofo, toda ação, por isso, tenderia para o bem e a ciência suprema capaz de conduzir as múltiplas ações das outras ciências na direção desta finalidade reconhecidamente final: a felicidade, seria a política, justamente a ciência capaz de se ocupar com tudo quanto diria respeito ao coletivo e suas necessidades e desejos, equacionando, pois, esta felicidade e bem-estar coletivos.

Seguramente que o autor empreende profunda discussão em torno do que seria de fato a natureza desta felicidade, ou esta felicidade em si, e como ela seria um bem comum e acordado, realmente representando este desejo supremo no bem do coletivo. É por isso que, para tal, o autor investe energia em precisar a função social e política do próprio homem:

“[...] a função do homem é uma certa forma de vida que consiste numa actividade da alma e em acções racionais; e afirmamos que a função de um homem virtuoso é cumprir bem e com beleza a sua tarefa (sendo que cada coisa é bem cumprida quando o é de acordo com a virtude da função que lhe é própria) – [...], o bem humano consiste num acto da alma em sintonia com a virtude e, sendo muitas as virtudes, em sintonia com a que, de entre elas, for a mais excelente e mais final.” (Aristóteles, p. 51)

Ou seja, seriam estes os horizontes para ações éticas desejosas de estarem ou se fazerem consonantes com o pensamento puro, com a contemplação, quero dizer, um agir de sentido subjetivo e reflexivo capaz de imprimir coletividade, convivialidade e virtude à vida. Por isso, toda ação enquanto dimensão de uma vida ativa, conforme explicita Arendt (2013), seria inerentemente política, a própria ciência e prática interessada em dar conta do coletivo, aquela responsável pelo assegurar de que tudo mais convirja em direção à finalidade “mais excelente e mais final” (Aristóteles, p. 51). A ação das três dimensões da vida ativa em Arendt (2013) deveria inclusive dar conta das reflexões em torno de sua racionalidade e ética, ocupando-se de suas próprias tensões e contradições pelo aproximar-se de seu potencial sociopolítico mais essencial.

Desta forma, interessa-me pensar como esta autora, Arendt, relê as dimensões subjetivas desta vida ativa distinguindo os elementos, os momentos e as condições do trabalho, da obra e da ação. E também como ela analisa os posteriores, a contemporâneos, movimentos de compressão, desta vida ativa, que termina por migrar para o outro extremo possível da existência, agudizando-o, como se a existência precisasse se resumir entre ação e contemplação, de formas até excludentes e não somente inversivas. Migra-se, por fim, para o extremo de um agir, e aqui vou me permitir não citar ou mencionar para o extremo da ação

para não violar o entendimento e a aplicabilidade que a autora dá para o elemento da ação de fato enquanto dimensão da vida ativa condicionada pela pluralidade subjetiva e objetiva humana.

Adiante me refiro inclusive à noção que me permiti construir em releitura a Arendt e os clássicos, mais especificamente Aristóteles, de (contempl)ação. A fim de destacar que mesmo em toda a vida contemplativa, e ainda que relegasse deliberadamente uma vida ativa como um todo e não somente as tarefas habituais, por exemplo, mais diretamente condicionadas ao nosso imperativo de vida orgânica e por assim tidas e nomeadas pelas diversas representações históricas de trabalho, e neste contexto tanto *labour* como *work* – como tais, a (contempl)ação seria implicadamente agente. Especialmente naquilo que nos coloca Aristóteles – que não deixava de considerar a importância destacada e majoritária da contemplação, mas de toda forma não excluía desta a sua posterior dimensão de ação – sobre a *Bios Theoretikos*.

A própria condição do *Bios Theoretikos* iria ao encontro da posterior desejada oportunidade de ação, no seu termo inclusive mais político tal qual também apropriado por Arendt (2013). Toda (contempl)ação em certa altura de reflexão e introspecção se reverteria ou converteria – ou ao menos assim o deveria ser ou buscavam entender e problematizar o como fazer que assim o fosse, como por exemplo, nos estudos da própria racionalidade da ação, temática teórica em atravessamento crítico neste tópico – em ação/política ética e coletiva, portanto, aplicada no bem e capaz de promover ou assegurar a felicidade.

Estes autores – Aristóteles, Patocka e Arendt – estão, por vias conceituais e teóricas não muito distintas, e conforme contextos minimamente atemporais aos quais seus pensamentos e ideias se aplicam, interessados nas questões que discutem o homem e suas ações no mundo, aquilo que as atravessam em termos de ética, a própria ciência dedicada a pensar a qualidade da ação humana num contexto social, político e, portanto, redundantemente coletivo, e aquilo que as condicionam.

Patocka, por sua vez, está preocupado com o sentido da história para os sujeitos, na verdade para a humanidade em geral e buscando entender do ponto de vista da racionalidade da ação, este exercício que busca pensar a ação em si, aquilo que seria a própria noção de sentido, quero dizer o ato, ou seja, a ação de atribuir sentido, de significar, e a história. Para o autor e para a construção deste entendimento em torno do sentido foi preciso diferenciá-lo do ato de significar e do ato de atribuir valor. O significado estabeleceria com os objetos uma relação racional, do *logos*, da razão propriamente dita, numa esfera e contexto de linguagem e/ou codificação visando produzir e assegurar um entendimento comum em torno de um dado ou determinado ente e/ou objeto por exemplo. (Patocka, 1988)

Já o valor seria como Aristóteles em “Ética a Nicómaco” nos coloca, atributos de um determinado ente, tal qual a ordem inalterada da natureza, aquilo no que o sujeito não conseguirá interferir ao prazer de sua vontade ou desejo, ou, melhor, ao prazer de sua ação, no máximo poderá aplicar de suas capacidades sobre este ente ou objeto, mas

necessariamente respeitando os atributos naturalmente dados, postos ou estabelecidos. Em breve “parêntesis”, isto me faz pensar que não por acaso e do ponto de vista da relação clássica com o conceito de valor, somos uma sociedade então propriamente do valor, tal qual discutido em tópico próprio mais especificamente, onde o valor é dado universalmente e sobre o qual o sujeito, portanto, não deverá conseguir interferir ao prazer de sua vontade, e daí a atmosfera conveniente, por exemplo, para que esta sociedade se naturalize e reproduza.

E o valor universal da sociedade do valor é que o valor ou os “atributos subjetivos dos sujeitos e das coisas” só se deixam estabelecer nos produtos produzidos, isso porque trabalho (abstrato) é o valor por ele mesmo desta sociedade, aliás o valor (unidade de medida) capaz de gerar mais valor (produtos) e, portanto, manifesto em seus resultados. Por fim, estes “atributos” dependem retoricamente das suas relações de troca para se conformarem e traduzirem enquanto tal. O valor no capitalismo é da ordem da rel(-)ação (de menos ação), da comparação. Quero dizer, melhor compreendemos aquilo no que nos transformamos ou o mundo como o concebemos sempre que recorremos às raízes das nossas próprias categorias de pensamentos e afetos e como os desdobramos e em prol de quais finalidades.

De toda forma e para os efeitos no momento aqui pretendidos, retomo: uma pedra arremessada para cima, por exemplo, não poderá ter seu curso alterado por esta simples ação ou vontade do sujeito, de que suba indefinidamente, ela irá retomar seu atributo natural gravitacional e descer em certo momento. Para o autor (2012), trata-se de uma questão de aprendizado, ou seja, toda aplicação de ação ou vontade sobre um ente ou objeto implica um contexto de decisões orientadas capazes de apreender um conjunto externo de fatores que não necessariamente condicionam a vontade interna da ação do sujeito, mas implicam a ela racionalidade, ou seja, capacidade de pensar a si própria em ação, favorecendo-se daquilo que contribui para sua aplicação.

O sentido seria então a própria subjetividade em ação para com os entes e objetos que a cercam. Se o significado estabelece compreensão e traduz o mundo pela razão comunicando-o em prol de entendimentos e percepções dialógicas e o valor é um atributo dos entes e objetos assim traduzido por diferentes nomenclaturas de linguagem, o sentido, por sua vez, é a própria vontade subjetiva do sujeito em ação, uma experiência mais ampla do mundo capaz de englobar sentimentos particulares e individuais, vontade e maneiras diversas de agir/ação em seu termo mais arendtiano. O sentido resultaria de uma correlação entre um determinado dado e o modo como o compreendemos conforme os modos a partir dos quais compreendemos e percebemos a nós mesmos, todo sentido tem algo de identitário ou produziria identidades. (Patocka, 1988)

Para o autor, o sentido seria tal qual na expressão heideggeriana: o “ser-no-mundo”, uma base referencial sobre a qual algo poderia aparecer como tal para um determinado sujeito. Interessante destacar que, para o autor (1988), exatamente deste sentido, destas capacidades subjetivas de percepção estariam os sujeitos da modernidade subtraídos, estes

sujeitos da Revolução Industrial e pertencentes à lógica da racionalidade instrumental. Ou seja, o exercício que pensa a ação do ponto de vista de sua finalidade, de seus resultados a serem alcançados esvazia de sentido particular e subjetivo a própria ação em si, onde os fatores motivadores da ação passam a ser totalmente externos ao sujeito e a corresponder a metas que implicam em finalidades que em nada representam seus sujeitos perante os objetos e entes do mundo, mas que representam a lógica produtivista, por exemplo.

A razão crítica está para o sentido tal qual a razão instrumental está para o capitalismo. Quer dizer, a racionalidade instrumental faz com que o sentido se torne significação. Ou seja, contexto em operacionalização universal de entendimento e codificação, afastando o sujeito de suas internas (motiv)ações de percepção. Se o sentido da história seria, por sua vez, a maneira sensível, subjetiva e perceptiva como nos portamos e compreendemos um algo num contexto dos fenômenos presentes por uma projeção de futuro, por exemplo, temos, então, que inclusive nossa capacidade de obrar³⁵ sentido histórico estaria também e tanto quanto instrumentalizada a partir deste contexto moderno. (Patocka, 1988)

O termo racionalidade instrumental pertence à Teoria Crítica de Max Horkheimer, que integra de maneira dialética a questão da racionalidade então desenvolvida *a priori* por Max Weber no que concerne o desejo do autor em compreender o advento da modernidade nisto da predominância da ação racional como aquela imbuída não de sentido na esfera da ação subjetiva, mas sim de significação e finalidade. O que representa, à época, grande avanço sobre os termos e possibilidades de domínio e poder sobre a Natureza e todos os seus atributos e valores imutáveis, como já explicitado em Aristóteles, “*Ètica a Nicomaco*”, por exemplo, mas passíveis de aprendizado e, portanto, aplicação dos sujeitos, ou seja, ação sob orientação e um conjunto ideal, a universal de decisões, sobre seus entes e objetos. De toda forma, o advento da ação racional pela racionalidade desta a despeito, inclusive e posteriormente dos próprios alcances e seus fins e resultados, em um contexto de hipermodernidade, quero dizer, exacerbação plena das máximas da modernidade, ou seja,

³⁵ Não poderia deixar escapar a certa essencialidade intuitiva de significância deste vernáculo, inclusive porque volto a utilizá-lo diante a partir deste mesmo significante, e sua tão justa e autêntica correspondência com nosso ato, portanto de evacuar, o que me faz pensar que tal qual a representatividade interior, subjetiva e própria de toda obra, estas que resultam desta dimensão de obrar ou “obragem” propriamente, em nada diferem deste aspecto de representatividade singular pertencente ao sujeito artífice da obra, correndo o risco destas serem aquilo que, na atualidade, ainda nos é reservado em originária e genuína representatividade. Tudo isto me fez lembrar de uma passagem do romance de Kundera (1983), *A insustentável leveza do ser*, na qual o autor relata que o filho de Stalin haveria morrido após se jogar contra a cerca elétrica de um campo de concentração alemão, no qual se encontrava prisioneiro por recusar-se a limpar a latrina onde havia obrado. Ironia da primeira instância de representatividade do sujeito perante suas obras, o filho de Lênin morreu por suas obras, segundo o autor (1983), morreu de merda. Obviamente que os objetivos de Kundera (1983) eram a crítica ao que ele chama de uma tolice universal da guerra e, por isso, recorre ao episódio das obras do filho de Stalin no campo de concentração e que deixavam as latrinas sujas, as quais ele se recusava a limpar, para dizer que de todas as mortes provocadas por uma guerra, morrer de merda seria a única morte metafísica possível neste contexto. Aqui, por sua vez, e como já mencionado o objetivo é não deixar passar despercebida a sutileza etimológica constituinte da questão da representatividade subjetiva interior no obrar.

aquele momento da ação racional pela ação racional esvazia ainda mais os termos e medidas da ação subjetiva e seus sentidos possíveis, seus sentimentos, sua sensibilidade.

O que o autor³⁶ está tentando empreender quando busca analisar o sentido da história e a maneira como o homem se relaciona com esta, a produz, identifica e compreende, é precisar o próprio exercício de se pensar a ação do sujeito para estabelecer seus fatores motivadores, sejam internos ou externos, o que inclusive nos remonta, conforme as correntes teóricas e epistemológicas da racionalidade da ação, aos assim denominados, e para estes mesmos critérios epistemológicos: internalistas e externalistas. Tudo isto em busca daquilo que se pudesse universalizar, em termos críticos e dialético, uma atitude e movimento de humanidade que é quase um “carma” da secularização, isto de certos desejos pelos universais, como já anteriormente explicitado.

Assim sendo, uma busca por aquilo que pudesse, então, universalizar as ações, sua ética, sua vontade e romper com esta tensão aparentemente insuperável daquilo que se estabelece enquanto ação no plano das ideias e daquilo que se pratica enquanto ação no plano da práxis. Quer dizer, superar esta tensão seria ajustar do ponto de vista da ação e do agente aquilo que se pensa com aquilo que se faz e se empreende, permitindo sob certa medida que estas dimensões e esferas pudessem coincidir direta e plenamente entre si, solucionando muitos dos desafios das intenções das ações, seus resultados, suas finalidades. Uma possibilidade concreta do sujeito de ser e estar representado irremediavelmente naquilo que faz, na maneira como age transcendendo-se propriamente no mundo dos entes e dos objetos, aliás e por isso surge um conceito central em Patocka: a transcendência. Esta experiência do ponto de vista fenomenológico seria, portanto, aquela capaz de assegurar a emancipação do sujeito, quer dizer, a mediação deste no mundo a partir de seus próprios e conhecidos sentidos.

É por isso que na esfera da racionalidade da ação reitero este exercício que busca compreender e pensar a ação em si, o ato de agir, quase que em um esforço epistemológico da ação que age porque está pensando sobre si mesma, a despeito daquilo no que se transforma a racionalidade instrumental da ação e que se fecha em torno apenas de promovê-la ou compreendê-la pelas e a partir das dimensões dos fins. Ainda e sempre se faz desejoso entre seus autores analisar, compreender e problematizar as causas, razões e motivos para uma determinada ação. Alguns mais focados nas ações em si e nas possibilidades de qualificação de uma determinada ação enquanto ética, boa, virtuosa, evidenciando um

³⁶ Não podemos nem devemos nos esquecer que, em geral, os autores e pensadores críticos e teóricos são pessoas de seu tempo e a seu tempo, assim também se dá com Jan Patocka, pensador do século XX, como anteriormente destacado, e que vê suas próprias ideias e ideais encurralados pelo desfecho das duas grandes guerras. Quero dizer, era provavelmente de extrema importância uma atitude utopística – termo caro e bastante utilizado, por sua vez, pelo historiador e sociólogo americano Immanuel Wallerstein, ainda capaz de crer e buscar o sentido das ações do sujeito e sua história, acreditando no despertar deste para a consonância destas suas ações com sua então transcendida subjetividade no mundo. Na verdade, o desejo do autor foi distanciar-se da pejoratividade do termo utopia para propor um novo termo a partir do qual toda ação de transformação e esforço ativo estivesse presente no desejo e esperança desta mesma mudança, e por isso ele prefere referir-se a uma intenção e práxis utopística a utópica. Termo inclusive a partir do qual o autor decide intitular um de seus livros.

desejo posterior de universalização dos sentidos até mesmo mais subjetivos das ações, enquanto outros preocupados em determinar a racionalidade em si da ação, aquilo que a despeito de sua virtude, bondade ou ética impele um determinado sujeito a agir, estando as causas mais diretamente relacionadas com as finalidades de uma ação; os motivos mais diretamente relacionados com as crenças e os valores dos agentes de modo inclusive, muitas vezes, subjetivos; e as razões ainda que internamente provenientes estariam por sua vez a serviço da lógica, do *logos*.

Neste contexto, os autores então reconhecidos, como anteriormente destacados, como internalistas são aqueles que acreditam que as razões para agir estão sempre relacionadas diretamente às motivações, ou seja, relacionadas necessariamente a elementos subjetivos e particulares de cada sujeito, portanto, crenças e valores, os quais, mesmo que apreendidos a partir de estímulos externos, são apenas capazes de compor a subjetividade por encontrarem nela ressonância com outras crenças e valores íntimos e internos em um processo *a priori* do ser, e os externalistas que, por sua vez, acreditam que nem toda razão para uma determinada ação advém de uma motivação, ou seja, que seja necessariamente de cunho subjetivo.³⁷

Em verdade, esta própria percepção por parte da teoria da Racionalidade da Ação – naquilo que diria respeito a autores ora mais interessados nas motivações subjetivas, ora interessados em causas, ou acontecimentos externos – faz-se reflexo propriamente da transformação em torno do pensamento no que diz respeito à racionalidade da ação e que passou por alterações desde Wittgenstein, o qual acreditava que causas e razões fossem dimensões da racionalidade da ação completamente distintas e independentes. Ou seja, o seu próprio pressuposto da independência lógica entre estas, a partir do qual as causas relacionariam acontecimentos igualmente independentes entre si e as razões estariam, por sua vez, subordinadas a um elo lógico entre a própria razão de agir e a ação concebida, sem a qual não haveria razão de agir, propriamente. Por exemplo, estando as primeiras necessariamente relacionadas aos acontecimentos externos e sobre as quais haveria o pressuposto da infinidade explicativa de causas, sendo improvável rastrear uma causa primária original, enquanto as razões estariam sempre encerradas em seus agentes, a partir de suas ações ou a resultar nelas.

Seriam as causas da ordem daquilo que se pode separar de seus efeitos, suas ações, podendo ser pensadas a despeito destas, enquanto nenhuma razão poderia ser pensada a despeito de sua ação, toda razão seria da ordem lógica e/ou conceitual, ou seja, nenhuma razão poderia estabelecer uma relação causal com sua respectiva ação, posto que esta pressuporia uma independência da mesma, incabível à ordem das razões. Adiante causas e

³⁷ Os parágrafos em questão apresentados, assim como mais diretamente estes dois últimos, são frutos de debates e exposições de conteúdo próprios da disciplina – Seminário de Investigação I, nas aulas ministradas pelos Professores José Santos, José Rosa, Ana Leonor Santos, António Amaral, docentes também do programa de Pós Graduação *Stricto Sensu* do Instituto de Filosofia Prática da UBI, durante o primeiro semestre do ano letivo de 2014/2015, em se analisando, dentre outros, autores como Patocka, Wittgenstein, Donald Davidson, David Hume, Aristóteles.

razões foram perdendo sobre elas próprias estes pressupostos que, no decorrer da ontologia da racionalidade da ação, foram se comprovando o contrário, razões e causas deixaram de estar apresentadas de maneiras independentes entre si, e passaram a estabelecer vínculos próprios, mas não excludentes com seus efeitos e/ou ações, vínculos que passaram a procurar entender sobre as causas e as razões, as suas motivações.

Quero dizer, o motivo perante o qual construímos razões explicativas para as nossas ações e o motivo perante o qual conseguimos descrever normativamente as causas de uma determinada ação, efeito ou acontecimento, ou seja, a própria dimensão epistemológica a povoar respectivamente internalistas e externalistas, passando por Davidson que chega a refutar os pressuposto de Wittgenstein, e chegando até Hume e Kant, por exemplo. De toda forma, sempre o esforço em compreender, quando agimos, o porquê agimos e se estas motivações são inerentes à existência livre do sujeito “em si” e, se sim, como autorreflexioná-las em plenitude a partir da consciência do sujeito “para si”³⁸ e suas vontades a fim de ter acesso seja às razões, e/ou causas de uma ação, tanto pela compreensão epistemológica desta trajetória, quanto pela possibilidade do sujeito, também ao compreender esta trajetória e empreendê-la ontologicamente, de transcender a si no mundo em fidelidade e plenitude de consciência e subjetividade.

A questão da transcendência para Patocka não está, porém, relacionada a um quadro metafísico de interpretações, para o autor (1990) esta seria o movimento inerente do homem de atribuir sentido à vida, ou dar sentido a esta para além do mundo dos objetos. O “ser-no-mundo” do sujeito não deveria limitar-se à mundanidade da obra, por exemplo, Arendt (2013), mas sim abrir-se e propor-se nomeadamente o novo, a criação, a transcendência única, singular e subjetiva propriamente que nos resguardaria da homogeneidade do mundo utilitário e orgânico dos objetos. A transcendência em Patocka (1990) ocupa o espaço não mediado pela matéria da ação em Arendt (2013).

Este conceito da transcendência mencionado ou traduzido em natalidade, por sua vez, pela autora (2013), ou seja, de propor-se o novo, daquilo que nasce também em transcendência, é bastante caro a ela, que reconhece, por exemplo, na imprevisibilidade do ato ou da ação toda a liberdade de vontade do sujeito, sendo esta imprevisibilidade inerente ao agir. Ou seja, se o sujeito é capaz de agir, é possível esperar dele o inesperado, pois que se ele age de fato, o faz no contexto condicionante de sua pluralidade e no reforço de sua liberdade e vontade, aliás, é isto que imprimir política ao ato traduzido por sua vez e, por exemplo, no discurso. A política é um fenômeno desta ação, uma das dimensões desta vida ativa em Arendt, que ao acontecer na realidade e prática pelas vias condicionadoras da

³⁸ Termos os quais “Para-si” e “Em-si” que tomo aqui emprestados mais brevemente, mas não desejando que por isso perca sua carga teórica a este respeito, do existencialista Jean Paul Sartre, e do qual tomarei ao longo desta pesquisa outros termos e conceitos emprestados, sempre esclarecendo-os e igualmente melhor mencionando e introduzindo este autor. O sujeito “em si”, como sendo a própria entidade de valor no mundo concreto, e o sujeito “para si”, como sendo a vontade subjetiva autorreflexiva em torno do que é consciência neste e deste “em si”, projetando-se neste mundo também em busca, portanto, do “em si” que a precede enquanto existência pelo estabelecer de uma essência possível “para si”.

pluralidade impulsiona a um novo inerente em radical proposta e consonância com o não esperado, pois, ainda que a ação comunique no discurso a pluralidade em prol de arranjos sociopolíticos e econômicos coletivos, há sempre algo de incomunicável entre os indivíduos e no entre que ocupa e habita suas relações. Isto sobre o que o discurso jamais comunica torna-se imprevisível e inesperado e assim emerge um novo, um ato praticamente milagroso, na sua concepção de um para além do autômato e naturalizado configurado. (Arendt, 2013; Anders, 2013)

Quero dizer, quando o sujeito transcende no mundo, conforme nos explicita Patocka (1990), a partir de suas ações, busca, portanto, empreender o esforço de comunicar o incomunicável plenamente, o próprio discurso da ação política. Torna-se então novidade, posto que era inesperado, e justamente porque agiu, quero dizer, fez sentido no mundo e na vida com base nas diferenças que condicionam esta ação, foi criativo, criador de um algo único e novo, singular de si. Acontece, porém, que por vias da racionalidade da ação instrumental, por exemplo, decidiu-se por abandonar o inesperado, ou seja, praticamente a própria ação em si. A qual, distante de seu condicionante – a pluralidade não comunicável plenamente na sua tradução de discurso – passa a ser metodicamente previsível e programada e logo inapropriada ao novo, ao milagre e, portanto, impossibilitada da criação e logo incapaz de transcender o sujeito e seus sentidos no mundo. (Anders, 2013; Rosa, no prelo)

Conforme Arendt (2006) explicita, toda identificação conformada em torno da ação e dos termos de produção da sociedade do trabalho (*labour*) no capitalismo, ou seja, todo tomar da primeira pela segunda fez erradicar a própria liberdade, o inesperado, o milagre da ação, aquilo que transcenderia e respeitaria a relação do sujeito com seus objetos, fosse na dimensão da obra (*work*) e seus igualmente objetos de “mundanidade”, fosse na dimensão do objeto - discurso no contexto da ação e sua tradução real e prática política. Para a autora (2006), outra consequência catastrófica desta identificação seria o fato de que tudo quanto, portanto, da ordem do previsível e calculável da produção do trabalho (*labour*) passa a se projetar para dentro da dimensão da vida ativa das ações. Disto resulta que só são e podem ser reconhecidas como “ações de fato” aquelas que afirmarem poder calcular tudo mais em torno delas próprias, em seus âmbitos inclusive incomunicáveis e subjetivos, meios e fins. E para tal a única opção de fato é renunciar a ação em si e em geral em prol da criação, por exemplo, de uma instituição que assegure normativamente esta gama de “ações de fato” propriamente e possíveis aos indivíduos, quero dizer, agora não mais sujeitos, e sim assujeitados a comportamentos que se travestem de ações.

Acontece que, no que diz respeito à produção do trabalho (*labour*) e mesmo naquilo que diz respeito aos objetos de “mundanidade” da obra (*work*), suas atividades meios são determinadas pelos fins de cada sujeito em sua relação sujeito-objeto e o produto ou resultado final, ainda que sendo maior que a soma de todas as partes e meios implicados no processo, revela-os. Ou seja, todo meio, toda trajetória de alcance de um determinado fim, pode guardar relação direta com seu fim, seu produto e resultado final, mesmo que em vias

da produção seriada e da divisão do trabalho hiperbolizada da contemporaneidade isto também tenha se esgarçado. Já no que diz respeito à ação, e para a autora (2006), Kant percebeu isto com clareza e pode antever que o homem, ainda que certamente livre, não é soberano sobre os produtos do reino das ações.

Diferentemente dos objetos do trabalho e da obra, não há objeto no reino das ações sobre o qual o sujeito possa dizer ser autor exclusivo, para tal haveria que ter cerceado de liberdade todos os outros sujeitos agentes e lhes forçado a uma ação determinada, isto porque somente assim poderia dar conta de todos os aspectos possíveis e as implicações de uma ação. Se no reino da produção de um objeto final ético e belo se deduz uma atividade meio, ética e bela, especialmente se esta ainda assim estiver ligada e relacionada ao seu produto, no reino da ação, porém, tem-se que produtos finais maus, antiéticos e/ou feios, por exemplo, podem ter derivado de boas, éticas e belas ações meio e vice e versa. “Cada boa ação em função de um mau fim agrega uma porção de bondade ao mundo; cada má ação por um bom fim agrega uma porção de maldade”³⁹ (Arendt, 1955 *apud* Arendt, 2006, p. 922). Levá-las à condição objetificada pela racionalidade da ação tal qual do reino da produção, seja obra (*work*) e seja principalmente trabalho (*labour*), é transformar o produto do reino das ações: a própria política em tirania. Isto porque para a autora (2006) nunca podemos estar seguros dos resultados de nossas ações livres e de fato:

“A razão disto não é tão somente a de que nós só conhecemos nossos motivos (e nem sequer por completo) e agimos dentro de um mundo de leis naturais que em princípio é estranho à nossa espontaneidade subjetiva; se assim fosse, tudo seria calculável, tratar-se-ia somente de adaptar nossas ações ao mundo objetivo natural, tratar-se-ia, digamos assim, de criar espaços para a boa vontade. A razão pela qual as ações são imprevisíveis é a coexistência de outros atores, que não só alteram aquilo que eu tiver feito (distanciando-o do pretendido), como constituem o pressuposto sem o qual eu não poderia ter agido: ‘agir significa “agir em orquestra”’.

No âmbito da pluralidade temos de acrescentar ainda: tudo o que chamamos ‘parte’ pode ser mais que o ‘todo’ ao qual pertence. Dito de outra maneira: homem-povo-humanidade não se comportam como as partes e o todo.”⁴⁰ (Arendt, 2006, p. 82)

“Agir significa agir em concordância. [...] acreditavam que ninguém poderia agir com eficácia se não o fizesse em concordância com os outros; que ninguém poderia agir em concordância se não o fizesse com confiança; que os homens não poderiam agir com confiança se não estivessem unidos pela

³⁹ O trecho correspondente no original é o seguinte: “Cada buena acción en función de un mal fin agrega una porción de bondad al mundo; cada mala acción por un buen fin agrega una porción de maldad.”

⁴⁰ O trecho correspondente no original é o seguinte: “La razón de esto no es tan solo la de que nosotros solo conocemos nuestros motivos (y ni siquiera por completo) y actuamos dentro de un mundo de leyes naturales que en principio es extraño a nuestra espontaneidad subjetiva; si así fuera, todo sería calculable, se trataría solamente de adaptar nuestras acciones al mundo objetivo de la naturaleza, se trataría, digámoslo así, de crear espacios para la buena voluntad. La razón de que la acciones sean imprevisibles es la coexistencia de otros actores, que no solo cambian lo que yo he hecho (apartándolo de lo pretendido), sino que constituyen el presupuesto sin el que yo no podría actuar: ‘to act means “to act in concert”’.

En el ámbito de la pluralidad hemos de añadir además: todo lo que llamamos ‘parte’ puede ser más que el ‘todo’ al que pertenece. Dicho de otro modo: hombre-pueblo-humanidad no se comportan como las partes y el todo.”

opinião comum, pelos afetos comuns e pelos interesses comuns.”⁴¹ (Burke, 1770 *apud* Arendt, 2006, p. 922)

A certa altura, em ressonância também e inclusive com este contexto e o papel fundamental da liberdade individual da vontade na política, a autora Hannah Arendt propõe algumas reflexões acerca dos escritos de Agostinho e que aqui aparecem problematizados e analisados sob o incentivo, e conforme artigo compartilhado em exercício então de interlocução, do Professor Doutor José Rosa. Os autores, segundo Rosa (no prelo), estão dedicados a compreender os impulsos seja do bem e/ou do mal na liberdade individual da vontade e que culminaria em ações igualmente boas ou más, mas sabendo-se que invariavelmente a boa ação ou ação ética e virtuosa depende desta estar conectada com um bem final maior e excelente coletivamente experimentado e acordado. (Rosa, no prelo)

A trajetória de releitura de Agostinho que Arendt empreende vai ao encontro da oportunidade inclusive de se pensar a própria trajetória da experiência e da ciência da filosofia e que passa a se ocupar ao longo de sua transformação histórica muito mais com a liberdade do indivíduo e a constituição de sua vontade em seu interior, do que necessariamente com a política, a ação pública deste, a própria manifestação em esfera e espaço dedicado ao coletivo da vontade livre deste mesmo indivíduo. Enquanto Arendt explicita a trilha pela qual a filosofia passa a enredar para falar do indivíduo e da sua vontade pelo indivíduo em si, pela compreensão das fatias subjetivas de cada um e sua liberdade quando esta é tomada enquanto livre-arbítrio da vontade, quer dizer, e como explicita Rosa (no prelo), a oportunidade semântica necessária para que a filosofia passasse a se ocupar muito mais das questões acerca da felicidade privada do que da política, da *polis*. Conforme o autor (no prelo) explicita, ainda com base em Arendt e suas leituras do autor Max Planck, a filosofia haveria se “*extraviado*” ao enveredar pelos campos da compreensão em torno da liberdade em si.

“E este pretense extravio teria consistido, originalmente, no transplante do seu campo original, a política – quer dizer: da ação, da relação quotidiana com os outros, pelo discurso, na praça pública, do poder falar, do poder deslocar-se no espaço, do poder ir para a guerra, do não ser obrigado a fazer trabalhos forçados, etc., dizíamos: o extravio teria consistido no transplante do seu campo original, a política, para o seu oposto, para o foro íntimo, para o *homo interior* descobertos por Paulo e por Agostinho, onde a liberdade acabaria por experimentar uma espécie de ‘*estranhamento do mundo*’, fascinada consigo mesma, deslumbrada com as ‘*experiências do eu*’, com os poderes do ‘*homo interior*’, e com a possibilidade de corrigir as vicissitudes de um primeiro ‘*querer*’ frágil, ao desdobrar-se num ‘*quero querer*’ ou ‘*quero não querer*’, experiências que a tradição filosófica reconhecia mais do campo do pensar especulativo socrático-platônico: *penso que penso, conheço que conheço*, etc. Tenhamos em mente, apenas a título de exemplo desta viragem para os poderes da vontade e de experiências com o eu, a ‘*cidadela interior*’ (*interior domus*), de que o escravo Epicteto

⁴¹ O trecho correspondente no original é o seguinte: “Actuar significa actuar em concordancia. [...] creían que nadie podia actuar con eficacia si no ló hacía en concordancia com los demás; que nadie podia actuar en concordancia si no actuaba com confianza; que los hombres no podían actuar com confianza si no estaban unidos por la opinión común, los afectos comunes y los intereses comunes.”

era o Senhor absoluto, ou o divino porte do Imperador-filósofo, Marco Aurélio, e na filosofia concebida como puro exercício espiritual sobre si mesmo, como absoluto autodomínio no esculpir o sileno de ouro que Sócrates alvittrara ser o interior *daimon* da Filosofia. É, pois pelo viés da interioridade que a noção de liberdade se divorcia da política – i.e., passa do ‘*eu posso*’, do plano da *realização habilidosa e virtuosa* de qualquer coisa pública, para ficar vinculada quase só ao reduto íntimo, à *vita contemplativa*, e à pretensa soberania do ‘*eu quero*’. (Rosa, no prelo, p. 7)

Quero dizer, enquanto Arendt, segundo o autor (no prelo), explicita esta trilha, e também a atribui às (re)leituras que realiza em torno de Agostinho e suas pioneiras e propositivas discussões em torno da vontade e a questão da liberdade/livre-arbítrio que a circunscreve, Agostinho ele próprio e a autora também reconhece e propõe isto posteriormente: “será o próprio [...] quem, inesperada e até paradoxalmente, devolverá a liberdade ao seu âmbito especificamente político, público, histórico, isto é, à *vita activa*, como extraordinário *poder de começar* e de agir concretamente neste mundo e de ‘*chamar à existência o que não existia*’.” (Arendt, 2000 *apud* Rosa, no prelo, p. 8)

Isto porque Agostinho – ao longo do avançar e transformar de seus trabalhos, ainda e inclusive sob o esforço analítico de compreender o que faria da vontade algo tendente ao bem ou ao mal, reinterpretando as dimensões sob as quais nossas batalhas interiores se manifestariam, a despeito de maniqueísmos e todo concentrar dos males possíveis na carne ou na matéria, por exemplo – reconhece que, na verdade, a vontade é sempre vontade a despeito de um juízo de valor qualitativo que pudéssemos imputar a esta, e, diante dela, caberia decidirmo-nos entre querer a vontade ou recusá-la, entendendo que este movimento, na verdade, entre o querer e o recusar, dever-se-ia à nossa liberdade, ou seja, palco subjetivo das *n* possibilidades de vontade, e que somente a ação seria capaz de redimir a vontade, concretizando-a inclusive autorreflexivamente em prol de uma finalidade fim maior. (Rosa, no prelo)

Quer dizer, a ação, aquela mesma da dimensão da vida ativa em Arendt (2013), e cujo caráter é essencialmente político, seria a materialização prática desta nossa liberdade diante de nossas vontades, podendo esta ação estar em ato ontológico de querência ou recusa da vontade em si, ou querência por uma determinada vontade e recusa por outra, ou outras, ou seja, uma expressão de remição de toda vontade, a despeito de qualquer valor previamente a ser atribuído ou não a esta. Desta forma, o interesse filosófico sobre as questões da liberdade individual não só regressa à dimensão também política e pública, como também estabelece aquela secular dimensão e que nos é muito cara nesta pesquisa do homem, sujeito, que age em criação do seu mundo, sendo o próprio elemento que demarca o início redundantemente do próprio mundo tal como ele conhece e concebe, estando autorizado pelas vias da sua razão sacralizada a fazê-lo. E não fosse a supremacia concedida em exclusividade à razão, por exemplo, estariam nas ações e seus discursos a tradução do plural, posto que a vontade é livre, numa dimensão semântica muito além do livre-arbítrio, como anteriormente colocado, e seriam as ações a transcendência propriamente das subjetividades singularmente plurais no

mundo, e disto poderia se esperar sempre um novo e um paradoxal inesperado, um início a cada nascimento de um novo sujeito inerente à ação, uma interrupção na ordem anterior dos fatos e dos elementos: um milagre.⁴² (Arendt, 2013; Rosa, no prelo)

Na verdade, o que envolve, a meu ver, os estudos e as questões a que se propõe Patocka (1990) é um desejo secular e, portanto, um desejo sobre esta experiência propriamente fenomenológica histórica da secularização, naquilo que de mais conceitual e teórico possa existir e se saber a este respeito, conforme exposto em tópico anterior a este, e a respeito de compreender a ação humana no mundo e conseqüentemente este seu fazer nos termos mais diretos por sua vez de Arendt (2013): “mundanidade”. O que interessa a Patocka (1990) é perceber e destacar também a partir de seu conceito central da transcendência como o homem passa a viver historicamente e deixa de viver miticamente.

“Agora bem, o que distingue, para Patocka, a história da humanidade da sua pré-história é precisamente a comoção de sentido ingênuo dado atemporalmente. Uma cultura se faz histórica quando se lança a buscar por ela mesma o sentido de sua existência, no lugar de crê-lo ingenuamente recebido de uma só vez e para sempre de um passado originário. A sociedade pré-histórica, em comparação com a sociedade histórica, se caracteriza por uma confiança ingênua em um evento primordial e por conseqüente vindo do passado a se dispor sobre todas as dimensões temporais da vida humana. Nela o presente e o futuro ‘estão sob o poder de um evento [mítico AG] que já teve lugar e que não pode ser desfeito’. Passar da pré-história para a história não significa, conseqüentemente, apenas narrar os acontecimentos que passam, se não e também vivê-los historicamente e não miticamente. ‘Viver historicamente’ significa não viver submetido a predominância absoluta de um passado originário ou de um mistério inacessível, capaz de ditar para sempre o sentido da cultura, se não viver no tempo histórico. E o tempo histórico, como bem observa Patocka, ‘se distingue pelo fato de que cada presente nega o passado em meio a um programa, ou a um projeto de futuro’. É precisamente ‘o conflito atual do futuro e do passado, contido no presente, a fonte própria da historicidade humana; e o futuro, o momento da novidade, aparece como o princípio gerador do tempo histórico.’”⁴³ (Patocka, 1990 *apud* Garrido-Maturano, 2009, p. 143)

⁴² Seria como igualmente remontar em partes e aqui, sem maiores aprofundamentos sobre estes conceitos do ponto de vista deste autor, mas também sem deixar passar uma breve referência a este dada sua importância sobre estas questões, ou seja, remontar ao autor existencialista francês Jean Paul Sartre naquilo que considera a liberdade, posto que esta seria um dado, já lançado, do projeto de ser do sujeito a partir de uma consciência transcendente a este e cuja vontade seria um exercício de autorreflexão em torno daquilo que conseguisse apreender de sua própria consciência e deste seu projeto de ser conscientemente. Ou seja, uma liberdade do ponto de vista daquilo que jamais poderá ser plenamente determinado naquilo que concerne uma vontade original improvável de ser acessada inclusive num exercício consciente de racionalidade em torno da consciência. Quero dizer, o próprio âmagô do inesperado da ação em Arendt (2013), que considera que porque o homem age pode se esperar dele o inesperado, justamente porque sua vontade não é a ontologia perfeita e concreta daquilo que conscientemente se sabe ou pensa, ela é uma expressão reflexiva de apreensão em torno de uma consciência que existe por si e “em si” e cuja plenitude é inacessível e a consciência disto, de um “para si” que jamais autorreflexiona todos os “em si”, se desnuda também no presente da ação da vontade e que para o autor igualmente nunca serão plenas, nem a ação nem a vontade podem ser uma transcendência plena de tantas subjetividades desta consciência, por exemplo.

⁴³ O trecho correspondente no original é o seguinte: “Ahora bien, lo que, para Patocka, distingue la historia de la humanidad prehistórica es precisamente la conmovición del sentido ingenuo dado atemporalmente. Una cultura deviene histórica cuando ella se lanza a buscar por sí misma el sentido de su existencia, en lugar de creerlo ingenuamente recibido de una vez y para siempre desde un pasado originario. La sociedad prehistórica, a diferencia de la sociedad histórica, se caracteriza por una confianza ingenua en un evento primordial y por el consecuente primado del pasado sobre todas las

Mas, quando isto acontece, quais são os desafios que emergem do incomunicável e intransponível entre os sentidos e as próprias ações? Quero dizer, como sabe o sujeito que a vida histórica da experiência do presente com viés de futuro que ele desenvolve e empreende está de fato em plenitude de consonância com seus sentidos, se ao próprio sujeito escaparia a possibilidade de autopercepção e consciência em torno de todos os seus sentidos? Disto o esforço da teoria da racionalidade da ação em compreender e destrinchar estas questões com o intuito de “purificar” eticamente ao máximo a ação do homem e que, segundo Arendt (2013), seria a única atividade que ocorreria diretamente entre os homens.

Ainda que muitos e todos os outros aspectos da condição humana, conforme explicita a autora, tenham resguardados em si relações com a política, a ação enquanto atividade humana condicionada pela pluralidade guardaria consigo a condição plena de toda a vida política do sujeito. Aquela que só se mediará pela relação entre os sujeitos. Aquela que estaria liberta da dependência material para estar e ser mediada como no caso da dimensão do trabalho produtora dos bens de consumo subsistenciais e de sentido prático orgânico e efêmero e da dimensão da obra nisto da mundanidade do sujeito e posteriormente suas relações de trocas⁴⁴ por vias das obras e atualmente mercadorias desenvolvidas e produzidas. Para a autora, o que condiciona a ação política do sujeito é sua pluralidade e o que a traduz, o discurso.

Acontece, porém, segundo a autora (2013), que a modernidade haveria conseguido mais que inverter a lógica da vida ativa da contemplação para o agir (diferente da ação), ela haveria suprimido a (contempl)ação em si. A vida clássica da contemplação desvalorizava e desqualificava toda atividade que não a da (contempl)ação, inclusive indiferenciando-as, fator que teve contribuição histórica para o experimentar de uma vida ativa comprimida nas nossas atuais sociedades contemporâneas. A modernidade, por sua vez, ainda que as distinga entre si, as várias dimensões possíveis e distintas de uma vida ativa, passa ao largo de conseguir descomprimi-la. Faz, ao revés, reforçar e hiperbolizar uma das dimensões, a do trabalho, a mesma na qual toda a vida ativa andava anterior e pejorativamente comprimida, e torná-la no lugar do seu negativo passado uma categoria social de referência para todas as

dimensiones temporales de la vida humana. En ella el presente y el futuro ‘están bajo el poder de un evento [mítico AG] que ya ha tenido lugar y que nada podrá deshacer’. Pasar de la prehistoria a la historia no significa, en consecuencia, tan sólo narrar los acontecimientos que pasan, sino que estos acontecimientos sean vividos histórica y no míticamente. ‘Vivir históricamente’ significa no vivir sometido a la preponderancia absoluta de un pasado originario o de un misterio inasible, que dictamina por siempre el sentido de una cultura, sino vivir en el tiempo histórico. Y el tiempo histórico, como bien observa Patocka, ‘se distingue por el hecho de que cada presente niega el pasado en medio de un programa, de un pro-yecto de futuro’. Es precisamente ‘el conflicto actual del futuro y del pasado, contenido en el presente, la fuente propia de la historicidad humana; y el futuro, el momento de novedad, aparece como el principio generador del tiempo histórico’.”

⁴⁴ Para a autora (2013), é no mercado de trocas que o *homo faber*, aquele responsável pelas obras, ou sujeitos desta dimensão da vida ativa, habitando, portanto, uma esfera de domínio público, uma vez que a sua concepção construtora de mundo e produtor de coisas se dá no isolamento, tem a oportunidade apropriada de estabelecer relações com as outras pessoas, exibindo os seus produtos manuais e recebendo a estima que merece por meio também à íntima propensão à barganhar. Este exibir-se através de suas obras no mercado de trocas – inerência espacial derivada daquilo que se segue à produção, quero dizer, a própria exibição, portanto, estaria assegurada.

outras “diferenciadas dimensões”. Quero dizer, uma oportunidade de descompressão da própria vida ativa desperdiçada porque mais do que inverter a lógica da vida ativa da contemplação apenas, a modernidade fez eliminar a contemplação enquanto ingrediente minimamente de todas as dimensões, algo que poderia devolver à política e à obra, por exemplo, a possibilidade de uma materialização da vontade livre, subtraindo-as de um imprescindível contexto da necessidade.

Isto quer dizer que, em uma escala e por ordem imediata dos condicionantes e imperativos humanos, teríamos o trabalho (manutenção da vida orgânica), a obra (expressão da mundanidade do sujeito e sobre a qual Patocka, por exemplo, procura tanto compreender o sentido e as possibilidades de expressão de transcendência do sujeito nestas) e a ação (contemplação condicionada pela pluralidade, resultante na política e traduzida pelo discurso).

Historicamente, o agir, e não ação, sobre a obra, por exemplo, passa a ocupar então o sentido e significado do pós-inversão e supressão da (contempl)ação e o sujeito já não transcende mais em sua obra porque mais que o produto final atravessado pelos atos introspectivos da contemplação e mais também que a obra contemplada, ou seja, transcendida neste exercício de mundanidade e mediação do sujeito no mundo, segundo, portanto, seus sentidos práticos e úteis, a obra passa a ser produzida pela exclusiva finalidade de se produzir obras, ainda que não nos representem e digam nada sobre nossas (contempl)ações.

Para Marx, segundo Arendt (2006), todo valor enquanto porção de abstração habitando um determinado objeto concreto seria a própria porção de ação subjetiva e plural daquele sujeito com ele implicado. O valor é o valor de uso e sempre se deriva do trabalho, aquilo que abstratamente se acrescenta ao natural para atribuir-lhe utilização a partir do processo de produção humana. Ou seja, toda produção estaria atravessada por uma ação e o valor de uso, aquele considerado por Marx como o valor autêntico de um determinado objeto, seria a própria materialização extensiva do sujeito neste, seria justamente o valor aquele responsável enquanto conceito ou concepção social por transformar a produção solitária de objetos, conferindo-lhe uma dimensão propriamente social. “[...] no valor que o indivíduo tem em vista para sua produção, como no uso futuro do que haja para ser produzido, já se mostra a pluralidade”⁴⁵ (Arendt, 2006, p. 109). Por isso, Marx, segundo a autora (2006), destaca que trabalho (*work*) seria a própria expressão de “criação” de valor e esta, por sua vez, seria resultante do metabolismo da força de trabalho do homem, quer dizer, “matéria natural convertida em organismo humano.”⁴⁶ (Marx, s/d *apud* Arendt, 2006, p. 109)⁴⁷.

⁴⁵ O trecho correspondente no original é o seguinte: “[...] en el valor que el individuo tiene a la vista en su producción, como el uso futuro de lo que ha de producirse, se muestra ya la pluralidad.”

⁴⁶ O trecho correspondente no original é o seguinte: “materia natural convertida en organismo humano.”

⁴⁷ Obras de Karl Marx e Friedrich Engels destacadas por Arendt em suas anotações, e mais tarde organizadas na sua própria obra *Diário Filosófico*, e que faz menção às edições do *Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED*, do *Werke*, destes dois autores, cujos volumes foram publicados entre 1956 e 1968.

Toda esta inversão entre contemplação e ação, que termina como sendo agir ou comportar-se quando da sustentação da compressão das próprias dimensões da vida ativa, tal qual enunciada por Arendt (2013), e em nada a ação mesmo pretendida e que sim traria em si produtoramente a própria margem de (contempl)ação, é a própria materialização de uma “práxis” e de um fazermos-nos no mundo, que em muito pouco ou quase nada nos assegura e respeita a representatividade subjetiva de fato, fundamentada, pelo contrário, em diversas das categorias de pensamento e dos afetos que nos mobilizam na modernidade.

Gostaria, portanto, de me referir novamente ao valor da produção transferido ao produto pelo trabalho humano vivo, mais especificamente sua porção abstrata de trabalho, enquanto conceito social propriamente, voltando inclusive a repensar a sociedade do valor e a discussão em torno desta, aqui já proposta. Sob certa medida, uma espécie de “repetição” visando à elaboração do entendimento possível, na verdade, uma componente propriamente possível a toda dialogística, uma práxis dualística de reiterações e retornos a partir e para com os próprios pensamentos que, aos poucos, avança à medida que se faz unidade, no sentido de não mais dual, através do diálogo com o outro. Enquanto que todo este destacar, como uma espécie propriamente de diálogo da minha dialogística íntima sobre estas questões, dialogar de dialogística que está literalmente sob tese.

Todo o valor do sujeito, ou todo sujeito enquanto entidade de valor que é, estaria ou transcenderia no mundo pela materialidade de seu trabalho, ou seja, momento ou dimensão em que o sujeito implicaria “mundanidade” à sua própria abstração, revelando também sua individual pluralidade e evidenciando os traços de ação genuinamente em seu trabalho e que definitivamente seria aquele do contexto do *work*, em Arendt (2013). De toda forma, ainda uma ação restrita a estar e ser mediada pelo objeto produzido, o que, para a autora (2013), na dimensão da ação puramente, como vimos, estaria dispensado e produtoramente assegurado pelo discurso e as relações entre os homens.

O valor de uso de um objeto, para Arendt (2006), só se reconhece ou se expressa, ou seja, toda esta abstração transferida ao produto ativamente (atravessamentos de ação e pluralidade) a partir da atividade do trabalho (*work*), através do seu valor de troca, seu valor cambial, e que é adquirido no mercado. É o mesmo que dizer que, do ponto de vista da produção, toda a potência deste valor contido nos objetos produzidos recai sobre aqueles que são produzidos para a troca em um determinado mercado e não para o uso direto, se assim o pudéssemos dizer mais diretamente, por exemplo. O valor de uso é tanto e tal qual perceptível apenas nas posteriores e estabelecidas relações de troca. Estas, “com base” neste valor de uso, estipulariam um próprio valor possível e plausível de troca, dando-o a conhecer, o “valor” em si, porém, muito mais pelo próprio valor de troca do que de uso, uma vez pensando-os na sua mais expressiva literalidade. Um valor de troca é sempre relativo e jamais traduz plenamente a subjetividade do valor de uso, pois ainda que se trate do mesmo significante, ambos estão representados e acontecem de maneiras muito diferentes.

É dizer ainda: se somente trabalho humano vivo gera valor, isto porque este é o valor primário do processo de geração de mais valor, como temos discutido com base em alguns outros autores em diálogo com Arendt, e se nós não produzimos de fato então valor, posto que este é um conceito social, uma abstração que busca traduzir ou explicitar o quanto de representatividade subjetiva de nós mesmos há em nossos objetos, ou simplesmente socialmente construir a ideia de que habitamos e nos “mundanizamos” em nossas obras (*work*), é dizer que todo valor gerado pelas vias do trabalho humano vivo só se configura enquanto tal ou se estabelece, nas coisas produzidas, isso porque estes sim podemos produzir de fato, os objetos.

Produzimos coisas e não valores diretamente, e produzimos coisas, pois sabemos que a partir delas estabelecem-se nossos valores e estes se dão a conhecer nas trocas que estabelecemos. É desta maneira que terminamos precisamente tal qual e como a sociedade do valor que conhecemos e concebemos. Se toda expressão ou manifestação de valor está condicionada à troca, tudo precisa estar convertido em objetos passíveis e disponíveis, ou suscetíveis a trocas. Logo, tudo precisa ser item de produção pelas vias do trabalho humano mais concreto, coisa produzida, para que as trocas possam acontecer e delas derivar e se estabelecer o valor propriamente, para experimentarmos nas coisas trocadas nossos valores e perseguirmos a produção e troca, pela possibilidade de experimentarmos nossos próprios valores, caso contrário, ficaríamos esvaziados deles, estaríamos em condição *asocial*, como considera Arendt (2006).

“Enquanto vivemos em sociedade, tudo se converte em ‘valores’. Nunca produzimos valores pelo simples fato de sermos homens (enquanto meros homens não produzimos para a sociedade, sim para o uso, independente do valor que se atribua ao nosso produto no mercado). O homem absolutamente ‘asocial’ não conhece nenhum valor; conhece somente as coisas que o condicionam e por as quais ele mesmo se condiciona.”⁴⁸
(Arendt, 2006, p. 301)

Nesta sociedade do valor, em que todo valor de uso só se concretiza na experiência de troca, trabalho humano abstrato e concreto, produção, produtos, mercadorias e o constante desejo de gerar valor para gerar mais valor para assegurar nossa suposta representatividade no mundo, “mundanidade” e socialidade, implica em necessariamente fazê-lo pelas vias das trocas de objetos, e cujo valor de uso só poderá ser identificado nesta prática: a troca. Uma sociedade fadada à produção contínua e crescente se quiser ter valor, e a perseguição de um valor que termina necessariamente aprisionado na troca do mercado, e que, não se traduzindo de outras formas, precisa transformar tudo em objetos de troca, e

⁴⁸ O trecho correspondente no original é o seguinte: “En cuanto vivimos en la sociedad, todo se nos convierte en ‘valores’. Nunca producimos valores por el mero hecho de ser hombres (en cuanto meros hombres no producimos para la sociedad, sino para el uso, independientemente del valor que se atribuya a nuestro producto en el mercado). El hombre absolutamente ‘asocial’ no conoce ningún valor; conoce solamente las cosas que lo condicionan y por las que el mismo se condiciona.”

para quanto mais desejo de valor, mais trocas em volume – quantidade, e intensidade – tempo.

O valor de uso praticamente desaparece da arena de troca e o que importa é gerar valor de troca por e para gerar mais valor de troca, para a cada troca experimentarmos a ilusão de que estamos representados por valores reais de uso, de mundo, obra, pluralidade, enquanto que, na verdade, estamos só acumulando e contabilizando valor de troca posto que nossos objetos já não nos representam mais. São autônomos em relação às nossas subjetividades e nós autômatos dos valores de uso que cada troca promete. Ou seja, todo produto tem *a priori* valor de troca, valor que deve ser perseguido e acumulado, e seu valor de uso é um atributo imputável ao bel prazer da viabilidade de troca, não para traduzir o valor de uso, mas para significar a vida social pela prática da troca, na qual o papel e a função do mercado de troca terminam, exacerbados, a começar por sua propriedade tal qual já explicitada também anteriormente da exibição pública de um produto no mercado.

O valor de uso que era o cerne da obra (*work*) e cuja representatividade, também plural ativa, acontecia pelas vias da socialidade manifestada na expressão da troca, isso porque a troca era a ênfase do valor de uso, era o meio de práxis do uso e da “mundanidade” e não o fim em si mesma. Democratizamos e globalizamos a troca, apropriadamente deveríamos reler: a sociedade do valor (de troca). E quando dizemos que só trabalho humano gera valor, é dizer valor de uso que aparecerá quando da troca e cuja troca tinha exclusiva finalidade de dar-lhe socialmente a conhecer.

Se cada vez mais, como anteriormente problematizado e destacado, a sociedade do valor (de troca) libera trabalho humano em prol do aumento da produtividade para ganhar em quantidade de trocas e isto compromete o volume de valor de uso gerado, valor autêntico, porque houve por menor espaço de tempo dispêndio de força e energia humana em torno da criação e extensão representativa de um determinado produto ou objeto, cada vez mais igualmente tem menor sentido trocar, já que não há qualquer uso a subjetivamente expressar. Especialmente porque as trocas atuais com as quais esta sociedade do valor e seu mercado de troca se ocupam dizem respeito apenas a produtos cuja conformação e configuração produtiva se assemelha ou se alinha com a fôrma produtora daqueles produtos destinados à supressão consumidora de nossas necessidades orgânicas pertencentes à dimensão do *labour* em nossa vida ativa.

Por outras palavras, objetos sem real valor de uso autêntico tanto pelas vias da produtividade que reduz o tempo e introduz o maquinário, e, portanto, o volume de energia humana imputada no processo produtivo, quanto pelas vias da compressão da nossa vida ativa em puramente *labour*, sendo que àquilo que se destina a produção deste trabalho *a priori*, ou de partida, já não pressupõe qualquer valor autêntico ou de uso ao objeto, apenas valor de troca nos moldes de um consumo efêmero. Desta forma, a sociedade do valor que se instaura é aquela que pode ter por finalidade em si mesma o acúmulo dos valores de troca e que só produz objetos em nível de valor de troca, a despeito de qualquer valor de uso, ainda que

todo valor de troca seja um derivado mercadológico de um contexto de uso, de valor de uso, próprio, ou assim o deveria ser, do trabalho (*work*) humano.

De muitas maneiras e se o mercado de troca puder desvencilhar a troca em si e seu valor, do valor de uso, transformando-se em variável independente sob todos os aspectos, poderá encerrar-se, talvez, uma importante contradição interna da lógica desta sociedade a favor do *status quo*. Porém, e felizmente, enquanto este mercado de troca não tiver conseguido alterar a natureza propriamente do nosso espaço público, e restringir-se a deslocar as atividades humanas entre os espaços doméstico e público, toda troca será sempre um derivado intencional e voluntário de valor autêntico de uso, ainda que este se esgote ao máximo.

Assim sendo, muito além da contradição interna de uma sociedade do valor que libera trabalho, enquanto só trabalho abstrato (valor por ele mesmo) gera valor, tem-se que é preciso devolver à troca sua mediação em relação ao uso, esvaziando-a de finalidade em si mesma, devolvendo ao trabalho sua dimensão de obra (*work*) e assegurando ao *labour* um retorno a uma *oikonomia* de mercado, mas não de troca – até comprimidos confundirmos novamente causa e efeito entre troca e uso - mas sim um mercado cooperativo, um comércio equitativo, de uma solidariedade do *enacts* dentro do próprio domínio privado, de um advento social local e doméstico. Conceitos que, a seguir, o advento do social e as questões possíveis que envolvem uma *oikonomia*, serão melhor explorados.

Em todo este contexto, e no que diz respeito ao mercado de troca mais especificamente, vale ainda destacar que, segundo Arendt (2013), este seria propriamente um ambiente do domínio público, posto que se estabelece para fazer ser visto os objetos e obras dos artífices, mas ao mesmo tempo e ainda que tenha uma natureza pública, a qual exploraremos mais e melhor adiante, o mercado de trocas não visa as atividades da *polis*, da cidadania política, visa apenas a troca e se vale da natureza do público que assegura o ser visto e ouvido para literalmente exibir suas obras e cativar a quem delas se aproximam por seu valor de uso, o qual, por sua vez, poderá ditar ou dar as bases de constituição do então valor de troca deste objeto neste mercado. Como da ação política, o discurso é o mediador daquilo que condiciona a própria ação, a pluralidade, do mercado de troca, ele é igualmente as vias de tradução das obras disponíveis, sua utilidade, finalidade e representação de mundanidade.

Em geral, os Gregos sempre temeram um mundo cujo domínio público fosse ou estivesse completamente conduzido apenas pelos artífices (*work*) e seu discurso acerca do valor de suas obras e o quanto isto faria do espaço público um espaço cada vez mais apolítico, porém, não despojado de sua natureza pública e nem de suas ferramentas de mediação, o que só tornaria a autopercepção destas questões e deste esvaziamento ainda mais frágil e difícil.

Um mundo completamente mediado pelo discurso que compete ao mercado de troca termina sendo um mundo da produção de valor exclusiva e posteriormente da própria

produção do valor de troca por ele mesmo, para mais trocas e discursos de troca numa vida e dimensão pública que parecem representar a todos nós, mas nem de longe fabrica nosso mundo, isso porque passa a produzir apenas pelo e para valor de troca, quanto mais representar nossa pluralidade. (Arendt, 2013)

Quero dizer, a autora (2013) está pensando sobre a própria trajetória do artífice daquele artesanato produzido em isolamento em direção à manufatura. O valor de sua produção dependia da relação social pública que seu objeto adquiria posteriormente no domínio igualmente público do mercado de troca. Caso contrário, estas obras, produtos e objetos estavam fadados à própria ausência da possibilidade de percepção do seu valor, isso porque “os valores nunca são produtos de uma atividade humana específica, mas passam a existir sempre que os objetos são trazidos para a relatividade da troca, [...]” (Arendt, 2013, p. 206) No domínio público deste mercado de troca o objeto é exibido e conseqüentemente trocado com base então em um valor que é inerentemente: “uma ideia da proporção entre a posse de uma coisa e a posse de outra na concepção do homem,” (Sewall, 1901 *apud* Arendt, 2013, p. 204) o que “significa sempre valor de troca” (Marshall, 1920 *apud* Arendt, 2013, p. 204). Em um mercado de troca dos manufaturados e não mais dos artesanatos, tem-se que o próprio *homo faber* deixa seu isolamento e surge como mercador e negociante. “É verdade que as pessoas que se encontravam umas com as outras no mercado de trocas já não eram os próprios fabricantes, e elas não se encontravam como pessoas, mas como donos de mercadorias e valores de troca, [...]” (Arendt, 2013, p. 202)

Contudo, não é esta trajetória que impele à própria relação social de todo valor de troca na dimensão de um mercado específico para tal em vias de um domínio público justamente porque depende da relação social que inerentemente neste espaço acontece para que as coisas se tornem em valores. Não é esta trajetória que, para a autora (2013), explica e melhor analisa a contextualidade de nossas circunstâncias, por exemplo, enquanto esta sociedade de valor (de troca, necessariamente), mas sim a função (social) que permitimos este valor (de troca) exercer.

Para a autora (2013), mais especificamente em releitura à Marx, haveria uma confusão reinante na economia clássica no que diz respeito ao próprio termo: valor. Para ela, haveria o valor (*worth*) intrínseco e objetivo das coisas, aquilo que estaria ligado à própria coisa e independeria da vontade dos compradores ou vendedores individualmente e que, por Marx, é entendido como o valor autêntico do objeto, e que foi atravessado pela implicação abstrata de seu artesanato para com ele, em busca de um uso, uma utilidade desejada. Daí que a expressão “valia” (*worth*), que termina sendo suplantada pela expressão, assim considerada mais científica, valor de uso; e um valor (*value*) subjetivo e socialmente determinado, aquele que diria respeito à troca e sua inerente relação social para que o próprio valor (*value*) se configure e se estabeleça.

Segundo a autora (2013), Marx não faz evocar contra aquilo que considera o pecado original do capitalismo e que, para ele, teria sido a mudança entre o valor de uso (aquele

mesmo da definição em *worth*) pelo valor de troca exclusivamente, o que terminou então por fazer do mercado de troca o lugar público mais importante. Na verdade, aquilo que o autor faz, para ela, é invocar a própria função que “as coisas exercem no processo vital consumidor dos homens, [...]” (Arendt, 2013, p. 206) que passam a desconhecer tanto a “valia” (*worth*) quanto o valor (*value*). Isso porque primeiramente despojam-se as coisas de valor próprio ou independente (*worth*), o seu valor autêntico, aquele que se dá a despeito deste artifício humano estar ou não disposto em relação a outros e cuja utilidade primeira tenha passado a ser esta: a de estar apto a ser disposto relativamente para gerar valor (de troca). Ou seja, seu próprio valor intrínseco migrado diretamente e sem fissuras ao seu valor de uso epistemologicamente e ontologicamente ao seu valor de troca, posto que a relatividade do valor enquanto relação social só acontece no domínio público do mercado de troca, quero dizer, em um segundo momento estabelecem que todo o valor é necessariamente derivado de uma relação ou de um estar em relação a uma outra coisa.

Mas, por fim, o próprio valor de troca (*value*), ele mesmo, esgarça-se perante esta que passa a ser uma relatividade universal de todas as coisas entre si e cuja finalidade delas é permitir ao homem que ele seja a finalidade por ele mesmo, e ao seu trabalho (abstrato) o único valor de fato e para si⁴⁹, e faça uso de todas as coisas enquanto meio e as troque para que delas conheça o próprio valor então. Se tudo pode ser trocado com tudo, todo valor é relativo e de tanto e por tanto não poder haver um valor “absoluto”, o valor (*value*) perde significância por ele mesmo, uma tautologia tão grande quanto a infundável relação de meios e fins do próprio utilitarismo, no lugar da utilidade, que passa a constituir a fabricação do *homo faber* a partir da instrumentalidade do seu ofício. Esta termina igualmente “solucionada” fazendo ou tomando o homem por medida de todas as coisas, conforme melhor destacado e explicitado a seguir. Acontece que toda a atividade do *homo faber* assentava-se, por exemplo, sob a aferição com base em escalas, regras e medidas “absolutas”. Um exacerbado relativismo de padrões não há de inviabilizar as trocas possíveis nem empobrecer suas margens de possibilidades, a não ser pela própria fabricação (de mundo) em si, ou seja, carente de mundo ou de artifício humano, não restam de fato objetos, artefatos, obras para estarem dispostos e serem exibidos no próprio mercado de troca.

Se aquilo que eu fabrico, eu o faço não em função (lembrar que esta é justamente a dimensão de partida invocada por Marx para estabelecer sua crítica sobre valor de uso ter sido transformado em valor de troca) de seu uso, mas em função de seu devir de troca e consequente valor (*value*), e todo valor de troca é relativo, não podendo precisar o valor a ser alcançado, já que relativamente todo valor é passível, a depender do outro objeto com o

⁴⁹ Este cenário, aos poucos, ensaia bem como vamos nos desdobrando e nos fazendo no capitalismo em seu estágio mais atual e contemporâneo nisto de estarmos exclusivamente representados no trabalho enquanto unidade de valor por ele mesmo e que, ao ser liberado, nos compete a (re)inventar novos postos deste mesmo trabalho enquanto categoria e função social. Do mesmo modo que o próprio capitalismo vai entendendo que a sua geração e acúmulo contínuos, crescentes e ilimitados de valor reestruturam-se e hibridizam-se a partir de outros fatores de valor que não apenas o trabalho humano vivo (abstrato) direta e linearmente.

qual ou com os quais poderá estar em relação, e nem cabendo me implicar subjetivamente com o valor do objeto (*worth*), posto que, deste, ele foi *a priori* esvaziado, esgotam-se as bases, padrões que poderiam orientar e até fazer desejar a fabricação.

A inversão da vida ativa e o acirramento de sua compressão vão além, segundo Arendt (2013), pois passam a explicar a própria supressão da contemplação e não exclusivamente o porquê o homem moderno passa a se dedicar àquilo, em termos de instrumentos e ferramentas, que possa tornar sua vida mais prática, crítica muitas vezes central em relação à modernidade e ao esvaziar da contemplação e da introspecção. Na verdade, é menos nocivo à obra o sentido contemplado de utilidade (valor de uso), e assim é digno obrar e não necessariamente permanecer na escala única da contempl(-) ação (menos ação), do que a “obra” pela “obra” (valor de troca) não representada em nós e por nós, esta seria, pois, a nocividade em relação à obra na modernidade. Seu senso prático e de utilidade pelo contrário eram e poderiam estar em consonância com o contemplado, com tudo mais percebido introspectivamente e então traduzido em forma de mundanidade na nossa mediação com a sociedade, o outro, a política.

1.4.1.2 Por entre desdobramentos e elaboração

No âmbito, portanto dos fenômenos históricos das nossas (en)formações sociopolíticas e conforme as crenças e valores circunstanciados de suas épocas, aos poucos, o momento presente do *saeculo* das nossas convivências, organizações e, por fim, instituições transformou por completo, como nos colocaria Arendt (2013), a localização das nossas atividades humanas naquilo que de mais expressivo viemos enunciando e destacando no contexto da *vita activa*: o trabalho, a obra e a ação. Desta transformação podemos enumerar o surgimento da expressão relacional ou entidade de valor do advento do social, a noção de intimidade e um domínio público, portanto social e não mais político. Todos cenários novos capazes de (re)localizar nossas atividades humanas, alterando suas finalidades e em alguns casos até suas naturezas.

Segundo a autora (2013), o advento do social haveria alterado a finalidade do domínio público. A autora tem o cuidado de dizer que não houve alteração da natureza do domínio público, posto que este continuou a ser aquela esfera das aparições, do estar em meio ao outro, e da manifestação do entre das relações, mas cuja finalidade haveria passado a ser outra a partir do advento do social e que seria o próprio surgimento da sociedade moderna ou daquilo que passará a ser conhecido e tido por sociedade de massa.

Na verdade, o advento do social para a autora (2013) é a experiência das relações, antes pertencentes ao domínio do lar, ao domínio do privado, daquilo que vem de privação mesmo, na dimensão esfera-espaco do domínio público. Ou seja, as atividades domésticas responsáveis pela manutenção direta da vida, aquelas obrigadas a atender aos imperativos orgânicos dos nossos impulsos vitais, a própria *oikonomia*, a economia da casa, a gestão dos

recursos do lar e as manifestações de ordem e governo desdobradas e tangentes a estas atividades e responsabilidades domésticas, vem agora ao domínio público.

É a própria chegada, a este domínio, da dimensão da vida ativa do *labour*, antes pertencente somente ao indivíduo; da ordem de suas privações particulares a este respeito; própria de dentro dos muros da sua propriedade privada e cujo tempo dedicado a isto era considerado inclusive de estirpe inferior e alienante. O desejo final era, depois de satisfeitas estas necessidades privadas, ou tendo algum escravo e/ou servo que disto pudesse cuidar para si, regressar à liberdade do espaço público, liberto inclusive da exigência de ser governado ou de governar. Ou seja, um espaço onde estas funções e papéis se alternam orientados e regidos por contextos e circunstâncias vocacionadas e plurais, capazes de valorizar a subjetividade e as multiplicidades das relações e suas possibilidades de expressões e ordem, finalidades e natureza de combinações, um espaço onde se estaria liberto da exigência de forjar comportamentos, meios e fins capazes, portanto, de assegurar a própria sobrevivência, uma dimensão do simplesmente ser e mundanizar-se, a dimensão da vida ativa da própria ação.

A este respeito, podemos desdobrar questões da ordem do governo dentro do lar e desenvolver a noção em torno do chefe de família e a administração de seus escravos, tudo isto remontando à Grécia Antiga e ao Império Romano. Ainda que diferentemente da Grécia, o domínio público político no Império Romano já se assemelhava ou apresentava indicadores de um devir naquilo que nosso domínio público da sociedade moderna entende como um espaço também de governança e gestão com hierarquias de chefias, enquanto na Grécia o espaço público da *polis* tinha por finalidade própria o ser a si mesmo, livre, o estar seu eu em suas maiores virtudes com os outros e disto promover muitos entres condicionados pela pluralidade: ação.

Ou seja, a própria questão, como nos coloca Arendt (2013), da diferenciação da *polis* na Grécia Antiga e da *res publica* durante o Império Romano. Quero dizer, a vida pública e política já como uma responsabilidade social, quase um ônus, neste último, *versus* a transportação da questão da autoridade que o chefe de família exercia no lar e que se dissolve no espaço da liberdade da não governança no domínio público grego. Contexto no qual o escravo que, não sendo jamais livre de suas próprias privações condicionadas pela vida, não pode, portanto, frequentar este espaço onde ninguém governa e é governado, onde não há hierarquias pré-estabelecidas capazes de fixar comportamentos e formatos de relações e, por isso, constringer e orientar sempre na direção própria à finalidade da supressão da privação à qual estamos expostos pelas necessidades biológicas, e não subjetiva e plural aleatória.

Outra questão passível de desdobramento dentro desta discussão é a própria noção de propriedade privada e que a autora (2013) entende como sendo a rigor a delimitação daquilo que pertenceria à ordem do público e do privado, inclusive pelas vias literais da sua expressão constitutiva física material, como ela menciona. Os muros daquilo que conteria tudo quanto

da ordem do labor individual do sujeito e suas penas a respeito das privações de outro uso de seu tempo e atender a outros desejos que não os condicionados pela vida e seus imperativos orgânicos, e o lado de fora destes muros, o sujeito para além destes seus imperativos, a experimentar-se no mundo como entidade de valor livre para autorreflexionar sua existência, sua consciência autocrítica, seu auto perceber-se e sua expressão temporal concreta e real, mundanidade, discurso e ação.

“Originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao seu corpo político, isto é, que chefiava uma das famílias que constituíam em conjunto o domínio público” (Arendt, 2013, p. 75). Por esta argumentação, na verdade, a autora (2013) avança refletindo em torno da noção de propriedade privada e riqueza privada e social e como isto se transforma e desdobra nas sociedades propriamente modernas e majoritariamente expropriadas de suas propriedades privadas, mas, em muitos casos, extremamente ricas, social e privadamente. Quer dizer, quando o domínio público era político e não do advento do social, a propriedade privada sinalizava ao espaço do homem livre a própria conquista material e materializada desta sua liberdade em dar conta de suas privações e demandas orgânicas, já atendidas e, portanto, demarcadas pelo contexto de sua propriedade, quase um passe concreto à cidadania e permanência no espaço público político.

“A privatidade era como que o outro lado escuro e oculto do domínio público, e como ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana, não possuir um lugar privado próprio (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano.” (Arendt, 2013, p. 78)

Na verdade, e segundo a autora (2006), nossa privatividade é aquela dimensão viva adjetivada por nossas privações vitais e das quais daríamos conta em nossos espaços igualmente privados, porém, aqui com conotação de particulares, ou seja, o próprio domínio doméstico em prol desta mesma vida e estar vivo que, portanto, condiciona este ciclo. Neste contexto, a propriedade privada seria toda expressão materializada deste condicionamento, mas ao mesmo tempo o próprio princípio da vida humana e que além de estar condicionada por nossos imperativos igualmente vivos e orgânicos, passaria a estar condicionada ou a nos condicionar, em relação àquilo que produzimos de maneira voluntária e livre a partir daquilo que desejássemos produzir e, portanto, nos condicionar.

É o mesmo que dizer que, primeiramente, ainda que da ordem e da esfera das privações, e inclusive já há muito desprezada na Grécia Antiga, como em outros momentos destacados, a vida e suas demandas que se desenrolam por se estar vivo desdobram-se para além daquilo que a primeira e mais imediata vista nos condiciona, ou seja, alcança e oferece significantes que extrapolam os produtos que literalmente alimentam nossa organicidade; em segundo, estes significantes passam a nos condicionar também, mas diante deles somos livre e autônomos, teoricamente, posto que todo significativo é resultado daquilo que o sujeito escolheu ou não produzir e desenvolver. E, por fim, entregamos à reificação, ou seja, às

próprias coisas e significantes, de preferência sempre em sua máxima fôrma da produtividade, a autonomia de eleger o quê, porquê e como nos condicionaria, terminamos a serviço da propriedade privada numa dimensão de privatividade hiperbolizada em advento do social em domínio público e despojados da autonomia que poderíamos ter resguardada em relação a esta. Esta seria inclusive para a autora, na verdade, a verdadeira liberdade dos nossos conjuntos de necessidades:

“Liberdade, no sentido de estar livre da necessidade significa: o homem não está condicionado por uma força (mágicas: natural, social, psíquica). Como ser vivo está condicionado pela terra (que é a coisa de todas as coisas), e como homem está condicionado por todas as coisas que ele mesmo produz. Enquanto homem, se condiciona a si mesmo. Esta é a sua ‘autonomia’. Primariamente não impõe leis a si mesmo, senão que se impõe condições a partir das coisas. [...]. Mas o homem, que produz suas coisas a ele mesmo, é sempre livre para trocar entre si as condições e os condicionamentos. [...]. Não mudam os homens nem a terra, mas mudam-se constantemente as condições humanas.

O proprietário de coisas e o dono do capital são duas pessoas completamente separadas.”⁵⁰ (Arendt, 2006, p. 300)

Quando este espaço público, portanto, se ocupa com estas demandas do advento do social que faz da “nação” uma grande casa, um lar comum, e que faz de suas instituições, como o Estado, as ferramentas hierárquicas burocráticas para administração “coletiva” democrática deste lar, onde todos mesmo expropriados de suas propriedades, por assim dizer, cuidarão do prover das suas necessidades privativas e do acúmulo de seus produtos para consumo futuro, a riqueza social é, portanto, o *status* de um advento do social bem-sucedido. Nele todos os comportamentos de massa conformados – e adiante me estenderei mais e melhor sobre isto, no ambiente público, e agora exclusivamente por assim dizer, definido por ou apropriado por mundo e lugar comum a todos nós disponível própria e literalmente, e não mais ações em um ambiente onde se pode ser visto e ver, ser ouvido e ouvir, pelos outros e por nós mesmos, constituindo, desta forma, a própria realidade para todos – estão a serviço dos ciclos e processos vitais.

Ou seja, um domínio público que passou a ser a esfera-espaço no tempo a se ocupar democraticamente e em escala global com a supressão destas necessidades imperativas orgânicas dos sujeitos. É, neste contexto, que o domínio público deixa de estar composto de ações livres, espontâneas e condicionadas pela pluralidade para estar composto, ou precisar estar composto de comportamentos especificamente conformados em torno da finalidade da

⁵⁰ O trecho correspondente no original é o seguinte: “Libertad, en el sentido de estar libre de la necesidad significa: el hombre no está condicionado por fuerza (mágicas: naturales, sociales, psíquicas). Como ser vivo está condicionado por la tierra (que es la cosa de todas las cosas), y como hombre está condicionado por todas las cosas que él mismo produce. En cuanto hombre, se condiciona a sí mismo. Ésa es su ‘autonomía’. Primariamente no se da leyes a sí mismo, sino que se da condiciones en las cosas. [...]. Pero el hombre, que produce sus cosas para sí mismo, es siempre libre de intercambiar entre sí las condiciones y los condicionamientos. [...]. No cambian el hombre ni la tierra, pero cambian constantemente las condiciones humanas. El propietario de cosas y el dueño de capital son dos personas completamente separadas.”

gestão e administração da *oikonomia*. Onde livremente escolhemos estar condicionados e representados exclusivamente por aquilo que já nos condicionaria *a priori*: a terra.

Isto implicou no surgimento da noção de intimidade, excluiu do domínio público a ação e sua liberdade e fez das questões da ordem do domínio privado e público o próprio advento do social, uma sociedade de massa conformada a se comportar burocraticamente sob a finalidade da administração de suas necessidades vitais imperativas materiais e orgânicas, exclusivamente. Quando isto acontece, estamos falando de um domínio público que agora ocupado com a gestão da sobrevivência passa a se organizar sob uma governança hierárquica e a imitar as atividades e o desenrolar das responsabilidades tais quais como se davam exclusivamente no âmbito do lar. Do ponto de vista do sujeito, este também passa a ser no domínio público um operacionalizador dos meios para a sua manutenção física, orgânica, material e da sobrevivência e, tal como no lar, visa acumular bens e propriedades para assegurar a tranquilidade do sustento e manutenção de seus imperativos orgânicos e inclusive deixar acúmulos a seus descendentes.

Novamente, aqui podemos voltar no desdobramento da questão da propriedade privada que passa inclusive ao efeito então, de riqueza social, tal qual a riqueza privada: o acúmulo que garante a sobrevivência, mas sem esta riqueza social possuir qualquer caráter ou vínculo realmente político. Aqui vale destacar que esta era a verdadeira expressão do domínio público quando da ação livre dos sujeitos nos seus “para si” cada vez mais amplificados pelo exercício autorreflexivo na consciência de cada “em si” e alcançado justamente pela condicionante da pluralidade à qual todos sujeitos anteriormente poderiam se expor, ou entrar em contato com ela pelas vias da esfera-espço do domínio verdadeiramente público. Aquele no qual a realidade deriva, como já mencionado, propriamente do ser visto e ouvido, ver e ouvir o outro em sua singularidade. A riqueza social nada mais é que o acúmulo ou amontoado apolítico em materialidade dos mais diversos tipos de necessidades imperativas individuais, que são sim um prolongamento e multiplicação da subjetividade no então domínio público que acolhe o advento do social, mas sem qualquer pretensão ao interesse comum, na verdade, como nos coloca a autora (2013), o ver e ouvir de muitos “objetos”, no lugar do ver e ouvir de muitas maneiras um mesmo “objeto”.

A riqueza social, e que é diferente da privada, mas que já não precisa mais acontecer no mundo em forma de propriedade, apenas acúmulo de valor imaterial que seja capaz de assegurar consumo, e que retoma o desdobramento acima detalhado e apresentado, é a maneira encontrada para aparecer, ver e fazer ser visto, no domínio público daquilo que nem nesta aparência pode ser coletivizado ou entendido por bem comum. A não ser, que nosso bem comum passasse e o passou realmente a ser o direito à igualdade de subjetivamente nos orientarmos pelas mesmas necessidades imperativas que outros sujeitos, observando-as nas diversas vitrines onde se expõem em produtos as mais diversas extensões e prolongamentos destas necessidades individualistas. O ético coletivamente passa a ser a liberdade para viver segundo minhas necessidades e a igualdade para passar a ter ou querer ter as mesmas

necessidades que outros. É toda uma apreensão de um “em si” do sujeito orientada por aquilo que se torna realidade quando se vê e ouve o outro e quando se é visto e ouvido, no âmbito de muitos “para si” cuja pluralidade está falseada, isto porque implica-se e aplica-se apenas aos nossos imperativos mais materiais. (Arendt, 2013)

A intimidade, por sua vez, passa a ser a dimensão a trazer ou guardar consigo nossas pluralidades, mas agora em silêncio e afastadas do discurso da ação e amputadas de seu caráter político. Pluralidades silenciadas representam a impossibilidade de agirmos de partida pela ausência de sua condicionante, ou, na verdade, passamos a agir exclusivamente nos nossos lares, o “novo” domínio privado passa a ser a esfera-espaço de uma aparente ação, mas aparente porque no seio familiar não há necessariamente uma vasta, autêntica e espontânea massa heterogênea de pluralidades, até porque se fosse realmente plural não poderia ser massificadora, medida qualitativa que passa a designar o domínio público exatamente quando este passa a ser a manifestação e operacionalização do domínio privado na prática. Na nossa intimidade ou íntimo silenciado estaria a chave plural condicionante das nossas possíveis ações enquanto apenas desempenhamos comportamentos conformados no nosso aparente domínio público, mas que só faz aparecer extensões individualistas ainda que subjetivas de nossas necessidades imperativas e orgânicas.

O nosso domínio público político, que antes asseguraria a nossa desalienação da vida material condicionada pela vida orgânica propriamente, passa a ser o ambiente de alienação por excelência, de afastamento do sujeito de suas possibilidades de realização no mundo, de “mundanidade”, e mesmo a riqueza social materialmente produzida não estabelece qualquer vínculo político entre seus sujeitos e suas relações. Isso porque não os representa coletivamente e sobre um bem comum, faz representar apenas a materialização de necessidades individualistas e que literalmente não dialogam, não estabelecem discurso entre si porque não se condicionam pela pluralidade, e sim pelos imperativos orgânicos. Ainda que transpareçam variedades e singularidades, não são plurais do ponto de vista mais essencial realizador e mediador no mundo, são na verdade essencialmente a mesma coisa: necessidades materiais de sobrevivência, só que uns preferem atender à sede com água com gás e outros não, por exemplo e literalmente. (Arendt, 2013)

E, neste contexto, os próprios vínculos políticos possíveis capazes de assegurar nossa política e “mundanidade” reais de fato tornam-se a-mundanos e isto resulta na alteração da consequente localização das atividades humanas nestes novos espaços do público e privado e seus domínios. Na verdade, isto extingue o domínio público tal como conhecido e ou esperado, um domínio público onde não se esteja preocupado com o fazer-se no mundo para imortalizar-se e imortalizar o mundo para si e as gerações futuras, não é um espaço público do fato. Uma política de vínculos a-mundanos, expressões de não “mundanidade” não deixam nada do homem a ser visto e ouvido, não aparece, e não sobrevive ao ir e vir das gerações e logo não pode ser um mundo comum.

Vale destacar e reiterar que por público, segundo Arendt (2013), podemos entender dois fenômenos, ou poderíamos significar a noção de público de duas formas:

“Significa, em primeiro lugar, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmo – constitui realidade.” (Arendt, 2013, p. 61)

“Em segundo lugar o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele.” (Arendt, 2013, p. 64)

A maneira então que a expressão ou ordem religiosa secular, por exemplo, encontra para, por exemplo, novamente, garantir e imprimir o senso de comunidade ao domínio público de indivíduos, administradores do grande novo lar, o Estado-Nação, onde inclusive a ciência econômica adquire muito mais peso e até cientificidade que a própria ciência política, passa a dizer respeito a vínculos igualmente apolíticos e não públicos. Quero dizer:

“O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros, e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer. O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvidas, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las.” (Arendt, 2013, p. 64)

“[...] , conhecemos somente um princípio concebido para manter unida uma comunidade de pessoas destituídas de interesse em um mundo comum e que já não se sentiam relacionadas e separadas por ele. Encontrar um vínculo entre as pessoas suficientemente forte para substituir o mundo foi a principal tarefa política da primeira filosofia cristã. [...] .” (Arendt, 2013, p. 65)

O vínculo apolítico e a-mundanizado suficientemente forte e enquanto tentativa de ser político encontrado por esta filosofia cristã foi então a caridade. Foi assim que o domínio público já não mais existente enquanto tal se transformou em uma grande família, onde todos irmãos agiriam em caridade uns pelos outros, ou, na verdade, apenas se comportariam em caridade uns em relação aos outros, conformando-se em torno do entendimento de que toda a vida pública há que se administrar pela garantia material de nossa sobrevivência enquanto aqui neste mundo estivermos. No entanto, como somos eternos, podemos nos ocupar da imortalidade da alma e não necessariamente de nos imortalizarmos materialmente no mundo. Quero dizer, não ficamos à salvo da nossa própria destruição pelo tempo naquilo que era a finalidade do nosso domínio público e no lugar do reconhecimento subjetivo por nossas obras (*work*) duráveis, passamos a pretender uma “admiração pública” por vias de nossa caridade, de nossa bondade, por exemplo, por mais paradoxal que isto possa parecer no contexto de uma vida sacralizada e entregue à bondade religiosa que, ao contrário, não quer ser vista e sabida em evidência pública justamente para que possa manter intacto seu valor autêntico e não subordiná-lo à troca, por exemplo. Ou seja, é assim que nosso domínio público real e

concreto vai se tornando cada vez mais a-mundano, inevitável e invariavelmente. (Arendt, 2013)

Esta admiração pública, da qual nos fala a autora (2013), é uma sintomática medida de mundanidade e tentativa, ainda que em vão, de permanência, apenas fazendo consolidar as ideias e as dimensões em torno deste mundo a-mundano. De maneira bastante dialética, podemos problematizar que a admiração pública, num espaço realmente público, era parte da notoriedade deste espaço que se constitui em mundo comum com e a partir do outro e que expressa e oferece durabilidade advinda de suas obras. Acontece que no espaço público do advento do social, assim como diante de todos os seus mais variados termos, a “admiração pública” é também um algo a mais a ser usado e consumido, somente.

Isto além de esvaziar a admiração pública de propósito redireciona sua proposta à mais pura expressão de futilidade, isto porque, nesta dimensão de “público” do advento do social, “obviamente, [...], a prova da realidade não está na presença pública de outros, mas antes na maior ou menor premência das necessidades, cuja existência ou inexistência ninguém pode jamais atestar senão aquele que as sente” (Arendt, 2013, p. 69). Nossa “realidade” está totalmente aprisionada em torno de nossas necessidades (orgânicas e imperativamente constituídas) individuais, não tendo nada de comum nem de publicizada, pois não coletiviza as pluralidades pelas vias da ação, somente indica que todos os homens vivos demandam suprimir o mesmo conjunto de necessidades vitais e os encerra neste propósito e repetição dos consumos e trabalho condicionantes (*labour*) dos próprios ciclos vitais, efêmeros e impermanentes por natureza.

Para a autora (2013), tanto o domínio público quanto a sua desencadeada transformação do mundo naquilo que ela chama de “comunidade de coisas” dependem inteiramente de suas possibilidades de permanência. “Sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis” (Arendt, 2013, p. 67). Portanto, o vínculo apolítico da caridade, por exemplo, nisto da tentativa “política” filosófica cristã de manter unida a comunidade de homens em torno de um mundo nada comum entre eles e para eles, “constituído” sob as bases daquilo que passará juntamente com eles, só faz destacar que ainda que se agarrem às margens de “admiração pública”, por exemplo, perante suas “obras” de caridade, sendo esta o vínculo ou a tentativa propriamente de compor este domínio público enquanto tal, tanto do ponto de vista das obras quanto do ponto de vista do comum, pela reiteração disto na admiração, esta admiração pública ela mesma “não constitui um espaço no qual as coisas são salvas da destruição do tempo” (Arendt, 2013, p. 69).

Além disso, é paradoxal esperar do processo do ver e ser visto, ouvir e ser ouvido do domínio público que se publiciza, a admiração pública tal qual, advinda então da “obra” de caridade, e que extrapola, ou deveria extrapolar, este fazermos-no no mundo – apropriadamente a obra e a ação. Seria muito mais a dimensão de uma real intimidade, não a “intimidade” que silencia o coletivo e pluralidade no advento do social, e também de uma

subjetividade manifestada. Uma experiência individual e própria sem pretensão de mundo comum e muito mais como o resultado de um recolhimento de autoconhecimento e autopercepção, que contribuirá imensamente no domínio público para com quem sei que sou e para com o ser e estar neste domínio, e assim ser visto e ouvido. Por outras palavras, é quase um oxímoro insustentável de natureza *ex nunc* falar em “admiração pública” a partir de uma “obra” de caridade, quando nem público nem obra estão devidamente alocados em relação ao mundo, aos homens e suas relações.

