

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

JOSÉ APARECIDO DOS SANTOS

TRABALHO, NATUREZA E CONSTITUIÇÃO: CRÍTICA
AOS MODELOS JURÍDICOS DE APROPRIAÇÃO

CURITIBA

2014

JOSÉ APARECIDO DOS SANTOS

**TRABALHO, NATUREZA E CONSTITUIÇÃO: CRÍTICA
AOS MODELOS JURÍDICOS DE APROPRIAÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão em Direito, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Frederico Marés Souza Filho

CURITIBA

2014

TERMO DE APROVAÇÃO

JOSÉ APARECIDO DOS SANTOS

TRABALHO, NATUREZA E CONSTITUIÇÃO:
CRÍTICA AOS MODELOS JURÍDICOS DE APROPRIAÇÃO

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor no Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, em Direito, pela seguinte comissão examinadora:

Prof. Dr. Carlos Frederico Marés Souza Filho - Orientador
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. David Sánchez Rubio
Universidad de Sevilla

Prof. Dr.
Universidade

Prof. Dr. Marco Antônio César Villatore
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Profa. Dra. Cláudia Maria Barbosa
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba, 28 de fevereiro de 2014

RESUMO

Trabalho e natureza continuam a ser os elementos centrais da estrutura capitalista, mas a especialização das ciências separa na maior parte das análises do Direito os campos de proteção do trabalho e da natureza. A íntima relação entre trabalho e natureza cada vez mais interfere nas políticas públicas de proteção dos indivíduos e de suas sociedades. É necessário repensar o significado do princípio jurídico de proteção social e o sentido das políticas de pleno emprego baseadas em constante aumento da exploração da natureza. Não é acidental que nos locais em que a degradação ambiental avança também avance a desigualdade social e a naturalização da invisibilidade de importante parte dos seres humanos, inclusive dos trabalhadores. A partir dos conceitos de metafísica, tecnologia, fetichismo, necessidade e colonialismo é possível refletir sobre o papel do Direito nas sociedades contemporâneas e sobre os paradoxos gerados pelos modelos jurídicos de proteção ao trabalho e da natureza, ambos tendencialmente admitidos como mercadorias descartáveis da sociedade capitalista. Essa análise precisa considerar o caráter ambivalente e dinâmico das relações de troca realizadas entre o centro e a periferia, de modo a considerar suas mútuas interferências e suas desiguais trocas. As políticas de incremento da demanda e de estruturação do Estado de Bem Estar Social não alteraram a fictícia condição do trabalho, da terra e do dinheiro como mercadorias, não os retiraram da lógica do mercado, mas até radicalizou a noção de mercadoria. As políticas públicas de exploração do trabalho e da natureza que não se dispuserem a analisar as bases modernas da fetichização das mercadorias apenas aprofundam o processo de dominação e, quando obtêm algum sucesso, remetem a opressão e o colonialismo para outro ponto da região, do país ou do planeta. A modernidade compele os indivíduos e as sociedades a se verem como máquinas e para isso a técnica assume o mais alto grau de abstração fetichizante. A mercadoria passa a se autonomizar das necessidades humanas: não é a necessidade humana que exige um determinado produto, mas o produto é que tenta produzir novas necessidades humanas. É preciso, entretanto, enfatizar que trabalho e natureza são elementos que se conjugam na construção social e coletiva e não propriedade individual de pessoas. O homem não está deterministicamente fadado a ser uma máquina-desejante nem a ter um único modo de produção. Há inúmeros povos para os quais tais fetiches não têm sentido e para os quais a metáfora da máquina é incompreensível. O trabalho como direito, se não for inserido na realidade histórica, acaba por encobrir o

trabalho social dos homens e fetichiza-se. O trabalho digno só será possível se conviver com o não trabalho digno e com o uso adequado da natureza. Por isso, o direito se põe cada vez mais diante da necessidade de repensar os mecanismos de proteção social, para serem reconstruídos pela perspectiva da emancipação e da participação. A Constituição, desconectada de visões metafísicas e fetichizadas, pode ser esse ponto de convergência de novos modelos de proteção.

PALAVRAS-CHAVE: Trabalho; natureza; Constituição; fetichismo da mercadoria; metafísica.

ABSTRACT

Labor and nature remain the central elements of the capitalist structure, but the specialization of science, in most analyses of the Law, separates the fields of work and nature protection. The intimate relationship between work and nature increasingly interferes in public policy for protection of individuals and their societies. It is necessary to rethink the meaning of the legal principle of social protection and the meaning of full employment policies based on the steadily increase of exploitation of nature. It is not accidental that in places where environmental degradation progress also increase the social inequality and naturalization of invisibility of an important part of human beings, including workers. Based on the concepts of metaphysics, technology, fetishism, need and colonialism it is possible to reflect on the role of the Law in contemporary societies and on the paradoxes generated by models of legal protection of labor and nature, both tendentially admitted as disposable commodities of the capitalist society. This analysis must consider the ambivalent and dynamic relations of exchange made between the center and periphery character, in order to consider their mutual interference and its unequal exchanges. Policies on the increase in demand and structuring of the State of Welfare did not alter the fictitious condition of labor, land and money as commodities, as it did not remove them from logic of the market, but even radicalized the notion of merchandise. Public policies of exploitation of labor and nature that are not willing to examine the foundations of modern fetishization of goods only deepen the process of domination and, when they obtain some success, they refer to oppression and colonialism to another

point in the region, the country or the planet. Modernity compels individuals and societies to see themselves as machines and for this technique assumes the highest degree of abstraction fetishism. The goods shall become autonomous of human needs: not human need that requires a certain product, but the product tries to produce new human needs. However, it must emphasize that labor and nature are elements that come together in the social and collective construction and not the individual people's property. Man is not deterministically bound to be a desiring machine nor it is bound to have a single mode of production. There are many people to whom such fetishes are meaningless, and to which the machine metaphor is incomprehensible. Work as a right, if it is not inserted into the historical reality, ends up masking the social work of men and fetishizes up. A worthy work is only possible if it lives together with the unworthy work and with the proper use of nature. Therefore, the law sets increasingly faced with the need to rethink the mechanisms of social protection, to be reconstructed by the prospect of emancipation and participation. The Constitution, disconnected of metaphysical and fetishized visions, can be the point of convergence of new models of protection.

KEYWORDS: Work; nature; Constitution; commodity fetishism; metaphysics..