Nesta dimensão de domínio público do advento do social, o trabalho (*labour*) adquire express(a)ção de forma social, e viver em todas as sua mais múltiplas atividades passa a ser trabalhar para viver. Isso porque, sob um ponto de vista histórico e especialmente secular, e inclusive em consonância com o espírito do capitalismo ou seus estágios de primeiro a terceiro espírito do capitalismo, o domínio público entregou-se aos cuidados por via da institucionalização sociopolítica burocrática, de tudo aquilo quanto antes pertencia ao domínio privado. Primeiro, o privado perde seu senso ou dimensão de privação ou privatividade, aquilo que o homem faz para suprir suas necessidades vinculadas ao seu processo vital passa a não ser por natureza, privativo de seu tempo e sua possibilidade de ser e estar subjetivamente no mundo. O homem, assim como o Verbo encarnado, tem seu trabalho (*labour*) enobrecido pela leitura que este faz da criação do Verbo no mundo e do mundo enquanto o habita, o trabalho e a obra adquirem na era moderna quando comparados ao tempo dos gregos e dos romanos, sentido cocriador autorizado pela fração da vontade do espírito que também nos habita, habitou o Verbo encarnado nosso irmão, e nos fez igualmente deuses.

Segundo, o advento do social é um movimento de ascensão e aparentemente igualdade, é o reflexo do desejo de que o domínio público, na sua concepção daquilo que é da obrigação, direito e dever de todos, provenha os meios necessários à minha realização privada e que me permite igualmente aparentemente ser e estar no mundo. E tudo aquilo que me privar (aqui sim sob o senso de privação mesmo) de melhor alcançar a supressão de todas as necessidades da minha propriedade privada primeira: meu corpo fica relegado ao contexto da intimidade, num domínio não mais doméstico/privado, mas social e que deve ser silenciado perante o domínio público/político. Aliás, tarefa do Estado e do governo dar conta das pulsões, paixões, impulsos da agora intimidade impedindo-os de ser e estar no mundo para não atrapalharem a realização do processo vital de cada indivíduo, existindo exclusivamente para isso, nem vendo nem sendo visto mais no domínio público, só trabalhando para assegurar que haja sempre mais trabalho para garantir a supressão de todas as necessidades individuais de cada processo vital repetitivo, efêmero e incomunicável. Portanto, um domínio público inapto a promover ações, apenas comportamentos conformados e também repetitivos. Por outras palavras, autômatos, inapto a construir um mundo comum durável e um discurso, ou seja, política daquilo que habita o íntimo. (Arendt, 2013)

No entanto, isso, ao contrário do esperado, não trouxe ao homem a emancipação de si em torno destas necessidades, ao invés, convencido de que enquanto houvesse vida haveria de trabalhar por sua manutenção e sobrevivência, fez de sua própria vida seu processo vital e o trabalho em torno do assegurar deste. Não podendo concretamente se emancipar de seu trabalho, o homem, ainda sim e paradoxalmente, seguiu procurando emancipar-se deste trabalho, só que, na era moderna, pela valorização extrema do trabalho, uma saída do trabalho pelas vias do mais trabalho até a acumulação estável e satisfatória para suprir por bastante tempo, e em um longo curso de tempo, muitas necessidades, o retrato de sua própria produtividade e, portanto, seu acúmulo possível gerado.

Na verdade, esta é apenas uma breve descrição e apresentação de como nossas vidas passaram a estar fundamentadas naquilo que em nada nos diferenciaria, por exemplo, e por sua vez, dos outros animais. Passamos a viver em função do nosso processo vital, passamos a significar toda a nossa racionalidade, e que poderia ser das mais críticas e dialéticas se pudesse se ocupar de si em espaços e momentos das atividades humanas que extrapolassem a manutenção da própria vida. Obviamente que, após ter esta assegurada, e nossa autoconsciência temporal, a serviço desta lógica, migramos inclusive para o estágio alienante da racionalidade instrumental, aquela cuja finalidade seria assegurar a produtividade do nosso trabalho condicionado pela nossa vida biológica. Transformamos a produtividade do trabalho na consciência em torno do excedente possível que precisaríamos gerar e posteriormente acumular para, então, termos asseguradas a manutenção das necessidades primárias até das gerações futuras; para, então, e depois de feito isto e estabilizado na teoria o nosso processo vital de vida, poderemos viver em prol de outras atividades humanas que não nossa própria e constante manutenção.

“[...], [porém] a mera abundância jamais pode ser suficiente; os produtos do trabalho não se tornam mais duráveis por serem abundantes, e não podem ser ‘amontoados’ e armazenados para juntar-se à propriedade de um homem; pelo contrário, é bem provável que desapareçam no processo de apropriação, ou ‘pereçam inutilmente’ caso não sejam consumidos ‘antes que se estraguem’.” (Arendt, 2013, p. 134)

De toda forma, mais que denunciar com base na releitura e reinterpretação de alguns dos conceitos e argumentos de Arendt (2013), a nossa atual sociedade moderna e como sua vida ativa se organiza e se manifesta, como o trabalho (*labour*) assume um papel focal quando esta vida ativa se comprimi, como o domínio público se esvazia de sua finalidade originária, como o privado e o público são substituídos pelo advento do social e surge a dimensão da intimidade, por exemplo; e como a política, seu discurso e sua ação são redirecionados diante deste contexto ao encontro do oposto a que se pretendiam, afastando-se das realidades ontológicas de seus estabelecimentos enquanto tais, acredito faz-se necessário pensar alternativas, enumerar brechas e fissuras práticas e analíticas. Quero dizer, esperado exercício de filosofia aplicada propriamente adiante a ser empreendido nesta Tese e já sendo empreendido a partir de todo este exercício teórico, dialeticamente.

Em consequência, portanto, de todo este contexto e tal como ele se configura, um mundo que não nos media e passa então a ser mediado pelas obras e suas consequentes trocas, ou seja, mercadorias, a vida ativa que pareceria ter sofrido uma inversão tradicional, mas na verdade teve de si suprimida a (contempl)ação, vai sendo agora comprimida. Termos significados toda a existência com base na instrumentalização da razão e da vida imprimiu à obra ser instrumento para produzir mais instrumento para produzir mais instrumento e assim sucessivamente.

O descolar de sua utilidade descolou o homem de sua própria mundanidade e possibilidade de sentido e transcendência, restando exclusivamente: trabalho – impulso prático condicionado por um imperativo orgânico, mas que não se realiza mais pelas vias concretas do próprio imperativo e sim pelas vias mercadológicas que trocarão moedas pelas mercadorias a atender ao imperativo orgânico. E que como toda mercadoria também já o é e está: instrumentos nada práticos e úteis, conforme fundamento mais originário desta questão. Até o imperativo orgânico é pouco e pobremente representado subjetivamente na mercadoria, vide diversas questões que poderíamos aqui desenrolar sobre a indústria da alimentação⁵¹, da carne, dentre outros e as perversas consequências alienantes que têm toda esta mercantilização e instrumentalização da vida, homogeneizando a vida. A partir deste ponto que se chega ao cerne conceitual/filosófico da Tese: a sociedade do trabalho no capitalismo tal qual a conhecemos e concebemos, portanto, na contemporaneidade e o que ela representa também neste contexto da vida ativa do homem com base em Hannah Arendt.

Assim sendo, elaborando e condensando, a noção de vida ativa enquanto movimento existencial inerente humano às suas atividades e às maneiras como o sujeito escolhe ser, estar e se representar neste mundo, distribuída pela autora (2013) nas três dimensões: a do trabalho (*labour – animal laborans*), a da obra (*work – homo faber*) e a da ação, cada qual condicionada por um aspecto da realidade em cena neste contexto existencial. O trabalho, aquele condicionado à vida, isso porque para Arendt (2013) o fato de estarmos vivos exigiria de nós ou nos impulsionaria à manutenção orgânica, à preservação desta vida, e tudo mais empreendido nesta direção para atender às necessidades impostas imperativamente por esta

⁵¹ Tal qual, e como vide discussão já empreendida em torno da sociedade do valor em trechos anteriores disponíveis nesta pesquisa, naquilo que traduz sua ordem e lógica de geração de valor enquanto mercadoria a ser produzida em abundância para atender a ambos estágios de uma mesma atividade humana: trabalho e consumo. E que é então consumida como toda finalidade de todo produto ou resultado do trabalho, para que deste resulte necessidade a seguida e com isso condição a mais trabalho, e que enfim também atravessa todas estas questões naquilo que concerne as nossas necessidades imperativas mais orgânicas e das quais nosso trabalho, por mais paradoxal e incrível que pareça, também se afasta e como tudo isto tem, portanto, imediato e irremediável impacto na supressão destas necessidades vitais, estando no centro delas a nossa alimentação, por exemplo. Aproveito e destaco que esta nota tem também a intenção de deixar claro, e deixar isto à mostra, o cuidado epistemológico do se fazer pesquisa e sua escrita, aos quais pretendo, naquilo que eu desejo enquanto conexão e concatenação de ideias complexas em análise, desenvolvimento e construção escalonada e sobreposta. Vislumbro o alcance de algumas vantagens teóricas para o elo e encadeamento do raciocínio, cada vez que me remito a ideias já minimamente, e sob seu prisma específico, anteriormente apresentadas.

condição de estarmos vivos seria tomado pelo conceito ou pelas atividades assim denominadas trabalho.

Por sua vez, a mundanidade, sendo aquela a condicionar a dimensão da obra, isso porque expressaria ou exprimiria o desejo do homem, do sujeito, de ser e estar vivo para além dos ditames de seu imperativo orgânico, ou seja, justamente e também para desalienar-se deste condicionamento vital que o imporia ao trabalho, o homem uma vez tendo atendido aos imperativos de vida e preservação necessários procuraria se dedicar a projetar-se representativamente no mundo, fazer mundo: mundanidade, através de suas obras.

Isto em muito, por sua vez, estaria então relacionado ao desejo daquela imortalidade do homem, do sujeito, ao vínculo que ele estabelece de perpetuação de suas projeções no mundo na trilha do sentido que atribui à sua história. Para Patocka (1988), inclusive o homem faz história justamente porque quer imortalizar-se no mundo, este para o autor seria um dos primeiros sentidos da história para o homem: a possibilidade da “imortalidade”, do legado, do seu registro no mundo, numa projeção até mesmo secular do “ainda não”, da possibilidade dialética ao momento do *saeculo*, do presente, em relação ao tempo futuro ainda por vir.

A trilha histórica e cultural pela qual segue o homem nisto que diz respeito ao seu desejo de imortalizar-se no mundo, fazendo-se, remonta à tradição grega dos Deuses do Olimpo, sendo estes os únicos realmente imortais, o homem seria um mortal, uma reta em atravessamento, um organismo vivo em um mundo cíclico e imortal, da natureza e dos deuses, e sua saída seria perseguir as oportunidades de imortalizar-se no mundo pela vida de suas obras. (Arendt, 2013)

Acontece que o século e o tempo do agora e deste esticar da história em um futuro que “ainda não” veio trazer o homem para o presente e faz da sua obra uma finalidade em si, a despeito desta imortalizá-lo no mundo ou não, já que resta o tempo do agora apenas, o tempo da vontade do espírito em oportunidade de cocriação no exclusivo momento presente. É assim que, no lugar do conceito e da crença do imortal, surge o conceito e a crença do eterno, a questão da modernidade, por exemplo, da era do Deus eterno cristão, inclusive e após o perecer de um império tal qual e da magnitude do Império Romano, onde nem mesmo as obras mais “imortais” resistiram, passa a ser as obras que fazem mundo a despeito de seu caráter ou finalidade do imortalizar e uma vida que na verdade é eterna. Ou seja, ainda que mortais já não somos mais uma linha reta a atravessar um ciclo, somos igualmente parte e componente deste ciclo e a contemplação é o que nos conectaria com este senso e sentido do eterno, nem mesmo a ação e toda sua carga política estaria tão igualmente apta a promover esta conexão. (Arendt, 2013)

Por fim, a pluralidade dos seres, aquela que condicionaria a ação, dimensão da vida ativa traduzida a partir do discurso político, daquilo que pertence ao coletivo, ao ético e convida à (contempl)ação. A pluralidade exige do homem a mediação dos momentos existenciais inerente no entre, entre cada sujeito e ser. As diferenças levam os sujeitos a mediar-se entre uns e outros no conjunto das relações que estabelecem entre si, sejam

quando estão trabalhando, empreendendo obras e ontologicamente (com)vivendo simultaneamente em momentos aptos a serem, portanto, dedicados à contemplação e que do discurso a traduzir a pluralidade nasceria, a própria noção novamente do nascimento, do novo, da criação e do milagre conforme já exposto, a política, a *polis*, esta escala espacial onde as relações acontecem por desdobramentos das crenças, desejos, escolhas e decisões de um coletivo. E são, portanto, éticas, e conduzem à felicidade, e do ponto de vista mais imediato e prático poderiam contribuir para o desenvolvimento e melhoras fosse do trabalho ou da obra.

Quero dizer, a vida ativa tal qual e como ela se desenrola e avança em torno de suas dimensões vai demonstrando o quão nocivo pode ter sido e ser o priorizar invertido e excludente do fazer-se no mundo a despeito de seu par da (contempl)ação, posto que paradoxalmente nos desconecta do ciclo eterno sobre o qual oportunamente tomamos consciência analítica e crítica, levando-nos ao antigo e naturalizado comportamento da reta em atravessamento que sempre fomos ou a partir da qual muitas vezes nos fizemos no mundo. Mas agora atravessamos o ciclo menos para nos imortalizarmos como os antigos deuses e mais para demarcarmos nossa capacidade de dominação e interferência neste ciclo, até muitas vezes para violá-lo e romper com ele.

A própria percepção do eterno que poderia nos levar a um outro nível de pertencimento faz apenas ressignificar o papel de nossas obras no universo da dimensão do *homo faber*, e que, mais adiante e em função deste movimento, tem suas obras em nível não de *work*, mas sim de *labour*, e cujas ações e o discurso estão igualmente a serviço de assegurar que a produção material de nós mesmos no mundo não pare e que os espaços “públicos” sejam todos majoritariamente ocupados pelo mercado de troca e não pelos cidadãos da *polis*. Uma política cuja ética serve igualmente à produção. Resumindo, assim, e mais uma vez, nos vai escapando o verdadeiro propósito da experiência histórica cultural da secularização, aquela dos seus não acasos, e conseqüentemente de um encontro efetivo com nossa emancipação.

O diagnóstico que se tem em nossas sociedades contemporâneas é de que já não há mais (contempl)ação a serviço do trabalho, da obra e da própria ação, e nem cada uma destas dimensões destacadamente. Há apenas as atividades do trabalho, onde a vida ativa passa a estar por completo subordinada às mercadorias e que não avançam enquanto perfil ou não são propriamente obras, pois não representam subjetivamente o ser, e raramente imprimem mundanidade. O senso de utilidade da obra foi todo apropriado pelos produtos do trabalho e a obra passou ser produto de trabalho e ambos mercadorias, inclusive para produzirmos mais mercadorias e seguirmos tendo trabalho, única dimensão da vida ativa comprimida que restou para nos mediar no mundo.

Seduzido pela racionalidade capaz de assegurar todo e qualquer tipo de utilidade, o homem se dedica única e exclusivamente à obra num primeiro momento. Acontece que esta, carecendo da (contempl)ação e até mesmo que nascessem novas necessidades de utilidade,

começa a produzir obras sem utilidade, mas repletas de utilitarismos e uso enquanto significado. E no lugar de retomar a dimensão abandonada da ação, nesta esfera espacial daquilo que discursa a pluralidade para contemplar a subjetividade, as ideias, crenças, escolhas do outro e mediar um entre escolhas, crenças, ideias de todos, decide por fazer da produção de obras a própria utilidade delas e da vida mundanizada. E de repente estamos produzindo obras com utilidade e finalidade em si, e a obra alcança então este posterior momento já descrito, migra à categoria efêmera das mercadorias da própria dimensão do trabalho e que são inerentemente alienantes das vontades do sujeito posto que o produto do trabalho é fruto de um imperativo orgânico e que talvez e se o pudesse evitar o ser o faria. Finalmente, estamos reduzidos a trabalho, mas completamente distantes de suas representações históricas e de sentido. Por isso, talvez tantos fragmentos de realidade e movimentos alternativos buscando a saída e a superação do homem desta sociedade do trabalho no capitalismo, talvez como que num rito de regresso ao elo perdido da (contempl)ação com a vida ativa.

Vale destacar e esclarecer que, neste contexto e na sequência que agora nos alcança, tanto a experiência do *animal laborans* na sua dimensão de *labour* na vida ativa, quanto a experiência de fabricação do *homo faber* estão, portanto, diretamente relacionadas ao contexto ou fenômeno secularizado da sua instrumentalidade, daquela da própria e retoricamente razão ou racionalidade igualmente instrumental.

Na sua aplicabilidade, enquanto para o operário a instrumentalidade significa a produção exacerbada de objetos e coisas que tenham utilidade, ou seja, que possam ser meio para um determinado fim, e este seria a operacionalização das próprias máquinas, e que então sim adquiriram prioridade aos próprios objetos de uso em si, ou seja, “projetar objetos para a capacidade operacional das máquinas, ao invés de projetar máquinas para produzir certos objetos, [...]” (Arendt, 2013, p. 189); para o artífice, a instrumentalidade significa a significação do próprio uso das coisas como finalidade em si mesma. Não somente porque toda obra em sua finalidade ou fim termine como meio de outras finalidades e fins a partir de um mundo estritamente utilitário e onde haja, portanto, uma cadeia interminável de meios e fins, mas sim porque o homem passa a ser tomado como o fim último do uso das coisas fabricadas. Tendo assim autonomia subjetiva para mobilizar e engajar os meios que julgue necessários para seu fim, estabelecido por sua vez, afastado do mundo objetivo das coisas e de seu uso, ainda que atravessado subjetivamente, e dialógico apenas com a subjetividade do próprio uso.

Elementos a se desdobrarem na reificação da vida em aparentes obras e, por fim, na mercantilização destas que igualmente às mercadorias estão relacionadas aos bens de consumo, passando a estabelecer este tipo de relação com o sujeito, seus condicionantes e seu fazer-se no mundo, mas por um mundo que muito pouco guarda de mundanidade.

“Só em um mundo estritamente antropocêntrico, onde o usuário, isto é, o próprio homem, torna-se o fim último que põe termo à cadeia infundável de

meios e fins, pode a utilidade como tal adquirir a dignidade de significação. A tragédia, porém é que no instante em que o *homo faber* parece ter se realizado nos termos de sua própria atividade, ele passa a degradar o mundo das coisas, que é o fim e o produto final de sua mente e de suas mãos. Se o homem como usuário é o mais alto de todos os fins ‘a medida de todas as coisas’, então não somente a natureza, tratada pelo *homo faber* como o ‘material quase sem valor’ sobre o qual ele opera, mas as próprias coisas ‘valiosas’ tornam-se simples meios e, com isso, perdem seu próprio ‘valor’ intrínseco.” (Arendt, 2013, p. 193)

A obra do *homo faber* a partir de sua inerente instrumentalidade do mundo resolve aparentemente a tautologia do permanente ciclo entre meios e fins e seus objetos em suas utilidades, fazendo da utilidade uma significância em si. Quero dizer, fazendo o uso adquirir dimensão de significado e não mais e apenas de fim, isso porque o fim de um determinado produto se acaba quando ele propriamente é alcançado, com isto nem seus meios se justificam mais nem mesmo este objeto ou produto é um fim. Seu uso perde a finalidade porque esta já o foi devidamente cumprida e este uso assume dimensão ou posição de novo meio a outros fins neste ciclo retórico de meios e fins tal qual vem sendo destacado, agora se o uso em si é o significado da fabricação, aquilo que em razão de, e não a fim de, se produz a obra, enquanto significado, e, portanto, não mais apenas fim, permanece para além da obra ou do objeto que se concretiza.

Se o uso, o utilizar-se do *in natura* em prol de fabricar coisas, ainda que estas coisas terminem sem uso próprio ou utilidade por elas mesmas, passa a ser então a significação da existência do artifício humano construído pelo *homo faber*, as finalidades de menos interessam. O uso de todas as coisas, o usar, como meios, prevalece. E o que justifica os meios, isto é, que todas as coisas sejam utilizadas como meios nisto de existirmos pela nossa capacidade e habilidade inerente de usarmos o que nos cerca e aquilo que construímos para nos cercar, é o fato de o homem, sua vontade, inclusive e retoricamente de uso, ser o fim subjetivo em si mesmo. Uma vez que o fim do objeto utilizado ou utilizável já não justifica mais os meios porque não há uso por finalidade e sim e literalmente por razão – racionalidade instrumental. “[...], quando se faz do homem a medida de todas as coisas de uso, é ao homem como usuário e instrumentalizador a quem se relaciona o mundo, e não ao homem como orador, homem de ação ou pensador” (Arendt, 2013, p. 197). Relacionar o mundo ao homem orador é reconhecer no discurso e na (comunic)ação a parte da existência que extrapola a vida que nos condiciona e a mundanidade que fabricamos, é estar aberto para o fato de que o que resta é a fala (– e a arte –)⁵² que traduz nossas ações e, portanto, nossas

⁵² É dizer do pensamento transfigurado, e não apenas da cognição, a capacidade humana de pensar, e do raciocínio lógico, na obra (de arte) do próprio *homo faber*, ou de toda parcela *faber* (reificação) da qual nosso artifício humano e sua durabilidade, portanto, sempre dependem. Inclusive para que permaneçam nossas ações, nosso discurso e história, para que permaneçam estas nossas falas, mas para que sejam igualmente coisas “inúteis”, ou seja, estejam além do utilitarismo da própria fabricação, momento em que o próprio *homo faber* se ultrapassa. De toda forma, avançaremos na medida sob estes aspectos quando da parte 3 desta pesquisa e que reconheço como o momento tese mais direta e especificamente, um momento para dialogar, costurar e ligar todos estes pontos, todas estas pistas de

parcelas de sujeitos plurais e livres. Quero dizer, sem este relacionar ou sem esta possibilidade de fazê-lo fica comprometida a própria presença do ser no mundo, e que termina sendo menos, por isso. Mas sob estes aspectos ainda avançaremos com propósitos de tese na parte 3.

Tanto o *homo faber* não percebe que o uso está desvinculado de finalidade e adquiriu *status* de significação, da qual deve ser a finalidade senão o homem por ele mesmo, quanto o *animal laborans* não percebe ou compreende a própria instrumentalidade e seu papel na construção do artifício humano. Isso porque, para o operário, toda esta nossa trajetória que nos circunstancia de não acasos históricos desde o fenômeno ou ontologia da secularização, passando por sua resultante naturalizada, a sociedade do valor, até o pinçar de uma de suas estruturas de base, a sociedade do trabalho no capitalismo, nisto de uma vida ativa comprimida em termos de *labour* fez estilhaçar “[...] o próprio caráter propositado do mundo, o fato de que os objetos são os fins para os quais os instrumentos e ferramentas são projetados” (Arendt, 2013, p. 187). E para o artífice, porque “[...] “a mesma operação que faz do homem o ‘fim supremo’ permite-lhe ‘sujeitar, se puder, toda a natureza a esse fim’, isto é, degradar a natureza e o mundo a simples meios, privando-os de sua dignidade independente” (Arendt, 2013, p. 194).

Alguns dos desdobramentos, ora causais, ora efeitos e/ou consequências deste contexto da instrumentalidade, como nos coloca Arendt (2013), e como esta se relaciona com o *animal laborans* e o *homo faber* e vice-versa, são, por exemplo, a automação e um mundo sem valor. A automação, a própria “maquinização da linha de montagem” (Friedmann, 1946 *apud* Arendt, 2013, p. 185) representa o avanço tecnológico limiar que se atinge a partir da Revolução Industrial, passando pelas máquinas a vapor até à descoberta e chegada à eletricidade. O que a automação fez foi exacerbar o ato de trazer para dentro do mundo dos objetos humanos, os fenômenos naturais, as forças naturais, a favor da construção deste próprio mundo, destas próprias ferramentas e instrumentos. “A automação representa o estágio mais recente desse desenvolvimento, e realmente ‘ilumina toda a história do maquinismo [machinism].’ Sem dúvida permanecerá o ponto culminante do desenvolvimento moderno” (Arendt, 2013, pp. 185-186).

Quer dizer, o homem que desde sempre procurou construir um mundo que o protegesse da natureza, ou seja, daquilo que nasce e aparece por si mesmo, e, portanto, sua independência e liberdade, se viu apto a se valer das forças naturais para inclusive poupar a própria força humana nisto da produção de seus objetos a partir da condicionalidade da vida e sua subsistência, manutenção e sobrevivência, e tudo isto a partir então de máquinas apropriadas para tal, e às quais o homem se ajustaria tanto quanto às suas antigas e anteriores ferramentas de fazer objetos no mundo. Mas com uma diferença crucial neste processo de ajustamento às máquinas, posto que este leva o operário a ter o próprio ritmo do

tese que vão sendo deixadas ao longo deste exercício de revisão conceitual – parte 1 e ilustração a partir de estudos de casos – parte 2.

corpo substituído pelo da mecânica, enquanto durar o processo produtivo das máquinas que estiver operando, quero dizer, por mais que se ajustasse às suas ferramentas, estas estavam sempre em consonância com a própria mão. “[...] Mesmo a mais sofisticada ferramenta permanece como serva, incapaz de guiar ou de substituir a mão. Mesmo a mais primitiva máquina guia o trabalho do nosso corpo até finalmente substituí-lo por completo” (Arendt, 2013, p. 183).

“Se a atual tecnologia consiste em canalizar forças naturais para o mundo do artifício humano, a tecnologia do futuro pode vir a consistir em canalizar forças universais do cosmo que nos rodeia para a natureza da Terra. Resta ver se essas técnicas futuras transformarão o lar da natureza, tal como o conhecemos desde o começo de nosso mundo, na mesma medida ou ainda mais do que a atual tecnologia alterou a mundanidade do artifício humano. (Arendt, 2013, p. 187)

Já um mundo sem valor, por sua vez, é aquele que, por vias da instrumentalização, agora sim, do *homo faber*, uma vez que a automação está mais diretamente ligada à instrumentalização do *animal laborans*, e que não compreende, portanto, a própria significação da instrumentalidade em si, dado que faz das máquinas os objetos em si a serem produzidos e não os meios para tais nisto de uma vida que nos condiciona ao trabalho (*labour*). O mundo sem valor do *homo faber* diante da instrumentalidade é o mundo não do dilema entre meios e fins numa relação inesgotável e que impossibilita o rastreamento de uma finalidade primária e primeira, mas sim um mundo onde o utilitarismo e não a utilidade passa a ser o ideal. Um mundo onde todas as coisas devem estar ao alcance da subjetividade do uso para fins aparente e subjetivamente concebidos a partir do homem enquanto medida única de si mesmo nisto das finalidades que deseja e que passa a utilizar como significação existencial em si mesma, exatamente na mesma direção daquilo já apresentado e discutido anteriormente quando das análises acerca da sociedade do valor e o trabalho humano, com base no autor Sá (2000), sobre um mundo enquanto grandeza completamente passível de ser tecnicamente mobilizável e dominado.

“Na medida em que é *homo faber*, o homem instrumentaliza, e sua instrumentalização implica a degradação de todas as coisas a meios, a perda do seu valor intrínseco e independente, de tal modo que finalmente não apenas os objetos da fabricação, mas também ‘a Terra em geral e todas as forças da natureza’ – que claramente vêm a ser sem o auxílio do homem e possuem uma existência independente do mundo humano –, perdem seu ‘valor porque não apresentam a reificação resultante da obra’.” (Arendt, 2013, p. 195)

“O que está em jogo não é, naturalmente, a instrumentalidade como tal, o emprego de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens.” (Arendt, 2013, pp. 195-196)

O hábito do trabalho e que na modernidade estaria mais para desábito, isso porque transgride a própria relação do homem para com o trabalho: “está aqui em causa uma reinterpretção do trabalho como processo que se passa entre homem e natureza, já não como natureza que se humaniza, mas antes, humanidade que se humaniza” (Barata, 2015, p. 32). Ou seja, muito menos que um hábito e muito mais uma expressão de mobilização, uma atividade humana cada vez mais subtraída de seu aspecto realmente trabalhoso, quero dizer, o hábito do trabalho (*labour*) precisa, pois, para si resgatado sua intencional manutenção da vida, talvez e até mesmo sua “dolência” propriamente (Barata, 2015, p. 21) e que assim nos permitiria relacionar com ele a partir desta sua funcionalidade – novamente aqui aquilo sobre a função que o trabalho e, portanto, o consumo assumem nas nossas vidas, tal qual já problematizado segundo Marx e que estabelece o cerne de seus argumentos a respeito da sociedade do trabalho no capitalismo em um Marx mais tardio.

É o caráter de *tripallium* do trabalho (*labour*) e nossa relação para com ele a partir deste reconhecimento, contendo-o na dimensão funcional então de manutenção da vida, que nos impulsionaria ao desejo de nos desalienarmos disto nas outras dimensões possíveis de uma vida ativa, partindo do pressuposto que assim reconheceríamos a experiência do trabalho como uma experiência propriamente de alienação. Isto a partir de seu assim chamado por Marx *apud* Arendt (2013), tanto em seu terceiro volume de *O Capital* quanto em suas obras do jovem Marx, como nos coloca a autora, o “reino da necessidade”, ou seja, vinculados a este seus propósitos de uma *oikonomia* e advento do social local e doméstico, como anteriormente explicitado, muito menos do que ser para o artifício humano um regime autônomo que espelha a repetição das próprias leis externas da natureza, ser um hábito que reflete uma vida natural que se repete e não um regime próprio de repetições conforme as repetições das leis naturais, estabelecendo-se como lei por ele mesmo. (Barata, 2015)

A partir da modernidade e seu avanço tecnológico e como já vimos citado inclusive em Arendt (2013), passamos a mobilizar as forças e leis da natureza a favor do nosso fazermos no mundo e fazer, portanto, nosso mundo, do que simplesmente nos esquivarmos ou protegermo-nos destas leis e/ou fenômenos naturais. Observando as repetições naturais, criamos nossos próprios ciclos e nossos próprios regimes de repetição, fizemos do hábito o álbi para nos estabelecermos no mundo pareando o natural e o mobilizando em complexidade e profundidade a favor de nossa própria humanidade. (Barata, 2015)

Do nosso regime do trabalho (*labour*), por exemplo, emana o habitual da nossa existência e que com isso se humaniza, quero dizer, se distingue do natural por nós mobilizado quando deste nosso próprio trabalho (*labour*) e se faz um regime de hábitos próprio do artifício humano, mesmo que dele, do natural, absorva uma certa rítmica de repetição, e aquilo enquanto repetição e hábito que passa a emanar do regime do trabalho, só é possível porque o próprio trabalho é o reflexo de um fazer contínuo e repetitivamente estabelecido com base na regularidade das repetições das leis por sua vez da própria natureza que nos cerca e a qual mobilizamos porque e para estarmos vivos. (Barata, 2015)

Observando os hábitos e a repetição no natural, constituímos nossos próprios hábitos e repetições, nossos regimes, para termos a nosso serviço, a repetição do natural, inclusive a dos nossos corpos. “Os homens resistem à animalidade [ou seja, constituem sua humanidade] pela exactidão com que repetem, como lei da natureza, os hábitos que se determinaram observar”, (Barata, 2015, p. 19), desta mesma natureza e de seus próprios e subsequentes regimes.

Ou seja, trabalho (*labour*) é aquilo a que chamamos dos nossos hábitos enquanto seres vivos e que, portanto, nos definem enquanto tal e nos condicionam a eles se quisermos seguir vivos. Trabalho é o próprio esforço que se empreende habitual e repetidamente porque se está vivo: “Se requer um esforço constante para permanecer na vida, e este esforço tem o mesmo caráter circular que a vida, é mais que isto, está atado a seu círculo consumidor. A este esforço lhe damos o nome de trabalho”⁵³ (Arendt, 2006, p. 477). Portanto, a abolição do trabalho – sendo que vou me permitir, ser esta a discussão, e seus alguns aprofundamentos a respeito destas questões, o ponto de partida para os arremates e condensar finais deste tópico – seria a própria extinção ontológica da nossa existência que como tudo nas leis da natureza e no ser e estar vivo se repete e se estabelece enquanto hábito, quer dizer, que o hábito do trabalho (*labour*) é o que nos permite reconhecer nossa humanidade no mundo. (Barata, 2015)

De toda forma e se não a resultante de nossa própria extinção ontológica nisto da abolição do trabalho (*labour*), uma inevitável tirania ou escravidão. Sendo o trabalho (*labour*) a própria forma humana da vida no mundo onde todo distanciamento desta vida é, portanto fictício, a abolição do trabalho (*labour*) repousa fatalmente no domínio sobre os outros e que então proverão o necessário à vida e sua manutenção. O trabalho (*labour*) está para a vida assim como a produção (*work*) está para o mundo, o primeiro está alinhado com a vida propriamente e o segundo com o artifício humano, o mundo humanizado de produção, de fabricação do *homo faber* propriamente, onde trabalho e produção não são idênticos. A produção está sempre mediada politicamente, (enquanto que a ação é diretamente política). (Arendt, 2006)

Por isso, por estar distante do mundo e próximo da vida, o trabalho consumidor não produz resultados especificamente, é um modo humano na verdade de estar vivo, é aquilo que traduz o estar a serviço do terrestre por parte do homem, é aquilo que se configura na sua práxis em torno da própria terra, à qual deve estar a serviço para sobreviver, e da qual foi feito secularmente escravo desde que foi “amaldiçoado” no próprio paraíso: “O trabalho

⁵³ O trecho correspondente no original é o seguinte: “Se requiere un esfuerzo constante para permanecer en la vida, y este esfuerzo tiene el mismo carácter circular que la vida, es más, está atado a su círculo consumidor. A ese esfuerzo le damos el nombre de trabajo.”

era originalmente serviço a terra, ao campo, *Adamah*. Esta era a destinação do homem já no paraíso. A maldição converteu o serviço em escravidão.”⁵⁴ (Arendt, 2006, p. 181)

“[...] a maldição do trabalho não é a fadiga, senão a coação. No ‘trabalho’ paradisíaco, no qual Adão foi posto como guardião de *Adamah*, somente havia benção, pois não estava obrigado por suas necessidades da vida. Neste ‘trabalho’ paradisíaco se expressava somente a vinculação originária entre o homem e a terra. A benção paradisíaca tem permanecido na produção, a saber, no fato de que o homem pode converter os materiais da terra em coisas e, desta maneira, instalar-se dentro da terra para além da coação em seu mundo próprio, ainda que terrestre.”⁵⁵ (Arendt, 2006, p. 364)

A expropriação dos meios de produção, por sua vez, coagiu a fabricação, tal como o trabalho (*labour*) é naturalmente um coagente de vida, e a fez entidade de valor de troca. Em troca de poder produzir enquanto *faber*, entrego minha mão de obra em intervalos contínuos e repetidos de tempo e assim recebo a moeda de troca para, no mercado “público” de trocas, adquirir o que poderia ter produzido por mim mesmo com meus meios e num contexto de única utilidade desta mesma troca. Ou seja, a produção termina igualmente “amaldiçoada” pelo “reino da necessidade”. “[...] tem se mantido também a maldição pelo fato de que o homem somente conhecer a produção pura como arte ‘carente de um fim’, mas, para além disso, é forçado a ela para ganhar seu sustento.”⁵⁶ (Arendt, 2006, p. 364)

Para Arendt (2006), a produção (trabalho – *work*) se transforma em trabalho (*labour*) pelas vias da divisão do trabalho igualmente imputadas à produção, ou, melhor dizendo, em consonância com as etapas do próprio hábito repetitivo laboral, ou seja, sua divisão por fases até o consumo final e que por sua natureza condicionante da própria vida, liquida com o próprio resultado produzido ou produto, a produção passa a obedecer esta mesma lógica de etapas laborais e agora e então produtivas. Isto, além de afastar o *homo faber* da dimensão do seu produto final, fá-lo parecer puro trabalho (*labour*) sem resultado (*ex nunc*) desde um *a priori* anterior e de partida, com finalidades de representar subjetivamente a finalidade única de consumo do homem, sendo esta e este a medida ideal então de todas as outras coisas: “Produz-se simplesmente para ir vivendo”⁵⁷ (Arendt, 2006, p. 446).

Deve-se destacar que, num contexto em que pensa a produção do *homo faber* e a construção do seu artifício mundo, Arendt não está falando daquilo que Marx tomou também

⁵⁴ O trecho correspondente no original é o seguinte: “El trabajo era originalmente servicio a la tierra, al campo, *Adamah*. Ésta era la destinación del hombre ya en el paraíso. La maldición convierte el servicio en esclavitud.”

⁵⁵ O trecho correspondente no original é o seguinte: “[...] la maldición del trabajo no es la fatiga, sino la coacción. En el ‘trabajo’ paradisíaco, en el que Adán fue puesto como guardián de *Adamah*, sólo había bendición, pues no estaba obligado por las necesidades de la vida. En este ‘trabajo’ paradisíaco se expresaba solamente la vinculación originaria entre hombre y tierra. La bendición paradisíaca ha permanecido en la producción, a saber, en el hecho de que el hombre puede convertir los materiales de la tierra en cosas y, de esa manera, instalarse dentro de la tierra más allá de la coacción en su mundo propio, aunque terrestre.”

⁵⁶ O trecho correspondente no original é o seguinte: “[...] se ha mantenido también la maldición por el hecho de que el hombre solamente conoce la producción pura como arte ‘carente de fin’, pero, por lo demás, es forzado a ella para ganarse su sustento.”

⁵⁷ O trecho correspondente no original é o seguinte: “se produce simplemente para ir viviendo”.

como trabalho (*labour*): a produção, o excedente deste trabalho humano. Para Arendt (2006), o trabalho humano é este metabolismo específico e inerente entre homem e natureza e que produz excedentes, mas que nem por isso seriam produtos, tais quais e como as obras, por exemplo, do *homo faber*, seriam, na verdade e apenas, algo que não se pode ou se consumirá imediatamente, mas que somente e sempre só servirá ao consumo, mesmo que futuro, ou seja, jamais ao uso.

Dizer, pois do abolir o trabalho (*labour*) ou abolir do trabalho (*work*), o trabalho (*labour*) ou a função e maneira como nos relacionamos com o trabalho (*work* e *labour*) – resgata-se aqui novamente aquilo da função em Marx no cerne da sua crítica ao pecado literalmente capital do capitalismo – é necessariamente acionar questões tais como as que reconhecem e denunciam o quanto o trabalho se transformou em norma objetiva de nossas vidas, em fôrma social sob orientação do valor (de troca).

“O trabalho se faz ‘racional’ em Marx não pela racionalização do processo do trabalho, senão porque passa a ser a norma ‘objetiva’ (medida no tempo de trabalho) de todas as obras, frente aos ‘valores de uso’ e de ‘troca’, que são sempre subjetivos e, portanto, oscilantes.”⁵⁸ (Arendt, 2006, p. 395)

Emancipar-nos-emos do trabalho (*labour*) – e no horizonte o reino da liberdade onde nos desalienamos – pelo próprio trabalho – reino da escravidão que, por sua vez, emancipa-nos cada vez que traduz nosso esforço em estarmos vivos e assim o permite que estejamos. O impulso que nos coage ao mesmo tempo assegura a vida que podemos desdobrar em outras dimensões que não só esta a que nos dedicamos para estarmos vivos. A emancipação do homem pelo trabalho se dá reconhecendo-o e circunscrevendo-o à finalidade deste, naquilo de mais expressivo diante de seu próprio laço social. Na verdade, um laço social que não é dele propriamente, do trabalho (*labour*), mas que deriva do ser/estar vivo mantido por este mesmo trabalho (*labour*), e cuja derivação, por sua vez, só é possível e concreta em outras dimensões que não a deste trabalho (*labour*). E a emancipação do homem do trabalho se dá nos intervalos em que estão satisfeitos os imperativos orgânicos da vida, até novos ciclos onde nos escravizará de novo a necessidade e desde que este trabalho, mesmo em nível de *labour*, quiçá na sua noção mais assalariada, esteja desvinculado, ou já nem seja mais ele mesmo a partir destas propriedades: o trabalho cujo outro lado da moeda é sempre o capitalismo por ele mesmo também.

Ou seja, ainda que pareça um raciocínio apenas tautológico, é pela natureza e reconhecimento e funcionalidade adequada do trabalho (esforço vivo), que nos emanciparemos do trabalho na sua funcionalidade capitalista (*labour* vinculado ao acúmulo, contínuo e crescente, da produção material), desde que este assuma em nós, por nós e a

⁵⁸ O trecho correspondente no original é o seguinte: “El trabajo se hace ‘racional’ en Marx no por la racionalización del proceso de trabajo, sino porque pasa a ser la norma ‘objetiva’ (medida en el tiempo de trabajo) de todas las obras, frente a los ‘valores de uso’ y de ‘cambio’, que son siempre subjetivo y, por tanto, oscilantes.”

partir de nós a dimensão de vida ativa a que realmente se destina. Se o trabalho (*labour*) nos insere num ciclo ou regime dado de repetições e que nos permite inferir nossos próprios regimes e ciclos de hábitos e repetições, compete-nos o espaço e funcionalidade que o trabalho (esforço vivo) assume em nossas vidas, sendo-as por elas mesmas, quero dizer, uma oportunidade de dedicarmos ao trabalho um outro “valor”, na verdade uma outra função, ou melhor o seu “real valor”. Isto provavelmente há de descomprimir a vida ativa hoje resumida em trabalho – *labour* onde tudo necessariamente está vinculado ao acúmulo da produção material e consumo e que se apropriou em completo da nomenclatura social do trabalho – assegurar que as outras dimensões: obra e ação não sejam, portanto, e igualmente trabalho (*labour*) e nos transformar em sociedades pós-capitalistas.

Quero dizer, uma emancipação do homem do seu trabalho (*labour*) nos moldes da sociedade do valor e do capitalismo, e não da classe trabalhadora, por exemplo, em relação ao seu trabalho, na verdade e justamente o contrário da emancipação desta classe e o esperado domínio das massas, e que significou essencialmente que o trabalho passava a ser algo público e político.

“O trabalho deixou de ser uma coisa privada e se converteu em uma atividade pública. E isto significou duas coisas 1. que a necessidade se introduziu na ação política, ou que a ação ficou vinculada às necessidades⁵⁹; 2. Que se fez público o essencialmente privado da mera vida biológica, a saber, o processo de combustão do biológico, que descansa no consumo e não é possível para o homem sem trabalho: metabolismo com a natureza.”⁶⁰ (Arendt, 2006, p. 412)

Na verdade, uma emancipação do trabalho em si: liberar o trabalho (*labour* e *work*) do valor. “O valor é a objetivação alienante do trabalho enquanto laço social” (Marx, s/d *apud* Jappe, 2006, p. 118). Faz-se necessário esclarecer que quando Marx diz deste trabalho que termina alienado em função da categoria social do valor, seu objetivante, portanto, e o toma propriamente enquanto laço social, o autor refere-se ao que estamos tratando pela nomenclatura de *work*. Este seria para Marx, porém, o trabalho desde sempre livre, não sendo o caso de libertá-lo, por exemplo, mas sendo o caso de libertar os trabalhadores do trabalho (*labour*) não livre atrelado necessariamente à propriedade privada, fosse, por exemplo, pelo que o autor considera como o trabalho morto, o trabalho das máquinas. Isto para destacar que quando enuncio o liberar o trabalho (*labour*) da categoria social do valor, ainda que pareça contradizer-me naquilo que Marx *apud* Jappe (2006) vai enfaticamente destacar como não sendo necessário libertar o trabalho, sendo que este autor não aderiu à sua época a este *slogan*, na verdade, não acontece porque referimo-nos a dimensões distintas

⁵⁹ Palavra grega “anankaia” que significa o forçoso, necessário, inevitável. (Arendt, 2006, p. 1111)

⁶⁰ O trecho correspondente no original é o seguinte: “Trabajar dejó de ser una cosa privada y se convirtió en una actividad pública. Y eso significó dos cosas 1. que la necesidad se introdujo en la acción política, o que la acción quedo vinculada a las anankaia; 2. Que se hizo público lo esencialmente privado de la mera vida biológica, a saber, el proceso de la combustión de lo biológico, que descansa en el consumo y no es posible para el hombre sin trabajo: metabolismo con la naturaleza.”

de trabalho, ou na verdade às mesmas dimensões, mas a partir de uma nomenclatura que procura nos resguardar de certas ambiguidades, onde há aquele trabalho que não é livre e está condicionado à vida e aquele que é livre e diz respeito às nossas obras. De toda forma, em ambas as dimensões, o valor de troca deixou de ser uma práxis pública que relaciona as coisas entre si no mundo comum para ser uma categoria social e finalidade por ela mesma de toda ontologia destas dimensões.

Quero dizer, não se trata de libertar a cadeia produtiva do trabalho concreto, por exemplo, tal qual conceituado em Marx, do seu “homônimo” trabalho abstrato ou porção de valor enquanto categoria social imputado ao concreto pelas vias da operacionalização do trabalho humano vivo, trata-se de conferir [*in(side)*]+(utilidade) ao trabalho abstrato/concreto enquanto *work* e inutilidade ao trabalho abstrato/concreto enquanto *labour*, ambos livres do compromisso social em torno do seu valor enquanto unidade de medida e do valor (de troca). De um esperamos que resulte nosso mundo comum, e do outro desejaremos que não resulte nada além de efêmero consumo cuja satisfação vital alcançada e assegurada por este nos liberta para irmos ao encontro das outras dimensões.

Isto porque o valor gerado a partir de suas atividades no que concerne seu advir espaço público de troca, enquanto *labour*, competiria apenas ao domínio doméstico, às demandas e resoluções da vida privada, e, enquanto *work*, se resguardaria na utilidade subjetivante implicada em seus produtos/objetos dimensionar sua relação de troca então posterior com outros objetos num espaço verdadeiramente público do mundo comum das obras e do vínculo político da ação, pelo mundo comum do artifício humano enquanto finalidade “última” e não pelo homem enquanto fim em si mesmo, e as trocas pela possibilidade de se acumular valores de trocas que financiarão novas produções para novos acúmulos destas.

Por isso, a meu ver, a emancipação do trabalho pelo trabalho, ou seja, um trabalho que devolva a ele próprio sua funcionalidade a partir de um reaver da relação do homem com este. Assim, o homem também se emancipará no seu trabalho pelo seu trabalho e cuja funcionalidade apropriada lembrar-lhe-á a significância alienante constante deste, não para que se entregue à perversão desta ou queira libertar seu trabalho dela, ou seja, naquilo que concerne o exigir-lhe uma parcela ou porção de presença no mundo em prol de seus imperativos orgânicos, mas sim para depois e então fundamentalmente vivo habitar a vida em outras dimensões à esta do “reino da necessidade” e do seu consumo.

“Nada é impossível mudar
Desconfiai do mais trivial,
na aparência singelo.
E examinai, sobretudo, o que parece habitual.
Suplicamos expressamente:
não aceiteis o que é de hábito como coisa natural,
pois em tempo de desordem sangrenta,
de confusão organizada,
de arbitrariedade consciente,
de humanidade desumanizada,

nada deve parecer natural
nada deve parecer impossível de mudar.”

(Brecht, 1982, s/p.)

1.4.2 As representações históricas desta sociedade do trabalho – diálogos com Dominique Méda.

“Este planteamiento indica que todo orden, todo sistema de valores, tiene una ‘razón’, cuya genealogía conviene reconstruir porque la creencia casi utópica en el sistema creado sólo puede deshacerse con un análisis ‘curativo’ y la curación sólo puede consistir en una transferencia de las energías hacia otros sistemas de valores.”

Dominique Méda

O poema *A palavra* de Sophia Andresen (2015):

[...] Diz o provérbio do Malinké:
‘Um homem pode enganar-se em sua parte de alimento
Mas não pode
Enganar-se na sua parte de palavra’”

(Andresen, 2015, p. 682)

é um caro pretexto para dizermos de saída sobre as variadas representações históricas que o significante *trabalho* assumiu em distintas sociedades, fossem elas pré ou pós-industriais. Para que não haja enganos, portanto, na nossa parte de palavra, de palavra trabalho, é preciso então abrigar seus muitos significados no tempo e reconhecer que a maneira como nomeamos nossas experiências dizem muito mais respeito a estas do que necessariamente a uma essência conceitual fixa e inerente por detrás daquele nome ou termo.

A proposta deste tópico na sequência do que vêm sendo apresentado é explorar a transformação dos significados possíveis em torno do termo ou significante trabalho até os dias atuais em nossas sociedades contemporâneas secularizadas, constituídas a partir da lógica do capitalismo, acumulativas, naturalizadas em torno do conceito social do valor, imersas em uma vida ativa onde tudo se organiza e se determina justamente a partir deste significante do trabalho e cujo significado se estabelece como sendo a razão (de uma literal racionalidade instrumental) focal, quiçá exclusiva e possível, do nosso viver.

Antes de estar necessariamente associada à sua etimologia em latim do *tripallium*, por exemplo, trabalho/trabalhar (*labour* e/ou *work*), inclusive por outros significantes, significava “ocupar-se em algum mister, exercer o seu ofício” (Cunha, 1999, p. 779), e antes ainda, nas sociedades não industrializadas, o trabalho, enquanto a categoria social tal qual e

como o concebemos e conhecemos, não existia; eram assim propriamente as chamadas sociedades sem o trabalho.

As atividades que hoje desempenhamos a partir da hermenêutica do significante do trabalho, antes nem sequer tinham este nome e muito menos se vinculavam à dolência, de maneira que nem mesmo trabalho e obra eram vistos separadamente. Isso porque, conforme melhor me explico adiante, trabalho enquanto tal e por ele mesmo não existia de fato, existia o tempo de se dedicar às necessidades e o tempo de se fazer no mundo. “O trabalho é para nós uma categoria homogênea [...]. É algo que sabemos por intuição e associamos com esta categoria noções como de esforço, satisfação de necessidades, produção-transformação, artifício, intercâmbio ou remuneração [...]”⁶¹ (Méda, 1998, p. 28)

Sociedades primitivas, quando ora simplesmente não dispunham de tal significante como o nosso, o trabalho, não necessariamente associavam à sua semântica aquele conjunto específico ou formas precisas de atividades destinadas à satisfação das necessidades. O léxico indígena que talvez mais se aproxime de nossa atual concepção seria o assim citado pelos antropólogos: *takat*, cuja significação estaria associada a atividade física penosa que requer conhecimentos técnicos e se desenvolve por mediação de uma ferramenta específica. Outras tinham uma concepção mais extensa de trabalho, fosse *labour* ou *work*, de maneira que o idioma não disponha de palavras que pudessem traduzir ou transmitir o trabalho em seus processos mais amplos como a pesca, a horticultura e o artesanato. (Méda, 1998)

Algumas somente designavam por este termo justamente, e muito sintomaticamente, as atividades materiais não produtivas, quero dizer, nada mais justo, literalmente *labour* em sua efemeridade do consumo imediato *versus* a sensibilidade intuitiva e cultural de que produto, ou seja, produtivo, ou poderíamos assim dizer as obras (*work*), representariam outra dimensão de pertencimento, reconhecimento, comum e utilidade àquela sociedade.

“O trabalho nas sociedades pré-econômicas apresenta três características: primeiro, se desenvolve para ser visto pelos outros, é uma espécie de competição lúdica, de jogo social; o trabalho pretende antes de tudo, a ostentação, serve para se fazer ver e para competir com os outros. Segundo, nem a satisfação das necessidades, nem o ânimo do acúmulo são primordiais: [...]. Por último, o trabalho se rege por lógicas sagradas e sociais.”⁶² (Méda, 1998, p. 31)

Depois, e ainda mais sintomático, sabe-se que nestas sociedades todo o tempo dedicado ao próprio abastecimento e aos desempenhos de força física era igualmente limitado, tal qual a própria necessidade em si. A satisfação das necessidades não estava

⁶¹ O trecho correspondente no original é o seguinte: “El trabajo es para nosotros una categoría homogénea [...]. Es algo que sabemos por intuición y asociamos con esta categoría nociones como la de esfuerzo, satisfacción de necesidades, producción-transformación, artificio, intercambio o remuneración [...]”

⁶² O trecho correspondente no original é o seguinte: “El trabajo en las sociedades preeconómicas presenta tres características: primero, se acomete para ser visto por los demás, es una suerte de competición lúdica, de juego social; el trabajo pretende, ante todo, la ostentación, sirve para hacerse ver y para competir con los demás. Segundo, ni la satisfacción de las necesidades, ni el ánimo de acopio son primordiales: [...]. Por último, el trabajo se rige por lógicas sagradas y sociales: [...]”

condicionada por uma espécie de perseguição de abundância, não havendo nada como necessidades ilimitadas, estavam todas muito bem circunscritas e o objetivo era precisar dedicar o mínimo de tempo e esforço a elas. (Méda, 1998)

Além disso, todas as atividades que visavam à subsistência jamais eram realizadas sob o julgo ou a título de interesses individuais. O interesse pessoal neste aspecto passava ao largo dos sujeitos destas sociedades primitivas ou tribais. Não se assumia solitariamente as responsabilidades pela subsistência nem se apropriava de seus resultados individualmente. Assim como o repartir de seus itens gerados não pressupunha qualquer retribuição entre aqueles que operacionalizam estes tais intercâmbios de produtos, isto porque este “trabalho” era concebido como uma obrigação de caráter, e não categoria, social.

Podemos concordar com a autora (1998) que a ideia de trabalho na verdade não existia nestas sociedades. Portanto, não se trata de buscarmos ou produzirmos um denominador comum sobre este significado entre estas sociedades primitivas e nossas atuais sociedades contemporâneas, isto não seria de fato nem desejável e/ou até mesmo possível. O que importa é perceber os ingredientes ou as variáveis ausentes até então e que permitiam a estas sociedades se organizarem e se acreditarem destas maneiras: “um contexto radicalmente distinto do nosso, no qual as necessidades naturais são limitadas, no qual o indivíduo como tal ainda não cumpriu com sua irrupção e as trocas econômicas ainda não se desenvolveram”⁶³ (Méda, 1998, pp. 31 e 32). E como e por que estes ingredientes e variáveis passam a compor nossas sociedades atuais, vide os nossos não acasos históricos de diversas formas analisados sob a ótica do fenômeno da secularização, por exemplo, e como e por que de muitas maneiras, sob muitos vieses e de acordo com muitas das vozes da sociedade do trabalho no capitalismo adiante apresentadas, eles já não são, igualmente ao que não se trata de, nem mais possíveis nem desejáveis.

À sua medida, e por sua vez, o paradigma grego foi aquele tal qual já explorado em outros momentos desta pesquisa que desprezava o trabalho, desprezava o esforço da vida em detrimento à contemplação, por exemplo. Na verdade, segundo a autora (1998), o que os gregos desprezavam de fato em relação ao trabalho (*labour*) era sua natureza: a servidão que necessariamente implica e o penar (*ponos*) que deriva disto. Para os Gregos, a repetição, por ela mesma, era uma experiência de “inferno”, um habitar propriamente no Reino de Hades – Tártaro. Não por acaso, era um possível instrumento de punição dos deuses contra os mortais que os desafiavam, como no mito de Sísifo, por exemplo.

Em geral, as questões gregas em torno do significante do trabalho estavam diretamente relacionadas à significância que dedicavam à cidadania, ao ócio e à política. Sem ainda e em partes distinguirem consensualmente o trabalho (*labour*) do fazermos no mundo, a obra (*work*), os gregos entendiam que fossem os escravos ou os artesãos, ambos estariam empenhados em torno da reprodução da vida material e, portanto, movidos pela

⁶³ O trecho correspondente no original é o seguinte: “un contexto radicalmente distinto al nuestro, en el que las necesidades naturales son limitadas, en el que el individuo como tal aún no ha hecho su irrupción y los intercâmbios económicos no se han desarrollado.”

necessidade. Ou seja, inaptos a participarem da vida cidadã grega, na qual os verdadeiros cidadãos seriam aqueles livres, libertos destas tarefas indispensáveis da reprodução da vida material. “O vínculo social ou político não tem relação alguma, ou melhor dizendo, está em uma relação inversa com a dependência econômica e social que pode se dar entre os indivíduos de uma sociedade [...]”⁶⁴ (Méda, 1998, p. 38)

O ócio grego significava aquele espaço/tempo no qual o homem poderia se dedicar de maneira exclusiva a desenvolver sua razão; do ponto de vista teórico, dedicando-se à ciência e filosofia e, do ponto de vista prático, agindo com virtude. “A verdadeira vida é a vida do ócio e o objeto da educação é se preparar para vivê-la”⁶⁵ (Méda, 1998, p. 39). Para os gregos a escola (*scholé*), um “outro lugar”, seria o espaço designado ao exercício, ao treino de uma autonomia, em seu verdadeiro projeto filosófico, e o qual busca ir ao encontro de sujeitos capazes de pensarem por eles mesmos, seria um lugar livre de qualquer preocupação com o mundo externo do trabalho, da mercadoria e da sobrevivência, seria um lugar dedicado majoritariamente ao “ócio criativo”, e neste espaço o sujeito careceria aprender uma única coisa: como dominar suas paixões, seus impulsos, não para reprimi-los, mas para controlá-los, para que o sujeito fosse pleno de si, no sentido de ter-se a si mesmo e com isso estar apto a relacionar-se com o saber, e com o seu saber dentro de si, de maneira livre e crítica, e sendo capaz de se autolimitar quanto aos impulsos das suas paixões, existindo a partir do que lhe é particular, mas coexistindo no todo, experimentando dignidade e reconhecimento, atributos propriamente coletivos, ou seja, de existências em coletivos. (Marinho, 2014)

Acreditando que a felicidade, fosse individual ou coletiva, exigia por sua vez comedimento, os gregos não cultivavam, portanto, o desejo em torno de necessidades ilimitadas. Na verdade, iam além, uma vez acreditando que tal coisa como um compromisso em torno da satisfação de necessidades ilimitadas prejudicaria as margens e possibilidades de felicidade do indivíduo e do coletivo por remetê-lo necessariamente a uma constante servidão ao trabalho (*labour*), a Grécia procurou manter sua hierarquização de relações, como, por exemplo, e já mencionado, entre os escravos, “mão-de-obra”, ou devesse dizer “mão-de-*labour*” abundante à época; os artesãos e os cidadãos, sem o aumento ou crescimento da produção e com a manutenção da ordem operante. “Talvez os gregos tenham alcançado perceber a vinculação existente entre necessidades ilimitadas e uma humanidade sacrificada pelo trabalho, de maneira que conseguiram mensurar as primeiras para evitarem este efeito.”⁶⁶ (Méda, 1998, p. 40)

Tal qual e como na Grécia Antiga, durante todo o Império Romano, incluindo até os finais da Idade Média, o trabalho segue passando ao largo das concepções que a sociedade

⁶⁴ O trecho correspondente no original é o seguinte: “El vínculo social o político no tiene relación alguna, o mejor dicho, está en una relación inversa con la dependencia económica y social que pueda darse entre los individuos de una sociedad [...]”

⁶⁵ O trecho correspondente no original é o seguinte: “La verdadera vida es la vida del ócio y el objeto de la educación es prepararse para vivirla.”

⁶⁶ O trecho correspondente no original é o seguinte: “Tal vez los griegos lograron percibir la vinculación existente entre necesidades ilimitadas y una humanidad abrumada por el trabajo, de suerte que consiguieron mesurar las primeras para evitar ese efecto.”

tem de si mesma, a ele não se designa qualquer papel ou função especial, ele continua a ser desprezado e a dizer respeito exclusivamente aos escravos. Quero dizer, foi somente a partir do desenvolvimento do cristianismo, e que não obstante se desenvolveu ao longo do Império Romano, que o trabalho adquiriu uma nova elaboração, aquela aqui já explorada e analisada nesta pesquisa quando das questões em torno da genealogia do fenômeno da secularização e seus não acasos históricos.

A obra divina passou a se confundir com trabalho, ainda que todo ato, de ação arendtiana, divino fosse, portanto e necessariamente, palavra. Ou seja, tradução da narrativa singular do sujeito, cuja condicionante é a diferença, praticamente o mundo político do discurso. Por isso, inclusive o Verbo teve que se fazer carne, literalmente fazer-se no mundo e fazer o mundo concreto, o mundo comum das obras, caso contrário toda sua “obra” seria discurso, ou seja, ação, e trabalho, fosse *labour* ou *work*, não teria tido espaço e oportunidade significativa de mediar nossa própria divindade e irmandade relativa a este Verbo que se fez carne.

Praticamente, estivemos a passos de ao contrário divinizar a ação, ou seja, o mundo político da diferença e pluralidade, o que talvez pela sustentação das dicotomias insuperadas tão pouco tivesse melhores resultados, mas ao contrário, sacralizamos o trabalho em geral, fosse *work* e mais tarde *labour*, e fizemos o mundo político da ação se ocupar com o concreto das necessidades materiais e não com as narrativas das “presenças-aí” dos sujeitos, do ser. O trabalho do homem adquiriu caráter de obra e constituição divinizada de mundo próprio e de humanidade e o ócio é que então passou a ser desprezado, vide a exemplo da relação do Puritanismo da Reforma Protestante para com o ócio e seu senso, por sua vez, de obrigação para com o trabalho, tal como problematizado anteriormente a partir de Weber (2004) a respeito desta que era a ética protestante e, ao mesmo tempo, o próprio espírito do capitalismo. Não que necessariamente por isso o trabalho tão logo de saída tenha apresentado qualquer valoração positiva, mas apresentava valoração prática comum e ontológica a todos e não mais necessariamente deveria estar restrito aos escravos.

“O trabalho, contribuição à vida comunitária pela via da satisfação das necessidades, se apresenta, pois, como uma lei natural perante a qual nada fica de fora; é para os monges e por extensão para todos, é o instrumento mais adequado para se lutar contra a ociosidade e a preguiça, ou seja, as más tentações e tudo que distrai da verdadeira tarefa: a contemplação e a oração. O trabalho facilita a concentração da alma naquilo que importa ocupando o corpo e libertando o espírito.”⁶⁷ (Méda, 1998, p. 45)

Nesta esteira do desenvolvimento do cristianismo, o trabalho dos monges, o que poderíamos entender para a época como *work*, estava necessariamente associado às

⁶⁷ O trecho correspondente no original é o seguinte: “El trabajo, contribución a la vida comunal por vía de la satisfacción de las necesidades, se presenta, pues, como una ley natural ante la que nadie queda exento; es para los monjes, y por extensión para todos, el más adecuado de los instrumentos para luchar contra la ociosidad y la pereza, o sea, las malas tentaciones y todo lo que distrae de la verdadera tarea: la contemplación y la oración. El trabajo facilita la concentración del alma en lo que importa, ocupando el cuerpo liberta el espíritu.”

atividades fossem intelectuais ou manuais realizadas em comunidade – resquícios dos vínculos comunitários em torno das necessidades nestas que ainda eram sociedades, de muitas maneiras, sociedades pré-industriais. De toda forma nem todo trabalho era valorizado como sendo bom e eram censuradas as atividades que visavam o lucro, como, por exemplo, o comércio. Quero dizer, um trabalho de obras (*work*) sem mercado, sem a finalidade das trocas, a obra por sua utilidade comunitária e por sua possibilidade de representação e de fazer um mundo comum – alguns dos últimos traços de um trabalho e que ainda não se definia e apresentava como categoria social.

O trabalho dos monges era designado à época pelo significante *opus* somente mais tarde associado a *work*, enquanto as atividades extramuros dos mosteiros eram significadas por *laborare*, em uma acepção majoritariamente agrícola e que mais tarde deriva em *labor*. Numa escala social própria aqueles que trabalhavam estavam sempre abaixo dos clérigos, militares e outras classes, porém, com o passar do tempo, o prestígio social dos monges que trabalhavam começa a se impregnar no próprio trabalho como um todo, fosse então *labour* ou *work*. (Méda, 1998)

No sentido mais estrito do termo, a Idade Média foi uma época histórica bastante materialista e disto derivou forte esforço produtivo, primeiramente visto na agricultura e posteriormente no desenvolvimento das técnicas. O trabalho seguia dividido entre o bom e o ruim, o lícito e o ilícito, o trabalho deveria se assemelhar à obra divina e passar ao largo dos sete pecados capitais. Ou seja, o lucro permanecia sob condenação, mas a agricultura propriamente aos poucos de *labour/labor* se faz obra *work*, superando seus estigmas extramuros e trabalho, como um todo, vai fazendo-se socialmente indiferenciado de obra, ou melhor, transformando-se na própria obra em si, mesmo que dizendo respeito à efemeridade de um consumo orgânico e não se prestando a qualquer durabilidade de mundo.

“Não demorou muito”, porém, no seu sentido mais curiosamente fatalístico a naturalizante. Isso porque as raízes da proposta do cristianismo em seu fenômeno da secularização eram de muitas maneiras o acúmulo e a abundância por vias da supervalorização da técnica, da racionalidade instrumental, e o lucro adquiriu caráter de remuneração justificada a partir da utilidade comunitária do objeto trocado. Ou seja, o preço justo do trabalho quando desenvolvido em prol da necessidade de toda a comunidade. E o qual seria estabelecido pelo comprador a partir do julgamento desta sua necessidade. Foi desta maneira que São Tomás de Aquino conseguiu revalorizar certas atividades como, por exemplo, a dos mercadores, assim como os conceitos de venda e usura, antes condenados ao lado dos sete pecados capitais e deixados de fora do escopo do trabalho enquanto reflexo de toda a obra (*work*) divina. Era o início do muito no que nos desdobráriamos séculos depois. “Se alguém se dedica ao comércio tendo presente a utilidade pública, se se quer que o

necessário para a existência não falte, o lucro, no lugar de entendê-lo como um fim, é simplesmente a remuneração do trabalho.”⁶⁸ (Tomás, 1964 *apud* Méda, 1998, p. 48)

Por conseguinte e a seguir destes passos, ocorre, por assim dizer, a invenção então do trabalho enquanto tal propriamente, isso porque se assume e se aceita a noção social em torno de um esforço indiscriminado e permanente de vida em todos e para todos. Nada disso, porém, reitero, traz ao trabalho proporcionalmente uma valoração ou conotação sempre positiva, faz apenas com que a noção de trabalho enquanto potência irrefutável da vida orgânica se consolide enquanto tal, faz saber que tudo quanto é e está vivo, trabalha, fosse no sentido de suas necessidades fosse no sentido de sua durabilidade ou permanência e transformação do mundo, agricultura e técnica, praticamente obras, respectivamente. O que aparece por ora em estado de glorificação ainda não é o trabalho propriamente, mas sim a possibilidade do desenvolvimento comunitário a partir deste reconhecimento em torno do trabalho indiscriminadamente; ele por si só não é bom nem ruim, o uso que se faz dele, sim. A Igreja seguiu por tempos condenando o proveito próprio extraído do trabalho, dizendo do mau uso então deste.

De toda forma, estavam ali plantados os ingredientes que mais tarde, no século XVIII, iriam permitir a autores como Adam Smith extrair desta noção social comum de trabalho, onde todos agora socialmente podem e devem⁶⁹ se implicar com o trabalho em geral, mas obviamente que, em prol da transcendência da vontade do espírito propriamente e da obra divina, e não somente os escravos, é desta noção que o autor poderá extrair a ideia de um trabalho enquanto uma unidade homogênea ao alcance de todos, enquanto potência produtiva e transformadora, energia empreendida num espaço de tempo (t). Estes passam a ser os primeiros sinais de um entendimento que se torna cada vez mais abstrato em relação ao trabalho enquanto tal, como se houvesse (havendo) o trabalho concreto assentado na materialidade do produto (consumo e/ou obras) ou objeto produzido em si e o trabalho abstrato assentado na ideia de medida própria de esforço (de manutenção, vida, materialidade e desenvolvimento). (Méda, 1998)

O volume de trabalho despendido passa a ser a medida do valor das coisas, e que precisam de um valor possível para que possam ser trocadas nos mercados de troca cujo propósito de colocar a troca a serviço das necessidades da comunidade autoriza a troca e o estabelecer de um valor próprio à mercadoria em si. Quer dizer, o trabalho extrapola a ele mesmo e, além de configurar-se no objeto produzido, configura-se na unidade de medida do valor gerado, sem o qual a troca de objetos não seria possível. Ou seja, o abandono sócio histórico daquele contexto grego anterior que preferiu não avançar a partir do trabalho e do

⁶⁸ O trecho correspondente no original é o seguinte: “Si uno se dedica al comercio teniendo presente la utilidad pública, si se quiere que lo necesario para la existencia no falte, el lucro, en lugar de entenderlo como un fin, es simplemente la remuneración del trabajo.”

⁶⁹ Exatamente aquela mesma ideia de dever em Weber (2004) no que dizia respeito à vocação profissional tal qual explicitado e analisado anteriormente, assim como todo este discorrer em torno disto a partir da lógica do capitalismo que vai se constituindo como a nossa relação social e funcional para com o trabalho.

suprir das necessidades em direção às trocas. “O trabalho vem a ser, em última instância, uma espécie de marco vazio, uma forma homogênea, cuja única relevância reside em possibilitar a apreciação das mercadorias.”⁷⁰ (Méda, 1998, p. 53)

Imputou-se ao trabalho, agora e cada vez mais híbrido entre um *labour* e *work* (obra), anteriormente e jamais muito claramente separados pela própria ausência de uma concepção de trabalho em si, imputou-se ao trabalho de um modo geral, portanto, a faculdade de gerar valor de consumo/uso e de troca, mais do que gerar uso e/ou utilidade, por exemplo; reconheceu-se a contabilização monetária deste valor no contexto dos mercados como remuneração justificada a ser dedicada a este trabalho que então gerou este valor, e, tomando o próprio trabalho, dedicado em um espaço de tempo (t) específico à produção, como unidade de medida: passou-se a autorizar o acúmulo e crescimento da riqueza (igual a volume de valor excedente gerado) pelas vias do mais trabalho.

Vale destacar que concepções tais como produtividade e riqueza ocorrem e se fazem aos moldes das circunstâncias da época: produtividade como o maior volume de trabalho distribuído no menor espaço de tempo e a riqueza como tudo aquilo que é produto do trabalho e que vem para atender às necessidades materiais reais, úteis e agradáveis.

Conforme nos destaca Méda (1998), o trabalho, portanto, enquanto categoria homogênea, isso porque em todos habita e a todos compete, e não mais apenas aos escravos, e mais, porque é uma potência, um exercício autônomo que conforma o esforço orgânico, vivo e repetitivo de todos, e enquanto fator de crescimento da riqueza, isso porque passa a ser a unidade de medida. Ou seja, trabalho abstrato, categoria distante e afastada do próprio empreendimento subjetivo livre de manutenção da vida, simplesmente volume de energia quantificado capaz de dizer do valor das coisas produzidas, ou seja, aquele que gera o valor propriamente quando tem contabilizado no tempo sua porção abstrata, este trabalho com ambas as atribuições é uma completa invenção do século XVIII.

Invenção que inclusive faz o trabalho desdobrar-se em mercadoria por ele mesmo, isso porque concebê-lo como uma quantidade de energia mensurável incorporada de forma duradoura a um objeto faz dele mais que o veículo de produção do objeto contendo valor, faz dele por ele mesmo e propriamente. Ou seja, a despeito do sujeito, ou por qualquer sujeito indeterminado, um artigo de utilidade intercambiável tanto quanto os produtos que produz e que carregam sua quantidade de valor ali imputada e que, segundo a autora (1998), foi possível muito menos pelos determinismos da Revolução Industrial, das transformações demográficas, da constituição dos grandes centros urbanos e da conversão das mentalidades a partir do *ethos* de Weber, aqui já discutido como a própria ética protestante e o espírito do capitalismo e muito mais porque se estabeleceu e conformou ontologicamente aquela que seria mais tarde a forma hegemônica então do capitalismo: o indivíduo.

⁷⁰ O trecho correspondente no original é o seguinte: “El trabajo viene a ser, en última instancia, una suerte de marco vacío, una forma homogénea, cuya única relevancia reside en posibilitar el cotejo de las mercancías.”

O fim da ordem geocêntrica, e que, segundo Méda (1998), não se deu de maneira tal que fossem substituídos rapidamente os antigos modelos, foi marcado por um abandono de uma retórica especulativa filosófica e o desejo por um conhecimento útil e aplicável. A busca por uma prática possível e que se podia derivar do conhecimento apreendido em torno das próprias forças e leis naturais, do próprio comportamento da natureza, para que então o homem a pudesse possuir e se apossar dela, ou seja, a expectativa por um mundo completamente permeável a partir de sua observação. O homem passa a buscar compreender as causas próprias do mundo que o permitiriam transformá-lo e a aliar a esta transformação a partir desta compreensão artifícios apropriados para tal, ou seja, instrumentos úteis. E a maneira através da qual isto de conhecer e atuar sobre o mundo se daria seria o trabalho pela produção inclusive de uma abundância universal que, com o tempo e tendo subjulgado por completo a natureza e suas forças e o homem, poderia libertar-se ele mesmo do trabalho. “[...] acessar uma nova existência, a abundância universal”⁷¹ (Méda, 1998, p. 66). “[...] invenção de uma infinidade de artifícios que nos permitiriam gozar sem nenhum trabalho dos frutos da terra”⁷² (Descartes, 1983 *apud* Méda, 1998, p. 65).

Faz pensar que sob certa medida a nova categoria social do trabalho, sendo então inventada ao longo do século XVIII, ainda não dispunha por completo da valoração que adquiriria séculos mais tarde e por mais que se soubesse da irrefutável necessidade primeira do trabalho para o suprimir de todas as outras, havia a expectativa de que este mesmo trabalho nos libertaria da natureza imanente deste: a servidão ao esforço de estar vivo e suas penas por isso. Talvez a expectativa não fosse, pois, e portanto, a de que a certa altura nos libertaríamos do trabalho, mas que transformaríamos sua viabilização por meio das penas, mesmo sem podermos superar ou transformar sua natureza e que a todos nós nos implica servidão.

É neste contexto que surge propriamente a dimensão citada do indivíduo, que passa a ser entendida, como todas as outras forças naturais, como uma força natural primária guiada por seu desejo e necessidade de autopreservação. Em verdade, passa a ser a unidade de decomposição do universo e seus elementos em sua máxima redução. O indivíduo foi uma das principais invenções do cristianismo: parcelas, porções irreduzíveis da obra de Deus, a obra em parcelas propriamente e do qual derivaria a constituição e conformação da ordem social, a ordem natural submetida ao elemento do indivíduo que, pleno de multiplicidade em seu último estágio ontológico de divisão, seria portador de sua própria lei e dirigiria sua própria ação. (Méda, 1998)

⁷¹ O trecho correspondente no original é o seguinte: “[...] acceder a una nueva existencia, a la abundancia universal.”

⁷² O trecho correspondente no original é o seguinte: “[...] invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra.”

Aquilo que, portanto, reuniria em ordem e estrutura – sinal sintoma⁷³ de que dicotomicamente o sujeito sempre sabota e obstrui sua própria emancipação e adia para o lugar secularizado do “ainda não” uma máxima (est)ética da sua presença e ação no mundo conforme explorado anteriormente em tópico próprio, ou seja, adiamento da própria liberdade do evento – os indivíduos múltiplos e livres, depois de cada singularidade particular, de partícula, alcançada pela máxima divisão naquilo que elementarmente passa a reunir todas as possibilidades do plural, seria aquilo que pensadores da época, de Smith a Marx, como nos coloca a autora (1998), passam a considerar, como assim chamado por ela, o outro lado da política, e não aquilo que viria depois de estabelecida uma determinada ordem sociopolítica, a economia por ela mesma. “O intercâmbio é o ‘caldeirão’ do vínculo social: enquanto cremos trocar somente para nos enriquecermos, nos vem dado, sem pretensão, o vínculo social e o aproximar de nossas condições.”⁷⁴ (Méda, 1998, p. 73)

Disto resulta ao trabalho ser a própria base da vida social assegurada por esta regulação econômica que entende que é preciso persistir pela finalidade máxima da autoconservação e preservação, não deixar de produzir, de realizar comércio e trocas e, portanto, de trabalhar. O trabalho passa a sinalizar uma adesão prática ao social e se transforma em dever de todo indivíduo, quero dizer, vínculo propriamente entre a multiplicidade de unidades plenamente plurais e um dever para com este vínculo derivado da vida regida pela geração de valor por vias do trabalho e suas trocas.

Vínculo este que tem sabotado, por fim, de si a própria pluralidade que o suscita. Isso porque o propósito é o da homogeneização em torno do reconhecimento da vida e do pertencimento a esta que deve se fazer exclusivamente, no seu sentido mais denso de fazermos-nos no mundo, em torno da satisfação das necessidades. E, para que siga havendo vida, mesmo quando todas as necessidades tenham sido satisfeitas, como se isto fosse de fato possível e se a efemeridade da satisfação já não fosse suficiente ao ciclo destas realizações e repetições, estas, as necessidades são tomadas como podendo ser ilimitadas, perpetuando-as e acorrentando nossos vínculos sociais a elas. Estabelecendo que o trabalho seja, portanto, nossa relação social nuclear. (Méda, 1998)

Se o trabalho enquanto categoria social foi uma invenção do século XVIII, o que permitiu inclusive ao longo deste desenrolar histórico que fossem distinguidos os bons dos maus por suas capacidades de trabalharem, o trabalho enquanto essência do homem acariciado por finalmente uma valoração extremamente positiva foi providência do século XIX: “Ao opor-se a natureza física transformando-a, inventando prolongações do seu corpo para utilizá-la e enganá-la, o homem não só descobre suas capacidades, como que as cria e

⁷³ Termo caro, ao meu coorientador - Professor Doutor Jorge Coelho Soares, e eu, que busca oferecer uma significação crítica aos indícios que apontam para as propriedades de traços especificáveis de nossa época sociopolítica e econômica. Sintoma porque remonta ao próprio caráter indiciário da Medicina enquanto ciência e sinal porque dispara um alerta, um aviso.

⁷⁴ O trecho correspondente no original é o seguinte: “El intercambio es el crisol del vínculo social: mientras creemos intercambiar sólo para enriquecernos, nos viene dado, sin pretenderlo, el vínculo social y el acercamiento de nuestras condiciones.”

cria a si mesmo”⁷⁵ (Méda, 1998, p. 79). Hegel (1999), autor de destaque desta época, foi também responsável por esta conformação secular e valorativa, tal qual já apresentada, essencial do trabalho do homem. O autor (1999) designa trabalho como a atividade espiritual ela mesma, como essência da história da humanidade que é atividade de criação e autoexpressão. Que é atividade de autorrealização.

Segundo Méda (1998), Marx, por sua vez, haveria herdado de Hegel um conceito de trabalho cujo modelo seria essencialmente artesanal e técnico, sendo o homem aquele que se descobre a si mesmo em seu ato de criação e que, portanto, expressa sua personalidade através do objeto criado. A diferença é que, para Marx, nem a vontade do Espírito em ação nem as ideias dirigiram o curso do mundo e sua história, senão os homens propriamente, por eles mesmos, a humanidade. E o trabalho não seria a manifestação da vontade do Espírito ou a transcendência deste, mas sim um esforço inventivo humano a materializar-se historicamente, realizado através do suor, da dor e a partir de ferramentas.

Haveria para Marx o trabalho (*labour*) enquanto essência do homem, aquele ao qual o homem está conectado em função de suas necessidades, o que o autor intitula, como já vimos, por reino da necessidade, e o trabalho real, aquele do *homo faber*. Quero dizer, Marx não se vale de outro significante para pensar e falar de trabalho, mas está majoritariamente pensando em *labour* e *work*, caso queiramos nos valer dos termos aqui arendtianos. (Méda, 1998)

O verdadeiro trabalho seria, pois, não o físico, aquele que se realiza por via do esforço em prol da necessidade; ao contrário dos animais, o homem só produz, ou faz-se no mundo verdadeiramente quando está liberado da necessidade. “O verdadeiro trabalho [...] é aquela atividade que conscientemente se realiza com o propósito de humanizar a natureza.”⁷⁶ (Méda, 1998, p. 83)

A trajetória em torno do significante trabalho vai se transformando, então, desde as sociedades propriamente sem trabalho; uma posterior constituição e reconhecimento deste enquanto esforço físico de natureza servil, quero dizer, o próprio surgimento do significante em si; a transformação deste em categoria social a partir da qual todos devem, portanto, trabalhar, sendo o reino das necessidades tanto a dimensão da agricultura quanto do artesanato, onde *labour* e *work* não se diferenciam, até a valoração extremamente qualitativa e positiva do trabalho. A partir desta, o significante trabalho e sua significação deslocam-se entre a conformação da sua essencialidade, onde o trabalho (*labour*) é a essência mesmo de todo homem condicionado pela vida, e a sua invenção enquanto vínculo social nuclear, é dizer a ordem social estruturante de um mundo de indivíduos livres, múltiplos e que se expressarão, portanto, no mundo e o seu mundo através do próprio

⁷⁵ O trecho correspondente no original é o seguinte: “Al oponerse a la naturaleza física transformándola, inventando prolongaciones de su cuerpo para utilizarla y engañarla, el hombre no sólo descubre sus capacidades, sino que las está creando, se está creando a sí mismo.”

⁷⁶ O trecho correspondente no original é o seguinte: “El verdadero trabajo [...] es aquella actividad que conscientemente se acomete con el propósito de humanizar la naturaleza.”

trabalho (*work*), seus objetos e trocas. É neste momento e deste contexto que trabalho “liberta-se” do próprio trabalho e passa a ser a mais alta expressão de toda individualidade, como também todo o contexto no qual se realiza a verdadeira sociabilidade.

São os próprios germens da conformação daquilo que Arendt (2013) entende por advento do social e que desloca, não a natureza, mas a funcionalidade e finalidade do mundo político. Estas funções são transferidas inclusive e, por sua vez, ao trabalho (*work*) que, mesmo sendo a realização ou concretização mais utópica de seu devir essência subjetivo, termina alienado porque se vê distanciado desta utilidade representativa e expressiva quando se perde seriadamente de seus sujeitos e quando traz por si a função final do trabalhar em si e não mais da construção do mundo comum das obras, o mundo traduzido em materialidade. Quero dizer, o trabalho (*work*) por suas ferramentas técnicas e ápice da racionalidade instrumental pretendia liberar o homem do trabalho (*labour*) pelas vias da humanização plena da natureza. Portanto, quando tudo fosse ou estivesse humanizado, o homem estaria liberado, não livre, da necessidade, e assim sendo lhe restaria o essencial de sua atividade social: o expressar-se e que já não precisaria se dar dele para com a natureza, ou o domínio do natural, poderia dar-se pela mera relação de expressão, mas que Marx não avança ainda em direção à ação e ao discurso, “detém-se” na obra (*work*): “[...] eu te compreendo através das tuas obras e tu me compreendes através das minhas”⁷⁷ (Méda, 1998, p. 85)

Neste contexto e a partir deste momento, poderia se prescindir até mesmo do mercado, isso porque estaria estabilizada a necessidade que impulsionaria a troca pela utilidade de suprimi-la, de modo que nem mesmo as trocas ou o mercado poderiam mais deformar ou alienar a relação de expressão, desfigurando a imagem das pessoas neste processo.

“A representação do trabalho que constrói a filosofia marxiana revela o sonho subjacente de uma sociedade de indivíduos liberados e autônomos que se expressam sem limites entre eles, uma sociedade com a ordem pacificada, onde a relação fundamental consistirá em expressar-se.”⁷⁸ (Méda, 1998, p. 85)

Aquilo que em muito historicamente se seguiu conhecemos com clareza: o fazer-se no mundo sem mundo comum e apolítico do trabalho alienado. De repente, o que seria trabalho real em Marx é aquele que absorve para si paradoxalmente toda noção essencialmente forjada do vínculo social valorativo do trabalho abstrato, ou seja, enquanto unidade de medida de valor e gerador de valor por ele mesmo, uma vez que é ele mesmo a medida daquilo que imputa em cada objeto produzido e afasta-se da realidade de expressão e autorrealização do sujeito implicado neste trabalho. A alienação deste contexto é propriamente condenar toda uma realidade, portanto, desconforme daquilo que realmente

⁷⁷ O trecho correspondente no original é o seguinte: “[...] Yo te comprendo a través de tus obras y tú me comprendes a través de las mías.”

⁷⁸ O trecho correspondente no original é o seguinte: “La representación del trabajo que construye la filosofía marxiana revela el sueño subyacente de una sociedad de individuos liberados y autónomos que se expresan sin límite entre ellos, una sociedad con un orden pacificado donde la relación fundamental consistirá en expresarse.”

chega a ser e/ou poderia vir a ser, a uma dada essência, que é mais que a categoria social onipresente do trabalho, é o trabalho como vínculo social representativo, mas que rouba de si mesmo a representatividade do sujeito, aliena de si mesmo a realidade pretendida para ser a realidade por ele mesmo. “O trabalho real, por ser alienado, obstaculiza a realização da essência do trabalho.”⁷⁹ (Méda, 1998, p. 86)

Para a autora (1998), é neste contexto que o capitalismo se conforma e configura como a maneira mais redutora e perversa do humanismo. Não se havia ousado até então, até antes do século XIX, fazer, do ponto de vista mais genuíno do “fazer-se” no mundo, como se a partir destas vias o ainda fosse possível e desejável, da produção de bens e serviços como a maneira mais excelsa de “civilizar” o mundo e sua humanidade em extensão prática, agente e material.

É o atributo de exclusividade imputado ao trabalho que aniquila uma vasta pluralidade de dimensões de valores⁸⁰ como a arte, a religião, o saber, a moral, a política, a reflexão, as instituições propriamente, dentre outras. Tudo quanto tem valor precisa ter sido atravessado pelo trabalho e tudo quanto é trabalho precisa dizer respeito ao investimento de um volume de energia próprio num espaço de tempo (t) nos moldes das cadeias de produção, aquelas a partir das quais se acredita ter sido possível materializar o trabalho abstrato deste investimento energético e cujo resultado de trabalho concreto já nem precisa mais representar a subjetividade do agente imprimindo energia, posto que será produto com valor próprio pelo simples fato de derivar desta cadeia e molde produtivo.

Acontece que aquelas dimensões de pluralidade não se fazem ou deixam de se fazer aos moldes destas cadeias produtivas, elas simplesmente estão e acontecem nas narrativas dos seus sujeitos agentes, ou seja, valor propriamente da ação, quando estamos inclusive falando de um outro valor e não daquele apropriado em exclusividade pela sociedade do valor, na verdade, tradução do discurso que torna visível e audível sua pluralidade condicionante. O próximo passo então é assegurar cadeias produtivas aos moldes do atributo da exclusividade do trabalho, do valor e da sua geração a estas dimensões todas, para que elas também disponham deste valor e possam igualmente figurar aquilo que aparente nos faz no mundo e torna nosso mundo comum e político.

A cultura, o homem e o mundo são irredutivelmente plurais, mas a lógica produtivista do capitalismo desvalorizou, literalmente removeu-lhes o valor, toda manifestação de homem e mundo que não pudesse ser quantificada em termos “úteis” ou utilmente intercambiáveis, tudo quanto não se exteriorizasse ou mostrasse necessário à finalidade por ela mesma de gerar e acumular riqueza, de humanizar toda a natureza e o domínio que pudéssemos

⁷⁹ O trecho correspondente no original é o seguinte: “El trabajo real, por ser alienado, obstaculiza la realización de la esencia del trabajo.”

⁸⁰ Vale destacar que o significante valor aqui empregado, tal qual na discussão anterior a partir de Hannah Arendt em releitura a Marx à altura do tópico 1.4.1 desta pesquisa, diz respeito a *worth*, ou seja, valor real e intrínseco das coisas por elas. Valor que traduz em atributos justamente a dimensionalidade, seja ela arte, saber, moral e outros, de cada expressão representativa e cuja hermenêutica parte da margem de pluralidade a sabê-la e realizá-la no mundo e com o mundo, com o seu fazer.

estabelecer sobre ela. A ciência no seu sentido mais amplo, a política e a moral passam a ser consideradas desinteressantes, justamente porque trazem nelas mesmas a razão de serem e não fora delas, ou seja, não estão destinadas a produzir algo de valor ao exterior. (Méda, 1998)

O trabalho, que sintomaticamente é para Arendt (2002) um dos três modos da vida pura, assim como o ato de pensar e amar, quero dizer, os modos propriamente humanos de ser vivo, isso porque trabalho para a autora (2002) é vida, sem ser propriamente viva, mas que vive a vida explicitamente e despretensioso de seu resultado, ou seja, trabalho não produz mundo, nada diz do fazermos-nos no mundo e dele não pode surgir um mundo, simplesmente cumpre-se ontologicamente. Justamente o trabalho assume em nós e por nós mais que nosso vínculo social nuclear ou ordem social, passa a carregar todas as nossas utopias de realização e energias de transformação, enfeitando-nos (“enfetizando-nos”), segundo Méda (1998).

Segundo a autora (1998), é na filosofia alemã do século passado que encontramos embasamentos tais quais da antropologia do medo que diz resumidamente que o homem é um ser habitado por uma angústia primordial, e que seja talvez a própria angústia de ser e reconhecer-se no mundo, de ser mortal e estar entre os outros, mas sendo sempre diferente deles. É o mesmo que dizer da falta e do desejo que habitam todos os homens. Desta filosofia resulta perceber ao homem e à sociedade como energias fabricantes, *homo faber*, de estabilidade, categorias, ordem, valor e sentido. “Na filosofia de Nietzsche, a ordem é sempre uma espécie de encantamento, uma maneira de dar forma e sentido ao que não tem nem forma nem sentido e, ao mesmo tempo, é crer nesta construção.”⁸¹ (Méda, 1998, p. 232)

O medo ainda hoje é uma das principais forças motrizes capazes de sustentar a crença em torno do crescimento econômico e do progresso tecnológico. O grande medo que haveria começado à época da Idade Média e prosseguido até o princípio do século XVIII – cuja origem pode estar relacionada a vários eventos, até mesmo díspares entre eles, como a peste, a superação de uma concepção tradicional em torno da natureza, o “distanciamento” de Deus do mundo dos homens, sendo os homens a obra de Deus a realizar-se – foi convertido em energia, reforçou-se em utopia, e energia, que por sua vez foi convertida em trabalho, até que a produção se converte no centro da vida econômica e social.