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. OS FUNDAMENTOS DA MODERNIDADE: CRIAR, DESTRUIR E FABRICAR	13
1.1 – Metafísica, abstração e valor	13
1.2 – Técnica, tecnologia e niilismo	30
1.3 – Fetichismo, mercadoria e consumo	51
1.4 – Colonialismo e necessidade.....	67
2. O DIREITO E O DEVER DE TRABALHAR NA DEMOCRACIA INDUSTRIAL	88
2.1 – O trabalho na sociedade contemporânea e sua fetichização.....	88
2.2 – Centralidade do trabalho e o esquecimento do coletivo	121
2.3 – O sentido e a forma da proteção trabalhista	139
3. PARA ALÉM DA NATUREZA: OS LIMITES DA ACUMULAÇÃO	158
3.1 – A objetivação da natureza e sua mercantilização	158
3.2 – Natureza humana e socioambientalismo	176
3.3 – Por uma superação do fetichismo da mercadoria	187
4. CONSTITUIÇÃO COMO O LUGAR E O TEMPO DA CONVIVÊNCIA	193
4.1 – A fetichização do direito e as lutas socioambientais	193
4.2 – Constituição e mercado	201
4.3 – O diálogo constitucional concreto	219
CONCLUSÕES	236
Referências bibliográficas	241

INTRODUÇÃO

Afirmar que o trabalho e a natureza sejam as fontes da riqueza é um truísmo. MARX em várias passagens de suas obras chamou a atenção para esse aspecto, principalmente para reprovar a ideologia liberal de que o trabalho seria a única fonte de toda a riqueza. Quase todos os grandes movimentos populacionais e todas as guerras decorreram do desejo ou necessidade de dominar essas fontes de riqueza. Com o cristianismo e com o capitalismo, entretanto, algo de diferente sucede com o modo de lidar com essas fontes, o que passa a afetar diretamente a percepção contemporânea dessas duas entidades.

O princípio moderno da especialização das ciências separou na maior parte das análises do Direito os campos do trabalho e da natureza. Assim, grande parte dos especialistas acredita que proteção do trabalho e proteção da natureza sejam áreas do conhecimento totalmente distintas. As poucas intersecções que existem entre esses dois campos do conhecimento pensam a partir do conceito de sistema, ou seja, a natureza seria uma aporia na proteção do trabalho ou o trabalho seria uma aporia na proteção da natureza.

Estamos, entretanto, em um momento histórico em que cada vez mais fica evidente que não é possível separar esses dois elementos de base do capitalismo nem dar prioridade a um deles, seja na perspectiva daqueles que pensam que a sociedade capitalista seja o derradeiro patamar da humanidade seja na perspectiva daqueles que pensam ser necessário sua superação. A reflexão sobre a íntima relação entre trabalho e natureza, que está na base da Modernidade, cada vez mais interfere nas políticas públicas de proteção dos indivíduos e de suas sociedades.

Os desafios das sociedades contemporâneas, em especial das inseridas na periferia do capitalismo, parecem estar centrados em ultrapassar dois paradoxos autorreferentes:

a) paradoxo socioambiental – é necessário evitar a destruição da natureza e preservar a biodiversidade para tornar possível a vida futura da espécie. Ao mesmo tempo, para assegurar a vida humana, é necessário assegurar o direito de todos ao trabalho, que no regime capitalista pressupõe a sobreexploração da natureza. Daí decorre a necessidade de pensar se é possível o trabalho sem exploração da natureza ou se o ser

humano seria a forma mais sofisticada de um ectoparasita que precisa se nutrir do hospedeiro (a natureza) sem matá-lo, de sorte que nos resta apenas estabelecer os níveis civilizados de sua caquexia;

b) paradoxo trabalhista – é necessário aumentar o trabalho disponível e proteger os direitos do trabalhador para ampliar o acesso a uma vida decente, mas essa proteção aumenta o custo do trabalho e, por consequência, no regime capitalista global impõe a necessidade de reduzir os custos gerais de produção. Para isso, o capital adota novas modalidades de intensificação do trabalho e o uso de novas tecnologias, o que diminui a quantidade de trabalho em oferta no “mercado” e, ao mesmo tempo, intensifica a exploração da natureza. Isso torna questionável o próprio sentido da proteção, pois proteger alguns desprotege a maioria, e o trabalhador formal passa a ser visto, e a se ver, como um privilegiado. O desemprego estrutural mina as bases de solidariedade e se torna hegemônica a ideologia do progresso, que promete o paraíso do acesso de todos à felicidade com base nos méritos individuais. Para isso, entretanto, é necessário aumentar a exploração do trabalho e da natureza, o que remete ao paradoxo anterior.

Os países centrais até agora lidaram com esses paradoxos por meio do colonialismo e do Estado de Bem Estar Social, mediante apropriação de produtos primários e baratos do Terceiro Mundo e, de outra parte, com um aumento exponencial do consumo, nunca antes visto. Quando os países não industrializados passaram a exigir o compartilhamento das propaladas promessas da modernidade, principalmente a partir da crise de rentabilidade dos juros do final da década de 1960 e da crise do petróleo no início da década de 1970, intensificaram-se os mecanismos de apropriação tecnológica dos meios de produção e transferiu-se para o Terceiro Mundo a produção industrial básica e poluente. Isso, entretanto, foi insatisfatório, pois a questão ecológica foi apenas postergada, além de ter batido às suas portas a questão trabalhista, por meio de uma crescente e indesejada migração de trabalhadores do Terceiro Mundo para os Estados Unidos e Europa. Em um mundo globalizado, por força dos elementos ideológicos e estruturais do próprio regime capitalista, também se percebeu que os danos à natureza dos países periféricos afetam os países centrais e que o barateamento da mão de obra na periferia interfere no custo do centro.

Sem levar em consideração esses aspectos, as propostas oferecidas tanto no campo do Direito Socioambiental como no Direito do Trabalho estarão fadadas ao insu-

cesso, principalmente porque não é no âmbito exclusivo das relações empresariais ou trabalhistas individuais que aqueles obstáculos podem ser superados. Esses paradoxos remetem à necessidade de adoção de novas práticas políticas e jurídicas que têm sido postergadas na maior parte do mundo.

O que está no centro desses problemas é o próprio conceito de trabalho na sociedade contemporânea, do conceito de vida digna e feliz e a validade dos meios sociais de proteção até agora utilizados. É necessário repensar o próprio significado do princípio jurídico de proteção social e o sentido das políticas de pleno emprego baseadas em constante aumento da exploração da natureza.

O aspecto emblemático é que o direito ao trabalho, não importa se indigno, temporário ou instável, acaba por se transformar em argumento retórico em favor da degradação ambiental. O direito ao consumo, de outra parte, transforma-se em valor absoluto da sociedade por se acreditar seja o único meio de manter em crescente atividade o aparato produtivo. Não é acidental que nos locais em que a degradação ambiental avança também avance a desigualdade social e a “naturalização” da invisibilidade de importante parte dos trabalhadores, social e psiquicamente dependentes, naquele esquema que Jessé de Souza denomina de “habitus precário”. Enquanto isso, a sociedade “civilizada” assiste a esses fenômenos com o olhar da inevitabilidade.

A ironia e o paradoxo é que trabalho e natureza continuam a ser os elementos centrais da estrutura capitalista, pois as condições de reprodução do capital exigem o uso crescente desses elementos. De um lado, subsiste e até aumenta a crença no trabalho enquanto diminui a crença no trabalhador; de outro, intensifica-se a exploração de recursos naturais enquanto aumenta a crença (ou sua retórica) da necessidade de preservação da natureza. Em ambos os casos o que prevalece é a perspectiva utilitarista e se tornou imprescindível para a humanidade advogar outra perspectiva para essa relação, que lhe permita deixar de ser parasitária para ser simbiótica.

Para compreender esses fenômenos e refletir sobre suas alternativas, é necessário rever os próprios fundamentos da modernidade, assim como a profunda alteração que se promoveu na compreensão do que sejam trabalho e natureza. Há inúmeros modos de efetuar essa pequena arqueologia conceitual, mas escolhemos refletir primeiramente sobre os conceitos de metafísica, tecnologia, fetichismo, necessidade e colonia-

lismo, por serem aqueles cuja semântica mais está relacionada com o impacto do capitalismo sobre a América Latina. Há, entretanto, outros conceitos correlatos como os de niilismo, mercadoria e natureza humana que incidem sobre o problema e serão analisados de passagem. A partir daí pensamos que se possa refletir sobre o papel do direito nas sociedades contemporâneas e sobre sua responsabilidade no desate desses paradoxos.

A construção simbólica e material da autêntica liberdade da classe trabalhadora exige a crença no Direito, como estratégia de mudança social, pois o Direito transformou-se em um campo de luta moderno entre a liberdade e o poder, mas essa crença só pode ser materializada coletivamente, tanto na sua estrutura de produção como na estrutura de aplicação das regras. Essa parece ser uma estratégia válida também para o direito a um meio ambiente equilibrado, razão pela qual essas estratégias de luta devem ser conjugadas.

A (re)construção dos direitos coletivos parece ser a melhor forma de superar as contradições e os perigos do hiperindividualismo contemporâneo. A maior dificuldade reside na ausência de reconhecimento do outro como produtor de conhecimento, pois tanto o trabalhador como a natureza passam a ser considerados elementos descartáveis do sistema de produção e da sociedade capitalista. É a partir da análise desses elementos que, segundo pensamos, será possível superar os paradoxos acima referidos.

1. OS FUNDAMENTOS DA MODERNIDADE: CRIAR, DESTRUIR E FABRICAR

Nas calçadas, envoltos em límpidos sacos plásticos, os restos da Leônia de ontem aguardam a carroça do lixeiro. Não só tubos retorcidos de pasta de dente, lâmpadas queimadas, jornais, recipientes, materiais de embalagem, mas também aquecedores, enciclopédias, pianos, aparelhos de jantar, de porcelana: mais do que pelas coisas que todos os dias são fabricadas vendidas compradas, a opulência de Leônia se mede pelas coisas que todos os dias são jogadas fora para dar lugar às novas. Tanto que se pergunta se a verdadeira paixão de Leônia é de fato, como dizem, o prazer das coisas novas e diferentes, e não o ato de expelir, de afastar de si, expurgar uma impureza recorrente. O certo é que os lixeiros são acolhidos como anjos e sua tarefa de remover os restos da existência do dia anterior é circundada de um respeitoso silêncio, como um rito que inspira a devolução, ou talvez apenas porque, uma vez que as coisas são jogadas fora, ninguém mais quer pensar nelas.¹

1.1 METAFÍSICA, ABSTRAÇÃO E VALOR

O caminho trilhado pelo homem até chegar ao modo como atualmente se relaciona consigo mesmo e com a natureza pode ser explicado por algumas metáforas. Uma das mais críveis, certamente, é aquela que explica o processo de fabricação de si mesmo por meio da metafísica ocidental. Essa palavra, entretanto, possui múltiplos significados e é preciso deixar claro em que sentido pensamos que seja um significante fundamental da Modernidade.

Metafísica é um termo de origem meramente classificatória das obras de Aristóteles, utilizado para indicar aquelas que estavam detrás das obras da Física. Posteriormente, entretanto, esse termo assumiu um significado mais profundo e autônomo, para designar “um saber que pretende penetrar no que está situado para além ou detrás

¹ CALVINO, Ítalo [1925-1985]. **As cidades invisíveis**. Tradução de Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 105.

do ser físico enquanto tal”². Os escolásticos medievais concordavam com a ideia de que a metafísica era uma ciência primeira, mas divergiam profundamente sobre o seu objeto e sobre inúmeras de suas categorias. O Padre Francisco SUÁREZ, no século XVII, analisou de forma minuciosa todas as divergências existentes até aquela época sobre as diversas categorias da metafísica, como ente, ser, existência e essência, entre muitos outros, para concluir que “que o ente, porquanto ente real, é o objeto adequado da metafísica”³. Um dos tradutores dessa obra, entretanto, com propriedade destaca na introdução que “toda a metafísica suareziana é tensão entre os dois focos sobre que os quais se sustenta: o ente transcendental e o Ser Transcendente”⁴. Essa talvez seja uma das principais marcas da Modernidade, pois representa uma tensão conduzida a um nível cada vez mais elevado.

É sugestivo que no início da Modernidade tenham sucedido esses novos debates e se estabelecido novas e profundas divergências sobre o conceito de metafísica e sua validade, embora com base em novos pressupostos. Com efeito, a partir da crescente valorização da experiência empírica e das ciências naturais, a própria validade da filosofia, intrinsecamente vinculada à metafísica, passou a ser questionada. Por qualquer que fosse a perspectiva adotada pelos mais diversos autores da época, observa-se que persistia um profundo nexo entre aquilo que é em si mesmo e o seu contraponto, aquilo que não é. Desse liame decorrem outras categorias inerentes ao suposto carácter transcendental do ser, quais sejam, aquilo que deve ser e aquilo que não deve ser. Há, portanto, uma relação direta entre a ordem do ser e a do dever-ser, mas ambas estão fundadas, a partir de certo momento da história da humanidade, em sua relação com o negativo, com o que não é e com o que não deve-ser. É nesse aspecto que nos interessa refletir sobre o conceito de metafísica, pois se circunscreve na conexão do homem consigo mesmo e com o que o circunda.

² FERRATER MORA, José. **Dicionário de filosofia**: edição abreviada preparada por Eduardo Garcia Belsunce e Ezequiel de Olasco. Tradução de António José Massano e Manuel J. Palmeirim. 5ª ed. Lisboa: Dom Quixote, 1982, p. 260.

³ SUÁREZ, Francisco [1548-1617]. **Diputaciones metafísicas**. Traducción de Sergio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, 1960-1966. 7v. Título original: “Disputationes Metaphisicae” [1597], v. 1, p. 230.

⁴ RÁBADE ROMEO, Sergio. Introducción. In: SUÁREZ, Francisco [1548-1617]. **Diputaciones metafísicas**. Traducción de Sergio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, 1960-1966, v. 1, p. 12.

A metafísica não é a mera crença na existência de outro mundo, seja este um mundo religioso ou racional. Como sustenta MORIN, é provável que o *homo sapiens* já fosse *socius, faber e loquens* quando apareceu, e esse aparecimento esteve ligado à formação de um imaginário que transparece na sepultura e na pintura⁵. Assim, é a partir do momento em que o homem passa a conceber a morte não como puro desaparecimento, mas como transformação, que surge o homem como ser cultural, pois o cuidado com os mortos passa a ser uma tarefa inexorável dos vivos. A consciência de si, criada a partir da percepção da existência do outro, adquire assim um grau mais complexo. A metafísica, entretanto, no sentido aqui analisado, constitui um passo posterior, pois é uma forma de pensar a subordinação deste mundo (o que é em si mesmo) com o ser verdadeiro de outro mundo, formulação bem mais recente na história da humanidade. Seu sentido atual foi firmado no século XV, a partir do momento em que o europeu descobre a existência de outros mundos, o paraíso na própria Terra, mas que de modo embrionário já estava presente no imaginário do homem desde a antiga Grécia.