“Hoje em dia, a sociedade segue percebendo-se a si mesma como sua própria produção e o conjunto de dispositivos sociais se organizam em torno desta operação de perpétua produção intencionada deste entendimento da sociedade sobre ela mesma. A partir deste núcleo de percepções, todo o restante adquire sentido: se valoriza o indivíduo com base no ponto em que suas capacidades naturais estejam adaptadas ou não para valorizar o

⁸¹ O trecho correspondente no original é o seguinte: “En la filosofía de Nietzsche el orden es siempre una especie de encantamiento, una manera de dar forma y sentido a lo que no tiene ni forma ni sentido y, al mismo tiempo es creer en esta construcción.”

mundo. O homem é pensado em função de sua capacidade para portar valor.”⁸² (Méda, 1998, p. 233)

Na cadeia produtiva do capitalismo, dimensões plurais como da cultura depois de desvalorizadas, ou tornadas inúteis, são utilitaristamente mercantilizadas, para que nada escape à ideia encantada em torno da própria cadeia produtivista, o que não abriria brechas nem fissuras para se pensar um fora possível desta cadeia, e que para tudo se configure em unidade de valor gerado que, acumulado em formato de riqueza, abrandará nossos medos mais pré-econômicos.

A questão do útil e do inútil quase que se assemelha aos pormenores da representatividade histórica possível em torno do significativo do trabalho, por exemplo. De igual maneira, utilidade tal como a conhecemos e concebemos é produto da vida inventada em torno seja do trabalho no capitalismo, seja da sociedade do valor. Aquilo que é útil é o que tem valor de uso, mas não enquanto finalidade do produto ou da obra do *homo faber* e sim como o significado próprio e primeiro da fabricação. Significado este a partir do qual a finalidade primária passa a ser o homem em si e sua vontade de fabricação em razão do uso, tal qual anteriormente discutido em algumas das páginas desta pesquisa, à altura das argumentações a partir de Arendt sobre a instrumentalidade e reificação da vida. Isto para dizer que quando a cultura é desvalorizada e feita “inútil”, esta impugnação de ausência de significado imposta a cultura é paradoxal posto que sim, a cultura não tendo finalidade de uso a partir de sua fabricação e sendo de fato inútil, quando tornada “inútil”, inutilizável pela lógica capitalista da sociedade do valor, é o mesmo que dizer que está inerentemente inútil, houvesse outros significantes aos quais pudéssemos recorrer para dizer dela isto, está desprovida de razão de fabricação – o uso, e que não atravessa a finalidade primária da fabricação – a vontade do homem. Sua reutilidade dependerá de que seja fabricada em razão de um uso, o que anula desde antes e sempre, num *a priori* a sua natureza, e a fim de representar a vontade de fabricação do homem e seu artifício humano.

Surge, pois e também, um mercado propriamente de serviços, ou seja, quando não transformados em produto diretamente, a cultura e seus dispositivos sociais, melhor, portanto, traduzidos pelo significativo eleito à aplicação da significação em questão: os serviços. Estes dispositivos “reutilizados” passam a representar um ofício, ou seja, adquirem senso de utilidade e rentabilidade. “O serviço às pessoas aparece, em efeito, como uma reserva inesgotável de necessidades e, portanto de ‘trabalho’”⁸³ (Méda, 1998, p. 235). Quero

⁸² O trecho correspondente no original é o seguinte: “Hoy en día, la sociedad sigue percibiéndose a sí misma como su propia productora y el conjunto de los dispositivos sociales se organizan en torno a esa operación de perpetua mayéutica de la sociedad sobre sí misma. A partir de este núcleo de percepciones todo lo demás adquiere sentido: se valora en el individuo hasta que punto sus capacidades naturales están adaptadas o no para valorizar el mundo. El hombre es pensado en función de su capacidad para portar valor.”

⁸³ O trecho correspondente no original é o seguinte: “El servicio a las personas aparece, en efecto, como una reserva inagotable de necesidades y por tanto de empleo.” Optei pela tradução neste caso me valendo ainda e apenas do termo trabalho, cuja significância não ficou comprometida para os meus propósitos discursivos e desta pesquisa, e sem precisar, por ora, de uma discussão maior e mais

dizer, um entendimento assim planejado e pretendido para oferecer e que vem oferecendo longo fôlego de atuação ao nosso mundo do trabalho no capitalismo como atualmente o encontramos e reconhecemos: mundo enquanto trabalho que nos conecta a um crescimento contínuo, crescente e ilimitado em razão de necessidades inesgotáveis por nós mesmos e nossa vontade de que assim seja. Ou seja, uma sociedade rasteiramente de trabalhadores e consumidores sob muitos a praticamente quase todos os aspectos confinados em sua própria reificação, a sociedade do trabalho no capitalismo ela mesma e tal qual a recortar a seguir e como o é compreendida nesta pesquisa.

A utopística⁸⁴ seria podermos desenfitejar-nos quanto ao vínculo social e político do trabalho, reduzir seu lugar e tempo de ocupação em nossas vidas e atividades e desencantá-lo de ser a utopia mágica técnica e instrumental por ele mesmo a conduzir-nos à nossa representatividade e mundo comum e próprio.

1.5 A sociedade do trabalho no capitalismo e seu recorte nesta pesquisa.

“Pois somente o *animal laborans*, e não o artífice nem o homem de ação, sempre demandou ser “feliz” ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes.”

Hannah Arendt

A sociedade do trabalho, tal qual e como a entendemos e problematizamos nesta pesquisa, é aquela, portanto, em sua tríade: sociedade (do valor de troca) do trabalho (*labour*) no capitalismo (lógica por sua vez e também derivada de um não acaso histórico secularizado). A costura que se pretende, então, tecer aqui, entre os últimos tópicos expostos e este, quer primeiramente mostrar que se está a costurá-los e mostrar que se está mostrando⁸⁵ este exercício de costurá-los, para então poder estabelecer o recorte desejado nesta pesquisa, que entende a sociedade do trabalho no capitalismo como aquela a partir da qual a emancipação da própria atividade do trabalho precedeu e precede em vários séculos e

detalhada que é também a desta autora (1998), na qual a construção do seu pensamento e representatividade histórica do trabalho se desdobra por fim neste significativo emprego. Vale destacar, porém e no momento, que quando a autora (1998) passa a utilizar o significativo emprego em seu livro, ela quer dizer daquilo que já não é nem mais *labour* nem *work*, e sim uma formatação de rentabilidade atrelada de muitas maneiras à categoria social funcional do esforço abstrato calculável (“*labour/work*”) completamente direcionada à lógica capitalista e sua racionalidade. O emprego e o desejo em torno da possibilidade do então pleno emprego é algo da ordem de um capitalismo contemporâneo cada vez mais imaterial, cuja economia é cada vez mais a da informação e do conhecimento onde o contábil do valor de troca já se produz e sustenta muito menos pelas vias do mais valor gerado através do que possa restar de trabalho humano vivo e muito mais pela rentabilidade dos atributos de um “saber-vivo”, imputados em produtos que se concretizam em torno de um mais-valor gerado, previamente.

⁸⁴ *Ibidem*, 35.

⁸⁵ Inspiração a partir do poema de Bretch (1998), *Mostrai que mostrai*, e que mais adiante aparece citado diretamente nesta pesquisa.

aspectos a emancipação política dos sujeitos. (Arendt, 2013). Ou seja, uma *labouring society* especificamente.

Para o exercício da crítica radical em torno do capitalismo e da sociedade do valor, conforme vimos segundo autores tais quais Jappe e Kurz, enquanto esta “emancipação” do trabalho está paradoxalmente imbricada nas contradições internas da lógica de funcionamento do capitalismo, para Arendt (2013), a emancipação do trabalho representa, antes de todo o próprio agonizar antagônico do se ter cada vez menos trabalho em uma sociedade do trabalho no capitalismo, posto que se libera cada vez mais trabalho humano sem inclusive reabsorvê-lo, e mais a frente retomaremos isto também melhor, a consolidação de uma sociedade do consumo, exclusivamente. Muito provavelmente e inclusive contexto bastante funcional à própria resistência e sobrevivência da lógica.

Devo destacar, por sua vez, que em princípio se trata de uma “emancipação” entre aspas porque é um desdobramento antitético propriamente, do tipo que libera sem poder ou desejar tornar livre, e mesmo quando libera não o faz a partir de um diálogo com as subjetividades e sim com a objetividade da lógica: gerar valor. Assim como se trata daquela sociedade do valor que é, de muitas maneiras, uma sociedade por excelência do trabalho, posto que depende, ainda que não exclusivamente, do trabalho humano vivo para a geração de valor de troca, que mais que pretender trocar exprimindo valores de uso, pretende acumular unidades mesmas deste valor.

Primeiramente, esta “emancipação” do trabalho (*labour*) estaria diretamente imbricada nas contradições internas da lógica porque do empoderamento do trabalho (*labour*), que não está isento do empoderamento dos seus sujeitos e conhecimentos técnicos, por exemplo, resulta mais que a emancipação, portanto, significante em relação ao trabalho, resultam os avanços que se sabem e acreditam possíveis apenas e através do trabalho com o intuito de “libertar” o homem deste mesmo trabalho. Este empoderamento, por sua vez, diz respeito às próprias transformações na representatividade histórica do significante trabalho desde as sociedades sem trabalho até as nossas atuais sociedades do pleno emprego, nas quais o trabalho já e de muitas maneiras se desvinculou do seu esforço literal, sem poder, porém, desvincular-se do processo vital que o condiciona, e assumiu o significado de humanidade propriamente, de valor universal da vida, que mais que sinalizar que enquanto houver vida haverá trabalho, sinaliza que trabalho é a própria vida acontecendo em nós e por nós na prática. Desta forma, diante de um trabalho emancipado *a priori* da emancipação política, por exemplo, dos próprios sujeitos, trabalha-se cada vez mais porque assim vive-se e se persegue uma libertação plena que “ainda não” aconteceu, mas que “virá”.

Ou seja, todo este movimento só fez fortalecer a compressão da vida ativa que impregnou de trabalho (*labour*) nossas obras (*work*) e ações (política), fazendo parecer a “evolução” e o refinamento do nosso significante trabalho. Acontece que os avanços que denunciam a emancipação do trabalho e não dos sujeitos, terminam por liberar, não libertar, trabalho. Ou seja, dispensar trabalho, o que aparenta resgatar-nos de sua dolência, mas não o

faz, simplesmente transfere a dor à outros formatos de trabalho porque não liberta os sujeitos, primeiramente em função da máxima condicionante do próprio ciclo vital e depois e principalmente porque fizemos das nossas vidas trabalho. A liberação do trabalho “emancipado”, na verdade, obriga os sujeitos a inventarem mais trabalho, até poderem ser reabsorvidos pela lógica desta sociedade, então do trabalho, por excelência.

Em segundo lugar, esta sociedade, por sua vez, é uma sociedade do trabalho por excelência, segundo a crítica radical, porque aprisionou humanidade enquanto atributo ou valor ontológico à experiência ou atividade do trabalho exclusivamente, passando a ser o trabalho o único capaz, portanto, de ser e gerar valor propriamente, alterando a funcionalidade do trabalho em nossas vidas e comprometendo a funcionalidade de outras dimensões da vida, como a obra e a ação. Isto não quer dizer, porém, que esta lógica não poderia se reinventar, o que de certa maneira já não seria propriamente a mesma lógica sob esta excelência, e sobreviver sem o trabalho, fato que já acontece cada vez que o desenvolvimento e a expansão desta libera trabalho humano por meio e pelas vias do progresso tecnológico e da automação, sem intenção inclusive de reabsorver mão-de-*labour* e conduzindo-nos a transacionar nossa mão-de-Obra consumindo itens ou subjetividades de possível e nova e futura empregabilidade.

Cada vez que libera trabalho humano vivo, esta lógica termina por gerar menor valor agregado em cada hora trabalhada porque imputa menor volume de trabalho humano, unidade ou medida de valor propriamente, na sua cadeia de produção. Quero dizer, emancipa-se de muitas maneiras o trabalho (*labour*) de suas penas, desgastes e forças empregadas, por exemplo, mas não o homem do trabalho nem o valor do esforço e da atividade do homem. E nada pior do que gerar cada vez menos valor em uma sociedade que vive e existe de acumular valor gerado pelas vias do valor trabalho.

Neste contexto, qualquer que seja a mecanização da cadeia produtiva, esta só faz, a partir de um certo estágio da produção, transferir valor, mas não é capaz de gerá-lo propriamente, ou de tê-lo feito exclusivamente à revelia de qualquer híbrida participação ou intervenção do esforço humano, isto porque de fato o valor de todo e qualquer artifício humano atrela-se ao de mais intrínseco representativo da durabilidade e materialidade do mundo da humanidade. Foi desta dimensão da *vita activa*, nos termos arendtianos, do homem fabricante do seu mundo e do seu sentido de história que a sociedade do valor pôde, portanto, e por sua vez desdobrar o entendimento de que o valor derivaria então da energia humana desprendida neste fazer-se mundo e no mundo. É fazer desta energia o valor unitário de medida por ela mesma. E acontece que esta mesma sociedade do valor definiu por exclusividade que a maneira de se desprender energia humana seria a partir do trabalho e fez posteriormente deste trabalho a própria energia humana desprendida, ou seja, trabalho abstrato, fez do homem a finalidade do mundo e da sua produção (o que não quer dizer fabricação) a razão ou motivo do seu viver.

Aquilo então que passaríamos a ter que lidar com, adiante e a seguir na trajetória histórica do capitalismo, seria o que Gorz (2005) compreende por a economia do imaterial, agarrada, sobretudo, aos fundamentos da economia capitalista. Na verdade, para o autor, esta economia do imaterial, ou do que ele chama de economia do conhecimento, do saber vivo, deriva da exposição e das crises frente às quais se encontrou o capitalismo no que há de mais propriamente sobre as suas contradições internas, tais quais expostas e problematizadas também pelo exercício da crítica radical, por exemplo. A produção que prescinde do trabalho humano vivo à medida que as forças produtivas se desenvolvem e, por isso, gera menos valor porque sua cadeia produtiva configura-se, agora, a partir de um menor volume de tempo de trabalho, ou seja, literalmente unidades de valor imputado, precisa então desvincular o “valor” do trabalho, do seu tempo empreendido, e precisa de outros fatores de valor que não apenas o trabalho. Precisa se apropriar de vez do valor intrínseco da “riqueza” social que “não” se “mercantiliza”, por isso um capitalismo que passa a se esforçar para tornar vendável o valor intrínseco, portanto, imaterial das coisas, onde as coisas passam a ser apenas o vetor material deste novo “valor” vendável. Ou isso, ou a expectativa em torno do próprio colapsar deste capitalismo a partir de suas contradições internas. Não que esta saída seja estável e definitiva, tal como avaliaremos também e a seguir.

Em um primeiro momento, desvincular o “valor” do trabalho do seu tempo de trabalho significa que este “não é mais mensurável apenas pelo tempo que nele se passa. A implicação pessoal que ele exige faz com que, praticamente, não haja mais um padrão de medida universal para avaliá-lo. Seu componente imaterial se reveste de uma importância maior do que o dispêndio de energia física.” (Gorz, 2006, pp. 61 e 62). Ao mesmo tempo, um trabalho que redefine sua mensurabilidade enquanto unidade de valor e que vai se (re)inventando enquanto fator de valor, mas sem deixar ir sua dimensão categórica e sua função social, ao contrário reinventa-se justamente para que possa seguir sustentando-as.

Apropriar-se do valor intrínseco da “riqueza” social, tornando-a vendável, significa que a substância material dos produtos exige cada vez e igualmente menos trabalho, “seu custo é frágil e seu preço tende, pois, a baixar. Para conter essa tendência à baixa, as empresas transformam os produtos materiais em vetores de conteúdos imateriais, simbólicos, afetivos, estéticos.” (Gorz, 2006, p. 62)

Ou seja, nisto de um capitalismo que se faz e que fazemos dele uma sociedade do trabalho por excelência, sendo este trabalho, a partir de sua trajetória de representação histórica, o responsável pelo valor ou atributo das coisas produzidas. Valor este que, portanto, será medido pelo volume de tempo de trabalho, quando este mesmo capitalismo a fim de seguir operacionalizando sua racionalidade instrumental – a produção, dispensa trabalho e por isso termina gerando, nestas condições, menos valor (de troca), temos a meu ver que: produzir cada vez mais com menos trabalho traduz um aspecto ou ângulo desta engrenagem em “evolução” e desenvolvimento, e gerar valor (de troca) com cada vez menos trabalho traduz outro aspecto. Que o capitalismo esteja encontrando maneiras de acumular

outras coisas que não valores de troca, porque produz com cada vez menos trabalho, aos poucos vai fazendo-se consensual e anunciando a capacidade própria das economias de se anteciparem, mas

“produzir e produzir mais não é, pois, um problema. O problema é vender o que é produzido a compradores capazes de pagá-lo. O problema é a distribuição de uma produção realizada com menos trabalho e que distribui menos meios de pagamento, de maneira irregular e não igualitária. O problema é o fosso que não cessa de se cavar entre a capacidade de produzir e a capacidade de vender com lucro, entre a ‘riqueza’ produtível e a forma mercantil, a forma ‘valor’ que a riqueza deve obrigatoriamente revestir para poder ser produzida no quadro do sistema econômico em vigor.” (Gorz, 2006, p. 59)

É por isso que, para Arendt (2013), a trajetória histórica de emancipação do trabalho tal qual à época do declínio do Império Romano, quando do estabelecimento do trabalho enquanto categoria social, como anteriormente problematizado a partir de Méda (1998), para que as obrigações antes apenas das classes servis pudessem agora ser estendidas às classes livres, em nossas sociedades modernas, esta trajetória exprimi, juntamente com sua glorificação do trabalho, o retorno da nossa relação com a necessidade em seu nível mais elementar, ou seja, o consumo. Isso porque, para Arendt (2013), o enaltecimento do trabalho (*labour*) e tudo quanto em torno deste metabolismo do homem com a natureza, cuja necessidade lhe é inerente, – ainda que refine nossas práticas de dominação e sobrevivência permitindo inclusive progredirmos e degradarmos algumas de nossas artes da violência como a guerra, a pirataria e até mesmo a tortura, nisto da atividade mais rudimentar da dominação e da sobrevivência, – faz-nos precisar e transferir toda a vibração de essencialidade de nossa experiência viva à necessidade, que ainda que nos seja inerente do ponto de vista do ciclo vital não nos é a essência e sim a nossa existência propriamente precedendo algumas de nossas essências.

O que a autora (2013) quer problematizar com isso na construção e no andamento do seu argumento é que das “emoções que nos fabricam”⁸⁶ o uso da violência em uma luta literal pela sobrevivência passa a encontrar refúgio justo e assim desejável na organização da vida em torno desta mesma sobrevivência pelo viés do trabalho enquanto dispositivo e instrumento social. Não que de muitas maneiras e sob a orientação de outros significantes não existisse antes o esforço – “trabalho” por se estar vivo – e talvez fosse, portanto, até mesmo mais intrinsecamente violento, o que de variadas formas não deixa de significar e representar progresso, mas disto resulta estarmos paradoxalmente sempre atrelados por exclusividade à necessidade da qual inclusive e *a priori* queríamos nos emancipar. Ou seja, emancipa-se o trabalho, torna-se cada vez mais livre, comum a todos, categórico, funcional, vinculativo,

⁸⁶ Trecho que tomo emprestado dos termos e conceitos da autora Vinciane Despret que, ao longo desta pesquisa, também já foi mencionada, ela que é pesquisadora da Teoria Ator Rede. Esta expressão “essas emoções que nos fabricam” igualmente intitula um de seus livros. Despret, V. (2004). *Our emotion makeup: ethonopsychology and selfhood*. Nova York: Other Press. Adiante, na parte 3 desta pesquisa, pretendo me estender mais e melhor a este respeito do entendimento em torno das emoções que nos fabricam.

mas os sujeitos trabalhadores nunca conviveram tanto quanto em outros períodos históricos com o de então mais elementar de suas próprias necessidades, restando apenas existir pela supressão destas e pelo hábito e repetição do consumo em torno destas.

A emancipação do trabalho, por ele mesmo, cuidou até de diversas das questões em torno da exploração e opressão das “classes trabalhadoras”, mas em muito pouco representou qualquer progresso também na direção da liberdade dos sujeitos, ao contrário, reforçou sua servidão, isto é, o metabolismo com a natureza que é a própria condição humana. Quero dizer, a era moderna até as nossas sociedades contemporâneas de muitas maneiras pelos já mencionados progressos e avanços da tecnologia e da automação sob muitas medidas emancipa, além do trabalho propriamente, o homem do seu trabalho, aliviando suas “penas” e “fatigas”. E ainda que assim o fosse plenamente possível de ser alcançado. Ou seja, ainda que todo o trabalho (*labour*) passasse ao encargo pleno da maquinaria, estaríamos permanentemente conectados ao ciclo biológico que nos condiciona pelo esforço subsequente ao trabalho, que é o esforço propriamente do consumo. Nada disso alteraria “a essencial futilidade mundana do processo vital.” (Arendt, 2013, p. 163)

Os dois estágios pelos quais tem que passar o eterno ciclo de vida biológica – o trabalho e o consumo –, ainda que oscilem e tenham alteradas entre si suas proporções, de maneira inclusive que só restasse ao homem gastar sua força consumindo, não poderíamos dizer de uma humanidade “livre”, talvez liberada da dolência do seu trabalho, mas ainda assim servil ao seu próprio consumo e à reprodução deste diariamente.

Um desdobramento, por sua vez, para além da artificialização da vida natural pelas vias da produtividade mecânica automática, é, por conseguinte, a reprodução da vida então no ritmo propriamente das máquinas, intensificando o próprio ritmo da vida, um consumir com o tempo praticamente irrelevante às próprias necessidades, “caso o mundo e o seu caráter-de-coisa pudessem suportar o dinamismo negligente de um processo vital inteiramente motorizado” (Arendt, 2013 p. 164). Ou seja, um completo minar a propósito da durabilidade propriamente do mundo comum.

Quero dizer, um possível resumo pontual e aplicado de grande parte de toda esta discussão até aqui e de conceitos explorados e desenvolvidos ao qual me proporia, a fim mais do que “repetir” (entre aspas posto que aquilo que retoma o ponto de partida após o empreender de algumas travessias já não se encontra da mesma maneira com o ponto de partida e este ponto por ele mesmo densifica-se) para elaborar e, pois, avançar, mas sim e então aplicar seria: condicionados então por nossos imperativos orgânicos, trabalhamos..., suprimidas fossem as necessidades, porém, num trabalhar que pudesse coletivizar esforços de manutenção e sobrevivência e distribuir riqueza, e nos resultaria o tempo livre de todos a partir do qual *a priori* experimentaríamos mundanidade e política, por exemplo. Mas trabalho se descolou dos próprios imperativos orgânicos que supriria, passou a ser finalidade e propósito de vida, ou seja, riqueza social do advento do social que cuidaria da manutenção da sobrevivência doméstica no espaço agora público. Isso porque trabalho passou a condicionar

valor gerado e valor gerado acumulado passou a ser o conceito social da riqueza possível produzida e acumulada e que supriria de vez e por muitas gerações todas as nossas necessidades orgânicas, e o homem quem sabe se emanciparia inclusive do seu trabalho pelo ou por mais trabalho.

Acontece que, sendo assim e libertar-se do trabalho, seria o mesmo que perder o propósito próprio de viver, e depois acumular valor gerado pelo trabalho em prol das necessidades, e que não sabemos quais serão e que poderão nos acometer, e para as gerações futuras, não tem limite, e mais é sempre melhor e inclusive justifica-se eticamente. Reconfigura-se, pois, o vínculo do sujeito com o senso antropológico que estabelecia e passa a estabelecer com o seu trabalho, e passa-se a pretender emancipar-se não do trabalho, mas sim apenas pelo trabalho e mais trabalho, um emancipar que significa toda a subjetividade então de seus sujeitos pelos e nos significantes produzidos, os produtos do trabalho, mercadorias no literalmente mercado de trocas. Convida-se a mundanidade das obras possíveis do sujeito vocacionado e inspirado pelo dom e sua política, cuja práxis está condicionada justamente por nossa pluralidade, a servir e se manifestar, ou a intervirem no mundo, em prol da produção e dos produtos do trabalho, aqueles designados por nos significar, projetar no mundo, dizer de nossa história e conduzir as nossas motivações políticas e ações, que aliás e já nem agem mais, apenas se comportam.

As raízes da sociedade de trabalhadores e consumidores que somos denunciam, pois, a falácia daquilo que não levamos em conta até aqui, talvez, que aquilo que é da ordem das necessidades desfruta de efêmero contexto e período de satisfação, o suprimir destas é consumido assim que o consumo realizado para satisfazê-las igualmente cessa. Quero dizer, consideremos o sentir fome, acabada a refeição, ou seja, o consumo que suprimiria a necessidade, e esta estará posta novamente daí um certo intervalo de tempo. Se trabalho (*labour*), quando comparado às dimensões da obra (*work*) e da ação (política), por exemplo, apenas gera produtos para suprimir as necessidades, tudo quanto da ordem da produção do trabalho tem igual alcance efêmero e provisório de satisfação, havendo sempre necessidades, o que implica ser preciso haver sempre produção e produtos capazes de satisfazê-las, ou seja, trabalho.

Acontece, de novo, que necessitar, até quando não necessitamos de fato, infinitamente num planeta finito representa primeiro, que nem todos podem se permitir ter e desfrutar das mesmas "necessidades". Isto é, a lógica avança enquanto certa produtora de desigualdades sociais, e que, portanto, para assegurarmos um leque possível crescente e contínuo de produção do trabalho precisamos nos relacionar com todas as dimensões da vida pelas vias das necessidades, cujos consumos servem para satisfazê-las à medida que logo em seguida já necessitamos de novo e assim sucessivamente. Inclusive, e neste contexto, encurtar os intervalos de tempo entre a necessidade satisfeita e o retorno do necessitar pode ser de expressiva valia para assegurar as premissas que condicionam a produção do trabalho, ou seja, acelerar nossa noção de tempo e a maneira como nos relacionamos com ele, redefine

nossos padrões e volumes de consumo dos produtos produzidos pelo trabalho (*labour*) e cujo valor agregado – a energia humana em prol desta produção, quantificada então monetariamente e sob o pretexto significador da existência de acumularmos unidades desta quantificação monetária – naturaliza-se enquanto forma e fôrma social de vida.

A sociedade do trabalho no capitalismo segundo recorte desta e nesta pesquisa é, pois, a sociedade do trabalho no capitalismo nos dias atuais, e assim não poderia ser diferente, carregada de seus elementos históricos e germinais e sinal sintoma de uma lógica naturalizada e naturalizante dos seus componentes por sua sustent(-)ação. (Na verdade, menos (-) ação e mais comportamento). É a sociedade do trabalho no capitalismo, como nos coloca e problematiza o cientista político de formação Giuseppe Cocco (2015)⁸⁷, cuja argumentação anos depois está em plena consonância com a de Gorz (2006), sociedade esta que é capaz inclusive de produzir sem necessariamente o nosso trabalho humano vivo, mas com nosso saber vivo, clara “práxis” da compressão da vida ativa ou do tomar o *work* e a ação pelo e para o *labour*, para nosso próprio e conseqüente consumo posterior, as subjetividades: paradoxalmente, os “perfis para trabalho” e de reproduzir os padrões em torno destas subjetividades que lhe interessa e que, portanto, são por assim dizer inclusive empregáveis nas atividades de produção do trabalho em geral.

É um capitalismo produzindo com cada vez menos trabalho, mas ainda e nem por isso inapto a sustentar sua máxima de realização que depende de um aumento crescente, contínuo e ilimitado da produção, ou seja, alteram-se as forças produtivas de muitas maneiras, mas este capitalismo segue fazendo o que precisa: produzindo e perseguindo o lucro, um capitalismo, portanto, capaz de gerar outros valores e transacioná-los, que não apenas o valor de troca imputado no produto ou mercadoria pelo trabalho humano vivo. Isso porque, primeiramente, trabalho liberado deixa de ser reabsorvido, o que passa a nem ser mais sob certa perspectiva desejável, a seguir melhor me explico sobre isto no que venho inclusive insistindo, posto que já o foi, nesta mesma ordem, mencionado aqui neste tópico e costura outras vezes, e em segundo lugar, e a derivar também disto, trabalho em geral a esta altura é uma entidade transacionável por ele mesmo. (Barata, 2016)

Este foi, se não o auge, um ponto bastante ápice do “desenvolvimento” e das transformações em representatividade histórica pela qual passa a sociedade do trabalho e a sociedade do trabalho no capitalismo, o fato de o trabalho ele mesmo passar a ser uma entidade de valor transacionável. Trabalho, para além da unidade de medida de valor a gerar valor de troca que o é, também passa a ser vendido e comprado como produto ele mesmo, como se adquirisse valor de troca próprio, denunciando que, como toda mercadoria, estaria

⁸⁷ Giuseppe Cocco é um dos nomes mais recentes das Ciências Políticas no Brasil. Ele é doutor em História Social pela Universidade de Paris I (Sorbonne) e professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, estuda, dentre outros conceitos, o de multidão abordado pelo italiano Antônio Negri e vem buscando compreender e problematizar aquilo que tem levado os cidadãos brasileiros às ruas desde 2013. O conteúdo a seguir está disponível em vídeo quando da participação do pesquisador/doutor Giuseppe Cocco no programa da Tv Cultura: Café Filosófico (cpflcultura), em 26 de março de 2015. Disponível em: <<https://vimeo.com/123322875>>

exposto ao relacional da comparação com outros produtos, e disto derivam os perfis (as subjetividades) propriamente de trabalho mais procurados e desejados diretamente no mercado de trocas. Isto significa dizer de uma vida cujo sentido nuclear assentado no trabalho e todo o seu enredo do consumo resulta em uma mesma vida, mas que se dobra sobre ela mesma, ou seja, onde trabalho (*labour*) é capaz de produzir o próprio produto trabalho ele mesmo, e nós consumimos as entidades de valor trabalho e seus atributos. (Barata, 2016)

Isto é o que Gorz (2006) entendeu como sendo os empregos (*work* em funcionalidade de *labour*) improdutivos, aquele que não faz valorizar, ou seja, aumentar volume de capital, eles não fazem criar valor nem melhorar a quantidade de meios de pagamento em circulação, por exemplo, fazem o que a outra ponta deste enredo precisa fazer: consumir, estes empregos consomem o valor criado de outras formas. “Sua remuneração provém da remuneração que seus clientes obtiveram pelo trabalho produtivo [trabalho em sua expressão máxima inventiva da sociedade do capitalismo], sendo um ‘ganho secundário’, uma redistribuição secundária de uma parte das remunerações primárias.” (Gorz, 2006, p. 58)

É a própria nevrálgia do argumento de Arendt (2013) que destaca a ênfase da sociedade do consumo na qual estamos perpetuados a despeito do quanto estejamos de muitas maneiras liberados, por exemplo, do trabalho (*labour*) mais diretamente, aliás talvez seja inclusive a saída que a lógica encontra para a despeito então do trabalho humano vivo que continua liberando e já não mais absorve ou pretende absorver. Ou seja, e aqui me explico, já não se trata mais das anteriores etapas do “desenvolvimento” e transformação do capitalismo naquilo dos seus “exércitos” reservas de mão-de-*labour*, trata-se provavelmente de um capitalismo que de muitas maneiras já sobrevive, até certa medida e sob certo ponto, sem o trabalho humano vivo, mas cujo compromisso com a geração do valor fica bastante e realmente prejudicado por isso nesta dialética.

Quero dizer, a saída para a lógica, que nos diz que devemos consumir então as subjetividades-trabalho-produto que nos faltam para que possamos voltar a dispor de nossos trabalhos em geral, contexto no qual a lógica também sai ganhando, pois volta a gerar mais valor, mas agora em outros perfis qualitativos, aparentemente liberados de certas “penas” e “fatigas” e até presunçosamente representativos de nossas vocações e interesses de fato, como se devolvesse a funcionalidade *work* às nossas obras e reestabelecesse a real funcionalidade do *labour*, o que em um *a priori* ou (*ex nunc*) desde sempre é nulo posto que a atividade de trabalho (*labour*) desempenhada resulta da subjetividade – “perfil para trabalho” – consumida anteriormente nos moldes da lógica.

Segundo Cocco (2015), trabalho (só que agora nem *labour* nem *work*, um produto como qualquer outro), ou melhor, um devir trabalho, posto que já não há trabalho como havia antes, passa a ser o próprio terreno, a dimensão da acumulação para que eu cumpra com as minhas características de empregabilidade, por exemplo. É o ponto alto e bastante esgarçado da senoide de um capitalismo que vem se dizendo e se sabendo não contrário ao

trabalho, mas tendo neste a sua própria forma acumulada, tal qual anteriormente elaborado a partir de Jappe (2013), é o próprio contexto do trabalhar para trabalhar que agora se desdobra no devir que se cumpre inerentemente: consumir para trabalhar para trabalhar e sucessivamente trabalhar para consumir para trabalhar para trabalhar, e etc.

Todo este esforço, portanto, trabalho (aí sim *labour*), caso ainda haja – não a despeito do tanto quanto tenha sido liberado – em torno da própria empregabilidade consumindo produtos a partir do seu montante de valor gerado acumulado para outras oportunidades de trabalho (igualmente *labour*) que não o esforço em si pela empregabilidade – representado na outra ponta do enredo: o consumo do produto trabalho, todo este esforço leva à crescente precarização do trabalho em geral. Isso porque, como nos coloca Gorz (2006), na medida em que o trabalho vai deixando de ser a principal força produtiva e os salários o principal custo de produção, encontra-se um capitalismo cada vez menos inclinado e interessado em ceder às diversas e variadas exigências das múltiplas organizações trabalhistas. À medida que o próprio capital pelas vias da informatização e da automação passa a ser o fator de produção preponderante, por ele mesmo, os assalariados se veem constrangidos a escolher entre permitir que se deteriore suas condições de trabalho, mas sigam tendo um trabalho, ou o desemprego.

Cocco (2015) nos ajuda a compreender a gravidade do que nos diz Arendt (2013) sobre a nossa sociedade do consumo, sempre a outra ponta da sociedade do trabalho, ainda que liberado, quando destaca que hoje temos que consumir para trabalhar e não mais o reverso. Inclusive empregabilidade significa o não emprego de fato e o aumento da desigualdade, é preciso consumir cada vez uma variedade maior de serviços, perfis, atributos e subjetividades, sem os quais não se será empregável. Mas, aquele devir trabalho, não acontece na prática, o que no desenrolar deste enredo do processo vital tem menor centralidade e importância então neste atual estágio do capitalismo, posto que o consumo já aconteceu, já houve demanda pelo produto empregabilidade, ou seja, produto trabalho por ele mesmo sem chegarmos ao trabalho de fato. E os que ainda trabalham produzem este “valor” trabalho-produto que os que não trabalham estão consumindo, por sua vez, para poderem voltar a trabalhar.

Na verdade, a expectativa ou a esperança de Marx, segundo Arendt (2013), era a de que emancipação do trabalho e na sequência conseqüente a emancipação do homem do trabalho permitiria ao homem emancipar-se das suas necessidades do seu ciclo vital a partir então do seu tempo livre.

“O modelo dessa esperança de Marx era, sem dúvida, a Atenas de Péricles, que, no futuro, com a ajuda da enormemente aumentada produtividade do trabalho humano, prescindiria de escravos para sustentar-se e se tornaria realidade para todos. Cem anos depois de Marx conhecemos a falácia deste raciocínio: o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites.” (Arendt, 2013, p. 165)

Arendt (2006) destaca que para Marx a voz que dirige as ações dos homens é a voz do interesse e que esta voz corresponde ao sistema objetivo das necessidades. “Sem tomar as coisas das mãos da natureza e consumi-las, e sem se defender dos processos naturais de crescimento e declínio, o *animal laborans* jamais poderia sobreviver” (Arendt, 2013, p. 167). De toda maneira, o mundo construído do *homo faber* é aquele tal qual composto para ser usado e não consumido, é aquele que preconiza a durabilidade, a permanência de si e sua representatividade em contraste com a vida por ela mesma e que sem esta construção de mundo jamais seria uma vida humana. O valor das coisas naturais para o *homo faber* reside na obra que se realiza sobre elas, naturalmente são quase materiais sem valor, diferente do valor da necessidade para o *animal laborans*. (Arendt, 2013)

“Aquilo de especificamente humano da vida humana é que se constrói um mundo. Trabalho é a forma humana de vida, enquanto esta quase não existe sem um elemento de produção. Trabalho é a forma de metabolismo com a natureza, forma que vai mais além de uma simples troca de matéria. Mas isto não significa que trabalho e produção sejam idênticos. O fato de que no marco da necessidade haja uma possibilidade de liberdade, não significa que necessidade e possibilidade sejam idênticas.”⁸⁸ (Arendt, 2006, p. 355)

Cocco (2015) nos deixa claro que “o futuro já não é mais o que era”, que toda a modernização (secular) e o desenvolvimento (iluminista, industrial, tecnológico e científico) através dos quais se esperava resolver esta série de questões e antagonismos, por exemplo, são eles e por eles mesmos os promotores destes antagonismos (da vida, da produção, do valor e do trabalho) nestes formatos. Eles, tais como os concebemos, são os responsáveis naquilo dos nossos reiterados não acasos históricos por esta sustentação e por nossa relação ainda hoje, contudo, de maneiras cada vez mais modificadas e, ao que tudo indica, sempre circunstanciadas com o trabalho e nossa sociedade do trabalho no capitalismo.

Enquanto isso um capitalismo, por sua vez, observado e percebido também da perspectiva de sua continuada trajetória de transformações, após este traçado histórico de suas raízes e conformação secular de sua lógica, racionalidade e espírito, até o pontuar de algumas características mais marcantes de um capitalismo contemporâneo. E cujas aparentes múltiplas possibilidades de configuração em torno de sua exclusivista racionalidade econômica do calculável da eficiência pelo contínuo e crescente acúmulo de valor de troca suscitam questionamentos sobre o que poderia ser uma sintomática dimensão germinal em direção e (conform)ação à uma experiência pós-capitalista tal qual discutirei mais e melhor quando da parte a seguir da ilustração a partir de estudos de casos e do debate em torno do conceito e contexto dos *outsiders*.

⁸⁸ O trecho correspondente no original é o seguinte: “Lo especificamente humano de la vida humana es que se construye un mundo. Trabajo es la forma humana de la vida, en cuanto ésta casi no existe sin un elemento de producción. Trabajo es la forma de metabolismo con la naturaleza, forma que va más allá del simple cambio de materia. Pero esto no significa que trabajo y producción sean idénticos. El hecho de que en el marco de la necesidad haya una posibilidad de libertad, no significa que necesidad y posibilidad sean idénticas.”

*O mundo está bem melhor
Do que há cem anos atrás, dizem
Morre muito menos gente
As pessoas vivem mais*

*Ainda temos muita guerra
Mas todo mundo quer paz, dizem
Tantos passos adiante
E apenas alguns atrás*

*Já chegamos muito longe
Mas podemos muito mais, dizem
Encontrar novos planetas
Pra fazermos filiais*

*Quem me dera
Não sentir mais medo
Quem me dera
Não me preocupar*

*Temos inteligência
Pra acabar com a violência, dizem
Cultivamos a beleza,
Arte e filosofia*

*A modernidade agora
Vai durar pra sempre, dizem
Toda a tecnologia
Só pra criar fantasia*

*Deuses e ciência
Vão se unir na consciência, dizem
Vivermos em harmonia
Não será só utopia*

*Quem me dera
Não sentir mais medo
Quem me dera
Não me preocupar
Quem me dera
Não sentir mais medo algum⁸⁹*

⁸⁹ Música composta pelos cantores e compositores brasileiros Arnaldo Antunes, Marisa Monte e Dadi, e interpretada por Marisa Monte, em sua turnê entre 2012/2013, e lançada em seu último trabalho *Verdade uma Ilusão*, em 2014.

PARTE 2 – ILUSTRAÇÃO A PARTIR DE ESTUDOS DE CASOS: um movimento sociopolítico internacional em busca de alternativas e a noção conceitual e experimentada em torno da configuração *Outsider*.

2. PELA SAÍDA E SUPERAÇÃO DO HOMEM DA SOCIEDADE DO TRABALHO NO CAPITALISMO

2.1 Algumas ambivalências possíveis e presentes: “4ª Conferência Internacional sobre Decrescimento para Sustentabilidade Ecológica e Equidade Social: unindo movimentos e pesquisas.”

O movimento sociopolítico do Decrescimento, tal qual já apresentado e anteriormente descrito ao longo da pesquisa ainda que mais breve e pontualmente, vem se reunindo sob esta intitulação, desde 2008, quando da 1ª Conferência sobre Decrescimento e a partir da qual inclusive este termo foi cunhado em inglês, sendo o autor Serge Latouche, economista e filósofo francês como já destacado, mais diretamente responsável então por este feito.

Desde então o movimento se reúne a cada dois anos, tendo os outros encontros acontecido respectivamente em Barcelona, Veneza e, no ano de 2014, em Leipzig. Pude comparecer diretamente às Conferências em Veneza e Leipzig, respectivamente a terceira e quarta Conferência sobre Decrescimento. Se a terceira Conferência já apresentou expressivo número de presentes, em torno de mil pessoas dentre elas participantes, ouvintes, professores, estudantes e voluntários, a quarta Conferência sobre Decrescimento contou com a presença de pelo menos três mil pessoas.

O termo decrescimento data da década de 80 quando já era utilizado por Nicolas Georgescu-Roegen, que inspirava, por sua vez, André Gorz, intelectual pioneiro sobre as questões em torno da economia ecológica e da bioeconomia. Desde a época, delineavam-se as propostas político ecológicas do que seria o decrescimento mais tarde enquanto movimento e iniciativa direta de mobilização sociopolítica, como, por exemplo, o entendimento a respeito de um crescimento contínuo e ilimitado como uma função e objetivo social, assim como a associação deste ao aumento necessariamente do bem-estar e da qualidade de vida. Era o início dos questionamentos em torno do senso comum sobre um crescimento socialmente construído e naturalizado como desejado e desejável.

Antes de prosseguir, porém, para falar um pouco mais a respeito deste movimento e desta penúltima Conferência do Decrescimento em Leipzig, mais especificamente, vale (re)destacar que o elucidar deste, seus conceitos, seu embasamento crítico e teórico e sua expressão de resistência compõem a problemática *outsider* propriamente desta pesquisa, que

se ocupa com as possibilidades e alternativas em curso de saída e superação da lógica capitalista, denunciando e esgarçando suas contradições de base e fazendo pensar e executar o novo. As análises engajadas em torno do Movimento compõem a experiência de (ilustração desta parte e o quadro de vozes em interlocução com a pesquisa. Não apenas do seu ponto de vista literal, daquelas vozes em diálogo e participação nesta, mas também e em um contexto bastante diferenciado no que concerne o fato de que é da pesquisa em torno do movimento do Decrescimento, ou a partir desta, ao longo da experiência do meu mestrado e até mesmo mais diretamente diante da minha experiência frente à banca de avaliação em minha defesa de dissertação, que os meus estudos, primeiramente em torno do movimento, vêm derivar nos estudos e pesquisas atuais.

É a partir do reconhecer do e no movimento do Decrescimento uma alternativa à lógica capitalista, que podemos então considerar o Movimento como uma “artimanha” – uma possibilidade em aberto para o inesperado das narrativas subjetivas que nos permite imaginar e forjar na teoria, com vieses e intenções práticas, uma nova e outra realidade pelas vias do discurso e das ações políticas nas quais se desdobram. Não que este seja a práxis social, econômica e política vindoura que substituiria o capitalismo, especialmente porque falar de decrescimento só faz sentido em uma sociedade na qual haja o culto ao crescimento ilimitado e contínuo.

O Movimento só faz sentido e existe “dentro” desta própria lógica que critica, isso porque tal como muitos debates dialéticos e suas arenas, ele está posto e dado em perspectiva circunstanciada àquilo que experimenta e gostaria de experimentar de maneira diferente. É a partir do contato, reconhecimento e entendimento das alternativas possíveis, que se concretiza então a percepção de que é nesta direção que estas iniciativas se dirigem, direção esta da crítica dialética da lógica pela constituição de arenas de debates e cujas atmosferas e atitudes fazem destacar as próprias contradições e fissuras do capitalismo.

O movimento do Decrescimento é um sinal sintoma de possível esforço de transformação alternativa em práxis concreta. Assim como as outras expressões destacadamente interlocutivas aqui pontuadas, que adiante serão desenvolvidas em tópicos próprios, como, por exemplo, as imagens compartilhadas, os fragmentos de realidade e o relato ou diário de campo de um encontro interlocutivo com os autores Anselm Jappe e Serge Latouche (Anexo B). Assim como os apontamentos sobre a noção conceituada e experimentada em torno de uma possível configuração *outsider* e, por fim, assim como a entrevista conceitual sobre a era ou experiência do antropoceno (Anexo A).

Ele é um indicador do desejo de saída e superação da atual lógica como um todo e naquilo de mais nevrálgico de suas contradições, por vias do questionamento e das proposições de alternativas que hoje mobilizam, ocupam e movimentam os sujeitos. O Decrescimento assim como as outras expressões interlocutivas destacadas são fenômenos políticos na sua mais clara e máxima expressão de uma política que surge como produto do entre que se manifesta a partir das relações e interações sociais diversas na experiência e

expressão de vida ativa dos sujeitos, no âmbito mais conceitual deste termo, como já explicitado a partir de Arendt (2013).

A porta de entrada do Movimento, por sua vez, nas discussões e debates acerca da sociedade do trabalho no capitalismo se dá a partir do “erre”⁹⁰ do reduzir: o Decrescimento é a favor diretamente da redução do número de horas trabalhadas, mas pouco alcance ainda têm as questões em torno da reconceituação e reavaliação (“erres também do ciclo virtuoso do decrescimento), do próprio termo ou conceito: trabalho, e seu papel e representatividade na sociedade. Reduzir horas trabalhadas de um trabalho (*work*) que foi apropriado pelo trabalho (*labour*) e condicionado ao nível produtor também de mercadorias para satisfações efêmeras e imediatas de necessidades de sobrevivência e existência, passando, por isso e com isso, o próprio cenário mercantil ao nosso redor, a ditar as nossas necessidades, isto é, tratar-se-ia muito mais do que simplesmente reduzir o número de horas trabalhadas. É preciso reaprender (novo erre a qual nos deveríamos dispor, por exemplo) a significar o trabalho em nossas vidas e existência e tomar-lhe significação em sua essência para que, de fato, seja através dele ou pela superação deste, possamos alcançar a emancipação “iluminada” estagnada naquele tempo do “ainda não”, desde o traçado histórico talvez daquilo que viemos experimentando como secularização e que vem sendo discutido também ao longo desta pesquisa.

Na ocasião, por sua vez, de um encontro interlocutivo⁹¹, tal qual anterior e brevemente mencionado, com o Professor Doutor Anselm Jappe, em Paris, em janeiro de 2015, e de quem também tive a oportunidade de receber materiais, textos e palestras compartilhados ao longo e no decorrer desta pesquisa, na ocasião, portanto, deste encontro, e para o qual ele se disponibilizou e ofereceu convidar autores do meu interesse de pesquisa, como, por exemplo, o próprio economista francês e também cofundador do movimento sociopolítico do Decrescimento, Serge Latouche, ambos reconheceram estas fragilidades de um discurso interessado na liberação do trabalho e das próprias representações históricas do trabalho nisto do reduzir o número de horas trabalhadas, naquilo inclusive por onde a discussão do movimento do Decrescimento atualmente mais atravessa toda esta discussão sobre a sociedade do trabalho no capitalismo. Ambos reconhecem que as evidências das atividades, do “ativismo”, ou seja, do ser ativo do homem no mundo e em relação ao meio que também compõe e que o rodeia nos impulsiona quando não condiciona, para utilizar os termos de Arendt (2013), ao trabalho, a isto de operacionalizar em termos práticos o cotidiano da existência.

⁹⁰ O Decrescimento se organiza em torno de oito “erres”, ou palavras que se iniciam, propositadamente, com “erre” e que corroboram com as ideias focais e os objetivos originários e centrais do Movimento, este ciclo será adiante melhor e mais especificamente apresentado e conceituado.

⁹¹ Sobre este encontro de interlocução, compartilho mais detalhadamente em anexo (Anexo B) alguns apontamentos autorreflexivos, dialógicos e dialético, a respeito destas questões que como um todo circundam a Tese: a sociedade do trabalho no capitalismo; as contradições e margens limitrofes da sociedade do valor; e as diversas questões em torno do movimento alternativo sociopolítico anticapitalista do Decrescimento, assim como a composição e transformação do pensamento de um de seus mais atuais e principais autores, o economista francês, Serge Latouche.

Sob o ponto de vista da redução das horas do trabalho, e é importante que fique claro que, quando falamos deste trabalho, estamos falando nos termos do *labour*, também conforme explicita Arendt (2013), quero dizer, estamos falando do trabalho no capitalismo, aquele que dispõe de dois lados: o abstrato e o concreto e que se transformou em riqueza social quando, do entendimento da lógica de produção capitalista, se decidiu valorar as mercadorias, os produtos (resultado iminente do lado concreto do trabalho na sociedade do capitalismo) a partir do número de horas trabalhadas.

Por outras palavras, se é o lado abstrato do trabalho, aquele que condiz com o volume da energia humana entregue a uma determinada atividade, que passa a ser medido no tempo e que passa a imprimir valor à mercadoria, logo quanto mais tempo despendido numa atividade, maior utilização de energia humana para tal e, portanto, maior o valor da mercadoria. Que isto se naturalizasse, faz-se de uma obviedade aplicada aos ganhos e raciocínios econômicos, mas que o detentor do capital passasse então a se dedicar à produção pelo seu potencial de valor através do trabalho abstrato exigido, isto extrapola, não necessariamente os desdobramentos mercadológicos possíveis, mas a originária noção em torno das necessidades que acompanham os nossos imperativos “sócio-orgânicos” e materializados no trabalho concreto. Ou seja, aquele trabalho, ou sua porção abstrata, muito mais do que para cumprir com as exigências condicionadas pela vida, quando a sua finalidade era o trabalho concreto, ainda que só a parcela abstrata fosse capaz de gerar então o tal valor, passa a ser a meta em si, justamente porque só ele pode gerar valor, já que este é dado pelo volume de trabalho num determinado intervalo de tempo, nada mais economicamente racional que investir em trabalho por investir em trabalho e passar a criar necessidades a partir das mercadorias e não mercadorias para suprir necessidades. (Jappe, 2005)

Em vários outros momentos este discurso, inclusive como também já anteriormente problematizado, vai atravessando as questões em torno da sociedade do trabalho no capitalismo nesta pesquisa e suas margens de saída e superação, e aqui o intuito é pontuar que a redução das horas de trabalho pode perigosamente ser tanto um discurso da lógica do capitalismo quanto um discurso dos movimentos que a querem superar, como, por exemplo, o Decrescimento. Pois ao que se assiste a seguir nos desdobramentos desta sociedade do valor, tal como exposto acima, é que, com o passar do tempo e em função dos mecanismos de concorrência mercadológico, tem-se que o ator econômico racional quer maximizar lucros e vender mercadorias cujo volume de valor ali imprimido pelo trabalho tenha sido alto, mas ao mesmo tempo a outra margem, ou ponta, desta linha de atores racionais mercadológicos, aquele que consome, quer comprar os produtos aos melhores e mais baratos valores.

Logo, para o investidor em mercadorias que demandam muito trabalho e para que possa vender a valores mais acessíveis, este precisa então melhorar a produtividade de seus trabalhadores, quer dizer, é preciso produzir mais no mesmo intervalo de tempo e posteriormente num intervalo de tempo ainda menor e, com isso, ganhar em quantidade

unitária, não mais de valor produzido, mas sim de valor vendido, uma falsa, a controversa impressão de democratização dos acessos às mercadorias, por exemplo. Produtos que utilizaram aparentemente menos trabalho numa escala de tempo consequentemente menor, mas que no fundo só fizeram demandar um mesmo volume de trabalho sobre tempo num intervalo de tempo menor. É a própria noção de tempo sobre tempo: produtividade. Resultado: uma sociedade de necessidades e abundância forjadas, e a liberar trabalho, posto que a produtividade dos trabalhadores é aumentada às custas do maquinário e desenvolvimento tecnológico. (Jappe, 2005)

Muitos são os riscos quando se fala em redução das horas trabalhadas, pois isto a própria lógica capitalista também já o fez pela e na sociedade do trabalho. É importante ter em conta que esta redução precisaria estar ao encontro da conscientização de que o valor das coisas, ainda que, nestes termos, resida no volume de trabalho humano despendido num intervalo de tempo específico, não condiciona o homem ao trabalho posto que sua existência não é a extensão programática do desejo de gerar valor sempre, e sempre mais valor.

O valor gerado através do trabalho mimetiza necessidades reais e concretas e que, uma vez atendidas, permitem ao homem não necessariamente liberar-se do trabalho, mas liberá-lo, o trabalho, da necessária geração de valor capaz de ser disseminado a partir de seus produtos em trocas mercadológicas. Uma vez liberado da geração de valor, sobra apenas energia humana, livre no tempo, improvável de ser quantificada em preço mercadológico, portanto, e, agora, apta a transcender subjetividade, introspecção, singularidade, diferenças, seja em matéria também, como as obras e a noção de *work* em Arendt (2013), seja em discurso, como as ações e a noção de política.

De repente me ocorre que o homem não vai se emancipar nem do trabalho nem pelo trabalho enquanto não liberá-lo do valor, e talvez na verdade a questão também a se considerar e destacar dialeticamente e de maneira crítica seja a de que não bastará liberar a sociedade do trabalho do valor, pois isto a lógica produtiva também anseia e aí estaria superada uma das mais profundas contradições do próprio capitalismo naquilo que concerne a sua ordem naturalizada de gerar valor para gerar mais valor, estando este condicionado ao trabalho e que, por vezes, em prol da produtividade a própria lógica faz liberar, a questão seria liberar a sociedade como um todo do valor, enquanto o próprio conceito social que é, tal qual já explicitado em Arendt e Jappe igualmente. (Jappe, 2005)

O Movimento enfrenta severas barreiras, talvez e principalmente ideológicas, pois a sociedade do trabalho no capitalismo é um elemento tão próprio e nevrálgico da lógica, e, não havendo como se mover, colocar e posicionar em termos alternativos já num imediato do lado de fora da lógica. Ou melhor, até as buscas por saídas estão mobilizando e operacionalizando elementos, fatores e variáveis disponíveis na lógica, ou seja, é como reconhecer uma necessidade de reconceituação, reavaliação e reestruturação ideológica a partir das crenças e valores da ideologia em questão.

“Há uma certa ingenuidade em acreditar que o decrescimento poderia tornar-se a política oficial da Comissão Europeia ou algo de semelhante. Um ‘capitalismo decrescente’ seria uma contradição, tão impossível quanto um ‘capitalismo ecológico’. Se o decrescimento não se quiser reduzir a acompanhar e a justificar o empobrecimento ‘crescente’ da sociedade (e este risco é real: uma retórica da frugalidade poderia servir muito bem para dourar a pílula para os novos pobres, e para transformar o que é uma necessidade numa aparência de escolha – por exemplo, o vasculhar nos caixotes de lixo), deve preparar-se para confrontos e antagonismos. Mas estes antagonismos já não coincidirão com as antigas linhas de clivagem constituídas pela ‘luta de classes’. A necessária superação do paradigma produtivista – e dos modos de vida que lhe estão associados – encontrará resistências em todos os sectores sociais. Uma parte das actuais ‘lutas sociais’, em todo o mundo, é essencialmente uma luta pelo acesso à riqueza capitalista, que não questiona o carácter desta pretensa riqueza. (Jappe, 2012, p. 79)

Movimentos como o do Decrescimento são registros concretos e reais de que os elementos mais diretos e específicos de contradição da lógica do capitalismo, como sua necessidade contínua de expansão e sua sociedade do trabalho, que, a partir de seus avanços, só faz liberar cada vez mais trabalho, são fissuras dentro desta aparente estrutura hegemônica produzindo ou incentivando a produção de alternativas a esta vida naturalizada em torno da sociedade do valor. Mas inclusive ou até estas alternativas são dialéticas em si e possuem suas próprias contradições, ou seja, suas fissuras e que poderão produzir, portanto, alternativas sobre elas próprias, seguramente se trata de um movimento bastante dinâmico, elástico, plural, em movimento e muitas vezes em controversa construção. Portanto, falar de Decrescimento é falar do desejo de saída e superação do capitalismo e como este desejo se articula, se manifesta, como ele acontece e as práxis que incentiva, estimula e cria.

O movimento do Decrescimento, que tem este nome para dizer da descrença⁹² em torno da sociedade do crescimento contínuo e ilimitado tal qual a conhecemos e concebemos,⁹³ esteve representado por diversas iniciativas e práticas em seu quarto encontro ou quarta Conferência em Leipzig. Esta, por sua vez, se organizou da seguinte forma: sessões plenárias gerais e comuns a todos os envolvidos, participantes, ouvintes e presentes, e que, por sua vez, eram também as sessões responsáveis pelos debates e momentos de abertura em geral de certos temas diários na Conferência, assim como foram responsáveis pela abertura e encerramento oficial do evento.

A Conferência que durou cinco dias teve suas atividades distribuídas em cinco esferas distintas: a de abertura que compôs o primeiro dia de atividades; depois, em seguida, o segundo dia foi dedicado às discussões sobre a crise do capitalismo e movimentos de resistência deste contexto derivados; já o terceiro dia tratou de diversas questões em torno da construção de alianças, a troca, a intersecção e o diálogo entre diversas possibilidades e

⁹² Estas palavras decrescimento e descrença compartilham entre si a mesma raiz conotativa. O autor Serge Latouche (2012a) enfatiza, por exemplo, que para decrescer seja preciso descrecer, e é nisto que o movimento aposta e naquilo que se apoia para intitular esta iniciativa, que passa ou deveria então passar a ser um convite ao descrédito e desacreditar.

⁹³ Vale destacar que, seguramente já utilizada outras vezes ao longo desta pesquisa, esta sentença ou formação terminológica me é bastante cara e assim resulta da minha própria apropriação e identificação naquilo que diz respeito ao livro de Wallerstein, *O fim do mundo como concebemos*, 2002.

iniciativas; o quarto dia disse respeito às visões e estratégias possíveis de transformação, saída e superação então da atual realidade, suas contradições e fissuras; e o quinto dia concentrou-se em encerrar todo evento e realizar um balanço geral, até onde possível, das impressões, atividades, grupos e questões ocorridas e desenvolvidas ao longo da Conferência.

A partir destas temáticas diárias mais amplas e gerais, as atividades e seus conteúdos se agrupavam em: economia social ecológica; sociedade em organização; vivendo a convivialidade e temas correlacionados variados. Estas atividades se dividiam ao longo do dia em: palestras científicas, comunicações orais, apresentação de *posters*, *workshops* tanto práticos quanto teóricos, *performances* artísticas, exibição de filmes, apresentação de concertos e exposição de feiras. Ao meio da tarde, quase final do dia e antecedendo à sessão plenária coletiva de encerramento daquele dia, havia os encontros facultativos para debates teóricos e práticos dos assim denominados: Grupos de Assembleias em Processo (*GAP groups*), grupos onde o objetivo focal dizia respeito à experimentação de contextos, diálogos e debates com o foco na construção de consensos coletivos.

Estes grupos estavam divididos por entre os seguintes temas: agricultura e alimentação, democracia, consumo, clima e energia, infância, renda básica mínima, segurança social, redefinição de valores, reprodução e trabalho, tecnologia e produção, dentre outros. Todos eles interessados na capacidade dos envolvidos de promoverem, a partir da experiência dos debates e questões, consensos coletivos possíveis. Ao final da Conferência, já em seu último dia, os grupos que conseguiram alcançar um determinado consenso, ou mesmo os que não conseguiram e quiseram assim expor seus desafios e dificuldades, se apresentaram por cerca de dois minutos durante uma parte dedicada a isto já na plenária oficial de encerramento do evento como um todo.

O desejo de se chegar em algum lugar cada vez mais concreto e prático com cada um dos discursos foi cada vez mais real e bem estabelecido. A Conferência esteve cada vez menos em seus debates, autores, participantes, atividades e contextos ingenuamente envolvida com manifestos e revoluções de transformação. Quero dizer, tratava-se de um envolvimento cada vez mais lúcido e autocrítico, buscando possibilidades tangíveis de experimentação de uma sociedade do que o Movimento assim chama de uma sociedade de após-desenvolvimento. E talvez um indicador possível desta constatação, até mesmo e aqui posta em comparação naquilo que também experienciei e vivi na terceira Conferência, e que poderia destacar, seria a então presente dosagem sobre certas ingenuidades de envolvimento com movimentos como este, movimentos de resistência, ou seja, o fato de que não houve “atos” e “comportamentos” de radicalismos tão abertamente radicais quanto em Veneza, à época da terceira Conferência.

Houve, na verdade, o pensar em torno de claros e possíveis mecanismos de transformação, algo muito mais de uma transição do que de uma radical, e perdoe-me a insistência nestes termos e o pleonasma, revolução imediata, ou seja, não mediada passo a passo em relação aos processos possíveis de alcances e mudanças desejadas. A não ser pelos

que realmente insistiram em ter outros hábitos, talvez até culturais, de higiene pessoal, ou seja, aqueles que não tomavam banho diariamente, nem escovavam os dentes e trocavam as roupas, como medidas de economia de água, energia e consequentemente dos recursos já escassos ou caminhando para a escassez no planeta.

De toda forma, e aqui sem colocar em julgamento sociocultural, os hábitos orgânicos e biológicos de cada região, em cada cidade de cada país e continente e no que concerniram as experiências mais radicais envolvidas com a Conferência, estas manifestações e crenças foram bem menores quando comparadas com a terceira Conferência, o que se experimentava ali talvez era de uma dimensão muito mais sociocultural generalizada do que realmente iniciativas radicais de decrescimento, mas sem a intenção de colocar estas expressões em julgamento – no seu sentido mais pejorativo –, como já mencionado. O objetivo aqui é destacar a razão sensível crítica que embebeu as iniciativas do Movimento, das atividades da Conferência, numa atmosfera interessada no praticável e real capaz de nos permitir fosse a saída ou a superação de muitas das contradições da lógica do crescimento, da produção e consequentemente do capitalismo.

Sob estes aspectos e questões, a moradia voluntária registrada na Conferência para receber os participantes trazia consigo traços culturais muito próprios, mas também e talvez para um além comportamental referente a certas crenças e valores específicos que pudéssemos ali estar situados num contexto ou dimensão idiossincrática. Terminou sendo uma moradia voluntária onde seus já atuais habitantes cultuavam hábitos e maneiras muito próprios e que de certa forma estavam muito menos em diálogo com o ciclo virtuoso dos oito “erres”⁹⁴ do Decrescimento, de maneira que assim pudessem ser postas nesta condição dos radicalismos, conforme acima discutidos, e que de certa forma contrariariam a impressão que esta quarta Conferência deixou no que concernia a superação de algumas ingenuidades desde as mais radicais até as menos tangíveis quando comparada com a terceira Conferência.

Por outras palavras, a meu ver as expressões particulares desta moradia voluntária estavam muito mais em diálogo com desejos subjetivos próprios ou até apropriação individual e particular de certos e outros movimentos, como, por exemplo, e se assim o pudesse dizer: o movimento hippie, em sua máxima organicidade e originalidade ideal. Talvez estivesse até mesmo em diálogo com o movimento do Decrescimento sob certa medida, já que as diversas maneiras de apropriação dos movimentos e das manifestações, sejam sociais, políticas e econômicas é estabelecida pelo sujeito. Segundo André Barata (2013) inclusive: “as manifestações devem permanecer disponíveis precisamente para que a sociedade delas se aproprie. É um enorme engano esperar o contrário: que a sociedade tenha de, ou deva, emprestar a sua mobilização às manifestações.”⁹⁵ (Barata, 2013 *apud* Marinho, 2014, p. 125)

⁹⁴ O ciclo virtuoso dos oito “erres” do Decrescimento diz respeito à espinha dorsal que orienta e direciona os diálogos decrescentistas em sua arena de debate e produções práticas e teóricas, sendo eles: reconceituar, reavaliar, reestruturar, redistribuir, relocalizar, reduzir, reutilizar e reciclar.

⁹⁵ Conteúdo compartilhado por escrito, e cuja utilização e divulgação nesta pesquisa estão devidamente autorizadas pelo interlocutor, a partir dos exercícios de interlocução desta e em oportunidades de

De toda forma, e durante as atividades diárias do movimento, a crítica, o discurso, as análises eram mais focais às escolhas individuais radicalizadas, ainda que a escolha de alguns por caminhar permanentemente descalços tenha me chamado a atenção e quiçá pudesse ser mesmo um ato de maior ou certa radicalidade, uma vez que fazia frio e muitas vezes devido a garoas ou chuvas o piso chegava a ficar bastante molhado. A iniciativa buscava destacar o desejo do contato direto do sujeito com o chão, as energias da terra e este descarregar de energias no solo.

Toda esta excessiva preocupação com este pontuar em torno do desvincular do movimento às suas possibilidades de práticas radicais deve-se ao meu desejo de destacar e compreender como que movimentos de resistência, iniciativas, alternativas deste caráter podem se aproximar mais e melhor concretamente daquilo que buscam sair e superar e como elas realmente realizam isto. Esta problemática analítica contribui diretamente com o que mais a frente investigaremos acerca de experiências práticas e concretas sob a hipótese de que já tenham saído e superado a própria sociedade do trabalho no capitalismo e, portanto, toda coerência com o tangível, para além de certos rompantes mais radicalizantes, começa a fazer mais sentido, não que por isso a alternativa e resistência empreendida não deva, queira e possa ser radical, naquilo que concerne o centro da raiz do que deseja ir além e superar, mas as maneiras elegidas a alcançar o empreendido são fundamentais ao próprio empreendimento.

“Os defensores do ‘decrecimento’ recuam geralmente perante esta consequência, que lhes pode parecer demasiado ‘utópica’. Mas a maioria permanece no quadro de uma ‘ciência econômica alternativa’ e parece crer que a tirania do crescimento é apenas uma espécie de mal-entendido que poderia ser derrubado com colóquios científicos que discutem a melhor forma de calcular o produto interno bruto. Muitos dos partidários do ‘decrecimento’ caem na armadilha da política tradicional – querem participar nas eleições ou obrigar os representantes eleitos a assinar acordos. Por vezes, o decrecimento torna-se mesmo um discurso um pouco snobe em que burgueses apaziguam os seus sentimentos de culpa recuperando ostensivamente legumes deitados fora no final de um dia de mercado.” (Jappe, 2012, p. 78)

Nesta esteira de raciocínio inclusive, podemos destacar que durante toda a Conferência os debates estiveram particularmente politizados e muitas figuras de ministros e ex-ministros compareceram às atividades, incluindo da América Latina, e principalmente do Equador, em função do movimento e da expressão nacional do *Buen Vivir*⁹⁶, o movimento em

encontros nas redes sociais pela internet em 2013. Disponível em: <https://www.facebook.com/Andre.Barata.Nascimento>. Acessado em 3 de junho de 2013.

⁹⁶ O movimento do *Buen Vivir*, no Equador, é produto da tradição, história e cultura indígena neste país, que empreende diversas lutas e formas de resistência ao longo do processo de constituição desta sociedade. Seu marco de resistência, reafirmação de sua etnia e da própria América Latina naquilo que concerne a superação de muitas amarras de um desenvolvimento em nada pós-colonialista, ou pós-colonialista apenas de nome, acontece quando da rejeição às possibilidades de expansão do NAFTA (Tratado de livre comércio das Américas) em direção à América Central e do Sul e conforme declarada

si e seus representantes ou viventes imediatos seguiram ausentes, tal qual como foi na terceira Conferência em Veneza e pelas mesmas razões sustentáveis e práticas: a economia dos recursos diversos planetários que são mobilizados em viagens de tamanha longa distância como estas. Sendo uma expressão decrescentista de vida local, os integrantes desta comunidade ainda não optaram em comparecer diretamente em nenhuma das Conferências já realizadas. De toda forma, a presença direta de representantes políticos do Equador conseguiu contribuir para uma ainda maior e melhor contextualização desta experiência em termos de Decrescimento.

Estiveram também presentes ministros e autoridades políticas de toda Europa. Ainda não sei dizer se isso foi bom ou ruim à época, mas me pareceu que as nossas vozes de resistência, e aqui enfatizo minha militância nestas vozes, não necessariamente para me dizer em tudo e por tudo decrescentista, mas para definitivamente esclarecer que desde a temática desta pesquisa até minha formação pessoal e profissional venho buscando resistir. Resistir ao naturalizado e que não necessariamente me represente e me medie para com o mundo, aproveito inclusive para destacar que resistir é um erro presente em todos os outros do ciclo virtuoso do Decrescimento, como muito bem A.E destacou em nossas oportunidades de interlocução e diálogos a respeito do Decrescimento. (Marinho, 2014)

De toda forma, ficou bastante claro que aos poucos começamos a chamar a atenção política pública para aquilo que está sendo dito. Só não sei se faremos uma diferença na política destes atuais representantes, uma política diferente daqui para frente até mesmo substituindo estes atuais representantes ou se terminaremos nos rendendo às manobras de "negociação" política/diplomática dos atuais representantes e seus múltiplos *lobbies* também políticos e econômicos. Quero dizer, fosse a política um produto real e genuíno do entre que se dá a partir das relações sociais e humanas na dimensão da vida ativa dos sujeitos e talvez pudessemos estabelecer com maiores garantias o poder, alcance, de mudança e transformação das alternativas de resistência.⁹⁷

insatisfação social, econômica e política presente no México de maneira aberta e direta através do intitulado Movimento dos Zapatistas. Um movimento também indígena de resistência aos ditames do liberalismo econômico em avassaladora expansão e homogeneização das expressões culturais e de vida. O *Buen Vivir* culmina com a eleição do presidente Rafael Correa, um mestiço, de ascendentes indígenas e conhecedor da língua típica da etnia dos *Quechua* e que também dá nome a esta. De sua presidência deriva a Constituição do Equador, de 2008, a qual assume para si os preceitos do ideal da vida indígena: *sumak kausai*, e que na língua *Quechua* quer dizer exatamente *buen vivir*, buscando contrariar diretamente a lógica do crescimento contínuo e ilimitado e da busca por um PIB sempre crescente, por exemplo. (Marinho, 2014)

<http://www.theguardian.com/sustainable-business/blog/buen-vivir-philosophy-south-america-eduardo-gudynas>

⁹⁷ Vide resultados e andamentos do mais recente evento sobre as questões climáticas planetárias, o COP20, que foi sediado no Peru em dezembro de 2014, e cujas expectativas, capacidades de tomadas de decisão e possibilidades práticas, concretas e alternativas foram aparente e timidamente estabelecidas e/ou alcançadas ainda sob muitos aspectos, pontos e questões. De toda forma, todo, mas não diria qualquer, aumento nos níveis de consciência podem representar sinais sintomas futuros produtivos e positivos a respeito das transformações que desejamos e buscamos, o que pode acontecer, porém, no meio deste processo é já não haver mais futuro. Vide metáfora sob a qual o Decrescimento se apoia para explicar a gravidade e a urgência de algumas mudanças: fôssemos um lago ocupado por uma alga

E talvez por isso a Conferência estivesse totalmente impregnada com a preocupação de concretamente revelar o que seria isso do que se tem denominado, em meio às suas atividades e arenas de debate, por *caring democracy* e *caring work*. Parece-me que vamos na direção da expansão da vida pública e da participação coletiva naquilo que diz respeito às atividades da gestão e administração de nossas necessidades mais necessárias e imediatas, implicando a atuação de todos nisso que promove a existência, a sobrevivência, a organização deste tecido social que somos e suas relações. E numa outra parte do tempo: as subjetividades, as particularidades, o indivíduo.

Ambos conceitos estão focados no cuidado social e coletivo de questões tais como: a democracia e o trabalho. E ainda buscam, de maneira mais concreta, poder operacionalizar-se e talvez estejam exatamente em andamento, naquilo que veremos mais adiante enquanto experiência *outsider*, de certa forma e sob certa medida, sem em nada, e por isso, comprometer a apropriação e mobilização em torno destes conceitos, e na verdade em respeito real da singularidade de apropriação destes, presentes, por exemplo, na comunidade de economia local da Noiva do Cordeiro (Brasil, região do Belo Vale, Minas Gerais).

Teve-se visível pressa, portanto, ao longo da Conferência, em se saber e perceber como a *caring democracy and caring work* se institucionalizaria e funcionaria como sendo uma máxima expressão de convivialidade e um coletivo real e concreto na prática, até porque se teme que as atuais instituições políticas e estes representantes tais quais os conhecemos, e como já destacado, comprometam este ideal de um regaste de todos e por todos numa vida pública e coletiva de fato.

De mais imediato e até contraditoriamente sob certa medida, de um certo ponto de vista institucional mais clássico e originário, (re)aparece o Estado de bem estar social a operacionalizar o que se tem chamado de *basic income*, uma espécie de renda mínima "universal", não originalmente e imediatamente uma renda de inserção social mitigadora das desigualdades num *a posteriori* e para aqueles que mal sucederam-se no empreendimento liberal e individual de inserção econômica e social por si, mas sim uma renda de pré-distribuição. Quero dizer, uma renda mínima obrigatória de todos por todos e entre todos conforme a arrecadação de riqueza de todos para redistribuir esta mesma renda e riqueza e, num contexto *a priori*, relativo a um segundo momento de produção e geração de riqueza. Em Portugal, mesmo esta discussão ensaia seus mais recentes e primeiros debates, aos quais tenho acesso sob a intitulação do Rendimento Básico Incondicional (RBI), e que diria respeito ao esforço de uma agenda política e econômica específica em, como já destacado, pré distribuir riqueza:

verde a dobrar de tamanho cada ano, e poderíamos dizer que a alga já ocupou metade do lago a esta altura. (Latouche, 2009)
<<http://epocanegocios.globo.com/Informacao/Resultados/noticia/2014/12/cop20-encaminha-acordo-climatico-de-2015-mas-deixa-frentes-abertas.html>>
<<http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/12/para-ambientalistas-cop20-termina-como-retrocesso/>>

“A ideia nuclear da pré-distribuição é simples: em contraste com a redistribuição, segundo a qual o Estado social se limita a mitigar *ex post* as desigualdades que o capitalismo gera através de impostos e de transferências, a pré-distribuição modifica a estrutura do mercado para criar resultados mais justos desde o início, modificando para isso o poder económico dos indivíduos nos mercados no sentido de uma posição mais igualitária. Enquanto na redistribuição se atribui ao Estado um papel distributivo após a formação do rendimento, por desigual que este seja, promovendo-se uma correcção da desigualdade a jusante do ciclo económico, nas políticas de pré-distribuição promove-se a distribuição a montante do ciclo económico, dando à igualdade uma valência não apenas social, mas activamente económica.

Existem no entanto duas versões da pré-distribuição, uma versão fraca e uma versão mais radical (no sentido de que vai mais à raiz). Segundo a versão fraca, a justiça social pré-distributiva deve ser promovida essencialmente pelo aumento dos salários e por meio de investimentos substanciais na educação e na formação das pessoas. Segundo a versão mais radical da justiça social pré-distributiva deve ainda ser distribuída a cada cidadão uma participação de capital, a qual implica diluir de maneira drástica as concentrações existentes do capital detido pelos mais ricos. Importa expor de seguida estas duas versões da pré-distribuição. Terminamos defendendo que não é necessário escolher uma ou outra, apoiando assim uma concepção plural da pré-distribuição.” (Barata, 2014 & Merrill, 2014, s/p.)

Sob certa medida, o movimento do Decrescimento é produto do espaço e tempo sociopolítico concretizados em torno das vontades autônomas, e que, ao final do século XX, segundo Kurz (1997), desponta como sendo o chamado Terceiro Setor, ou seja, nem o Estado nem o mercado. A união de inúmeros agrupamentos voluntários em diálogo com os elos perdidos em torno de uma sonhada emancipação social, autodeterminação do homem e produção autônoma de vida, quero dizer, as próprias expectativas ou promessas da modernidade, porém, que terminaram inalcançadas. Isto porque por uma série de razões, elegemos os meios inadequados para tais fins, talvez por termos querido manter o mínimo controle e domínio sobre estes fins de liberdade e autonomia, a despeito do sonho da produção autônoma de vida “o processo histórico da modernização destruiu a economia agrária, deu livre curso à produção de mercadorias e transformou todas as relações sociais em relações monetárias.” (Kurz, 1997, p. 151)

E, ao contrário do que afirmava o liberalismo, esta então dimensão ideológica econômica que resta de liberdade em nossas relações e que, portanto, passaria a assegurar a realização deste nosso sonho de emancipação e autonomia, o mercado, ao contrário de autonomia, promove sujeição dos indivíduos à geração de valor pelo acúmulo deste em formato monetário. Quero dizer, nem a crítica ao Estado empreendida pelo mercado, nem a crítica ao mercado empreendida pelo Estado são emancipatórias. Desde que estejam ambos operacionalizando a lógica da liberalização econômica, todas as esperanças de responsabilidade social, política e economia terminam frustradas nestes casos, e por ambas as funcionalidades destas instituições, sempre que a finalidade for o liberalismo econômico. (Kurz, 1997)

Foi o sociólogo francês André Gorz, e cujo conceito de suficiente me é bastante caro nesta pesquisa, conforme já apresentado, que em seu livro “Crítica da Razão Econômica” introduziu “[...] o conceito de atividades autônomas, organizadas pela reunião de voluntários nas ‘microesferas sociais’ de bairros e distritos” (Kurz, 1997, p. 152). As expectativas do autor (1997) eram de que o Terceiro Setor pudesse ser um novo paradigma de reprodução social no século XXI, para além inclusive de representar ou significar apenas medidas paliativas e de urgência, imaginando que este uma vez podendo se voltar às necessidades reais e diretamente dos consumidores no ramo dos bens de consumo e serviços, por exemplo, e não tendo como objetivo voltar-se à renda do capital, e alguns desafios da concentração mercadológica de capitais e o domínio de grandes fatias por vez em prol de rendimentos, lucros e concorrência, poderiam estar superados.

À época, o autor (1997) argumentava: “Razões como essas nos levam a concluir que o terceiro setor será um fator político de peso. Ou melhor, um fator antipolítico ou pós-político, [...]” (Kurz, 1997, p. 156) De fato, muitos têm sido os esforços nesta direção, mas muitas das obviedades da lógica liberal, hoje majoritariamente desempenhada pelo capitalismo, ainda se naturalizam ao extremo e encontram fortes possibilidades de manutenção do *status quo*. Ao movimento do Decrescimento, assim como às diversas iniciativas e aos muitos fragmentos autônomos de realidade, resta saber quantos serão “ainda mais um esforço” (Jappe, 2012, p. 67) ou “só mais um esforço” (Gorz, 2010, s/p.)

Posto isto, também temos que toda transição é mesmo algo muito frágil, a meu ver, quero dizer, enquanto tudo isto era dito, a experiência que se podia desfrutar em grupos e *workshops* se demonstrava na teoria e na prática tão criteriosa e preocupada com métodos, com o como comunicar, quem fala, quando, como, onde, por exemplo, que, e no fim das contas, fica parecendo exatamente como o diálogo entre Günther Anders e Hannah Arendt no livro “Batalla de las cerezas” (2013), quando eles em uma conversa, ou melhor, ele coloca a ela que o individual é incomunicável entre as partes, entre os próprios diversos e plurais indivíduos, e, por isso, imperceptível ao todo, inviabilizando sua própria possibilidade de existência transcendente. Ou seja, não conseguíamos comunicar a individualidade de nós partes, e para fazê-lo estabelecíamos tantas regras que, no fim, estávamos mais focados nas regras da comunicação do que no seu conteúdo. E, por fim, o conteúdo ficava também subordinado à regra, e logo e também já menos parte e autêntico em seu princípio e, com isso, como é que implementaríamos isso desta *caring democracy* e *caring work* se haveria vários ruídos que impediriam a comunicação plena de cada individualidade, suas crenças, sentidos, desejos, a começar claramente também pela língua e as suas traduções.

Na verdade, e sob certa medida, contextos como estes, além de alguns outros mais adiante a serem explicitados, já eram traços e sinais daquilo que, mais tarde, em interlocução, ou seja, trocas e alguns diálogos e debates com o coorientador desta pesquisa, Jorge Coelho Soares (J.S.), em uma espécie de tentativa de registro e construção de um diário de campo nisto da minha experiência e vivência nesta Conferência, se pôde entender

ou vislumbrar como uma certa “patrulha ideológica” e também um certo grau de “narcisismo das pequenas diferenças”.

Aos poucos, percebia-se uma atmosfera envolvendo a todos de uma maneira mais geral e que nos policiava inconscientemente, cercando-nos com a sensação de que haveria aqueles que estariam fazendo a resistência e produzindo a alternativa de maneira mais correta e, portanto, concreta. Haveria aqueles decrescentistas de fato que saberiam do que se trataria mobilizar, organizar e operacionalizar o Decrescimento, enquanto os outros não o saberiam e, portanto, seriam incapazes de fazê-lo.

O que se observava, às vezes, e em alguns casos em muitas das apresentações, dos *papers*, artigos, ali expostos e em momentos de debates e discussões, era que havia mais que o desejo de se pensar e vivenciar um decrescimento que é vários por essência em sua arena de debate originária e constituinte, sentia-se a necessidade, completamente contaminada por um senso de urgência bastante negativo, de produzir um consenso conceitual e prático, mas e, portanto, apenas aparente e controverso à pluralidade das práxis e que nem por isso precisa estar no lugar de um menor ou pior coletivizar.

Por “patrulha ideológica” referimo-nos, ou tomamos emprestado o termo assim estabelecido por Carlos Diegues⁹⁸, cineasta brasileiro que, já ao final da década de 70, no Brasil, e em meio ao nosso processo ditatorial, começa a refletir sobre o papel das artes naquele contexto e mais especificamente dos movimentos de esquerda e de resistência nestas artes, como, por exemplo, a experiência do então intitulado movimento do Cinema Novo. Acontece que aquilo que Diegues relata, assim como outros cineastas, como Ana Carolina, Glauber Rocha⁹⁹ e também outros artistas, como Caetano Veloso¹⁰⁰, e até jornalistas, como Fernando Gabeira¹⁰¹, é que havia um patrulhamento, uma vigilância ideológica entre e por dentro das iniciativas resistentes, dizendo estas umas as outras que sua resistência era aquela genuinamente de esquerda ou de resistência e que os outros não estariam sabendo fazer cinema, por exemplo, neste movimento do Cinema Novo. Ou seja, não deveria ser tão novo assim o cinema que produziam na opinião dos patrulheiros, aqueles dotados da máxima competência resistente, e já os patrulhados pensavam estar fazendo algo nesta dimensão, mas no fundo e não seria cinema novo, por exemplo, se não levasse em conta uma série de pré-requisitos estabelecidos pelos patrulheiros como:

“[...] voltando aos temas que informam o caso das patrulhas, podemos observar como questão central a relação arte/engajamento, vista de

⁹⁸ Carlos Diegues foi premiado cineasta brasileiro e um dos fundadores do então movimento do Cinema Novo à sua época.

⁹⁹ Ana Carolina e Glauber Rocha são cineastas brasileiros, ela inclusive médica e ele ator e escritor, porém, já falecido.

¹⁰⁰ Caetano Veloso é músico popular brasileiro (MPB), compositor e escritor, chegou inclusive a ser exilado durante a ditadura militar no Brasil.

¹⁰¹ Fernando Gabeira é escritor, jornalista e político brasileiro atualmente membro do Partido Verde. Autor de um célebre livro, “O que é isso, companheiro?”, que, anos mais tarde, após sua publicação à época do seu retorno do exílio em 1979, foi transformado em filme, em 1997, pelo cineasta Bruno Barreto, concorrendo ao Oscar de melhor filme estrangeiro daquele ano.

diversos ângulos: o papel do intelectual, monopólio do saber, o alcance social da arte, o gosto popular, as questões de uma cultura nacional-popular, o verdadeiro sentido de uma arte revolucionária, etc, etc. [...]” (Pereira & Hollanda, 1980, p. 9)

Imediatamente me ocorre pensar que, neste contexto, surgem questões, antes mesmo dos desafios postos por atmosferas como estas das patrulhas, tais como: “[...]. Eu sou Patrulheiro? Patrulhado? Esse é um falso problema?” (Pereira & Hollanda, 1980, p. 8). Decorre questionar se estaria, então, o movimento do Decrescimento transformando-se numa ideologia propriamente. Digna inclusive, como a maioria delas, de ter que lidar com situações e questões como essas e com o quanto ideologias se afastam muitas vezes de suas próprias arenas de debates plurais originários e fundadores. Isso porque decidem por passar a discursar abstrata e majoritariamente sobre os tais níveis de engajamento, por exemplo, de cada membro ou representante pressupondo maneiras específicas, metodológicas e pré-definidas de sê-lo. Além de restringirem o papel do intelectual, imputar que haja necessariamente tal papel social e dizer que só a ele cabe o engajamento político devido, e que se assim não o alcança de duas, uma: ou não é intelectual de fato, ou não está suficientemente engajado.

“A expressão ‘engajado’, tão divulgada na França e que a língua francesa criou para definir, atualmente no mundo inteiro, o intelectual que se engaja na política, significa ao mesmo tempo, se examinarmos mais detidamente, exatamente o contrário de ‘organicamente ligado ao proletariado’, ou ainda, organicamente ligado à política que situa o proletariado como condição para sua nova hegemonia. Assim, ‘engajado’ torna-se um termo cômodo, na medida em que a ação revolucionária não é plenamente assumida – e termina mascarando o velho papel do intelectual tradicional, que se crê autônomo em relação ao ‘bloco histórico’ e que abraça tal ou qual causa, contribuindo em alguma medida positivamente para ela, de acordo com as épocas e as modas políticas, mas permanecendo encerrado no universo separado de sua ‘casta’, [...]. (Pereira & Hollanda, 1980, pp. 10-11)

Guardadas as devidas proporções, as citações diretas aqui mencionadas estão completamente inseridas em contexto socio-histórico brasileiro da época da ditadura, da formação e reforço da esquerda, de um suposto perigo comunista “mundial”, melhor dizendo da própria condição de guerra-fria. Por outras palavras, tratava-se de uma fase ou época necessariamente classificatória, definidora de partidos, partes, lados de cada um e ideias, as patrulhas ideológicas da época, e se assim pudessem mesmo ser chamadas, conforme Carlos Diegues intitulou mais especificamente suas experiências no contexto do movimento do Cinema Novo, eram fissuras claras numa esquerda, intelectual engajada, em construção e desejosa de dar por encerrado este seu próprio processo de definição, seu próprio papel, representação, seus objetivos e função social.

Uma verdadeira necessidade subjetiva humana, pelo visto e que em muitos outros contextos, movimentos, como, por exemplo, mais atualmente o movimento do Decrescimento, nos acompanha: a necessidade de produzir definições universais capazes de resolver todos os meandros de nossas existências e relações sociopolíticas e econômicas.

Insisto, como já mencionado anteriormente, e mais especificamente no trecho das reflexões diretas sobre secularização: deixar tudo mais, pronto, resolvido e sobre controle na vida, para ir viver, criar, produzir, reproduzir, uma tardia ilusão iluminista dos alcances e poderes de dominação da razão sobre a natureza seja ela externa ou nossa própria natureza interna.

“O patrulheiro de hoje é o patrulhado de amanhã e vice-versa. Porque isso não existe como uma categoria política, social, cultural. O que existe é um sistema de pressão, abstrato, um sistema de cobrança. É uma tentativa de codificar toda manifestação [...]” (Diegues, 1979 *apud* Pereira & Hollanda, 1980, p. 18)

O Decrescimento está preocupado em superar talvez o papel desta intelectualidade tradicional, desta noção prejudicada de engajamento, mas recorre a estas dimensões e esferas conceituais cada vez que se comporta de maneira patrulhante, ou tem seus envolvidos, integrantes, ouvintes, voluntários e participantes se comportando de maneira a patrulhar aquilo que deveria ser plural, num decrescimento de várias maneiras, em respeito a diversas culturas. Quero dizer, debates eram encerrados em alguns grupos ou *workshops* e seus participantes abandonavam as discussões e trocas por questões de nomenclatura e apropriação de termos, pesquisadoras sobre gênero em afimco se desligaram do *GAP group* sobre reprodução e trabalho do qual eu também participava porque entenderam que a apropriação do termo *man* como em um contexto de *mankind* era indevida e impensada numa linguagem revolucionária, de resistência, de esquerda intelectual engajada e que deveria se referir a *men and women* constantemente. À ocasião, imediatamente colocados no lugar de patrulhados, fomos catapultados à condição de inadequados pelas patrulheiras que abandonaram o grupo restando-nos a sensação de que somos menos decrescentistas por isso, porque ainda nos valemos do vocábulo *man* para reproduzir a significação *mankind* e isto necessariamente exclui mulheres (*women*) e logo nos desautoriza em torno do nosso debate e discussão de resistência.

Tudo isto recentemente me remeteu inclusive a um capítulo de livro do Professor Doutor António Bento¹⁰², conforme alguns de nossos diálogos de interlocução, também na parte em que cita o autor Umberto Eco, no que diz respeito ao “politicamente correto”¹⁰³, longe de pretender aqui esgotar ou esmiuçar por completo a discussão à qual o autor de maneira muito séria se propõe em torno da “[...] *língua da ‘correção política’*”, mas a fim de ilustrar, no seu melhor sentido e composição qualitativa, o argumento em questão, temos que:

¹⁰² Capítulo ao qual tive a oportunidade de me aproximar à ocasião do nosso Seminário de Investigação III, quando estudamos diversas questões acerca da conformação e fundação dos Direitos Humanos, e a partir das quais as questões que envolviam os próprios termos e até mesmo a redação jurídica da Declaração dos Direitos Humanos e consequentemente e igualmente neste contexto as problemáticas em torno então desta “[...] *língua da ‘correção política’*”, por exemplo.