Com efeito, em algum momento depois de já ter experimentado por séculos e se acostumado ao mágico processo de fabricação do bronze, ritual de expressiva relação com a matéria, sucede uma paulatina mudança no imaginário social, e, portanto, na percepção e na inteligibilidade do real do homem. Esse deslocamento se adensa na metafísica grega e sublimará na Modernidade. A modificação principal na ordem do ser, daquilo que é em si mesmo, repercutirá diretamente na percepção daquilo que hoje denominamos natureza.

A experiência dos povos antigos, como os do Egito e da Mesopotâmia, foi marcada por relação com a natureza totalmente diversa daquela que prevalece na Modernidade. Como destaca FRANKFORT, “a fonte dos atos, dos pensamentos e dos sentimentos do homem primitivo é a convicção de que o divino seja imanente na natureza e que a natureza seja intimamente conexas à sociedade”⁶. Essa atitude diante da natureza

⁵ MORIN, Edgar [1921-]. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Tradução de Hermano Neves. 5ª ed. Portugal: Europa-América, 1973, p. 93. Nesse sentido também LACAN: “O primeiro símbolo em que reconhecemos a humanidade em seus vestígios é a sepultura, e a intermediação da morte se reconhece em qualquer relação em que o homem entra na vida de sua história” (LACAN, Jacques [1901-1981]. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 320).

⁶ FRANKFORT, Henri [1897-1954]. **La filosofia prima dei Greci: concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico egitto e presso gli ebrei**. Traduzione di Elémire Zolla. Torino: Einaudi, 1963, p. 413.

perpassava a inteira existência dos homens antigos e repercutia em uma concepção de direito muito diversa daquela que prevalece hoje entre os povos “ocidentalizados”.

Não se pode esquecer, entretanto, que, embora FRANKFORT se refira a povos antigos e a povos primitivos, essa percepção da natureza não desapareceu por completo do mundo, em que pese toda a pretensão de hegemonia da ordem capitalista a partir da Revolução Industrial. Existem ainda inúmeros povos, denominados tradicionais, nos quais resiste um modo diverso de conceber o mundo (o ser) e o direito (o dever-ser). ROULAND, por exemplo, lembra que para os povos africanos:

[...] o mundo visível – a comunidade dos vivos – não é separado do invisível – o deus primordial, as divindades e os antepassados. As potências divinas precisam dos homens como estes precisam daqueles; quando um homem morre não vai ao paraíso ou ao inferno, mas fica sobre a terra, mesmo pertencendo agora ao mundo invisível. O pensamento africano não é, portanto, nem idealista nem materialista, mas realista, porquanto o visível e o invisível, o sujeito e o objeto, a natureza e a cultura, participam conjuntamente na ordem do real. O pensamento africano marca com a sua própria especificidade o direito africano. “Dizer o direito” não consiste em fazer referência a um conjunto normativo posto em um momento precedente, mas, acima de tudo, concretamente, em interpretar caso a caso esse ou aquele comportamento, e em mediar entre as aspirações dos indivíduos e as necessidades da vida em sociedade.⁷

Esse modo de se relacionar com a natureza persiste em várias culturas, como as dos indígenas brasileiros, e não pode ser confundida com um ingênuo naturalismo, mas deve ser compreendida por aquilo que possui de mais profundo: uma arraigada e diversa “visão existencial”, desprovida da idealidade metafísica, com diferentes padrões psicológicos e sociais e que geram um diverso modo de estar no mundo. Como esclarece FRANKFORT:

O homem primitivo, nos momentos mais significativos da sua vida, se encontrava diante não já de uma natureza inanimada e impessoal – não de um “objeto”, mas de um “Tu”. [...] uma tal relação investe não somente contra o intelecto, mas contra todo o ser do homem, contra o sentimento e a vontade não menos do que contra o pensamento. Portanto, o homem primitivo, se por acaso estivesse em condição de tomá-lo, repudiaria o descolamento da atitude

⁷ ROULAND, Norbert. **Antropologia giuridica**. Traduzione di Roberta Aluffi Beck-Peccoz. Presentazione di Pier Giuseppe Monateri. Milano: Giuffrè, 1992, p. 178.

puramente intelectual de frente à natureza, porquanto lhe pareceria inadequado à experiência que dela possuía.⁸

Para os povos antigos, “o objeto é sempre mais ou menos subjetivo. Isso significa que a pessoa do proprietário adere ao apropriado, que existe entre eles uma rede de forças, uma circulação de dinamismos religioso, irreduzíveis a um simples vínculo econômico ou a uma relação jurídica”⁹. Para o homem antigo, portanto, havia uma diversa forma de se relacionar com os objetos, pela qual não haveria sentido a moderna noção de valor de troca:

Esta personalização do objeto, que nunca pode ser apreendido bastante objetivamente, é marcada por reações que um espírito ocidental facilmente julgaria absurdas; é assim que o valor da cédula foi apreciado muitas vezes, nas aldeias mais isoladas no mato, em função do aspecto material da própria cédula: uma cédula nova é mais cara do que uma cédula manchada ou rasgada, o valor varia igualmente de acordo com as cifras e as letras usadas na cédula: há uma verdadeira qualificação da quantidade.¹⁰

Tudo indica que foram os antigos gregos que começaram a experimentar com maior densidade uma nova forma de se relacionar com a natureza e, conseqüentemente, de ver o próprio homem. Não se trata, entretanto, de uma visão de mundo que nasça milagrosamente em um ponto do planeta, mas do resultado do crescente contato entre os povos mediterrâneos e do cruzamento simbólico com diversas religiões orientais, ocorrido principalmente a partir do século V a.C.¹¹, além de resultar de reflexões sobre as profundas alterações materiais realizadas nos séculos precedentes, em especial a fabricação de novos armamentos, utensílios e enfeites.

Embora seja, de fato, impossível dimensionar quanto os gregos antigos sejam devedores do contato com os vários povos do Mediterrâneo no aperfeiçoamento de

⁸ FRANKFORT, Henri [1897-1954]. **La filosofia prima dei Greci**: concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico egitto e presso gli ebrei. Traduzione di Elémire Zolla. Torino: Einaudi, 1963, p. 414.

⁹ POIRIER, Jean. Problèmes d'ethnologie économique. In: _____ **Ethnologie générale**. Paris: Gallimard, 1968, p. 1557.

¹⁰ POIRIER, Jean. *Op. Cit.*, p. 1557.

¹¹ Por trás da teoria do “milagre grego” há incorreções históricas, mas também muito de elitismo e de ideologia racial, conforme demonstra CONNER (CONNER, Clifford D. **Storia popolare della scienza**: minatori, levatrici e “gente meccanica”. Trad.: Nicola Baccino. Milano: Tropea, 2008, p. 117-130). Há inúmeros elementos que indicam a origem afroasiática da antiga cultura grega, principalmente devido aos contatos dos pensadores originários, como Tales e Pitágoras, com os egípcios, sumérios, semitas e mesopotâmios.

suas reflexões filosóficas ¹², tudo indica que houve algum tipo de influência na cultura grega, a qual teve o mérito de condensar experiências humanas das mais variadas e de conseguir transmiti-las aos seus sucessivos dominadores, principalmente por terem sedimentado o uso da escrita. Parece ser relevante o fato de que a metafísica grega tenha nascido justamente na época de maior contato dos gregos com os demais povos mediterrâneos em decorrência do incremento das relações comerciais.