¹⁰³ Fenômeno, “*political correctness*”, nascido nos Estados Unidos, na década de 60, e que está, por um lado, diretamente ligado ao movimento do multiculturalismo e, por outro, associado ao assim chamado “direito das minorias”. Foi sobretudo amadurecido, normalizado e institucionalizado com a chegada de Bill Clinton a presidência.

“Como observa Umberto Eco, referindo-se ao furor higiênico e inquisitorial que se apoderou do movimento do ‘politicamente correto’ nos seus primeiros tempos: ‘Houve quem começasse a dizer que *mankind* era uma expressão sexista, por causa do prefixo *man*, que excluiria as mulheres da humanidade, e decidiu-se substituí-lo por *humanity*, óbvia ignorância terminológica, já que este termo também deriva de *homo* (e não de *mulier*)’” (Eco, 2007 *apud* Bento, 2008, p. 16)

“[...] Daqui até que o prefixo *man* fosse removido de uma variedade de termos comuns – mudando-se, por exemplo, *manhole* para *femhole*, *mentruate* para *femstruate* e *manipulate* para *personipulate* – foi um pequeno, mas significativo passo. Alguns setores mais radicais do movimento feminista chegaram mesmo a propor que se substituísse *history* por *herstory*.” (Bento, 2008, p. 16)

Obviamente que a linguagem deve ser parte tocante deste ciclo virtuoso do Decrescimento nisto de toda uma provável e desejada reavaliação, reconceitualização e reestruturação, especialmente se pensamos nas dimensões de apropriação de tudo aquilo enquanto nossa natureza externa e que, segundo Habermas (1987), por exemplo, se daria exatamente pela ação comunicativa. Mas, pois é que isso fosse sinalizado como um convite a uma transformação coletiva, a um repensar conjunto e não que o propósito da arena, dos encontros e das trocas se encerrasse ali no contexto justamente da diferença, dos desnivelamentos de apropriação, entendimento, linguagem e outros. Até porque, e resultado: como à sua época nos colocou Fernando Gabeira, terminamos mais envolvidos em termos que discutir e pontuar as questões da patrulha do que de fato discutindo e debatendo as demandas sociopolíticas que nos levaram a nos reunirmos em primeiro lugar.

“[...]. De maneira que tudo o que se refere às questões que estão enfiadas nesse tópico Patrulhas Ideológicas, ou se refere à política corporal, ou se refere a uma política de relação de classe média com o movimento operário, que têm que ser discutidas em termos políticos... Se você colocar as críticas que são chamadas ‘críticas ideológicas’ num nível alto de discussão acho que isso pode ser uma coisa positiva pra nós... nesse sentido as patrulhas Ideológicas podem dar uma contribuição no sentido de que elas vão colocar problemas através dos quais você vai discutir...Normalmente, o que eu digo é o seguinte: ‘olha estou aí pra servir, pra lutar junto com as pessoas, agora se quiserem me enquadrar eu vou discutir porque deve ter uma razão...’ [...]” (Gabeira, 1979 *apud* Pereira & Hollanda, 1980, p. 196)

“[...] Acho que entrar na discussão Patrulha Ideológica/não-Patrulha Ideológica, pode ser um excelente prato pra imprensa..., *agora, eu acho que as questões políticas que são subjacentes a ela podem e devem ser discutidas em nível político.* [...] Acho que tudo pode ser discutido, tudo em *nível da política pessoal* pode ser discutido. [...] antigamente a gente achava que partidos políticos e lutas políticas eram feitas por pessoas que pensam igual... isso é a maior burrice. O grande político, o cara que curte política, que sabe conduzir a política, é o cara que sabe também colocar *desarmonias juntas, diferenças juntas, em torno de objetivos comuns.* [...] *Acho que a incursão na discussão Patrulhas Ideológicas, o importante é trazer o tema das patrulhas para discussão política que ele implica;* [...]” (Gabeira, 1979 *apud* Pereira & Hollanda, 1980, p. 197 [grifos meus])

Novamente guardadas as devidas proporções e épocas históricas deste comparativo, assim como a área temática de seu maior enfoque, as artes e o cinema, nisto que foi, no Brasil, esta discussão em torno das patrulhas ideológicas, tem-se que de muitas maneiras semelhantes discussões plurais e políticas iam sendo evitadas. Muitas das vezes, com base nas diferenças que até mesmo essencialmente potencializam e constituem o Movimento, restando a partir da atmosfera da diferença apenas a sensação patrulheira no ar.

Um evento multicultural, nos termos conceituais de Žižek (2009) e aqui já apresentados quando da discussão de um potencial não novamente universalizador ao qual inclusive nossos esforços de secularização poderiam ter vindo a superar, que termina praticante da intolerância por vias de um narcisismo das pequenas diferenças. E não, praticante da intolerância que pluraliza de maneira honesta, real, autêntica e concreta a diferença e aquilo que ela agrega do ponto de vista da liberdade essencial subjetiva de cada indivíduo.

Claramente isso se deu paralelo a outras atividades, apresentações, plenárias absolutamente bem-sucedidas diante das muitas outras maneiras, a partir das quais foi possível se apropriar do evento e do Movimento. Assim como, de sua latente revolução e resistência também de saída e superação de uma lógica maior e seus atravessamentos mais individuais e micros, como estes, do ponto de vista da esfera e dimensão de sua práxis. Mas, não, por isso, menos importantes e prioritários, talvez e até pelo contrário, pois é justamente de cada contribuição particular e subjetiva que se forma este coletivo plural.

De toda forma, e por sua vez, nem caberia aqui dizer que estas muitas outras maneiras e apropriações da quarta Conferência é que haveriam então sido verdadeiramente o embrião originário das intenções e bases de fundação do Movimento, caso contrário estaria incorrendo no mesmo contexto, mas agora e tal qual como a patrulheira da vez e não a patrulhada. Ainda assim, pensar que estamos sujeitos a incorrer neste lugar das patrulhas ressalta muito do que ainda temos que reavaliar, reconceituar e reestruturar, assim como se faz um *start* bastante conveniente e sintomático em direção àquilo que pretende-se então articular e desenvolver enquanto resistência e alternativa, num debate cada vez mais autocrítico e também dialético.

Por narcisismo das pequenas diferenças, por sua vez, vale destacar a compreensão deste termo e conceito naquilo que diz respeito ao próprio destaque dado a este por Freud (1997) em seu livro *Mal-estar na Civilização*, no qual dentre outras questões avalia e discute as maneiras como racionalmente terminamos lidando ou, ao menos, tentando lidar com muitos de nossos impulsos mais primitivos em Eros – pulsão de vida e então equilibrados pela contrapartida de Tânatos – pulsão de morte e vice-versa. Na verdade, o autor vai dizer que traduzimos a agressividade socialmente reprimida, em expressões narcísicas, em relação, muitas vezes, às menores e mais corriqueiras diferenças. Isso devido a uma espécie de necessidade imediata e compensatória de dar vazão a uma agressividade que está, então, sob o julgo da doutrina racional e institucional da sociedade moderna, por exemplo. Sendo este,

por sua vez, o contexto justamente capaz de assegurar nossa própria preservação nisto da experiência enquanto sociedade e vida coletiva. Por outras palavras, os rompantes narcísicos em relação às diferenças são uma válvula de escape perante aquilo que nos anula subjetivamente, mas que assegura ao mesmo tempo nossa sobrevivência, longevidade, e, como já dito, preservação.

Este conceito passa, na verdade, pelo mito de Narciso, um herói da antiguidade grega que, por entorpecer-se diante de sua própria beleza e sabendo-se muito belo a partir de seu reflexo avistado num lago, definha até a morte admirando sua própria imagem refletida na água. Na verdade, se diz no mito que Narciso termina apaixonado por sua imagem como um castigo e punição dos deuses por haver desprezado as ninfas (semideusas) que por ele se apaixonaram.

De toda forma, é neste mundo próprio e individual, de um sujeito que toma consciência de si, suas crenças, desejos e valores, que depositamos as possibilidades concretas de realização de alguns recalques aprisionados, como considera o autor, no quartel-general do Ego. Disso resultaria a possibilidade de perseguição, pressão, contrariedade, todas projetadas nos objetos indisponíveis à realização do nosso próprio eu, este eu narcísico e que muito quer se impor inclusive sobre as menores diferenças como resultado dos sofrimentos gerados pelos recalques socialmente impostos.

Ou seja, nada mais apropriado ao humano que todos estes desafios de nossas inter/intrarrelações num contexto essencial primitivo latente e institucional derivado manifesto em nossas sociedades e suas expressões políticas, econômicas e redundantemente sociais estivessem manifestos e presentes. Naturalizá-los, porém, engessando nossa ética da existência a ponto de comprometê-la, quando não corromper as próprias relações das quais estes desafios derivam, é que seria algo de grave (des/ex-)nível de consciência coletiva, plural e crítica.

Neste contexto destas patrulhas e narcisismos, portanto, pairavam no ar algumas reprovações, certas cobranças e pressões implícitas em relação ao nível de entrega, participação, e até engajamento, para aqui utilizar o termo nesta sua máxima atuação e presença patrulheira, conforme atitudes, escolhas e atividades muitas vezes tomadas por menos coletivas, atuantes e/ou participativas de cada sujeito envolvido. Os verdadeiramente entregues, militantes, decrescentistas eram aqueles instalados coletivamente às dependências da Conferência, por exemplo, e não necessariamente em quartos de hotel sozinhos, aqueles que sempre realizariam a maior parte de suas demandas, vontades, afazeres e etc. em conjunto, em meio ao coletivo ou àquilo coletivamente sendo implementado, realizado, desenvolvido. Naturalmente que o desfrute do contexto social coletivo está ligado a esta permanência neste e a estas interações, mas, de muitas maneiras implícitas, uma coletividade pode se fechar ou não igualmente se abrir, ou não literalmente oferecer coletividade àqueles que de alguma forma vão se apropriando dela de muitos e distintos modos, em tempos diferenciados, em contextos particulares e outros.

As últimas atividades e palestras da Conferência foram também bastante interessantes e frutíferas, com novos reforços de alguns sintomas da coletividade e convivialidade: como o esvaziamento dos *workshops* práticos justamente em seu último dia de debates, análises e conformação de propostas, como que numa decepção de formação plena de consenso. O que de fato não existirá e talvez seja mesmo preciso que aconteça assim para que se preservem as pluralidades e diferenças, um misto de desejo de todos com todos, de confraternização e existência convivial, com alguns impedimentos práticos e reais quando chega a hora de fazermos na prática algo todos juntos em muitas decisões, contatos, relações sociais e convivências. Havia inclusive uma certa sensação implícita no ar como que uma tentativa emocional mais imediata de compensar a frustração dos processos não consensuais dos *workshops* a partir da máxima de afinal termos participado de muitas atividades juntos, conhecido no mínimo 3000 novas pessoas, quero dizer, havia no ar até uma certa competição implícita de quantos e quem mais conseguiu conhecer pessoas e fazer contatos, fazendo destes os verdadeiros representantes eleitos do movimento do Decrescimento.

De alguma forma, ainda que em alguns casos, de contexto implícito em contexto implícito, acredito que, sob certa medida, não fui muito à revelia acerca destas sensações. Isso porque justamente nas palestras finais e de efetivo encerramento da Conferência¹⁰⁴, foram levantas estas mesmas e muitas questões acerca do ser, das subjetividades, de como isto se processa ou não em nossas relações e convivências e como administramos as diferentes formas de ser, (inter)agir, as diferentes necessidades dos indivíduos de tempo, trabalho, política, democracia. Deixaram-nos o destaque explícito de que era possível sentir, não por acaso, presente em nossas relações e atividades daqueles dias, todos ingredientes que criticamos em nós mesmos nesta nossa sociedade baseada no crescimento e no capitalismo. Por outras palavras, de repente, tínhamos que reconhecer que, na verdade, somos os produtores deste mundo no qual nos encontramos e ele reflete a nós mesmos, nossas crenças e questões, e que, portanto, temos que começar por elas. Falou-se fala das muitas maneiras que olhamos com julgamento e condenação os comportamentos¹⁰⁵ e escolhas distintas,

¹⁰⁴ Link para o vídeo de acesso à Plenária de Encerramento da 4ª Conferência Internacional sobre o Decrescimento: <<https://www.degrowth.info/de/veranstaltungsvideos/closing-plenary-how-do-we-move-on/>>

¹⁰⁵ Este contexto me remete breve e epistemologicamente a Gadamer em seu livro *Verdade e Método I – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, quando trata das questões em torno do pré-conceito, o (pré)-juízo que fazemos acerca das coisas e dos fatos tais quais presente e apresentados à nossa presença e que são imediatamente atravessados por uma série de referenciais e vieses de interpretações possíveis conforme elementos e componentes de nossa própria historicidade posta diante de nós fenomenologicamente, ou seja, conforme a experiência concreta de cada ser. Para o autor, ter a hermenêutica sociológica exposta ao que previamente nos compõe – um pré-conceito, por exemplo – não é o que determina a validade da interpretação, mas sim saber que uma vez tendo o fato sob este atravessamento é preciso fazer desta oportunidade de contato com a coisa dada ou o fato em si, melhor dizendo, o fenômeno, uma oportunidade de reavaliação, revisão, reconsideração daquilo que previamente entendíamos e a partir de uma análise, portanto, devidamente experimental da questão ou ocasião em cena. Pré-julgamos as pluralidades tais quais se nos apresentam é essencialmente parte daquilo que registramos em nós e a partir de nossas experiências num determinado intervalo de tempo, após contato real e experimentado do plural a sua tão melhor e mais legítima interpretação assim se

embasadas, por sua vez, também em necessidades e crenças distintas. E ficou ressaltado que, mais que contra o capitalismo, a discussão e temática decrescentista precisa ser um convite a questionarmos sobre aquilo que nos move, portanto, internamente e nos leva a esta necessidade de sempre crescer e crescer ilimitadamente em muitas direções e sentidos, como uma questão muito mais de dentro para fora.

Alguns dados muito interessantes: a primeira Conferência, em Paris, em 2008, teve 100 participantes; a segunda, em Barcelona, em 2010, teve 300; a terceira, em Veneza, em 2012, teve 900; e esta agora, em Leipzig¹⁰⁶, em 2014, teve 3000 participantes, como anteriormente mencionado, e pelo menos 7000 pessoas acompanharam a transmissão ao vivo da abertura e encerramento da Conferência. Entendo que o movimento esteja cada vez mais difundido e reunindo em torno de si outros movimentos e que também passam a se intitular decrescentistas, mas algo de curioso me chamou a atenção: todos estes participantes justamente na Alemanha capitalista e austera, quicá bem-sucedida, de sua atual presidente Angela Merkel?

Esta definitivamente é uma pergunta que em algum momento ainda quero poder ser capaz de responder e problematizar ainda mais profunda e detidamente com mais especificidade oportuna a este tema e que ainda trago comigo após toda esta experiência e Conferência. Sob certa medida passo a temer o quanto uma determinada lógica pode se apropriar de movimentos contrários a ela por via dos elementos que mutuamente compartilham, e aqui mais especificamente estou me referindo à escassez planetária de muitos recursos, por exemplo, e quando menos esperamos as alternativas estão servindo à lógica e não à sua saída e superação.

Sigo conectada a estes questionamentos, a estas contradições, ainda as vislumbro e visualizo na própria experiência prática, concreta e diária do Decrescimento. De toda forma, e ao mesmo tempo, há a possibilidade de um rico exercício dialético e teórico em torno deste contexto e com isso sigo também conectada a esta utópica – aquilo nos coloca a caminhar como descreve Eduardo Galeano em menção ao que disse seu amigo cineasta na ocasião de uma palestra escolar – crença em torno do movimento do Decrescimento, ainda que para mim também e hoje, e não só a este interlocutor que cito, e atual orientador desta pesquisa, possa dizer que são concretas estas percepções daquilo que perigosamente poderia ou até poderá se conciliar:

“Ainda que para o interlocutor André Barata haja algo de extremamente conciliável entre o crescimento e o decrescimento, uma vez que este poderia ser apenas a outra ponta extrema deste assim naturalizado e

dará quanto mais for elemento para releitura daquilo que nos povoava previamente. Primeiramente, porque assim se saberá que houve de fato experimentação em seu nível mais fenomenológico da ocasião e, segundo, porque haverá oportunidade de avanço reflexivo em torno dos próprios registros, para novas hermenêuticas em novos contextos ainda prévios. (Gadamer, 2013)

¹⁰⁶ Sites e links oficiais de referência e registro acerca desta 4ª Conferência Internacional sobre o Decrescimento em Leipzig, 2014: <<http://leipzig.degrowth.org/en/>> e <http://programme.leipzig.degrowth.org/en/degrowth2014/public/schedule/>>. Este último link contém todo o programa da Conferência tal qual explicitado e descrito ao longo deste tópico.

transcendental desejo do crescimento, ‘enformado’ e ‘enformante’ de nossas subjetividades pelas vias da racionalidade técnica, e sendo que assim poderíamos considerar que no fundo o decrescimento sempre teria feito parte das contas do crescimento, especialmente a partir da lógica da criação destrutiva do capital, ainda assim, isto de o Decrescimento não poder ser cooptado pela lógica nem incorporado a esta, parte do pressuposto de que, como nos coloca Marcuse (2011): o controle sobre a natureza é simultaneamente um aparato de não liberdade e de liberdade a partir do qual nos libertamos das batalhas diárias pela nossa existência e sobrevivência, não se trataria, portanto, da destruição do avanço, do crescido, da tecnologia, por exemplo, mas de sua reconstrução para a reconciliação da natureza e da sociedade. E é por isso que a estrutura igualmente transcendental do decrescimento não está dada assim como a do crescimento, não é por estas razões que o decrescimento faz parte das contas do crescimento, mas pelas contradições internas do crescimento proposto pela lógica capital, ou seja, o decrescimento que resulta do processo de destruição produtiva do capitalismo, e que é sua moldura irreversível, e cuja superação contradiz o próprio princípio organizacional do capitalismo, não é o movimento de Decrescimento esperado e desejado e, portanto, não há de conciliar com os fundamentos do crescimento, nem de servir ao crescimento como elemento que justifique suas medidas de austeridade. O termo Decrescimento tem eco discursivo em uma sociedade programada para crescer ilimitadamente, mas definitivamente não pretende ser eco de conciliação e sim de superação.” (Marinho, 2014, p. 36)

Na verdade:

“Esperamos que as lutas travadas para melhorar a situação dos explorados e dos oprimidos convirjam com os esforços para se ultrapassar um modelo social baseado no consumismo. Talvez alguns movimentos de camponeses no Sul do planeta vão já nessa direção, sobretudo ao recuperarem certos elementos das sociedades tradicionais, como a propriedade coletiva da terra ou a existência de formas de reconhecimento do indivíduo que não estejam ligadas à sua *performance* no mercado.” (Jappe, 2012, p. 80)

2.2 Fragmentos da realidade¹⁰⁷: narrativas sobre fatos e reflexões sobre transformações possíveis.

Fragmentos da realidade (1):

Cenário de uma luta “de classe” ainda não assimilada em suas expressões mais jurídicas e administrativas possíveis, que dirá percebida e assumida ideologicamente. Contexto que faz colar o trabalho no capitalismo à sua analogia falaciosa de emancipação ou libertação do homem, assim como à sua composição enquanto “classe” operária ou trabalhadora propriamente.

“Fiscalização encontra trabalhadores com condições semelhantes à escravidão. Obras ligadas ao governo federal tiveram 140 trabalhadores libertados em 2013 por condições semelhantes à do trabalho forçado. Pelo

¹⁰⁷ Fragmentos que para efeitos de cronograma da pesquisa foram assim mais diretamente selecionados e recortados no intervalo de tempo e meses tal qual se apresenta.

menos três projetos contratados pelo setor público foram reprovados pela fiscalização.

(...)

Pelo menos três projetos ligados ao setor público foram alvo de fiscalização do MTE. Um dos flagrantes ocorreu em Feira de Santana, a cerca de 120 km de Salvador, em março do ano passado, no canteiro de obras de 540 unidades habitacionais do programa Minha Casa, Minha Vida. Na auditoria, os agentes retiraram 24 operários que estavam alojados de forma degradante. Eles dormiam sem proteção de animais peçonhentos, não havia banheiro nem água potável disponível. A alimentação oferecida ficava exposta, e muitos dos produtos já se encontravam em estado de putrefação.¹⁰⁸ (Reportagem de Renata Mariz e Amanda Almeida in *Correio Braziliense*)

Fragmentos da realidade (2):

Um outro mundo está a caminho. Muitos de nós não estaremos mais aqui para assistir à sua chegada. Mas, quando há silêncio em volta, se mantenho o ouvido atento, eu já consigo ouvi-lo respirar.

Arundhati Roy

“Homem alemão troca cargo por família

Executivos em posições de liderança em bancos e em órgãos do governo pedem demissão ou trabalham meio período para cuidar dos filhos

(...)

Göbel ainda é exceção. Mas o fato é que ele é um dos muitos pais que não se satisfazem mais em trabalhar a semana inteira e ver os filhos só nos fins de semana. Quando Jörg Asmussen se demitiu do seu posto de alto nível como membro da diretoria executiva do Banco Central Europeu, em meados de dezembro, ele citou a ‘família’ e os ‘dois filhos ainda bebês’ como o motivo. Considerações familiares também teriam sido fator decisivo para o fim surpreendente da carreira de Roland Pofalla, durante anos um dos homens mais influentes do governo Angela Merkel.

(...) Na Alemanha em geral os homens ainda representam pouco menos de 20% de todos os indivíduos que trabalham em tempo parcial, mas este porcentual cresce rapidamente. A proporção de homens que trabalham meio

¹⁰⁸ Disponível em

<http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2014/01/05/interna_politica,406320/fiscalizacao-encontra-trabalhadores-com-condicoes-semelhantes-a-escravidao.shtml#.Usr6UdnAaOE.facebook> Acesso em 06 de janeiro de 2014, (grifo próprio).

período mais do que dobrou em dez anos, ao passo que a de mulheres cresceu em torno de 30%.

No pacto de coalizão recentemente concluído pelo governo da Alemanha foi inserido, pela primeira vez na história do país, um capítulo que trata do papel dos ‘pais ativos’ e um apelo no sentido de ‘melhores condições que permitam que pais e mães compartilhem as obrigações profissionais e familiares de modo equitativo’.¹⁰⁹ (Reportagem de Susanne Amann e Simone Salden in *Estadão*.)

Fragmentos da realidade (3):

Às vezes, é preciso reiterar para termos certeza de que as coisas andam às claras no debate e mostrar abertamente não só o que se vem mostrar, mas e também que se mostra que se mostra aquilo que é mostrado, como diria Brecht em seu poema, e conforme conteúdo da reportagem abaixo destacado: a viol(-)ação – num agir apolítico – de direitos condicionados pela vida e suas repetições tornadas habituais.

MOSTRAI QUE MOSTRAIS

*Mostrai que mostrais. Entre as diversas atitudes
Que mostrais ao mostrardes como os homens se comportam
Não deveis esquecer a atitude de mostrar.
Que cada atitude se funde sobre a atitude de mostrar.
O exercício é o seguinte: antes de mostrardes
Como é que um homem trai, ou se torna ciumento,
Ou fecha o negócio, olhai para o espectador
Como se quisésseis dizer-lhe:
E agora atenção, este homem vai trair, e vai trair assim.
Eis como ele se transforma quando o ciúme o assalta, eis o que
fez
Depois de fechar o negócio. Deste modo,
A vossa demonstração acompanhará a atitude de mostrar,
De proferir o que já está preparado, de finalizar a tarefa,
De continuar eternamente. E assim mostrareis
Que todas as noites mostrais o que mostrais, que já o mostrastes muitas
vezes,
E a vossa representação terá qualquer coisa do trabalho do tecelão,
Qualquer coisa de artesanato. O que faz parte da demonstração,
A vossa aplicação constante para facilitar
A observação, para permitir o melhor entendimento
De cada acontecimento, tornai-o bem visível. E assim
Atraiçoar, fechar um negócio,
Ter ciúmes, tudo isso passará a ser
Uma função quotidiana como qualquer uma destas: comer,
Dizer bom dia ou
Trabalhar. (Porque vós trabalhais, não é verdade?) E por trás
Dos vossos personagens, vós permanecereis visíveis, como aqueles
Que vós apresentais.*

(Brecht, 1998, s/p.)

¹⁰⁹ Disponível em <<http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,homem-alemao-troca-cargo-por-familia,1114810,0.htm>> Acesso em 07 de janeiro de 2014, (grifo próprio).

“Justiça considera Zara responsável por escravidão e empresa pode entrar na ‘lista suja’. Em sentença, juiz afirma que houve na terceirização “fraude escancarada” e que subordinação é clara. Empresa diz que irá recorrer e insiste em culpar intermediária.

A tentativa da Zara de anular na Justiça os autos de infração da fiscalização que resultou na libertação de 15 trabalhadores em condições análogas às de escravos em 2011 fracassou na primeira instância. O juiz Alvaro Emanuel de Oliveira Simões, da 3ª Vara do Trabalho de São Paulo, negou na última sexta-feira, dia 11, recurso da empresa nesse sentido e cassou a liminar que impedia a inserção no cadastro de empregadores flagrados mantido pelo Ministério do Trabalho e Emprego e pela Secretaria de Direitos Humanos, a chamada ‘lista suja’ da escravidão.

(...)

‘A decisão é bem fundamentada e certamente configurará um divisor de águas na discussão sobre a responsabilidade jurídica por condições de trabalho em cadeias produtivas’, afirma Renato Bignami, coordenador do programa de Erradicação do Trabalho Escravo da Superintendência Regional do Trabalho, que ressaltou a importância de o relatório de fiscalização reunir documentos e provas detalhando a situação. ‘O juiz leva em consideração todos os argumentos apontados pelos auditores na sua decisão’, ressalta.

(...)

O argumento de que a Zara não tinha conhecimento da situação a que os trabalhadores estavam submetidos também é refutado na decisão. ‘A Aha não tinha porte para servir de grande fornecedora, e disto ela [a Zara] estava perfeitamente ciente, pois, realizando auditorias sistemáticas, sabia do extenso *downsizing* realizado, com o número de costureiras da Aha caindo mais de 80%, ao tempo em que a produção destinada à Zara crescia’, diz a sentença. ‘A Zara Brasil Ltda. é uma das maiores corporações do globo em seu ramo de negócio, custando crer, reiterar-se, que tivesse controles tão frouxos da conduta de seus fornecedores, mostrando-se muito mais palatável a versão defendida pela fiscalização, de que, na realidade, controlava-os ao ponto de deter a posição de empregadora.’

(...)

Na sentença, o juiz reforça ainda a importância do cadastro de empregadores flagrados, a ‘lista suja’, e reafirma sua legitimidade. Ele escreve: ‘Diversos dispositivos legais fornecem o alicerce para a edição da Portaria nº 2, de 12 de maio de 2011 [que rege o cadastro], merecendo destaque a própria Constituição da República, que erige em princípios fundamentais o valor social do trabalho e a dignidade da pessoa humana, e consagra, desde seu preâmbulo, o direito à liberdade, e todos esses

princípios estariam sendo vilipendiados se acatada a tese da postulante’.”¹¹⁰
(Reportagem de Daniel Santini in *Reporter Brasil*.)

Fragmentos da realidade (4):

Muitas maneiras de sermos e acontecermos *outsiders*, a partir do que se expande, inclusive, o debate em torno de iniciativas que sejam ora só mais um esforço ou ainda mais um esforço de concreta e possível saída e superação sistêmica. Muitas dialéticas estão circunstanciadas literalmente de um dentro (de acúmulo satisfatório de recursos) para um “fora”.

“Gelpexe: o negócio separou dois irmãos.

Depois de 37 anos, visões diferentes do negócio levaram Joaquim Tarré a vender a sua parte na Gelpexe ao irmão Manuel Tarré, com quem fundou a empresa, juntamente com o pai. Com todo o tempo do mundo para gastar, só lamenta não ter estado mais presente na vida da família. ‘Os meus filhos não me viram. E não há dinheiro, nem sucesso que justifique isso.’

Foram dias de angústia. Joaquim Tarré, 57 anos, nunca fez mais nada na vida sem ser trabalhar na Gelpexe, empresa que fundou com o pai, Francisco Tarré, e o irmão, Manuel Tarré, em 1977. Mas visões diferentes de negócio ditaram o fim da parceria familiar, 37 anos depois. Ele saiu do barco no final do ano passado, levando consigo o filho mais velho de 29 anos que também trabalhava na organização. Vendeu a sua parte ao irmão, que agora controla 100% da Gelpexe, com 150 trabalhadores e 50 milhões de euros de facturação, conseguidos com a transformação e venda de pescado e outros congelados de carne, refeições prontas ou salgados.

A vida era a empresa. A empresa era a vida. ‘Eu estava ali, focalizado. Houve meses em que trabalhava 90 horas por semana. Claro que tinha capacidade para isso e motivação, via as coisas acontecerem, mas se voltasse atrás não faria isso.’ A imagem do filho mais velho ainda criança à sua espera em casa às onze da noite ainda está bem presente na memória do ex-vice presidente da Gelpexe. ‘Chegava a casa a essa hora e às cinco da manhã já estava a pegar no trabalho. É disso que me arrependo. Os meus filhos não me viram e não há dinheiro, nem sucesso que justifique isso’, lamenta. De segunda a sábado, horas a fio. Domingo servia para descansar. Saídas com as crianças não havia. ‘Neste aspecto não fui equilibrado.’

(...)

Os momentos que se seguiram à venda da sua participação no capital da Gelpexe foram vividos com angústia. Joaquim Tarré não esconde que sentiu ansiedade ao deixar a empresa. Como se retoma a vida depois de 37 anos a

¹¹⁰ Disponível em: <<http://reporterbrasil.org.br/2014/04/justica-considera-zara-responsavel-por-escravidao-e-empresa-pode-entrar-na-lista-suja/>> Acesso em 16 de abril de 2014, (grifo próprio).

gerir pessoas? ‘Os meus planos para o futuro passam por trabalhar menos. É daquelas frases muito simpáticas que eu oiço as pessoas falarem quando estão na faixa dos 45 anos e dizem que aos 55 não vão trabalhar às sextas e vão jogar golfe. Isso nunca acontece. Mas a verdade é que agora tenho menos *stress* em cima.’ Sem horários para cumprir, vai manter-se na retaguarda dos filhos. Entretanto, participa em conferências onde é convidado a falar sobre a sua experiência.

O fundador da Gelpeixe sai da vida de empresário com dinheiro suficiente para não ter de se preocupar no final de cada mês.

(...)

Joaquim Tarré geria diariamente a produção, logística e a mão-de-obra com base numa premissa que gosta de sublinhar: ‘Faz aos outros o que gostasses que fizessem a ti.’

‘Na Gelpeixe, cerca de 75% das 150 pessoas trabalham diariamente com peixe. Carregam, descarregam. Na fábrica só há duas temperaturas possíveis: quem embala peixe trabalha num ambiente de oito graus; quem trabalha dentro das câmaras está sujeito a temperaturas de 20 a 25 graus negativos. Ganham vencimentos não muito altos. Como é que podem estar contentes?’, questiona.

O ex-vice-presidente garante que são precisas ‘medidas diferenciadoras’ para motivar e manter pessoas numa empresa como esta, com duras condições laborais. Por isso, todos os trabalhadores têm seguros de vida, seguros de doença, almoço num refeitório onde todos comem. ‘Tratamos bem os reformados e em caso de doença grave acompanhamos as pessoas’, continua. Nada foi previamente delineado. ‘Foi acontecendo’.

(...)

Em Setembro, Joaquim Tarré deixou de ter qualquer ligação à Gelpeixe. Continua a ir à empresa. Está a organizar dossiês, a passar a pasta. ‘Sou fundador. Instituí uma série de coisas, algumas que só eu sei. Quero que a empresa continue no bom caminho e estou a deixar os assuntos preparados.’ Vender foi a melhor alternativa, defende. ‘Seria um desgosto tremendo ter de vender a outros ou deixar a Gelpeixe porque está insolvente ou ter de despedir. Seria um desgosto maior.’

Já fora da empresa familiar, recebeu o prémio ‘Personalidade do Ano’, atribuído durante os *Masters* do Capital Humano, evento que todos os anos distingue empresas e gestores na área dos recursos humanos. A votação é feita *online* pelos profissionais da área. ‘Acho que o mereci. No final, é uma distinção pelo que desenvolvi, pelas pessoas. É merecido, ainda mais, nesta altura’, admite.”¹¹¹ (Reportagem de Ana Rute Silva in *Público*.)

¹¹¹ Disponível em <<http://www.publico.pt/economia/noticia/o-negocio-separou-dois-irmaos-1632648.>>
Acesso em 19 de abril de 2014, (grifo próprio).

Fragmentos da realidade (5):

Em busca real por perceber se se trata da emancipação do homem e da sociedade pelo trabalho ou do trabalho, especial e exclusivamente falando deste componente da sociedade no capitalismo e se é que este termo pode mesmo pertencer antropologicamente a outras dimensões ou margens apropriadas de entendimento, conforme reportagem abaixo.

“Queixas sobre direitos dos trabalhadores dispararam – O Provedor de Justiça salienta tem chamado a atenção das empresas públicas para ‘a importância da conciliação da atividade profissional com a vida familiar’.

O número de processos aberto pelo provedor de Justiça relativos a queixas sobre os direitos dos trabalhadores aumentou 27,3% entre 2012 e 2013, totalizando 1.027, a subida mais significativa dos últimos anos, revela o relatório hoje divulgado.

Segundo o relatório de atividades de 2013 do Provedor de Justiça, foram abertos, no ano passado, 1.027 processos na sequência de queixas relativas aos direitos dos trabalhadores, mais 220 face a 2012 (27,3%), sendo a maioria (917) de funcionários públicos.

‘Este número representa o aumento mais significativo de queixas registado nos últimos anos neste grupo de matérias, o que se verificou, sobretudo, de forma constante, no segundo semestre do ano, parecendo afirmar-se como uma tendência’, sublinha o provedor Faria Costa.

(...)

O relatório observa que o aumento do número de processos relativos à prestação do trabalho deve-se, sobretudo, à alteração do período normal de trabalho para oito horas diárias e 40 horas semanais.

Entre estas queixas destacam-se, pela sua frequência, as apresentadas por trabalhadoras, principalmente, que ‘contestaram o indeferimento’, pelas respetivas entidades empregadoras públicas, de pedidos de concessão de horário de trabalho na modalidade de jornada contínua, apesar de reunirem os requisitos exigidos.

O Provedor de Justiça salienta tem chamado a atenção das empresas públicas para ‘a importância da conciliação da atividade profissional com a vida familiar, apelando à ponderação na organização do trabalho, a par das necessidades concretas do serviço, das responsabilidades familiares dos trabalhadores’.

Apesar do aumento do número de processos abertos, o provedor refere que foi possível concluir 961 processos, mais 103 do que em 2012 (12%) e pouco menos do que os processos abertos em 2013 (menos 6,4%).

“Em 43,5% dos casos foi reparada a ilegalidade ou injustiça durante a instrução do processo’, salienta o relatório.

Nos restantes casos, os processos foram arquivados, na sua maioria, por se ter concluído pela improcedência da queixa ou se ter verificado ‘a impossibilidade ou inutilidade de adoção de outra diligência’.

(...).”¹¹² (Fonte: Agência Lusa)

Fragmentos da realidade (6):

Exatamente aqui e referente a esta reportagem, cabe, e muito bem, a pergunta que recentemente me fizeram numa apresentação desta pesquisa no que concerne bem diretamente à saída e superação do homem da sociedade do trabalho no capitalismo: pode haver trabalho sem capital? E de toda forma fica de antemão claro que há mesmo capital sem trabalho... Ou seja, é mesmo preciso saber claramente o que falamos quando falamos em trabalho, ou se definitivamente precisaremos de outras palavras para dizer melhor e mais aquilo que queremos e precisamos.

“Crise tirou 3,6 mil milhões aos salários e deu 2,6 mil milhões ao capital.

(...)

Pedro Ramos, professor catedrático da Universidade de Coimbra e antigo director do departamento de contas nacionais do Instituto Nacional de Estatística (INE), fez os cálculos e apurou que o peso do trabalho por conta de outrem e por conta própria desceu de 53,2% do produto interno bruto em 2007 para 52,2% em 2013.

Já o excedente de exploração (rubrica que reflete a remuneração do factor capital) – apesar da grave crise que se abateu sobre o Estado, os bancos e as pequenas e médias empresas – aumentou o peso na economia de 27,8% para 29,7% do PIB. As rendas, que traduzem grosso modo o valor da remuneração do imobiliário, avançaram de 5,8% para 6,2%.

Cálculos do Dinheiro Vivo com base naqueles dados, evidenciam que, em termos nominais, o factor trabalho (no qual até já está contabilizado o enorme aumento de impostos dos últimos anos) conseguiu perder 3,6 mil milhões de euros. Já o excedente do capital engordou 2,6 mil milhões de euros.

As contas do economista foram apresentadas em primeira mão, esta semana, no colóquio ‘A transferência de rendimentos do trabalho para o capital’, organizado pelo Observatório sobre Crises e Alternativas, ligado à Universidade de Coimbra.”¹¹³ (Reportagem de Luís Reis Ribeiro in *Dinheiro Vivo*.)

¹¹² Disponível em <<http://www.ionline.pt/artigos/portugal/queixas-sobre-direitos-dos-trabalhadores-disparam/pag/-1>> Acesso em 28 de maio de 2014, (grifo próprio).

¹¹³ Disponível em <http://www.dinheirovivo.pt/Economia/interior.aspx?content_id=3983489> Acesso em 21 de junho de 2014, (grifo próprio).

Fragmentos da realidade (7):

Enquanto isso na sociedade do trabalho no capitalismo..., ou seria na não sociedade do trabalho no capitalismo? Ou talvez na nova sociedade do trabalho em um capitalismo tão urgente de ser "saído" e superado quanto este.

“162 mil desempregados “oficiais” varridos para debaixo do tapete.

Hoje fez manchete em alguns jornais aquilo para o que vimos há muito alertando: o governo criou uma subsecção de ‘ocupados’ para esconder o número de desempregados oficiais. O JN avança com o número de 162 mil desempregados escondidos, citando um estudo do economista Eugénio Rosa, que confirma que o desemprego oficial está nos 18,2%. Se se somarem os mais de 300 mil ‘desmotivados’, o desemprego ultrapassa largamente os 20%.

Acções de formação, estágios, contratos emprego-inserção, Passaporte Jovem, Garantia Jovem e medidas afins escondem um desemprego oficial muito superior àquele anunciado pelo governo, como já tinha sido denunciado por ex-funcionários do IEFP. A estratégia oficial é segmentar a noção de desemprego: há os activos que podem ser contabilizados, mas exclui-se os inactivos e os activos desmotivados, entre os activos motivados o governo criou uma subsecção de ‘ocupados’ que aumentou 62% desde 2013 e esconde mais 162 mil debaixo do tapete deixando, claro, e desde sempre, de contar com os mais de 350 mil exilados. No entanto, engrossam continuamente os números do desemprego e a pretensa baixa de desemprego não resiste à prova dos 9: como evolui a taxa de emprego? O número de pessoas empregadas cai e continua a cair. A força de trabalho potencial (pessoas desempregadas não imediatamente disponíveis para trabalhar e pessoas desempregadas disponíveis para trabalhar, mas que não estão à procura) perfaz o que falta para se chegar ao desemprego real: são mais de 300 mil pessoas e em conjunto com os desempregados ‘oficiais’ ultrapassam um milhão de pessoas.

O governo reforça a noção de exército de reserva, espartilhado em várias subcategorias, mas com algo em comum: são mais de um milhão de pessoas desempregadas, e esse número não caiu desde 2013, revelando a verdadeira face da ‘recuperação’ e da ‘saída limpa’ da troika.”¹¹⁴ (Fonte: Precarios.net)

Fragmentos da realidade (8):

Reitiro a exemplo de mais esta reportagem: pode mesmo haver capital sem trabalho..., ainda que seus limites comecem a ficar cada vez mais claros e verdadeiramente insustentáveis sob muitos aspectos.

¹¹⁴ Disponível em <<http://www.precarios.net/?p=10806>> Acesso em 14 de julho de 2014, (grifo próprio).

“Microsoft despede 18 mil pessoas, o maior corte da sua história.

A Microsoft anunciou que vai despedir 18 mil pessoas, correspondentes a cerca de 14% da força de trabalho. A grande maioria dos despedimentos serão na divisão responsável pelos telemóveis Nokia.

Os despedimentos já eram esperados, embora o número seja superior ao que estava a ser avançado na imprensa nas últimas semanas. É o maior corte nos 39 anos de história da empresa, que atravessa uma fase de transformação. Satya Nadella, o presidente executivo nomeado no início do ano, tem a missão de fazer a multinacional acompanhar um mercado em que os computadores pessoais perderam peso em favor de tablets, telemóveis e serviços online. Em 2009, em período de crise internacional, a Microsoft já tinha dispensado cerca de 5800 trabalhadores.

Dos despedimentos anunciados, 13 mil começarão a ser feitos já, num processo que deverá estar concluído nos próximos seis meses. ‘A redução da nossa força de trabalho é sobretudo impulsionada por dois desfechos: simplificação de trabalho, bem como sinergias e alinhamento estratégico de integração da divisão de serviços e dispositivos da Nokia’, explicou Nadella, num email aos funcionários.

Entre as pessoas que serão despedidas, 12.500 têm trabalhos relacionados com a produção de telemóveis Nokia, um negócio que a Microsoft comprou em Abril deste ano. O número representa metade dos 25 mil trabalhadores da Nokia que a Microsoft absorveu.

(...)

A Microsoft anunciou também que vai deixar de produzir os telemóveis Nokia X, modelos de baixo custo, equipados com uma versão própria da plataforma Android (concorrente directa do sistema Windows Phone) e que se destinavam sobretudo a mercados emergentes.

‘Vamos estar particularmente focados em fazer mercado para o Windows Phone. No curto prazo, planeamos aumentar o volume de Windows Phone apontando, com o Lumia, para os segmentos de *smartphones* mais acessíveis, que são os segmentos de mercado que estão a crescer mais rapidamente’, explicou o responsável pela divisão de telemóveis, Stephen Elop, num email aos funcionários. A estratégia passa por desviar alguns dos desenvolvimentos da linha Nokia X para os Lumia e continuará a dar suporte aos modelos X que estão no mercado.

Os Nokia X surpreenderam em Fevereiro, quando foram apresentados pelo próprio Stephen Elop, que liderou a Nokia desde 2010 até poucos meses antes da aquisição. O anúncio dos modelos com uma plataforma que concorre directamente com o Windows Phone foi feito poucos dias depois de Nadella ser anunciado como CEO e quando o negócio dos telemóveis ainda

estava nas mãos da empresa finlandesa.”¹¹⁵ (Reportagem de João Pedro Pereira in *Público*.)

Fragmentos da realidade (9):

“As pessoas qualificadas estão a aceitar ‘qualquer emprego independente das condições’”.

Primeiro, quando a emancipação da subjetividade não se dá pelo trabalho, mas nestes casos se dá ao trabalho, literalmente. Pois, no aceitar de quaisquer condições prevalecem os termos caracteristicamente utilitaristas da sociedade da geração e acúmulo de valor, onde não é esta e suas instituições que estão a serviço da humanidade, mas uma humanidade regulada e ditada por algumas instituições, como a própria sociedade do trabalho em seus atuais termos e (não) condições. E, segundo, o quê são pessoas qualificadas para a sociedade do trabalho no capitalismo senão estas mesmas construções sociais e políticas a atender as instituições num único formato de produção, criação e reprodução da vida: o valor (de troca) e as mercadorias.

“320 mil desempregados estão sem trabalho há dois anos.

(...)

O desemprego está a baixar, mas mesmo assim são mais 13.200 desempregados que nos três meses anteriores. É quase metade (43,9%) do total dos desempregados registados no país, em comparação com o ano anterior em que o valor rondava os 37,7%, de acordo com os dados do INE, avança o Dinheiro Vivo.

O sociólogo e investigador do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Elísio Estanque, garante que são na maioria dos casos pessoas com poucas qualificações. ‘Os trabalhadores menos qualificados foram varridos pela crise e são eles que estão a pagar de forma mais pesada a fatura desta crise.’

‘As pessoas que vão ficando mais tempo no desemprego são as que vão ficando com menos energia e disponibilidade para procurar trabalho’, explica, o que acaba por afastá-las cada vez mais de qualquer hipótese de voltar a ter um emprego.

Apesar de tudo, o desemprego em Portugal tem vindo a melhor. Em junho existiam menos 59,200 pessoas sem trabalho do que no trimestre anterior. A população empregada com o ensino superior registou uma subida.

O professor da Universidade de Coimbra, Pedro Araújo, defende, no entanto, que as pessoas qualificadas estão a aceitar ‘qualquer emprego independentemente das condições’. Já o desemprego de longa duração, onde se incluem todos os que perderam o trabalho há mais de um ano,

¹¹⁵ Disponível em <<http://www.publico.pt/economia/noticia/microsoft-despede-18-mil-pessoas-o-maior-corte-da-sua-historia-1663287>> Acesso em 17 de julho de 2014, (grifo próprio).

baixou em relação ao ano passado. Mas a soma destes com os 320,3 mil desempregados há mais de dois anos faz com que o desemprego de longa duração conte com 491,3 mil pessoas.”¹¹⁶ (Fonte: *Notícias ao Minuto*)

Fragmentos da realidade (10):

Seguramente sintomático sob alguns aspectos de destaque. Primeiramente do lugar daquilo de que são feitas de fato as nossas necessidades de (rel)ações e convívios e, segundo, do quão colonizadas estão todas as dimensões das nossas vidas pela categoria social do trabalho de maneira que demandas da ordem da atenção e do toque precisam igualmente estar atravessadas pela noção das trocas de mercado para que se façam então disponíveis e acessíveis. Inclusive, é neste formato, que estas demandas se tornam mais confiáveis e até desejáveis, vide comparativo em torno da experiência do abraço grátis e daquele que tinha um custo monetário próprio. Isso porque nos condicionamos a reconhecer toda a nossa experiência e experimentação viva a partir de moldes e regras de mercado de trocas. Ou seja, relacionamentos contratuais. Para que tal iniciativa nos reúna enquanto alternativa que nos atravessaria para outros tempos será preciso que, de serviço em serviço ofertado, todas estas reflexões e outras passem a compor as dialogísticas e posteriores diálogos dos sujeitos. Há potência sociopolítica nestas iniciativas com as quais nos esbarramos e que nos põem a pensar sintomaticamente, precisamos mesmo é de ligar as muitas pontas das raízes de algumas questões.

“Novo emprego? Esta mulher faz ‘conchinha’ por 45€ à hora.

Samantha Hess tem 30 anos e aconchega pessoas por cerca de 45 euros/hora. Uma das primeiras coisas que podemos ler assim que entramos no seu site é: ‘Vamos dar as mãos e aconchegarmo-nos no teu sofá, ou ouvir uma música calma enquanto nos abraçamos na tua cama.’

A ideia surgiu-lhe no ano de 2012 depois de ler um artigo sobre ‘Free hugs’ (abraços grátis), que se debruçava sobre um homem que andava num mercado com uma placa a dizer ‘free hugs’. Contudo esse artigo também falava de um outro homem que andava na mesma zona, mas que tinha uma placa que dizia ‘Abraços – 2 Dólares’. Para surpresa dela, o homem que cobrava 2 dólares por cada abraço, era aquele que tinha mais clientes.

Foi aqui que a ideia se iluminou na cabeça de Samantha, que na altura, tinha acabado de sair de uma relação de 13 anos. Ela conta que, não estando pronta para uma nova relação, precisava no entanto, de carinho e o conforto dos braços de alguém.

¹¹⁶ Disponível em <<http://www.noticiasao minuto.com/economia/261266/320-mil-desempregados-estao-sem-trabalho-ha-dois-anos>>. Acesso em 11 de agosto de 2014, (grifo próprio).

E assim foi, depois de criar este serviço, o mesmo foi alvo de uma reportagem do jornal local e rapidamente chegou a mais de 40 estações de televisão, chegando a 17 milhões de visualizações.

A partir desse momento, Samantha não teve mãos a medir e atualmente faz deste serviço o seu único trabalho.

Diz que lhe basta fazer cinco sessões por dia e se trabalhar 6 dias por semana, faz em média 5000 euros mensais.

Os seus clientes na sua maioria (90%) são homens entre os 20 e os 75 anos, alguns com doenças traumáticas graves que os impedem de ter um contacto humano frequente.

Basicamente diz que este serviço é uma ‘massagem para a mente’ e que serve para revitalizar não só a mente, mas também o corpo.

No entanto, Samantha explica que este trabalho apresenta alguns desafios ‘especiais’, sendo os mais frequentes, o facto de os clientes apegarem-se demasiado a ela e por outro lado, alguns avanços físicos por parte dos mesmos. Em relação ao primeiro, ela faz questão de prevenir o cliente no início da sessão do facto de que será apenas um serviço e não haverá qualquer romantismo associado. Em relação ao segundo, ela admite que assim que sente que o cliente está a ‘pisar o risco’, é imediatamente avisado e a sessão pode terminar.

A família da Samantha apoia 100% esta sua nova profissão, e diz que a sua mãe é a sua maior fã. Mesmo junto do seu namorado, Samantha encontra o apoio necessário para continuar.

Um dos objetivos de Samantha é mudar a mentalidade ocidental no que toca aos preconceitos existentes, neste tipo de toque, defendendo que este tipo de terapia faz uma diferença substancial na vida de muitas pessoas.”¹¹⁷

(Fonte: Manda-te.com)

Fragmentos da realidade (11):

Ainda me pergunto a quem atenderiam todas estas transformações: à emancipação do trabalho ou à emancipação ao trabalho? De toda forma uma me parece nesta ordem poder levar à outra, e isso já seria pretexto suficiente para o desencadear de muitas outras reconceituações e reestruturações também por uma vida após termos e medidas da sociedade de valor, do capitalismo e do desenvolvimento tal qual e como o conhecemos e concebemos.

“Jornada de trabalho poderia ser de 4 horas, diz economista.

O economista Marcio Pochmann, professor do Instituto de Economia (IE) e pesquisador do Centro de Estudos Sindicais e de Economia do Trabalho (Cesit) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), disse nesta segunda-feira que os ganhos de produtividade obtidos pelo mundo do

¹¹⁷ Disponível em <<http://manda-te.com/destaque/emprego-mulher-faz-conchinha-por-45e-a-hora/>> Acesso em 15 de agosto de 2014, (grifo próprio).

trabalho já permitem que a jornada dos trabalhadores possa ser de quatro horas por dia, em três dias por semana. ‘Há singularidade do trabalho hoje: os ganhos de produtividade foram muito significativos e há condições técnicas para reduzir a jornada, sem comprometer o desempenho’, disse o especialista, durante apresentação da pesquisa sobre terceirização no mercado de trabalho de São Paulo encomendada pelo Sindicato dos Empregados em Empresas de Prestação de Serviços e Terceiros, Colocação de Mão-de-obra, Trabalho Temporário, Leitura de Medidores e Entrega de Avisos do Estado de São Paulo (Sindeepres).

De acordo com Pochmann, ‘é natural’ que empresários relutem em aceitar a diminuição da jornada de trabalho alegando queda de eficiência, assim como há hoje toda uma discussão na França sobre supostos efeitos negativos que a redução de jornada teria provocado àquele secular mercado de trabalho, mas que, de fato, todas as condições técnicas estão dadas para que determinados grupos de trabalhadores, como prestadores de serviços e funcionários do comércio, possam ter uma carga menor de trabalho. Jornada de fábrica ‘Não é possível reduzir a jornada numa fábrica, onde há linha de montagem, mas em prestação de serviços não há necessidade de o trabalhador permanecer por oito horas no mesmo local de trabalho todos os dias’, analisou. ‘Os empresários podem argumentar que não há espaço para redução, assim como no início do século XX muitos não entendiam que a jornada de 14 horas por dia diminuía a produtividade e provocava uma série de doenças no trabalhador’, exemplificou.

No estudo, o economista relata que 423,97 mil pessoas do Estado de São Paulo trabalham formalmente em empresas de terceirização. Em 1985, eram 60,47 mil trabalhadores. Cruzando informações das guias do Sindeepres, com dados do Ministério do Trabalho e Emprego e da Caixa Econômica Federal, Pochmann constatou que, de 1985 a 2005, dos cerca de 3 milhões de empregos criados em São Paulo, 12,1% foram gerados por empreendimentos envolvidos com terceirização de mão-de-obra.

Embora representem 1% do total das companhias instaladas no Estado, as empresas terceirizadas respondem hoje por cerca de 5% do emprego formal. ‘A se manter o ritmo de expansão, em 2010 ou 2011, as empresas terceirizadas contarão com cerca de 1 milhão de trabalhadores em São Paulo’, projetou Pochmann.

(...)

Os impostos e encargos sobre folha de um assalariado custam para a empresa em torno de 30% do custo total de contratação. Com a terceirização, a cunha fiscal se reduz para cerca de 14%. ‘Não foi necessário promover nenhuma reforma trabalhista e as empresas não se queixam de não poder se modernizar por causa da legislação. A lei já é flexível, tanto que as empresas conseguiram criar o sistema de terceirização e de contratação de Personalidade Jurídica (PJ)’, opinou Pochmann.

(...)

‘Há também um contingente muito grande de desempregados, o que também leva o terceirizado a aceitar o valor menor a ser recebido’, diagnosticou. Ao mesmo tempo, o aumento da chamada ‘superterceirização’, a saber, a terceirização de atividades-fim, acabou por elevar o rendimento médio dos trabalhadores ao longo dos últimos 20 anos. Se, em 1985, havia concentração da terceirização em serviços como faxina e fornecimento de refeição, de menor remuneração, o aparecimento dos PJs, principalmente a partir dos anos 90, gerou contratações de maior rendimento, elevando o valor médio.

Em valores baseados na inflação acumulada até dezembro de 2005, o rendimento médio do conjunto dos terceirizados era de R\$ 491, em 1985, e subiu para R\$ 687, em 2005. ‘A reforma trabalhista deve considerar todos esses fenômenos e olhar para o futuro do mercado de trabalho. Independentemente das discussões que vêm sendo feitas, as empresas já promoveram essas mudanças, mesmo com tantas restrições aparentes, e que não se confirmam, estabelecidas pela Consolidação das Leis do Trabalho (CLT)’, salientou. ‘Por isso, deve-se pensar em qual será o País que queremos ser, o que devemos esperar para 2015, e pensar numa reforma que crie modalidades distintas de trabalho e considere jornadas de trabalho diferenciadas’, sugeriu.”¹¹⁸ (Fonte: Diário do Comércio)

¹¹⁸ Disponível em <<http://www.guarulhosempresarial.com.br/content.php?m=20070417103050>> Acesso em 25 de setembro de 2014, (grifo próprio).

2.3 Imagens compartilhadas¹¹⁹ – reflexos críticos e subjetivos de uma sociedade do trabalho no capitalismo que agoniza e que faz agonizar.



Imagem 1 – Sem título na Fonte
Ilustração: “Aprisionamento”
de vida. Esforço.
Fonte: Gabs *apud* Albert, 2003, s/p.

¹¹⁹ Estas imagens foram compartilhadas na página de diálogos e debates da pesquisa: <<https://www.facebook.com/sociedadedotrabalhonocapitalismo>>, por seus interlocutores da sociedade civil, em acessos realizados em 2013 e 2014, e dentre outras páginas desta mesma rede foram adquiridas em:

<https://www.facebook.com/IconoclastiaIncendiaria>
<https://www.facebook.com/inteligentevida>
<https://www.facebook.com/odyr.bernardi>

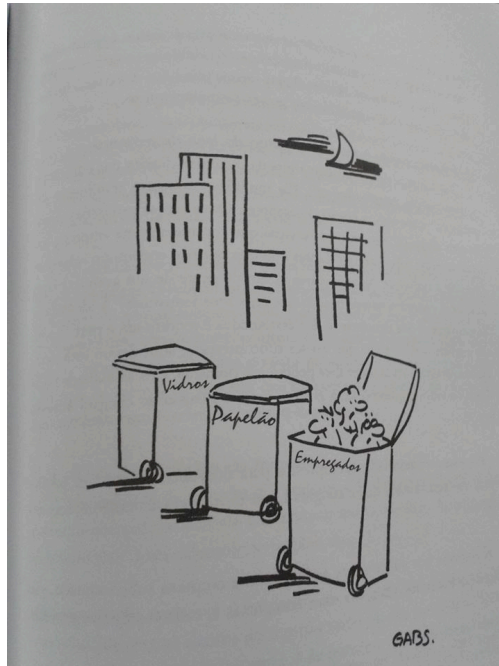


Imagem 2 – Sem título na Fonte
Ilustração: Lixo humano – condição
de responsabilidade propriamente
individual e prontamente entregue
a sua própria autogestão.
Fonte: Gabs *apud* Albert, 2003, s/p.



Imagem 3 – Sem título

Ilustração: Nisto de uma vida que nos condiciona ao trabalho, como poder encontrar e manifestar nele nossa concreta subjetividade, alcançando e desfrutando de real representatividade interior prática? Haveria por fim trabalho que pudesse nos representar ou inclusive para que assim o seja seria preciso intitulá-lo de maneiras distintas, para um além de assim pensá-lo de maneiras distintas?
 Fonte: Desconhecida.



Imagem 4 – Sem título

Ilustração: *Vox populi*

Fonte: Desconhecida – Manifestação de 25 de Abril (2013) em Lisboa.



Imagem 5 – Sem título na Fonte
Ilustra+ção: Homília diária
Fonte: Iconoclastia Incendiária.

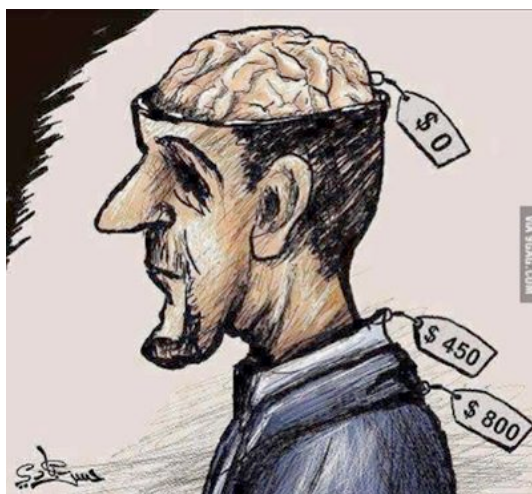


Imagem 6 - Sem título na Fonte
Ilustra+ção: *All about the price tag*
Fonte: Inteligente Vida.



Imagem 7 – Sem título

Este objeto conhecido e que remonta a antiguidade chama-se *tripallium*, nome apropriadamente constituído em latim. É desta palavra por sua vez que derivará a palavra trabalho, que traz, portanto, para si a significação histórica e usual do *tripallium*, que enquanto mecanismo e instrumento de tortura impunha penalizações aos servos e escravos que por ventura se recusassem trabalhar.

Com isto, o próprio trabalho adquire a noção penosa e dolorosa de ser. E de fato talvez assim o fosse pois, estava realmente composto por um conjunto de atividades literalmente penosas e dolorosas naquilo que concerne a manutenção e a expressão prática da vida e o atender às suas necessidades, como a lavoura e o trato aos animais, a construção, e outros. Portanto, era mesmo trabalhoso (penoso) o conjunto de atividades responsáveis por assegurar o cumprir e atender de todo “intercâmbio orgânico com a natureza”, como nos coloca Marx *apud* Jappe. O trabalho era, portanto, um meio exclusivamente penoso de produzir e alcançar metas e resultados e que, por sua vez, representariam as necessidades dos sujeitos. Paradoxalmente o trabalho nos dias atuais, nesta nossa sociedade contemporânea, continua a estar associado à figura do *tripallium*, quero dizer, à palavra etimologicamente sempre o estará realmente, mas na prática tem-se na verdade uma super valorização, uma valorização das mais positivas ao trabalho, tendo sido a dignidade do sujeito necessariamente atravessada por este. E sendo o trabalho desde então uma finalidade em si mesmo, ainda que penoso, trabalhoso, o trabalho passa a ser a meta, o resultado em si e não mais um meio. Alguns desdobramentos arriscados surgem disso, especialmente naquilo que concerne nossa representatividade no mundo, pois se trabalho por si mesmo é o resultado buscado e alcançado de nossas atividades, de nossa vida ativa, o penar se institucionaliza como meio, e acontece que o trabalho, neste contexto e sob este julgo etimológico e não antropológico só pode dar conta das atividades e necessidades imperativas deste intercâmbio de dominação e sobrevivência perante o natural e com isso terminamos reduzidos e a serviço apenas dos nossos imperativos mais orgânicos, e dos quais deveríamos nos desalienar por outras vias de outras atividades como a obra e a ação, por exemplo, dimensões capazes de resgatar os degraus antropológicos que até mesmo esta atividade do trabalho neste contexto cumpre por si. Mas tudo precisa e deve ser *tripallium*, como numa religião, e aliás Benjamin é categórico ao afirmar que o capitalismo é das religiões a mais severa, e o trabalho transforma-se num rito naturalizado de sacrifício tanto (est)ético quanto honroso. Traços que nem a secularização sobre as representações históricas do trabalho conseguiu plenamente superar ou avançar sobre eles. (Jappe, 2005)

Fonte: Desconhecida.



Imagem 8 – Sem título na Fonte

Peça artística vinculada ao movimento da Figuração Existencialista – século XX. Movimento que questiona em meio às convulsões de uma sociedade das duas grandes guerras, o que figurar e o que seria este figurar artístico, em busca da própria existência humana e suas mais importantes expressões à margem da energia de morte e potencial de destruição do homem. A busca por um cotidiano existencial que termina por revelar os elementos latentes dos atos mais atrozes e menos cotidianos talvez. Uma sociedade esvaziada de representatividade subjetiva em muitos sentidos e aqui o retratar de um cotidiano singelo, mas nem por isso menos alienador e talvez menos invasivo do ponto de vista dos vários aspectos instituintes do sujeito e das maneiras como este se percebe e escolhe se fazer no mundo, a vida enquanto um grande imperativo e tudo mais percebido ou tomado como trabalho no seu senso mais “tripalístico” (*tripalium*) possível. Desde que levados a pensar que tudo nesta vida é trabalho a partir deste senso e contexto histórico e antropológico, conforme inclusive exposto na imagem acima, e tudo é penar, uma vida comprimida em trabalho tomado sob estas bases de crenças e entendimento, não poderia resultar retratada diferente.

Fonte: Coleção Berardo – Casa de Cultura de Belém – CCB – Lisboa.



Imagem 9 – Sem título na Fonte
Arte do século XX aos dias atuais. Influências do Informalismo, Expressionismo Abstrato, Espacialismo e Arte Cinética.
O retrato da própria sociedade do trabalho no capitalismo.
Fonte: Coleção Berardo – Casa de Cultura de Belém – CCB – Lisboa.

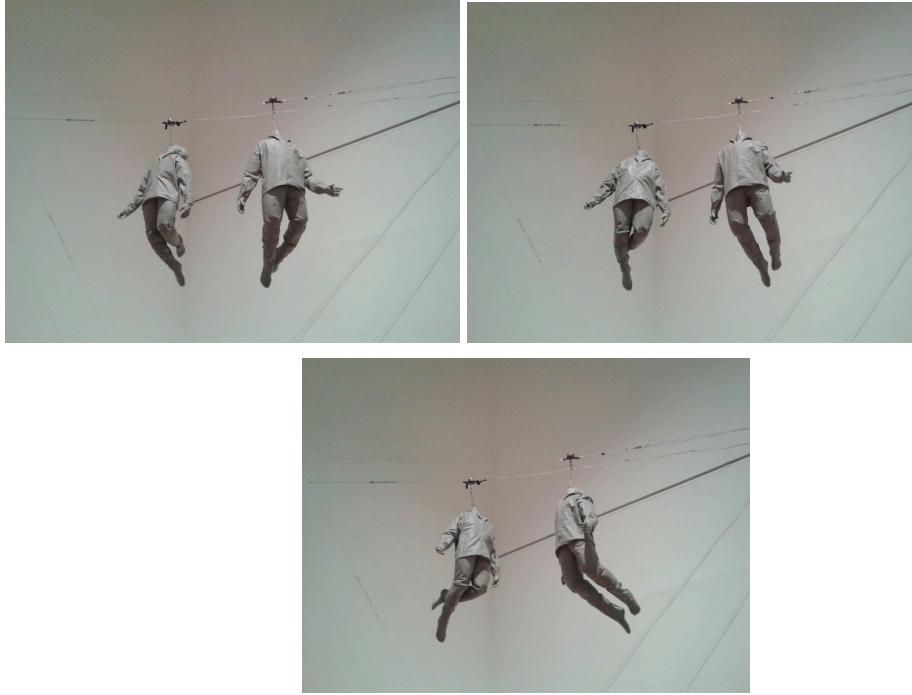


Imagem 10 – Sem título na Fonte

Arte do século XX aos dias atuais. Influências do Informalismo, Expressionismo Abstrato, Espacialismo e Arte Cinética.

Esta obra, em seguida ou na sequência da figuração do típico ambiente de trabalho (*labour*) constitutivo de uma fábrica de produção, consegue ressaltar que, na dimensão deste, um ser ou uma presença automata à imagem e semelhança dos nossos novos deuses: as máquinas, a tecnologia, basta e que deste contexto inclusive pode-se subtrair toda razão sensível e exercício crítico.

Fonte: Coleção Berardo – Casa de Cultura de Belém – CCB – Lisboa.

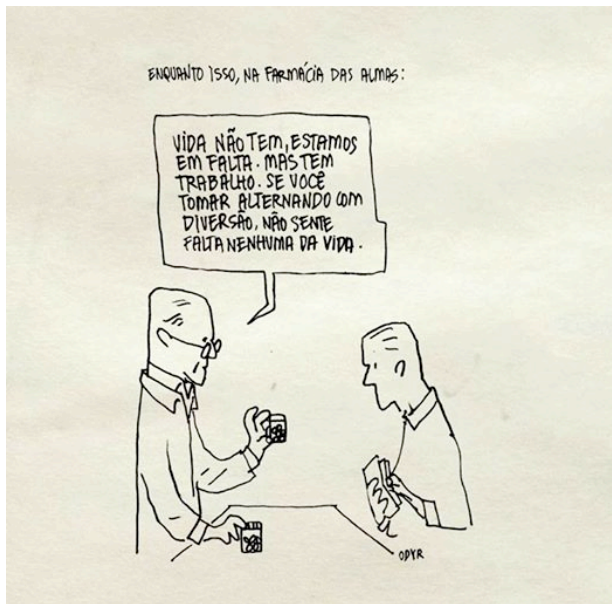


Imagem 11 – Sem título na Fonte
Ilustra+ção: O que não tem remédio, remediado está...
Autor: Odyr Bernardi.

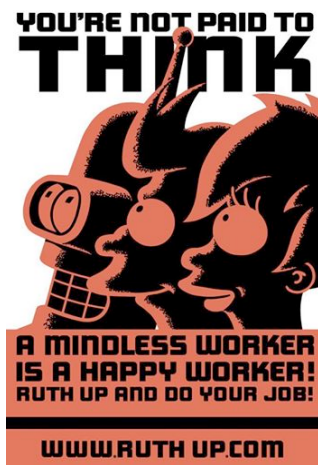


Imagem 12 – Sem título na Fonte
Ilustra+ção: Está pensando o quê?
Fonte: www.ruthup.com

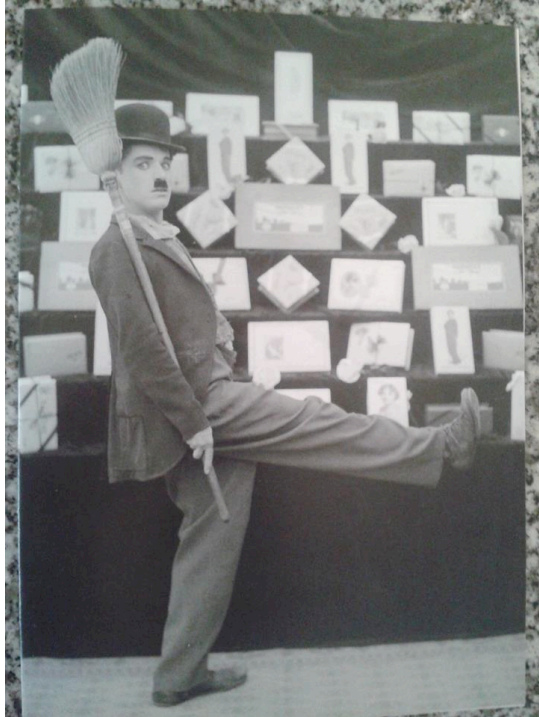


Imagem 13 – Sem título

Personagem de vívidas críticas à sociedade moderna Industrial, Chaplin nos lembra das estranhezas que precisamos e devemos guardar em torno dos cotidianos automatizados da vida e de nossas atividades, deste trabalho propriamente enquanto finalidade em si mesmo.

Postal compartilhado por interlocutora em Bologna quando estávamos frequentando juntas uma Escola de Verão (2014).

Exposição sobre cinema.

Fonte: Desconhecida.

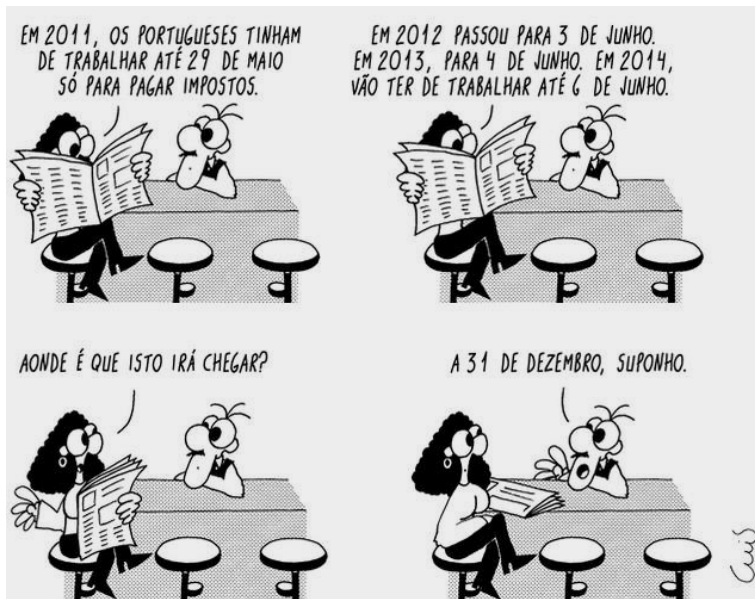


Imagem 14 - Sem título na Fonte
 Ilustração: “Os impostores”!
 Fonte: Congresso Democrático das Alternativas
<http://www.congressoalternativas.org/>
 Autor: Luís Afonso



Donetsk, Ucrânia



Istambul, Turquia



Atenas, Grécia



Cidade de Gaza



Jacarta, Indonésia



Uma trabalhadora palestina espera no checkpoint Jalama, PO em Israel



Roma, Itália



Bordéus, França



Lagos, Nigéria



Macau, China

Imagem 15 – Imagens do Dia 1 de maio – Dia do Trabalho – “celebrado” ao redor do mundo

Fonte: Caderno Multimedia – Jornal português Público

<http://www.publico.pt/multimedia/fotogaleria/dia-do-trabalhador-333834#/8>

Todas estas dimensões interlocutivas apresentadas até aqui dialogam a minha (implic)ação para com a possibilidade criada de que elas fossem mostras muito bem situadas dos sujeitos e suas (rel)ações, que fundamentalmente encontram-se como “lugares mal situados”. Dimensões interlocutivas a ilustrarem uma realidade consensuada e naturalizada em torno da sociedade do trabalho no capitalismo a fim de denunciar, a partir de um exercício de teoria política, ou talvez filosofia aplicada, a realidade que em nada nos realiza de fato por ela mesma. E desta denúncia problematizar e apontar para alternativas em curso sendo reconhecidas e pensadas.

HOMENS QUE SÃO COMO LUGARES MAL SITUADOS

*Homens que são como lugares mal situados
Homens que são como casas saqueadas
Que são como sítios fora dos mapas*

Como pedras fora do chão
Como crianças órfãs
Homens agitados sem bússola onde repousem

Homens que são como fronteiras invadidas
Que são como caminhos barricados
Homens que querem passar pelos atalhos sufocados
Homens sulfatados
Por todos os destinos
Desempregados das suas vidas

Homens que são como a negação das estratégias
Que são como os esconderijos dos contrabandistas
Homens encarcerados abrindo-se com facas

Homens que são como danos irreparáveis
Homens que são sobreviventes vivos
Homens que são sítios desviados
Do lugar

....

Homens que são como projectos de casas
Em suas varandas inclinadas para o mundo
Homens nas varandas voltadas para a velhice
Muito danificados pelas intempéries
Homens cheios de vasilhas esperando a chuva
Parados à espera
De um companheiro possível para o diálogo interior

Homens muito voltados para um modo de ver
Um olhar fixo como quem vem caminhando ao encontro
De si mesmo
Homens tão impreparados tão desprevenidos
Para se receber

Homens à chuva com as mãos nos olhos
Imaginando relâmpagos
Homens abrindo lume
Para enxugar o rosto para fechar os olhos
Tão impreparados tão desprevenidos
Tão confusos à espera de um sistema solar
Onde seja possível uma sombra maior

...

Não levantemos os homens que se sentam à saída
Porque se movem em seus carreiros interiores
Equilibram com dificuldade uma ideia
Qualquer coisa muito nítida, semelhante
A uma folha vazia
E põem ninhos nas árvores para se libertarem
Da gaiola terrível, invisível muitas vezes
De tão dura
Não nos aproximemos dos homens que põem as mãos nas grades
Que encostam a cabeça aos ferros
Sem outras mãos onde agarrar as mãos
Sem outra cabeça onde encostar o coração
Não lhes toquemos senão com os materiais secretos
Do amor.
Não lhes peçamos para entrar
Porque a sua força é para fora e a sua espera
É a fé inabalável no mistério que inclina
Os homens por dentro
Não os levantemos

*Nem nos sentemos ao lado deles.
Sentemo-nos
No lado oposto, onde eles podem vir para erguer-nos
A qualquer instante*

(Faria, 1998, s/p.)

2.4 Decrescimento, Sustentabilidade Ecológica e Equidade Social: 5ª Conferência Internacional sobre Decrescimento – “caminhando as mais significativas transformações?”.

Na esteira, pois do que vem sendo desenvolvido em termos de ilustração a partir de estudos de casos, nesta parte 2, e necessariamente nesta ordem, pretendo, portanto, que o objetivo deste tópico seja dar seguimento ao meu acompanhamento crítico e teórico em torno do movimento do Decrescimento e às alternativas que este suscita. Movimento este, cuja análise vem sendo desenvolvida ao longo da construção desta pesquisa e ao qual pertence um debate que está completamente implicado com muitas das nuances acerca da configuração e práxis *outsider*. Isto porque se trata de um movimento *outsider* por ele mesmo.

As questões que o Movimento suscita estão diretamente ligadas à minha trajetória enquanto pesquisadora e cientista política, porque se alinham às minhas inquietações pessoais sociopolíticas e das relações, cujo exercício de interlocução com esta pesquisa é praticamente um traço metodológico, porque a pesquisa se desenvolve ouvindo aquilo que venho tomando por vozes da resistência, e cujas duas últimas Conferências eu tive a oportunidade de assistir no decorrer justamente da minha experiência de Tese.

E necessariamente nesta ordem, porque a minha experiência desfrutada na penúltima Conferência Internacional sobre Decrescimento, narrada e descrita apropriadamente em tópico específico, compôs intencionalmente o primeiro item desta parte de ilustração. Isso porque, reuniu de saída, enquanto caso em estudo, desde o propósito por ele mesmo de que esta pesquisa, tal como destacado na introdução, fosse uma pesquisa com, naquilo do próprio exercício do “pesquisar-com”: que vê, compreende e relaciona-se com o campo como pesquisador também e por ele mesmo, passando pela minha antecedente e já citada pesquisa de mestrado e chegando até a própria proposta, tal qual mencionado, de engajamento *outsider* – a espinha mais dorsal, talvez, desta parte. E que se seguiu, neste intervalo de dois anos, até a mais recente e última Conferência Internacional sobre o Decrescimento e este seu tópico próprio, pela ilustração da interlocução de fragmentos de realidade e imagens compartilhadas com esta pesquisa.

A “5ª Conferência Internacional sobre Decrescimento para Sustentabilidade Ecológica e Equidade Social: caminhando as mais significativas transformações?”¹²⁰, à qual dedico, portanto, este tópico, aconteceu, por sua vez, em Budapeste, durante o mês de setembro do ano de 2016. Como habitualmente, foram cinco dias totais de Conferência, divididos entre os dias de abertura e de encerramento do evento como um todo.

Em geral, nos dias de abertura, as propostas e apresentações estão sempre atravessadas pelo desejo de um resgate temático e de questões em torno das Conferências antecedentes. É uma tentativa explícita de conectar e manter conectados os mais variados pontos do Movimento, suas práticas e iniciativas, por entre as vezes em que este se reúne. Ao mesmo tempo, é o desejo de uma projeção e de um forjar alternativo capaz de incentivar a realização de outras possibilidades. A ideia é de aproximarmo-nos com esperança, redundantemente utópica, de um futuro diferenciado, realmente desejável e possível.

Nesta última Conferência Internacional sobre o Decrescimento, para além da iniciativa de uma plenária dedicada então propriamente a conectar vários pontos entre todas as outras Conferências, assim como entre os debates em geral do Movimento, na medida e sob o propósito de abertura tal qual acima apresentado, outros dois enfoques foram diretamente abordados. Estes enfoques foram, tanto a própria geopolítica da Conferência nesta ocasião, quanto uma geopolítica, por assim dizer: Norte-Sul, que reconhece que, justamente de um outro lugar de relação para com o capitalismo e sua experiência, o Sul pode ter a oferecer e ensinar variadas práticas alternativas ao Norte. Ou seja, exemplos de ações e iniciativas, e aquilo que, neste aspecto, se pode extrair destas experiências enquanto margens de transformação. E cuja realidade de precarização, de fato, na qual se encontram em relação ao modelo hegemônico de desenvolvimento sociopolítico e econômico da lógica capitalista, denuncia outras maneiras de ser e fazer por elas mesmas e convida, portanto, a pensarmos saídas desejáveis e possíveis. Terminamos, assim, expostos às atmosferas de dialéticas possíveis das relações e realização de mundo e vida.

O enfoque geopolítico da Conferência foi muito diferenciadamente sintomático desta vez, e por dois motivos mais particularmente destacáveis. Primeiro, porque alguns dos autores, por assim dizer decrescentistas, como André Gorz, Ivan Illich e especialmente Karl Polanyi, que era propriamente húngaro, foram pensadores que fizeram desta região a sua própria casa. Uma das referências mais centrais da Conferência, não por acaso, foi a obra de Karl Polanyi, considerada a mais importante: *A Grande Transformação*. A Conferência sentia-se, sob certa medida, recebendo a temática do decrescimento, décadas antes já discutida e pensada por estes diversos autores, ainda que não necessariamente sob esta nomenclatura ou organizada enquanto este movimento internacional, de volta, portanto, em casa.

Segundo, porque este estar em casa do debate acontecia justamente na região do Leste europeu e em um país pós-socialista. Ou seja, uma atmosfera por ela mesma capaz de convidar a uma vasta revisitação histórica e a um repensar, portanto, em torno de todo um

¹²⁰ Site oficial da 5ª Conferência Internacional sobre Decrescimento: <https://budapest.degrowth.org/>.

“imaginário” do que possa ter havido de mais embrionário a respeito de um desejo de conformação do social *versus* o capital, quero dizer, o próprio socialismo, e a respeito de um desejo de conformação do comum, do comunitário e sua práxis. Quero dizer, o próprio comunismo, ou que possa ter havido de mais inesperadamente desdobrado a partir destes desejos, por exemplo, em construção, entendendo este inesperado daquele lugar mais agente de cada sujeito condicionado justamente pela pluralidade, conforme o que vem sendo explorado a partir de Arendt (2013), que poderia ter refletido então historicamente em outros desejos e práticas, na verdade.

A Hungria, por ela mesma, foi uma região que conviveu com diversas etnias ou povos e, na maioria das vezes, do lugar do enfretamento e das disputas de reinados e defesas de território. Uma trajetória histórica de diversos conflitos e guerras que certamente apreendeu do limite destas práticas o quão tênue pode ser a linha que separa, ou talvez uma, o ser e estar das diferenças por elas mesmas, o movimento de presença e de construção do entre das relações a partir delas e a opção em torno das dominações totalitárias.

Todo um contexto que é um misto talvez, e já mais tarde na história, bastante circunstanciado, entre a própria experiência do social, que, portanto, reconhece e preserva diferenças, e as máximas da experiência da produção e do poder, que estavam, e ainda estão, então em curso. E que “[...] É também uma crítica dura da social-democratização do capitalismo, pela qual o marxismo vulgar se seduziu, e da glorificação do trabalho assalariado” (Gorz, 2010, p.11). Ou seja, uma tentativa e promessa de uma governança do social, isto sem que necessariamente, em relação à produção, por exemplo, tenha sido conduzida, em qualquer época, uma revisão da própria noção de valor gerado e acumulado e da função “social” do trabalho.

É ainda invariavelmente destas máximas, que de muitas maneiras, e por isso, nos resta que emergem as promessas – em nada instrumentos reais e verdadeiros de uma experiência política, como Arendt (2013) assim as considera – da realização mais concreta da experiência do social e do comum. Porém, que assim o será, por vias, que paradoxalmente em rel(-)ação – leia-se como um sinal de menos, ou seja, subtraída a ação de fato e na verdade – ao ideário de sociedade, dizem respeito justamente à forma hegemônica do indivíduo por ela mesma. Esta, que então sim, em nada é paradoxal às máximas próprias desta produção e poder, e sem as quais estes se tornariam inoperantes e passariam a exigir a sua própria reavaliação, reconceituação e reestruturação de raiz. Vale destacar, que aqui tomo emprestados alguns dos próprios “erres” do movimento do Decrescimento, tais quais já apresentados.

Um ideário que se converteu em ideologia e se afastou de sua real proposta mais revolucionária, digamos assim, ou uma ideologia, que sempre assim se haveria sabido, que subordinou o devir de um ideário presente, e inerentemente associativo, subtraindo-lhe o próprio devir e a revolução.

“[...] O socialismo não será melhor que o capitalismo se não mudar seus instrumentos. [...] os meios de produção do capitalismo são os de dominação pela divisão, organização e hierarquização das tarefas que esses mesmos meios exigem ou permitem. Assim como os soldados não podem se apropriar das forças armadas, a menos que se mudem inteiramente seu modo de organização e suas regras, a classe operária não pode se apropriar dos meios de produção pelos quais ela é estruturada, funcionalmente dividida e dominada. Se ela tomar posse desses meios sem mudá-los radicalmente, terminará reproduzindo (tal como se passou nos países da União Soviética) o mesmo sistema de dominação. [...] o comunismo não é nem o pleno emprego nem o salário para todo mundo; é a eliminação do trabalho sob a forma social e historicamente específica que há no capitalismo, ou seja, do trabalho-emprego, do trabalho-mercadoria.” (Gorz, 2010, pp. 10 e 11)

Um cenário fértil, tanto para o Movimento, que precisou lidar com o fato de trazer na fundação de suas reflexões e práticas muitos dos princípios dos quais também derivaram as ideias socialistas e comunistas, expondo-se a ser questionado como sendo mais ou menos socialista e/ou comunista, ou não, e sob um clima mais pejorativo do que o contrário. Quanto para muitos que especialmente ainda não haviam tido esta experiência, no seu sentido igualmente bastante sensorial, inclusive, de estar em um país ou uma região pós-socialista, cuja concretude de seus conflitos históricos e das diferenças de seus povos, assim como das grandes guerras passou de muitos modos ao largo das experiências então mais concretas e subjetivamente próprias de cada um, como, por exemplo, o meu caso mais diretamente.

Mesmo no Brasil, quando da época histórica em que mais se pensou e discutiu acerca de questões socialistas e comunistas,¹²¹ talvez não se tomando cada qual propriamente, período inclusive que antecedeu a nossa culminação sociopolítica em ditadura, quando de fato as narrativas representativas subjetivas passaram a ser dita(das)dura(mente), ou seja, a própria imposição de um único e unilateral discurso permitido enquanto ação política, que, na verdade, passa a não extrapolar a dimensão, portanto, do comportamento apenas, quero dizer, quando desta época, eu ainda também não era nascida. Qual poderia ter sido de fato o “sonho”, caso tenha sido este o caso propriamente, guardado por aqueles que vislumbravam uma revolução do social e do comum, e sob muitos aspectos, portanto, não realizado. Adiante, reitero, quando de alguns apontamentos em torno da configuração *outsider*, retomarei esta ideia a respeito do comunismo e do comum do comunismo. Por ora, aquilo que estou tentando transmitir diz respeito às muitas inquietudes históricas e circunstanciadas que me acessaram enquanto estive ali imersa em um país pós-socialista, algumas provavelmente da ordem de certa ingenuidade, que me faziam “cantarolar” em silêncio estes trechos, guardadas as devidas proporções:

¹²¹ Vale destacar que procurei ter o cuidado de não utilizar, em qualquer momento, os termos socialismo e comunismo como sinônimos indistinta e necessariamente, e que tenho interesse na discussão mais de raiz a respeito deste termo, seu conceito e prática, tal qual empreenderei a seguir quando dos apontamentos sobre a configuração *outsider*. Reconheço, porém, que historicamente, e não apenas no Brasil, fazia-se até mesmo conveniente associar as discussões que fossem em torno do social e/ou do comum às experiências internacionais que destes lugares haveriam então se configurado em regimes indizivelmente violentos e totalitários. Especialmente nos anos da chamada Guerra Fria, que coincidiram em parte com o período das várias ditaduras na América do Sul.

Um comunista

*Um mulato baiano,
Muito alto e mulato
Filho de um italiano
E de uma preta hauçá*

*Foi aprendendo a ler
Olhando o mundo à volta
E prestando atenção
No que não estava à vista
Assim nasce um comunista*

*Um mulato baiano
Que morreu em São Paulo
Baleado por homens do poder militar
Nas feições que ganhou em solo americano
A dita guerra fria
Roma, França e Bahia*

*Os comunistas guardavam sonhos
Os comunistas! Os comunistas!*

*O mulato baiano, mini e manual
Do guerrilheiro urbano que foi preso por Vargas
Depois por Magalhães
Por fim, pelos milicos
Sempre foi perseguido nas minúcias das pistas
Como são os comunistas?*

*Não que os seus inimigos
Estivessem lutando
Contra as nações terror
Que o comunismo urdia*

*Mas por vãos interesses
De poder e dinheiro
Quase sempre por menos
Quase nunca por mais*

*Os comunistas guardavam sonhos
Os comunistas! Os comunistas!*

*O baiano morreu
Eu estava no exílio
E mandei um recado:
"eu que tinha morrido"
E que ele estava vivo,*

*Mas ninguém entendia
Vida sem utopia
Não entendo que exista
Assim fala um comunista*

*Porém, a raça humana
Segue trágica, sempre
Indecodificável
Tédio, horror, maravilha*

*Ó, mulato baiano
Samba o reverencia
Muito embora não creia
Em violência e guerrilha*

Tédio, horror e maravilha

*Calçados encardidos
Multidões apodrecem
Há um abismo entre homens
E homens, o horror*

*Quem e como fará
Com que a terra se acenda?
E desate seus nós
Discutindo-se Clara
Iemanjá, Maria, Iara
Iansã, Catijacara*

*O mulato baiano já não obedecia
As ordens de interesse que vinham de Moscou
Era luta romântica
Ela luz e era treva
Feita de maravilha, de tédio e de horror*

*Os comunistas guardavam sonhos
Os comunistas! Os comunistas!¹²²*

Vale destacar, que a geopolítica das Conferências é invariavelmente um traço que termina bem marcado e necessariamente alinhado ao debate e às reflexões do Movimento, por onde ele passa e se reúne. Em todas as Conferências Internacionais sobre o Decrescimento nas quais estive, diversos dos traços geopolíticos e a história de cada região a acolher a Conferência eram realmente enfocados e destacados. Em relação à Conferência na Hungria, não poderia, portanto, ter sido diferente, ainda que tenha sido relativamente bastante especial e principalmente sintomático, tendo sido a geopolítica da Conferência bem destacada deste lugar e de partida na sua abertura. Foi a primeira vez que o Movimento realizaria sua Conferência Internacional no Leste europeu, em um país que havia sido declaradamente socialista e em uma região que havia sido o berço e a casa de vários de seus pensadores mais fundantes. Do lugar da saída e superação da lógica do capitalismo e da proposta de rompimento com o quadro da nossa produção que está emoldurado pelo crescimento contínuo e ilimitado, nada mais instigante do que um passado no qual, de alguma forma, se tentou empreender algo que não fosse necessariamente o capitalismo, por exemplo.