O ponto crucial de diferença com as demais culturas do Médio Oriente, entretanto, consistiu na alteração que os gregos promoveram na percepção de sujeito e objeto, que assume um crescente caráter abstrato. Essa correlação não era totalmente inusitada, pois os povos hebreus, por exemplo, já adotavam uma concepção transcendente da natureza. Como destaca FRANKFORT, o “dogma fundamental do pensamento hebraico é a transcendência absoluta de Deus: Javé não coincide com a natureza. A terra, o sol, o céu não são divinos, até os mais poderosos fenômenos da natureza são meros reflexos da grandeza de Deus” ¹³. Assim, a realidade se torna o nada diante do absoluto que é Deus, raiz de todos os entes. Um Deus incondicionado, com alto grau de abstração, torna totalmente condicionada a realidade fenomênica, o que afasta os hebreus do tradicional pensamento mitopoiético e os separa de todas as demais concepções religiosas então prevalentes.

A partir daí a metafísica passa a ser, cada vez mais, uma rede intrínseca de categorias que passam a determinar todas as formas possíveis da realidade. O real passa a assumir um grau crescente de abstração e a noção de tempo passa a ser uma categoria explicativa central, e começa a deixar de ser um ente qualitativo para ser cada vez mais quantificável, o que altera de forma profunda o próprio conceito de “ser”. Essa concepção abstrata do ser, entretanto, teve que lutar contra a dura realidade da estrutura social da época¹⁴. A ideia de metafísica grega estava profundamente ligada às instituições eco-

¹² FRANKFORT, Henri [1897-1954]. **La filosofia prima dei Greci**: concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico egitto e presso gli ebrei. Traduzione di Elémire Zolla. Torino: Einaudi, 1963, p. 414.

¹³ FRANKFORT, Henri [1897-1954]. *Op. Cit.*, p. 418.

¹⁴ Tem razão SCHEURER ao afirmar que “o aumento da racionalidade se fez por meio da lenta apreensão das estruturas presentes, inclusive às vezes somente projetadas” (SCHEURER, Paul. **Revoluciones de la ciencia y permanencia de lo real**. Trad.: Antoni Vicens. Barcelona: Ediciones Destino, 1982, p. 47). Essa “apreensão”, entretanto, não é um processo de contínua acumulação, mas se conjuga com as condições de possibilidade do presente, inclusive as rupturas impostas pela realidade histórica.

nômicas e sociais da época, pois o próprio conceito de física tinha uma função hierárquica. A esse respeito, com propriedade esclarece GADAMER:

O saber tradicional, que estava sob o nome geral de “filosofia”, era fundado sob a chamada metafísica. O nome quer dizer muitas coisas: ela é isso que está atrás da física e que dela constitui o fundamento, onde, porém, a “física” não é entendida no senso hodierno, mas é a física bem mais doméstica de Aristóteles, aquela na qual o fogo sob para o alto porque é o seu “lugar natural” é lá em cima, entre as estrelas, e onde uma pedra cai para baixo para alcançar as outras pedras. Tudo isso pode parecer-nos hoje curioso, mas se tratava de um todo coerente respeito das aparências fenomênicas e conforme à estrutura do comportamento humano sob o plano social e econômico, das leis e das instituições. Uma imagem do mundo atravessada por uma rigorosa ordem hierárquica e finalística, e que tinha na metafísica o seu fundamento último.¹⁵

A metafísica, contudo, custou a obter a hegemonia que alcançou a partir da Revolução Industrial. Os próprios hebreus, que estiveram entre os primeiros a assumir essa experiência de absoluta transcendência, não puderam permanecer de todo apartados do mito¹⁶, pois para dar conta dos problemas impostos pela sua realidade social da época criaram um novo mito, o mito da “Vontade de Deus”¹⁷. Uma das consequências desse mito é a perda da antiga harmonia: como o mundo fenomênico já não decorre de uma ordem divina, a percepção e a razão se encontram em outro ponto, o que gera a insegurança. FRANKFORT bem destaca a consequência dessa modificação:

A doutrina de um único Deus incondicionado e transcendente conduz a renegar certos valores venerados, e dela proclama outros e novos, postulando um significado metafísico da história e das ações humanas. Com uma imensa coragem moral, os hebreus veneraram um Deus absoluto aceitando como consequência da sua fé o sacrifício de uma existência harmoniosa.

¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *L'eredità dell'Europa*. Traduzione di Flavio Cuniberto. Torino: Einaudi, 1991, p. 12.

¹⁶ Por mito se deve entender “um ingrediente vital da civilização humana; não é um conto inútil, mas uma força ativa laboriosa; não é uma explicação intelectual ou uma imagem artística, mas um estatuto pragmático da fé e da moral primitivas” (MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 104). Por isso, o mito “fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência” (ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 8). Os mitos correspondem a uma racionalização posterior da experiência humana (BASTIDE, Roger. *Mythologie*. In: POIRIER, Jean (Dir.) *Ethnologie générale*. Paris: Gallimard, 1968, p. 1047).

¹⁷ FRANKFORT, Henri [1897-1954]. *La filosofia prima dei Greci: concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico egitto e presso gli ebrei*. Traduzione di Elémire Zolla. Torino: Einaudi, 1963, p. 420.

Transcendendo os mitos da divindade imanente, própria do Oriente Médio, eles criaram, como se viu, o novo mito da vontade de Deus. Foram os Gregos, com a sua particular coragem intelectual, que descobriram uma forma de especulação por meio da qual o mito vem decisivamente distanciado.¹⁸

De fato, os gregos introduzem um dualismo desconhecido nas demais culturas mediterrâneas: o homem por participar da substância dos Titãs é efêmero, mas possui uma centelha divina e imortal. Essa peculiar relação com a divindade acaba por instituir uma nova relação com a natureza. Como destaca FRANKFORT:

[...] os deuses olímpicos, conquanto se manifestem na natureza, não são os criadores do universo e não podem dispor do homem como de uma sua criatura, com o mesmo indiscutível direito de propriedade que compete aos deuses do Oriente Médio. Os Gregos, ao contrário, reputavam possuir uma origem comum com os deuses e, portanto, sofrem tanto mais pela sua deficiência.¹⁹

Esse dualismo, conquanto constitua uma abertura para o Logos, não elimina de todo a tradição mitopoiética. Com efeito, os “povos jônicos se encontram sobre uma curiosa linha separadora de águas. Apresentam a possibilidade de encontrar uma coerência inteligível no mundo fenomênico, mas permanecem cingidos por uma intimidade ainda não superada com a natureza”²⁰. Embora essa relação dualística com a natureza persistisse, o estabelecimento do pensamento metafísico desencadeou um processo de ruptura que será determinante no futuro. Com efeito, falar da água, do ar ou do fogo como elementos primordiais das coisas é muito diverso de falar de um deus da água, da tempestade ou do fogo. O universo passa cada vez mais a ser um todo inteligível, e é inteligível porque o pensamento passa a dirigir todas as coisas.

Será o cristianismo que, ao unificar em um só sistema a tradição hebraica com a grega, aprofundará a ruptura do homem com a natureza ao estabelecer uma nova cosmologia, o que altera de modo profundo e progressivo o sentido da criação das coisas. A diferença entre o ponto de vista pagão e o ponto de vista cristão sobre a relação do homem com a natureza pode ser visto no panfleto de CELSO contra os cristãos:

¹⁸ FRANKFORT, Henri [1897-1954]. **La filosofia prima dei Greci**: concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico egitto e presso gli ebrei. Traduzione di Elémire Zolla. Torino: Einaudi, 1963, p. 424.

¹⁹ FRANKFORT, Henri [1897-1954]. *Op. Cit.*, p. 425-426.

²⁰ FRANKFORT, Henri [1897-1954]. *Op. Cit.*, p. 429.

Afirmam, portanto, que Deus criou toda coisa para o homem. Mas, em realidade, toda coisa nasceu não mais para os homens que para os animais privados de palavra: nem eu creio obra de Deus [mas, evidentemente, de uma outra, demiúrgica, divindade] os trovões, os raios e as chuvas. Mas mesmo admitido que estes sejam obra de Deus, não se verificam certamente para vantagem de nós homens, para fins de nosso nutrimento, mais do que para vantagem das plantas, das árvores, das ervas e dos espinheiros. Se depois me diz que as plantas crescem para os homens, porque se desejará afirmar que elas crescem para os homens e não para as bestas brutas mais selvagens? Nós conseguimos nos nutrir com dificuldade e com fadiga, a preço do suor e de sofrimento; para elas, ao contrário, “tudo cresce sem sementeira e sem aragem” [Omero, Od., IX].

[...]

Mas o homem, assim se julga, é superior a todos os outros animais porque possui a noção de Deus.²¹

O pensamento cristão, ao mesclar as tradições hebraicas e gregas, instaura uma tendência cujo ápice será o antropocentrismo renascentista. A noção do homem como ideia superior às coisas, entretanto, percorreu um longo caminho de constante aumento da abstração. Em que pese as divergências entre Tales, Heráclito e Parmênides, os pensadores gregos originários, há um inquietante ponto comum em seus ensinamentos, como ensina FRANKFORT:

Parmênides é ainda ligado aos seus predecessores por um aspecto particular: quando ele nega a realidade do movimento, da mudança e da diversidade, ele chega a uma conclusão que, como aquela dos seus predecessores, diverge estranhamente dos dados da experiência...

A mesma atitude vem implícita ou explicitamente adotada por todos os pensadores gregos dos séculos VI e V a.C. Nem o seu pressuposto fundamental – que o mundo seja um todo inteligível – nem a explicação que fornecem – que o mundo se desenvolve por oposições dos contrários – nem alguma outra das suas teses pode ser provada com a lógica ou com a experimentação ou com a observação. Eles propõem com convicção certas teorias que derivam da intuição e são elaboradas mediante raciocínio dedutivo. Todo sistema é baseado sobre

²¹ CELSUS, Aulus Cornelius. **Contro i cristiani**. Introduzione di Gianni Baget Bozzo. Traduzione di Salvatore Rizzo. Milano: Rizzoli, 1989, p. 165.

um pressuposto julgado verdadeiro e colocado como fundamento de uma estrutura construída para além de qualquer referência a dados empíricos.²²

Essa abstração que foge da realidade sensível e não pode ser provada pela experiência é a característica central da filosofia grega que, com a Modernidade e o regime capitalista de produção, alcançará seu ápice, justamente quando se conjuga com o método experimental, que passa a ser seu contraponto elementar. A metafísica grega, portanto, nasce com duas marcas características: a de ser uma abstração que luta contra a realidade e de instituir o pensamento de que o “ser” possa ser o “nada”. A teoria platônica das ideias condensa de forma exemplar esse horizonte filosófico, a partir do qual começa a se estabelecer paulatinamente uma nova relação com a natureza. Como destaca SEVERINO, a “distinção platônica entre o não-ser como contrário e o não-ser como outro (ἕτερον) do ser foi para o pensamento ocidental tanto mais fatal quanto mais ela é essencial e imprescindível”²³. É a partir dessa distinção que a metafísica justifica moralmente a técnica, pois o mundo corrompido (natureza) pode e deve ser modificado, aperfeiçoado e destruído porquanto não se altera a verdade e a imutabilidade do “ser” (as ideias). A transformação da realidade passa a contar com uma justificação ideal, que obterá cada vez mais força normativa.

O homem assim entificado deve atender a um apelo do qual não se pode furtar, ainda que anteveja a possibilidade de sua própria destruição. Contra esse apelo de ordem metafísica não podem ser invocados direitos de nenhum tipo. Um caso exemplar dessa determinação pode ser observado no famoso diálogo dos atenienses com os mélios, ocorrido na Guerra do Peloponeso (431 a 404 a.C.). Os mélios foram até os atenienses na tentativa de evitar o confronto bélico, argumentando que a paz e a neutralidade seriam benéficas para todos. TUCÍDIDES registrou magistralmente esse diálogo, no qual se vê o seguinte:

90. Mélios: "De qualquer modo acreditamos ser conveniente... que não elimineis o princípio do bem comum; deveis proporcionar sempre àqueles que estão em perigo o respeito normal aos seus direitos, pois ainda que seus argumentos não sejam ótimos, poderão ser de alguma utilidade para convencer-

²² FRANKFORT, Henri [1897-1954]. **La filosofia prima dei Greci**: concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico egitto e presso gli ebrei. Traduzione di Elémire Zolla. Torino: Einaudi, 1963, p. 438-439.

²³ SEVERINO, Emanuele [1929-]. **Essenza del nichilismo**. Milano: Adelphi, 1982, p. 23.

vos. Isto não vos interessa menos que a nós, pois se alguma vez sofrerdes um revés, incorrereis num castigo mais severo, pois alegarão contra vós o exemplo que vós mesmos destes".

91. Atenienses: " Quanto a nós e ao nosso império, ainda que ele deva cessar de existir não olhamos para esse fim com aflição. Não são aqueles que exercem o império sobre outros... que agem com mais crueldade em relação aos vencidos; são os povos dominados capazes de atacar e vencer os seus senhores se tiverem uma oportunidade. Deixai-nos correr o risco de agir assim. Mostraremos claramente que é para o benefício de nosso império, e também para a salvação de vossa cidade, que estamos aqui dirigindo-vos a palavra, pois nosso desejo é manter o domínio sobre vós sem problemas para nós, e ver-vos a salvo para a vantagem de ambos os lados".

92. Mélios: "Mas que vantagem poderemos ter em ser escravos, em comparação com a vossa em dominar-nos?"

93. Atenienses: "Ser-vos-ia vantajoso submeter-vos antes de terdes sofrido os mais terríveis males, e nós ganharíamos por não termos de vos destruir".²⁴

O pensamento metafísico vê com tranquilidade a destruição do seu corpo e até da sua cidade e encara esse risco como uma oportunidade. Essa é uma alteração substancial da temporalidade, que passa a estar associada ao modo de fazer. Como destaca CASTORIADIS, com base em outra passagem da Guerra do Peloponeso, para o ateniense "o que já é, ou é adquirido, nada é em relação ao que está para ser ou por alcançar"²⁵, de modo que lhe é totalmente estranha a ideia do suficiente. A vontade de potência está na base desse niilismo, espelhado por uma idealidade transcendental.