E de toda forma, estamos dizendo também, de uma região de enorme efervescência de questões históricas entre seus povos, etnias e crenças, que não está apenas assistindo a uma Europa que como um todo se concentra cada vez mais em torno de discursos nacionalistas, de tendências xenófobas, de episódios de rompimentos com a União Europeia e de questões de identidade, por exemplo. À ocasião da Conferência, encontramos uma Hungria padecendo de diversos desafios com um governo de política de centro-direita, experimentando uma crise social e econômica e radicalizando medidas em relação aos refugiados. Ou seja, nada mais apropriado a provocar o repensar de todas estas questões do

¹²² Música composta pelo cantor e compositor brasileiro Caetano Veloso, interpretada por ele em sua turnê, em 2013, e lançada em seu último trabalho de mesmo nome, *Abraço*, em 2012.

que muitos dos temas em debate e reflexão na 5ª Conferência Internacional sobre o Decrescimento. Exatamente como vi acontecer em Veneza, quando da ocasião da 3ª Conferência, e os alinhados protestos a favor do fechamento dos canais de Veneza à entrada de cruzeiros de grande porte, conforme danos ambientais e riscos de extinção da própria cidade. Uma batalha diretamente travada contra o turismo, que é considerado necessariamente predatório. Assim como assisti também, em Leipzig, a discussões que definitivamente colocavam em questão as medidas econômicas mais clássicas e tradicionais do governo na Alemanha, à época.

Na sequência, disto dos enfoques mais diretos da tarde e noite de abertura, e de maneira sempre tangente a este próprio enfoque geopolítico da Conferência, houve um outro também desta dimensão, só que, desta vez, em torno ou a respeito da geopolítica das práticas e iniciativas que nos convidam a pensar a saída e a superação da lógica do capitalismo propriamente. Proposta, que é muito particular ao movimento do Decrescimento, que valoriza destacadamente as possibilidades inventivas de vida e reprodução desta, que surgem das regiões assim chamadas de semiperiféricas e periféricas a partir daquilo que lhes são claramente experiências de precarização conforme esta lógica, mas que, por isso mesmo, são igualmente e literalmente margens de alternativas e possibilidades.

Definitivamente não se trata de um culto a partir do qual não deveria haver ninguém que não fosse, portanto, “inventivamente” exposto à precarização. Mas, sim, de reconhecer que as marginalizações sistêmicas, ainda que produtos diretamente derivados de toda uma desigualdade socioeconômica e política assim pensada e programada, e das quais a engrenagem do próprio sistema como um todo depende para seu melhor e paradoxalmente mais eficiente, e, portanto, efetivo funcionamento, estas margens quando conseguem, a despeito deste seu papel de um “estar fora”, que atuam em relação a um “estar dentro”, e a despeito da funcionalidade deste à lógica, quando elas conseguem dar conta da própria realização com qualidade de entre das (rel)ações, presença e fabricação de mundo, por exemplo, elas denunciam a real possibilidade de alternativas, as outras muitas maneiras de nos organizarmos e experimentarmos de fato mudanças radicais, que juntas possam nos atravessar para outros formatos de produção, economia, vida, sociedade.

Sendo que ter alternativas sempre foi algo expressamente desejável e conformou por e em nós, de muitas maneiras e inclusive, a noção realizada e própria de livres singularidades individuais, de onde a forma hegemônica do indivíduo do capitalismo recorreu aos seus germens. Acontece que, dentre outras coisas, comprimimos toda esta liberdade de escolhas e alternativas na dimensão do consumo, enquanto única e exclusiva possibilidade desejável de realização desta, depois de termos transformado, claro, tudo em bens de consumo por eles mesmos, por exemplo; de termos nos conformado em uma sociedade de trabalhadores (*labour*) também exclusivamente, isso porque trabalho e consumo são as duas pontas necessariamente de uma mesma dimensão; e de termos nos perdido do essencial sobre

sermos indivíduos singulares, que é a própria fundação da pluralidade que nos condicionará à ação (política).

Um enfoque geopolítico desta ordem que é, na verdade, um antigo e continuado interesse em (re)aprender com as experiências do Sul, em (re)fazer a relação Norte-Sul e/ou Oeste-Leste e (re)integrar de outras maneiras esta geopolítica, ou empreendê-la de fato. Este enfoque também não passou despercebido nas outras duas Conferências nas quais estive, mais especialmente, e não por acaso, eu diria, na 3ª Conferência Internacional sobre o Decrescimento que ocorreu em Veneza, na Itália, no ano de 2012, isso porque se tratava, justamente, de um país do Sul da Europa.

A expectativa em torno da geopolítica das semiperiferias e/ou periferias é a possibilidade relativa de poderem eleger seguir em outra direção e se proporem alternativas a partir de suas próprias realidades conforme aquilo que sabem bem sobre as faces das desigualdades assim planejadas do capitalismo. Uma chance de transformação por pertencimento às margens e ao mesmo tempo pelo “lado de fora” que toda margem deixa transparecer e aparecer como outras possibilidades e alternativas. A vantagem de estar à margem pode ser enxergar com maior clareza o abismo que nos cerca e trabalhar por sua saída e superação.

Neste aspecto, a experiência *outsider* do *Buen Vivir* no Equador, tal qual anteriormente apresentada, quando do tópico acerca da 4ª Conferência Internacional sobre Decrescimento, tem forte ressonância em tudo quanto desta ordem de uma espécie de (re)formulada ou a (re)formular-se geopolítica Norte-Sul, assim como múltiplas experiências de economia solidária, experiências de autogestão e ecovilas na América Latina, nas quais se destacam práticas coletivas de agrofloresta, permacultura, cozinhas comunitárias, espaços de vivências e convívio, gestão sustentável de recursos, planejamento de ocupação do solo, dentre outros.

Intitulada, portanto, por *Degrowth in semi-periphery context*¹²³, a última plenária do dia de abertura trouxe, em consonância com as questões e problemáticas acima destacadas, a discussão em torno de uma narrativa econômica dominante, que, por sua vez, é a da conversão e da projeção de alcance linear, a partir da qual as semiperiferias e as periferias terminam por colocar suas alternativas justamente a serviço de um projetar e alcançar os níveis de desenvolvimento, economia e política dos centros. A ênfase de que as semiperiferias podem fazer por elas mesmas, valorizando seus próprios níveis de atuação a despeito de copiarem a trajetória apontada pelos centros e o destaque de que, pelas primeiras vezes, talvez o estejam fazendo de fato, as semiperiferias e periferias, europeias, vêm tentando realizar-se de outras maneiras, vêm tentando pensar suas raízes políticas de outras formas, como, por exemplo, as mais recentes investidas sociais, econômicas e políticas da própria Grécia, por assim dizer.

¹²³ O vídeo da plenária em questão, a quem mais possa interessar, está disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=xJvxGwXFvqo&index=2&list=PL90IfSnjIF8R0pppEYLJHx6fuhR0ogvPX>>.

Devo ainda e agora destacar que, por sua vez, os dias de encerramento do evento, em geral, são aqueles povoados por uma sensação bastante catártica e de libertação, mesmo que sendo um recorte ocasionado. São momentos de experiências singulares, de reunião de alteridades com outros olhares e olhar, um pretexto bom para a celebração, contexto de espaço/tempo agindo em nós encontros essenciais, que se desdobram em reflexões de autoconhecimento, alargamento de consciências e, com isso, possibilidade de transformação e refinamento moral.

Um estar e habitar o entre das diferenças que literalmente se encontram, no seu sentido mais em consonância com o que propunha e pensava o filósofo Buber (1969) acerca dos encontros – tal qual pontuado mais especificamente na introdução, e cujos entendimentos e conceituação retomarei em desenvolvimento e aplicação adiante no tópico mais final. Ou seja, que se encontram e, portanto, derivam em (rel)ação e cuja experiência conseguimos então desfrutar libertos de uma mais direta compreensão essencial primária a respeito desta própria experiência, que de muitas maneiras antecede a própria compreensão. Mas que, ao mesmo tempo, assim tanto se permite enquanto tal experiência genuína de encontro, porque talvez saiba de maneira consciente sobre o efêmero do espaço/tempo ao qual esta se circunscreve muito pontualmente. Quero dizer, é o experimentar ao mesmo tempo, da própria impossibilidade, que nos é inerente e talvez que nos proteja, e adiante cuidarei para me estender melhor a este respeito, de permanecermos sempre no nível do entre, que emerge do real, verdadeiro e realizado encontro, cuja natureza é fortuita e cujo não deixar escapá-lo depende, portanto, de estarmos de fato presentes na experiência concreta, e do qual deriva a possibilidade de (rel)ação. (Buber, 1969)

À ocasião da 5ª Conferência Internacional sobre o Decrescimento, os seus outros três dias, entre a abertura e o encerramento, foram distribuídos, também como usualmente, em dimensões ou esferas temáticas maiores a partir das quais as suas atividades diárias foram então agrupadas e definidas. As temáticas diárias, nesta ordem respectivamente, foram: desafios, estratégias e alianças. Cada um destes dias comportava plenárias próprias de abertura e de fechamento, nas quais o enfoque maior estava direcionado à temática diária em sua amplitude de alcance de questões, reflexões e debate. Entre estas plenárias estavam distribuídas várias sessões paralelas e simultâneas cujos enfoques faziam esmiuçar e pormenorizar em detalhes e conceitos, às vezes bastante precisos e diretos, o enfoque mais geral e amplo daquela temática diária.

Ao contrário das outras Conferências sobre Decrescimento nas quais estive, estas temáticas diárias não eram por assim dizer temáticas de fato, como democracia, crise do capitalismo, reprodução e trabalho, agricultura, dentre outros, por exemplo. Quero dizer, não eram temas de um lugar mais conceitual em relação ao próprio debate do Movimento em si, eram, na verdade, dimensões ou esferas diretivas. Isso porque direcionavam as então, e aí sim, temáticas conceituais e práticas diversas, a partir de seu entendimento mais dimensional concreto. Ou seja, poderiam ser temáticas que tratassem da dimensão de desafios, fossem

eles do ou ao Movimento, das estratégias que vêm sendo pensadas, construídas e realizadas pelas transformações de fato pretendidas e, por fim, temáticas capazes de promover e convocar alianças.

Na dimensão direcionada aos desafios, tendo sido esta a diretiva do primeiro dia de Conferência após o dia de abertura, habitavam temáticas interessadas na crítica em torno da lógica do crescimento e na denúncia dos obstáculos mais estruturantes à superação desta, temáticas interessadas nos oito “erres” propriamente do Movimento: como reavaliações de normativas sociais de bem-estar, sucesso, inovação, tecnologia, moeda; reconceituações em torno da noção de produção, sustentabilidade, local e global, e reestruturações de raiz sobre consumo de energia, sobre consumo na infância, sobre as possibilidades do suficiente e da vida que retorna a terra.

Na dimensão das estratégias, havia temas tais como: permacultura, modelos macroeconômicos ecológicos, perspectivas sociometabólicas da produção, a conformação de redes e experiências de economias locais, as realidades das ecovilas e algumas das perspectivas acerca do Rendimento Básico Incondicional ou Universal. Temática estratégica de saída e superação da nossa lógica de produção e distribuição de riqueza de forte e destacável viés sociopolítico, cuja presença já havia sido diferenciadamente percebida na anterior Conferência Internacional sobre Decrescimento, em Leipzig, e à qual retornarei adiante para falar também do que foi a apresentação que empreendemos a respeito deste debate, enquanto uma das atividades da Semana do Decrescimento. Por fim, a dimensão diretiva das alianças reuniu temas como: empoderamento dos “erres” do Decrescimento, a convivialidade como uma medida para se atravessar o discurso do comunitário à prática, refugiados e as teorias pós-coloniais, novas instituições para novas tecnologias, a emergência de cooperativas sociais e locais, justiça ambiental, dentre outros.

Comparadas às outras Conferências, talvez, possa afirmar que, de fato, de todas elas, esta foi aquela de uma postura mais direta, assertiva, não do lugar da constituição ou formação necessariamente de uma ideia ou proposta elementar e a universalizar-se, mas sim do lugar de uma efetividade de ações realizadas e experimentadas. Havia toda uma atmosfera muito prática que nos envolvia, desde o seu sentido mais literal até o seu sentido mais figurado, que adjetiva, ou seja, daquilo que se faz simples, direto, exequível e por isso mesmo feito, forjado enquanto alternativa e possibilidade em curso, por exemplo. É desta forma que esta Conferência traz, desde a sua intitulação, a provocação dialógica que faz questionar o caminhar, ou não, das mais verdadeiras margens ou contornos de transformações, até toda uma semana de atividades e ações propriamente decrescentistas em conjunto com a Conferência e suas muitas possibilidades de atividades, reuniões, apresentações, debates e encontros.

Enquanto as plenárias diárias e as sessões paralelas aconteciam nas manhãs, seguiam até o meio da tarde e, por fim, aconteciam, em um intervalo específico à noite, as atividades da Semana do Decrescimento, como ficou então conhecido este intervalo efetivo de

apresentações e ações. Aconteciam majoritariamente entre a outra metade da tarde e até que as atividades da noite, da Conferência propriamente, tivessem sido retomadas. A Semana do Decrescimento ofereceu parcerias com outros espaços e ambientes para além da dimensão da Universidade Corvinus de Budapeste, onde a maioria das atividades da Conferência se concentrava.

Eram atividades e eventos sobre decrescimento, ou decrescentistas por eles mesmos, por definição públicos e da ordem da mobilização e do engajamento coletivos deste e neste domínio. Aconteciam a despeito de inscrições ou registros, mais especificamente na Conferência, e encontraram nesta uma boa oportunidade de se fazerem saber e conhecer. Dispuseram-se a compor o programa de atividades da Conferência como um todo e imprimiram aos dias de imersão neste debate um forte viés prático e realizado.

Eram conduzidas, como mencionado, em diversos locais parceiros da iniciativa, que eram própria e majoritariamente de configurações *outsiders* bastante expressivas, como espaços de *co-working*, convivência, práticas biossustentáveis, agricultura familiar e local e outros. Espaços onde os “erres” decrescentistas do reciclar e do reutilizar estavam fortemente presentes e que, em muitos casos, se apropriaram de prédios abandonados e fábricas antigas desativadas, os assim chamados *ruined places* em Budapeste.

Bem menor que a Conferência de Leipzig, quero dizer, ao menos duas vezes menor, esta Conferência trouxe algo de muito particular: ter conseguido manter-se em termos decrescentistas em tamanho de evento e volume presente de frequentadores diretos. O que de saída me pareceu algo como “*walk the talk*”, a prática ou experiência mais diretamente conduzida a partir do que se acredita e pretende por certas e para certas transformações. Em contrapartida, disponibilizou com maestria, até maior que nas outras Conferências, plenárias, vídeos, palestras, que puderam ser acompanhadas por internet dos próprios locais parceiros engajados juntamente às atividades e eventos propostos ao longo e pela Semana do Decrescimento.

Não por acaso, desde a terceira Conferência Internacional sobre Decrescimento, todas as Conferências trazem em sua intitulação o trecho “para a sustentabilidade ecológica e a equidade social”. Estas são, na verdade, as motivações temáticas mais primárias, aquelas que desde as décadas de 60 e 80, por exemplo, reuniam em torno delas os pensadores e pesquisadores, por assim dizer decrescentistas, mais remotos. Época em que surgiam mais diretamente questões da ordem de uma economia ecológica, uma bioeconomia e até uma ecologia política.

Nos termos da bioeconomia, por exemplo, a sustentabilidade ecológica é aquela que depende de novos métodos a partir dos quais os processos econômicos possam interagir com as suas próprias raízes biofísicas, assim apropriadamente reconhecidas, e com os valores e enquadramentos institucionais. Os processos econômicos são aqueles que classicamente veem ser operacionalizada uma realidade em que as demandas são consideradas como responsáveis pela estimulação da produção, que, por sua vez, é responsável pela geração de renda através

da qual será possível investir no atendimento das novas e próximas demandas. Reconhecer a estes processos econômicos raízes que sejam físicas e biológicas é o mesmo que imediatamente entender que é preciso que estes sejam compatíveis com a finitude dos recursos e da energia disponíveis e que estes considerem a perda, portanto, irreversível e irreparável de uma parcela destes recursos e desta energia a cada empreendimento produtivo. (Bonaiuti, 2015)

Ou seja, que considerem os próprios termos da lei da entropia, que denuncia a impossibilidade de que toda uma determinada fonte de energia seja transformada em outra, sem que parte desta, durante o processo, tenha sido perdida, ou melhor, dispersada e não se subordine à reversibilidade. Ainda que possamos mensurar o volume de energia despendida na transformação, pela igualdade de volume de energia transferida ao novo ambiente. Tudo isto faz da reversão, daquilo que resultou do processo de transformação, ao nível da fonte primária de energia, impossível e deixa explicitado que nenhuma fonte de energia pode ser absolutamente renovável. Ao contrário, há uma perda irremediável de parte desta energia, que não se renova e que necessariamente, e por isso mesmo, se esgota a cada processo de transformação.

Deste contexto, dos processos econômicos que passam então a se verem operacionalizados, inclusive deste seu lugar mais clássico de definição acerca das demandas e da produção, a partir destas raízes físicas e biológicas, quero dizer, feito isto, a sustentabilidade ecológica, segundo a metodologia proposta pela bioeconomia, dependerá ainda de que seja questionada toda a estrutura das instituições econômicas, por elas mesmas. Por outras palavras, o sentido mais antropológico e fundacional da própria economia de mercado, o que precisaria extrapolar até mesmo a dimensão mais profunda e comprometida das políticas de governança em torno destas questões e assim, muitas das vezes, sugeridas pelos adeptos de uma então reconhecida prática de economia ecológica, mas que ainda não alcança ou promove uma transformação radical em toda a sua amplitude de sentido. Tratar-se-ia da crítica cultural e institucional à sociedade do crescimento e sua relação com o meio, em definitivo. (Bonaiuti, 2015)

Nos termos, por sua vez, de uma política ecossocial, segundo Gorz (2010), termo já mais recente e que pode ser utilizado para se pensar a própria noção mais crítica de uma ecologia política, este debate em torno da sustentabilidade ecológica, faz destacar as diferenças entre uma ecologia científica e uma ecologia política, que na verdade termina sendo apolítica. A primeira necessariamente implicada em determinar cientificamente os limites e as condições nas quais as mais variadas técnicas de desenvolvimento devem ser aplicadas e adotadas sem que sejam comprometidas as capacidades autorregeneradoras fundamentais do ecossistema. A segunda necessariamente a compeli-se em torno da governança destas técnicas, que se organizam e se reconhecem em torno de uma única racionalidade: a econômica – tal qual anteriormente desenvolvido, por exemplo, a partir de Weber (2004).

Com isso, uma governança, na prática, (a)política ecológica, muitas vezes alinhada a algumas das falácias daquela mesma “economia ecológica” que “ainda não”, no seu sentido temporal mais secular. Logo, medidas (a)políticas, por exemplo, seja de preservação e limitação da utilização de recursos e da produção de resíduos, seja de incentivo à reciclagem, mas nenhuma delas em termos políticos de fato capazes de refletir narrativas agentes e pensantes do próprio desejo e experiência de autolimitação e busca reconciliada e pacífica para com a natureza em prol do suficiente apropriado e encontrado. Conceito este tal qual anteriormente desenvolvido segundo Gorz (2010), cuja (implic)ação conecta-se direta e apropriadamente com uma práxis de equidade social, conforme mais adiante explorarei.

Segundo o autor (2010), o significado original do movimento ecológico, que haveria nascido antes mesmo que a deterioração do nosso meio e da qualidade de vida nos colocasse questões da ordem da sobrevivência da humanidade, era aquele acerca de uma luta empreendida pela preservação e o combate à destruição da cultura do cotidiano. Quer dizer, todo aquele conjunto de saberes intuitivos, de hábitos, normas e condutas usuais que serviam para orientar os indivíduos permitindo-lhes interpretar o mundo que os cercava. Não poderia haver meio mais fundamentalmente “natural” do que aquele que era o próprio mundo vivido das atividades e experiências. A natureza do movimento ecológico, originalmente, sempre foi diferente daquela dos naturalistas e da ecologia científica, por exemplo. Tratava-se de um meio onde suas estruturas e seu funcionamento estavam acessíveis a uma compreensão intuitiva, ou seja, aquela que orienta pela interação, pela comunicação espontânea.

A sustentabilidade ecológica implica-se necessariamente com a noção e prática de uma economia solidária, visando diversos desdobramentos como vidas e economias mais locais, o próprio “erre” do relocalizar do Movimento, e convidando necessariamente a expressões de vida mais democráticas, de decisões coletivas, de cooperação. Isso porque pressupõe justamente uma ecologia política de fato. Já a equidade social implica-se majoritariamente com a normativa do suficiente, aquela que, conforme o conceito então, propriamente desenvolvido pelo autor André Gorz, e tal qual anteriormente explorado nesta pesquisa, diz respeito justamente à limitação voluntária e coletiva da nossa relação para com a esfera da necessidade, aquilo que conformaria na prática e mais diretamente a própria dimensão de um comunitário, uma vez que empreenderia redistribuição de recursos e riquezas, reestruturaria nossa relação para com o trabalho e sua função social capitalista, reconceituaria gratuidade, dentre outros. E tudo isto a partir de uma práxis coletiva e comum mais fundante que num *a priori* haveria se ocupado com as questões antecedentes a respeito desta autolimitação e, portanto, pretendida equidade social. Limitação voluntária e coletiva tal que seria sintomaticamente responsável pela nossa melhor e mais qualitativa autonomia, na nossa igualmente partilhada esfera da liberdade. (Gorz, 2010)

É por isso que a equidade social implica-se ainda e muito diretamente com as expressões de governança autogestionadas em torno daquilo que poderia ser uma práxis e experiência de dotação incondicional de autonomia, por exemplo, que convergisse para com

medidas de rendimento básico incondicional, ultrapassando-as inclusive. Trata-se de uma implicação ética de corresponsabilidade sociopolítica, que possa, de novo, nos levar ao encontro de uma economia da suficiência, portanto, autolimitada, e uma presença nas relações, quero dizer: pertença, envolvimento empático, uma espécie de relação Eu-Tu, como nos coloca Buber (1969). Questões estas, deste autor, como outras que aqui neste tópico já apareceram, às quais muito diretamente retornarei quando do tópico mais final desta pesquisa. Uma relação verdadeiramente política, ou seja, na qual as narrativas estejam ou possam estar em real consonância com nossas representatividades subjetivas.

Em uma experiência de dotação incondicional de autonomia estaria assegurada, portanto, não apenas a concessão de um rendimento, ou de um equivalente monetário, igual e propriamente incondicional. Isto é, rendimento este, que está, por isso, desvinculado do fato de se ocupar ou não um posto de trabalho e que independe de qual este seja. E cuja finalidade é a do reconhecimento da contribuição de cada indivíduo à sociedade, através do conjunto de suas atividades, incluídas as não mercantis. Pretende-se uma práxis e experiência de dotação incondicional de autonomia enquanto ferramenta econômica e social de transição democrática a sociedades sustentáveis e desejáveis baseadas no decrescimento. E tem por objetivo dialogar e debater sobre o lugar e o conteúdo dos serviços públicos, redefinindo-os como bens comuns, que devem ser, portanto, geridos de maneira coletiva. A dotação incondicional de autonomia engloba questões em torno dos direitos fundamentais, da garantia de acesso a produtos locais, por vias da reestruturação da economia do entorno e de uma prática propriamente de um *Buen Vivir*, a partir da qual os indivíduos se transformam em pessoas autônomas que podem se reapropriar de suas opções de vida. (Liegey *et al.*, 2014)

Naquilo que diz respeito, portanto, mais especificamente ao chamado Rendimento Básico Incondicional¹²⁴, seguem agora alguns destaques que nos interessam mais pontualmente. Inclusive, sob o prometido pretexto de poder explorar e trazer para esta minha espécie de “diário de campo” da Conferência, aquilo que foi a apresentação que o Professor Doutor André Barata, orientador desta pesquisa de doutoramento, e eu oferecemos juntos enquanto uma das atividades de discussão da Semana do Decrescimento¹²⁵.

Em um cenário, no qual os investimentos na produção são de tal ordem que visam e fazem produzir, na verdade, novas e mais demandas, justamente com a finalidade de condicionar a experiência econômica a novos ciclos necessariamente de produção e seus derivados lucros acumulados. Ou seja, uma experiência econômica propriamente de produtivismo, onde toda produção está condicionada por demandas e toda finalidade produtiva traduz-se pelo acúmulo de oportunidades a fim de que se possa seguir produzindo e acumulando, sejam os lucros, sejam as possibilidades de mais produção, aquilo que precisa ser feito, para que se possa então, liberar esta engrenagem desta falácia com a qual ela se

¹²⁴ A este respeito gostaria de destacar e deixar aqui registrada a iniciativa e rede *Basic Income Earth Network (BIEN)*: <<http://basicincome.org/>>.

¹²⁵ Programa da Semana do Decrescimento disponível em <<https://budapest.degrowth.org/wp-content/uploads/sites/2/2016/08/2016-Budapest-Degrowth-Week-Programmes.pdf>>.

alinhou, depende de uma releitura do global em termos de local, de uma desaceleração do ritmo dos níveis de reprodução do ciclo do capital e de uma descontinuação mais direta do tempo. (Barata & Marinho, 2016)

Uma releitura do global em termos de local significa resgatar as possibilidades de diversidade produtiva e implica em proximidade *versus* a sensação de que o global, portanto, interconectado, traz de estarmos todos mais próximos. Para tal, é preciso que o local seja apropriadamente subsidiado, permitindo a proximidade direta, da qual se falava, entre os produtores e suas fontes de demandas, sobretaxando a exploração de recursos que extrapolem as disponibilidades especificamente locais e promovendo a comunitarização da produção. Por sua vez, uma desaceleração do ritmo de reprodução do ciclo do capital representa sintomaticamente uma desaceleração do próprio fenômeno do produtivismo, acima brevemente descrito, e exige medidas, portanto, assim chamadas de pré-distributivas, ou seja, apoiadas em uma renda básica, o estabelecer de tetos salariais máximos e uma experiência de fato de herança social.

Por fim, uma descontinuação do tempo simboliza o direito ao perdão e ao esquecimento, cuja supressão propositada implica na existência e na perpetuação, portanto, de dívidas e heranças. Uma descontinuação capaz de resgatar justamente a entropia, da qual falávamos anteriormente, na temporalidade humana. Isso porque, tal qual anteriormente explorado acerca da lei da entropia, esta dá a saber o irreversível das perdas inevitáveis, por elas mesmas. Adiante, conforme alguns dos apontamentos sobre a configuração *outsider* de uma comunidade de economia local em Minas Gerais/Belo Vale, a Comunidade Noiva do Cordeiro, avançarei para pensar e explorar melhor, como isto do perdão, o próprio perder-se grandemente em relação a algo ou alguma experiência, guarda uma capacidade intransferível de nos permitir descontinuar o tempo, remediando ao passado os irreversíveis do presente e assegurando a possibilidade de se estabelecer novas promessas, portanto, novas ações (políticas).

É por isso que uma práxis de Rendimento Básico Incondicional se faz tão necessária e oportuna, isso porque seria capaz de avançar para além dos termos de uma justiça redistributiva disfuncional para uma prática de pré-distribuição propriamente de riqueza; seria capaz de esclarecer que, em uma sociedade emancipada, a possibilidade da experiência de realização a partir do trabalho (*work*), por exemplo, deve independer da necessidade de se dispor de uma renda básica, ou seja, onde trabalho (*work*) não tenha sido comprimido em trabalho (*labour*); e seria capaz de permitir a dissociação entre trabalho (*labour*) e renda a partir da existência então de uma quantidade cada vez menor de postos de trabalho da sociedade do trabalho no capitalismo. Este Rendimento precisa ser, portanto, por ele mesmo emancipatório. (Barata & Marinho, 2016)

Um Rendimento Básico Incondicional, ou Universal, emancipatório é aquele que se ocupa, ou deve se ocupar, antecedentemente à própria dissociação do direito a uma renda básica da exclusiva prerrogativa do trabalho (*labour*), especialmente em uma sociedade, que

se argumenta como uma sociedade sem trabalho (*labour*), ou incapaz de oferecer mais, e sempre mais, postos de trabalho (*labour*). Este Rendimento emancipatório precisa contribuir com as respostas que se fazem necessárias a uma visão emancipada acerca do próprio trabalho (*labour*) e a uma mais justa distribuição de renda. Caso contrário, estaremos falando e experimentando um rendimento básico incondicional, na verdade, em reafirmação e sustentação das próprias bases cíclicas mais fundantes do produtivismo e das práticas do neoliberalismo, por sua vez. (Barata & Marinho, 2016)

Isso porque estaremos, na prática, desvinculando renda de trabalho (*labour*), projeto este que está também nos planos mais neoliberais, uma vez que o capitalismo produz, pois, cada vez com menos trabalho e caminha para se transformar em uma sociedade propriamente do pós-trabalho. Contudo, não estaremos nos desvinculando da função social capitalista do trabalho (*labour*), o que implicará, dentre outras coisas, que seguiremos nos assumindo e realizando exclusivamente como uma sociedade de consumidores, que já somos, e cujo tempo liberado do tempo de trabalho (*labour*), por exemplo, não será utilizado, portanto, para qualquer outra coisa, se não consumir. E cuja renda para tal – independente do trabalho que uma pessoa possa ter ou não, ou seja, independente da capacidade sistêmica de conseguir gerar e assegurar trabalho a todos, para que todos tenham renda e possam consumir – estará garantida pela pré-distribuição da medida, agora não mais sociopolítica e de emancipação, mas sim neoliberal, do Rendimento Básico Incondicional.

Isto significa que não se terá cumprido por nós uma nova e emancipada relação com o trabalho (*labour*) que seja capaz de lhe descolonizar a função social capitalista e de lhe (re)imprimir de maneira reavaliada, reconceituada e reestruturada a noção própria de cuidado e pertença comum aos imperativos de manutenção da vida, de maneira, portanto, coletiva, local e comunitária, por exemplo, assim como que seja capaz de resgatar para o trabalho (*work*), que precisaria igualmente estar desvinculado da dimensão do trabalho enquanto *labour*, aquela na qual nos comprimimos enquanto possibilidade, a sua proposta mais realizadora das nossas representações subjetivas, consonantes então à utilidade de fato do nosso mundo fabricado para durar. (Barata & Marinho, 2016)

Um Rendimento Básico Incondicional emancipatório é aquele que responde a estas questões da própria emancipação, em sua mais realizada amplitude política agente e, portanto, sustentável, criando também e, por exemplo:

“[...] espaços de autonomia nos quais o tempo liberado do trabalho possa ser das autoproduções de bens e serviços que reduzirão sua dependência do mercado, assim como da profissionalização e da administração deste, permitindo reconstruir um tecido de solidariedade e de sociabilidades vividas, feitas de redes de ajuda mútua, de troca de serviços, de cooperativas informais. A liberação do tempo, a liberação do trabalho heterônomo, funcionalmente especializado, devem ser concebidos como uma política de conjunto que exige também que repensemos a arquitetura e o urbanismo, os equipamentos e serviços públicos, as relações cidade-campo, de modo a descompartmentalizar as esferas da vida e da atividade, e a favorecer as trocas autoorganizadas.” (Gorz, 2010, p. 37)

“Em suma, é preciso repensar a sociedade em função das aspirações que nascem da crescente autonomia das pessoas, no lugar de pensá-la em função da necessidade que tem o capital de delas servir-se, submetendo ao próprio capital esta autonomia. [...]. Entendamos bem: o assalariamento deve desaparecer e, com ele, o capitalismo.” (Gorz, 2004, pp. 89 e 90)

Na sequência destas reflexões, que denunciam as maneiras como o próprio sistema capitalista neoliberal encontra para resistir e, portanto, para se apropriar à sua maneira de medidas de saída e superação e de alternativas, vale enfatizar que da mesma forma este desafio está, desde sempre, posto ao movimento do Decrescimento e suas políticas agentes, isso porque as suas raízes estão diretamente ligadas aos debates acima desenvolvidos. As ambivalências que acometem as possibilidades de realização de uma economia política ou ecológica de fato, de um Rendimento Básico Incondicional, são as mesmas que acometem as historicamente derivadas propostas de Decrescimento, cujos esforços de ruptura dependerão do quanto mais estas iniciativas conseguirem ser emancipadoras.

Quero dizer, o Decrescimento que não se trata sob qualquer hipótese de um fato histórico, ou seja, não se trata das fases de recessão das crises cíclicas do capitalismo quando então tipicamente decrescem-se os recursos de produção, os investimentos, os valores, os salários, o volume de trabalho ofertado, o consumo e etc., ainda provoca muitas vezes uma contraprodutora estranheza. Já, ou ainda, neste quinto evento foi preciso (re)forçar aquilo sobre o que se está falando, quando se fala sobre Decrescimento.

Há uma discussão que ainda persiste em torno do *frame* decrescimento e que porque persiste, além de torná-lo cada vez mais qualitativo por estar novamente (re)explicado e cuja definição vem a destaque, torna sua experiência enquanto arena propriamente de debate crítico uma prática em contínuo refinamento. Com desejos, porém, de que não se trate de encalharmo-nos nesta discussão de nomenclatura e muito menos tomá-la a partir da atmosfera nada crítica e reflexiva de uma antipraxis, quero dizer, em nada práxis de fato, portanto, do politicamente correto, tais quais os desafios igual e anteriormente pontuados sob alguns aspectos e termos na 4ª Conferência Internacional sobre Decrescimento. Mas, sim, permitirmo-nos avançar o pensamento, reconhecendo como estas questões do nome fazem revisitar definições conceituais e melhor compreender como elas se delineiam na prática, no pós-crescimento.

A discussão em torno do *frame* decrescimento costuma, pois, estar habitada por dois polos bastante opostos, porém, ambos organizados sob o argumento central da possibilidade de que o movimento seja apropriadamente compreendido. Assim sendo, existe o polo que aposta nas possibilidades de sua melhor compreensão justamente pelas vias do desconforto e desacomodação que tal nomenclatura pode suscitar, enquanto o outro polo aposta na reformulação desta intitulação do movimento visando superar as arestas de sua incompreensão nos diálogos e nas relações ou mesmo visando romper com a inadequada

margem de possibilidade de que este termo seja apropriado pela noção de recessão do capitalismo.

Em todas as suas três últimas Conferências Internacionais foi preciso que o movimento dedicasse tempo e espaço a se apresentar e se esclarecer deste lugar desta nomenclatura que causa incômodo, explicando-se e se diferenciando então das recessões das crises cíclicas capitalistas, muitas das vezes após perguntas diretamente da audiência a este respeito, por exemplo. E, ao mesmo tempo, destacando e “mostrando que mostrava que mostrava o que mostrava”¹²⁶ em torno de todo este esforço de narrar-se deste lugar incomumente percebido num exercício propriamente epistemológico que permite e faz pensar o nome decrescimento do lugar e propósito deste, que pensa sobre si mesmo e em torno de si mesmo, com a finalidade de se dar a conhecer a partir de uma dialógica autopercepção e autodefinição de si enquanto movimento de saída e superação do capitalismo e sua sociedade do crescimento contínuo e ilimitado.

Quando enfatizo mais diretamente, por sua vez, isto das perguntas de audiência, inclusive e também sobre todo debate possível acerca do *frame* do movimento, quero destacar que o Decrescimento enquanto tal está longe de ser do tipo que reúne ou até reunirá consensualmente pensadores em torno de uma determinada temática e cuja compreensão esteja, por exemplo, acabada em definição e até quem sabe em práxis. O movimento, ao contrário, é bastante orgânico e dinâmico, é inacabado e se movimenta em aberto relativo às apropriações que se tomam dele, fato que, portanto, só faz reiterar o que persiste, e o persistir de uma discussão, em torno de sua nomenclatura, por exemplo. Fato que de toda forma e mesmo que diante de tão tênue linha não impossibilita que o movimento seja e se saiba por definição, mas uma definição com, ou seja, definição que habita propriamente o entre das relações. Isso porque só se percebe em unidade após o diálogo, que necessariamente haverá de ter sido o do atravessar, a partir ou através propriamente da expressão, por outras palavras, a etimologia propriamente da palavra diálogo, das dialogísticas do íntimo. E que talvez pudéssemos argumentar por: exercício ou vivência de autoconsciência nisto de uma existência que se sabe e acontece justamente nas suas próprias tensões e sendo-as. Concretizando, as possibilidades de presença na realiz|a|ção no e com o mundo e nas (rel)ações que estão justamente nas tensões ou dialogísticas do íntimo.

Um dos nomes presentes nesta discussão é o do grego, ambientalista e pesquisador sobre economia ecológica, Giorgio Kallis. Em um de seus artigos¹²⁷–, na esteira inclusive, e

¹²⁶ Novamente, trecho que procura apropriar-se da ideia em torno do “Mostrai que mostrai” do poema de Brecht (1998), assim como e também da experiência concreta em torno desta escolha possível e sua efetivação.

¹²⁷ Desde a 4ª Conferência Internacional sobre Decrescimento, em Leipzig, em 2014, constituiu-se uma plataforma virtual, também enquanto projeto consequente e resultante da Conferência, para reunir e conectar os trabalhos e as produções em torno de toda esta discussão sobre Decrescimento: [<http://www.degrowth.de/en/>](http://www.degrowth.de/en/). Assim como há o grupo de pesquisa, ou coletivo acadêmico mais especificamente, *Research and Degrowth*, cuja plataforma contém também vários documentos e registros, implicadamente “praticoteóricos” e vice versa, acerca deste debate: [<http://degrowth.org/>](http://degrowth.org/). Vale destacar que, tal como já mencionado, este foi o coletivo direta e especificamente responsável

destacadamente, de uma postura de diálogo inerente, presente e representativo ao movimento do Decrescimento, ainda que muitas das vezes e sob alguns trechos mais específicos disto de um através da expressão, estivesse furtada a sua mais ontológica dialética e houvesse “entrelinhada” uma certa autoridade de argumento, que distancia não só a pluralidade condicionante da alteridade, como a própria alteridade, mais adiante me estenderei melhor a este respeito, – o autor (2016) debateu sobre estas questões em torno do *frame* do movimento com outra pesquisadora e economista, Kate Raworth, e enumerou aquelas que seriam em sua opinião algumas das razões pelas quais o termo decrescimento deve continuar sendo aquele utilizado para se dizer deste movimento alternativo e suas propostas ou *policies* que buscam empreender saídas e a própria superação da lógica da produção e do crescimento do capitalismo.

Algumas de suas razões seriam: o próprio debate em torno do *frame* que leva desde à possibilidade de explicitação e esclarecimento sobre o movimento e suas políticas, até à possibilidade de aprofundamento, assim como sua atual adesão referencial e sua inevitável clareza. Para Kallis (2016), de toda forma, devemos ser críticos e autocríticos o suficiente para estabelecermos até onde prosseguir parte, presente e agente, de um círculo próprio de relações e debates, por exemplo, quando já não se avança do lugar da discussão e diálogo sobre o *frame* conceitual, de qualquer que seja uma determinada questão a atravessar-se ao entre das (rel)ações pela expressão, e se esta persiste em afastar-se da possibilidade de compreensão do movimento de fato e suas propostas, no caso, do movimento sociopolítico do Decrescimento. Ou seja, para o autor (2016) não se trataria necessariamente de encontrar uma outra intitulação ao movimento, mas sim e a certa altura, talvez e quem sabe, outros círculos na verdade de debates.

Sobre a inevitável clareza do termo e a possibilidade de que este se estabeleça deste lugar de compreensão e percepção, Kallis (2016) argumenta que, na verdade, a questão é muito mais do nosso imaginário colonizado em torno da máxima do crescimento do que da nomenclatura. Esta, por sua vez, deixa bastante claro que o decrescimento, em seus termos gramaticais mais verbais que diz daquilo que realmente se reduz, está interessado em outros níveis de acumulação, produção e, portanto, em outros indicadores socioeconômicos do que como, por exemplo, os números e as estatísticas em torno do Produto Interno Bruto (PIB).

Dentre as variadas razões, há outra também bastante central e alinhada propriamente ao Decrescimento enquanto conceito e movimento, a de que este termo, ainda que suscite a partir do imaginário colonizado do crescimento – recessão, não pode ser cooptado pela lógica produtiva. Isso porque aquilo que o capitalismo não quer e não pode definitivamente fazer é vender menos, ele pode inclusive vender tudo, ou seja, transformar tudo em mercadoria, mas de menos, no seu sentido mais literalmente decrescentista, vender menos. (Kallis, 2016)

pela promoção da primeira Conferência Internacional sobre Decrescimento em Paris, em 2008, quando seu *frame Degrowth* passou a ser então utilizado. Este coletivo foi também responsável pela organização e promoção de todas as outras Conferências que se seguiram.

Enquanto isso, aqueles que defendem a utilização de outro *frame* destacam, desde a sua própria base linguística de negação, estabelecida pelo uso do radical “de”, por exemplo, que seria responsável, na verdade, pelo possível fortalecimento do conceito *growth*, ao qual se tenta opor, assim como quando “comandos” ou mensagens negativas tendem “na verdade” a nos remeter cognitivamente à concepção que justamente quereríamos negar. Até as dificuldades, como já mencionado, de terminarmos centrados então, ou melhor dizendo, a experimentar e a desfrutar as e das discussões em torno das políticas do movimento a partir de debates que terminam acontecendo apenas ao redor das questões suscitadas por esta nomenclatura.

Isso porque, a partir do conter do próprio conteúdo a ser negado na própria palavra de negação, tem-se que a nossa percepção em um momento logo seguinte, mas não de maneira afirmativa necessariamente, vê-se direcionada àquilo que se queria de fato negar, ou seja, eliminar ou superar. Em geral, linguistas, como o mencionado George Lakoff por alguns pensadores e seguidores do Movimento, se valem da ideia concreta em torno do comando *do not think of an elephant* para exemplificar, na prática, o impacto que comandos negativos terminam por desempenhar. Conduzindo os envolvidos através da negação a pensarem justamente em um elefante, por exemplo.

Desta forma, e pelo desfrute ainda mais epistemológico ilustrativo, pois pretendo que seja esta segunda parte uma ilustração de fato e propriamente da pesquisa como um todo, são do livro *Degrowth: a vocabulary for a new era* e da transcrição editada de um debate em torno deste tema do *frame* acerca do Decrescimento – *The vocabulary of Degrowth: a roundtable debate* – duas imagens bastante significativas de autoria da designer gráfica e ilustradora Bàrbara Castro Urío, que muito bem discutem e simbolizam esta questão diretamente a partir da sua ilustração:

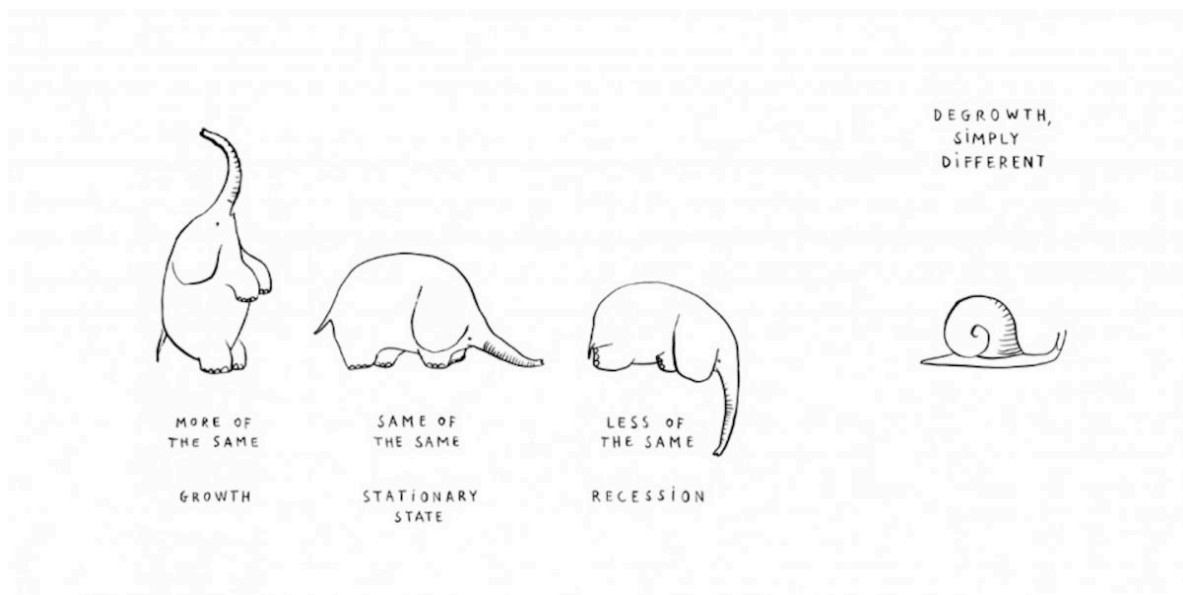


Imagem 16 – Sem título na Fonte

Fonte: Urío *apud* Chertkovskaya, 2016, s/p.

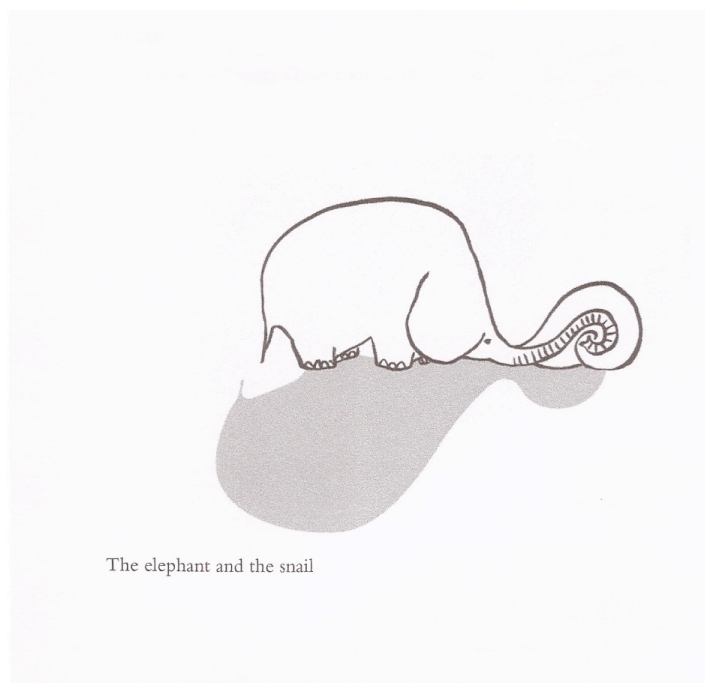


Imagem 17 – *The elephant and the snail*

Fonte: Urío *apud* D'Alisa, Demaria, & Kallis, 2015, s/p.

Ainda sobre todas estas questões de um *framing* constantemente submetido à hermenêutica de sua real e genuína proposição, há intervenções mais mediadoras que nem fazem permanecer intacta a atual nomenclatura nem sugerem sua substituição total. Destas a que mais me chamou atenção foi a possível intitulação D.E.growth, especialmente por “D.E” poder significar, em abreviatura, *de-emphasize* ou *delight and equity*. De toda forma, ao

menos na escrita, seguiria intacta toda a problemática em torno de um radical de negação, fosse este o caso, digamos assim, a ser superado e atravessado. Quando não, toda esta problemática da negação seguiria igualmente intacta uma vez que o radical “D.E” estaria para *de-emphasize*, por exemplo. E mesmo estando para *delight* e *equity*, ainda assim exigiria que fosse proposto deste lugar de compreensão. Porém, a sonoridade de muitas maneiras me parece interessante caso o *frame* do movimento passasse a ser utilizado neste formato e uma proposta tão central e fundante, como a da equidade, para o próprio conceito e sua iniciativa enquanto movimento, estaria de partida, portanto, presente na nomenclatura. (Antal, 2016)

Desta discussão toda me interessa também, e de maneira bastante pontualmente alinhada com a discussão de tese que se seguirá na parte 3 acerca de significarmos-nos de novo a respeito de nossa realiz|a|ção no mundo e para com e em nossas (rel)ações, a implicação deliberada em torno de uma narrativa que seja e aconteça de fato e que, portanto, seja representativa. Importa às narrativas que estas sejam genuínas para com a “autopercebida” e sabida autenticidade da dialogística do íntimo circunstanciada na pluralidade que condiciona os sujeitos. Quando o movimento do Decrescimento se ocupa com a sua narrativa de maneira representativa em torno de sua nomenclatura, ele está permitindo que “se ocorra” (estou me furtando de dizer que se produza, isso porque quero evitar o termo do seu lugar e imaginário cooptados pela lógica do capitalismo, por exemplo) um entre das relações, ou seja, que tenham sido dialogadas as dialogísticas dos íntimos sobre estas questões e sobre o dialogar e o dialogístico íntimo, por exemplo. Isto aqui por ora é uma quase hipótese de tese, que adiante explorarei e analisarei apropriadamente em argumentação, sobre a narrativa representativa que se organiza a partir do entre das relações, que, por sua vez, surge do diálogo que se empreende sobre e das dialogísticas do íntimo, como a promessa da política.

Enquanto a 4ª Conferência Internacional sobre o Decrescimento e muito da sua atmosfera de amplitude própria me inquietava e provocava justamente do lugar de algumas questões muito específicas, como uma possível patrulha ideológica e o narcisismo das pequenas diferenças, algo plenamente alinhado ao enfoque que intitulava a Conferência à época, que era “[...] unindo movimentos e pesquisas”. Ou seja, nada mais desdobradamente sintomático a uma tentativa de união do que alguns “cacoetes” de patrulha e referenciais narcísicos, a 5ª Conferência Internacional sobre o Decrescimento inquietou-me de dois outros lugares muito pontuais, mas que de certa forma desdobram-se, sob certa medida, de contextos também de patrulhas ideológicas e narcisismos das pequenas diferenças, porém, com alguns outros refinamentos, ou algumas outras arestas.

Um deles, a autoridade de argumento por nível de engajamento prático em curso, ou seja, uma certa arrogância de engajamento, que de muitas maneiras não deixa de igualmente patrulhar os outros níveis e modos, pretextos e objetivos de engajamento, ainda que desta vez a dimensão fosse muito menos de controle e muito mais de debochada “superioridade” prática e engajada. O outro, a tolerância das diferenças, que literalmente se suportam, mas

não se frequentam ou se relacionam, portanto, não se empatizam. Uma dimensão não tanto narcísica, mas sim desta vez mais invisibilizadora, uma questão mais da ordem da indiferença. Novamente, no meu entendimento, algo bastante sintomaticamente desdobrado de um esforço, titular propriamente, a questionar o caminhar ou não justamente das mais significativas transformações e o que se entende, portanto, por estas.

Tudo isto, na verdade, é que, em geral, estou cada vez mais provocada e positivamente surpresa com o envolvimento presente de fato que toda experiência concreta pressupõe, no lugar de simplesmente irmos sendo, sentindo e pesando nosso eu circunstanciado, não à revelia literal desta, o que de fato seria impossível, mas sim aos moldes “subversivos” ou militantes, a muitos custos em relação à experiência concreta propriamente e aos outros.

Isto tudo me parece fundamental para se estar politicamente envolvido com a diferença, no sentido mais arendtiano do discurso que traduz a ação. Quero dizer, narrarmos em, não a partir de, exercício de percepção e “discriminação”, ou, melhor dizendo, avaliação desta experiência concreta, em busca então de integrá-la e pertencer a ela pelas vias do melhor ângulo subjetivo, como numa imagem de caleidoscópio, algo plenamente contingente, mas que queremos seja representativo.

A experiência concreta, aquela que ocorre real e de fato, acontecendo também por ela mesma, existe num antes das ideias que possam lhe interpretar e que nos age. Uma configuração *outsider* não pode, portanto, “agredir” ou “aniquilar” a experiência concreta, precisa saber desconstruí-la e reconstruí-la na direção do que pretende e busca.

Penso que o que estou tentando dizer é que é justamente a experiência concreta, o palco da vida própria e, obviamente, que nos une de muitas maneiras e permite a experimentação política de fato das diferenças. A “verdadeira” ação política está em estabelecer contato e envolvimento narrativo dialogístico com a diferença prestando-nos presença nas realizações e realizando-as, quero dizer, habitar a diferença no espaço do entre.

Não basta dar a saber à diferença a sua diferença, mantendo-se a si próprio e às próprias diferenças, isto seria um agir político puramente tautológico. É preciso deslocarmos do nosso lugar de diferença própria quando, diante da diferença, é preciso nos envolvermos com ela, acolhendo-a, literalmente experimentando-a em nós, não para nos anularmos ou deixarmos-nos objetivar, mas para habitar-mos de nós, do “lugar” de nós próprios, a diferença. É o mesmo que dizer: ir estar presente no entre das (rel)ações onde eu sou porque você é (*Ubuntu*¹²⁸), ou seja, eu ajo a partir daquilo que experimento de mim no envolvimento, na acolhida e no habitar da diferença e não quando em respeito ou tolerância, à diferença, simplesmente ajo na minha singularidade, reforçando às diferenças, seu espaço e

¹²⁸ A palavra *Ubuntu* não é traduzível diretamente. Expressa a consciência da relação entre o indivíduo e a comunidade. Na África do Sul, a noção *Ubuntu* esteve diretamente ligada à luta contra o *Apartheid*, por exemplo. A palavra pertence às línguas faladas pelos povos da África Subsaariana e a sua filosofia política e ética estão na prática e no entendimento de que cada um é o que é graças ao que todos são.

tempo de serem e estarem, mas não agindo o político do entre que surge das relações de fato. Simplesmente aguentando as diferenças porque entendo que preciso assim lhes permitir existir para que igualmente possa existir com a minha própria diferença.

Ambos os contextos, e cujo emaranhado de elucubrações, anteriormente recortadas, desenvolverei e explorarei com profundidade, a seguir, quando da parte 3 desta pesquisa, seja de uma partilha de experiências engajadas que se envaidecem de autoridade realizadora, seja de uma presença na experiência concreta das diferenças que, na verdade, não as frequenta fazem-me lembrar um poema, que cito a seguir, da poeta polonesa Wislawa Szymborska, em outras oportunidades mencionada e citada nesta pesquisa, que reflete acerca de uma vida que realmente acontece na hora que acontece e da maneira como o é, sem ensaios. Assim sendo, acontece que a autoridade realizadora pesa a sua leveza de ser sobre a própria autonomia da pluralidade que condiciona a ação, comprometendo a sustentabilidade das diferenças no entre das relações e o próprio interesse das diferenças em assim o serem. E a presença que não frequenta a diferença, não se deixa atravessar pela expressão – diálogo, das dialogísticas mais íntimas e representativas, do qual emerge o entre, que é próprio destas relações e no qual pode passar a habitar então uma unidade representativa do sujeito para consigo, agora já não mais e, portanto, em condição dialogística própria e necessariamente interna. Por outras palavras, a realização de fato de um encontro a partir do qual os sujeitos sairão com seus níveis de consciência “para si” alargados, exatamente aquilo que nos torna mais qualitativamente livres para escolher diante dos eventos. Atravessarmos-nos ao dever e encarnarmos a existencialização de algumas marcas é o caminhar propriamente das transformações que, portanto, são as mais significativas.

A vida na hora

*A vida na hora.
Cena sem ensaio.
Corpo sem medida.
Cabeça sem reflexão.*

*Não sei o papel que desempenho.
Só sei que é meu, impermutável.*

*De que trata a peça
devo adivinhar já em cena.*

*Despreparada para a honra de viver,
mal posso manter o ritmo que a peça impõe.
Improviso embora me repugne a improvisação.
Tropeço a cada passo no desconhecimento das coisas.
Meu jeito de ser cheira a província.
Meus instintos são amadorismo.
O pavor do palco, me explicando, é tanto mais humilhante.
As circunstâncias atenuantes me parecem cruéis.*

*Não dá para retirar as palavras e os reflexos,
inacabada a contagem das estrelas,
o caráter como o casaco às presas abotoado -
eis os efeitos deploráveis desta urgência.*

*Se eu pudesse ao menos praticar uma quarta-feira antes
ou ao menos repetir uma quinta-feira outra vez!
Mas já se avizinha a sexta com um roteiro que não
[conheço.*

*Isso é justo - pergunto
(com a voz rouca
porque nem sequer me foi dado pigarrear nos bastidores).*

*É ilusório pensar que esta é só uma prova rápida
feita em acomodações provisórias. Não.
De pé em meio à cena vejo como é sólida.
Me impressiona a precisão de cada acessório.
O palco giratório já opera há muito tempo.
Acenderam-se até as mais longínquas nebulosas.
Ah, não tenho dúvida de que é uma estreia.
E o que quer que eu faça,
vai se transformar para sempre naquilo que fiz.*

(Szyborska, 2011, pp. 63 e 64)

2.5 Configuração *Outsider*: apontamentos.

“Cabe construir perspectivas em que o mundo se
ponha com suas fissuras e fendas à mostra.”

T. W. Adorno

Neste tópico, pretendo cumprir as costuras prometidas para algumas das questões espalhadas em torno de uma abordagem do *outsider*, que vem sendo explorada e discutida ao longo da pesquisa, mais propriamente desde a introdução, e pretendo apontar uma definição conceitual do termo e algumas possíveis reflexões acerca da ideia, então, em torno do comunismo e do comum do comunismo. E também destacar algumas experiências em curso, por assim dizer, *outsiders*, como a comunidade de economia local Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, Minas Gerais, assim como, a iniciativa do Instituto Chão, em São Paulo, capital. Ambas se localizam no Brasil, e as quais eu tive a oportunidade direta de visitar e conhecer em suas práticas para além da pesquisa bibliográfica conduzida a este respeito, incluindo a consulta a um documentário em específico sobre a Comunidade Noiva do Cordeiro. Assim como enumerar pontualmente algumas outras experiências.

À medida que desenvolvia esta pesquisa, eu ia sentindo a necessidade de responder para mim as seguintes perguntas: por que eu estou de fato implicada com os *outsiders* e por que os estou pensando em relação dialética para com a sociedade do trabalho no capitalismo? Das tentativas de resposta a estas perguntas, que ainda não haviam sido diretamente colocadas como agora, eu fui espalhando, então, reflexões dialógicas para com a dimensão e abordagem *outsider*, como: uma identificação ilustrativa para com os casos em estudo, ou seja, casos que são por eles mesmos evidências, realizações propriamente de expressões ou margens de saída e superação da atual lógica; uma declarada busca introdutória por

alternativas desejáveis e possíveis, e pela tomada de conhecimento acerca das possibilidades de fissuras; e um convite a se pensar a conformação e configuração de um após capitalismo, do próprio lugar da tentativa e da (rel)ação desalienada *outsider*, muito mais do que lugar da literatura sobre um pós-capitalismo, capitalista ainda e propriamente de nome, e que agora costuro a partir das ideias e posicionamento a seguir.

Eu continuo olhando para os esforços e as possibilidades de saídas, porque acredito em alternativas, que sejam desejáveis e possíveis, e as prefiro como meios de significar minha presença nas (rel)ações e de desfrutar o entre que delas emerge. Também, porque reconheço a urgência e o irrefutável de muitas de suas reflexões e debates e porque é a partir do envolvimento com aqueles que “já saíram”, que mobilizo um esforço próprio, portanto, singular, de saída também. Inquietada e provocada pelas contradições mais internas desta lógica do capitalismo, continuo seguindo movimentos como o do Decrescimento e desdobrando-me deste, ou a partir deste seguir, em comprometimento e relação para com outros movimentos de igual desejo de saída e superação, como, por exemplo, Tamera, a Cooperativa Integral Catalana e a moeda Eco, e o Instituto Chão.

A busca alternativa é por poder estar verdadeiramente condicionada pela diferença, agindo subjetividades acolhidas do lugar de suas singularidades mais plurais e não apenas comportando do lugar da pasteurização das massas. Ou seja, “agindo” a partir do viés da forma hegemônica do indivíduo no capitalismo, que é único, a última parte em unidade do divisível, mas cuja medida subjetiva e de identidade é a própria anulação desta pluralidade individual, cujo valor e reconhecimento dependem de sua capacidade ou plasticidade à formatação em relação ao discurso predominante.

Desde a introdução, tal qual mencionado, e sob o cuidado de explicitar e compartilhar, por exemplo, a trajetória de construção do título desta pesquisa, algumas questões diretas e dialógicas acerca da configuração e/ou experiência *outsider* foram devidamente pontuadas sob a promessa, portanto, desta costura sendo aqui construída. Mais especificamente do ponto, permitam-me o trocadilho, da minha titulação, vale “arrematar” que a configuração *outsider*, seja do seu lugar mais conceitual, seja do lugar das suas práticas em curso, é, portanto, uma das pontas ambivalentes, nas quais estou pensando, quando penso nas rupturas que nos cercam. É uma das direções e significações possíveis das rupturas, que são ambivalentes, no meu entendimento, no que concernem os seus níveis possíveis de desdobramentos promovidos ou a promover e no que concernem suas fontes, talvez seja este inclusive o primeiro nível de ambivalência.

No nível das fontes das rupturas, temos aquelas que são causadas ou desencadeadas pelo próprio *status quo*, ou seja, pela própria dinâmica do capitalismo. Estas rupturas são aquelas que fazem romper, na verdade, com tudo quanto possa se constituir como um obstáculo ou empecilho para a realização efetivamente do capitalismo e da sua lógica. Não que sejam menos rupturas por isso, mas definitivamente não são as rupturas de resistência sobre as quais desejo falar deste lugar da configuração propriamente *outsider*. Sobre estas

rupturas cabe denunciá-las para que se exponham as contradições mais internas do capitalismo, consciente e voluntariamente pensadas neste formato e promotoras de desigualdades pelas vias do acúmulo e da concentração de riqueza. Se olhadas de perto, as rupturas deixam em descoberto os seus contornos e entregam o lado ou a ponta da ambivalência que as constituem.

Ainda no nível das fontes, há aquelas rupturas que são causadas ou desencadeadas justamente e, então, pelas configurações *outsiders*, aquelas que resistem ao *status quo* e que engajam resistência em relação a este. Estas são as rupturas que me interessam pela possibilidade de saída e superação da sociedade do trabalho no capitalismo. No nível, portanto, destas fontes de suas ambivalências, a primeira parte desta pesquisa procurou denunciar as rupturas provocadas pelo capitalismo e por sua lógica, em torno do nosso tecer e tecido mais social e político, aproximando a lente de aumento acerca de alguns de seus contornos enraizados e naturalizados tais como o fim nele mesmo de um acúmulo contínuo, crescente e ilimitado e a justificação desta engrenagem secularizada e moderna, nela mesma fundamentada. Quero dizer, fundamentada na vontade do homem de viver segundo e por esta vontade de uso, enquanto finalidade e utilidade primeira e máxima, ou seja, utilitarismo, e de dominação.

Enquanto isto, esta segunda parte buscou evidenciar, deste nível das fontes das ambivalências, as rupturas *outsiders*, aquelas cuja lente de aumento sobre seus contornos indica que as raízes da lógica do capitalismo e suas dimensões e discurso mais naturalizado não são insuperáveis e irrepensáveis. O falar das rupturas enquanto *outsiders* denuncia propriamente estas ambivalências existentes no nível das fontes, isso porque elas remontam necessariamente às rupturas que danificam nossas vidas, que, por sua vez, são da fonte do discurso ou da prática predominante. E ao mesmo tempo convoca a transformações, superação e convida a que pensemos e busquemos alternativas, no limite, saídas de fato. Lados “de fora” que possam ser efetivamente construídos por dentro.

Já nos níveis possíveis de desdobramentos promovidos ou a promover, a ambivalência das rupturas é tal que as rupturas que o capitalismo e sua lógica causam não o aproxima, muitas vezes, da sua sustentação mais qualitativa, produtora e positiva, ao contrário, o afasta e estas suas rupturas com seus obstáculos desdobram-se em resistência contra a própria lógica agudizando as contradições de suas bases mais fundantes. E as rupturas *outsiders*, por sua vez, não fazem caminhar na direção de saídas, se não oferecer recursos que retroalimentam, mesmo que a contra gosto e intenção original de toda e qualquer alternativa de saída e superação, justamente as bases assim entendidas como fundantes da lógica da sociedade do capitalismo nesta pesquisa: o trabalho e o consumo.

Por exemplo, quantas vezes e de quantas maneiras já vimos acontecer a mercantilização de ideais contraculturais, rupturas *outsiders*, em itens, portanto, literalmente de troca e mercado, contaminando ou deteriorando a própria experiência concreta destes ideais, quando não no limite, levando-os à máxima da reificação e suas

transformações. Por outro lado, de quantas maneiras já sabemos que o desenvolvimento inerente da produtividade capitalista faz romper, na verdade, com a própria função social do trabalho nas nossas vidas e relações, posto que libera trabalho, mas da qual a lógica do capitalismo emana propriamente, pelas vias de muitos não acasos históricos e premeditada relação que se quis que estabelecêssemos com o trabalho até que se naturalizasse enquanto função social tal qual e como a conhecemos e concebemos.

Quer dizer, rupturas ambivalentes, seja no nível de suas fontes, seja no nível de seus desdobramentos e cujos contornos além de darem a sustentação real a esta ambivalência em níveis distintos, permitem refletir sobre os horizontes na direção dos quais caminhamos através destas rupturas ou na direção dos quais queremos realmente fazer estas rupturas caminharem.

Segundo Becker (2008), todo comportamento *outsider* precisa ser encarado como político, isso porque pressupõe a própria negociação da possibilidade da diferença coexistente e implica em considerar que todo processo de julgamento em referência à ação do outro é variável. A dimensão *outsider* é sempre um dado a partir de uma relação de interação e depende de como as ações e (re)ações se desdobram. O esforço do autor (2008) está em denunciar que o conceito de *outsider* só pode ser compreendido em perspectiva e que todo padrão comum, estabelecido como parâmetro, nem sempre avança do lugar das análises estatísticas.

A preocupação política conceitual com o termo pretende fazê-lo avançar do seu lugar de desvio, cujas práticas são, portanto, acomodadas em dados propriamente que operacionalizam uma razão de desvio padrão referente a um determinado conjunto de pressupostos que, em média, são mais comuns e frequentes. O autor (2008) ainda avança em suas considerações para dizer que, na verdade, todo desvio, ou iniciativa *outsider*, é criado, ou assim compreendido, diretamente pela sociedade. Isso porque são os próprios grupos sociais que decidem compor regras, cujas infrações denominam, portanto, de desvio e não porque o *outsider* seja necessariamente um compelido desviante em função de sua situação ou fatores.

Ou seja, em uma sociedade que decidiu por regra que toda “prosperidade” depende e está diretamente relacionada ao crescimento, todos aqueles que decidem compreender prosperidade e desenvolvimento de outras maneiras e, por isso, experimentá-las por outras vias que não a do crescimento, por exemplo, são necessariamente desviantes, o mesmo que dizer, *outsiders*. A questão política que envolve toda iniciativa e esforço *outsider* é justamente a possibilidade de nos perguntarmos quais serão as regras então que terão supremacia sobre outras, podendo-se a partir destas mediar o que será ou não de fato uma infração e, portanto, quem, e em quais situações, serão os desviantes. Muito menos para que assim se os estipule e muito mais para que deste lugar possível de compreensão possamos repensar e melhor executar a própria tarefa da política que é cuidar da coexistência das

diferenças, por elas mesmas, simplesmente para que existam e para que a partir delas continuemos nos sabendo agentes. (Becker, 2008)

Para Wilson (1985), a experimentação *outsider* é uma experiência bastante fenomenológica, por ela mesma, ou seja, relativa à presença que ocorre ao sujeito a partir dos fatos da experiência concreta no mundo e nas suas relações. Para o autor (1985), o *outsider* é por isso e justamente alguém que está em busca de um caminho de volta a si mesmo; é, sob a perspectiva da fôrma capitalista de sujeito, o próprio antissujeito. O *outsider* é aquele que não tem certeza de quem se é, justamente porque se experimenta despertencido e irreconhecido, é aquele que ainda que não sabendo quem se é, sabe quem não se é e com isso e, portanto, busca a própria emancipação voltando-se a si e a partir do exercício de si saber, e buscando maneiras visionárias de ser singularmente plural. Para o autor (1985), é, por isso, que todo visionário é necessariamente um *outsider*. Ele está implicado com aquilo que aparentemente ainda é apenas devir e para o qual será preciso “forjar” uma experiência concreta própria, que, por sua vez, exigirá esforço voluntário de razão crítica para resolver os próprios problemas, ou seja, é praticamente dizer, passar pela experiência em devir por ela propriamente.

É de todo este lugar de uma inquietação e intenção particularmente *outsider*, assim definida diretamente em relação e perspectiva ao capitalismo, assim como do lugar de sua práxis, por exemplo, que precisamos nos reorganizar em consideração ao que nos é comum. Ou seja, aquilo que diz respeito a toda uma amplitude de recursos planetários disponíveis e ao próprio planeta Terra, e aquilo que diz respeito a toda uma amplitude de resultados da mundanidade e ações do homem como suas ideias, linguagem, afetos, criatividade, seu trabalho enquanto *labour* e *work*, e etc. O comum está para além das noções de privado e público quando aplicadas mais especificamente ao contexto daquilo que diz respeito à propriedade, seja ela aquela em sua forma privada do capitalismo, ou aquela em sua forma pública do socialismo. Enquanto o capitalismo faz a gestão da propriedade, portanto, privada, a partir de mecanismos de desregulação e justamente da privatização e da redução das estruturas de bem-estar social, como, por exemplo, o próprio Estado, o socialismo faz a gestão da propriedade, portanto, pública, a partir de mecanismos diametralmente opostos. O comunismo, por sua vez, resume-se à abolição da própria noção social e politicamente construída de propriedade. (Hardt, 2010)

Desta discussão interessa-me (re)pontuar, mais diretamente, que é, e continua sendo, justamente da contradição mais interna do capitalismo: o seu próprio avanço dos mecanismos, níveis e dimensões de produtividade, que desponta o fortalecimento da esfera do comum. O mesmo avanço da produtividade que faz liberar trabalho (*labour*), sob o agravante de já não mais reabsorvê-lo enquanto mão-de-*labour*, ou exército reserva de trabalhadores, faz redefinir a relação da produção capitalista para com a propriedade e o próprio produto.

Segundo o Hardt (2010), a este respeito, a trajetória do capitalismo já passou por entre os conflitos e as transições de uma propriedade imóvel, como as terras disponíveis, para uma móvel, como as mercadorias propriamente, até o estágio de uma propriedade material *versus* imaterial, que reflete prontamente os próprios desafios dos avanços da produção e sua produtividade em relação à escassez e, portanto, ao que possa ser “realmente” reproduzido, ou que seja da ordem do reproduzível. O que faz o desafio do material e do imaterial passar a ser um desafio, portanto, entre propriedades exclusivas e compartilhadas. Os desafios do capitalismo, que são também reflexos da contradição do avanço da sua produtividade, que o acompanha enquanto tal e assegura sua expansão, além de deixarem em aberto, como viemos discutindo, fissuras que fazem repensar nossa relação para com o trabalho (*labour*), e o próprio tempo que nele passamos, quando, por exemplo, reduzem-se o volume de horas trabalhadas, para que em diferentes horários um mesmo trabalho possa ser executado por mais de um indivíduo, garantia de “distribuição” de renda em prol de um volume de consumo desejado a ser, por exemplo, mantido e/ou até aumentado, deixam também em aberto fissuras que fazem ou podem fazer repensar a nossa significação de comum e como nos mediamos em relação a ele.

Sobre um capitalismo que gravita em torno de uma economia do imaterial, já vimos, segundo Gorz (2005), que este fez tornar reproduzível a própria riqueza social, o imaterial, ou seja, de muitas maneiras o comum, segundo Hardt (2010). Só que isto implica em tornar o comum em propriedade, necessariamente privada, a única propriedade que o capitalismo admite, e diretamente apta a ser controlada. Mas isto naquele âmago das contradições mais internas do capitalismo faz justamente reduzir a produtividade e o alcance desta e seus desdobrados lucros por parte dos bens comuns, da mesma maneira que liberar trabalho (*labour*) é capaz de comprometer o volume de valor gerado. Por outro lado, a expansão do comum, a despeito de uma relação de controle para com os mecanismos do capitalismo, enfraquece as relações de propriedade, da qual o capitalismo depende, por sua vez, diretamente.

Uma saída aos empreendimentos corporativos que expropriam o comum e o transformam em propriedade, mesmo com todo o impacto que isto tem em sua dimensão e alcance, literalmente mais produtivo, é que o capital consiga e possa permanecer do lado de fora dos processos de produção do comum. Se anteriormente o capitalismo se reconfigurou do lugar da renda para a experiência do lucro, e fez deste sua principal fonte de acúmulo, atualmente, o capitalismo gera renda diretamente a partir da renda propriamente, ou seja, dinheiro que produz dinheiro. Um capitalismo conhecido por financeiro que expropria o comum, desta sua condição, e precisa deste enquanto propriedade para suas trocas, mas o controla à distância, sem, portanto, precisar interferir na produção deste, que sempre requer e resguarda inerentemente uma autonomia muito própria e a fim de que seus melhores níveis de produtividade, portanto, não decresçam em relação aos níveis anteriores, conforme o avanço desta. (Hardt, 2010)

Acontece que: “[...] o desenvolvimento do próprio capitalismo provê as ferramentas para liberação do capital, e especificamente aqui ele conduz ao aumento da autonomia do comum e seu circuito produtivo”¹²⁹ (Hardt, 2010, p. 139). É o mesmo que dizer que o desenvolvimento do capitalismo vem aumentando e fortalecendo de muitas maneiras o próprio papel da cooperação e do comum, que, por sua vez, nos oferecem a contrapartida das ferramentas que precisamos justamente para sair e superar a lógica do capitalismo por ela mesma, e constituem as inegáveis bases para uma sociedade e modo de produção alternativos, ou seja, a possibilidade da experiência de um comunismo do comum. “[...] que a produção capitalista cada vez mais se debruça sobre o comum e que a autonomia do comum é a essência do comunismo – indica que as condições e armas do projeto comunista estão disponíveis hoje, mais que nunca.”¹³⁰ (Hardt, 2010, p. 144) No limite, só depende de nós organizá-lo.

Na esteira desta exploração conceitual, permitir-me-ei, pois, avançar a respeito das experiências *outsiders* que neste tópico gostaria, portanto, de destacar e mencionar em relação à sua problemática e práxis, tal qual anteriormente explicitada. Iniciarei com algumas análises e apresentações sobre a Comunidade Noiva do Cordeiro¹³¹. Os primeiros membros desta comunidade, na verdade, podem ser datados do final do século XIX, algo em torno de 1880/1890. Sendo que toda a região, do que é hoje o atual município de Belo Vale, já possuía certo papel econômico, em relação ao seu entorno, desde o século XVIII, época das agriculturas e escravidão coloniais.

Os primeiros personagens do que viria a ser então a Comunidade Noiva do Cordeiro foram: uma senhora brasileira e um trabalhador das fazendas da região. Ela havia abandonado o seu casamento anterior, que havia sido do tipo arranjado por familiares e posses, negócios e política. Esta senhora, a dona Maria Senhorinha de Lima era casada com um francês, Arthur Pierre, que veio enriquecer em terras e fazendas brasileiras. Infeliz, porém, em seu casamento e ainda sem filhos, ela se envolve com um dos trabalhadores da fazenda, o senhor Francisco Fernandes de Araújo e termina engravidando desta relação. Contrariando e muito a época, dona Senhorinha separa-se do marido, abandona a fazenda onde morava e segue com Francisco de Araújo para a casa de uma das suas irmãs, onde termina tendo o seu primeiro filho com Chico Fernandes, como era mais conhecido.

Dona Senhorinha e Chico Fernandes tiveram ao todo, e ao longo de sua história, nove filhos e juntos se instalaram em novas terras da região e recomeçaram a vida do plantio e das

¹²⁹ O trecho correspondente no original é o seguinte: “[...] capital’s own development provides the tools for liberation from capital, and specifically here it leads to the increased autonomy of the common and its productive circuits.”

¹³⁰ O trecho correspondente no original é o seguinte: “[...] that capitalist production increasingly relies on the common and that the autonomy of the common is the essence of communism – indicates that the conditions and weapons of a communist project are available today more than ever.”

¹³¹ As informações acerca da Comunidade Noiva do Cordeiro, tais quais se seguirão, foram desenvolvidas a partir de um documentário, gravado com a Comunidade pelo canal GNT, em 2013. Este se encontra disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=cVmj1hORxso>. Acessado entre 2013-2015. E também a partir das minhas anotações de campo após uma visita pessoal que tive a oportunidade de fazer à Comunidade em novembro de 2013.

fazendas. De toda forma, o percurso trilhado por ambos não foi assim tão linear e simples. À época, Senhorinha e Chico foram duramente penalizados por adultério, foram excomungados da Igreja Católica, ficaram impossibilitados de celebrar novamente e entre eles o matrimônio oficial da época, como de praxe o seria, e até muito recentemente ainda o era, para pessoas separadas como no caso de Dona Senhorinha, e tiveram igualmente excomungadas, e colocadas sob o mesmo julgo, suas outras quatro gerações vindouras. Ou seja, os ainda hoje trinetos de dona Senhorinha e senhor Chico convivem com esta realidade da excomunhão e tudo mais quanto se pode desdobrar em preconceitos e discriminação disto, por exemplo.

Com o passar do tempo sobre a família de dona Senhorinha e Chico Fernandes recaiam os estigmas sociais do adultério e da prostituição, isto porque estas eram as mulheres com quem geralmente à época tinha-se por hábito praticar, então, o adultério. O casarão onde toda a família morava e vivia era considerado um prostíbulo e as mulheres da Comunidade quando iam aos entornos vizinhos eram pior tratadas e precisavam lidar com a má fama de prostitutas, adúlteras e desonestas. Isso refletia inclusive na maneira como eram tratadas em estabelecimentos comerciais da época e cada vez que tentavam ingressar em algum tipo de emprego. Além disso, conforme excomunhão sofrida, a família era também considerada uma família de perdidos e pecadores.

Foi por volta de 1930/1940 que o pastor evangélico, das diretrizes da Igreja Batista, Anísio Pereira chegou à região e por lá decidiu fundar sua própria Igreja, ainda mais rigorosa que as próprias bases da frente Batista – A Noiva do Cordeiro –, que assim e, portanto, terminou por dar o nome atual à Comunidade. Anísio, com 43 anos à época, casou-se com Delina, que tinha apenas 16 anos. Ela era neta de dona Senhorinha, e assim como seus irmãos, pais, tios e primos, (com)vivia com todo o isolamento e distanciamento social e econômico da comunidade em função de sua história estigmatizada.

A Igreja Noiva do Cordeiro fez reforçar a partir de todos os seus rigores o isolamento e a distância desta comunidade de outras comunidades vizinhas, suas atividades, compromissos econômicos e sociais, alimentando o imaginário no entorno da região a respeito desta, suas mulheres e suas crenças religiosas. Antes, seus membros eram menosprezados como pessoas da vida e pecadores. Uma vez instituída a Igreja Evangélica na comunidade, eles passaram a ser considerados, especialmente em função da enorme influência e força católica da região, como preguiçosos e radicais, isso porque, sob os rigores da Igreja Noiva do Cordeiro, precisavam dedicar de dois a três momentos de oração por dia e praticar o jejum e a oração no templo duas a três vezes na semana.

Com o passar do tempo, a Comunidade estava, então, mergulhada em dificuldades, sem poder evitar a natalidade e tendo que interromper o trabalho para cumprir, fosse com os horários de oração diários, fosse com as atividades de oração diretamente no templo e dias específicos de jejum. A Comunidade passou por fortes dificuldades de subsistência e esteve exposta a uma vida muito precária tanto do ponto de vista material quanto do ponto de vista

social, isso porque, dentre outras coisas, a Comunidade não podia ouvir o rádio e posteriormente nem ter acesso ou assistir à televisão, por exemplo.

Foi quando do casamento de uma das bisnetas de dona Senhorinha, filha de Delina, para o qual ela pediu que houvesse excepcionalmente música, que a Comunidade começou a (re)despertar para uma série de questionamentos sobre os sentidos e as sensações possíveis da vida. O contato com a música e, portanto, a dança na ocasião deste casamento ressignificou o senso de bem-estar e “divindade” propriamente da Comunidade, que já vinha se questionando interiormente sobre os rigores inapropriados da então Igreja: Noiva do Cordeiro.

Aos poucos, a Comunidade abandona esta Igreja e vai se desligando de seus rigores, mas sem perder, como eles mesmos gostam de destacar, o temor a Deus e a capacidade de conviver pelo bem, pelo amor e pelos outros. Uma comunidade dedicada ao coletivo, ao bem-estar comum e às práticas conviviais, em harmonia de vontades e desejos, e sem brigas ou discussões, como ressalta Delina. Ela é ainda hoje a figura mais emblemática desta Comunidade, uma referência na sua transformação e posterior continuidade. Isto porque, sob a iniciativa de Delina, seu casamento com Anísio Pereirase encerra e este, diante do abandono dos membros da comunidade à sua Igreja e o fim de seu matrimônio, deixa a região. No antigo casarão, da época de sua avó dona Senhorinha, Delina e seus filhos recomeçaram com outros conceitos e com muita força de trabalho (*labour*), de fato. É deste episódio que se desdobraria todo o esforço germinal em torno da prática de uma agricultura familiar, que mais tarde reservaria à Comunidade a oportunidade de se conformar em produtores de uma economia local.

As experiências e os episódios de discriminação, de toda forma, se estendiam, ora eram pecadores excomungados, ora evangélicos fanáticos e preguiçosos, ora sem Deus e sempre mulheres da vida, desonestas e adúlteras. E tudo isso a se prolongar por entre pelo menos as quatro gerações propriamente amaldiçoadas pela crença católica, que era dominante e pelos outros moradores da região. Hoje, a quarta geração de descendentes de dona Senhorinha são as crianças e os pré-adolescentes de uma comunidade de pelo menos 200 pessoas.

Houve à época, desde famílias que se desfizeram, porque os maridos e/ou pais já não suportavam a vida de boatos ao lado da mulher escolhida, esposa e mãe, de Noiva do Cordeiro, o que ocasionou o regresso de muitas mulheres e seus filhos ao solo da Comunidade propriamente, para voltar a viver, então, no casarão com Delina, os filhos e netos que por ali ainda estavam. Até a discrepância de uma infraestrutura hospitalar precarizada, que assim era oferecida sob a justificativa de ser uma pessoa de Noiva do Cordeiro a demandar o atendimento ou serviço, assim como o fato da infraestrutura escolar negada à Comunidade, que viu a Prefeitura de Belo Vale cortar o transporte que a atendia e que levava as suas crianças, mais especificamente, à escola. Não por acaso, as mulheres são, portanto, maioria

na comunidade, reflexo do isolamento ao qual foram sujeitadas e da rejeição vinculada ao estigma da prostituição.

Toda a Comunidade Noiva do Cordeiro sempre foi forte e severamente responsabilizada pelo ato de adultério dos seus trisavós. Enquanto um ato propriamente de transgressão, este estabeleceu, e estabelece, sempre, portanto, um dano a outrem quando da sua condução ou realização. Deste irreversível dano emergiu, e emerge, uma inalienável responsabilidade agente em relação ao ato, ou seja, a culpa, que termina por ser coletiva. Além disso, é o dano que manteve e mantém um laço, por assim dizer, de dívida entre o agente e a sua vítima. (Barata, 2013)

A culpa é a evidência de responsabilidade perante si e o seu coletivo, a sua comunidade, e a responsabilidade de seu coletivo perante você. A culpa de um é distribuída entre todos porque de alguma forma e sob os aspectos de uma ontologia fenomenológica, se assim pudermos dizer, e aqui remontamos mais diretamente a um de seus principais pensadores, Jean Paul Sartre¹³², ela sempre estará de alguma forma circunstanciada, ela sempre será o produto daquilo que contrariar, na prática, expectativas, desejos e compromissos. E quando há culpa em torno de algum feito é porque se reconhece a responsabilidade de uma consciência livre perante suas escolhas e que termina por escolher da pior maneira gerando danos e efeitos indesejados. Só que esta consciência culpada não escolheu sozinha, ela e suas circunstâncias é que muitas vezes a levaram a determinada escolha, e de suas circunstâncias, ou da composição destas; participa invariavelmente todo o seu coletivo, sua comunidade, logo e de muitas maneiras e em diferentes níveis de senso de responsabilidade; o coletivo participa efetivamente da culpa do sujeito, por isso, além de igualmente contribuir para com o ato a ser responsabilizado, sente a culpa, guardadas as devidas proporções, tal qual o agente direto. (Barata, 2013)

“Em face da falta de um, todos os da comunidade são vítimas e todos os da comunidade são chamados à resolução da falta, precisamente porque a vida temporal de cada um não é indiferente à dos outros, todas copertencentes a uma mesma vida temporal comum.” (Barata, 2013, p. 144)

Tanto a culpa quanto a vergonha estão situadas em experiências de coletividade, acontece que a vergonha é uma instância interior do sujeito para consigo e capaz ou desejoso, ou não, de refletir sobre si perante um determinado fato, dado ou ação, e que não

¹³² Sartre, autor em outros momentos já mencionado ao longo desta pesquisa, foi grande expoente do movimento do “existencialismo”, tal como este ficou conhecido na França, especialmente após a Segunda Guerras Mundiais e no intervalo entre estas. Além de Sartre, autores como Albert Camus estavam também conectados ao movimento, e mesmo com vastas diferenças entre os diversos assim chamados então existencialistas franceses, eles estavam unidos em duas linhas principais de considerações: o repúdio ao que entendiam por espírito de seriedade do ser e dos sujeitos, assim como igualmente do intelectual, e a recusa em aceitar o mundo enquanto tal como meio natural e predestinado do homem. Para Sartre, uma vida tal qual e como ela é precisa estar distanciada das pretensões de suas funções que levam ao fingimento, para que se esteja livre para ser o que se é. Assim como reconhece uma absurdidade em toda forma e expressão de existência pelo simples fato de não haver a menor razão para existir para além daquilo que nossa consciência, feita por nós mesmos, e, portanto, de partida tendenciosa e circunstanciada, tenta conceber e explicar. (Arendt, 2008b)

necessariamente tenha sido conduzido por ele próprio. Ou seja, a vergonha dialoga com costumes morais, conceitos, valores, culturas, mas é experimentada na individualidade do sujeito para com ele próprio, ainda que seja possível envergonhar outras pessoas ou envergonhar-se de outras pessoas, mas veja que ainda assim a vergonha sentida ela estará na dimensão autocrítica subjetiva de cada um. A culpa, por sua vez, é uma instância naturalmente de todos. (Barata, 2013)

A culpa sempre diria respeito aos desdobramentos nocivos de uma determinada ação ou inação e que, por si só, já operacionaliza a ação da escolha de não agir, por exemplo. Já a vergonha seria um sentimento autorreflexivo do agente, do sujeito para consigo diante de algo feito, mas não necessariamente por ele, mas cujos desdobramentos o alcançam ou mesmo cujos desdobramentos ele pode acompanhar enquanto espectador e testemunhar a situação de vergonha, como que a tomando também e igualmente para si, por sua capacidade mais ou menos empática de se imaginar em tal ou semelhante situação. (Barata, 2013)

Quando se estabelece esta dívida, necessariamente entre um agente e uma vítima, a culpa passa a depender não de d(ex/es)culpas, mas sim de perdão – uma noção sensível e temporal de grande perda, no próprio tempo, da dívida em si, isto para que a retomada do sujeito para consigo e para com sua comunidade, assim como a retomada de sua própria comunidade para com ela e para com o agente, possa acontecer. D(ex/es)culpar seria ou negar previamente a existência de uma culpa, ou removê-la justamente por reconhecer sua nulidade desde sempre, desde um antes, do ato da contração da dívida, por exemplo. Desculpar é eximir de culpa, é reconhecer que não houve responsabilidade subjetiva direta diante do ato e seus desdobramentos. Já o perdão é a disposição consciente psicológica, seja do coletivo, seja do próprio agente para consigo, de remediar ao passado um irreversível do presente. Este tão singelo ou pontual ato é aquele único capaz de libertar o culpado da temporalidade de sua culpa, de estar no tempo preso ao ato e contexto que os responsabilizam, entregando a responsabilidade ao tempo agora já passado e permitindo à consciência aprendiz e apreendida, o futuro de novas oportunidades e possibilidades de realizar atos diferenciados daquele que anteriormente se mostrou inapropriado e inadequado à sua manutenção ontológica, tal qual de seu coletivo, ou comunidade. (Barata, 2013)

“O objeto do perdão é a própria perda de que a vítima foi vítima. Pedir-lhe perdão é pedir-lhe que realize a perda, se permita abdicar do sofrimento de sustentar o que perdeu e que, deixando de resistir à perda, transmute o sofrimento da presença da perda em sofrimento da memória da perda. [...]. Permitir que a perda passe à dor da memória não é esquecê-la, mas superar o traumatismo do presente. Mas também é de certo modo esquecer, para poder recordar e poder não ressentir, [...].” (Barata, 2013, p. 133)

Tanto intuitiva quanto conscientemente é exatamente isto que ainda hoje a Comunidade Noiva do Cordeiro vem procurando fazer: entregar ao passado o que foram as “perdas geradas” e das quais foram agentes, em termos, uma vez que toda culpa é coletiva, tal qual anteriormente explicitado, e ter das comunidades de seu entorno esta mesma

entrega em relação às “perdas sofridas” e em relação à Comunidade, para que possa seguir adiante na temporalidade de sua existência e ontologia, perdoada, então, pelos atos de seus antepassados naquele contexto de crenças e valores religiosos da época.

“Se não fôssemos perdoados, liberados das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos. Seríamos para sempre vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço.” (Arendt, 2013, pp. 295-296)

Mas, na verdade, o que parecia ter acontecido à Comunidade era de tal dimensão que esta não haveria sido nem perdoada, e, aparentemente, nem punida. A primeira vista, muito menos porque de fato se tratasse de algo da ordem do imperdoável, por exemplo, e muito mais porque se tratava de uma espécie de vingança à transgressão cometida por dona Senhorinha e o senhor Chico Fernandes no formato de toda discriminação, difamação e indiferença, que aprisionavam a comunidade em isolamento e de muitas formas aprisionava o próprio entorno.

“A alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto, é a punição, e ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem interferência alguma, poderia prosseguir indefinidamente” (Arendt, 2013, pp. 300-301). E era exatamente isto tal qual poderia ter acontecido na Comunidade Noiva do Cordeiro, sem o perdão e sem a punição, o fato que dizia respeito ao adultério dos trisavós da Comunidade prosseguiu indefinidamente até os dias mais atuais, e de muitas maneiras ainda prossegue. Não por acaso, a Comunidade surge deste próprio indefinidamente do fato, marcado pela sustentação do seu ressentir e, portanto, reviver no presente, que se dá pelas vias da vingança da discriminação, difamação e indiferença, tal qual mencionado. Toda vingança, que é o exato oposto do perdão, diz respeito a uma reação, ou seja, a um automatismo irreversível inerente a todo processo de ação, que é propriamente o desencadear de (re)ações, questão, portanto, da ordem do absolutamente calculável e do previsível. Ambos, agente e paciente, ou vítima, ficam presos, confinados em um processo no automático, por ele mesmo, e que, portanto, não chega ao fim. (Arendt, 2013)

De toda forma, é curioso pensar que, por outro lado, a Comunidade Noiva do Cordeiro haveria, sim, sido punida, isso porque foram excomungados da Igreja Católica até sua quarta geração. Ou seja, não faz sentido que não tenham sido de fato perdoados e sigam sendo “vingados.” Até porque “é [...], bastante significativo, um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável” (Arendt, 2013, p. 301). Ou seja, restaria à Comunidade Noiva do Cordeiro que o fato ou ato em questão fosse, portanto, e paradoxalmente à sua punição e todo o seu indefinidamente prosseguir, marcadamente vingativo, da ordem, na verdade, do imperdoável, a segunda vista.

Ou então, e na verdade, estamos diante de um falacioso comportamento religioso que mesmo punindo não perdoa, e, portanto, não resolve a questão da liberação do tempo para outros e novos atos. A verdade é que estamos diante de uma punição que, por ela mesma, praticamente prossegue indefinidamente, ou seja, uma excomunhão de quatro gerações. Por isso, somente muito recente, a Comunidade Noiva do Cordeiro pode e vem conseguindo ser perdoada, posto que esteja quase concluídamente punida. Quero dizer, o estará de fato quando da chegada, finalmente da quinta geração. Sendo que sua quarta geração, como já mencionado, é atualmente composta, ainda e no momento, apenas de crianças e adolescentes. Sob este aspecto, o ato de seus trisavós segue “imperdoável”, não porque assim o seja de fato, em sua natureza de ato, naquilo que se tornou uma marca distintiva das ofensas como sendo um “mal radical”¹³³, mas sim porque ainda não foi completamente punido, claro.

Sob esta máxima de um ainda “imperdoável” que paira sobre a Comunidade, portanto, uma culpa ainda “perpétua”, quer dizer que aquilo que não será ou estará completamente punido e, portanto, finalmente remediado ao passado, logo perdoado, será ressentido no presente; não abandonará o passado; fará o tempo presente viver em função deste passado e averiguará a cada exercício de ressentir a quem pertence a culpa, a responsabilidade pelo ato ou fato ocorrido, avivando a culpa ela própria, a vergonha deste reconhecimento ou cair-se em si, fazendo da ocasião algo também e igualmente indesculpável. Tudo isso para que se possa reviver propriamente a culpa sem qualquer margem de chance de se entregar à perda desdobrada da ocasião, ou seja, um círculo vicioso e atemporalizante entre o que não se perdoa (perde), logo não se puni ou está punido por completo (corrigido à responsabilidade para um novo ato, posto que não há tempo presente para novos atos) e sobretudo segue-se culpando (ressentindo a responsabilidade do passado).

“Em *Macbeth*, como, talvez, em nenhuma outra obra literária, Shakespeare apresenta o tempo como o núcleo problemático da dramatização do sentimento de culpa. O crime perpetrado pelo casal Macbeth é evidenciado ao longo da peça como o acontecimento que prende o tempo, não apenas o tempo tal como é vivido por ambas as personagens envolvidas no regicídio, e que acabará por as vitimar, mas o tempo de toda a comunidade, o tempo existencial do próprio reino. No momento da morte de Macbeth, no desenlace da peça, Macduff, empunhando a cabeça do tirano, exclama a frase síntese de toda a trama: ‘Time is free!’ (Acto V, cena VIII). [...] A restauração do equilíbrio das relações humanas resolve-se exatamente através da libertação do tempo que a culpa havia enredado.” (Barata, 2013, p. 144)

Quando estive na Comunidade para uma visita, em novembro de 2013, foi exatamente deste lugar de toda esta sua história que as apresentações e conversas se iniciaram. Uma espécie de atitude de elaboração deliberada e necessidade de esclarecimento, e, ao mesmo

¹³³ Segundo Arendt (2013), desde Kant, o “mal radical” marca distintivamente aquelas ofensas que transcendem o domínio daqueles que seriam os assuntos propriamente humanos, como a punição e o perdão, e as potencialidades de seu poder igualmente humano, destruindo-os, portanto, radicalmente, em suas raízes, sempre que ocorrem.

tempo, uma (narr)ação completamente circunstanciada, representativa e significativa, do alcance da Comunidade enquanto experiência propriamente de economia local. Aos moldes do isolamento histórico socioeconômico imposto a ela, suas práticas de subsistência foram durante a maior parte do tempo a única e melhor alternativa.

De toda forma, a Comunidade atualmente já chega inclusive a abastecer o CEASA¹³⁴ propriamente da região, por exemplo, e, aos poucos, muito sintomaticamente, vem se especializando na monocultura de pimentões. O que passou a implicar que, em seguida, com a renda desta produção, compra, neste mesmo CEASA, algumas das outras qualidades de verduras, legumes e frutas, que ela mesma cultivava antes em sua prática de agricultura familiar e economia realmente local, e não mais uma economia do local a produzir especializadamente algum tipo, portanto, específico de produto. Por isso, o que ainda importa discutir e perceber é que o verdadeiro e mais real desejo da Comunidade e seus membros é justamente o de inserção e pertencimento às mais variadas dimensões e contextos de possibilidades da lógica social e econômica dominante. A Comunidade Noiva do Cordeiro não se constituiu *outsider* por vias de uma fundação de resistência ou engajamento anticapitalista.

Na verdade, a Comunidade foi marginalizada, mas nem por isso se desdobrou *outsider* de entendimento e por projeto. Ainda que em disparado, do isolamento socioeconômico que sofreu, tenha se realizado muito significativamente em torno dos aspectos que outras iniciativas *outsiders* ainda tanto lutam e se debatem entre seus membros para conseguir resgatar e, então, mobilizar como: uma vida local dimensionada apenas a partir do suficiente, onde o trabalho implica cuidado e corresponsabilidade de todos para com todos na lavoura subsistente, na criação dos filhos, na cozinha e tecelagem, onde a fabricação de existência (presença) é livre e singular, há os que preferam bordar, os que preferam cantar e dançar, os que preferam escrever, ler, e, inclusive, nada fazer. Há os que preferam refinar suas técnicas de pescaria, os que preferam desenhar, fabricar instrumentos e improvisar. E onde a ação implica em diálogo das coisas (dialogísticas) que se traz por dentro (íntimo).

A Comunidade Noiva do Cordeiro talvez ainda não o saiba muito claramente e talvez ainda precise estar exposta e em diálogo com os desdobramentos mais alienantes de uma vida, que de muitas maneiras poderá se comprimir também para eles em trabalho (*labour*) exclusivamente. E na qual tudo mais, igualmente de muitas maneiras, passará a se organizar em prol de produzir mercadorias para comprar mercadorias, a partir das quais serão automaticamente convidados, quase como que convocados, a assegurar toda a sua presença e mediação com o mundo, que anteriormente eram, na verdade, conduzidas do lugar de seus modos mais genuínos e próprios de fato.

¹³⁴ Os CEASAS no Brasil são Centrais de Abastecimento, do tipo de economia mista, ou seja, compostos não apenas pelo capital público, e supervisionados pelo Ministério da Agricultura. São mercados atacadistas de gêneros alimentícios e não alimentícios industrializados. São unidades centrais de abastecimento, bastante diversificadas.

De modo algum eu deixei a Comunidade, após aquele dia de visitação, com qualquer intenção preditiva a este respeito, assim como não se trata de ser o caso agora, mas seguramente sigo implicada e conectada com aquilo que julguei ter sido uma experimentação muito direta em torno do que são os próprios debates geopolíticos do movimento do Decrescimento, majoritariamente em relação ao Sul, ou aos contextos de Decrescimento nas semiperiferias e periferias¹³⁵, tais quais venho acompanhando nas Conferências. Quero dizer, diante daquilo que vi mais de perto a respeito da Comunidade Noiva do Cordeiro, inquieta-me perceber primeiramente que, de fato e não havendo um “lado de fora” propriamente, aqueles ou aquelas regiões, cumprindo o papel ou desempenhando a função das margens, sempre empreenderão, em um momento seguinte, na mais e maior literalidade da dimensão e prática propriamente empreendedora do capitalismo, esforços para sair e superar, não esta engrenagem propriamente e seus fundamentos, mas, sim, este lugar na estrutura de desigualdades que ocupam. Tentando subverter a realidade, com as ferramentas dela própria, de que seja este o lugar que lhes reste, de fato, e em busca de alcançar os níveis de desenvolvimento, aos seus mesmos moldes, dos centros.

Guardadas todas as devidas proporções e não que este seja de fato o caso da Comunidade Noiva do Cordeiro em todos os seus aspectos, isso porque a própria experiência de marginalização da Comunidade se deu por outras razões que uma configuração interessada necessariamente em exploração e expansionismo entre centros e periferias, por assim dizer, por exemplo, mas cuja necessidade de pertencimento à única engrenagem, do “lado de dentro”, posta como possível e desejável é inegável e irrefutavelmente um aspecto que também acomete, neste contexto, a Comunidade Noiva do Cordeiro. E deste aspecto desdobra-se um outro também, a impossibilidade, portanto, da realização do lugar de uma multiplicidade de possíveis, a partir dos quais não haja nem fora e, portanto, nem dentro, onde tudo sejam apenas maneiras alternativas e desejáveis, passíveis, por elas mesmas, de realização e, então, experimentadas em consonância para com o entendimento e o reconhecimento de que nossa liberdade, por sua vez, só pode existir no singular espaço intermediário da política, que diz respeito justamente a coexistência de fato e associação destas diferenças. (Arendt, 2008)

¹³⁵ À ocasião do tópico acerca da 5ª Conferência Internacional sobre Decrescimento, acabei não destacando apropriadamente que a utilização dos termos “semiperiferia” e “periferia”, especialmente quando da abordagem acerca da geopolítica do Movimento, não escapa ileso de diversas discussões e problemáticas, e muitos preferem e elegem evitá-la. De toda forma, me permito a utilização destes ao longo da pesquisa, primeiramente em consonância com sua igual utilização por alguns dos autores e economistas citados, como Giorgos Kallis, e, segundo, de um lugar de denúncia das próprias falácias do “desigual combinado” da lógica capitalista, que estes termos de saída dão a saber. Trata-se de um uso que pretende esgarçar contradições e questionar paradigmas justamente acerca das atuais práticas de concentração e distribuição de riqueza, aproveitando para apontar que todo o reforço negativo que estes significantes podem carregar consigo a respeito das próprias teorias coloniais, por exemplo, não depende apenas de que eles sejam substituídos por outros, até porque o devir realizado dos outros termos que sejam definitivamente ainda não se cumpriu por nós. Há ainda muitas marcas para as quais deveremos encarnar existencialização, tal qual gosto de tomar emprestado da autora Suely Rolnik (1993) para que este devir emergja do entre das nossas relações.

Aquilo que verdadeiramente me inquieta é o fato de que a Comunidade, que traz e tem nela mesma um desfrute totalmente fenomenológico e realizado deste lugar, da cooperação, da autogestão e da sensibilidade em torno do idiorritmo¹³⁶ de cada sujeito, precisa arriscar esta genuinidade e espontaneidade à formatação da engrenagem e lógica dominante, simplesmente porque, e independente de qual tenha sido a causa ou razão da sua mais originária marginalização, esta Comunidade não pode seguir existindo à maneira que o seja. É preciso ir habitar e ir ser “presença” (que na verdade exige ausência subjetiva e plural) na fôrma exclusiva de possibilidade de medi-ação (subtraída justamente e mais uma vez toda a ação) com o mundo, fundamentada e conf(ô)rmada a partir do capitalismo.

O movimento de pertencimento e reconhecimento que a Comunidade Noiva do Cordeiro empreende para que possa de fato existir para si, seu entorno e as outras comunidades, a partir do modelo dominante de medi(-)ação para com o mundo e os outros, reflete em sua dimensão mais local e micro aquilo que na dimensão mais macro das geopolíticas das relações experimenta-se, seja entre Norte e Sul, ou Oeste e Leste, em um contexto propriamente engrenado de desigualdades. Quero dizer, estamos imersos em um fractal¹³⁷ cujas máximas fundantes de uma vida comprimida em trabalho (*labour*) e, portanto, consumo se realiza e se reproduz em todos os níveis de relações, das mais locais as mais globais.

A discussão geopolítica de movimentos como o do Decrescimento, que quer incentivar e aprender com as alternativas do Sul, por exemplo, enquanto possibilidades de devires de mobilização e ação política própria, na expectativa e, talvez, até utopia partilhada de que possam seguir e realizar outros caminhos e propostas, é ao mesmo tempo a discussão que se pode considerar a partir de alguns dos cantinhos mais locais das experiências socioeconômicas e políticas de realiz|a|ação. E o desafio, também fractado, que, portanto, se coloca é o de como encorajar o “fora” estando “dentro”, como sugerir-lhe o esforço *outsider* propriamente, do lugar de quem já desfruta das “recompensas” de uma experiência de desenvolvimento, ainda que esta seja verdadeiramente falaciosa e apenas possível, justamente porque é desigual e cujo domínio político se transformou em algo da ordem, no qual a política apenas “organiza os absolutamente diferentes, tendo em vista a sua relativa igualdade e em contraposição às suas relativas diferenças” (Arendt, 2008a, p. 147).

A questão é como estabelecer a significação apropriada e justa de um decrescimento ou esforço *outsider*, para quem e como? Questão esta, confesso, que reverbera em torno das

¹³⁶ Idiorritmo ou idiorritmia, tal qual anteriormente mencionado na introdução a partir do autor Roland Barthes (2013). Esta questão será finalmente pesquisada em profundidade na parte a seguir.

¹³⁷ Um fractal é um objeto geométrico que pode ser dividido em várias partes, cada uma das quais semelhantes ao objeto original, e a geometria fractal, propriamente, é um ramo da Matemática. Deste contexto o que quero dizer e, portanto, inferir é que em todas as partes, ou níveis de análise (divisão, por assim dizer) das práticas do capitalismo, encontramos sua estrutura primária e mais fundante, e formacional, sendo e funcionando identicamente à sua dimensão, por assim dizer, mais macro e dominante. Ou seja, uma reprodução da sua figura maior e generalizada. Desde a experiência de economia mais local à Organização Mundial do Comércio (OMC), por exemplo, podemos encontrar a mesma estrutura e f(ô)rma de figura geométrica do capitalismo em comportamento (para não dizer em ação, posto que seria um oxímoro).

minhas pesquisas, desde a minha experiência de mestrado. E que à época me alcançou a partir de um diálogo de interlocução. Ou seja, como dizer aos “foras” que eles podem e devem “empreender” outros devires, se de fato não podem e se de fato dependem de estar “dentro” para pertencerem e serem reconhecidos? Mas, ao mesmo tempo, só lhes é dado estar “dentro” do lugar de uma experiência precarizada deste próprio “dentro”, o que assegura uma experiência plena a outros, cuja plenitude depende justamente de um mais ter, acumular e gerar, crescente, contínuo e ilimitado. Cada vez que as margens empreendem em direção a esta mesma plenitude fazem esgarçar o próprio lugar precário, fragmentando esta “conquista” de uma experiência mais plena do “dentro” entre eles mesmos, e reforçam o estreitamento da faixa disponível a esta experiência de plenitude, que é por ela mesma uma distopia naturalizada.

Anos mais tarde, aquela que foi uma das plenárias de abertura da 5ª Conferência Internacional sobre o Decrescimento, justamente a que pensava e discutia o Decrescimento no contexto das semiperiferias, permitiu-me compreender as muitas vulnerabilidades de todo e qualquer esforço *outsider*, seja por fundação própria, ou esteja simplesmente circunstanciado. Na verdade, é a saída e superação da lógica do capitalismo, enquanto movimento, iniciativa e realidade, que não vai poder deixar nada nem ninguém de fora, deste seu dentro, enquanto utopia coletiva.

A Comunidade Noiva do Cordeiro hoje já tem muito mais que uma Associação de Moradores legalmente constituída e uma escola de informática à sua disposição. Ela conseguiu eleger, em 2012, uma vereadora para a região de Belo Vale, já possui uma marca própria de geleias e produtos artesanais alimentícios, todos provenientes de sua continuada prática agrícola, sob alguns aspectos, ainda familiar e de muitas maneiras subsistente, o que muito produtora e positivamente resiste e resguarda a Comunidade dos riscos e desafios de uma possível e muito bem engendrada prática exclusiva de monocultura com finalidades de fornecimento e venda ao CEASA, por exemplo, tal qual anteriormente questionado, e que, de fato, já a empreendem também. Isso porque isto implica necessariamente em precisar ceder parte das terras e do cultivo apenas a monocultura, por exemplo.

Os produtos são todos vendidos em feiras artesanais nas quais há o incentivo a este tipo de agricultura e relação cooperativa local de produção. E as quais marcam, a partir da presença da Comunidade nas Feiras, e mais especificamente de suas mulheres, a superação justamente de uma história de estigmatização em relação a elas. A Comunidade costura moda têxtil e vende para o entorno, está nas redes sociais¹³⁸, e nas artes passaram a poder compartilhar seus interesses e dons que traduzem a partir de um grupo de teatro amador

¹³⁸ Link de acesso para a página da Comunidade: <<https://pt-br.facebook.com/noivadocordeiro/>>.

próprio, uma iniciativa *cover* da cantora e dançarina Lady Gaga¹³⁹ e uma dupla de cantores de um estilo conhecido no Brasil como Sertanejo¹⁴⁰.

Acontece que todo este estar “dentro” não permite, do lugar da lógica, que algumas variáveis sejam deixadas literalmente de fora, com isso, e diante de todo este contexto, uma decisão chamou-me fortemente a atenção: a de vender, óbvia e irremediavelmente, junto com os produtos da Comunidade, todo o simbólico que sabemos que existe por detrás da imagem da mulher. Não necessariamente porque se trata da imagem da mulher, ainda que seja esta aquela que melhor esteja disponível no contexto da Comunidade, que é praticamente composta por mulheres, e sim porque, como vimos, é disto que o capitalismo, desde sua configuração mais imaterial, depende: de vender símbolos, conteúdos realmente imateriais, para os quais os produtos são majoritariamente vetores. A marca de produtos da economia local de Noiva do Cordeiro chama-se, seguramente não por acaso, “Mulheres de peito”. Para divulgação desta, as agricultoras mais diretamente responsáveis pela lavoura das matérias-primas dos produtos fizeram um ensaio bastante sensual a decotar o quanto são realmente mulheres de peito. As geleias vêm estampadas com as fotos destas agricultoras completamente produzidas e com os trajes das atividades de lavoura propriamente customizados para deixarem partes do corpo à mostra.

O representante de vendas da Comunidade não pode estar mais que interessado no volume propriamente de vendas e possibilidades de lucro. Escolha arriscada, que muito provavelmente fora justificada para a Comunidade, eu imagino, do lugar de um discurso de empoderamento do feminino que lhe permite a produção estética e de beleza que seja, somada às roupas livremente escolhidas, sem que qualquer mulher, em qualquer contexto, seja, portanto, e por estas questões, julgada a partir de qualquer lugar ou conceito, que não ela sendo ela própria e subjetiva. Acontece que o capital não se preocupa de fato com esta falsa justificação, ele se preocupa apenas em vender mais, inclusive, a partir de questões, então, não resolvidas, ou mal resolvidas, em nossos domínios públicos nada políticos. Isso porque para estas há uma multiplicidade possível de símbolos a serem cada hora e cada qual vendidos a partir dos produtos vetores e à medida que a demanda reage a estes. Não são casos simbólicos encerrados, estão em aberto e por isso mesmo oferecem muitas possibilidades de conteúdo imaterial.

¹³⁹ Lady Gaga é o nome artístico de uma cantora e compositora estadunidense, dentre outras atividades que também desenvolve, dos gêneros musicais, majoritariamente, *Pop* e *Dance*.

¹⁴⁰ O Sertanejo é um gênero musical do início do século XX, tipicamente brasileiro, originado a partir das conhecidas, e assim anteriormente chamadas, músicas caipiras, nas quais se cantava majoritariamente os temas do sertão e da vida no campo, especialmente em letras tristes e melodias onde faziam prevalecer o som de violas. Com o tempo, o Sertanejo configurou-se enquanto gênero propriamente e avançou do cenário da música caipira, passando a ser largamente divulgado e ouvido nos meios e centros urbanos também. Os temas de suas letras foram, portanto, se alterando e outros instrumentos vieram a compor o quadro de seus sons. Atualmente, é um dos gêneros mais ouvidos no Brasil e estaria em sua quarta fase musical, já tendo atravessado pela fase mais originária, alcançado o estágio propriamente Sertanejo, como o conhecemos, tendo havido em seguida uma fase assim chamada de mais “romântica”, até o nomeado Sertanejo Universitário dos dias mais atuais, cujos temas se aproximaram ainda mais das questões que envolvem as relações da juventude nas grandes cidades e cujos sons de instrumentos como guitarra elétrica ficaram ainda mais marcantes.

Enquanto isso, a Comunidade acredita que, desta forma, é livre para ser e estar liberta de julgamentos que possam ser desencadeados do “simples” fato de que seja uma maioria de mulheres, muito bonitas, esteticamente produzidas e vestidas. E isto não deixa de ser uma absoluta e inegociável verdade. Acontece que, não mais, quando apesar de todo este discurso, é justamente o símbolo da mulher enquanto símbolo sexual que está sendo vendido e não o produto em si e a sua filosofia de produção local, cooperativa, autogestionada, sustentável e outros. Sob a interferência e os mandos da lógica da acumulação, a Comunidade ainda não refinou seu discurso narrativo de representação e os seus produtos estão atravessados por algo como que uma outra ponta de uma mesma estigmatização que acomete a todas nós mulheres em muitas situações.

A meu ver, a Comunidade deveria estar cuidando de excluir e até denunciar todo tipo de comentário disposto nas postagens em sua rede social, que muito explicitamente só fazem reforçar seu estigma histórico. Homens, em sua imensa maioria, comentam as postagens, especialmente aquelas onde as mulheres da Noiva do Cordeiro aparecem, deixando seus números de telefone, insinuações de possibilidades de relacionamento e “galanteios”, que traduzem com clareza toda a nossa herança machista.

Eu fico imaginando como se dará um certo “rito de regresso” da Comunidade que estava fora, apenas nos moldes da lógica dominante, pois o que ela guarda em termos de convivialidade é melhor que qualquer experiência de “dentro”, e veio para o dentro, nos moldes da lógica então, propriamente, e em seguida precisará regressar ao seu lado fora mais *outsider* representativo e verdadeiramente agente. Espero que isto, quem sabe, venha a fissurar as contradições mais internas da lógica com bastante ênfase consciente sociopolítica.

A Comunidade tem em seu horizonte próximo o desafio de estar parte da lógica da sociedade do capitalismo e sua função social do trabalho (*labour*), pela realização subjetiva de uma inserção e um pertencimento social e econômico há muito desejado, mas sem se transformar ou passar a ser tal qual e como a lógica. Seguramente a utopística¹⁴¹ que me cativa é imaginar que a Comunidade poderá despertar nossas parcelas alienadas e nos sugerir um (re)inaugurar de uma nova ética das convivências e presença subjetiva no mundo. A oportunidade de um rito de regresso, que, portanto deve ser nosso também, quem sabe espelhado nesta práxis que assim se faria afinal e deliberadamente *outsider*, agora com todo o seu conhecimento de causa.

Para falar então mais especificamente deste lugar de um possível conhecimento de causa, planejadamente alternativo e *outsider*, por assim dizer, gostaria agora de apontar algumas análises e apresentações a respeito da iniciativa do Instituto Chão¹⁴², em São Paulo.

¹⁴¹ *Ibidem*, 35.

¹⁴² Link para página oficial da Instituto Chão: <<http://www.institutochao.org/>>. Assim como seu endereço nas redes sociais: <<https://pt-br.facebook.com/institutochao/>>, e o endereço de um episódio, gravado com o Instituto, para o programa “Vença do Jeito Certo” promovido pela marca de *whisky Chivas*: <<http://www.chivalryclub.com.br/venca-do-jeito-certo/venca-do-jeito-certo-paola-carosella-x-instituto-chao/>>. O programa foi uma iniciativa construída pela marca de *whisky Chivas*, interessada também em oferecer a oportunidade de contato e troca entre aqueles que criam e desenvolvem seus

O Instituto é uma iniciativa de Economia Solidária e comércio justo que organizou um espaço próprio e livremente associativo para formar e receber uma rede de produtores orgânicos e artesanais, preferencialmente locais, e libertos de tradicionais arranjos de exploração da mão de obra. Quando começaram, em maio de 2015, estavam interligados a mais ou menos 50 fornecedores, todos produtores provenientes de assentamentos rurais e cooperativas de agricultura familiar. Hoje, já são cerca de 100 fornecedores distribuídos por entre pelo menos 10 fazendas e 15 cooperativas.

A iniciativa é bastante convidativa ao produtor que estabelece o próprio preço de venda, não tendo adicionado a este os custos finais relativos ao estabelecimento, e vê-se livre de ter que lidar com os mecanismos de consignação¹⁴³ e de padronização do formato e cores dos vegetais, assim estabelecidos pelos grandes varejistas, por exemplo. Os frequentadores do estabelecimento também ganham comprando a custo de produção, isso porque desfrutam de preços mais baixos para produtos necessariamente orgânicos, locais, artesanais e, portanto, verdadeiramente sustentáveis e de comprovada viabilidade econômica real. Além de poderem desfrutar da experiência de engajar uma prática de comércio justo.

A iniciativa foi uma ideia mais direta de dois amigos de infância, Thiago Guardia, que estudou Marketing, e Fábio Mendes, que estudou Filosofia, depois da impossibilidade de conseguirem levar propostas mais alternativas e *outsiders* à clínica de saúde mental na qual trabalhavam juntos e que gostariam de ter transformado em uma associação sem fins lucrativos, por exemplo. Fora da clínica, o desafio seguinte foi encontrar um novo ramo e um bom espaço. O ramo escolhido foi então o de alimentos por reconhecerem a histórica relação de má remuneração do pequeno produtor e uma crescente demanda por orgânicos. Feito isso, o espaço veio do pai e arquiteto de Vladimir Paternostro, engenheiro ambiental, amigo de Thiago e Fábio, que se uniu, ainda bem no começo, ao projeto. Seu pai possuía um imóvel, o qual foi reformado para receber a iniciativa do Instituto e cuja participação própria na iniciativa, digamos assim, foi lhes conceder seis meses de carência, ou seja, sem que eles precisassem pagar o aluguel do espaço. Não muito tempo depois, os sócios da iniciativa já somavam sete pessoas, contando com formações desde a Psicologia e as Ciências Sociais, até Letras e Engenharia Metalúrgica.

O Instituto¹⁴⁴ é uma associação sem fins lucrativos, que se traduz representativamente pelas relações de horizontalidade e autogestão de suas tarefas, vende

próprios negócios a partir de causas e ativismos afins, como a troca e o aprendizado que se deu, então, entre a cozinheira e *chef* de cozinha Paola Carosella, que vem de uma família de imigrantes italianos, nasceu na Argentina e há alguns anos vive no Brasil, em São Paulo, e o Instituto Chão, naquilo que diz respeito ao mercado dos orgânicos, e neste caso, sendo desfrutado mais diretamente, portanto, em uma experiência de Economia Solidária e comércio justo.

¹⁴³ A consignação estabelece, por exemplo, que um determinado fornecedor, ao abastecer um estabelecimento com as suas mercadorias, receberá pelo valor delas, apenas e se estas forem vendidas. Podendo o estabelecimento, caso não as venda, devolvê-las ao próprio fornecedor, não tendo que pagar diretamente por elas como se as tivessem comprado para o próprio e independente esforço de revenda.

¹⁴⁴ Os parágrafos a seguir foram desenvolvidos com base em minhas anotações de campo de quando fui visitar o Instituto Chão e também com base em duas reportagens da plataforma Draft Academia, base *online* que reúne, dentre variados outros debates, as temáticas do Projeto Draft, que acompanha

tudo a custo de produção estabelecido pelo produtor orgânico da rede, para a qual são um espaço, portanto, e tal como mencionado, de formação, fomento e realização de fato; está completamente aberto à gestão coparticipativa para com seus frequentadores; e se mantém justamente a partir da contribuição voluntária destes. Como os associados costumam dizer: são os próprios frequentadores do Instituto Chão que decidem, portanto, se ele abrirá as portas ou não no mês seguinte. Ou seja, se terá conseguido arrecadar o suficiente para a manutenção de seus custos e, portanto, para seguirem viabilizando o acontecer de uma real práxis de outra experiência econômica e, portanto, sociopolítica. Experiências estas de todo o seu lugar da possibilidade de uma outra narrativa de representatividade das nossas liberdades sociais, dos nossos condicionantes à ação, da nossa relação para com a manutenção da vida, o tempo livre e as necessidades a partir da experiência do suficiente, e das nossas (rel)ações e diálogo enquanto experiência de discurso genuinamente político.

Cada frequentador pode escolher a porcentagem de contribuição voluntária que deixará ao Instituto no ato de suas compras, assim como se não deixará contribuição alguma. Os cálculos que envolvem o custo de manutenção do local, que ficam expostos em um quadro negro acima do caixa, sugerem que sob o valor total de cada compra deveria ser deixada uma contribuição geralmente de 30% em relação a este valor. Inicialmente, este foi o desafio de saída: dar conta de comunicar a verdadeira política econômica da iniciativa do Instituto a fim de que as pessoas contribuíssem.

Dentre outras questões, a possibilidade de uma contribuição associativa mensal ao estabelecimento, no valor de R\$60,00 reais, por exemplo, denunciou o quanto de ruído de comunicação ainda havia a respeito desta práxis de Economia Solidária. Isso porque muitos dos associados entenderam que, uma vez tendo contribuído mensalmente com o valor determinado, poderiam eximir-se da própria lógica da contribuição voluntária a cada volume e valor de compra, que, por sua vez, financiavam a partir de sua contribuição mensal. Algo um tanto quanto paradoxal, se não sintomático de um imaginário colonizado para acumular ganhos. Ou seja, não basta pagar R\$1,50 no café expresso, R\$0,80 centavos na torrada integral ou até menos de R\$3,00 reais no quilo da banana orgânica e contribuir, se quiser, com apenas 30% deste valor total no ato da compra, se o associado, que já pagou sua cota, entende que, portanto, aos ganhos acima destacados deve necessariamente somar um ganho de consumo livre em volume e liberado de “nova” contribuição voluntária. Ainda assim, o Instituto não deixou de abrir as portas nem um mês desde sua primeira abertura, ainda que tenha encerrado, por ora, a opção em torno desta contribuição associativa mensal.

Para o ano que se seguiu ao do seu início, em 2015, ou seja, em 2016, o desafio foi e ainda o é, como me explicaram seus membros quando eu estive lá para uma visita, em

iniciativas alternativas de atividades econômicas que inspiram e convidam a outras modalidades. O conteúdo está disponível em <http://projetodraft.com/organicos-pelo-preco-do-produtor-vendidos-sem-o-lucro-da-loja-todos-querem-conhecer-o-instituto-chao/>. Acesso em fevereiro de 2017. E também em <http://projetodraft.com/draft-ano-2-o-instituto-chao-ainda-vende-organicos-sem-taxa-de-lucro-mas-falta-tempo-para-a-politica/>. Acesso em fevereiro de 2017.

fevereiro de 2017, conseguir tempo livre de toda demanda mais operacional em geral e da comunicação, que, aos poucos, já não se faz tanto quanto antes enquanto um desafio, ainda que seja sempre uma demanda, para uma experiência e prática política. O Chão, como abreviadamente o chamam, exige de todos o engajamento em múltiplas tarefas de logística e de distribuição, como: o descarregamento dos caminhões de produtos, a reposição de prateleiras, a disposição das caixas de feira no espaço, dentre outros. Até o lidar com o público mais diretamente, a operacionalização das vendas, onde são vendidas verduras, legumes, frutas, carne, grãos; na verdade, uma variedade de produtos que chega a ultrapassar 1200 tipos, o comunicar da práxis de Economia Solidária propriamente da iniciativa e o fato de que seja uma associação sem fins lucrativos, o cuidar de fornecedores e, em meio a tudo isso, encontrar tempo para seguir construindo um modelo alternativo *outsider* ao que chamam de capitalismo predatório.

De muitas maneiras, a tarefa incessante do Chão, em comunicar aquilo no que se traduz representativamente, em muito, fez-me lembrar a tarefa do Movimento do Decrescimento, ainda hoje, e acredito que sempre, em torno do seu próprio frame. Além disso, fiquei inquietada em torno da ideia de que, de muitas maneiras, esta tarefa que discursa a narrativa mais representativa do Chão, comunicando e explicando-o, enquanto uma iniciativa alternativa e *outsider* em relação aos ditames dominantes do capitalismo, já o é, em meu entendimento, uma prática genuinamente política. De toda forma, entendo que os membros do Instituto estejam interessados em promover debates, encontros, desenhar projetos de intervenção sociopolítica de fato, mobilizar-se e tomar literalmente partes.

Eles reconhecem que, tal como temiam, terminaram bastante engolidos pela operação, mas que, ao mesmo tempo, é sustentando a dinâmica da prática de uma experiência de Economia Solidária, que já se viu pode funcionar e dar muito certo, carregando-se, por isso e inclusive, muitas caixas para que a feira possa de fato acontecer pela rede de produtores e frequentadores, que se instaura o bom pretexto para todo o debate político. E que não faria qualquer sentido que parte dos membros e sócios estivessem dedicados às atividades mais braçais, enquanto outros às atividades mais intelectuais, por exemplo. Atualmente, inclusive já são doze os membros ou sócios da iniciativa que começou com sete fundadores, seis novas pessoas vieram somar ao grupo e um dos fundadores acabou se desligando da iniciativa por ocasião de ter ido viver em Portugal.

Em ambos os sentidos, e ao que tudo indica, é só uma questão de tempo até que os resultados de um conjunto de tarefas cada vez mais e melhor organizadas, compreendidas e distribuídas entre os integrantes, possam liberar tempo qualitativo para toda a práxis política que a iniciativa intenciona. De toda forma, a face mais política desta realiz|a|ção *outsider* já age a partir do apoio que concedem a causas, como as dos Direitos Humanos, permitindo que seus Movimentos exponham suas campanhas e frequentemente suas militâncias no estabelecimento.

O Chão reconhece também que, enquanto experiência e prática de Economia Solidária, o ramo alimentício pró-orgânicos é um grande favorecedor do processo, assim como os preços que se tornam bem mais baratos, quando os produtos são vendidos exclusivamente ao custo da produção. Atrativos que inclusive explicam os picos de demanda desde que abriram as portas, o que implicou em passarem a abrir de terça a sábado e não apenas de quarta a sábado, e o volume de tarefas operacionais. É justamente neste ponto e sob esta medida que entra a face mais política do projeto do Chão, a meu ver: poder dimensionar suas atividades enquanto feira e mercearia de orgânicos muito mais do lugar de ser um incentivo a outras iniciativas, em vários outros ramos, que sejam de prática de Economia Solidária e colaborativa, do que crescer continuamente enquanto feira e mercearia, especialmente porque neste caso não se trata de buscar o lucro.

Todos os membros *outsiders* deste projeto já entenderam que enquanto seguirem, como gostam de declarar, escravos da balança, quando chegam então a pesar por dia, a partir da rotina de vendas que eles mesmos operacionalizam, cerca de 600 compras, não sobrá tempo para respirar e pensar melhor. A iniciativa já entendeu que uma economia colaborativa funciona e é possível, e agora querem agir sua face e mensagem política mais emancipatória:

“[...] queremos que a galera vá lá, abra uma loja de material de construção em formato colaborativo, uma de roupa, sei lá, quanto mais diversificado melhor. Elimina intermediários, abre os custos, abre mão do lucro. Bota uma margem boa, se quiser, mas abre mão do lucro. Vive bem do seu trabalho. Se isso der certo, podemos ter uma fatia cada vez maior da economia que funciona sem exploração. Pense a respeito.” (Paternostro *apud* Alves, 2016, s/p.)”

Na esteira destas *práxis outsiders* que tive a oportunidade de visitar e, portanto, conhecer pessoalmente, gostaria de enumerar, muito mais pontual e brevemente, três outras experiências *outsiders*¹⁴⁵, sob a ênfase de alguns destaques específicos, para amarrar as pontas e finalizar aquilo que havia prometido sobre estas questões, à medida que as espalhava dialogicamente para com o debate desta pesquisa. Estas experiências são, portanto, as comunidades sustentáveis e autossuficientes de Cabrum e Tamera, em Portugal, e a Cooperativa Integral Catalana em Barcelona, na Espanha.

Sobre a comunidade de Cabrum, aquilo que mais me chama a atenção é a possibilidade e oportunidade de desfrute e realização de um espaço/tempo autônomo que envolve as (rel)ações e convivências, todas de um lugar muito sensível e autorreflexionado, necessariamente. Um traço muito marcante da comunidade traduz-se neste reencontro das pessoas, destacado em seus depoimentos, para com as experiências autorreflexionadas de suas narrativas mais representativas que buscam, entre elas, justamente um viver junto e as

¹⁴⁵ “Que estranha forma de vida” de Pedro Serra e Laura Pazo é o título do documentário através do qual tive a oportunidade de melhor conhecer estas iniciativas *outsiders* e suas especificidades alternativas. O premiado documentário encontra-se disponível no link <https://vimeo.com/122685684>

melhores maneiras de como realizar isto. Ou que, na verdade, buscam o entre delas, o entre destas narrativas que realizam justamente a ação de presença nas relações através da expressão (diálogo), capaz de dar a saber a única estrutura humana que realmente temos em comum: a diferença.

Enquanto isso, o traço que mais me cativa e provoca sobre a Cooperativa Integral Catalana¹⁴⁶ é o fato de possuírem uma moeda própria. Nas (rel)ações da Cooperativa, a prioridade é não precisar de utilizar o Euro e o principal objetivo é comprovar e denunciar a possibilidade em torno da realização de uma iniciativa de autogestão *outsider*, também em meios urbanos. Eles são uma rede de cooperação na qual várias atividades como a permacultura, aulas de informática e outras, e prestações de serviços, como aconselhamentos jurídicos, são oferecidas e trocadas.

A Cooperativa faz-se e se reconhece enquanto uma ferramenta de contrapoder, propriamente, na qual a prática da autogestão e organização, assim como a democracia direta são pilares fundantes. O Eco, nome que deram à moeda própria da Cooperativa, é, na verdade, uma experiência de moeda social, ou seja, é um fator contábil relativo a partir do qual os valores são comunitariamente acordados e passam a operacionalizar o intercâmbio de produtos e/ou serviços e até mesmo produtos por serviços e vice-versa. A moeda social é aquela que operacionaliza uma economia real, não especulativa. E está obviamente desvinculada das instituições bancárias e do governo.

A operacionalização, por sua vez, desta economia, se dá através de uma plataforma virtual a partir da qual as trocas, os valores acordados e as dimensionadas logísticas acontecem e são autogeridas e organizadas. O sistema de registro das operações desta economia, ainda que desfrute e se valha do avanço da tecnologia da informação e seja propriamente uma plataforma virtual, está operacionalizando uma economia de fato real, cuja operacionalização virtual faz se valer muito qualitativa e positivamente das ferramentas de comunicação e conexão. A proposta não perde por isso sua dimensão autogerida e organizada e não faz especular a partir de fórmulas ou algoritmos próprios que sejam, por exemplo, os valores e muito menos influenciam na negociação como um fator adicional externo com finalidade própria.

A plataforma é uma base que reúne a experiência de fabricação por ela mesma, assim como de (valor)ação. Na qual as trocas traçam os primeiros germens de um espaço público para se ver e ouvir e as ações confirmam o tempo liberado para a política, não concedido, portanto à geração e acumulação de moeda e renda, por sua vez, na economia nada convencional e por ela mesma virtual, ou seja, “irreal”, ou bastante real apenas para as engrenagens da lógica da concentração do capitalismo.

A plataforma utilizada pela Cooperativa Integral Catalana é conhecida como Sistema de troca Comunitário (*Community Exchange System – CES*)¹⁴⁷. Ela surgiu em 2003, na Cidade

¹⁴⁶ Página oficial da Cooperativa Integral Catalana disponível em <<https://cooperativa.cat/es>>

¹⁴⁷ Link para página oficial da plataforma CES: <<https://www.community-exchange.org/home/>>

do Cabo, África do Sul. Hoje, juntamente com outros recursos e especialmente naquilo que concernem os serviços oferecidos, que podem ser desenvolvidos majoritariamente *online*, por exemplo, esta plataforma permite que sejam operacionalizadas trocas em níveis mundiais para além da operacionalização regularmente mais local da proposta econômica das próprias cooperativas. Isso porque passou a integrar e compor variadas iniciativas cooperadas em suas práticas de autogestão e organização econômica em pelo menos outros 79 países. A moeda social, enquanto conceito propriamente, e a sua plataforma partilhada de autogestão são, portanto, um sistema próprio de intercâmbio. A CES não é a única plataforma operacionalizando este tipo de experiência, existem outras como o Sistema de Negociação de Trocas Locais (*Local Exchange Trading System – LETS*), o Crédito Mútuo (*Mutual Credit*), dentre outros.

A moeda social está sempre para algum produto já produzido ou algum serviço já oferecido, ela não se cria a partir de créditos que apostam na produção ou oferta futuras, seu saldo positivo ou negativo não se multiplica por ele mesmo e a condição negativa não estabelece uma relação de dívida, apenas sinaliza que em algum momento deverá ser oferecido algum produto ou serviço para que se compense este saldo, mas cujo prazo para tal determina-se apenas conforme e partir das necessidades de cada um. A moeda social está dispensada da prática do acúmulo porque ela pode ser gerada por qualquer um e a qualquer momento, perde-se o sentido acumulá-la, basta gerá-la quando da realização da relação econômica em cena e questão. Acima de tudo, a moeda social fomenta a economia local, aproxima o entorno e fortalece as (rel)ações de confiança entre as pessoas. Implica na convivialidade e expõe a comunidade a uma construção coletiva, autogerida e organizada, em torno das próprias necessidades de cada um, que, por isso mesmo, são autorreflexionadas e contribuem para com uma práxis do suficiente e da autolimitação sob muitos aspectos.

Dentre as três iniciativas, Tamera é, por sua vez, a mais antiga. A comunidade já tem mais de 20 anos e se instalou em Portugal, em 1995, no concelho de Odemira, freguesia de Colos. O seu projeto mais diretamente fundante, assim como outros projetos e debates afins, foi anteriormente, e igualmente durante muitos anos, conduzido na Alemanha. O projeto de Tamera foi fundado em 1978. Trata-se de uma comunidade, tal como a iniciativa de Cabrum, ecologicamente sustentável e autossuficiente, que se traduz e se realiza propriamente como um biótopo de cura. Quero dizer, um modelo, em movimento e construção, de e para as sociedades futuras, onde soluções para as questões da guerra e da violência, mais especificamente, são pesquisadas e experimentadas nas suas práticas e onde a cura para as causas destes problemas é epicentral e, portanto, capaz de criar reverberações, de alcance geral, que se esperam e acreditam positivas e produtoras.

A humanidade, enquanto comunidade global, e o amor estão, para Tamera, no centro destas questões. Enquanto biótopo de cura, a Comunidade tem por princípio a cooperação e resiliência na mediação de suas relações para com outros seres humanos, com os animais e com a natureza. E estas se propõem justamente do lugar da vivência e dos encontros de fato,

portanto, com um amor, que é propriamente e senão outro que o amor *mundi* expressado, por exemplo, e no meu entendimento, por Arendt (2006). É exatamente deste amor que resulta uma corresponsabilidade reconciliada para com a realidade, ou seja, literalmente curativa, e que é independente de qualquer possibilidade. Esta é primordial à vida sociopolítica que se organiza em torno de um comum e comunitário.

Mais adiante retomarei este argumento como um todo, a fim de desenvolvê-lo apropriadamente e me estender de um lugar já mais “conclusivo” e destacadamente correlacionado com Tamera propriamente e também com a Comunidade Noiva do Cordeiro, por exemplo. Por ora, e conforme os fins de recorte deste tópico, deixarei este ponto meio que solto, estabelecendo nova promessa, quase política, de futuro arremate. Praticamente, uma pista de para onde estamos indo necessariamente com a expectativa de devolução do caráter político ao nosso domínio público a partir dos nossos diálogos de fato e, portanto, acerca das dialogísticas íntimas: um reinventar propriamente do amor, conforme nos colocam Badiou e Truong (2013), das nossas (rel)ações para com as nossas vulnerabilidades e, portanto, da experiência da diferença. Que é a própria condicionante de partida para tudo isto, posto que é a pluralidade que condiciona a ação, que, de toda forma, se relativiza e se frequenta no entre que emerge do diálogo destas dialogísticas e no qual habita a unidade, que não faz universalizar outra coisa, se não esta própria percepção “fenomenológica” de todo este processo como um todo, quero dizer, percepção dos acontecimentos da diferença, por eles mesmos. Ou seja, os próprios incidentes da experiência viva e dos quais, por sua vez, emergirá então, o pensamento político. (Arendt, 1979 *apud* Duarte, 2000)

Atualmente, e muito para além das iniciativas e bases mais originárias da Comunidade, organizada primariamente em torno da resiliência, enquanto o seu projeto primeiro de um plano teórico e prático de conformação e constituição de um biótopo de cura, a Comunidade realiza e conduz variados projetos ecológicos e tecnológicos de captação e reserva de água, e geração de energia limpa, por exemplo; realiza e conduz projetos de educação, artes, política; e compôs um instituto próprio de trabalhos e atividades acerca das questões em torno da paz global. Tamera é uma experiência concreta, por ela mesma, de uma utopia realista, literalmente modelando um devir possível, capaz de nos liberar do mais indesejável e atual do real, a partir do convite para que finalmente encarnemos a existencialização de algumas marcas dialógicas e dialéticas daquilo que estamos fazendo e agindo enquanto “humanidade”. Tamera, talvez, responda bem à pergunta mais atemporal de Arendt (2013) sobre aquilo que estamos fazendo realmente e de fato.

Quando eu decidi por realizar alguns apontamentos acerca da configuração *outsider*, sua dimensão mais conceitual e prática, destacando, portanto, as experiências com as quais havia podido me envolver mais de perto, assim como enumerando aquelas que acompanhei através de pesquisa bibliográfica, confesso que eu estava em busca de responder a uma outra questão, que, portanto, se seguia em relação às duas questões anteriores, tais quais explicitadas, e a qual eu passava a me colocar: por que e como estas alternativas/fissuras

atuais, aqui elegidas, e mais diretamente em curso, representam ou simbolizam possíveis expressões de saída e superação do homem da sociedade do trabalho no capitalismo, e se o fazem de fato?

Percebo com muita clareza agora que, de muitas maneiras, sim, estas são possíveis expressões de saída e superação do homem da sociedade do trabalho no capitalismo, o que em nada quer dizer que estejam liberadas do trabalho por ele mesmo e/ou plenamente libertas da dominância de sua engrenagem enquanto função social. Mas que, talvez, estas expressões já estejam despertas e conscientes acerca desta funcionalidade social capitalista imprimida ao esforço de manutenção de vida que passa, portanto, a ser trabalho (*labour*), ou seja, que já sabemos surgiu enquanto tal propriamente, e inclusive, a partir desta lógica, e já não se alienem das outras dimensões da vida ativa a partir de uma dedicação exclusiva a este trabalho. Ou seja, já compreenderam que a nossa representatividade depende daquilo que fazemos e naquilo que agimos em um momento seguinte e após o necessário esforço de manutenção da própria vida.

A verdadeira emancipação que realizam é a da descolonização do próprio imaginário em torno dos nossos não acasos históricos mais seculares que fizeram espelhar às outras dimensões da vida a alienação que, na verdade, é própria de todo esforço repetitivo de vida, isso porque assentaram-se no mito de que a nossa realização de mundanidade e narração era aquela tal qual aconteceria justamente pelas vias do trabalho e de toda a racionalidade instrumental de dominação e estabilização do meio que nos cerca. Como se não fosse o trabalho (*labour*), tal qual anteriormente destacado por Arendt *apud* Marramao (1998), que nos alienasse do mundo – (fabric)ação e ação propriamente –, mas, sim, que estaríamos alienados do mundo fora da nossa “fabricação” de mundo e “ação”, que não fossem pelas vias deste mesmo trabalho (*labour*).

No limite, as experiências *outsiders* exploradas neste tópico, que realizam esforços reais de saída e superação da lógica do capitalismo e sua sociedade do trabalho, por exemplo, e sob muitos aspectos as alcançam de fato, são um esforço ainda mais real e concretamente realizado de desobediência. A desobediência civil age politicamente pela viabilização e realiz|a|ção das narrativas dos sujeitos de seus lugares mais representativos e diz respeito justamente à possibilidade de ação direta livre e democrática, mas que dispensa, por exemplo, representantes eleitos para agir em prol destas narrativas, ou seja, a desobediência civil age por ela mesma, e também diz respeito a um movimento de objeção consciente, ou seja, de não cooperação. Este agir por ela mesma fundamenta-se na busca por lidar diretamente com as mais variadas questões e suas origens, significa estar com a própria presença nas (rel)ações e experiência concreta que é inerentemente contingente, posto que nos condiciona a partir de nossas pluralidades. A desobediência civil enquanto ato político é necessariamente não violenta e não precisa violar propriamente nenhuma lei para que se realize. (Renou, 2015)

Os *outsiders* desta pesquisa são, prontamente, desobedientes. E com seus atos fazem provar que é possível (desejável e necessário), primeiramente, resistir, ou seja, preferir não cooperar. A resistência é justamente aquele erro central contido em todos os outros erros do movimento do Decrescimento, que assim me foi provocadoramente apontado em exercício de interlocução com a Professora Doutora Ariane Ewald, tal qual anteriormente destacado ao longo das análises e relatos sobre este Movimento nesta pesquisa. E, em seguida, estes mesmos desobedientes e seus atos fazem provar que é possível, portanto, realizar alternativas de fato.

E, desde que a resistência ou o não cooperar sejam cada vez mais generalizados e aconteçam a partir de todos, coletivamente, exatamente tal qual sugerido por um dos fundadores do Instituto Chão, do lugar, então, de todas as suas possibilidades mais plurais, a despeito de qualquer programa político fechado a este respeito e inclusive para além desta tradição que pressupõe se estabeleça um programa assim, mais *outsiders*, em relação à lógica dominante capitalista, serão estas alternativas. Isso porque, elas estarão devolvendo, a cada ato, na sua mais redundante dimensão da ação, ao domínio público, justamente a sua realização política mais originária, na qual a novidade e o novo começo são, portanto, a dignidade propriamente desta política.

Tal qual Arendt *apud* Duarte (2000) pensa, as rupturas não são a re(o)corrência de uma linearidade intermitente histórica, que dentre outros momentos, apresentaria estes também, por exemplo, sempre em prol do avanço e de um cumprir, não de promessas livres e realmente políticas, ou seja, por isso mesmo, de possibilidades plurais, mas, sim, um avanço em direção a um determinismo histórico. As rupturas precisam ser convites, primeiramente, para que se rompa com os pensamentos mais tradicionais de suas épocas, como à ocasião de Arendt para com as experiências totalitárias, ou seja, o próprio romper com a tradição de uma história que vislumbrava o passado como um “peso morto”, o presente como um acumulado de “agoras”, e o futuro como um “ainda não” própria e redundantemente bastante secular.

Em seguida, as rupturas precisam, portanto, reavaliar e reconceituar as questões com as quais rompeu e sua relação para com elas. Só assim decidiremos deliberadamente sobre os contornos que sabe(re)mos e queremos para nossas rupturas, já que mesmo rupturas não podem nem devem desfazer-se de tudo ao mesmo tempo – água suja, bacia e bebê –, por isso, contornos que delimitam propriamente, e ao mesmo tempo e sob mesma medida, contornos que são o emergir literalmente trans(figura)do de arranjos de complexidades e profundidades envolvidos, portanto, entre um passado de possibilidades políticas, um instante contingente que é propriamente o presente e um futuro, que sabe(re)mos pelas promessas e os perdões deste mesmo passado. Assim, os contornos tornam-se mais nítidos em relação à ambivalência destas rupturas e, ao mesmo tempo, ressignifica-se esta sua própria inerência, não para que desapareça, mas para que finalmente se rompa de fato e a partir de origens e raízes.

PARTE 3 – CONCEITUAÇÃO APLICADA: um exercício de filosofia e política.

3. AS POSSIBILIDADES DE INAUGURAÇÃO DE NOVO DE UMA NOVA ÉTICA DA EXISTÊNCIA – PRESENÇA DO SER NO MUNDO

3.1 Uma nova ética da existência – presença do ser no mundo: significar de novo o humanidade em torno da sua realiz|a|ação/mediação no/com o mundo e em suas (rel)ações.

*Quem da sombra nada sabe
quer a estranheza transparente
pele de vidro sobre o corpo
quer o rosto posto nas palavras
quer nas palavras a luz das palavras só
quem da sombra nada sabe.*

António Pedro Pita

O exercício de filosofia e política, e não de filosofia política, ao qual me proponho nesta terceira e última parte da pesquisa, aquela que, portanto, reunirá propriamente todas as pistas, por assim dizer, e os ensaios de questões em torno da tese, tais quais distribuídos ao longo desta, e do qual me valho destacadamente para introduzir esta parte final, quer justamente resgatar, ainda que de modo mais pontual e breve, a historicidade em torno da composição da tradição do pensamento filosófico que, desde a sua própria constituição, hostiliza a política e lhe subtrai a dignidade própria. Isso porque, para falar da tese, que sugere que o caráter político do nosso domínio público poderia ser assim recuperado a partir do diálogo das dialogísticas íntimas dos sujeitos, é preciso compreender como justamente estes assuntos humanos perderam a propriedade, por eles e neles mesmos. E, portanto, do que estamos falando quando falamos de política, uma vez que esta passou a ser, paradoxalmente, uma porta de saída das questões do domínio público e comum.

A tradição do pensamento filosófico, ainda que a filosofia e a política jamais tenham experimentado certa irmandade propriamente, alcança sua nevrálgia de hostilidade, de uma em relação à outra, quando do episódio da morte de Sócrates cuja exposição de sua própria opinião rende-o à submissão desta a um conjunto de outras opiniões, cuja democracia da maioria vota e decide então por suplantá-la, ou seja, por condenar à morte diretamente o

próprio Sócrates. Desde então, a filosofia passou a separar a ação do discurso e o pensamento da ação. E isto significou que a ação deixava justamente de ser ação (política), pois uma ação muda seria uma ação sem ator e, portanto, aquela que não poderia ser revelada em palavras, não podendo ser compreendida para além de seu aparecimento físico bruto, ou seja, não podendo ser de fato revelada humanamente. E significou também o desejo de subordiná-la à previsibilidade técnica, por exemplo, afastando-a da liberdade de (cri)ação. (Arendt, 2013)

A ação subordinou-se ao pensamento de maneira exclusivamente metafísica e aquilo que passa a ser a questão central da filosofia dizia respeito justamente a como esta poderia se proteger e libertar dos assuntos humanos e, portanto, quais seriam as melhores condições sob as quais estes assuntos precisariam estar governados para que se preservasse a atividade filosófica de investigação e reflexão contemplativa propriamente. (Duarte, 2000)

A filosofia política, enquanto um ramo da filosofia, era, na verdade, uma resposta hostil ou a hostilizar as inerentes: instabilidade, insegurança e imprevisibilidade, próprias do domínio dos assuntos humanos, que são, por sua vez, as atividades (ações) que concernem justamente a este âmbito do comum e do público, que por ele mesmo se instaura sempre e onde quer que os homens vivam e (com)vivam em conjunto. E este hostilizar era a recusa propriamente da política em suas determinações democráticas fundamentais, posto que somente a partir destas inerências o impulso do agir se condiciona e posto que a tarefa da política seria permitir o acontecer e o coexistir destas, do lugar do entendimento então da diferença ou da pluralidade propriamente e comum a todos. Pluralidade esta que, portanto, seria naturalmente livre, por isso essencialmente compartilhada, ou seja, passível de estar ao alcance da realização de todos. Ou seja, o agir, mesmo com todas estas inerências ou justamente por causa delas, uma vez que toda ação é o livre início de uma coisa nova ou um novo começo, precisa estar politicamente disponível a todos. (*Ibidem*, 2000)

A gênese da tradição da filosofia política ocidental ficou irrefutavelmente marcada pela tradição do pensamento filosófico que se conformou posterior ao caso de Sócrates e mais especificamente a partir de Platão. Já a partir dele a política havia deixado de ser concebida como um campo de experiência que teria a sua dignidade própria, passando a mera subsidiária à vida dedicada à contemplação e convertendo-se em práticas necessariamente submetidas ao governo tirânico da razão. A política deixava de ser o entre que emerge das (rel)ações dos sujeitos perante seu âmbito comum-público, propriamente desalienado, e passava paradoxalmente a ser compreendida como uma experiência derivada justamente da necessidade, que, portanto, segundo a tradição, constrangeria o homem a viver junto. Mas, aquilo que deriva da necessidade, já sabemos, não seria ação ou atividade em torno dos “assuntos humanos”, especialmente porque não se tratam de assuntos própria e unicamente, portanto, humanos. Não é a nossa necessidade de sobrevivência que nos distingue de qualquer outro ser vivo, enquanto humanos especificamente, e não seriam estes, portanto, os assuntos diretamente humanos.

A experiência que deriva de fato da necessidade são os cuidados, comunitários e necessariamente coletivos, isso porque pressupõem cooperação em torno, então, da nossa manutenção viva. Cuidados estes que – mais tarde, a partir do fenômeno da secularização socioeconômica e política, que talvez tenha sido, por isso, tão platônico quanto a própria conformação da tradição do pensamento filosófico que compôs a experiência do capitalismo e da sua racionalidade econômica, e institucionalizou o esforço de manutenção da vida enquanto função social – foram, portanto, colonizados pela forma: trabalho (*labour*).

Não é a necessidade que nos condiciona a viver juntos, ainda que nos condicione a cuidar, trabalhar “juntos”, ou, melhor, trabalharmos todos. E, por isso, do viver junto deste lugar do esforço em torno da necessidade não derivaria uma política que se ocuparia com o âmbito do nosso mundo comum da diferença, não derivaria nada, além da repetição em torno deste esforço por ela mesma. Somente a pluralidade nos condiciona a viver juntos porque impulsiona a ação/política que, portanto, instaura o âmbito propriamente comum-público, deste viver, a partir da diferença. Para Wolf (1982) *apud* Duarte (2000), a filosofia teria sido certamente filha da democracia, uma filha tardia e rebelde, que teria cumprido um destino praticamente edipiano em relação a seus pais, a democracia propriamente e *Logos*, ou seja, tendo “assassinado” aquela e desposado este.

“A ação perdeu a dignidade do pensamento e do discurso humanos (a verdade como diz Platão adere mais à *lexis* do que à *práxis*, mais ao discurso do que à ação); o discurso, na medida em que era primariamente um falar com os outros, perdeu sua dignidade para a pura contemplação sem palavras, e foi degradado em falatório irresponsável e arbitrário que expressa opiniões (*doxa*); finalmente o pensamento, separado do discurso e da ação, tornou-se um modo de vida ineficiente e não prático no *bios theorétikos*.” (Duarte, 2000, p. 164)

É por isso que, não por acaso, e tal qual desenvolvido a partir da argumentação de Arendt ao longo de toda esta pesquisa, a política passa a ser, ela também, concebida a partir do modelo da fabricação. Ou seja, a produção de artefatos duradouros e estáveis, que assim como a própria fabricação já estaria num *a priori*, a esta altura, subordinada à finalidade do homem de ser a finalidade em si mesmo em prol da supressão e/ou do domínio e controle das suas necessidades, por outras palavras, o transcorrer propriamente da compressão da vida ativa, tal qual vem sendo explicitado. Na dimensão da obra e sua fabricação, este movimento resulta na exacerbação do utilitarismo da racionalidade instrumental, enquanto que na dimensão da ação e sua experiência política, este movimento resulta na tentativa de se estabilizar o âmbito do comum-público que se instaura a partir dos assuntos humanos, imprimindo-lhes maior garantia de previsibilidade.

A política enquanto mais uma técnica mobilizável disponível, e completamente alinhada com as concepções mais fundamentais do pensamento de Platão, por exemplo, como a substituição da opinião em favor do conhecimento de uma verdade que pudesse ser única, sendo esta, portanto, aquela que deveria, orientar a experiência de governo político e a aplicação desta mesma doutrina verdadeira das ideias ao domínio público político,

transformando-as assim em parâmetros ou medidas capazes de neutralizar toda e qualquer imprevisibilidade ou instabilidade da ação. Praticamente a supressão dos assuntos humanos por eles mesmos, que estarão, portanto, mascarados, em atividades comportamentais programadas e assim orientadas e não em ações propriamente.

E isto quer dizer da perda da dignidade própria da atividade política, que seria exatamente tratar dos assuntos realmente humanos, dos incidentes da experiência viva que habita o entre das (rel)ações no domínio público, que pode não ser nada político, cada vez que as ações dos sujeitos não nos apresentam enquanto membros de um mundo que lhes é comum pelo fato mais imediato de que a todos cabe se apresentarem através de suas ações (e discurso), uma vez que somos plurais.

Arendt (1993) prossegue a este respeito considerando que uma espécie de tirania da verdade de Platão refletia seu adquirido desprezo pelas opiniões, quer dizer, praticamente, o discurso das diferenças, e a sua ânsia por padrões absolutos, a partir dos quais os atos humanos poderiam, então, ser julgados e através dos quais o pensamento poderia alcançar algum grau de confiabilidade. Uma doutrina cuja filosofia era genuinamente a das ideias, praticamente aquela que era a esfera contemplativa, e que trazia para o conceito destas o próprio conceito de padrões e medidas, assim como, pela primeira vez, as ideias passavam, então, a ser utilizadas para fins políticos. Ou seja, Platão foi o primeiro “a introduzir padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos” (Arendt, 1993, p. 92).

De toda forma, para a autora (1993), tanto Sócrates quanto Platão, na verdade, reivindicavam um outro “papel político” ou uma outra possibilidade de participação política a própria filosofia. Era a assim chamada *polis* que considerava a sabedoria dos filósofos como uma implicação exclusivamente dedicada aos assuntos necessariamente externos às questões da *polis* propriamente. Em analogia a estas questões, Arendt (1993) destaca que os filósofos eram tais como aqueles que se ocupavam com as questões da eternidade, enquanto que o mundo comum-público da *polis* precisava encontrar maneiras de nos proteger da nossa imortalidade. Do lugar do domínio público político, o filósofo era como se fosse um inútil e sua sabedoria distinguia-se da capacidade de compreensão acerca dos assuntos humanos, o que poderia melhor qualificar seus líderes. Ainda sim, Sócrates e Platão entendiam que isso não significava uma melhor capacidade ou possibilidade de governo, a despeito de reconhecerem que não seria tão pouco papel do filósofo o de governar a cidade.

Enquanto que para Sócrates a filosofia poderia contribuir com tornar os cidadãos mais verdadeiros através da discussão dialética, que de muitas maneiras seria um dialogar das nossas dialogísticas íntimas responsáveis pelo nosso autoconhecimento, ou seja, o próprio “conhece a ti mesmo” socrático, de maneira que eles dariam à luz (maieutica) ao que pensavam, descobrindo, então, a própria verdade em suas opiniões, Platão considerava que apenas o filósofo enxergava de fato a ideia de bem, ou seja, daquilo que pudesse ser benéfico e útil. Isto é o mesmo que dizer que, sob certa medida, ambos combatiam e se opunham à

polis quanto a inutilidade dos filósofos e da filosofia aos assuntos humanos, portanto, propriamente políticos. (*Ibidem*)

Para Sócrates, as opiniões, no lugar de serem consideradas apenas uma fantasia subjetiva ou uma arbitrariedade, eram, na verdade, a formulação daquilo que aparecia aos cidadãos a partir de um mundo comum, ou aquelas às quais a verdade invariavelmente aderiria. Ainda que o mundo comum-público, aquele que se instaura a partir do caráter político do próprio domínio público, apareça ou se abra de modo diferente para cada sujeito, é justamente a capacidade de ter isso em consideração que se configura enquanto uma compreensão e um exercício político por excelência. E, de toda forma, para Sócrates era justamente nas diferenças de opiniões que residia a possibilidade de uma discussão até o fim, ou seja, a própria dialética enquanto método, que “não extrai a verdade pela destruição da *doxa*, ou opinião, mas, ao contrário, revela a *doxa* em sua verdade” (*Ibidem*, p. 97).

Acontece que, para Platão, estas opiniões deveriam, na verdade, estar subjugadas à ideia, enquanto verdade eterna, de que os homens, de fato, não podem ser persuadidos, logo as leis da *polis* precisavam proteger e resguardar a liberdade possível da dialética. As opiniões deveriam ser governadas pela persuasão, que, para Platão, era apenas uma outra forma de se governar pela violência e representava a capacidade de se impor a própria opinião em meio às múltiplas opiniões de uma multidão. A dialética, ao contrário do que pensava Sócrates, deveria, para Platão, acontecer e pertencer apenas ao que fosse da ordem do encontro, o diálogo a dois. O que Sócrates, para Platão, haveria feito foi acreditar no diálogo “indiferenciado” ou indiscriminado – ou seja, que literalmente não fez contar com a diferença da “função” entre um discurso político e uma experiência de diálogo entre amigos, por exemplo – desta dialética, como uma ferramenta política. (*Ibidem*)

Inegavelmente, esta tese é, de muitas maneiras, mais socrática, e quiçá até aristotélica, que platônica naquilo que concerne ao dialogar das dialogísticas íntimas, no domínio público e só assim propriamente político, como uma discussão dialética por definição e a qual deveria habitar invariavelmente todo discurso político.

“É óbvio que este tipo de diálogo, que não precisa de uma conclusão para ter significado, é mais adequado aos amigos e mais amigável por eles mantido. [...] Em outras palavras, Sócrates tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas, [...]. O elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. [...] não significa, naturalmente, que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam iguais entre si, mas, antes, que se tornem parceiros iguais em um mundo comum – que, juntos, constituam uma comunidade.” (*Ibidem*, p. 99)

Neste contexto, trata-se de inaugurar de novo uma nova ética da presença do ser no mundo e em suas relações que seria, por isso, devolver ao âmbito público todas as suas inerências de imprevisibilidade e possibilidades contingentes, recuperando por ele sua atmosfera e mundo comum(ente) assim dado e estabelecido para seus agentes, que,

portanto, precisarão ser igualmente livres e cujo conjunto de atividades que realizarão a partir deste contexto serão suas ações políticas diretamente.

Por sua vez, e avançando um pouco do lugar desta questão em torno da filosofia política e do exercício aqui apropriadamente, e por isso de filosofia e política, mas sem perder ou desconectar a argumentação a seguir das nuances que este debate provoca, esta inauguração, portanto, de novo, de uma nova ética da nossa existência – significativa, tal qual anteriormente explicitado, que estou substituindo e entendendo por presença do ser no mundo e em suas relações – quer significar por ela mesma o desejo e a alternativa de resgatarmos para as nossas (rel)ações a possibilidade propriamente do encontro: aquele momento genuíno e fortuito onde desponta uma presença imediata e, portanto, exclusiva e mais total de cada um, ou seja, o ser por inteiro e único, conforme compreende Buber (1969).

Todo encontro ultrapassa o nível que seria apenas da “experiência”, porém, sem negligenciar ou descartar seus elementos, posto que no encontro a manifestação é de totalidade, e acontece no nível necessariamente do relacional. Esta presença imediata, por sua vez, que desponta em todo encontro seria a própria revelação de cada “quem” de cada um, nos termos de Arendt (2013), que aparece no mundo justamente quando os homens agem e falam.

Para Buber (1969), o homem perceberia o mundo a partir de duas posturas possíveis em referência a este, sendo a própria percepção do homem sempre e, portanto, referencial. Uma das referências seria o mundo das coisas, o mundo do “Isso” e a outra o mundo com o outro, o mundo do “Tu”. E ambas as referências estariam sempre coladas a uma experiência própria do Eu, sendo o eu de cada referência diferente e, portanto, sendo um eu de partida duplo. O autor alude a estas referências ou atitudes para com o mundo a partir daquilo que denomina por palavras primordiais e as quais seriam as experiências nelas mesmas cada vez que pronunciadas: o “Eu-Isso” e o “Eu-Tu”.

O Eu, da postura ou experiência do Eu-Isso, jamais pode dizer que a habita por inteiro, posto que a partir desta atitude o Eu não participa em absoluto do mundo. Isso porque a experiência do Eu-Isso acontece no Eu e não entre o Eu e o mundo. Ela compreende uma experimentação das coisas, que dela extrai um saber sempre relativo. Esta experimentação das coisas permite ao homem aceder àquilo que a elas pertence, mas não aceder à coisa propriamente, especialmente porque o “Isso” assim o deixa de ser fora da relatividade da compreensão experimentada por cada Eu-Isso. De toda forma, é deste não aceder à “coisa” propriamente de cada “Isso”, na experiência Eu-Isso, que se desdobra a oportunidade de que toda atitude em um momento posterior a este referencial, mais especificamente, possa vir a ser e acontecer então enquanto (rel)ação Eu-Tu. O “Isso” por ele mesmo não toma parte na experiência, ele apenas se deixa experimentar, sem se comprometer. A ele, propriamente, a experiência nada agrega e nem agrega à experiência em si.

O Eu, por sua vez, da postura ou experiência do Eu-Tu, não é apenas um Eu referencial, dada a inerência primordial destas atitudes enquanto pares necessariamente, é um Eu especificamente relacional. Enquanto na palavra primordial Eu-Isso, o Eu é praticamente uma experiência que racionaliza a apreensão deste referencial a constituir-se, sem, justamente por isso, apreendê-lo em seu absoluto. Ou seja, apreendê-lo a despeito desta mediação teórica explicativa, na palavra primordial Eu-Tu, o Eu é o desfrutar em movimento, é o próprio desfrutando, é o gerúndio que acontece do traço de totalidade do “Tu” (eterno), no Eu-Tu, em um lampejo. O Eu, da palavra primordial Eu-Tu, é a capacidade sensorial e sensível de dizer, ou seja, nos termos de Arendt (2013), de, portanto, agir politicamente, um “eu te vejo” propriamente. O “Isso” é uma construção, o “Tu” é o que existe, é presença.

Esta experimentação, por assim dizer, Eu-Tu “te vejo”, corresponde, na verdade, à saudação ou aos cumprimentos na língua utilizada entre alguns dos povos da África do Sul e também outros países do continente. Para o autor (1969), é uma maneira propriamente encontrada – no sentido de um encontro, portanto, realizado desde partida – pelos povos em seu discurso, ou seja, ação política, bastante sábia de estar diretamente presente na relação com o outro, do lugar de uma atitude voluntária que se abre à manifestação do Eu-Tu, buscando desfrutar a sua totalidade agente. É, por isso, e tal qual mencionado, a própria disposição consciente de ir ao encontro, literalmente, da ação Eu-Tu que, portanto, nos atravessa ao corpo, acontecendo e sendo-nos em plenitude. E também uma disposição consciente de preservar, a partir do que resta: a língua, por exemplo, a possibilidade de (rel)ação Eu-Tu por ela mesma, para além da vida natural parcialmente apreendida que faz irremediavelmente exigir a experiência Eu-Isso.

Isso lembra justamente a entrevista de Arendt (2008b) concedida a Günters Gaus – “Resta a língua [...]” –, guardadas claro as devidas proporções, mas sem deixar de me fazer pensar que de fato a expressão (língua) e o através da expressão (diálogo) são mais do que aquilo que restam, são aquilo que sempre estiveram em prol das nossas (rel)ações, podendo realizá-las, mais ou menos de fato, e de maneira mais ou menos representativa. É, por sua vez, deste *momentum* de ação Eu-Tu que emerge o entre das relações, capaz de, mais que transparecer a relatividade das diferenças em função do pleno manifestado, fazer alargar a consciência dos sujeitos “para si” a propósito do que haveria sido este instante contingente, habitado na experimentação de um “em si”, ou seja, o próprio referencial primordial Eu-Tu.

Este alargamento das nossas consciências, a partir de todo este movimento, interessa enquanto *enacts*¹⁴⁸ (para não precisar utilizar as palavras: motor, engrenagem, meio, instrumento, ferramenta, etc.) possível às nossas transformações morais desejadas. E todo este movimento, por sua vez, no entendimento desta tese, realiza-se a partir justamente do diálogo, ou seja, e tal qual anteriormente destacado, um através da expressão – que deve ser muito bem escolhida, como o caso do “te vejo” – das dialogísticas íntimas, ou seja, dos

¹⁴⁸ *Ibidem*, 19.

assuntos particularmente humanos. Os únicos, por sua vez, capazes de nos predispor à (manifest)ação do Eu-Tu, caso contrário ficamos colonizados na manifest(-)ação do Eu-Isso.

Acontece que o mundo do Eu-Isso não extrapola o mundo das coisas interpretadas em parcialidade. E esse mundo, o capitalismo e sua sociedade do trabalho no capitalismo, por exemplo, já fizeram muito bem conformar, institucionalizar e naturalizar, logo, exacerbar. Segundo Buber (1969), ainda que não nos seja de fato possível permanecer invariavelmente apenas na (rel)ação Eu-Tu, aquilo que não se quer, porém, é exatamente o reverso, permanecer invariavelmente na experiência do Eu-Isso. Quero dizer, o homem se condena a pendular ou alternar entre a experiência do Eu-Isso e a (rel)ação Eu-Tu. Isso porque depende da racionalização por meio da descrição, da decomposição e da classificação, por exemplo, conforme seus níveis de alcance conscientes sempre parciais, para organizar e realizar a própria manutenção viva e fabricação, ou seja, durabilidade.

É como se de saída todo “Tu”, em uma condição *ex nunc* de realiz(-)ação da (rel)ação Eu-Tu de fato, estivesse fadado à objetificação da experiência Eu-Isso, ou seja, fadado à mediação a partir das coisas, como nosso mais primário método consciente de apreensão das características daquilo que passaremos a tratar e tomar por realidade, concomitante à projeção da nossa própria realidade em criação, ou seja, uma apreensão autoconsciente e autorreflexiva que é preferencialmente instrumental e utilitária. Isso porque, segundo Arendt (2013), não conseguimos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra e não conseguimos apreender e compreender a coisa “por ela mesma” sem dizê-la. Ainda que isto represente que dela acessamos apenas uma parte, inclusive por questões de uma linguagem plena que não nos alcança, havendo sempre algo da ordem do indizível, portanto, incomunicável. Não porque não haja a permissão para que seja dito, mas porque não há palavras em possibilidade de significação que revelem e traduzam de fato e realmente aquilo que se pretende.

Isto não quer dizer, porém, que a experiência Eu-Isso comprometa propriamente o “Tu”, inclusive porque não o acessa de fato, o que faz é justamente por não acessá-lo diretamente e o homem, não o sabendo em totalidade de possibilidade de relação para com ele, julga que se realiza e maximiza justamente na experiência Eu-Isso. Todo “Tu”, por ele mesmo, ainda que contaminado pela mediação do “Isso”, pode voltar a se apresentar e a aparecer em totalidade e manifestação puramente de ação recíproca, nas relações a partir dos encontros. Quando não, muitas vezes, guardará na condição de “Isso” sempre um caráter de objeto principal, o objeto entre os objetos, por exemplo. Para o autor (1969), a nossa verdadeira melancolia residiria justamente nesta impossibilidade de permanecermos invariavelmente nas relações Eu-Tu, ou seja, de nos mantermos na imediatez da (rel)ação, uma espécie de nostalgia do “Tu”, cujo desenvolvimento estaria especificamente atrelado ao nosso “desenvolvimento” a partir do “Isso”. Ao contrário, acontecemos justamente sob a alternância do exposto, do presente, aos nossos moldes apreendido, e do latente, daquilo que é, necessariamente.

A relação Eu-Tu na vida com a natureza, com os homens e com a comunicação, com aquilo que o autor (1969) denomina por formas inteligíveis, é uma manifestação empírica que nos encontra em sua máxima claridade, é uma revelação propriamente, é nada mais se não presença plena de fato, é aquela que dá a saber de um consciente total, que é a própria vida verdadeira cuja dimensão ativa ou agente está para o pleno, do que quando comparada a qualquer experiência do Eu-Isso. O “Tu” é o aparecer, portanto, em domínio público, porque é aquele que guarda naturalmente a possibilidade da (rel)ação do ser visto e ouvido, na plenitude da sua forma corporizada. Nos termos de Rolnik¹⁴⁹ (1993), é a própria existencialização encarnada, feita corpo, das marcas, ou seja, dos encontros – presença Eu-Tu diante da vida verdadeira. E, de novo, nos termos de Arendt (2013), é o aparecer e o revelar do próprio “quem” que age.

O “quem” que age haveria de ser por isso uma fração a acontecer e se manifestar da (rel)ação Eu-Tu, quero dizer, lampejos de uma unicidade presente a expor propriamente uma latência contingente. E cuja unicidade é justamente aquilo no que se torna o homem a partir da distinção que necessariamente partilha com tudo o que vive, ou seja, a partir do fato de que os homens são singularmente plurais e, portanto, sob o desejo de que possam ser compreendidos e compreender uns aos outros, revelam e traduzem, em palavras e atos, suas identidades pessoais únicas, e, assim, aparecem como homens, uns para os outros, no mundo humano, em contraposição à uma mera existência corpórea, por exemplo. “[...] Assim, nada age, a menos que [ao agir] torne patente seu si-mesmo latente.” (Dante *apud* Arendt, 2013, p. 219)

Arendt (2013) reconhece que a nossa inserção no mundo, através da ação e do discurso, é como um segundo nascimento, diretamente correspondente, por sua vez, para com o impulso da iniciativa em prol do algo novo que todo início, marcado pelos nossos nascimentos biológicos de fato, traz consigo, e do qual o homem não poderia se abster sem deixar de ser humano.

“Uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade, na acepção bíblica da palavra – é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que não é vivida entre os homens.” (Arendt, 2013, p. 221)

A ação e o discurso são, portanto, o começar de um mundo propriamente humano e de seus assuntos, e a ação, por sua vez, depende do discurso para não perder o seu caráter revelador. É o discurso do “quem” que age que o apresenta e o revela e que apresenta e revela os seus feitos. Toda ação é humanamente revelada pela palavra e busca

¹⁴⁹ A encarnação da existencialização das marcas é um termo assim proposto pela autora Suely Rolnik em seu texto *Pensamento, corpo e devir: Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico* (1993), que sugere um fazer-se existencial em corpo e “emoções que nos fabricam” (Despret, 2004), em mente e em discurso, das marcas, muito mais que memórias, que nos compõem e que nos atravessam.

necessariamente identificar seu ato, fazendo-o aparecer propositadamente enquanto assunto humano e deste lugar, com o seu agente. “Nenhuma outra realização humana precisa tanto do discurso quanto a ação.” (*Ibidem*, p. 224)

O “quem” que se desvela no feito ou na palavra, ou seja, o Eu da possibilidade de relação Eu-Tu, que se abre então à fortuidade do encontro e se faz disponível para tal, não tem qualquer controle prévio e não dimensiona ou conhece *a priori* o próprio “quem” que se revelará. Ou seja, o próprio Eu-Tu acontecendo em presença, o *momentum* da experimentação da (rel)ação com o outro, a concretização diretamente do encontro ao qual o “quem” anteriormente se abriu se desvelando em feito e palavra.

E pode ser que o “quem”, que aparece muito claro e inconfundível para outros, permaneça oculto para a própria pessoa, exatamente como quando Buber (1969) ressalta que é possível experimentar uma (rel)ação Eu-Tu, sem que o outro da relação assim perceba ou se dê conta daquela manifestação “Tu” que alcança o meu Eu disponível, ou seja, sem que o outro a “quem” eu digo “Tu” reconheça esta (rel)ação. Porque o “Tu” é justamente mais do que o outro conhece e o “Tu” é mais agente e alcança experiências sobre as quais o outro não tem consciência de fato. Assim como quando Arendt (2013) diz do *daimon* (*daimōn*) da religião grega, um acompanhante de cada homem durante toda a sua vida, mas que por estar sempre a observar aquele “quem” que acompanha, por trás ou por cima dos seus ombros, só aparece e está visível para aquele com “quem” ele encontra – de novo, no seu sentido mais buberiano do encontro.

Acontece que a ação (política) deixou de ser ação. Isso porque já não faz começar o mundo humano de fato, posto que foi afastada de seus assuntos propriamente humanos cujo caráter é justamente aquele da surpreendente impresciência de todo início, o que corresponde diretamente ao milagre dos nossos nascimentos, que se revelam e se traduzem em pluralidade de possibilidades. E deixou de ser política porque já não faz desvelar o agente através do discurso, posto que este foi subtraído das nossas relações cuja proposta era uma narrativa de representatividade subjetiva. A ação (política) comporta-se e se transforma em “ato” técnico mobilizável, orientado e programado. A ação (política) iguala-se a outro feito qualquer, passa a ser apenas, ou mais um, meio para se atingir um fim. E a política, o discurso do “quem” que age sobre si e seus feitos, não avança do lugar de uma verborragia, aquele falatório, tal qual antes explicitado.

O estar junto dos homens depende do desvelamento do agente no ato, que é também e, portanto, (fal)ação. As únicas ações que não se devem traduzir em palavras, ou seja, revelarem-se propriamente enquanto assuntos humanos a partir da aparição assim dita da identidade única e distinta de seus agentes, são as boas ações e os crimes. Estas e seus agentes estão fora do intercurso humano e são figuras, portanto, politicamente marginais, isso porque violam a premissa de todo estar junto dos homens que diz respeito ao estar com os outros, nem a favor nem contra eles. A boa ação é à favor de todos os homens e o crime contra. (*Ibidem*)

Não por acaso, e tal qual anteriormente explorado nesta pesquisa, à boa ação foi imputado o paradoxo secularizado de ser a “ação (política)”, disponível e possível, do nosso domínio público (a)político, responsável, ainda e por sua vez, por assegurar que se instaurasse por nós aquele mundo comum-público. A este, desta forma, restava recorrer, portanto, ao paradoxal desvelar justamente do “quem” da boa ação, “ação” que havia permanecido no domínio público sem ter sido desvalorizada enquanto tal, justamente porque não se trata de uma ação (política) de fato. A boa ação, ao contrário, não tem nada de milagre, não está aberta ao inesperado ou imprevisível, é programada para estar a favor de todos os homens e servi-los.

Isso porque, sem mundo comum de fato, já que este passou a estar subtraído dos assuntos humanos, a única coisa – em uma dimensão referencial destacadamente Eu-Isso das experiências – que nos mantinha unidos – quero dizer, distantes do aniquilamento das diferenças pelas vias da violência, papel este, que seria realmente da política, uma vez que sua proposta é realizar a coexistência das diferenças – era a grande família cristã e nossa partilhada irmandade dada a ser vista e ouvida no domínio público a partir da “política” do advento do social, e, portanto, suas boas ações. (*Ibidem*)

A partir de todo o contexto teórico e evidencial, explorado e desenvolvido, portanto, ao longo da pesquisa, a tese vem sugerir que residiria no diálogo das dialogísticas do íntimo a possibilidade de significarmos de novo “o humanidade”. Quero dizer, o nosso mundo comum e próprio, portanto, político, que desvela-se em atos e palavras, em torno da nossa realiz|a|ação/mediação no/com o mundo e em nossas (rel)ações.

Isso porque, este diálogo faria aparecer de novo o “quem” que age e daria a saber a instauração propriamente de um domínio comum-público, aquele que emerge enquanto entre das (rel)ações, justamente da convivência dos homens. O “quem” da ação política assim se impele para com o impulso do ato e da (fal)ação porque sendo único, ou seja, representando um novo começo sempre singularmente plural, quer então se revelar, entendendo que justamente nestas revelações estão contidos os assuntos humanos propriamente que nos habitam, em um *a priori* das (rel)ações/encontros, enquanto dialogísticas íntimas.

Estas dialogísticas íntimas seriam o próprio diálogo infinito entre os traços do pensar que trazemos por dentro e cuja natureza dialogística, ou seja, dual, implica, por definição em dúvida. É a dúvida que faz manter as possibilidades do dual nos níveis ora da (in)diferença ora da indecisão e, entre eles, vai e vem um diálogo, até que deste surjam algumas lascas ou traços deste pensar. Quero dizer, os pensamentos que, por sua vez, são sempre apenas traços daquilo que nos resta em memória, ou daquilo que conseguimos reter, após a atividade pura do pensar, que subitamente se esclarece por ela mesma e que seria a única atividade realmente pura que conhecemos, ou seja, imediata – despojada de qualquer objeto. “[...]”

pensar é o mesmo que a capacidade de se mover e se orientar de modo real e originário no âmbito daquilo que não se pode saber.”¹⁵⁰ (Arendt, 2006, p. 251)

As dialogísticas íntimas, fundadas na disponibilidade de terem se encontrado com a atividade pura do pensar, estão dialogando em silêncio os pensamentos, em busca justamente de superar a (in)diferença e/ou a indecisão. Ou seja, de se permitir relacionar de fato com o inesperado e a diferença realmente, que é, por sua vez, a estrutura propriamente humana e comum – aquela da relativização, então, direta da diferença, que aparece no entre que emerge das (rel)ações que se realizam a partir da ação e da falação – que dá ao pensar toda a sua possibilidade ativa. Isso porque instaura, a partir de si, o âmbito do que nunca poderá ser sabido propriamente, a não ser, (com)vivido, a não ser, deixado literalmente ser e estar presente sem paralisar, por isso, atos e palavras. Ao contrário, potencializando a própria atividade pura do pensar que dará conta deste movermo-nos e nos orientarmos originariamente deste lugar do não saber.

O diálogo das dialogísticas íntimas seria aquele que, sendo ação política propriamente, seria capaz de enunciar a diferença, enunciando sua trajetória dialogística íntima de fundação, libertando-a de ser sabida e permitindo-a ser comumente vivida deste lugar de que o que temos em comum é a distinção de partida. A verdadeira liberdade da ação política está, portanto, em coexistirmos enquanto agentes plurais que enunciam suas diferenças alargando não “o que sabemos” de fato sobre elas e, sim, sobre sabê-las.

Contudo, aquilo que menos enunciamos são as nossas diferenças. Ou seja, a nossa própria narrativa representativa em subjetividade que nos é única. Essas, em geral foram todas relegadas à condição de sombras no plano do íntimo. E as sombras trazem com elas, na maioria das vezes, uma herança, por exemplo, Iluminista, de dimensão das trevas, de algo ruim que deverá ser combatido ou reprimido. Uma dimensão à qual relegamos àquilo que não revelaremos na convivência ou rel(-)ação com o outro.

Se no “acolhimento” das sombras foram “repousar” nossos assuntos propriamente humanos, é porque atributos como o inesperado, o imprevisível, o incalculável foram classificados como atributos diametralmente opostos aos nossos níveis de Ilumin(-)ação, civiliz(-)ação e, portanto, desenvolvimento estabilizado e controlado em torno da máxima finalidade de sempre desenvolver até eliminar por completo qualquer margem de possibilidade de desvio, ou seja, os novos começos *outsiders* – a vida verdadeira acontecendo em liberdade de realiz|a|ação.

Desta forma, o que fazemos é enunciar nossas “igualdades”, que nunca são iguais de fato, posto que serão sempre experimentadas do lugar da singularidade plural de cada um. Nenhuma experiência pode ser apenas criada enquanto tal, enquanto uma narrativa generalizada do comunitário, é sempre preciso ter passado por ela a partir da nossa individualidade subjetiva – o que em nada quer dizer individualmente. É deste contexto que a

¹⁵⁰ O trecho correspondente no original é o seguinte: “[...] pensar, es decir, la capacidad de moverse y orientarse real y originariamente en el ámbito de lo que no puede saberse.”

nossa (fal)ação, possibilidade livre e genuína do “quem” que age, se transforma em falatório, ou narrativas pré-moldadas, esvaziadas dos elementos mais fundacionais da diferença, ou seja, as dialogísticas íntimas, que compõem os assuntos humanos propriamente porque revelam de muitas maneiras o “quem” que age. O filme *Precisamos falar sobre Kevin*, direção de Lynne Ramsay, do ano de 2012, é, guardadas as devidas proporções, análogo ao que a tese sugere, ou seja, precisamos falar sobre as “emoções que nos fabricam”¹⁵¹ e agir, portanto, politicamente, o governar destas¹⁵².