A ideia de duplicidade do mundo, do mundo como espelho do real, adquiriu um aspecto fantasmático na Modernidade e estará presente em inúmeros de seus aspectos. Descartes, por exemplo, fez nítida distinção entre corpo e espírito, regidos por critérios diferentes. O fato de o corpo ser corruptível não torna corruptível o espírito e os princípios mecanicistas do corpo não acarretam uma visão mecanicista da alma. Ao manter inatacável a questão da imortalidade da alma, Descartes evitou um confronto com a Igreja, mas, como o seu método se baseia na observação da experiência sensível, o seu pensamento metafísico assume outro fundamento, o da racionalidade humana, e

²⁴ TUCIDIDES [460 a.C.-400 a.C.]. **História da Guerra do Peloponeso**. Prefácio de Hélio Jaguaribe. Tradução de Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: Editora da UnB, 2001, p. 348.

²⁵ CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reunaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 246.

acentua seu aspecto niilista. Não demoraria muito para que também o próprio espírito se mecanizasse. Como explica MARCUSE:

Na base dessa racionalidade domina a abstração que, teórica e praticamente ao mesmo tempo, opera a organização científica e social, determina a época do capitalismo: a redução da qualidade à quantidade [...] A razão abstrata se torna concreta no domínio calculável ou calculado sobre a natureza e sobre os homens. Assim, a razão concebida por Weber se revela como razão técnica: produção e transformação do material (humano e não-humano), mediante o aparato metódico-científico, construído sobre uma capacidade de prestação calculável, cuja racionalidade organiza e controla coisas e homens, fábrica e burocracia empregatícia, trabalho e tempo livre.²⁶

O homem moderno, por esse processo de racionalização da experiência, transforma-se radicalmente em “habitante do tempo”²⁷ profano, admite como princípio a ideia de destruição e reconstrução de todas as coisas e assume como premissa fundamental a irreversibilidade dos eventos. Esse é o ponto fundamental que distingue o homem moderno do tradicional, como explica ELIADE:

[...] um homem moderno, embora considerando-se o resultado do curso da História Universal, não se sente obrigado a conhecê-la em sua totalidade, o homem das sociedades arcaicas é obrigado não somente a rememorar a história mítica de sua tribo, mas também a *reatualizá-la* periodicamente em grande parte. É aqui que encontramos a diferença mais importante entre o homem das sociedades arcaicas e o homem moderno: a irreversibilidade dos acontecimentos que, para estes últimos, é a nota característica da História, não constitui uma evidência para o primeiro.²⁸

Os eventos do passado para o homem moderno funcionam ao mesmo tempo como legitimação do seu agir e como alibi para sua inércia. Esse modo de lidar com o tempo desobriga as consciências da árdua e constante tarefa de conhecer e recontextualizar o segredo da origem das coisas. O alívio psicológico trazido por esse aporte, entre-

²⁶ MARCUSE, Herbert. **Crítica della società repressiva**. Trad.: Cristiano Camporesi. Milano: Feltrinelli, 1968, p. 5.

²⁷ Como destaca LATOUR, “o tempo nada tem a ver com a história. É a ligação entre os seres que constitui o tempo. É a ligação sistemática dos contemporâneos em um todo coerente que constituía o fluxo do tempo moderno” (LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 76). Assim, é essa forma peculiar de “estar no tempo” que se altera, por assumir uma forma sistemática que institui redes de irreversibilidade, as quais não podem ser questionadas.

²⁸ ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 17.

tanto, ao projetar e recolocar o agir para a destruição do que existiu e à construção de novas existências, projeta sobre o homem novas e pesadas responsabilidades. O homem assume um destino prometeico para novas e crescentes exigências, muitas das quais ele nem sequer bem compreende.

Admitir a corrupção da natureza, inclusive do próprio corpo humano, permite não apenas torná-la inteligível, mas também modificá-la segundo critérios racionais e isentos. Esse processo, que denominamos “técnica”, tornou-se possível por meio da progressiva especialização da atividade humana, propugnada no método cartesiano, da qual decorre, inclusive, a divisão do trabalho. Todo esse processo sempre esteve umbilicalmente ligado à metafísica. Como esclarece SEVERINO:

A civilização da técnica e a especialização científica têm o seu fundamento essencial na metafísica grega, enquanto abertura do sentido do ente: só se o ente enquanto tal é isso que é disponível ao ser e ao nada, pode-se projetar a produção e a destruição ilimitada de todas as coisas. Em um primeiro momento, a tarefa de produzir e destruir as coisas é confiada, fundamentalmente, a uma técnica divina (Platão a chama precisamente *εἶα τεχνη*). Em seguida, a Europa moderna se apercebe de que, se existisse Deus, a ação criadora do homem seria impossível: Deus já teria feito tudo. O homem suplanta então o velho Deus, mas dele mantém o traço fundamental: o ser, isto é, a força que domina a criação e destruição das coisas. A ciência e a técnica moderna conferiram a essa força uma intensidade jamais vista. Mas a teologia é a primeira forma de técnica e a técnica é a última forma de teologia. [...] As formas de domínio e de desfrute do homem e da natureza, que caracterizam a história europeia, são possíveis somente enquanto a metafísica grega abriu o horizonte originário da vontade de potência. E o espírito prático do homem moderno europeu tem o seu fundamento próprio naquele espírito contemplativo que encontra na metafísica a sua mais rigorosa realização.²⁹

Um dos momentos mais marcantes dessa concepção é encontrado em Leibniz, que conserva de Descartes a divisão clássica, de clara origem platônica e agostiniana, entre o “reino físico da natureza” e o “reino moral da graça”, mas estabelece um peculiar modo de ver a relação entre esses dois mundos:

87. E se antes nós tínhamos individuado uma harmonia perfeita entre dois reinos naturais das causas eficientes e das causas finais, assim agora devemos

²⁹ SEVERINO, Emanuele. **Gli abitatori del tempo**: la struttura dell'Occidente e il nichilismo. Milano: BUR Rizzoli, 2009, p. 20.

lançar a atenção sobre um outro tipo de harmonia entre o reino físico da natureza e o reino moral da graça, entre Deus considerado como arquiteto da máquina do mundo e Deus considerado como soberano da cidade divina dos espíritos.

88. A nova harmonia faz de modo que as coisas conduzam à graça através dos próprios caminhos da natureza e que, por exemplo, o mundo deva ser pelas vias naturais destruído e reparado nos momentos nos quais o requer o governo dos espíritos, para o castigo de alguns e a recompensa de outros.

89. Se pode, além disso, dizer que o Deus arquiteto satisfaz plenamente o Deus legislador, que os pecados devam portar consigo a sua pena em virtude da ordem de natureza e em virtude da própria estrutura mecânica das coisas; e, enfim, que do mesmo modo também as boas ações, se bem que isso não poderá nem deverá ocorrer sempre de imediato, serão recompensadas, em relação aos corpos, por vias mecânicas.³⁰

O ponto central da divergência entre Descartes e Leibniz residia na interferência do homem sobre a criação, pois Descartes afirmava que “não queria inferir que este mundo tenha sido criado do modo que eu propunha, pois é bem mais verossímil que, desde o começo, Deus o tenha feito tal como devia ser”³¹. Leibniz critica a concepção de Descartes porque, se Deus houvesse tudo regulado, isso destruiria todo princípio teológico, todo finalismo, razão pela qual defende a persistência de um Deus legislador e uma nova harmonia, distinta daquela da criação do mundo, em que destruição e reparação da natureza se sucedem. A destruição e a recompensa decorreriam na natureza mecânica das coisas em si mesmo, ressalvado que a recompensa seria futura, e não imediata, perspectiva que se altera substancialmente no auge da Revolução Industrial, pela disseminação do consumismo.