Doutrinaamos as nossas diferenças para serem “iguais” ou ao menos se apresentarem como se fôssemos uma identidade comum e totalmente igual a se universalizar. Para isso abafamos as diferenças no silêncio da dimensão da intimidade, que surge a partir da ordem do advento social, cuja proposta é justamente recolher o discurso do íntimo e suas dialogísticas, que realizam a (fal)ação capaz de instaurar o entre da (rel)ação e dar a saber a unicidade do comum da diferença, do domínio público. Isso significa tolerarmos as diferenças, enquanto lhes prestamos pontes que as atravessarão para a igualdade formatada, do lugar do bom senso de uma igualdade comportamental prevista e programada, sendo constituída como, inclusive, sinal sintoma de nosso avanço civilizacional e moral. Quando já não podemos mais tolerar, literalmente suportar as diferenças, as indiferenciamos. (Arendt, 2013)

Porém, no lugar disso era preciso, na verdade e também por outras palavras, uma espécie de antropofagia da diferença. Uma manifestada e voluntária incorporação da diferença ainda que na parcialidade a partir de um “para si” de cada um diante do “para si” do outro que pode nos revelar um “em si” presente. O encontro é uma ocasião fortuita que requer a disponibilidade do Eu para se implicar de fato com a diferença, ou seja, realizar genuinamente as condições para sua narração, o que significa revelar em ato e palavra própria uma escutação que traduz também em discurso e a seu tempo uma presença que dá a saber o movimento daquilo que assim somos porque os outros, por sua vez, às suas maneiras, são também (*Ubuntu*)¹⁵³.

E significa também narrar-se, acolhendo propriamente a dialogação, das dialogísticas íntimas, a se estabelecer e emergir enquanto unicidade dos pensamentos no entre desta (rel)ação, a partir da polaridade presente em nós e análoga à “falta”, agora literalmente aparente, que a diferença nos apresenta, ou seja, frequentar o outro com a presença da nossa “falta”, permitindo às polaridades revelarem-se enquanto totalidades interiores, igual e comumente disponíveis, e não exteriores. O que no limite é curioso pensar que, se assim o fossem, estas polaridades exigiriam uma antropofagia de fato e, por isso mesmo, em seus termos e práticas mais tradicionais. Portanto, uma antropofagia que obviamente além de simbólica está justamente interessada na polaridade presente análoga à “falta” posto que a partir dela, a “falta”, pode ensaiar uma narrativa própria enquanto devir. Desdobra-se desse

¹⁵¹ *Ibidem*, 85.

¹⁵² Inspirado no livro da autora Victoria Camps, *El gobierno de las emociones*. Avançarei acerca desta temática sob o pretexto de algumas ideias mais conclusivas no tópico seguinte.

¹⁵³ *Ibidem*, 127.

movimento e seus significados o alargamento consciente que nos interessa do lugar da possibilidade de justa e igualmente significarmos de novo a nossa ética da presença nas (rel)ações.

Uma antropofagia da diferença que deve estar, portanto, afastada da finalidade secularizada de um íntimo perfeito, ou seja, de uma busca por um perfeccionismo das emoções e da racionalidade da ação, e também da máxima de que a igualdade é que é preferencialmente aceita. Uma antropofagia da diferença que dá a sabê-la e que dá a saber a inerência, portanto, agente, a partir da revelação, de nossas “faltas”. Sermos presença com elas e sem preenchê-las necessariamente com algo se não o próprio conteúdo desta “falta”. Que não necessariamente nos vulnerabiliza por ela mesma, mas, sim, o seu outro, literalmente, lado onde habita aquilo que então trazemos por dentro em correspondência “análoga” à falta.

Uma implicação de estar junto com o outro, enquanto sua narrativa representativa, que seria propriamente como uma espécie de atitude de “desbanalização do banal” no entre que necessariamente e, por isso, emerge de um nós a partir do nosso agir através da expressão (dialogar) dos assuntos, então, sim e “finalmente” humanos. A expressão: “desbanalização do banal” é de uso recorrente do filósofo brasileiro Paulo Ghiraldelli Junior em seus textos e entrevistas em (re)leitura a outros filósofos tais como Richard Rorty e Peter Sloterdijk.

Em geral, compreende-se por banal aquilo de mais cotidiano ou corriqueiro das atividades e das relações em suas práticas diárias, algo que por ser ordinário passaria a insignificante, dispensando nossa atenção e conversação a respeito. O argumento do autor (2011), por sua vez, é o de que sendo a filosofia este exercício propriamente de (conversa)ção que marca uma (inter)ação humana que é eminentemente verbal, esta narrativa deveria ocupar-se, a despeito de qualquer tentativa vanguardista, por exemplo, de enxergar para um além ou por um detrás de uma ilusória realidade, justamente com tudo aquilo para o que estamos olhando e vendo de fato, de maneira crítica. “[...] sabemos que o banal perdeu sua banalidade quando a narrativa que produzimos faz com que possamos nos sentir estranhos, fora do mundo, mesmo estando vivendo no mais corriqueiro e bem conhecido mundo em que sempre vivemos.” (Giraldelli Junior, 2011, s/p.)

Esta atitude possível de um “desbanalizar o banal” a partir das nossas mais representativas narrativas, atitude que justamente permitirá que estas assim sejam de fato narrativas em realiz|a|ção de conversação ou discurso da ação política, é por outras palavras a própria proposta de um dialogar das nossas dialogísticas íntimas que, por sua vez, é “a ponte que nos reúne enquanto passagem que atravessa”¹⁵⁴ (Bhabha, 1998, p. 24) para a possibilidade de uma verdadeira implicação do estar junto com o outro na diferença, na

¹⁵⁴ Expressão utilizada pelo filósofo e pesquisador indiano Homi K. Bhabha naquilo que concernem suas discussões, críticas à modernidade, acerca da experiência das fronteiras e um “entre-lugar”, que, na verdade, representa a possibilidade de reunião e, portanto, interação das diferenças culturais a se atravessarem, então, para a ocasião de um algo novo, que começa a se fazer presente.

pluralidade. Mas, ao contrário, nós banalizamos nossas vulnerabilidades e nosso diálogo, logo já não estranhemos mais aquilo da “ordem” (ou caos) das “emoções que nos fabricam”¹⁵⁵, como nos relacionamos com elas e com os outros e já não estranhemos mais que nosso diálogo não nos comunica de fato e não faz aparecer nosso “quem” que age, nem revelá-lo ou narrá-lo em representatividade plural e livre.

Nas rel(-)ações do domínio privado (doméstico), que terminam sendo menos ações de fato dada a natureza deste domínio, sua funcionalidade hierárquica de sobrevivência e manutenção da vida, e nas (rel)“ações” do domínio público (político), que terminam sendo “ações”, estando, portanto, alienadas de sua originária potência realizadora, a intimidade – tal qual anteriormente mencionado neste tópico, e ao longo desta pesquisa, e sobre a qual gostaria de avançar e elaborar ainda algumas questões – sequestrou o íntimo do domínio público, mas tão pouco consegue permitir que este aconteça nesta sua dimensão que, portanto, literalmente o priva(da).

A intimidade foi a maneira que a “vida política” do advento do social no domínio público (a)político encontrou para subtrair-lhe o íntimo dialogado, isso porque a marca da intimidade é o silêncio público, um diálogo, que se for o caso, que se resguarde ao doméstico. De toda forma, o conteúdo da intimidade não contém necessariamente o conteúdo do íntimo, este, ao contrário, extrapola os assuntos das privações da e na intimidade. No nosso íntimo habitam os assuntos propriamente humanos enquanto estrutura comum.

E estes, por sua vez, estão majoritariamente colonizados por diversos mitos, que são, na verdade, ferramentas de controle sobre o dialogar e o conteúdo do dialogar deste íntimo, caso ele venha a aparecer e acontecer em público, ainda que de toda forma se espere ele esteja guardado no silenciar da intimidade. Mitos que em nada se comprometem com a proposta dos mitos utilizados pelos povos gregos, que era a de narrar fatos da realidade e fenômenos da natureza justamente enquanto pensamentos de uma atividade pura do pensar que fosse um mover-se originariamente por entre um não saber. (Arendt, 2006)

Ao contrário, nossos mitos são ideias, supostamente derivadas de pensamentos enquanto uma atividade pura do pensar, mas que não ultrapassam os saltos indutivos de ideais, que, portanto, naturalizam padrões absolutos e irremediáveis a serem seguidos e cumpridos. Como, por exemplo, o mito do crescimento contínuo e ilimitado, o mito da acumulação e da geração de valor, o mito da prosperidade atrelada necessariamente ao crescimento, o mito da felicidade alcançável, da realiz(-)ação através do trabalho (*labour*), da fabric(-)ação ilimitada que corrompe justamente a sua proposta de durabilidade, do amor romântico, da paz pelas vias dos não-conflitos e tensões, de uma igualdade universal que aniquila a diferença dentre outros.

Na verdade, na atitude ou práxis de uma intimidade de um verdadeiro íntimo, e se esta desbanalizasse o banal da intimidade por ela mesma, ou seja, a estranhasse propriamente, residiria um convite, quase a ação (política) de uma ode ou literal exclamação

¹⁵⁵ *Ibidem*, 85.

de um: “[...] conheces-me! eis a exclamação que nos dá a razão para prosseguirmos a tentativa de intimidade [íntimo].” (Barata, 2014, p. 25)

Desimplicados, porém, do estar com o outro na diferença e sua análoga “falta” presente em nós na polaridade que é alteridade interior por ela mesma, não suportamos não a diferença em si, que tanto esforçarmos em tolerar sob a máxima de variados dogmas das convivências secularizados, mas sim o “mal” que as nossas “faltas” nos ocasionam. Isso porque elas nos denunciam partes e não todo em um mundo onde apenas o perfeito e a totalidade são aceitos e onde estes atributos são meritocraticamente perseguidos e inclusive são ou estão passíveis de serem consumidos para que possamos pertencer apropriadamente em nossas rel(-)ações. Duvidamos de que: “Se fôssemos absolutamente íntimos, conhecerias todas as possibilidades de me fazer mal, conhecê-las-ias mas não farias uso desse conhecimento, não tirarias partido. [...]” (*Ibidem*, p. 25)

Se queremos a diferença, e devolver, portanto, ao nosso domínio público seu caráter político, temos que admitir que as diferenças são propriamente os assuntos humanos, especialmente com toda sua imprevisibilidade e inesperado. Dar a sabê-las enquanto possibilidades fará desuniversalizar dogmas, doutrinas/mitos, por eles mesmos, assim como a própria proposta, um tanto secularizada, de universaliz(-)ação.

Só que falar destas diferenças feitas sombras, tal qual vem sendo explicitado, seria como falar de fato de vulnerabilidades comuns, as quais exigiriam de nós que nos reconciliássemos com o mundo a partir de uma atitude de corresponsabilidade para com o outro no instaurado comum-público das (rel)ações e convivências. No mundo dos indivíduos completos, portanto, autossuficientes, e perfeitos do capitalismo, não há interesse (político) nisso.

Para Arendt (2006), a nossa reconciliação para com o mundo e a realidade que nos acontece representa um ato deliberado de pertencimento ao comum do mundo humano e seus assuntos propriamente, o que significa assumi-los enquanto uma missão que nos alcança e a respeito da qual precisaremos manifestar juízos sobre suas possíveis injustiças, elegendo o quê acompanhar e ao que passar ao largo, despedindo-nos de seus fatos. A reconciliação nos exige gratidão para com a contingência do que nos pode alcançar sem tornar este contingente um igual possível por todo “quem” que age e sua ação, sendo o fato um passível da ação de todos por igual, por exemplo, mas reconhecendo que a nossa única igualdade é a de que somos todos juízes diante do contingente, o que quer dizer que somos conjuntamente responsáveis pela realidade enquanto decisores sobre aquilo que acolhemos ou não e, portanto, realizamos. Há, por isso, uma genuína solidariedade que é própria e resultado da reconciliação, que nos realiza a partir de uma consciência alargada e presença de fato nas (rel)ações¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Há no entorno destas questões um conjunto muito próprio de bases teóricas kantianas, às quais Arendt recorre, especialmente naquilo que diz respeito ao que foram suas conferências e ensaios que chegaram a abordar a questão do juízo (político). Discussão esta, “O julgar”, que Arendt pretendia ter levado adiante na terceira parte do seu trabalho, *A vida do Espírito*, antecédida pelas partes de “O

O “discurso”, ou a fal(-)ação, que o advento do social conforma já não diz mais sobre o sujeito condicionado pela pluralidade e sim sobre o sujeito a massificar-se e a fazer deste processo de massificação algo naturalizado e naturalizante. O “discurso” já não ensaia mais a possibilidade de ação e seus inesperados, mas, sim, sustenta comportamentos e termina como um exercício de retórica descolado e deslocado das verdades de fato de cada “para si” em apreensão singular, por isso, plural, a partir do estar junto com o outro e dos entres das relações que se estabelecem, ou seja, do “em si” presença e encontro. E, logo, o “discurso” se faz apolítico, isso porque não narra um mundo implicado com seus sujeitos coletivamente, implicados uns com os outros em suas particularidades que pluralizam a vida das relações. (Arendt, 2013)

As nossas possibilidades de transformação moral (hábitos, costumes, cultura), ou seja, a experiência relacional de encontro com a contingência, ou o reunir e realizar da possibilidade de um alargamento tanto quantitativo quanto qualitativo da consciência do sujeito “para si” cada vez mais disponível a ser atravessado pela plenitude da consciência do sujeito “em si” residem no diálogo destas dialogísticas dos nossos íntimos.

Há muita potência (política) – possibilidade presente e acontecendo que alarga a consciência do sujeito “para si” acerca da diferença, que polariza a “falta” e lampeja a totalidade no relativo de toda apreensão parcial – na unicidade reveladora que habita o entre desvelador que emerge das relações a partir do dialogar daquilo que trazemos por dentro enquanto dialogística propriamente apropriada – íntimo.

Para tal subentende-se devolver ao domínio público o espaço/tempo das (rel)ações em prol, portanto, do diálogo da dialogística dos íntimos, que passarão a atravessar, então, os sujeitos a uma condição diferenciada para com esta dialogística própria, que se reconhece necessariamente no entre das (rel)ações onde ela se condensa em unidade de sentido e ser e a partir dessa narra sua representatividade subjetiva. Posteriormente, é deste entre de sentidos e presença com todo ser nas (rel)ações que emergirá propriamente a experiência desalienada do labour e do *faber*, quando o “quem” que age acontece de fato no mundo

pensar” e “O querer”. Uma analogia à própria trilogia da *Vita Activa* e suas partes: Trabalho (*labour*), Obra (*work*) e Ação (política), sendo que, não por acaso, *A vida do Espírito* trazia a respectiva correspondência de ser o estudo, por sua vez, da vida contemplativa, guardadas suas devidas proporções, porém, à remissão necessariamente ao hábito contemplativo, por excelência e tradicional, referente a uma vida filosófica muito própria e da metafísica. As questões em torno do juízo (político) interessam a esta pesquisa enquanto entendimento a partir do qual poderei alargar a discussão acerca da verdade e do político. Um alinhamento com a proposta primeira de que este tópico e a conclusão a seguir sejam, por exemplo, um exercício de filosofia e política em dialética para com algumas das raízes do nosso próprio pensamento moderno, tal qual a venho desenvolvendo ao longo da pesquisa como um todo, a respeito deste. Portanto, não está despercebida a carga conceitual, e o próprio compromisso que esta exige, que esta discussão traz consigo quando me refiro a um alargamento de um pensamento que seria por ele mesmo representativo, naquilo que os próprios autores, Arendt e Kant, estão considerando por “mentalidades alargadas”, assim como quando me refiro ao juízo enquanto diferenciada capacidade política. Ainda que a proposta desta pesquisa não seja avançar mais diretamente sobre uma teoria de fato do juízo especificamente e própria do lugar que segue, por exemplo, enquanto discussão aberta a partir do trabalho não concluído por Arendt mais nomeadamente a este respeito.

enquanto humanidade que, por sua vez, depende deste espaço/tempo do convivial, portanto, coletivo, para que a sua pluralidade aconteça e seja de maneira política.

Há uma espécie de dobradura entre estas questões todas, tal qual evidenciada ao longo da pesquisa, que sinaliza para o fato de que quando os assuntos humanos, ou seja, nossas dialogísticas íntimas, foram direcionados ao domínio privado, ou doméstico, fazendo surgir, então, aquela própria dimensão da intimidade por ela mesma, eles terminaram “silenciados”. Quero dizer, foram condicionados ao incomunicado (da diferença) quando do estar junto com o outro, impedindo a instaur(-)ação do nosso mundo comum-público de fato, a partir de nossas convivências e (rel)ações.

Mas de muitas maneiras estes assuntos permaneceram, ainda que em um silêncio convencionado, parte de um “diálogo”, então, apenas íntimo e, por isso, infundavelmente dialogístico. E quiçá tenham permanecido nos enunciados que competem ao domínio privado, mas que, por sua vez, são muito pouco dialógicos, por eles mesmos. A hierarquia do âmbito doméstico, tal qual anteriormente mencionada, é uma esfera muito pouco democrática, por assim dizer, ou seja, entregue à experiência naturalmente pública do ser visto e ouvido, ver e ouvir, isso porque precisa dar conta, a despeito de qualquer elucubração político autorreflexiva e discurso atemporal, da irremediável e inadiável necessidade de manutenção da vida e da sobrevivência que, por sua vez, se repete irrefutavelmente no tempo.

E este é o ponto exato da dobradura entre estas questões, isso porque, assim, passou também a agir o nosso domínio público, então, apolítico. Esse domínio passou a se ocupar com o universo das nossas necessidades de manutenção viva em extensão à ocupação do próprio domínio privado e no lugar de instaurar uma experiência do comum-político, instaurou o próprio advento do social. (*Ibidem*)

Os assuntos humanos foram recolhidos, portanto, do domínio público, deram lugar aos enunciados hierárquicos de sobrevivência e gestão da repetição da vida, e foram condicionados àquela ordem do incomunicado do domínio privado até se transformarem em assuntos realmente incomunicáveis pelas vias do distanciamento e nossa desimpli(-)ação para com as suas narrativas. Muito sintomaticamente isso se alinha ao “discurso” do “senso comum” que diz, mas sem atravessar qualquer pluralidade em representação, que política, na verdade, não se discute.

Os diálogos das nossas dialogísticas íntimas são aqueles capazes de comunicar a nossa “leveza de ser”¹⁵⁷. A narrativa dialogística do íntimo diz respeito ao “idios” (do grego – do próprio) da consciência do sujeito que se alarga e se torna mais qualitativa e apta a uma pluralidade maior de escolhas diante do evento quando autorreflexiona sobre sua consciência do sujeito “para si”, aquela que se revela fragmentariamente a partir do “em si” experienciado (diferente de experimentado), através da ontologia do fenômeno. Esta é o nosso assunto mais propriamente humano. E a política realiza-se em possibilitar que as nossas

¹⁵⁷ Expressão retirada diretamente do romance de Milan Kundera: *A Insustentável leveza de ser* (1983). O desenvolvimento das ideias que seguiram foi propriamente inspirado neste romance, ao qual deixo o devido crédito também destacado ao longo do próprio texto.

“levezas de ser”, ainda que pesem ao outro quando das nossas (rel)ações e (com)vivências, não sejam insustentáveis.

Isto é o mesmo que dizer que em um mundo, que não é aquele como projetamos a partir de um devir, sendo apenas como o é, e, não sendo ele aquele que entra em nossas ideias conformando-se necessariamente a partir delas e sim as nossas ideias é que são aquelas que contribuirão e nos permitirão viver no mundo como queremos, cabe à “leveza de ser” de cada experiência Eu-Isso e atitude Eu-Tu integrar-se à experiência concreta, discriminando-a enquanto contingência de possibilidades, como o possível presente a realizar-se e a acontecer de fato. A partir desta integração também aconteceremos e precisaremos encontrar, no seu sentido mais buberiano de estarmos disponíveis ao inesperado da totalidade, a fração, uma espécie de imagem caleidoscópica, que genuinamente seja a representatividade do nosso “para si” e deste lugar propriamente desvelaremos nosso “quem” que age em narrativa. Quero dizer, uma espécie propriamente, então, de (idio)ritmo de presença nas (rel)ações.

A idiorritmia, tal qual enunciada na introdução e aplicada ao longo desta pesquisa, e à qual agora retorno, portanto, para alguns aprofundamentos, é aquela tal qual Barthes (2013) se refere como sendo a sua própria fantasia do “Viver-Junto”. Primeiramente, uma fantasia, porque o autor (2013) destacadamente não está interessado e não pretende decantar do seu esforço de pesquisa e ciência aquilo que sejam, por sua vez, imagens, metáforas e analogias. Uma fantasia que é propriamente “[...] uma volta de desejos, de imagens, que rondam, que se buscam em nós, por vezes durante uma vida toda, e frequentemente só se cristalizam através de uma palavra” (Barthes, 2013, p.12). A palavra idiorritmia foi aquela que justamente fez a fantasia do autor trabalhar, “foi a palavra que transmutou a [sua] fantasia em campo de saber. Por esta palavra [...] [ele] acedia a coisas que podem ser aprendidas” (*Ibidem*, p. 14).

Para o autor (2013), a palavra ritmo haveria se perdido de sua origem etimológica quando ainda não significava o “movimento regular das ondas”, por exemplo, quando ainda se ligava ao sentido de escorrer e fluir, forma distintiva, porém, improvisada e modificável. O ritmo era um modelo que se constituía a partir de um elemento fluido, era uma fluência, uma “[...] configuração sem fixidez nem necessidade natural” (*Ibidem*, p. 16). Foi preciso acrescentar-lhe “idio”, para devolver-lhe a particularidade própria e única. A idiorritmia enquanto fantasia do “Viver-Junto” é propriamente “[...] uma solidão interrompida de modo regrado: [...], a aporia de uma partilha das distâncias – [...]” (*Ibidem*, p. 13).

Historicamente, assim como a contingência (política) do imprevisível e a instabilidade (igualmente política) dos assuntos humanos, os encontros genuínos das experiências Eu-Tu e sua, portanto, fortuidade, e o dialogar das dialogísticas íntimas, esta idiorritmia possível de presença nas (rel)ações viu-se igualmente colonizada pela lógica dos padrões absolutos e a universalizarem-se pela finalidade nela mesma de se estabelecer a segurança e a confiabilidade de um universal enquanto “práxis”.

A idiorritmia, segundo Barthes (2013), viu-se marginalizada, por uma tensão secular, a partir da outra, não menos, margem, por isso – tal qual explorado a partir dos apontamentos acerca da configuração *outsider* e sua definição a partir dos autores Colin Wilson e Howard Becker, que estabelecia, portanto, aquilo que era da ordem, literalmente, do comum, aquilo que se configurava como norma(l) à comunidade. As múltiplas possibilidades de idiorritmia passam a ser vistas como, na verdade, insustentáveis “levezas de ser” (excentricidades). Isso porque as sutilezas do poder criam, na verdade, profundos distúrbios em ritmos diferentes.

“Para terminar esta primeira apresentação da idiorritmia, vou apresentar um traço que me parece caracterizar o problema de modo tópico. De minha janela (1º de dezembro de 1976), vejo [a partir justamente de uma atitude propriamente de “desbanalização do banal”] uma mãe segurando o filho pequeno pela mão e empurrando o carrinho vazio à sua frente. Ela ia imperturbavelmente em seu passo, o garoto era puxado, sacudido, obrigado a correr o tempo todo, como um animal ou uma vítima sadiana chicoteada. Ela vai em seu ritmo, sem saber que o ritmo do garoto é outro. E, no entanto, é a sua mãe! O poder – a sutileza do poder – passa pela disritmia, a heterorritmia.” (Barthes, 2013, p. 19)

Se através do dialogar das nossas dialogísticas íntimas poderíamos devolver ao nosso domínio público o seu caráter verdadeiramente político, a utopística¹⁵⁸ de uma idiorritmia seria por definição nosso novo significado ético de um “Viver-Junto”, a própria presença do ser no mundo em torno de sua realiz|a|ação/mediação no/com este mundo e em suas (rel)ações, concretizada a partir de “[...] uma distância que não [quebra] o afeto [...]”, e cujo valor próprio é a delicadeza. Ou seja, uma atitude de afetação que não aliena, ao contrário, dá a saber o outro sem qualquer movimento de anulação. “[...] Delicadeza seria: distância e cuidado, ausência de peso na relação, e, entretanto, calor intenso dessa relação. O princípio seria: lidar com o outro, os outros, não manipulá-los, renunciar ativamente às imagens (de uns, de outros), evitar tudo o que pode alimentar o imaginário da relação [...]” (*Ibidem*, p. 260)

Devo discordar de Barthes (2013) quando ele diz da ausência de peso na (rel)ação, pois prefiro a compreensão em torno do fenômeno de fato de que toda “leveza de ser”, como nos coloca Kundera (1983), pesa sob alguma medida que seja, a idiorritmia cuida para que esta não se torne por sua vez insustentável. Até porque, no limite, é deste pesar inerente às “levezas de ser” que nos sabemos sendo realmente e estando junto com o outro.

E entendo com muita clareza, a partir do trecho citado acima, porque o autor (2013) termina por declarar que sua fantasia da idiorritmia não seria, na verdade, uma utopia social se não uma espécie de uma utopia doméstica, caso existisse tal utopia, a partir da qual ele sempre quis “[...] escrever: um modo ideal (feliz) de figurar, de predizer a boa relação do sujeito com o afeto, com o símbolo” (*Ibidem*, p. 256). Assim, e não havendo, compreendo porque o princípio de toda delicadeza enquanto valor inerente de toda idiorritmia seria justamente o de evitar tudo quanto pudesse alimentar o imaginário da relação. Que

¹⁵⁸ *Ibidem*, 35.

igualmente não sendo possível exige de nós, portanto, diálogo representativo e de apresentação do “quem” que age, e dialética.

Um dialogar das dialogísticas íntimas que seria o próprio reflexo de termos devolvido ao domínio público a disponibilidade contingente de seus atributos inerentemente políticos, como a imprevisibilidade e o inesperado da ação, pelas vias, então, de uma implicação genuína para com o estar junto com o outro, através da expressão, no encontro das diferenças, enquanto nossa estrutura comum e nossos assuntos propriamente humanos. A própria possibilidade de experimentarmos aquilo que Barthes (2013) entende por Um integrado e não Um desintegrado, ou seja, o próprio esforço de reconstituição do par no Uno, isso porque toda verdadeira Unidade é, na verdade e de fato, dual.

Vale destacar que a tese de que o dialogar das nossas dialogísticas íntimas poderá devolver o caráter político ao nosso domínio público não está para a instaur(-)ação de uma nova margem, que, portanto, ditaria o que estaria dentro ou seria *outsider*, de doutrin(-)ação a se universalizar, só que agora pelas vias de uma irremediável comunicação de um tudo a ser necessariamente dito e na forma de palavras enquanto linguagem.

A comunicação não quer suprimir um incomunicável também próprio do entre das relações, não apenas porque não seria realmente possível, posto que nossas presenças nas (rel)ações não acontecem em totalidade de consciência para com o estar junto com a realidade, com o nosso “quem” que age e se revela, e com o outro, mas também porque isto seria a própria corrosão da dimensão da ação. Estamos e acontecemos sempre por partes, e ainda que nossas presenças nas (rel)ações acontecessem em totalidade, ainda assim, poderíamos argumentar se não seríamos de fato como mônadas¹⁵⁹, cujas unicidades e simplicidades jamais são plenamente alcançáveis umas pelas e entre as outras. A verdadeira emancipação da nossa ação (política) requer que ela aconteça para além de qualquer finalidade ou instrumentalidade da racionalidade propriamente da ação, mesmo que esta fosse a busca por uma totalidade. É isso o que impede que ela se transforme em finalidade nela mesma e lhe permite o novo começo por completo a cada ação.

Esta comunicação deve ser também um exercício assim epistemológico em torno de si e querer possibilitar aos entres das (rel)ações um alargamento da consciência “para si” em reflexão à consciência do “em si” e a própria práxis da ação política condicionada pela pluralidade então descortinada e fazedora da natureza e virtudes do domínio público político enquanto tal, num pertencimento e reconhecimento maior e mais coletivo do mundo humano comum.

¹⁵⁹ Esta ideia em torno das mônadas sugere que, em realidade, nenhum ente particular sabe qualquer coisa sobre outro ente particular. Os indivíduos não alcançam saber coisa alguma uns acerca dos outros. (Anders, 2013). Isto inclusive me faz lembrar que disto surgem propriamente as “palavras incompreendidas” às quais Kundera (1983) refere-se em seu romance, posto que de fato não sendo possível sabermos-nos em plenitude, haverá sempre um incomunicado a habitar o entre das nossas (rel)ações, a despeito de toda qualquer comunicação, ou seja, algo que permanecerá incomunicável. Sobre as mônadas, gostaria ainda de destacar que pude me aproximar mais pontual e especificamente desta discussão através do livro *La batalla de las cerezas*, que é propriamente um diálogo entre Hannah Arendt e Günter Anders, seu primeiro esposo.

A tese não pretende estabelecer para o diálogo da dialogística do íntimo, ou a dialogística do íntimo a dialogar-se, um projeto igualmente secularizado, quando comparado aos nossos não acasos históricos, do tipo em busca de unidades e universalizações que resolvam nossas ambiguidades, tensões e o que temos e trazemos de inacabado, de uma vez por todas.

Há, na verdade e também, o diálogo, a partir do qual se nutre propriamente a dialogística do íntimo dialogado. Há diálogos que não são necessariamente da dialogística do íntimo ou de um íntimo especificamente e a partir do qual “novas” e outras dialogísticas íntimas podem então nos surgir e ocorrer, assim como novos dialogares das dialogísticas do íntimo. Um diálogo da dialogística do íntimo, que é necessariamente de uma parte do íntimo. Ou seja, diálogos que nutrem dialogísticas e não só e apenas dialogísticas que se dialogam em busca de unidade ou mesmo em busca de um alargamento de consciência.

De toda forma, não é a ausência de narrativa que faz, por sua vez, assegurar o entre possível das (rel)ações a partir da presença da leveza do ser nestas. Ao contrário, faz denunciar o quanto ela é sintomaticamente indiferenciada, posto que é justamente passível de ser e se tornar pluralmente insustentável, se experimentada do lugar da intimidade, que não adjetiva de fato o íntimo. Ao contrário, o banaliza assim como banaliza o diálogo, se, e enquanto, desdobramento da máxima de um advento social literalmente agente (“quem” que age naturalizado e cujo encarnar de existenciali(-)ação é institucional) do domínio público (a)político em questão e do domínio doméstico projetado, então, para dentro e diante desse domínio público, agora de outras aparências esperadas e até exigidas.

Esta intimidade que não adjetiva, portanto, o íntimo de fato, sabe-se dialogicamente apenas a partir da finalidade das “ações” enquanto cálculos hierárquicos de interesses acerca das possibilidades, por exemplo, de domínio e controle de recursos disponíveis à manutenção da experiência viva, especificamente consumidora de matéria. Não por acaso, deste contexto, emergimos, também e principalmente, enquanto aquela sociedade, cuja represent(-)ação está exclusiva e necessariamente fundada no trabalho e no consumo, sendo este naturalmente destruidor. Uma ausência e até pré-seletiva deliberada das “narrativas”, despojadas, portanto, do traduzir as dialogísticas íntimas propriamente.

Ou seja, uma narrativa, cuja práxis ou ontologia encontra-se em situação e condição de “nulidade desde sempre”, *ex nunc*, comprometendo a tradução e representatividade mais transparente que se dá a conhecer para seus sujeitos na, então, prática e experiência do entre das (rel)ações. Se esta o é sincera e honesta, ou não, com os cálculos e interesses daquela intimidade que articula as melhores maneiras frente o mundo público (a)político da vida e demandas domésticas, isto é uma coisa, mas que não permite ao sujeito transparência espontânea e posterior lampejo de unidade, posto que interfere *a priori* na pureza da experiência da dialogística do pensamento do sujeito, enquanto o próprio pensar como esta atividade pura, isto não permite.

Quero dizer, uma cisão especificamente entre a ação política e sua tradução narrativa, ou discurso, e o pensamento (juízo) crítico político, cuja essencialidade, segundo Arendt (1972) *apud* Beiner (1994), está atravessada tanto pela reflexão e representação quanto pela oportunidade espectadora do retrospectivo, e cuja prática seria elementar à ação política propriamente. Uma reflexão que, por sua vez, implica que um universal prévio, ao qual incluir uma apreensão particular, estará ausente ou em suspensão, ou seja, para a qual um “universal” próprio precisará ser, então, forjado, e uma representação que implica que:

“Quanto mais numerosas forem as posições das pessoas que trazer ao espírito quando reflito sobre uma questão dada, tanto mais posso imaginar como me sentiria e pensaria se estivesse no seu lugar, mais forte será a minha capacidade de pensamento representativa [juízo] e mais válidas serão as minhas conclusões finais, minha opinião. (É esta aptidão para uma ‘mentalidade alargada’ que torna os homens capazes de julgar; [...])” (Arendt, 1995, p. 29)

Sobre a condição espectadora e retrospectiva do juízo, a autora (1995) entende que o juízo é propriamente histórico, ou seja, ele olha para o passado e dele deriva, enquanto pensamento crítico em interminável exercício de compreensão, uma imaginação que é aquela que nos permite a necessária distância para julgar e ao mesmo tempo a necessária proximidade, tomando os assuntos como nossos também, para, então, compreendê-los.

É a distância propriamente espectadora do julgamento que lhe assegura o desinteresse necessário, ou seja, “estar liberto dos [...] interesses privados” (*Ibidem*, p. 29) e de interesses morais, para que este se cumpra enquanto pensamento representativo, ou seja, “mentalidade alargada”. Sem esta liberação o próprio esforço de imaginação fica comprometido. Por sua vez, a compreensão que resulta da proximidade realizada pela imaginação é aquela que reflete nossa capacidade de pensarmos no lugar do outro “quem” que age, compartilhando com ele um mundo comum carregado de objetos e o lugar que ele ocupa diante da aparência dos fatos e assuntos humanos, que é necessariamente distinto do nosso.

É também de todo este contexto que, inclusive, emerge senão uma transição por completo, um investigativo pendular do entendimento de Arendt, deixado relativamente em aberto, acerca da experiência do juízo, fosse como consideração a partir da vida ativa, fosse como consider(-)ação a partir da vida do espírito. Isso porque ainda que a experiência do julgar seja uma efetiva capacidade política porque acontece no domínio do comum-público ou em (rel)ação a ele, não é uma ação (política) propriamente, ou seja, não estaria inserido na condição da vida ativa e sim, e muito mais, na condição da vida contemplativa. O julgar é uma contemplação solitária e a ação (política) é necessariamente não solitária. Devo destacar, ainda na esteira destas pontuações, e a fim de aceder a elas em melhor completude, às quais retornarei em maior e melhor desenvolvimento final para e na

“conclusão”¹⁶⁰ desta pesquisa, que, por sua vez, a vontade do espírito seria aquela que olha para o futuro e o seu pensamento aquele que está no presente. (Arendt, 1972 *apud* Beiner, 1994)

É desta cisão entre ação (política) e juízo, a independer, neste contexto, se ele compõe nossas ações do lugar ou *momentum* da nossa contemplação e, portanto, do diálogo justamente interno do nosso pensar, ou se ele é a tradução propriamente da ação política narrativa acontecendo nela e por ela mesma a partir deste julgar, que nos perdemos da dimensão de nossas dialogísticas íntimas enquanto “essas emoções que nos fabricam”. Isso porque não são elas mais que compõem nosso diálogo interno, e, portanto, da nossa narrativa de representação realmente política, ou seja, aquela que se ocupa com os assuntos direta e propriamente humanos: aquilo que trazemos por dentro, que se desvela a partir do “quem” que age no domínio comum-público e nos dá a saber humanidade.

Reconheço, porém, que Arendt *apud* Young-Bruehl (1997), primeiramente não acreditava, no limite, que todo diálogo interno do pensar e, portanto, seu juízo (político), tinha necessidade de vir a público. A vinda do diálogo interno do pensar (diálogo das dialogísticas íntimas) a público é uma narrativa da trajetória acerca da construção do pensamento em formação, de toda forma, no limite, não teria que vir a público junto com o próprio pensamento, enquanto ação política. Em seguida, que ainda que este diálogo interno do pensar trouxesse em si o impulso do comunicar-se, este deveria estar praticamente como que reservado àqueles que compreendessem, fosse deste diálogo que nos acontece propriamente e que é parte, antes e depois da dialogação de fato, da nossa experiência “junto a si mesmo”, fosse de seus conteúdos, inclusive ou mais diretamente.

Quero dizer, um impulso que termina, portanto, por compreender e discriminar concretamente a possibilidade de um comunicar com aqueles que compreendem, com tudo de reflexivo e representativo que há em uma genuína compreensão/imaginação, ou que se realizam propriamente a partir do acontecer do processo do dialogar das nossas dialogísticas mais íntimas, além dos conteúdos específicos que realmente narram e comunicam do lugar dos pensamentos derivados ou lampejados deste próprio diálogo interno do pensar.

A proposta desta tese – e sobre a qual terminarei de avançar, então, nas considerações finais – é, pois, a de que este cenário, por exemplo, seja relativa e minimamente colocado em suspensão a fim de recuperarmos às nossas (rel)ações a autenticidade do diálogo enquanto um acontecer-nos “através da expressão”, desbanalizando-o a partir do dialogado, do que há de mais comumente íntimo no diálogo interno das “emoções que nos fabricam”, e que este seja, por isso, a narrativa de nossas dialogísticas íntimas de fato enquanto nossos assuntos propriamente humanos. Ou seja, devolvermo-nos o hábito político da realiz|a|ção emancipada da “leveza de ser”, da diferença, ao nosso domínio comum-público. Colocar este cenário em relativa suspensão seria o mesmo que vir a público com todo diálogo interno do pensar, discriminando a experiência

¹⁶⁰ *Ibidem*, 3.

concreta majoritariamente, ainda que sem experimentar uma atitude anárquica, por assim dizer, às avessas, do lugar da gravidade em recuperarmos para o nosso domínio comum-público a ação (política) propriamente, ou seja, a revelação do “quem” que age (re)disposto a aceder à esta presença, e encontro, realmente ética nas (rel)ações.

E SE TUDO PUDESSE SER DITO: A CONTINGÊNCIA DO INSTANTE SINGULAR

[...]

[...]

*o escritor é uma sombra de uma sombra
o que fala põe-o fora de si
e de tudo o que não existe.*

*Aquele que quer saber
tem o coração pronto para o
roubo e a violência
e a alma pronta para o esquecimento.*

Manuel António Pina

Esta é, por fim, a parte conclusiva desta pesquisa, a qual preferi não intitular diretamente pelo uso do termo conclusão e para qual fabriquei cuidadosamente uma outra denominação. Especialmente por compreender que não se trata de concluir de fato um conjunto de análises que se fechariam, então, em torno das discussões propostas, mas sim de apontar as lacunas e fissuras de pensamento e compreensão que estas discussões deixaram enquanto possibilidades para outros novos começos. De toda forma, esta parte tratará, inegavelmente, dos apontamentos mais finais acerca das reflexões construídas ao longo desta realização propriamente – para não dizer, trabalho.

Sobre a cuidadosa titulação desta parte, foi proposital o uso de um subjuntivo poder (e se tudo pudesse), que se sabe tanto impossível de fato, quanto não permissível ao idiorritmo das (rel)ações para com as experiências concretas e os outros. É uma contingência do instante singular que é a própria manifestação, que nos acontece, da experiência – enquanto dimensão puramente fenomenológica – do encontro, aquele conforme nos descreve Buber.

Por isso, um subjuntivo que propositadamente carrega consigo o cenário em suspensão dos diálogos internos, que não necessariamente precisam vir a público, e da discriminação irremediável das experiências de diálogos realmente possíveis e encontros literalmente disponíveis. Um discriminar que nos recorda da melancolia da impossibilidade de permanecermos na experiência Eu-Tu, mas que ao mesmo tempo compõe a idiorritmia das (rel)ações e lhes resguarda a imaginação enquanto interminável exercício de compreensão, regulando proximidades e distâncias. Isso porque assegura ao devir presença nas (rel)ações

um juízo propriamente crítico, ou seja, um pensamento reflexivo e representativo capaz de nos mediar (est)eticamente em nossas experiências, e cuja compreensão produz os significados que nos permitem constante elaboração e refinamento de nossas escolhas.

Quero dizer, regulando as afetações capazes de permitir que as diferenças sejam e, portanto, aconteçam politicamente, não na atitude de um diálogo de alcance por assim dizer geral, mas na atitude de um diálogo presente e selecionado, e despretensiado de uma finalidade, por assim dizer pré-estabelecida, de alargamento de mentalidades, enquanto a própria irrefutável evolução totalizante do humanidade como um projeto, mas, sim, conectado com a (implic)ação (est)ética propriamente do possível, enquanto possibilidade de fato, e não doutrina(-)ção de uma caminhada histórica de avanço e necessário aperfeiçoamento premeditado.

Discriminação esta que nos resguarda de nos aniquilarmos contra a experiência concreta, como que em um movimento ou atitude de uma anarquia, ou um esforço *outsider*, que sob estes aspectos se realizaria como uma espécie de anarquia às avessas. Por outras palavras, um esforço de transform(-)ação, que seria praticamente pré-reflexivo, afastado do *momentum* da retrospectiva espectadora do juízo capaz de ir refinando os sentidos e significados que reunimos na, e para a, presença nas (rel)ações. Isso porque terminaria por nos “matar”, não reconciliar, diante do real das coisas como elas são para além do necessário e dificultaria que “renascêssemos [de fato *outsiders*] com o tanto que se preservou”.¹⁶¹ Eis o segredo da nossa (reconcili)ação para com as coisas como elas realmente são: “[...] Morrer apenas o estritamente necessário, sem ultrapassar a medida. Renascer o tanto preciso a partir do resto que se preservou.” (Szyborska, 2001, p. 106)

De toda forma, jamais chega aquele instante singular no qual todo o contingente se nos revela e acontece, haverá sempre lacunas, por assim dizer, em estágios pré-reflexivos quando da experiência de ações e (rel)ações do “quem” que age; por isso, um juízo crítico que habita muito mais a dimensão do pensar enquanto atividade do espírito do que necessariamente a dimensão da ação política enquanto vida ativa, porque há sempre um hiato entre o fenômeno e a reflexão, sem a capacidade onisciente não podemos ser ator e espectador literalmente ao mesmo tempo de maneira consciente. Assim sendo, Beiner (1994), ao refletir sobre o julgar a partir de Arendt, considera que: “O problema é que essa expectativa de espontaneidade absoluta, de começo absoluto, não é exatamente fácil de se enfrentar com coragem. Tampouco é algo que os homens possam aceitar comodamente.” (Beiner, 1994, p. 109)

Ainda assim, e sendo o pensar, segundo o autor (1994), “[...] socrático, o que quer dizer, negativo. Ele destrói suposições não examinadas, mais do que dissolve verdades.” (*Ibidem*, p. 108). “O pensar, é-nos dito, ‘não cria valores; ele não encontrará o que é ‘o bem’ de uma vez por todas; ele não confirma regras de conduta; ao contrário, dissolve-as’.”

¹⁶¹ Esta é uma paráfrase, seguida da citação direta propriamente, acerca do poema *Autotomia* da poeta Wislawa Szymborska (2001).

(Arendt, 1971 *apud* Beiner, 1994) É o juízo que consegue discriminar uma compreensão significadora acerca dos fenômenos que aparecem no mundo comum-público e que interage com a revelação enquanto natureza política propriamente.

No limite, a tese construída e desenvolvida ao longo desta pesquisa não é uma apologia, portanto, ao diálogo puramente, mas, sim, uma denúncia de que nossos diálogos já não comunicam ou revelam o “quem” que age e estão banalizados e afastados da narrativa das nossas dialogísticas íntimas, enquanto nossos assuntos humanos propriamente e enquanto atitude de comunicação, mesmo, ou talvez até por isso, em uma época de incontestáveis avanços e alcances dos meios de comunic(-)ação.

Nestes casos, seja como causa ou efeito do primeiro fato, perdemos nossa capacidade de nos comprometermos – furtamo-nos do compromisso político da (reconcili)ação corresponsável para com as coisas como elas são e, portanto, nos furtamos da reflexão e das habilidades do pensamento propriamente representativo, sem o qual nossa capacidade de compreensão e de nos havermos com aquilo que nos aparece e nos alcança fica propriamente prejudicada.

É o dialogado que nos convoca, não à permanência perene no diálogo como irrefutável ocasião de unicidade do entre, mas sim ao alargamento das nossas mentalidades ou consciências a partir do (re)pendular, então, ao diálogo interno do nosso pensar, ao retornarmos à nossa atitude “junto a si mesmo” e ao juízo. Isso porque

“[...] o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, então o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só [, mas] estou sempre muito ocupado para poder pensar.” (Arendt, 1992 *apud* Beiner, 1994, p. 103)

Tudo isso, sem precisarmos aniquilar a diferença, deixando-a ser em expressão única e própria, que se confiou à (dialog)ação para também se alargar e sendo igualmente única e própria. Há muita potência política em tudo isso; sem nos revelarmos, não somos, e ao nos aniquilarmos desencorajamos a revelação.

Uma vez tendo se cumprido o dialogado, o não se furtar do compromisso político, portanto, corresponsável e reconciliado com as coisas como elas são, implica em reconhecer e acolher a missão de que, como nos coloca Arendt (2006), a realidade não volta a ser possibilidade. Ainda que, de repente, o dialogado poderia assim não ter sido, ou seja, poderia ter sido evitada uma certa disposição e exposição do peso da “leveza de ser”, tanto porque nem todo diálogo interno precisa vir a público, quanto porque é a discriminação da experiência concreta que nos cerca que termina por orientar esta escolha – que geralmente se assenta em atitudes de juízo retrospectivo, mas uma vez feito, não se pode, por isso, furtar do compromisso político, insustentabilizando a leveza de ser que emerge de toda revelação e banalizando o diálogo ou penalizando-o por ele mesmo.

“Moral e até politicamente falando, essa indiferença [diante da ação política manifestada, ou seja, revelada em narração] embora bastante comum, é o maior perigo. [...]. Em função da falta de vontade ou inabilidade para escolher o exemplo ou companhia de alguém [furtar-se o compromisso do estar junto com o outro, da relação propriamente], e em função da falta de vontade ou inabilidade para [,portanto,] relacionar-se com outros por meio do juízo, surgem os verdadeiros *skandala*, os verdadeiros obstáculos que os poderes humanos não conseguem remover [...]” (Arendt, 1965 e 1978 *apud* Beiner, 1994, p. 105)

A tese de que o dialogar das nossas dialogísticas íntimas acolhe a devolução do caráter político ao nosso domínio comum-público dá-se e se fundamenta justamente na atmosfera deste compromisso corresponsável que se instaura, então, a partir deste dialogar que necessariamente nos revela e narra de fato do lugar dos nossos assuntos propriamente humanos, ou seja, as “emoções que nos fabricam”, igualmente.

A narrativa do “quem” que age, enquanto propriamente sua ação política de revelação representativa, e pela possibilidade de atmosfera do compromisso corresponsável, depende de ter estado fundada em um assim consciente diálogo interno do pensar propriamente, que é também singularmente subjetivo a cada indivíduo em atitude de se saber e conhecer. E que, para os propósitos daquela devolução ou resgate do nosso caráter político, precisa ser, então, enquanto trajetória de fundação, igualmente dialogado. Isso porque é a potência de uma presença genuína nas nossas (rel)ações, que habita o dialogar das dialogísticas íntimas, que nos permite a autenticidade de toda uma “leveza de ser” a acontecer em disponibilidade ao encontro e que realmente representa-nos a partir, por exemplo, da intimidade de nossas iguais vulnerabilidades.

Há, por isso, mais de um nível de questões circunscrevendo este entendimento, um deles diz respeito primeiramente ao fato de que nos afastamos do nosso diálogo interno do pensar, ou seja, já não assumimos atitudes de juízo crítico representativo em rel(-)ação à nossa presença realizada no mundo comum-público. Nossas dialogísticas íntimas estão silenciadas, para conosco e o público, em uma falaciosa atitude de intimidade, que nos condena ao aperfeiçoamento e otimização subjetiva secular a partir de exterioridades, fazendo-nos não igualmente comprometidos à corresponsabilidade das coisas como elas são, mas sim igualmente culpáveis.

Isso nos condiciona a uma igualdade de possibilidades perante ao contingente da ação, que deve, portanto, definir e orientar – institucionalizando e legislando – as ações possíveis desejáveis e esperadas, violando por isso mesmo a promessa e o perdão, enquanto assuntos humanos políticos propriamente, no lugar de nos condicionar a uma igual contingência de ação. (Arendt, 2006) E segundo, banalizamos, portanto, nossas narrativas e seus conteúdos, que já não nos representam em autenticidade, pois nos desconhecemos de fato e reproduzimos aquelas exterioridades “interiorizadas”. (Han, 2014)

Dentre as variadas exterioridades convencionadas – que muitas vezes são tratadas como verdadeiros “mitos”, a partir das quais, então, sob o julgo das mais variadas

“experiências” por elas mesmas assim definidas e a partir delas compreendidas, deveríamos nos orientar e narrar – há algumas mais flagrantes, tais quais anteriormente mencionadas, como aquelas convenções e mitos que dizem respeito ao crescimento contínuo e ilimitado, à realiz(-)ação e elabor(-)ação de subjetividade e representação pelo consumo e, conseqüente e exclusivamente, pelo trabalho (*labour*), ao amor romântico, à acumulação enquanto necessário meio de prosperidade, dentre outras.

Àquilo ao que estas convenções e mitos majoritariamente acedem diz respeito a ideais de segurança, estabilidade, realização, amor, felicidade e outros. Eles são assim (re)construídos como bens de consumo, cuja projeção captura a realização representativa das nossas próprias emoções íntimas acerca destas mais variadas questões das (rel)ações e convivências em um mundo comum e público, porém, todas elas agora devidamente rotuladas com suas instruções de “práxis” possível e vivência. Na verdade, um pretendido e pretensioso *know-how*, ou seja, todas elas afastadas da singularidade de nossas dialogísticas íntimas e daquilo que lhes diz respeito e, portanto, “narradas” de um lugar do diálogo exteriormente construído para dizê-las conforme estas suas rotul(-)ações e esvaziadas de uma possível representação subjetiva.

Há um estudo, de 1997, que melhor veio às manchetes em 2015, realizado pelo psicólogo social Arthur Aron, assim como pesquisas da escritora especializada em relacionamentos, Regina Navarro, que discutem¹⁶² que as “narrativas” às quais nos propomos em nossas rel(-)ações amorosas, por exemplo, a partir da convenção ou do mito do amor ideal, arruinam com a nossa real possibilidade de proximidade e intimidade de fato, enquanto significante que realmente adjetiva íntimo, a partir justamente da não (narr)ação autêntica de nossas vulnerabilidades. Uma intimidade de fato que “[...] é o oculto, do qual não nos avergonhamos, ou que em público não significa vergonha. Portanto: [...] D. Intimidade: amor e amizade. [...]”¹⁶³ (Arendt, 2006, p. 514)

Em geral, os mitos em busca de alcançar ideais nos compelem à uma tentativa de esclarecimento e resolução em definitivo dos nossos conflitos de existência e realização, são modelos aos quais devemos subordinar nosso merecimento, de maneira otimizada, ao acontecer por nós e em nós uma manifestada predestin(-)ação de completude, de “práxis” de uma totalidade de fato, o próprio fim das (polariz)ações. Acontece que nada disso é realmente possível, se quer verdadeiramente desejável. A maneira de nos orientarmos pelas vias da construção de ideais, que só fazem salientar uma perseguição às dicotomias, prejudica nossa reconciliação corresponsável e comprometida politicamente para com as coisas como elas são.

Com o passar do tempo, estes ideais foram inclusive naturalizados em instituições sociais e “políticas” próprias, como, por exemplo, o casamento, que, mais tarde, passou a ser

¹⁶² Disponível em <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2016/06/12/Como-o-mito-do-amor-rom%C3%A2ntico-pode-arruinar-sua-vida-amorosa>

¹⁶³ O trecho correspondente no original é o seguinte: “[...] es lo oculto, de lo que no nos avergonzamos, o que en público no significa vergüenza. Por tanto: [...] D. Intimidad: amor y amistad. [...]”

a instituição responsável por reunir ao mesmo tempo o direito a um amor de alma, ao qual estaríamos predestinados, o sexo, que já não precisaria ser, então, uma atitude praticada por competição egoísta ou vaidade, e a felicidade da conformação, por assim dizer, de um núcleo ético e altruísta de relações e convivências, a família. Acreditava-se que “[...] a constituição de uma família baseada no amor romântico – era o único caminho para que indivíduos se dispusessem a sacrificar os próprios interesses para o benefício comum, resultando em uma sociedade melhor.” (Freitas, 2016, s/p.)

Se o fim do mito do amor romântico, por exemplo, e por sua vez, como cultura de massa, é fundamental para que as pessoas sejam mais felizes e literalmente mais realizadas com a sua vida amorosa, como nos colocam os autores dos estudos e pesquisas em questão¹⁶⁴, o fim daqueles que são alguns dos mitos fundantes do capitalismo é fundamental para a emancipação da nossa experiência econômica da máxima do crescimento contínuo e ilimitado e da nossa experiência política das represent(-)ações narrativas do advento do social.

E isto se dará justamente a partir do momento em que nos apresentarmos, ou desvelarmos, do lugar das nossas vulnerabilidades mais reais e comumente estruturantes do que do lugar de um ideal de amor, que justamente é sempre e apenas um ideal, e por uma intimidade de fato da presença genuína da “leveza de ser” singular de cada indivíduo, cujo compromisso reconciliado corresponsável para com estas nossas (rel)ações é justamente a possibilidade idiorrítmica de (sustent)ação do seu peso.

O fim do mito da sociedade do desenvolvimento e do crescimento no capitalismo é fundamental para que as pessoas possam se emancipar da função social capitalista do trabalho (*labour*) – transferindo a manutenção da vida à dimensão do cuidado comunitário, local e convivial. Possam ressignificar a realiz|a|ação da utilidade da (fabric)ação – trabalho (*work*) enquanto atitude e escolha por suficiência e sustentabilidade. E possam resgatar para sua vida ativa, descomprimindo-a, a dimensão propriamente da ação (política) enquanto (revel)ação do “quem” que age, que se conhece e reconhece na dialogística íntima do próprio pensar, pela realiz|a|ação da diferença representativa enquanto mundo comum-público. Ou seja, atitude de significação das coisas como são e nos acontecem como resultado de um esforço consciente e voluntário de interminável compreensão – atitude de presença ética nas nossas (rel)ações.

E isto se dará justamente a partir do momento em que nos narrarmos representativamente (ação política) do lugar e conteúdo das nossas dialogísticas íntimas, seja enquanto tradução de um movimento ou trajetória que é propriamente fundacional à (revel)ação genuína: o diálogo interno do pensar, que é praticamente um acordo potencial de corresponsabilidade de consciência moral ajuizada para com os outros e o mundo comum-público, isso porque se compromete a levar em conta as demais opiniões, fazendo-se, por isso, um pensamento característico e estritamente político. Seja enquanto o conteúdo diretamente dessas “emoções que nos fabricam” propriamente, mais reais e comumente

¹⁶⁴ *Ibidem*, 148.

estruturantes, do que do lugar de um ideal da coexistência e convivência das diferenças, que as gere necessariamente a partir de exterioridades que conformam e homogêneas “narrativas” em comportamentos, em contraposição justamente à pluralidade contingente das ações e à fortuidade dos encontros.

É neste contexto, e não por acaso, que a comunidade *outsider* de Tamera, apresentada ao longo desta pesquisa, realiza a práxis da presença dialogística dialogada em suas (rel)ações. Do lugar, não só de um outro entendimento acerca do cuidado enquanto esforço de manutenção viva, e não trabalho (*labour*), que resulta, por isso, em tempo livre convivial e de narrativas – oportunidade, portanto, realmente sustentável de (fabric)ação e ação singular de representação (política), respectivamente –, assim como do lugar de um amor realmente (re)inventado. Uma práxis que, de muitas maneiras, realiza concretamente uma experiência de *Amor Mundi*, tal qual inúmeras vezes assim destacado por este significativo e denominação, por Hannah Arendt, que inclusive nos deixou a seguinte pergunta em seus diários filosóficos: “[...] por que é tão difícil amar o mundo?”¹⁶⁵ (Arendt, 2006, p. 505).

Este amor (re)inventado é aquele que, segundo Badiou e Truong (2013), reconhece a tensão e o drama que habita a atitude de amor enquanto uma experiência de conflito propriamente, entre a identidade do Um e a diferença do Dois. Longe do mito do amor ideal ou do moralismo em torno do amor, naturalizado e institucionalizado, na forma da família, por exemplo, o amor (re)inventado para estes autores, que de muitas maneiras é também o *Amor Mundi* de Hannah Arendt, é aquele capaz “de assumir a diferença e torná-la criativa”. (Badiou & Truong, 2013, p. 37) Para os autores (2013), a experiência do amor não pode se confundir com a finalidade social e até politicamente construída em torno deste, “[...], no amor, o objetivo é experimentar o mundo, ponto por ponto, a partir da diferença, não é [,por exemplo,] assegurar a reprodução da espécie.” (*Ibidem*, p. 38)

A comunidade *outsider* de Tamera assume na e para a sua prática uma atitude também política para com a experiência do amor e o estar propriamente junto com esta experiência e o outro. Na esteira daquilo que os autores (2013) discutem, por exemplo, sobre amor e política, Tamera desconstituiu na prática a experiment(-)ação da família enquanto form(-)ação exclusiva das possibilidades de (rel)ações e experiências de intimidade de fato, seja naquilo que concernem os pontos a pontos do experimentar o mundo a partir da diferença, tanto sob o aspecto dos cuidados, da manutenção, do convívio e da autogestão participativa, quanto sob o aspecto das relações sexuais.

Estas, ao que pode parecer, no lugar de estarem desvinculadas do “amor”, enquanto práticas livres de desejo puramente, por exemplo, estão, na verdade, vinculadas à liberdade da manifestação do amor – leia-se um amor reinventado, não o ideal de amor romântico secularizado e majoritariamente percebido por nós enquanto convenção – nas (rel)ações e fortuidade dos genuínos encontros. Tamera define-se como uma comunidade do amor livre,

¹⁶⁵ O trecho correspondente no original é o seguinte: “[...] ¿por qué es tan difícil amar el mundo?”

talvez a espécie de medida exata de aproximação entre política e amor, mas emancipada de cair no, assim chamado pelos autores (2013), moralismo de uma, por assim dizer, “política do amor”.

Este amor livre e, portanto, (re)inventado de Tamera está interessado na disponibilidade de presença genuína ao encontro fortuito, está dedicado a que aprendamos que “[...] o amor é, com certeza, uma confiança [, por isso, política] no acaso. Ele nos conduz ao campo de uma experiência fundamental daquilo que é a diferença e, no fundo, à ideia de que é possível experimentar o mundo a partir da diferença.” (*Ibidem*, p. 17)

Um amor propriamente livre, e (político), porque denuncia a partir de suas narrativas, concretamente realizadas enquanto tais, conforme o dialogar fundado de fato nas dialogísticas íntimas que trazemos subjetivamente, as convenções e o, por assim dizer, institucionalizado, que nos aliena do discurso enquanto ação política propriamente e nos aliena de seus conteúdos ou assuntos humanos.

Ou seja, que nos afasta da diferença, transformando os inimigos da política – que são uma parte essencial desta, sendo a luta (enquanto esforço de reconciliação corresponsável com aquilo que nos aparece, alcança e está dado, contra o inimigo) algo propriamente constitutivo da ação (política), e o inimigo aquele em relação ao qual será preciso passar ao largo, elegendo, pelas vias do juízo, não acompanhá-lo, por exemplo, e desta diferença criar algo novo –, por analogia, em rivais do amor – uma cristalização externa, uma projeção em terceiros, das imanentes contradições intrínsecas não assumidas na cena do Dois, por egoísmo de identidade, quando todos, sendo assim, terminam por sucumbir à aniquil(-)ação, muitas vezes, e inclusive, literal. (Arendt, 2006) (Badiou & Troung, 2013)

A comunidade de Tamera compreendeu com clareza aquilo que os autores (2013) comparam entre a família e o Estado, ou seja, entre o “amor” e a “política”. Tanto a família quanto o Estado corrompem o originário do projeto do amor e da política, respectivamente. A família e o Estado decepcionam as esperanças do amor e da política, isso porque a família presta-se à gestão da experiment(-)ação do ponto a ponto do mundo a partir da diferença, mas com isso, muitas vezes, corrói sua criatividade e estabelece padrões de conduta e comportamentos que, por reiter(-)ação da experiência, a partir de um juízo retrospectivo, mas em nada crítico – pensante – ou representativo, levará à melhor e mais otimizada experiment(-)ação de todos estes pontos do mundo a partir da “diferença”. Estes, por sua vez, também são de partida, previamente, selecionados e discriminados, perdendo seu caráter mais contingente de possibilidade.

E o Estado presta-se à gestão enquanto normaliz(-)ação, ou seja, reveste-se de autoridade e poder, legitimando-os pela detenção exclusiva do uso redundantemente legítimo e autorizado da força, por exemplo, quanto às tomadas de decisões que operacionalizarão, ainda que sem realizar representativamente, as respostas para a essência da política que estaria na pergunta: “[...] do que são capazes os indivíduos a partir do momento em que se reúnem, se organizam, pensam e decidem?” (Badiou & Troung, 2013, p. 37) Quero dizer, o

Estado é uma tentativa relativamente pretensa de controlar a contingência da ação. De toda forma, os autores (2013) (ainda) consideram que “a política provavelmente não pode se realizar sem o Estado, mas isso não significa que seu objetivo seja o poder. Seu objetivo não é o poder, e sim saber do que o coletivo é capaz.” (*Ibidem*, p. 38)

Aquilo que os autores (2013) discutem e que Tamera, por sua vez, se esforça para realizar, para trazer à experiência possível, é justamente a transposição de pontos de impossibilidade, nos quais as “levezas de ser” teriam seus pesos insustentabilizados e as rel(-)ações não nos aconteceriam em presenças de fato. O *Amor Mundi* e o amor livre de Tamera são aqueles cuja superação de uma impossibilidade marca o seu próprio começo. E isso, sem que esta “impossibilidade” seja necessariamente superada em um outro cenário do Dois, por exemplo, aquele que, por sua vez, seria o da transcendência – o de um outro mundo, o mundo da salvação –, mas, sim, uma “impossibilidade” que é a própria margem de criatividade a partir da diferença e do novo do estar junto com o outro, cuja (rel)ação é imanente a este amor, propriamente terreno, humano.

A Comunidade Noiva do Cordeiro, por sua vez, viu algumas de suas possibilidades de transposição e superação do impossível para a sua época – um divórcio e um novo casamento –, a despeito de arranjos socioeconômicos e políticos, por exemplo, através de uma práxis de *Amor Mundi*, serem condenadas à dimensão (política) do irreconciliável. Ou seja, no lugar da transposição do que ainda era “impossível”, pelas vias de um amor emancipado para com a contingência de toda ação (política), deu-se, na verdade, a conform(-)ação de um inimigo propriamente. E quando se conformam inimigos, a luta política, que neste ou deste contexto emerge, já não é mais uma experiência de amor e sim de ódio.

“O problema político é o problema [, na verdade,] do controle do ódio, e não do amor. E o ódio é uma paixão que desencadeia quase inevitavelmente a questão do inimigo. Diremos, portanto: na política, na qual existem inimigos, um dos papéis da organização, seja ela qual for, é controlar ou mesmo anular qualquer efeito de ódio. O que não significa de modo algum ‘pregar o amor’ e sim – e esse é um problema intelectual de suma importância –, dar a definição do inimigo político mais precisa e estrita possível. E não, como ocorreu em praticamente todo o século passado, a definição mais vaga e ampla possível.” (Badiou & Troung, 2013, p.46)

Há em cena, portanto, algumas questões fundamentais das quais este amor (re)inventado deve escapar e sobre as quais precisa deixar clara a sua denúncia. A primeira delas, a questão em torno de um possível moralismo de uma “política do amor”, visto que amor e política têm, portanto, objetivos muito distintos, ainda que ambos estejam propriamente fundados na diferença. O primeiro é a práxis de uma imanência de (cri)ação a partir da diferença, cujas “impossibilidades” são transpostas sob o fundamento est(ético) do novo, que é essencialmente livre e, portanto, contingente, e a segunda é a realiz|a|ação prática e convival da contingência sob o fundamento de que somos todos igualmente diferentes. O amor cria a partir da diferença e a política realiza a convivência a partir da

igualdade que estabelece que somos todos diferentes, e que deve, como tal, ser garantida enquanto possibilidade de (revel)ação da própria diferença.

A segunda das questões, que deriva, sem dúvida, da primeira, diz respeito à necessidade do amor de escapar do projeto propriamente político e de Estado, do Cristianismo. Quero dizer, subtrair do propósito de realização do amor a utilidade final do nosso (re)encontro, em formato de salv(-)ação, com uma fonte primária e total de amor em um mundo que por nos transcender é capaz, portanto, e exclusivamente, de transpor todas as impossibilidades de fato das convivências e (rel)ações. O amor é, na verdade, uma experiência afirmativa e criadora da diferença, o amor é como um “[...] combatente, [...], [(cri)ação] terrena do surgimento diferenciado de um mundo, felicidade conquistada ponto a ponto, o cristianismo [o] substituiu por um amor passivo, devoto, curvado. Um amor ajoelhado, para mim, não é amor, [...]” (*Ibidem*, pp. 43 e 44, grifo próprio)

Por fim, um amor (re)inventado cuja medida de conceituação política é aquela que diz respeito a um “comunismo” – comunitário e à fraternidade, sob uma outra hermenêutica, que a do cristianismo necessariamente. No comunismo reside a ideia de que um coletivo é capaz de integrar a si qualquer diferença extrapolítica. Os lugares de onde os indivíduos vêm, as línguas que falam, as culturas que carregam, por exemplo, não podem ser impeditivo para a participação política. Assim como as identidades não devem ser por elas mesmas obstáculos à criação amorosa. Na fraternidade, por sua vez, reside a capacidade de assegurar ao processo político uma presença amigável às diferenças, assim como, no limite, o debate com o “inimigo”. E enquanto isso, Tamera é um esforço *outsider* propriamente em vias de realiz|a|ação deste amor (re)inventado.

Dialogar, portanto, as nossas dialogísticas íntimas, enquanto ação política, é fazer uma passagem possível do diálogo que tem de participar da ação política para o diálogo do dialogado intimamente – os assuntos propriamente humanos, na política. Isso porque é deste que poderemos, no atual cenário das nossas rel(-)ações sociopolíticas e encontros ou presenças, recuperar a consciência livre de nossa representação e diferença, a única, que, por sua vez, nos iguala enquanto estrutura realmente comum. Ou seja, resgatar para conosco nosso pensar crítico e ajuizado, e recuperar às nossas narrativas, portanto, sua verdadeira implicação de revelação, que instaura por nós um entre do estar junto com o outro, que acolhe em unidade nossas dialogísticas, e sua realizada possibilidade de comprometimento reconciliado e corresponsável para com aquilo que nos aparece, alargando nossas mentalidades.

O dialogar das dialogísticas íntimas seria experiências de comunicação de fato a se emancipar de um capitalismo, por assim dizer, e, justamente e não por acaso, das emoções. Aquele cuja medida de controle e manutenção da disciplina de seus sujeitos se dá pela interferência emotiva, que causa na psique, a partir da disponibiliz(-)ação das nossas próprias emoções ao consumo. Ou seja, uma gestão que estabiliza as polaridades contingentes da ação. (Han, 2014)

Isso porque se toda emoção é performativa, quer dizer, toda emoção evoca ações (políticas), carregando em si o fundamento sensível à ação, a possibilidade de consumirmos todo tipo de emoção estabiliza, a partir de uma forjada perspectiva de “totalidade” da experimenta(-)ação das “emoções que nos fabricam”, a espécie de falta ontológica que nos singulariza e/ou polariza e que, por sua vez, era a responsável pela demarcação das diferenças que realizam a ação, e condiciona nossas ações pelas vias das emoções convencionadas. (*Ibidem*)

Vale destacar que esta perseguida perspectiva de “totalidade” já o é própria e praticamente pós-secular, não visa mais a uma realização espiritual de sentido histórico em busca de pertencer ao todo, ou já nem precisa mais justificar a ética das nossas relações no mundo enquanto humanidade a partir disso. Esta perspectiva é reflexo sintomático de um desajuizamento – habilidade de pensamento crítico representativo – corresponsável político que, portanto, nos convoca e autoriza à maximiz(-)ação crescente, contínua e ilimitada, seja das possibilidades de experiment(-)ação, seja da experiment(-)ação por ela mesma, das nossas emoções, cujas performances passam a independer da interiorização – dialogísticas íntimas e a narrar uma represent(-)ação forjada no consumo daquilo que queremos parecer ser, basta consumirmos a aparência emotiva com a qual queremos aparecer no domínio comum-público. (*Ibidem*)

Fica assim dispensado aquele interminável esforço de autoconhecimento e compreensão pelas vias do pensamento “junto a si mesmo”, e a reflexão, para que um “quem” que age possa se revelar, então, publicamente, realizando presença ética de consciência moral a alargar-se no mundo comum. A esta metodologia de poder deste capitalismo das emoções o autor (2014) chamou de psicopolítica. Sua estratégia produtivista, finalidade máxima do capitalismo e cuja utilidade é a execução utilitarista desta finalidade enquanto fim em si mesmo, é uma motiv(-)ação alinhada à oportunidade bônus de desfrutar também daquela e daquela outra “experiência” emocional em ritmo e escala ininterruptos de uma pretensa presença nas rel(-)ações e suas enfetichizadas categorias de aperfeiçoamento e otimiz(-)ação.

Neste contexto, toda uma comunic(-)ação – cuja grafia tem o intuito de denunciá-la menos (-) agente¹⁶⁶ –, por isso, marcadamente a dos tempos atuais, que se realiza majoritariamente a partir de plataformas das assim chamadas *Big Datas*, cuja espécie de ditadura da transparência impõe e forja a revel(-)ação do “quem” que “age” com base em um catálogo de exterioridades representativas do “íntimo”, e exclusivamente a partir de seus conteúdos priorizados. Esta comunic(-)ação compromete a própria narrativa e também o nosso exercício do julgar. (*Ibidem*)

¹⁶⁶ Vale ressaltar, tal qual venho me apropriando ao longo desta pesquisa, que aos casos grafados por entre o sinal (-) pretendo atribuir-lhes, na verdade, uma propriedade de subtr(-)ação da própria experiência da ação, denunciando seu esvaziamento mais fundacional.

Ela compromete uma legitimidade representativa *versus* o protagonismo otimizado nas narrativas, que passou a ser o epicentro da represent(-)ação; compromete o próprio “falar com” através da atividade do espírito de julgar, inclusive, o que ele próprio narra, banalizando a real comunicação da (narr)ação. Esta real comunicação é se não a verdade subjetiva, o íntimo moral, não a “intimidade”; é propriamente o público das “emoções que nos fabricam”. Faz-se necessário devolver às nossas narrativas o mundo político que traduz o ser na sua dialogística muito menos pelo universal e muito mais pelo entre, ou seja, o próprio condicionante fundacional da política em si. A convivência em contínuo movimento de (reconcili)ação é aquela que garante a realiz|a|ção da diferença.

O resgate da dimensão da ação (política) permite-nos a práxis da experiência do encontro com o outro, acolhidos por um domínio verdadeiramente comum-público, no qual estejamos despojados da exclusividade do que se transformou nosso domínio privado, ou doméstico, e onde o tempo está, então, e necessariamente, liberado das necessidades ou de toda intenção utilitária e da finalidade da fabricação, por exemplo. Onde podemos nos presençar (fazermo-nos presentes), e presenciar, realmente emancipados, portanto, irrefutavelmente contingentes.

É preciso devolver ao domínio público, através justamente deste diálogo da dialogística do nosso íntimo, ou seja, uma narrativa propriamente de nossas vulnerabilidades, a sua dimensão mais política, aquela na qual agir significa narrar-se representativamente do lugar mais genuíno de cada “leveza de ser”, sendo. Afinal de contas, a política faz isso, ela dá conta da coexistência e do como “Viver-Junto” das diferenças. Até porque são estas que condicionam o nosso agir naquilo que há de mais radical a este respeito, ou seja, o inesperado. Somente de um sujeito aculturado, ou seja, literalmente massificado, se pode prever a ação, que, portanto, já não assim mais o é, trata-se apenas de comportamento.

Quando voltarmos a entrar em contato genuíno com as nossas dialogísticas, que muitas vezes foram aculturadas na condição de sombras, as quais devem vir à luz¹⁶⁷, ou seja, quando simplesmente colocarmos luz sobre as sombras dando-as a saber, inclusive, enquanto estrutura comum, literalmente, entre todos nós, poderemos a partir do diálogo – aquilo que nos atravessa pela expressão – experimentarmos toda esta dialogística, justamente do lugar de uma unidade própria e presente. É do diálogo das dialogísticas do íntimo que emerge este entre das (rel)ações onde habita esta unidade. E não que a proposta desta unidade do sujeito que agora se sabe seja uma nova universalização, mas sim o alargamento consciente deste sujeito para consigo a partir de um exercício de atravessamento pela expressão que nos dá a saber a nós e aos outros.

Este narrarmo-nos representativamente do lugar das nossas vulnerabilidades significa estar voluntariamente disponível para o encontro fortuito com o outro, do lugar da presença e da “leveza de ser”, sem que isto se insustentabilize, ao contrário, que isto permita diálogo,

¹⁶⁷ É de Fernando Pessoa a anotação que diz que: “[aquilo] que dá ao obscuro uma expressão lúcida não o torna claro, mas torna-lhe clara a obscuridade.” (Revista Círculo de Giz, 2015, p. 9)

entre e unidade, justamente aquela que relativiza a diferença, para além das propostas convencionadas que a dispõem em condição de tolerância ou anul(-)ação. Relativizar uma diferença é encarná-la em si a partir do experimentá-la no diálogo, buscando saber de si a partir da diferença, o que também não é buscar em si aquilo que também tenha de igual para com a diferença. É alargar-se em consciência da diferença em (rel)ação à contingência de possibilidades. Uma mentalidade alargada estará para os eventos e a escolha sempre de maneira mais qualitativa.

O imperativo da comunic(-)ação que hoje não nos comunica – e enquanto imperativo faz apenas assegurar à lógica da produtividade do capitalismo o consumo infinito das emoções, que, diferentemente das coisas materiais, assim podem ser consumidas indefinidamente – é, ao mesmo tempo, a partir dos mais variados meios de comunicação que foram desenvolvidos tecnologicamente, por exemplo, em torno deste imperativo, aquela margem que, segundo Hardt (2010), evidencia que os atributos disponíveis e disponibilizados do capitalismo imaterial das emoções, cuja psicopolítica é o método de poder, por sua vez, têm raízes comuns para com o comunismo e logo potencialmente as mesmas chances de realiz|a|ção de fato.

Poderia ser uma espécie de fissura ou brecha para aproveitarmos do “sistema” contra ele mesmo, virmos a público com todo nosso diálogo a partir das nossas dialogísticas íntimas, (re)visitadas em esforço de compreensão e autoconhecimento, discriminando a experiência concreta, majoritariamente, do lugar desta urgência de resgatarmos ao nosso domínio comum-público as nossas narrativas de representação de fato, onde falaremos, então, e finalmente, do possível e desejável de uma outra vida ativa: emancipada da função social do trabalho no capitalismo, reestruturada, redistribuída, realocada a partir da experiência realizada do suficiente e da utilidade contemplada da fabricação e reveladora dos nossos assuntos propriamente humanos – as “emoções que nos fabricam” e que trazemos intimamente por dentro. “Por fugirmos da política arrastamos o deserto a todas as partes: religião, filosofia e arte. Arruinamos os oasis.”¹⁶⁸ (Arendt, 2006, p. 508)

¹⁶⁸ O trecho correspondente no original é o seguinte: “Por la huida de la política arrastramos el desierto a todas partes: religión, filosofía, arte. Arruinamos los oasis.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, E. (2003). *Trabalhar para quê?* Lisboa: Bertrand.
- Albuquerque, A. I. (2017, fevereiro). *A imagem zarpou da margem: as escalas humana e artística da ilustração*. Artigo apresentado em Ilustrada – Jornada de Ilustração. Covilhã, Portugal. [Artigo no prelo].
- Anders, G. (2013). *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
- Andrade, M. de (1997). *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Belo Horizonte: Vila Rica.
- Andresen, S. M. B. (2015). *Obra Poética*. Porto: Assírio & Alvim.
- Arendt, H. (1993). *A Dignidade da Política*. Coletânea organizada por Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1994). *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Organizado por Ronald Beiner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1995). *Verdade e Política*. Lisboa: Relógio D'Água.
- _____. (2000). *Eichmann em Jerusalém*. Rio de Janeiro: Companhia da Letras.
- _____. (2006). *Diário Filosófico 1950-1973 e Notas e Apêndices*. Organizado por Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. 2 vols. Barcelona: Herder editorial.
- _____. (2008a). “Introdução na Política.” In *A promessa da política*. Coletânea organizada por Jerome Kohn. Rio de Janeiro: DIFEL, pp. 144-265.
- _____. (2008b). *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo*. Coletânea organizada por Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2013). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Aristóteles. (2012). *Ética a Nicómaco*. Porto: Edições Universitárias Lusófonas.
- Badiou, A.; Truong, N. (2013). *Elogio ao amor*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Barata, A. (2013). “Vida temporal comum: o caráter temporal da intersubjetividade afetiva.” In *Tempo e subjetividades – Perspectivas plurais*. Rio de Janeiro: 7Letras, pp. 117-153.
- _____. (2014). *Intimigrafia*. Lisboa: 100 cabeças.
- _____. (2015). “O trabalho, o hábito e sua abolição.” In *Intervalo*. Lisboa, [nd] (7), 18-33.
- Barata, A.; Marinho, L. (2016). *The effort of Unconditional Basic Income so a critical review on labour and value society: how and why to bridge to an expected possible post-capitalistic experience*. Budapeste: Budapeste Degrowth Week, 2016. [Não paginado. Notas de discussão.]
- Barata, A.; Merrill, R. (2014). Pré-distribuição: uma nova agenda política para a esquerda. *Le Monde Diplomatique*. Ed. Portuguesa, Lisboa, 10(15), p. [nd].
- Barthes, R. (2013). *Como viver junto*. São Paulo: Martins Fontes.

- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Becker, H. S. (2008). *Outsiders*. Estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bento, A. (2008). A língua da correção política. In *Retórica e Mediatização – da escrita à internet*. Covilhã: Livros LabCom, pp. 09-52.
- Bonaiuti, M. (2015). “Bioeconomics.” In D’Alisa, G.; Demaria, F.; Kallis, G. (Org.). *Degrowth: a vocabulary for a new era*. Nova Iorque: Routledge, pp. 25-28.
- Brecht, B. (1982). *Antologia Poética de Bertolt Brecht*. Rio de Janeiro: Elo.
- _____. (1998). *Poemas*. Lisboa: Campo das Letras.
- Buber, M. (1969). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cardina, M. (2014). A filosofia da esperança de Ernst Bloch. In UNIPOP (Org.). *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa: Edições 70, pp. 88-100.
- Caillé, A. (2011). *Pour un manifeste du convivialisme*. Lormont: Le Bord de L’Eau.
- Cunha, A. G. (1999). *Dicionário etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- D’Alisa, G.; Demaria, F.; Kallis, G. (2015). *Degrowth: a vocabulary for a new era*. Nova Iorque: Routledge, pp. 1-17.
- Diegues, C. (1979, maio 24). *Patrulhas Ideológicas*, São Paulo, pp. 15-23. [Entrevista concedida a Carlos Alberto M. Pereira.]
- Despret, V. (2004). *Our emotional makeup: ethnopsychology and selfhood*. Nova Iorque: Other Press.
- Duarte, A. (2000). *O Pensamento à Sombra de Ruptura. Política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra.
- Faria, D. (1998). *Poesia*. Lisboa: Assírio&Alvim.
- Freud, S. (1997). *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA.
- Gabeira, F. (1979, outubro 04). *Patrulhas Ideológicas*, São Paulo, pp. 181-190. [Entrevista concedida a Carlos Alberto M. Pereira.]
- Gadamer, H-G. (2013). *Verdade e Método I – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.
- Garrido-Maturano, A. E. (2009). “Cuando la eternidad hace historia: observaciones acerca de la relación entre historia, existencia y eternidad, a partir de la filosofía de la historia de Jan Patočka.” In *Revista de Filosofía*. CONICET – UNNE. Buenos Aires, 34(2), 139-156.
- Geertz, C. (2001). *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Giddens, A. (1991). *As consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP.
- Gorz, A. (2003). *Metamorfoses do Trabalho*. Crítica da razão econômica. São Paulo: Annablume.
- _____. (2004). *Misérias do Presente, Riqueza do Possível*. São Paulo: Annablume.

_____. (2006). “A crise e o êxodo da sociedade salarial: entrevista com André Gorz.” In Silva, J. P. & Rodrigues, I. J. (Org.). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume, pp. 47-65.

_____. (2010). *Ecológica*. São Paulo: Annablume.

_____. (2015). *Cartas a D. História de um amor*. Lisboa: Pianola.

Habermas, J. (1975). *Perfiles Filosófico-Políticos*. Madrid: Taurus.

_____. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

Han, B-C. (2014). *Psicopolítica - Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.

Haraway, D. (2016). “Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX.” In Haraway, D.; Kunzru, H.; Tadeu, T. (Org.) *Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp. 35-118.

Hardt, M. (2010). “The Common in Communism.” In Douzinas, C. & Zizek, S. (Org.) *The idea of communism*. London: Verso.

Hegel, G. W. F. (1999). *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Holloway, J. (2013). *Fissurar o capitalismo*. São Paulo: Publisher Brasil.

Jappe, A. (2006). *As aventuras da mercadoria. Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona.

_____. (2012). *Sobre a balsa da Medusa. Ensaios acerca da decomposição do capitalismo*. Lisboa: Antígona.

_____. (2013). *As conferências de Lisboa*. Lisboa: Antígona.

Kundera, M. (1985). *A insustentável leveza do ser*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Kurz, R. (1997). *Os últimos combates*. Petrópolis: Vozes.

Laudani, R. (2012). *Desobediencia*. Espanha: Proteus.

Latouche, S. (2009). *Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. (2012a) *Salir de la sociedad de consumo: voces y vías del decrecimiento*. Barcelona: Octaedro.

_____. (2012b). O Decrescimento. Porque e como? In *Enfrentando os limites do crescimento – sustentabilidade, decrescimento e prosperidade*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 45-54.

Leite, M. A. F. P. (jan./jun. 2011). “O espaço dividido nas cidades do século XXI.” In *Geosul*. Florianópolis, 26(51), 75-88.

Lipovetsky, G. (1991). *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras.

Liegey, V.; Ondet, C.; Veillot, A-I.; Madalaine, S. (2014). *Proyecto Decrecimiento: Manifiesto por una Dotación Incondicional de Autonomía (DIA)*. Barcelona: Icaria.

- Lowith, K. (1949). *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marramao, G. (1998). *Cielo y Tierra: genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós Iberia, S.A.
- Marinho, L. R. O. (2014). *Decrescimento e consequências humanas: ouvindo as vozes da resistência*. Rio de Janeiro: Gramma.
- Marx, K. (1980). *O capital – crítica da economia política*. Livro I, vol. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mauss, M. (2003). *O Ensaio sobre a dádiva*. São Paulo: Cosac Naif.
- Mészáros, I. (2011). *A crise estrutural do capital*. São Paulo: Boitempo editorial.
- Méda, D. (1998). *El trabajo: un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.
- Parker, M.; Fournier, V.; Reedy, P. (2012). *Dicionário de alternativas: Utopismo e Organização*. São Paulo: Octavo.
- Patočka, J. (1988). *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Barcelona: Ediciones Península.
- _____. (1990). *L'art et le temps*. Trad. (francesa) E. Abrams. Paris: P.O.L.
- Paulos, M. (2007). *Jan Patočka's Socratic message for the 21st century*. In Congress Conference of the Minister of Foreign Affairs. República Tcheca: s.n.
- Pereira, C. A. M.; Hollanda, H. B. (1980). *Patrulhas Ideológicas*. São Paulo: Brasiliense.
- Ramos do Ó, J. (2014). "A arte de governo em Michel Foucault." In UNIPOP (Org.). *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa: Edições 70, pp. 198-225.
- Renou, X. (2015). "Disobedience." In D'Alisa, G.; Demaria, F.; Kallis, G. (Org.). *Degrowth: a vocabulary for a new era*. Nova Iorque: Routledge, pp. 162-164.
- Revista Círculo de Giz. (jun. 2015). Semestral. Rio de Janeiro: Círculo de Giz.
- Ribeiro, A. C. T. (2004). "Lugares dos saberes: diálogos abertos." In Brandão, M. A. (Org.). *Milton Santos e o Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Rolnik, S. (set./fev. 1993). "Pensamento, corpo e devir: Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico." In *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo, 1(2), 241-251.
- Rosa, J. (2000). "De monachorum aetate – Reflexão ternária sobre a passagem para o Terceiro Milénio." In Conceição, M. I. (Org.). *III Jornadas Culturais de Balsamão*. Balsamão: FCH – Universidade Católica Portuguesa.
- Rosa, J. M. S. (2016). "O milagroso poder de começar. Hannah Arendt leitora de Santo Agostinho." In *Mediaevalia. Textos e estudos*, vol. 25. Disponível em <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/view/990>
- Sá, A. F. (2000). "Uma confratação com Ernst Jünger – Introdução à edição portuguesa de *Der Arbeiter*." In *O trabalhador. Domínio e figura*. Lisboa: Hugin.
- Santos, M. (2004). *O espaço dividido*. 2ª ed. São Paulo: EDUSP.

Silva, M. D. (2014). “Jacques Rancière: política, emancipação e igualdade.” In UNIPOP (Org.). *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa: Edições 70, pp. 328-343.

Szyborska, W. (2001). Autotomia. In *Inimigo Rumor*. Rio de Janeiro, vol. 10, p. 106.

_____. (2011). *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras.

Verstrynge, J. (2011). *Viva la desobediencia – Elogio Del Refractorio*. Barcelona: Península.

Wallerstein, I. (2002). *O fim do mundo como o concebemos*. Rio de Janeiro: Renavan.

_____. (2003). *Utopística ou As Decisões Históricas do Século Vinte e Um*. Petrópolis: Editora Vozes.

Weber, M. (2004). *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Wilson, C. (1985). *O Outsider. O drama moderno da alienação e da criação*. São Paulo: Martins Fontes.

Zizek, S. (2009). *Em defesa de la intolerância*. Madrid: Sequitur.

Documentos eletrônicos consultados:

Alves, B. C. (2016). *Draft ano 2 – O Instituto Chão ainda vende orgânicos sem taxa de lucro, mas falta tempo para a política*. [s.l.: s.n.]. Disponível em: <<http://projetodraft.com/draft-ano-2-o-instituto-chao-ainda-vende-organicos-sem-taxa-de-lucro-mas-falta-tempo-para-a-politica/#sthash.8Kk1tKsA.dpuf>>. Acesso em fevereiro de 2017.

Antal, M. (2016, Outubro). *D.E.growth: a small change in the slogan with large benefits*. [s.l.: s.n.]. Disponível em <http://www.degrowth.de/en/2016/10/d-e-growth-a-small-change-in-the-slogan-with-large-benefits/>. Acesso em 12 de outubro de 2016.

Barata, A. (2016, março 4). *Por um RBI emancipatório*. [s.l.: s.n.] 5 páginas. Disponível em <<http://livrept.net/textos-livres/13370>>. Acesso em 25 de março de 2016.

Café Filosófico CPFL. (2015). *A nova composição do trabalho: com Giuseppe Cocco*. Campinas. Disponível em <<https://vimeo.com/cpflcultura>>. Acesso em 23 de abril de 2015.

Chertkovskaya, E. et al. (2016). *The vocabulary of Degrowth: A roundtable debate*. Disponível em <<http://www.ephemerajournal.org/contribution/vocabulary-degrowth-roundtable-debate>>. Acesso em 25 de janeiro de 2017.

Freitas, A. (2016). *Como o mito do amor romântico pode arruinar sua vida amorosa*. [s.l.: s.n.]. Disponível em <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2016/06/12/Como-o-mito-do-amor-rom%C3%A2ntico-pode-arruinar-sua-vida-amorosa>>. Acesso em 12 de junho de 2017.

Ghiraldelli Junior, P. (2011). *A filosofia como desbanalização do Brasil*. [s.l.: s.n.]. Disponível em <http://www.portalentretextos.com.br/colunas/filosofia-no-cotidiano/a-filosofia-como-desbanalizacao-do-brasil,256,6967.html>. Acesso em 24 de maio de 2017.

Harvey, D. (2014, março 13). *A geografia do manifesto*. [s.l.]: Boitempo, s/p. Disponível em <<http://blogdaboitempo.com.br/2014/03/13/a-geografia-do-manifesto/>>. Acesso em 25 de março de 2014.

Jappe, A. (2005). “Quelques bonnes raisons de se libérer du travail.” In *FORUM SOCIAL PAYS BASQUE*, País Basco. *Krisis*, 2005. Disponível em <<http://www.krisis.org/2005/quelques-bonnes-raisons-de-se-liberer-du-travail>> Acesso em 25 de janeiro de 2014.

Kallis, G. (2016). *You're wrong Kate*. Degrowth is a compelling word. [s.l.: s.n.]. Disponível em <<http://commonstransition.org/to-degrowth-or-not-to-degrowth-that-is-the-question/>>. Acesso em 12 de outubro de 2016.

Law, J. (2004). *And if the global were small and noncoherent? Method, complexity, and the baroque. Society and Space*. Vol. 22. Disponível em <[http://www.heterogeneities.net/publications/Law2004Global Baroque.pdf](http://www.heterogeneities.net/publications/Law2004Global%20Baroque.pdf)>. Acesso em 23 de junho de 2012.

Postone, M. (1993). *Time, Labor and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge University Press, 424 páginas. ISBN 0-521-39157-1. Disponível em <obeco.no.sapo.pt/mpt1.htm>. Acesso em 17 de junho 2013.

Sites visitados:

[Iconoclastia Incendiária](https://www.facebook.com/IconoclastiaIncendiaria). Disponível em <<https://www.facebook.com/IconoclastiaIncendiaria>>

[Inteligente Vida](https://www.facebook.com/inteligentevida). Disponível em <<https://www.facebook.com/inteligentevida>>

[Odyr Bernardi](https://www.facebook.com/odyr.bernardi). Disponível em <<https://www.facebook.com/odyr.bernardi>>

[Jornal Público](http://www.publico.pt/multimedia/fotogaleria/dia-do-trabalhador-333834#/8). (2014, maio 01). Disponível em <<http://www.publico.pt/multimedia/fotogaleria/dia-do-trabalhador-333834#/8>>

[Jornal O Impacto](http://oimpacto.com.br/2014/01/05/fiscalizacao-encontra-trabalhadores-com-condicoes-semelhantes-a-escravidao/). (2014, janeiro 05). “Fiscalização encontra trabalhadores com condições semelhantes à escravidão.” Disponível em <<http://oimpacto.com.br/2014/01/05/fiscalizacao-encontra-trabalhadores-com-condicoes-semelhantes-a-escravidao/>>

[Amann, S. & Salden, S.](http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,homem-alemao-troca-cargo-por-familia,1114810,0.htm) (2014, janeiro 04). *Homem alemão troca cargo por família*. Disponível em <<http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,homem-alemao-troca-cargo-por-familia,1114810,0.htm>>

[Santini, D.](http://reporterbrasil.org.br/2014/04/justica-considera-zara-responsavel-por-escravidao-e-empresa-pode-entrar-na-lista-suja/) (2014, abril 14). *Justiça considera Zara responsável por escravidão e empresa pode entrar na 'lista suja'*. Disponível em <<http://reporterbrasil.org.br/2014/04/justica-considera-zara-responsavel-por-escravidao-e-empresa-pode-entrar-na-lista-suja/>>

[Silva, A. R.](http://www.publico.pt/economia/noticia/o-negocio-separou-dois-irmaos-1632648) (2014, abril 18). *Gelpeixe: o negócio separou dois irmãos*. Disponível em <<http://www.publico.pt/economia/noticia/o-negocio-separou-dois-irmaos-1632648>>

[Jornal i](https://ionline.sapo.pt/306780). (2014, maio 28). “Queixas sobre os direitos dos trabalhadores disparam.” Disponível em <<https://ionline.sapo.pt/306780>>

[Ribeiro, L. R.](http://www.dinheirovivo.pt/Economia/interior.aspx?content_id=3983489) (2014, Junho 21). *Crise tirou 3,6 mil milhões aos salários e deu 2,6 mil milhões ao capital*. Disponível em <http://www.dinheirovivo.pt/Economia/interior.aspx?content_id=3983489>

[Associação de Combate à Precariedade](http://www.precarios.net/?p=10806). (2014, julho 14). *162 mil desempregados “oficiais” varridos para debaixo do tapete*. Disponível em <<http://www.precarios.net/?p=10806>>

[Pereira, J. P.](http://www.publico.pt/economia/noticia/microsoft-despede-18-mil-pessoas-o-maior-corte-da-sua-historia-1663287) (2014, Julho 17). *Microsoft despede 18 mil pessoas, o maior corte da sua história*. Disponível em <<http://www.publico.pt/economia/noticia/microsoft-despede-18-mil-pessoas-o-maior-corte-da-sua-historia-1663287>>

Notícias ao Minuto. (2014, agosto 10). 320 mil desempregados estão sem trabalho há dois anos. Disponível em <<http://www.noticiasaoiminuto.com/economia/261266/320-mil-desempregados-estao-sem-trabalho-ha-dois-anos>>

Manda-te – Emprego, Formação, Empreendedorismo. (2014, agosto 11). “Novo emprego? Esta mulher faz ‘conchinha’ por 45€ à hora”. Disponível em <http://manda-te.com/blog/artigos/emprego-mulher-faz-conchinha-por-45e-a-hora/>

Diário do Comércio. (2007, abril 17). Jornada de trabalho poderia ser de 4 horas, diz economista. Disponível em <<http://www.guarulhosempresarial.com.br/content.php?m=20070417103050>>

Brum, E. (2014, setembro 29). Diálogos sobre o fim do mundo. Disponível em <http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html>

Balch, O. (2013, fevereiro 04). Buen vivir: the social philosophy inspiring movements in South America. Disponível em <<http://www.theguardian.com/sustainable-business/blog/buen-vivir-philosophy-south-america-eduardo-gudynas>>

Época Negócios. (2015, janeiro 07). COP20 encaminha acordo climático de 2015, mas deixa frentes abertas. Disponível em <<http://epocanegocios.globo.com/Informacao/Resultados/noticia/2014/12/cop20-encaminha-acordo-climatico-de-2015-mas-deixa-frentes-abertas.html>>

Fórum. (2014, dezembro 15). Para ambientalistas, COP20 termina como retrocesso. Disponível em <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/12/para-ambientalistas-cop20-termina-como-retrocesso/>>

EM.COM.BR. (2014, agosto 29). Mulheres do distrito de Noiva do Cordeiro, Região Central de Minas, são alvo de boato internacional. Disponível em <http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2014/08/29/interna_gerais,563566/mulheres-do-distrito-de-noiva-do-cordeiro-regiao-central-de-minas-sao-alvo-de-boato-internacional.shtml>

E-FARSAS.COM. (2014, setembro 04). Noiva do Cordeiro: Comunidade mineira só de mulheres! Será? Disponível em <<http://www.e-farsas.com/noiva-cordeiro-comunidade-mineira-de-mulheres-sera.html>>

<<https://www.youtube.com/watch?v=cVmj1hORxso>>

<<https://pt-br.facebook.com/noivadocordeiro/>>

<<http://www.institutochao.org/>>

<<https://pt-br.facebook.com/institutochao/>>

<<http://www.chivalryclub.com.br/venca-do-jeito-certo/venca-do-jeito-certo-paola-carosella-x-instituto-chao>>

<<http://projetodraft.com/draft-ano-2-o-instituto-chao-ainda-vende-organicos-sem-taxa-de-lucro-mas-falta-tempo-para-a-politica/>>

<http://projetodraft.com/organicos-pelo-preco-do-produtor-vendidos-sem-o-lucro-da-loja-todos-querem-conhecer-o-instituto-chao/>

<<https://budapest.degrowth.org/>>

<<https://www.youtube.com/watch?v=xJvxGwXFvqo&index=2&list=PL90IfSnjlfF8R0pppEyLJHx6fuhR0ogvPx>>

< <http://basicincome.org/>>

<<https://budapest.degrowth.org/wp-content/uploads/sites/2/2016/08/2016-Budapest-Degrowth-Week-Programmes.pdf>>

<<http://www.degrowth.de/en/>>

<<http://degrowth.org/>>

<<https://cooperativa.cat/es>>

<<https://www.community-exchange.org/home/>>

<<http://ghiraldelli.pro.br/>>

Filmes:

Lars Von Trier (Direção e Produção). (2011). *Melancholia*. [DVD]. (2hs10'). Dinamarca: California Filmes.

Lynne Ramsay (Produção). (2012). *Precisamos falar sobre Kevin*. [DVD]. (1h50'). Estados Unidos da América e Reino Unido: Paris Filmes.

Documentários:

Alfredo Alves (Direção). (2013). *NoivaS do Cordeiro*. [Canal GNT]. Narração de Lya Luft. Belo Horizonte: BemVinda Filmes. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=cVmj1hORxso>> Acesso em 2013 – 2015.

Pedro Serra [Direção e Produção]. (2014). *Que estranha forma de vida*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=wynpUN9Zjr4>> Acesso em 2016 – 2017.

Áudios:

Arnaldo, A.; Dadi; Monte, M. (2014). Intérprete: Marisa Monte. “Dizem (Quem me dera).” In *Verdade uma Ilusão* [DVD]. Faixa 12 (4'30"). Rio de Janeiro: Monte Criação e Produção, WL Produções Artísticas.

Guineto, A. Saco Cheio. (2014). Intérprete: Maria Rita. “Saco cheio.” In *Coração a Batucar* [CD]. Faixa 2 (2'58"). Rio de Janeiro: Maria Rita Produções.

Veloso, C. (2013). Intérprete: Caetano Veloso. “Um comunista.” In *Abraço* [DVD]. Faixa 7 (7'53"). Rio de Janeiro: Uns e Outros Produções e Filmes Eireli.

POSFÁCIO

*Desculpem-me ter sido [longa]; não tive tempo
de ser breve.*

António Padre Vieira

AQUI

*Aqui, deposta enfim a minha imagem,
Tudo o que é jogo e tudo o que é passagem,
No interior das coisas canto nua.*

*Aqui livre sou eu – eco da lua
E dos jardins, os gestos recebidos
E o tumulto dos gestos pressentidos,
Aqui sou eu em tudo quanto amei.*

*Não por aquilo que só atravesssei,
Não pelo meu rumor que só perdi,
Não pelos incertos actos que vivi,*

*Mas por tudo de quanto ressoei
E em cujo amor de amor me eternizei.*

(Andresen, 2015, p. 182, grifo próprio)

Foi lendo o livro *Carta a D.*, do autor André Gorz, que me deixei povoar pela vontade de escrever sobre o meu próprio desejo de autorrealização e suas margens práticas que me convocam mais imediatamente agora ao final da tese, assim como o fazermo-nos (fazer-me) no mundo conforme nossas (minhas) obras, nosso (meu) trabalho (*work*).

Decidi então que a melhor maneira para ainda dispor algumas destas reflexões e ideias nesta pesquisa, seria assim: em um posfácio, um texto explicativo ou uma “advertência posta no fim de um livro” (Cunha, 1999, p. 625).

Talvez este seja mesmo o melhor modo de perceber e/ou tomar estas palavras pós-fim: elas advertem; advertem-me de que é tempo pessoal e intransferível de conseguir estabelecer minha própria configuração *outsider*, encontrar e estar presente em experiências verdadeiramente plurais e que cumpram entre si toda uma promessa política, produzir e desfrutar de um mundo comum ou, num outro majoritariamente extremo exclusivista, pertencer à sociedade do trabalho no capitalismo, ela mesma e das maneiras como ela acontece conforme sua própria prática, e sobre a qual busquei compreender as margens possíveis de saída e superação.

[In(segura)]mente este será o caso: ingressar na sociedade do trabalho no capitalismo, especialmente porque não pretendo (muito) me mudar para uma ilha deserta e inaugurar um mundo novo, como costuma destacar meu coorientador, quero dizer, não há (ainda não) um fora da lógica. Depois sabemos que não é disto que se trata: estar ou não fora da lógica, trata-se de para além desta lógica podermos nos mobilizar por outras afetações, emoções e

crenças e assim “irmos passando” a resultar em algo diferente do que resultamos e configuramos atualmente.

Qualquer configuração *outsider* também precisa de seu tempo alienado em torno do trabalho (*labour*) para que possa inclusive existir enquanto expressão viva. Acontece que este está, todavia e por completo, capturado no nosso período histórico representativo pela lógica da sociedade do valor e suas premissas, ou seja, somos “catapultados” para dentro da sociedade do trabalho no capitalismo, onde teremos que significar toda a nossa vida apenas pelas vias deste trabalho (*labour*). Não que isto seja possível, mas é só isto que resta: trabalho (*labour*). Confesso que isto inclusive me aborrece profundamente.

À medida que lia o livro de Gorz (2015), cuja carta ele escreveu em meados de 2006, encantava-me perceber que tudo mais, que ele e sua esposa Dorine realizaram ao longo de suas irrevogáveis experiências de trabalho (*labour*) e suas singulares trajetórias, ocupava em suas rotinas o papel que lhe cabia: a manutenção da vida. O que acontecia depois, havendo tempo e espaço para este depois, e até mesmo havendo tempo e espaço para este depois no durante coincidente muitas vezes do trabalho (*labour/work*): a arte, a escrita e a filosofia, era o que de fato lhes significava a presença nas (rel)ações, era inclusive aquilo que lhes mantinha inalienáveis de qualquer expectativa de que seria possível autorrealizar-se nas rotinas e expressões práticas do que se organizava em torno dos imperativos orgânicos.

Depois eles tiveram momentos autênticos e satisfatórios quando sob certa medida lhes foi possível fazer coincidir a manutenção da vida com suas obras. Momentos em que, como em um encadeamento, transita-se com naturalidade e espontaneidade entre a manutenção da vida e a representatividade do sujeito nesta, a partir muitas vezes de um mesmo conjunto específico de atividades, a não ser quando Gorz se via diante de situações tais como: “[...] o trabalho consistia em andar de porta em porta a baratinar uns desgraçados para lhes fazer assinar um contrato” (Gorz, 2015, p. 38). Tratava-se de um recrutamento de angariadores de seguros!

Cativa-me muito sentir, que àquela época, pelos idos das décadas de 60 a 80, conforme diversos trechos de suas histórias, e assim e igualmente espero e desejo que tenham sido as histórias de muitos outros, a vida que se formava e organizava em torno da sociedade do valor, da mercadoria, do dinheiro e do trabalho era alvo de dialética, protestos, (des)enganos e resistência. A abundância crescente, contínua e ilimitada era vista com certa desconfiança e as vidas relutavam pelo espaço e direito a se manterem em torno do necessário apenas, a terem que se render à precariedade das práticas na sociedade do trabalho no capitalismo, em torno das quais havia inclusive toda a conformação e configuração da luta proletária, e questionavam quando eram consideradas a partir delas mesmas, como precárias, sendo na verdade e justamente vidas simples: descomplicadas (descompiladas) em torno do próprio trabalho (*labour*) enquanto categoria social.

Sigo inquieta e me pergunto onde estarão hoje os “Jornais dos Tempos Modernos”, os “Sartres” e as “Simones”, com quem aglutinar em torno da oportunidade autêntica de

experimentar a autorrealização que me ocorre através da pesquisa e da escrita? De quantas maneiras contornar a tão naturalizada sociedade do valor que àquela época era tão questionada, e até hostilizada por diversos movimentos, de fato políticos? Como desta vez conseguir ir à raiz das questões a fim de podermos ultrapassar literalmente esta configuração do trabalho que em nada nos representa, que não nos emancipará, que se emancipou, por ela própria, quando foi considerada, dentre outras coisas, direito e que precisa estar fundamentada para além do conceito social do valor? Quais serão as variáveis geopolíticas mais importantes e significativas a destacar considerando o ponto de partida geográfico destas perguntas: o hemisfério Sul, Brasil?

(De certa forma a tese procurou sob muitas medidas as respostas para estas diversas questões, talvez e de variadas maneiras as tenha encontrado e as podido analisar e problematizar. Acontece, porém, que é tempo de pô-las à prática.)

A dimensão semântica da expressão: guardadas as devidas proporções nunca fez tanto sentido, quero dizer, guardadas estas proporções, e nossas sociedades contemporâneas têm pela frente um desafio complexo e profundo posto que o tempo histórico no qual temos permanecido sob o funcionamento, a funcionalidade e as funções desta lógica e se considerarmos a passada década de 60, e já se transcorreu mais de meio século, todas as raízes desta lógica naturalizada estão ainda mais profundas, talvez até muito mais fortalecidas em nossos imaginários. Mesmo diante das contradições internas desta lógica que a deterioram de dentro para fora, não somos capazes de muitas maneiras de superá-la e colocá-la em questão.

Se à época das trajetórias de Gorz e Dorine havia tempo e espaço para variadas dimensões, experiências e presenças inalienáveis, para o essencial em torno da vida e do trabalho, atualmente tudo nos compele a viver e significar este viver pelas vias necessariamente e exclusivamente do trabalho (*labour*), que efêmero tanto quanto sua produção não nos satisfaz de maneira permanente e não se estabiliza. Talvez eu esteja um pouco pessimista demais no momento.

Eis meu desafio, cumprir com a minha manutenção da vida me relacionando com o trabalho (nem *labour*, nem *work*) de outra maneira e experimentar em um além, e após satisfação dos imperativos orgânicos e tempo alienado a tal, a representatividade plural e singular no mundo, uma presença em autorrealização que signifique mundo comum, que seja sintrópico e valorize a pluralidade e incentive a vida política traduzida nos discursos, tão política e tão discurso como quanto ainda os queremos experimentar e experienciar.

Sei que encontrarei severas determinações produtivistas nos mais diversos e numerosos (ex)paços cujos projetos originais se perderam há tempos e cujos propósitos atuais são majoritariamente a manutenção da lógica. Mas nem tudo é distopia, se assim fosse nem mesmo esta pesquisa teria sido passível de desenvolvimento. Isto, na verdade, sou eu em exercício dialogístico.

Minha utopia latente é poder escolher um estilo, uma filosofia, e desfrutar e experienciar de fato a vida por inteiro a partir disto, meu desejo recorrente é poder regressar a terra, explicar, desenvolver e empreender a agricultura familiar orgânica, quiçá agroflorestal nos moldes do pesquisador suíço Ernst Götsch¹⁶⁹, por exemplo; fomentar redes entre fornecedores/produtores e locais estruturados em prol da revenda à custo de produção, como por exemplo a iniciativa *outsider* do Instituto Chão, em São Paulo, pelo custo real do tempo de vida gasto em torno da manutenção da vida e para sobrar vida e tempo para outros propósitos. E poder ser um destes espaços e ter nele um instituto de pesquisa sobre estas questões enumeradas e desfrutar e viver implicada nelas na prática.

A tese se encerra, mas para mim está só começando o tempo que será aquele no qual buscarei com afinco viver, fazer-me e agir para um além e após sociedade do trabalho no capitalismo, o que implica para um além e após capitalismo, produção, acúmulo, consumo, dinheiro e valor.

Utopia

Ilha onde tudo se esclarece.

Aqui se pode pisar no sólido das provas.

Não há estradas senão as de chegada.

Os arbustos até vergam sob o peso das respostas.

*Cresce aqui a árvore da Suposição Justa
de galhos desenredados desde antanho.*

*A árvore do Entendimento, fascinantemente simples
junto à fonte que se chama Ah, Então É Isso.*

*Quanto mais denso o bosque, mais larga a vista
do Vale da Evidência.*

Se há alguma dúvida, o vento a dispersa.

*O eco toma a palavra sem ser chamado
e de bom grado desvenda os segredos dos mundos.*

Do lado direito uma caverna onde mora o sentido.

*Do lado esquerdo o lago da Convicção Profunda.
A verdade surge do fundo e suave vem à tona.*

*Domina o vale a Inabalável Certeza.
Do seu cume se descortina a Essência das Coisas.*

¹⁶⁹ Ernst Götsch é um cientista da agricultura sintrópica que vive na região do Estado da Bahia, no Brasil, desde a década de 80, de onde empreende o desenvolvimento daquilo que chama e entende por práticas de agrofloresta, ou seja, atividade agrícola que se conduz e desenvolve a partir do (re)florestamento e as próprias atividades vivas e realmente orgânicas do sistema inteligente da floresta. Tudo isso majoritariamente através do exercício, por exemplo, da poda que estimula crescimento, fotossíntese, captura de gás carbônico e energia solar, os desdobramentos disto, dentre outros, melhor purificação do ar e arrefecimento do ambiente. Disponível em <http://agendagotsch.com/>

*Apesar dos encantos a ilha é deserta
e as pegadas miúdas vistas ao longo das praias
se voltam sem exceção para o mar.*

*Como se daqui só se saísse
e sem voltar submergisse nas profundezas.*

Na vida imponderável.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Szymborska, W. (2011). *Utopia*. In *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras.

ANEXOS

ANEXO A – Entrevista realizada por Eliane Brum com os pensadores Eduardo de Castro e Déborah Danowski, sobre as questões também acerca do debate em torno da teoria do Antropoceno conforme anteriormente mencionado em análise sobre conceitos e debates de Zizek (2009), como por exemplo: a pluralidade e o universalismo, no primeiro tópico do capítulo 1 desta pesquisa mais centralmente sobre as questões da secularização, o espírito do capitalismo e a sociedade do trabalho. Material de interlocução que alcança esta pesquisa por via de seus canais de comunicação, e que com ela em muito dialoga porque aponta na direção de visíveis fissuras da atual ordem e lógica socioeconômica produtiva, reflete acerca deste período planetário tipicamente humano, suas ações e seus impactos. Ou seja, o antropoceno, agudizando criticamente limites já em muito ultrapassados de maneira incontestavelmente prejudicial à vida e organicidade de todo planeta, e majoritariamente em nome ou sob o viés daquilo no que a organização das nossas vidas se transformou: acúmulo de valor. O que necessariamente pressupõe acreditar que nossa mediação e representatividade no mundo deriva deste e seus totens, as mercadorias, quero dizer em breve, considerando que até as transformações ambientais mais lentas estão cada vez mais aceleradas, e teremos extinguido aquilo que condiciona o homem ao trabalho: a própria vida, ironicamente saberemos então que nos emancipamos de vez deste. Mas há alternativas, há saídas possíveis e estas também estão contextualizadas nesta entrevista em consonância com esta pesquisa, especialmente naquilo que concerne e valoriza as possibilidades, por exemplo, de retorno do homem a terra e o resgate do cuidado e do pertencimento.

Diálogos sobre o fim do mundo

Do Antropoceno à Idade da Terra, de Dilma Rousseff a Marina Silva, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e a filósofa Déborah Danowski pensam o planeta e o Brasil a partir da degradação da vida causada pela mudança climática.

Se alguns, entre os milhares que passaram pela calçada da Casa de Rui Barbosa, na semana de 15 a 19 de setembro, por um momento tivessem o ímpeto de entrar, talvez levassem um susto. Ou até se desesperassem. Durante cinco dias, debateu-se ali, no bairro de Botafogo, no Rio de Janeiro, algo que, apesar dos sinais cada vez mais evidentes, ainda parece distante das preocupações da maioria: a progressiva e cada vez mais rápida degradação da vida a partir da mudança climática. Pensadores de diversas áreas e de diferentes regiões do mundo discutiram o conceito de Antropoceno – o momento em que o homem deixa de ser agente biológico para se tornar uma força geológica, capaz de alterar a paisagem do planeta e comprometer sua própria sobrevivência como espécie e a dos outros seres vivos. Ou, dito de outro modo, o ponto de virada em que os humanos deixam de apenas temer a catástrofe para se tornar a catástrofe.

Com o título “Os mil nomes de Gaia – do Antropoceno à Idade da Terra”, o encontro foi concebido pelo francês Bruno Latour, uma das estrelas internacionais desse debate, e dois dos pensadores mais originais do Brasil atual, Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski.

Na mesma semana, Eduardo e Déborah lançaram o livro que escreveram juntos: *Há mundo por vir? – ensaio sobre os medos e os fins* (Editora Cultura e Barbárie).

Na obra, abordam as várias teorias, assim como as incursões da literatura e do cinema, sobre esse momento em que a arrogância e o otimismo da modernidade encontram uma barreira. O homem é então lançado no incontrolável e até na desesperança, no território de Gaia, o planeta ao mesmo tempo exíguo e implacável. Como escrevem logo no início do livro, com deliciosa ironia: “O fim do mundo é um tema aparentemente interminável – pelo menos, é claro, até que ele aconteça”.

Déborah é filósofa, professora da pós-graduação da PUC do Rio de Janeiro. Pesquisa a metafísica moderna e, ultimamente, o pensamento ecológico. Eduardo é etnólogo, professor do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É autor do “perspectivismo ameríndio”, contribuição que impactou a antropologia e o colocou entre os maiores antropólogos do mundo. Como disse Latour, Déborah é uma “filósofa meio ecologista”, Eduardo um “antropólogo meio filósofo”.

Eduardo e Déborah são marido e mulher e pais de Irene, a quem o livro é dedicado. Além da casa, os dois compartilham a capacidade bastante rara de dialogar com os vários campos de conhecimento e da cultura sem escapar de refletir também sobre a política – para muito além de partidos e eleições, mas também sobre partidos e eleições. Ambos têm uma ação bastante ativa nas redes sociais. Como diz Eduardo, o Twitter é onde ele pensa.

A entrevista a seguir contém alguns dos momentos mais interessantes de cinco horas de conversa – três horas e meia no apartamento deles, em Botafogo, no sábado após o colóquio, e uma hora e meia por Skype, dias depois. Entre os dois encontros, 400.000 pessoas, segundo os organizadores, participaram da Marcha dos Povos pelo Clima, em Nova York, e 4.000 no Rio de Janeiro; Barack Obama afirmou que “o clima está mudando mais rápido do que as ações para lidar com a questão” e que nenhum país ficará imune; e o Brasil recusou-se a assinar o compromisso de desmatamento zero até 2030.

Ainda que tenham sido dias intensos, é possível afirmar que para muitos parece mais fácil aderir a ameaças de fim de mundo, como a suposta profecia maia, de 21 de dezembro de 2012, do que acreditar que a deterioração da vida que sentem (e como sentem!), objetiva e subjetivamente, no seu cotidiano – e que em São Paulo chega a níveis inéditos com a seca e a ameaça de faltar água para milhões – é resultado da ação do homem sobre o planeta. É mais fácil crer na ficção, que ao final se revela como ficção, salvando a todos, do que enfrentar o abismo da realidade, em que nosso primeiro pé já encontrou o nada.

É sobre isso que se fala nesta entrevista. Mas também sobre pobres e sobre índios, e sobre índios convertidos em pobres; sobre esquerda e sobre direita; sobre capitalismo e sobre o fim do capitalismo; sobre Lula, Dilma Rousseff e Marina Silva. Sobre como nos tornamos “drones”, ao dissociar ação e consequência. E como todos estes são temas da mudança climática – e não estão distantes, mas perto, bem perto de nós. Mais próximos do que a mesa de cabeceira onde desligamos o despertador que nos acorda para uma vida que nos escapa. O

problema é que o que nos acorda nem sempre nos desperta. Talvez seja hora de aprender, como fazem diferentes povos indígenas, a dançar para que o céu não caia sobre a nossa cabeça.

A antropóloga sul-africana Lesley Green referiu-se, em sua exposição no colóquio, ao momento de países como África do Sul e Brasil, países em que uma parcela da população que historicamente estava fora do mundo do consumo passa a ter acesso ao mundo do consumo. No Brasil, estamos falando da chamada Classe C ou “nova classe média”. Me parece que esse é quase um dogma no Brasil de hoje, algo que poucos têm a coragem de confrontar. Como dar essa má notícia, a de que agora que podem consumir, de fato não podem, porque as elites exauriram o planeta nos últimos séculos? E como dizer isso no Brasil, em que todo o processo de inclusão passa pelo consumo?

“O capitalismo está fundado no princípio da produção de riqueza, mas a questão num planeta finito é redistribuir a riqueza”

Eduardo Viveiros de Castro – Essa é uma grande questão em países como o Brasil. É totalmente legítima. O que está em jogo aí é a questão da igualdade. Até certo ponto é muito mais fácil você dar um carro para o pobre do que tirar o carro do rico. E talvez fosse muito mais fácil para o pobre aceitar que ele não pode ter um carro se o rico parasse de ter carro também. Dizendo, de fato: “Olha, lamento, você não pode mais usar, mas eu também não”. É claro que enquanto você ficar dizendo para o pobre – “Você não pode ter e eu tenho” – não dá. Ele vai dizer: “Por que vocês podem continuar a consumir seis planetas Terra e eu não posso comprar o meu carrinho?”. É preciso dissociar crescimento de igualdade, como afirma o Rodrigo Nunes (professor do Departamento de Filosofia da PUC-Rio). E sobretudo você tem que parar de superdesenvolver os países superdesenvolvidos. E a palavra tem que ser “superdesenvolvido”. Porque a gente fala muito em sociedades desenvolvidas e subdesenvolvidas, como antigamente – países subdesenvolvidos, países em vias de desenvolvimento, países desenvolvidos. Nunca ninguém falou que existem países superdesenvolvidos, isto é, excessivamente desenvolvidos. É o caso dos Estados Unidos, onde um cidadão americano médio gasta o equivalente a 32 cidadãos do Quênia ou da Etiópia. A relação que sempre se faz é que, para tirar as populações da pobreza, é preciso crescer economicamente. E aí você tem um dilema: se você cresce economicamente, com uso crescente de energia fortemente poluente, como petróleo e carvão, nós vamos destruir o planeta. Assim, a luta pela igualdade não pode depender do nosso modelo de crescimento econômico mundial, do qual o Brasil, Índia e China são só as pontas mais históricas, porque querem crescer muito rápido. O jeito como o mundo está andando não pode continuar porque se baseia numa ideia de que o crescimento pode ser infinito, quando a gente sabe que mora num mundo finito, com recursos finitos. Entretanto, eu nunca vi ninguém falar: “O crescimento vai ter que parar aqui”. Você vai ser preso se você disser isso em qualquer lugar do mundo. Eu não acho que o Brasil tenha que parar de crescer, no sentido de crescimento zero. O que o Brasil precisa, como o mundo precisa, é de uma redistribuição radical da

riqueza. Quanto mais você redistribui, menos precisa crescer, no sentido de aumentar a produção. A economia capitalista está fundada no princípio de que viver economicamente é produzir riqueza, quando a questão realmente crítica é redistribuir a riqueza existente.

Mas aí você toca na parte mais difícil, os privilégios... E a mudança parece ainda mais distante, quase impossível.

Eduardo – É verdade. Os grandes produtores de petróleo têm todo interesse em tirar até a última gota de petróleo do chão, mas eles também não são completamente imbecis. E estão se preparando para monopolizar outras riquezas no futuro que possam vir a ser a mercadoria realmente importante. Por exemplo, água. Eu não tenho a menor dúvida de que existem planos estratégicos das grandes companhias petrolíferas para a passagem de produtoras de petróleo a produtoras de água, que será a mercadoria escassa. Você pode viver sem petróleo, você pode viver sem luz, inclusive, mas você não pode sobreviver sem água. A minha impressão é que, assim que passar a eleição, São Paulo vai entrar numa vida de *science fiction*. O que é uma megalópole sem água?

Acho que saberemos em breve...

“São Paulo é uma espécie de laboratório do mundo. Tudo está acontecendo de maneira acelerada”

Eduardo – É mais fácil você dizer que a culpa é do (Geraldo) Alckmin (governador de São Paulo, pelo PSDB), que não tomou as medidas necessárias. É mais fácil do que dizer: isso aí é o efeito de São Paulo ter cimentado todo o seu território, se transformado num captor térmico gigantesco, só com cimento, asfalto e carro jogando gás carbônico. Desapareceu a garoa, não existe mais a garoa em São Paulo. A Amazônia foi e está sendo desmatada por empresários paulistas. São Paulo é uma metáfora, mas não é só uma metáfora. São Paulo está destruindo a Amazônia e está sofrendo as consequências disso. Acho que São Paulo é um laboratório espetacular, no sentido não positivo da palavra. É como se estivesse passando em *fast forward*, acelerado, tudo o que está acontecendo no mundo. Explodiu a quantidade de carros, explodiu a poluição, explodiu a falta de água, explodiu a violência, explodiu a desigualdade. Em suma, São Paulo é uma espécie de laboratório do mundo, neste sentido. Não só São Paulo, há outras cidades iguais, mas São Paulo é a mais próxima de nós, e estamos vendo o que está acontecendo.

E por que as pessoas não conseguem fazer a conexão, por exemplo, entre a seca em São Paulo e o desmatamento na Amazônia?

Eduardo – Porque é muito grande a coisa. Há um pensador alemão, o Günther Anders, que foi o primeiro marido da Hannah Arendt. Ele fugiu do nazismo e virou um militante antinuclear, especialmente entre o fim da década de 40 e os anos 70. Ele diz que a arma nuclear é uma prova de que aconteceu alguma coisa com a humanidade, na medida em que ela se tornou incapaz de imaginar o que é capaz de fazer. É uma situação antiutópica. O que é um utopista? Um utopista é uma pessoa que consegue imaginar um mundo melhor, mas não consegue fazer, não conhece os meios nem sabe como. E nós estamos virando o contrário. Nós

somos capazes tecnicamente de fazer coisas que não somos nem capazes de imaginar. A gente sabe fazer a bomba atômica, mas não sabe pensar a bomba atômica. O Günther Anders usa uma imagem interessante, a de que existe essa ideia em biologia da percepção de fenômenos subliminares, abaixo da linha de percepção. Tem aquela coisa que é tão baixinha, que você ouve mas não sabe que ouviu; você vê, mas não sabe que viu; como pequenas distinções de cores. São fenômenos literalmente subliminares, abaixo do limite da sua percepção. Nós, segundo ele, estamos criando uma outra coisa agora que não existia, o supraliminar. Ou seja, é tão grande, que você não consegue ver nem imaginar. A crise climática é uma dessas coisas. Como é que você vai imaginar um troço que depende de milhares de parâmetros, que é um transatlântico que está andando e tem uma massa inercial gigantesca? As pessoas ficam paralisadas. Dá uma espécie de paralisia cognitiva. Então as pessoas falam: "Não posso pensar nisso. Se eu pensar nisso, como é que eu vou dar conta? Você está dizendo que o mundo vai aquecer quatro graus... E o que vai acontecer? Então é melhor não pensar". Bem, a gente acha que tem que pensar.

Déborah Danowski – Os indígenas, os pequenos agricultores, eles estão percebendo no contato com as plantas, com os animais, que algo está acontecendo. Eles têm uma percepção muito mais apurada do que a gente.

Eduardo – Como eles veem que o clima está mudando? No calendário agrícola de uma tribo indígena você sabe que está na hora de plantar porque há vários sinais da natureza. Por exemplo, o rio chegou até tal nível, o passarinho tal começou a cantar, a árvore tal começou a dar flor. E a formiga tal começou a fazer não-sei-o-quê. O que eles estão dizendo agora é que esses sinais dessincronizaram. O rio está chegando a um nível antes de o passarinho começar a cantar. E o passarinho está cantando muito antes de aquela árvore dar flor. É como se a natureza tivesse saído de eixo. E isso todos eles estão dizendo. As espécies estão se extinguindo, e a humanidade parece que continua andando para um abismo. O mundo vai, de fato, piorar para muita gente, para todo mundo. Só o que vai melhorar é a taxa de lucro de algumas empresas, e mesmo os acionistas delas vão ter que talvez tirar a casa de luxo que eles têm na Califórnia e jogar para outro lugar, porque ali vai ter pegado fogo. Se houver uma epidemia, um vírus, uma pandemia letal, violenta, tipo ebola, pode pegar todo mundo. Enquanto os sujeitos têm corpo de carne e osso, ninguém está realmente livre, por mais rico que seja, do que vai acontecer. Mas é evidente que quem vai primeiro soçobrar serão os pobres, os danados da Terra, os condenados da Terra. Algumas pessoas estão começando a se preocupar, mas não conseguem fazer parar, porque todas as outras estão empurrando. E você diz: "para, para, para!". E você não consegue. Mas há muitas iniciativas pelo mundo de gente que percebeu que os estados nacionais, ou que as grandes tecnologias gigantescas, heroicas e épicas, não vão nos salvar. E que está nas nossas mãos nos salvarmos. Não está nas mãos dos nossos responsáveis. Não temos responsáveis. A ideia de que o governo é responsável por nós, a gente já viu que não é. Ele é irresponsável. Ele toma decisões irresponsáveis, destrói

riquezas que ele não pode substituir, e, portanto, há um descrédito fortíssimo nas formas de representação.

Como os protestos de junho de 2013...

Eduardo – As crises de junho são crises de "não nos representa". Isso não é só no Brasil. É como se tivesse havido uma espécie de fissura. É uma outra geração. Não deixa de ser parecido com 68, de certa maneira. Só que agora não é em torno de novas lutas, como gênero, sexualidade, etnia. Tudo isso continua, mas há uma outra coisa muito maior por cima: o que estamos fazendo com a Terra onde a gente vive? Vamos continuar comendo transgênicos? Vamos continuar nos envenenando? Vamos continuar destruindo o planeta? Vamos continuar mudando a temperatura?

Pegando como gancho a nossa situação aqui no Brasil, com um governo desenvolvimentista, com grandes obras na Amazônia, transposição do rio São Francisco etc., gostaria que vocês falassem sobre a questão do pobre. Você afirma, de uma maneira muito original, Eduardo, que o pobre é um "nós" de segunda classe. A grande promessa seria tirá-lo da pobreza para ficar mais parecido com a única forma desejável de ser, a nossa. E o índio problematiza isso e, portanto, se torna um problema. O índio não se interessa em ser "nós". Então eu queria que vocês explicassem melhor essa ideia e a situassem na política do atual governo para os pobres e para os índios.

"A história do Brasil é um processo de conversão do índio em pobre. É o que está acontecendo na Amazônia agora"

Eduardo – O capitalismo é uma máquina de fazer pobres. Inclusive na Europa. Os pobres não estão aqui, só. O pobre é parte integrante do sistema de crescimento. As pessoas acham que o crescimento diminui a pobreza. O crescimento, na verdade, produz e reproduz a pobreza. Na medida em que ele tira gente da pobreza, ele tem que criar outros pobres no lugar. O capitalismo conseguiu melhorar a condição de vida do operariado europeu porque jogou para o Terceiro Mundo as condições miseráveis. Então, era o operário daqui sendo explorado para que os pobres operários de lá fossem menos explorados. Essa oposição que eu fiz entre índio e pobre é, na verdade, uma crítica direta, explícita, a uma boa parte da esquerda, a esquerda tradicional, a velha esquerda que está no poder, que divide o poder por concessão da direita, dos militares e tal, e é muito voltada para a ideia de desenvolvimento. Uma coisa era o desenvolvimentismo do Celso Furtado, naquela época. Acho, inclusive, um insulto à memória dele. O Celso Furtado estava vivendo uma outra época, um outro mundo, um outro modelo. E as pessoas hoje continuam a falar essas palavras de ordem que têm 40, 50, 60 anos, como se fosse a mesma coisa. Mas, qual é o problema? O problema é que a esquerda de classe média, o intelectual de esquerda, vê o seu Outro essencialmente como um pobre. Pobre é uma categoria negativa, né? Pobre é alguém que se define pelo que não tem. Não tem dinheiro, não tem educação, não tem oportunidade. Então, a atitude natural em relação ao pobre, e isso não é uma crítica, é o ver natural, é que o pobre tem que deixar de ser aquilo. Para ele poder ser alguma coisa, ele tem que deixar de ser pobre. Então a atitude

natural é você libertar o pobre, emancipar o pobre das suas condições. Tirá-lo do trabalho escravo, dar a ele educação, moradia digna. Mas, invariavelmente, esse movimento tem você mesmo como padrão. Você não se modifica, você modifica o pobre. Você traz o pobre para a sua altura, o que já sugere que você está por cima do pobre. Ao mesmo tempo, você torna o pobre homogêneo. Sim, porque se o pobre é definido por alguém que não tem algo, então é todo mundo igual.

E o que é um índio?

Eduardo – O índio, ao contrário, é uma palavra que acho que só existe no plural. Índio, para mim, é índios. É justamente o contrário do pobre. Eles se definem pelo que têm de diferente, uns dos outros e eles todos de nós, e por alguém cuja razão de ser é continuar sendo o que é. Mesmo que adotando coisas da gente, mesmo que querendo também a sua motocicleta, o seu rádio, o seu Ipad, seja o que for, ele quer isso sem que lhe tirem o que ele já tem e sempre teve. E alguns não querem isso, não estão interessados. Não é todo mundo que quer ser igual ao branco. O que aconteceu com a história do Brasil é que foi um processo circular de transformação de índio em pobre. Tira a terra, tira a língua, tira a religião. Aí o cara fica com o quê? Com a força de trabalho. Virou pobre. Qual foi sempre o truque da mestiçagem brasileira? Tiravam tudo, convertiam e diziam: agora, se vocês se comportarem bem, daqui a 200, 300, 400 anos, vocês vão virar brancos. Eles deixam de ser índios, mas não conseguem chegar a ser brancos. Pessoal, vocês precisam misturar para virar branco. Se vocês se esforçarem, melhorarem a raça, melhorarem o sangue, vai virar branco. O que chamam de mestiçagem é uma fraude. O nome é branqueamento. E é o que estão fazendo na Amazônia. É re-colonização. O Brasil está sendo recolonizado por ele mesmo com esse modelo sulista/europeu/americano. Essa cultura *country* que está invadindo a Amazônia junto com a soja, junto com o boi. E ao mesmo tempo transformando quem mora ali em pobre. E produzindo a pobreza. O ribeirinho vira pobre, o quilombola vira pobre, o índio vai virando pobre. Atrás da colheitadeira, atrás do boi, vem o programa de governo, vem o Bolsa Família, vem tudo para ir reciclando esse lixo humano que vai sendo pisoteado pela boiada. Reciclando ele em “pobre bom cidadão”. E aí a Amazônica fica liberada...

Como enfrentar isso?

“Qual foi a grande carta de alforria que o governo Dilma deu ao pobre? O cartão de crédito”

Eduardo – Se você olhar a composição étnica, cultural, da pobreza brasileira, você vai ver quem é o pobre. Basicamente índios, negros. O que eu chamo de índios inclui africanos. Inclui os imigrantes que não deram certo. Esse pessoal é essa mistura: é índio, é negro, é imigrante pobre, é brasileiro livre, é o caboclo, é o mestiço, é o filho da empregada com o patrão, filho da escrava com o patrão. O inconsciente cultural destes pobres brasileiros é índio, em larga medida. Tem um componente não branco. É aquela frase que eu inventei: no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. Então, em vez de fazer o pobre ficar mais parecido com você, você tem que ajudar o pobre a ficar mais parecido com ele mesmo. O que

é o pobre positivado? Não mais transformado em algo parecido comigo, mas transformado em algo que ele sempre foi, mas que impedem ele de ser ao torná-lo pobre. O quê? Índio. Temos de ajudá-los a lutar para que eles mesmos definam seu próprio rumo, em vez de nos colocarmos na posição governamental de: “Olha, eu vou tirar vocês da pobreza”. E fazendo o quê? Dando para eles consumo, consumo, consumo.

Déborah – Fora a dívida, né.

Eduardo – Endividando, no cartão de crédito. Qual foi a grande carta de alforria que o governo Dilma deu ao pobre? O cartão de crédito. Hoje pobre tem cartão de crédito. Legal? Muito legal, sobretudo para as firmas que vendem as mercadorias que os pobres compram no cartão de crédito. Porque a Brastemp está adorando o cartão de crédito para pobre. As Casas Bahia estão nas nuvens. Porque o pobre agora pode se endividar.

E aí vêm os elogios à honestidade do pobre...

Eduardo – Eles, sim, pagam as dívidas, porque rico não paga. Eike Batista não paga dívida, mas a empregada morre de trabalhar para pagar o cartão de crédito. Eu provocava a esquerda, dizendo: “O que vocês não estão entendendo é o seguinte. Enquanto vocês tratarem o Outro como pobre, e portanto como alguém que tem que ser melhorado, educado, civilizado – porque no fundo é isso, civilizar o pobre! –, vocês vão estar sendo cúmplices de todo esse sistema de destruição do planeta que permitiu aos ricos serem ricos”.

Vocês afirmam que os índios são especialistas em fim do mundo. E que vamos precisar aprender com eles. No livro, há até uma analogia com o filme de Lars Von Trier, no qual um planeta chamado Melancolia atinge a Terra. Vocês dizem que, em 1492, o Velho Mundo atingiu o Novo Mundo, como um planeta que vocês chamam ironicamente de Mercadoria. O que os índios podem nos ensinar sobre sobreviver ao fim do mundo?

Eduardo – Eles podem nos ensinar a viver num mundo que foi invadido, saqueado, devastado pelos homens. Isto é, ironicamente, num mundo destruído por nós mesmos, cidadãos do mundo globalizado, padronizado, saturado de objetos inúteis, alimentado à custa de pesticidas e agrotóxicos e da miséria alheia. Nós, cidadãos obesos de tanto consumir lixo e sufocados de tanto produzir lixo. A gente invadiu a nós mesmos como se tivéssemos nos travestidos de alienígenas que trataram todo o planeta como nós, europeus, tratamos o Novo Mundo a partir de 1492. Digo “nós”, porque eu acho que a classe média brasileira, os brancos, no sentido social da palavra, não são europeus para os europeus, mas são europeus para dentro do Brasil. Nós, então, nos vemos como alienígenas em relação ao mundo. Como se a gente tivesse uma relação com o mundo diferente da relação dos outros seres vivos, como se os humanos fossem especiais. Não deixa de ser uma coisa importante na tradição do catolicismo e do cristianismo. O homem tem um lado que não é mundano, um destino fora do mundo. Isso faz com que ele trate o mundo como se fosse feito para ser pilhado, saqueado, apropriado. E a gente acaba tratando a nós mesmos como nós tratamos os povos que habitavam aqui no Novo Mundo. Ou seja, como gente a explorar, a escravizar, a catequizar e

a reduzir. Esta é a primeira coisa que eu acho que os índios podem nos ensinar: a viver num mundo que foi de alguma maneira roubado por nós mesmos de nós.

E a segunda?

“Os índios são especialistas em fim do mundo, eles podem nos ensinar a viver melhor num mundo pior.”

Eduardo – Acho que os índios podem nos ensinar a repensar a relação com o mundo material, uma relação que seja menos fortemente mediada por um sistema econômico baseado na obsolescência planejada e, portanto, na acumulação de lixo como principal produto. Eles podem nos ensinar a voltar à Terra como lugar do qual depende toda a autonomia política, econômica e existencial. Em outras palavras: os índios podem nos ensinar a viver melhor em um mundo pior. Porque o mundo vai piorar. E os índios podem nos ensinar a viver com pouco, a viver portátil, e a ser tecnologicamente polivalente e flexível, em vez de depender de megamáquinas de produção de energia e de consumo de energia como nós. Quando eu falo índio é índio aqui, na Austrália, o pessoal da Nova Guiné, esquimó... Para mim, índio são todas as grandes minorias que estão fora, de alguma maneira, dessa megamáquina do capitalismo, do consumo, da produção, do trabalho 24 horas por dia, sete dias por semana. Esses índios planetários nos ensinam a dispensar a existência das gigantescas máquinas de transcendência que são o Estado, de um lado, e o sistema do espetáculo do outro, o mercado transformado em imagem. Eu acho que os índios podem também nos ensinar a aceitar os imponderáveis, os imprevistos e os desastres da vida com o “pessimismo alegre” (expressão usada originalmente pelo filósofo francês François Zourabichvili, com relação a Deleuze, mas que aqui ganha outros sentidos). O pessimismo alegre caracteriza a atitude vital dos índios e demais povos que vivem à margem da civilização bipolar que é a nossa, que está sempre oscilando entre um otimismo maníaco e um desespero melancólico. Os índios aceitam que nós somos mortais e que do mundo nada se leva. Em muitos povos indígenas do Brasil, e em outras partes do mundo, os bens do defunto são inclusive queimados, são destruídos no funeral. A pessoa morre e tudo o que ela tem é destruído para que a memória dela não cause dor aos sobreviventes. Acho que essas são as coisas que os índios poderiam nos ensinar, mas que eu resumiria nesta frase: os índios podem nos ensinar a viver melhor num mundo pior.

Como é um “pessimismo alegre”?

Eduardo – Acho que o pessimismo alegre é o que você encontra na favela carioca. É o que você encontra no meio das populações que vivem no semiárido brasileiro. É a mesma coisa que você encontra, em geral, nas camadas mais pobres da população. O fato de que você vive em condições que qualquer um de nós, da classe média para cima, consideraria materialmente intoleráveis. Mas isso não os torna seres desesperados, tristes, melancólicos, etc. Muito pelo contrário. É claro que eu não estou falando de situações dramáticas, de gente morrendo de fome. Isso aí não há ninguém que aguente. Mas, se você perguntar para o índio, ele vai dizer: estamos todos fritos, um dia o mundo vai acabar caindo na nossa cabeça, mas isso não impede que você se distraia, que se divirta, que ria um pouco dessa condição meio

patética que é a de todo ser humano, em que ele vive como se fosse imortal e ao mesmo tempo sabe que vai morrer. Os índios não acham que o futuro vai ser melhor do que o presente, como nós, e portanto não se desesperam porque o futuro não vai ser melhor do que o presente, como a gente está descobrindo. Eles acham que o futuro vai ser ou igual ou pior do que agora, mas isso não impede que eles considerem isso com pessimismo alegre, que é o contrário do otimismo desencantado, que é um pouco o nosso. Do tipo estamos mal, mas vai dar tudo certo, a tecnologia vai nos salvar, ou o homem vai finalmente chegar ao socialismo. Os índios acham que tudo vai para as cucuias, mesmo. Mas isso não lhes tira o sono, porque viver é uma coisa que você tem que fazer de minuto a minuto, tem que viver o presente. E nós temos um problema, que é a dificuldade imensa em viver o presente. Os índios são pessoas que de fato vivem no presente no melhor sentido possível. Vamos tratar de viver o presente tal como ele é, enfrentando as dificuldades que ele apresenta, mas sem imaginar que a gente tem poderes messiânicos, demiúrgicos de salvar o planeta. Essa é um pouco a minha sensação. O pessimismo alegre é uma atitude que eu sinto como característica de quem tem que viver, e não simplesmente gente que acha que é a palmatória do mundo, que tem que pensar pelo mundo todo.

“Como é que a Dilma Rousseff pode dar Bolsa Família e ao mesmo tempo tornar a vida da Kátia Abreu cada vez mais fácil? Porque o dinheiro não sai do bolso dos ricos, mas da natureza.”

Déborah – Acho que sobretudo depende da criação de relações com as outras pessoas. Em vez de você confiar na acumulação, que nos torna sempre tristes, porque está sempre faltando alguma coisa, precisamos sempre obter mais, acumular mais, etc., nós criamos relações com as pessoas que estão à nossa volta, com os outros seres, no meio dos quais nós vivemos.

Parece que há uma cegueira de parte do que se denomina esquerda, hoje, para compreender outras formas de estar no mundo, assim como para compreender desafios como os impostos pela mudança climática, como vemos no Brasil, mas não só no Brasil. Aqui, estamos num momento bem sensível do país, com Belo Monte e as grandes barragens previstas para o Tapajós. Supostamente, teríamos hoje duas candidatas de esquerda (Dilma Rousseff e Marina Silva) nos primeiros lugares da disputa eleitoral para a presidência, mas as questões socioambientais pouco são tocadas. Qual é a dificuldade?

Eduardo – Você tem pelo menos duas esquerdas, como se vê até pelas candidaturas. Só que, infelizmente, uma esquerda muito bem caracterizada, que é a da Dilma, e outra esquerda, representada pela Marina, em que falta capacidade para formular com clareza o que diferencia ela da outra. Essas duas esquerdas, de certa maneira, sempre existiram. Lá no início, na Primeira Internacional, essa fratura correspondeu à distinção entre os anarquistas e os comunistas. Mas hoje eu diria que você tem duas posições dentro da esquerda. Uma posição que a gente poderia chamar de “crescimentista”, centralista, que acha que a solução é tomar o controle do aparelho do Estado para implementar uma política de despauverização

do povo brasileiro, dentro da qual a questão do meio ambiente não tem nenhuma importância. A Dilma chegou a cometer aquele famoso ato falho lá em Copenhague (em 12/2009, quando era ministra-chefe da Casa Civil do governo Lula), ao dizer: "O meio ambiente é, sem dúvida nenhuma, uma ameaça ao desenvolvimento sustentável". Ato falho. Não era isso o que ela queria dizer, mas disse. Essa esquerda tem zero de sensibilidade ambiental. Ela poderia perceber que uma outra maneira de falar "ambiente" é falar "condições materiais de existência". Falta de esgoto na favela é problema ambiental do mesmo jeito que desmatamento na Amazônia é problema ambiental. Não é de outro jeito, é do mesmo jeito. Mas, para essa esquerda, ar, água, planta, bicho não faz parte do mundo. São pessoas completamente antropocêntricas, que veem o mundo à disposição dos homens, para ser dominado, controlado e escravizado. Essa esquerda, que é a esquerda da Dilma, é uma esquerda velha, no sentido de que é uma esquerda que, na verdade, pensa como se 1968 não tivesse acontecido. É alguém com uma espécie de nostalgia da União Soviética...

Déborah – Com nostalgia do que nunca aconteceu.

Eduardo – *Soviet* mais eletricidade, a famosa fórmula do Lenin. O que é o comunismo? O comunismo são os *soviets*, que são os conselhos operários, mais eletricidade, isto é, mais tecnologia. Aí eu brincava, quando a Dilma tomou o poder: "A Dilma é isso, só que sem o *soviet*". É só eletricidade... Ou seja, capitalismo. O que distinguia o socialismo comunista do Lenin era a tecnologia moderna mais a organização social comunista. Se você tira a organização comunista só sobra o capitalismo. Então essa esquerda é uma esquerda sócia do capitalismo. Acha que é preciso levar o capitalismo até o fim, para que ele se complete, para que a industrialização se complete, para que a transformação de todos os índios do mundo em pobres se complete. Para que você então transforme o pobre em proletário, o proletário em classe revolucionária, ou seja, é uma historinha de fadas. Como se pudesse separar a parte boa da parte ruim do capitalismo. Como se fosse possível: isso aqui eu quero, isso aqui eu não quero. Outra coisa, essa esquerda fez um pacto satânico com a direita, que é o seguinte: a gente gosta dos pobres, quer melhorar a vida deles, quer melhorar o nível de renda deles, mas não vai tocar no bolso de vocês, fiquem tranquilos. É o que está dito na Carta ao Povo Brasileiro (documento escrito por Lula na campanha eleitoral de 2002). Pode deixar, que a gente não vai fazer a revolução, não vai ser Robin Hood, ao contrário. E foi exatamente isso o que aconteceu. Ou seja, os bancos nunca lucraram tanto. O Brasil optou por se transformar num exportador de *commodities* e virar uma verdadeira *plantation*, como ele era desde o começo. Era exportador de matéria-prima para o centro do império, agora para a China. Mas o pacto foi esse: a gente governa se, primeiro, não prender os militares, não acertar as contas com a ditadura; e, segundo, não mexer no bolso dos ricos, não tocar na estrutura do capital. Veja o tamanho das algemas que a esquerda se pôs. De onde é que vai vir, então, a grana para melhorar a vida dos pobres? Só tem um lugar. Da natureza. Então você superexplora, você queima os móveis da casa. Aumentou o dinheiro disponível para dar umas migalhas para os pobres, o bolo cresceu. Não é

por acaso que o Delfim Netto (ministro da Fazenda no período do chamado “Milagre Econômico Brasileiro”, na ditadura civil-militar) é um grande conselheiro do Lula. Primeiro é preciso crescer para depois distribuir. Está crescendo, está dando renda para os pobres, mas esse dinheiro não está saindo do bolso dos ricos. Está saindo da natureza, da floresta destruída. É da água que a gente está exportando para a China sob a forma de boi, de carne e de soja. Estamos comendo o principal para não tocar no bolso dos ricos. E assim a Dilma sai passeando com a Kátia Abreu (senadora pelo PMDB, representante do agronegócio e a principal líder da bancada ruralista do Congresso) e dá Bolsa Família. Como é que a Dilma consegue ao mesmo tempo dar Bolsa Família e tornar a vida da Kátia Abreu cada vez mais fácil? O dinheiro tem que sair de algum lugar. Não está saindo de empréstimo internacional, mas está saindo de empréstimo natural. Esse empréstimo não dá para pagar. Quando a natureza vier cobrar, estaremos fritos. E a natureza está cobrando de que forma? Seca, tufão, furacão, enchente... E no Brasil ainda não chegou a barra pesada. Outro problema desta esquerda é que ela não tem nenhuma noção de mundo, de planeta. Ela pensa o Brasil. Ela é nacionalista em todos os sentidos. Vê curto. Ela vê o Brasil no mundo quando se trata do mercado. Agora, quando se trata do planeta, enquanto casa das espécies, lugar onde nós moramos, ela não está nem aí. O fato de que o Ártico está derretendo não é um problema para o Brasil. Pré-Sal ser um problema para o planeta? Não queremos saber. É uma esquerda xenófoba, neste sentido. Ela não percebe que o Brasil é grande, mas o mundo é pequeno. A Dilma, para mim, é um fóssil. Tem pensamento fossilizado. Ela não está nem no século 20, ela está no século 19.

E a esquerda que a Marina representaria?

“A Marina Silva representaria uma esquerda pós-68, mais democrática e menos vertical, mas ela perdeu o rumo.”

Eduardo – Essa é uma esquerda pós-68, que incorporou aquilo que apareceu em 1968, de que dentro da luta de classes há muitas outras lutas. Há a luta das mulheres, a luta dos índios, a luta dos homossexuais... Enfim, todas essas outras formas de pensar as diferenças sociais que não se reduzem à questão dos ricos e dos pobres. A pobreza não é uma categoria econômica, mas uma categoria existencial que envolve justiça. E a justiça não é só dar dinheiro para o pobre, mas reconhecer todas essas diferenças que são ignoradas e que explodiram em 1968. A política mudou porque, primeiro, em 68, o socialismo começou a se desacreditar. Não esqueçamos que o Partido Comunista Francês foi contra 1968. Apoiou a repressão policial exatamente como a esquerda oficial apoiou baixar a porrada nos manifestantes de junho de 2013. Ela apoiou a repressão policial à revolta de 68, que não foi francesa, foi mundial. Em 1968 foi a Marcha dos 100.000 aqui, foi a revolta contra a guerra do Vietnã nos Estados Unidos, foi a revolta propriamente dita na França, na Itália e em outros países. Ou seja, foi uma revolução mundial. E nós estamos vivendo, de lá até hoje, a contrarrevolução mundial. A direita retomou o poder e falou: “Temos que impedir que isso aconteça de novo”.

E como a Marina representaria essa esquerda pós-68?

Eduardo – É uma esquerda em que o pobre urbano operário não é mais o personagem típico. Mas é quem? É o índio, o seringueiro, é a mulher, é o negro. A Marina acumula várias identidades...

Déborah – Como você escreveu, Eliane, no seu artigo sobre as diferenças entre os Silvas...

Eduardo – Isso. O Lula é o representante do sonho brasileiro de ser como o norte do planeta, os Estados Unidos. Como diz o (antropólogo) Beto Ricardo (um dos fundadores do Instituto Socioambiental), o Brasil é como se fosse dividido entre uma grande São Bernardo e uma grande Barretos. Quer dizer, a zona rural vai ser como Barretos (cidade do interior paulista onde se faz a maior festa *country* do país): gado, rodeio, bota, chapéu e 4X4. E a parte urbana vai ser uma grande São Bernardo (cidade do chamado ABC Paulista, onde Lula se tornou líder sindical metalúrgico nas grandes greves da virada dos anos 70 para os 80): fábricas, metalurgia, motores, carros. A Marina representaria o outro lado. Essa outra esquerda, muito mais democrática, que aposta menos na organização vertical, autoritária, centralista, clássica dos partidos de esquerda comunista. Embora o PT não seja um partido comunista, nem de longe, é um partido que incorporou vários ex-comunistas, várias pessoas que têm a concepção de que é preciso tomar o Estado, o poder central, para instalar o socialismo, digamos.

E a Marina consegue representar essa outra esquerda?

“O centro do Brasil não é São Paulo, mas a Amazônia.”

Eduardo – A Marina está numa posição equívoca, porque ela representa um tipo de pensamento que deveria estar nas ruas, e não no Estado. Deveria estar mobilizando a população, a chamada sociedade civil, e não disputando a presidência num sistema político corrupto, que é praticamente impossível de mexer. Acho que estamos num sistema político com um nó cego e só sairíamos disso aí, literalmente, com uma insurreição popular que forçasse o poder a se auto-reformar. Nestas condições, o governo da Marina é um governo impossível, sob certo ponto de vista. Na minha opinião, depois que ela saiu daquela primeira eleição em 2010 com 20 milhões de votos, tinha que ter saído da lógica da política partidária e se transformado numa líder de movimento social. Uma pessoa capaz de exprimir todo esse jogo de diferenças que tem no Brasil. Ela era líder seringueira, do povo da floresta. Estava lutando pelo ambiente. Essas questões foram sumindo e, quando houve a tentativa de pendurar na campanha dela essas outras lutas para as quais ela pessoalmente não estava preparada – aborto, direitos da mulher, direitos dos LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Travestis e Transgêneros) –, aí ela ficou travada por toda a outra composição dela, que é com o eleitorado evangélico. Então ela também tem o seu problema por ali. Mas o problema principal não é esse. Eu acho que a Marina representa a outra esquerda, a esquerda horizontalista, localista, ambientalista, que entende que é de baixo para cima que as coisas se organizam, mas ela está envolvida num processo eleitoral que é todo o contrário disso.

Eleição é um momento de lazer, no sentido de que a população pensa que tem poder, porque pode escolher seus governantes, e depois da eleição volta à posição passiva. Se você tenta sair da posição passiva fora do período eleitoral, a polícia vem e bate em você. Você só pode se manifestar durante as eleições, o povo só pode ser político durante as eleições. Hoje só há dois tipos de cidadão no Brasil: o eleitor e o vândalo. O eleitor só tem uma vez a cada dois, quatro anos, e o resto do tempo você tem que ser vândalo. Ou ficar quietinho em casa, pegando propaganda, sonhando com seu carro e juntando dinheiro para ir para Miami. Acho que a Marina perdeu o rumo. Tenho uma admiração imensa por ela, pessoal, coisa que eu não tenho por nenhum outro. Tenho uma admiração pelo Lula, em outro sentido. Esse cara é incrível, tem um carisma político, mas não o conheço pessoalmente. A Marina, que eu conheço pessoalmente, é uma pessoa fantástica. Inteligentíssima. E é uma pessoa de enorme elegância, no amplo sentido da palavra. Mas ela tem que agradar todo mundo, o que é impossível. Se ela for presidente, espero que ela tenha contado a mentira certa. Isto é, que ela engane, que ela traia, quem merece ser traído. E não, como fez a Dilma, trair quem não merecia ser traído. A Marina não aproveitou a oportunidade para se colocar como uma candidata realmente alternativa. Eu não entendi ainda o que ela está dizendo que seja diferente da Dilma. Não entendi.

Déborah, em sua exposição no colóquio, você falou sobre a esquerda e a direita, a partir de (Gilles) Deleuze (filósofo francês), de uma forma muito interessante...

Déborah – Na verdade, isso é uma definição dele num vídeo que se chama Abecedário. Ele tem outras definições de esquerda, como, por exemplo, que o papel da esquerda é pensar; e que a esquerda coloca questões que a direita quer a todo custo esconder. Essa da percepção é uma que gosto especialmente porque me ajuda a reconhecer posições de direita ou de esquerda. Ser de esquerda é até mais uma questão de percepção do que de conceito. O ser de direita é sempre perceber as coisas a partir de si mesmo, como num endereço postal. Assim: eu, aqui, neste lugar, na minha casa, na rua tal, na praia de Botafogo, Flamengo, Rio de Janeiro, América do Sul. E você pensa o mundo, ali, como uma extensão de si mesmo. E cada vez que você se afasta, vai perdendo interesse, a coisa vai decaindo de valor. E ser de esquerda é o contrário: vai do horizonte até a casa.

Eduardo – Esse pensar a partir de si mesmo significa: como é que eu posso me manter onde estou e não perder nada? Como é que eu posso preservar os meus privilégios, mexer no mundo sem mexer em mim?

Déborah – Acho que a Dilma, o PT, têm sido de direita nesse sentido. O que importa é estender seus próprios privilégios aos outros, trazer os outros para si mesmo, mas pensando a partir de si mesmo. O que eu sou é o que eles devem ser também. Eu continuo a ser o que eu era e dou aos outros um pouco do que eu sou, e no melhor dos mundos eles vão acabar sendo iguais a mim. E a Marina é – ou seria – essa outra maneira de pensar, a partir da floresta, a partir desses outros povos, seria pensar nas outras possibilidades de ser diferente.

“Para imaginar o não fim do mundo é preciso imaginar o fim do capitalismo.”

Eduardo – É pensar que o centro do Brasil é a Amazônia, e não São Paulo. No sentido de que é lá que está se decidindo o futuro do Brasil, não em São Paulo. É o que a gente fizer lá, com as pessoas de lá, que vai definir o que o Brasil vai ser. O Brasil vai ser todo São Paulo? Igual a São Paulo? É isso o que a gente quer? Uma grande São Paulo? Ou a gente quer, ao contrário, que o Brasil se "amazonize", que o que resta de Amazônia no Brasil possa contaminar o Brasil que se "desamazonizou". A Mata Atlântica sumiu. A gente não quer voltar tudo, mas a gente quer que a Amazônia nos ensine a voltar a ser Mata Atlântica. A gente quer que a Amazônia nos ensine como os pobres da cidade podem voltar a ser um pouco índios. E a gente sabe que, do ponto de vista geopolítico, histórico, a Amazônia é o centro do Brasil. É lá que está rolando tudo. E o pessoal fica discutindo a eleição em São Paulo. É bom que discuta. Tem que discutir a água de São Paulo, é claro. Mas como é que se discute a água de São Paulo? É por causa da Amazônia que está faltando água em São Paulo. É por causa do que estamos fazendo na Amazônia que estamos sofrendo falta de água aqui. Ah, mas a ligação não é direta. Claro que não é direta. Mas existe, e é por ela que a coisa passa. A plataforma da Dilma, no fundo, é isso. Você olha a partir de São Paulo, Brasília, Rio... Você olha a Amazônia a partir de onde você está e vê a Amazônia lá no fundo. Ou então você pode olhar o Brasil a partir da Amazônia e se perguntar o que isso significa. Isso é sair de onde eu estou, é mudar minha posição.

Acho que foi a Isabelle Stengers (filósofa belga) que disse que “o capitalismo pode não se preocupar com a atmosfera, mas é muito mais grave que a atmosfera não se preocupe com o capitalismo”. Você, Eduardo, afirma que é mais fácil imaginar o fim do capitalismo do que o fim do mundo, mas que teremos de imaginar os dois. Mas quem fala no fim do capitalismo é visto como alguém que está viajando, que está fora da realidade. Se essa é também uma crise de imaginação, como fazer isso, na medida em que seria imaginação contra poder?

Eduardo – O ambiente, o clima, a atmosfera estão mudando mais depressa do que o capitalismo, do que a sociedade. O Obama falou isso agora. A gente sempre imaginou a sociedade mudando num ritmo muito mais rápido do que a natureza, que era um pano de fundo imóvel para a história do homem. O fato de que o capitalismo não acaba é a razão pela qual o mundo está acabando, vamos dizer assim. O capitalismo – esse sistema socioeconômico e técnico, instalado desde o começo da modernidade, com a invasão da América, alterações no sistema de propriedade, mudanças técnicas que sobrevieram na Europa ali no começo do século 16, acentuando-se de maneira dramática com a industrialização e o uso de combustíveis fósseis no século 18 – é o responsável pelo estado presente do mundo. Ou seja, para imaginar o não fim do mundo, nós temos que imaginar o fim do capitalismo. E isso é extremamente difícil. Porque a questão do capitalismo nunca foi substituir, mas somar, sobrepor. Então nós temos hoje o quê? Nunca se consumiu tanto carvão quanto se consome agora. Então essa coisa de que o petróleo iria substituir o carvão, porque o petróleo é menos poluente do que o carvão, não é verdade. Está se consumindo mais carvão do que petróleo.

Agora está se usando energia nuclear, energia eólica, energia solar. Isso não baixou o consumo de petróleo. O que está acontecendo é que nós estamos acrescentando fontes de energia, ou seja, não para nunca. Quanto mais melhor.

E como se imaginaria o fim do capitalismo?

Eduardo – O fim do capitalismo, provavelmente, não virá do esgotamento das fontes energéticas. Ele virá de outro lugar. Ele virá, provavelmente, de catástrofes climáticas, sociais, políticas. Aí já me permito sonhar um pouco. Com uma certa capacidade de a população planetária pouco a pouco ir criando pequenos bolsões alternativos de desertão. Enfim, uma certa "indianização" da população, na tentativa de se tornar independente das fontes globais de mercadoria, dos sistemas globais de transporte e de energia e lutar pelo mínimo de autossuficiência local, como já vem acontecendo em muitos lugares do planeta. Com ênfase no município, na comunidade, nos governos locais, nos arranjos locais, no transporte de curta distância, no consumo de produtos produzidos não muito longe de casa. Acho que vai haver uma certa contração da economia, porque é muito possível que essas crises afetem os sistemas mundiais de distribuição de energia. Veja essa seca de São Paulo. O que é isso? Isso significa que, enfim, essas cidades gigantescas que dependem de redes gigantescas de aprovisionamento de energia, de água, de eletricidade, etc., vão se tornar inviáveis. Acho que nós tendemos a um mundo de bairros, mais do que a um mundo de megalópoles. A tendência vai ser você criar um mundo onde as relações de vizinhança, a usina solar local, as hortas comunitárias, os governos de vereança local vão se tornar cada vez mais importantes. Acho que vai haver uma inversão da política, cada vez mais de baixo para cima do que de cima para baixo. Ou, pelo menos, a pressão de baixo para cima vai tender a contrabalançar a pressão de cima para baixo exercida pelas grandes companhias de petróleo, pelos governos nacionais, pelos grandes tomadores de decisão do mundo. Eles vão começar a se defrontar com uma multiplicação de ações locais, uma multiplicação de iniciativas cidadãs, se você quiser, que vão se parecer mais com o índio do que com o turista *globetrotter* que atravessa o planeta como se tivesse sempre no mesmo lugar em toda a parte. Acho que essa é uma maneira de imaginar o fim do capitalismo.

Déborah – Mas acho que isso não basta, porque será necessário um enfrentamento. Senão fica parecendo que cada um saindo para por em prática sua ação local seria o suficiente...

Eduardo – Vai haver sangue, como se diz. Lembremos que a Primavera Árabe teve como um dos fatores fundamentais uma crise brutal de abastecimento alimentar. De pão, particularmente. De trigo. O governo chinês tem tomado medidas dramáticas de redução da poluição e de tentativa de baixar um pouco a bola, porque está havendo uma grande quantidade de revoltas populares, de motins, dessas coisas que a gente não sabe, porque a Muralha na China é altíssima em termos de censura. Mas está havendo uma reação das populações locais, que estão brigando com os governos e pressionando para que ele tome

medidas. O futuro nos reserva grandes acontecimentos ruins em termos de catástrofes climáticas, de fome, de seca...

Para vocês, qualquer saída, se há saída, passa pela recusa do excepcionalismo humano. Apareceu várias vezes no colóquio esse mundo de humanos e não humanos horizontalizados. Como seria esse mundo e como mudar uma forma de funcionar, na qual a visão de si mesmo como centro está confundida com a própria identidade do que é ser um humano?

“O símbolo de nossa relação com o mundo é o *drone*. Somos todos *drones*.”

Eduardo – Tem uma frase que o Lévi-Strauss escreveu certa vez, que é muito bonita. Ele diz que nós começamos por nos considerarmos especiais em relação aos outros seres vivos. Isso foi só o primeiro passo para, em seguida, alguns de nós começar a se achar melhores do que os outros seres humanos. E nisso começou uma história maldita em que você vai cada vez excluindo mais. Você começou por excluir os outros seres vivos da esfera do mundo moral, tornando-os seres em relação aos quais você pode fazer qualquer coisa, porque eles não teriam alma. Esse é o primeiro passo para você achar que alguns seres humanos não eram tão humanos assim. O excepcionalismo humano é um processo de monopolização do valor. É o excepcionalismo humano, depois o excepcionalismo dos brancos, dos cristãos, dos ocidentais... Você vai excluindo, excluindo, excluindo... Até acabar sozinho, se olhando no espelho da sua casa. O verdadeiro humanismo, para Lévi-Strauss, seria aquele no qual você estende a toda a esfera do vivente um valor intrínseco. Não quer dizer que são todos iguais a você. São todos diferentes, como você. Restituir o valor significa restituir a capacidade de diferir, de ser diferente, sem ser desigual. É não confundir nunca diferença e desigualdade. Não é por acaso que todas as minorias exigem respeito. Respeitar significa reconhecer a distância, aceitar a diferença, e não simplesmente ir lá, tirar os pobrezinhos daquela miséria em que eles estão. Respeitar quer dizer: aceite que nem todo mundo quer viver como você vive.

O atual governo, por exemplo, assim como setores da sociedade brasileira, parecem ter dificuldade de reconhecer os índios, os ribeirinhos e os quilombolas no caminho das grandes obras como gente. Se isso é difícil quando se trata de humanos, é imensamente mais difícil respeitar as diferenças dos animais ou das árvores, que, nesse conceito de excepcionalidade que atravessa a nossa forma de enxergar o mundo – e nós no mundo – estão a serviço dos humanos...

Eduardo – Uma coisa é você dizer que os animais são humanos, no sentido de direitos humanos. Outra coisa é dizer que os animais são pessoas, isto é, são seres que têm valor intrínseco. É isso o que significa ser pessoa. Reconhecer direitos aos demais viventes não é reconhecer direitos humanos aos demais viventes. É reconhecer direitos característicos e próprios daquelas diferentes formas de vida. Os direitos de uma árvore não são os mesmos direitos de um cidadão brasileiro da espécie *homo sapiens*. O que não quer dizer, entretanto, que ela não tenha direitos. Por exemplo, o direito à existência, que só pode ser negado sob

condições que exigem reflexão. Os índios não acham que as árvores são iguais a eles. O que eles acham simplesmente é que você não faz nada impunemente. Todo ser vivo, com exceção dos vegetais, tem que tirar a vida de um outro ser vivo para sobreviver. A diferença está no fato de que os índios sabem disso. E sabem que isso é algo sério. Nós estamos acostumados a fazer a nossa caça nos supermercados, não somos mais capazes de olhar de frente uma galinha antes de matá-la para comer. Assim, perdemos a consciência de que nós vivemos num mundo em que viver é perigoso e traz consequências. E que comer tem consequências. Os animais seriam pessoas no sentido de que eles possuem valor intrínseco, eles têm direito à vida, e só podemos tirar a vida deles quando a nossa vida depende disso. Isso é uma coisa que, para os índios, é absolutamente claro. Se você matar à toa, você vai ter problemas. Eles não estão dizendo que é tudo igual. Eles estão dizendo que tudo possui um valor intrínseco e que mexer com isso envolve você mesmo. Acho que o símbolo da nossa relação com o mundo, hoje, é o tipo de guerra que os Estados Unidos fazem com os *drones*, aqueles aviões não tripulados, ou apertando um botão. Ou seja, você nem vê a desgraça que você está produzindo. Nós todos, hoje, estamos numa relação com o mundo cujo símbolo seria o *drone*. A pessoa está lá nos Estados Unidos apertando um botão num computador, aquilo vai lá para o Paquistão, joga uma bomba em cima de uma escola, e a pessoa que apertou o botão não está nem sabendo o que está acontecendo. Ou seja, nós estamos distantes. As consequências de nossas ações estão cada vez mais separadas das nossas ações.

Perderam-se os sentidos e as conexões entre morrer e matar...

Eduardo – Exatamente. Ou seja, o índio que vai para o mato e tem que flechar o inimigo, ele tem que arcar com as consequências psicológicas, morais, simbólicas disso. Aquele soldadinho americano que está num quartel nos Estados Unidos, apertando um botão, ele nem sabe o que está fazendo. Porque ele está longe. Você cada vez mais distancia os efeitos das suas ações de você mesmo. Então nós somos todos *drones* nesse sentido. A gente compra carne no supermercado quadradinha, bem embaladinha, refrigeradinha, sem cara de bicho. E você está o mais longe possível daquela coisa horrível que é o matadouro. Daquela coisa horrível que são as fazendas em que as galinhas estão enfiadas em gaiolas apertadas. Se o pessoal lembrar que 50% das galinhas que nascem são galos e que esses 50% que nascem são triturados ao nascer para virar ração animal porque não colocam ovos, talvez não conseguissem comer galinhas. Se você mostrasse que metade dos pintinhos vão todos vivos para uma máquina que tritura, talvez melhorasse um pouco. Mas as pessoas não querem saber disso. Nisso, nós somos iguaizinhos ao soldado americano que aperta o botão para matar inocentes no Paquistão. Nós fazemos a mesma coisa com as galinhas. Nós somos todos *drones*. Temos uma relação com o mundo igual à que os Estados Unidos tem com suas máquinas de guerra. Somos como os pilotos da bomba atômica que não sabiam bem o que estavam fazendo quando soltaram a bomba atômica em cima de Hiroshima. Dissociação mental. Essa coisa de não se dar conta do que a gente está fazendo, por um lado está aumentando. Mas, por outro

lado, com a mudança climática, as pessoas estão começado a perceber que o que elas estão fazendo está influenciando o mundo. Estamos num momento crucial: por um lado, o aumento brutal do modelo *drone*, com tudo cada vez mais distante, e, por outro, as catástrofes batendo na sua porta. O mar está subindo, o furacão está chegando, a seca está vindo.

Eu queria terminar perguntando o seguinte: vocês escrevem que tudo o que pode ser dito sobre a mudança climática se torna anacrônico e tudo o que se pode fazer a respeito é necessariamente pouco e tarde demais. Então, o que fazer? Como sonhar outros sonhos, como diz Isabelle Stengers? Ou como dançar para que o céu não caia na nossa cabeça, como fazem os índios?

Déborah – É tarde demais para algumas coisas, mas não para outras. Disso a gente não pode esquecer nunca. Por exemplo: nós não podemos fazer sumir em curto, médio ou longo prazo com esses gases de efeito estufa. E nem com o forte desequilíbrio energético que nós já causamos, já imprimimos ao sistema climático da Terra. E como as emissões continuam aumentando, acho que não seria razoável esperar, politicamente, que essas emissões sejam estancadas de uma hora para outra.

Eduardo – O mundo está esquentando e não vai parar de esquentar mesmo se a gente parar agora. Já começou um processo que é irreversível, até certo ponto.

Déborah – Então, uma parte do que vai acontecer não depende mais das nossas decisões e ações presentes. Já é passado. Mas existe uma diferença enorme entre um aquecimento de dois graus e um aquecimento de, sei lá, quatro e seis graus. Essa diferença é a diferença entre um mundo difícil e um mundo hostil à espécie humana e a várias outras espécies. Quer dizer, a diferença se traduz entre milhares de mortes por ano em virtude de eventos extremos e milhões de flagelados do clima, de vítimas fatais, talvez centenas de milhões, até, como alguns chegam a dizer. Isso sem contar as outras espécies. Então, não podemos nos dar ao luxo de nos desesperarmos, eu acho.

O desespero é um luxo?

Déborah – É, o desespero seria um luxo. Se a gente pensa em nós mesmos, nos nossos filhos, e nos outros viventes que existem e que vão existir, se desesperar não é uma opção. Então, por um lado a gente tem que fazer o que puder para mitigar essas emissões, para criar também condições de adaptação das diferentes populações, dos ecossistemas, aos efeitos do aquecimento global. Isso em relação ao que já foi e ao que ainda vai ser, que não poderemos evitar. E, por outro lado, nós temos que fazer, como diz Donna Haraway (filósofa americana), numa expressão que é muito boa, mas que não dá muito para traduzir em português: *stay with the trouble*. Ficar, viver com o problema. Aguentar. Não é só aguentar o tranco. É: sim, temos esse mundo empobrecido, mas nós vamos viver com ele. O que significa viver como a grande maioria das pessoas já vive. Pessoas que não podem se proteger desse mundo que a gente criou, ou acha que criou. Há uma porção de populações que *stay with the trouble* há muito tempo, e a gente vai ter que aprender com elas.

Eduardo – A gente vai ter que aprender a ter sociedades com capacidade de mudar de escala. Imagina uma aldeia indígena, numa ilha, em que o mar sobe um metro. Será necessário mudar a aldeia de lugar porque o mar subiu um metro. Vai ter que entrar mais para dentro da costa. É chato, tal, mas ela muda de lugar. Agora, imagina Nova York. Os caras não vão conseguir tirar o Empire State do lugar. Ou seja, tem modos de vida em que é muito mais fácil se adaptar ao que vem por aí. Por um lado, a gente fala: quem vai se dar mal primeiro? Quem vai se dar mal primeiro com as mudanças climáticas vão ser os pobres. Eles é que vão ser os primeiros a sofrer. É verdade. Por outro lado, eu desconfio que eles vão ser os primeiros a sofrer e os primeiros a se virar.

Autor: Eliana Brum

Disponível em

http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html

Acessado em 29 de setembro de 2014.

ANEXO B – alguns apontamentos após encontro interlocutivo em Paris, janeiro de 2015, com Serge Latouche e Anselm Jappe, a respeito das questões da sociedade do trabalho no capitalismo e o movimento do Decrescimento, também conforme as intenções investigativas deste material.

Após as devidas apresentações e exposição de algumas de nossas trajetórias de reflexão, dentre outras questões quis saber das impressões mais diretas e imediatas do autor, Serge Latouche, a respeito do que haveria então sido a 4ª Conferência Internacional sobre Decrescimento na Alemanha em 2014, também porque não o havia visto por ali mais diretamente, tal como na 3ª Conferência Internacional sobre o Decrescimento em Veneza, em 2013, e porque definitivamente sentia a necessidade de ouvi-lo mais diretamente acerca de algumas das minhas próprias impressões e meus próprios questionamentos, tais quais expostos, analisados e problematizados em tópico próprio sobre a Conferência do Decrescimento.

Dizer-me à ocasião que ele não compareceu à Conferência, em Leipzig, por não acreditar, (e aqui talvez devesse dizer gostar de eventos e de comparecer a eventos de tal porte e do tipo que atingem tal tamanho), na possibilidade da manutenção qualitativa originária de debates e ideias em circunstâncias que atingem tamanha magnitude e contexto e volume e até diversidade de atividades e número de pessoas e participantes, sou-me duplamente interessante, mais de imediato e primeiramente porque me fez pensar que de certa forma Latouche dizia o que dizia por saber dos inconvenientes às próprias ideias a serem debatidas e analisadas e que eventos de tal magnitude podem trazer consigo, como, por exemplo, as implícitas sensações patulheiras e das pequenas diferenças que evidenciam que muitas das ideias ainda habitam apenas o plano destas e que uma superação introspectiva e subjetiva de cada ser em direção àquilo que se fazem enquanto propostas em condições e atmosferas como estas e em ocasiões de reunião de movimentos como estes, como o do Decrescimento, é um projeto tão coletivo quanto como basicamente individual.

Latouche acrescentou que, de certa forma, eventos desta dimensão e destes níveis de alcance contradizeriam em parte o próprio entendimento do movimento em torno do seu erro o relocalizar, por expressões, atividades e vidas mais locais, mas ao mesmo tempo estaria em cena a tensão entre o global e o local, entre o individual e o coletivo. Quer dizer, não para que fosse ideia e iniciativa local exclusiva francesa, o movimento do Decrescimento, mas cujo compartilhamento resultasse em expressões livres e próprias, alternativas por este desejo em si de se buscar alternativas e saídas e não por uma coletivização em torno do Decrescimento enquanto denominador necessariamente a se fazer comum, e de pleno e consensual acordo e entendimento por parte de todos do que seria necessariamente Decrescimento e alternativas.

Ao mesmo tempo e por isso disse acima que me parecia duplamente interessante tudo quanto Latouche me dizia a este respeito do seu não comparecimento à 4ª Conferência Internacional sobre o Decrescimento, pois sob certa medida e à contrapartida da primeira impressão originária e resguardadora das intenções e da essência do próprio movimento e de

sua arena de debate, protegendo-a daquilo que ainda não conseguimos desfrutar unipluriversalmente, como se tivéssemos um limite quase espacial, geométrico de conjuntos de diferenças às quais estaríamos aptos à convivência, ação, discurso e autogestão, fica a sensação de que, pelas mesmas razões a partir das quais teme grandes reuniões, seus narcisismos neste nosso limite ético existencial diante das múltiplas diferenças reunidas em um só intervalo de tempo e espaço, e suas patrulhas; pelas mesmas razões, como se alegasse para si, portanto, o entendimento então devido e apropriado em torno do que seria de fato Decrescimento, suas propostas e sua práxis, acreditaria em expressões mais locais do Movimento e suas menores e mais localizadas reuniões, talvez por igualmente atribuir a si este lugar também do verdadeiro Decrescentista, daquele então condizente com o entendimento e apropriação esperados acerca do Movimento.

Seja sob a primeira ou derivadas e desdobradas impressões acerca destas questões algo independentemente pontual está posto a partir de, e neste contexto, como coletivizar mudanças e transformações nas direções que acreditamos da revolução radical (raiz), acerca desta estabelecida tal qual e como conhecemos e concebemos sociedade do valor? E de quantas maneiras esta coletivização poderia e deveria acontecer? E por que seria necessário e até urgente este desejo de coletivização? O que há por detrás destas intenções plurais, cooperativas, autogestionadas “globais”, se não um desejo maior de humanidade, de cuidado (*caring work*), de política (*caring democracy*), de uma existência em rede, de reconhecimento e pertencimento realmente coletivo do ponto de vista das diferenças que agrega antes daquilo que universaliza ou pretende e deseja naturalizar. Ou seja, as trilhas da transição, as maneiras pelas quais esta poderá e deverá alcançar a todos mais ou menos coletivamente, aquilo que resultará em medidas mais ou menos convivalistas, para estas questões, estes autores não têm claras respostas.

Para Latouche inclusive os Convivalistas¹⁷¹ seriam sob estes aspectos mais radicais que os decrescentistas e estariam até mesmo mais interessados na militância, o Decrescimento visa mais centradamente ser uma arena crítica de debates revisando e analisando a nossa atual sociedade contemporânea, mas daí os desdobramentos práticos específicos disso já não pertenceriam ao movimento e sim às iniciativas de cada um, há algo meio anárquico nas intenções decrescentistas, algo da superação de suas instituições, emancipação do sujeito, mas que nem eles vislumbram muito bem isto concretamente para já na prática. Até porque o objetivo não é que haja uma prática novamente hegemônica, mas há que haver práticas e nisto há ainda vasto campo seja intelectual, seja militante a ser (com)formado.

Quando estes autores dizem que não sabem para onde vamos com isso no que concerne a mais profunda superação das bases da lógica do capitalismo, incluindo a própria

¹⁷¹ Movimento sociopolítico alternativo também originário na França, sob as reflexões mais diretas e centrais do sociólogo e economista francês Alain Caillé e tal qual apresentado e destacado ao longo desta pesquisa, assim como seu material produzido e referências sejam bibliográficas e/ou digitais disponibilizadas acerca do movimento, da iniciativa e seus autores e pensadores.

sociedade do trabalho e que não sabem como isto poderá se dar coletivamente, fico com o desejo utópico de uma nova humanidade do seu ponto de vista mais ético e existencial possível, mas, para além disso, fico com a certeza de que o espaço está livre, aberto e pronto, quiçá desejoso de receber, acolher, pertencer a muitas outras alternativas e que a caminhada intelectual em torno destas reflexões está só começando e há muito o que se investigar, propor, ousar, refletir.

Tudo isto só fez potencializar a tensão do meu último capítulo da Tese. Aliás, a Tese em si, de que precisamos reinaugurar nossa ética da existência (presença do ser no mundo e nas (rel)ações, mas entre chegarmos a esta constatação, apontarmos as críticas ao atual sistema e sociedade e operacionalizarmos mudanças reais que realmente superem as contradições das bases anteriores, reside uma distância, já que ainda não se tem uma ideia totalmente clara de como seria ou será isso. Aos poucos, começo a me perguntar de fato o que seria, portanto, ter alguma ideia ao fim e ao cabo sobre isto, e se este é o momento de buscar mesmo ter esta ideia ou se é preciso deixarmos fluir num plano literalmente dos planos, e então possivelmente maiores e mais gerais todas estas ideias para pensarmos um amplo escopo de desejos de transformação e mudanças e só depois e bastante impregnados pelos planos nos moldes dos novos desejos regressarmos ao plano da existência mais imediata e concreta para um mapear das ferramentas e instrumentos então a serem utilizados em prol do alcance deste planejar.

Segundo André Barata, orientador e interlocutor desta pesquisa, é tempo de primeiro deixar fluir um pensar grande, em larga escala de transformação, imaginar o novo, inventar possibilidades e então, posto isto, “sonhado” o novo mundo e a seguir construir sua práxis, o que se tem e se quer dizer é que a despeito daquilo que ainda não sabemos como faremos não se deve por isso, principalmente, deixar de se pensar que algo é preciso ser feito, e acima de tudo reunir muitos que assim também o reconheçam. De toda forma, ainda nos caberiam alguns questionamentos nesta dialética, tais como: como transcender finalmente a subjetividade nisto de mediarmo-nos no mundo, superando antigas dicotomias da própria racionalidade da ação, avançando na direção de uma razão sensível finalmente capaz de exprimir ideias de fato, ou seja, elementos introspectivos de autorreflexão retornados ou regressos à existência social e coletiva pelas vias do discurso na ação política, por exemplo, valorizando a pluralidade que nos condiciona?

O que estou tentando dizer é que saber que nós não teríamos ou chegaríamos, ali juntos, neste encontro interlocutivo entre mim, Jappe e Latouche, a uma solução mágica do para onde vamos com tudo isso, eu já sabia, o que eu queria era saber o que fazer então diante do fato de não termos a solução mágica. E foi nesta direção e com esta intenção que fiz algumas das perguntas que fiz, como acima destacadas, como se quisesse dizer, já que não temos uma receita pluriuniversal, e talvez assim não a devamos querer ter. O que é que fazemos então pelas mudanças e transformações que urgem e aí sim a surpresa: eles também não “sabem o que fazer” do ponto de vista mais fundamental e capaz de superar as bases mais

profundas da lógica em questão, e eles acham que é tempo de debater mais estas questões, inclusive as de que não se sabe como será isso de um unipluriversalismo, como nos colocam os Convivialistas, se até mesmo de dentro para fora, nisto da problemática das autorreflexões e exercícios de introspecção acima destacados, os homens ainda são produtores éticos e existenciais da atual lógica, reitero: na forma como a conhecemos e concebemos.