Essa divergência entre Descartes e Leibniz sobre o papel do homem na criação e na destruição do mundo decorre de uma antiga controvérsia. O ponto de vista de Descartes parece assimilar o pensamento de Anaxágoras, duramente criticado por Platão. A crítica de Platão é de que Anaxágoras teria inicialmente proposto que “é a razão o que põe tudo em ordem e a causa de todas as coisas”³², mas depois “destinava as causas

³⁰ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm [1646-1716]. **Monadologia Causa Dei**. Traduzione di Giuseppe Tognon. Roma-Bari: Laterza, 1991, p. 119.

³¹ DESCARTES, René [1596-1650]. **Discurso do método**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 51.

³² PLATÓN. **Fedón**. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza, 2007, p. 108.

ao ar, ao éter e outras muitas coisas estranhas”³³, de modo que em realidade o intelecto deixava de ser nas questões práticas o ordenador e a causa de todas as coisas. HEGEL destaca dois aspectos importantes dessa controvérsia: primeiro, que Platão nesse diálogo socrático concorda com a tese abstrata de Anaxágoras (a razão governa o mundo), mas diverge apenas por não encontrar aplicações concretas dessa afirmação; segundo, que o tema desdobra outra tese, a de que “o mundo não está abandonado ao acaso nem às causas causais externas, mas que uma providência rege o mundo”³⁴. Esses são aspectos centrais para a compreensão do pensamento moderno. Para Platão, o mundo das ideias era a representação não corrompida e distinta do mundo real e para Agostinho os dois mundos são mesclados, pois mesmo na existência terrena alguns, por meio da escolha pessoal, vivem segundo as regras do espírito (amam a Deus até ao desprezo de si mesmos) e formam a Cidade de Deus, enquanto outros vivem segundo as regras da carne (amam a si mesmos até ao desprezo de Deus) e formam a Cidade dos Homens. Ao admitir o ponto de vista de Descartes do mundo dos homens como o disponível para a racionalidade humana, Leibniz introduz a vontade de potência como critério distintivo entre o Deus arquiteto e o Deus legislador ao sustentar que, por essa nova harmonia, o mundo deva seguidamente destruído e reparado quando o requer o governo dos espíritos, para o castigo de alguns e a recompensa de outros. Desse modo, produz-se uma teologia racional que, ao mesmo tempo, justifica o violento e destrutivo processo de colonização em várias partes do mundo e prepara as bases das transformações igualmente destrutivas e violentas na própria Europa, que conduziriam à Revolução Industrial.

Essa concepção de Deus como arquiteto do mundo é típica da Modernidade. De criador Deus passa a arquiteto, sem que se perceba a diferença simbólica substancial entre os dois papéis, pois o arquiteto utiliza os materiais de que dispõe. Os objetos deixam de ser a finalidade em si da criação para serem meros instrumentos. PICO DELLA MIRANDOLA em 1480 em seu famoso discurso já designava Deus como supremo arquiteto, provavelmente por influência dos textos cabalísticos que leu, reservando um

³³ PLATÓN. **Fedón**. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza, 2007, p. 110.

³⁴ HEGEL, Georg Wilhelm [1770-1831]. **Filosofía de la historia**. Traducción de José Maria Quintana Cabanas. 2ª ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971, p. 41.

papel indefinido ao homem na ordem da criação, pois sustentava que “terminada a obra, desejava o Artífice que existisse qualquer um em condição de ponderar a razão de tamanha obra, que lhe amassa a beleza e lhe admirasse a grandiosidade”³⁵. A consequência mais interessante dessa concepção de Deus como arquiteto reside na diferença finalística de suas obras. Aprofundando a divisão cristã entre natureza e humanidade, abandona-se a ideia do valor supremo da mera imitação de Cristo para atribuir ao homem o papel de construir a si mesmo. PICO DELLA MIRANDOLA afirma que:

A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo.³⁶

Não é de estranhar que essa tese tenha sido considerada herética. Foram necessários mais de cem anos para que essas concepções pudessem ser digeridas e aos poucos passassem a prevalecer no imaginário do europeu moderno, pois esse ponto de vista modifica o papel do homem na criação: é necessário observar, admirar e entender a obra de Deus, ou seja, a natureza, pois esse foi o papel atribuído por Deus ao homem.

A ideia de Deus como Arquiteto da natureza era também compartilhada por Newton, contemporâneo de Leibniz. O ponto distintivo entre esses dois intelectuais, entretanto, consistia na visão que Newton pioneiramente tinha da matemática, que assume em suas obras a função de linguagem descritiva dos fenômenos físicos da natureza, e de sua recusa de utilizar quaisquer intuições metafísicas que não partissem da rigorosa e exclusiva observação dos fenômenos. No prefácio de sua principal obra, a partir da matematização das forças celestes, principalmente da força da gravidade, Newton afirma que “deduzo dessas forças, por proposições também matemáticas, o movimento

³⁵ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni [1463-1494]. **Della dignità dell'uomo**. Traduzione di Patrizia Moradei e introduzione di Salvatore Puledda. Firenze: Multimage, 2000, p. 5.

³⁶ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni [1463-1494]. *Op. Cit.*, p. 53.

dos planetas, dos cometas, da lua e do mar”³⁷, e é essa busca de leis matemáticas do sistema de mundo que preside todo o seu pensamento. A principal modificação produzida pelo pensamento de Newton, entretanto, foi a mudança da noção de tempo e de espaço, que passariam a ser entes absolutos³⁸, noções que serão cada vez mais aceitas não apenas nas ciências físicas, mas também nas puramente humanas, o que pode ser confirmado pela influência que ele exerceu sobre seu amigo Locke.

Em que pesem as divergências sobre o uso das intuições metafísicas, o pensamento de Leibniz estava conectado com os demais de sua época pela justificação teológica do homem perante a natureza. Na Idade Média Europeia a natureza já era considerada corruptível por se dissociar do mundo ideal ou, em termos agostinianos, por não participar da eternidade de Deus, mas a partir de Descartes, ou talvez seja melhor dizer, depois da “descoberta” do Novo Mundo, passa a ser vista como objeto de destruição, a partir de uma sanção imposta pelo Legislador Racional. Esse parece ser um dos principais motivos para essa “tendência dos modernos de desprezar os objetos”³⁹, como bem destaca LATOUR, tendência essa que começa pelo desprezo de si mesmo⁴⁰. Por isso a Modernidade possui evidente conteúdo normativo, mas o seu dever-ser se dirige à própria natureza, inclusive a humana, de algo dado por Deus para algo que deve se transformar no imaginado por Deus.

LATOUR defende a ideia de que a modernidade seja designada por dois conjuntos de práticas, dos quais o “primeiro conjunto de práticas cria, por ‘tradução’, misturas entre gêneros de seres complementares novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por ‘purificação’, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e dos não-humanos, de outro”.⁴¹ Estamos de acordo com essa classificação, mas essa ordem das práticas decorre substancialmente da tendência meta-

³⁷ NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos da filosofia natural**. Tradução de Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultura, 1974, p. 10.

³⁸ NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos da filosofia natural**. Tradução de Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultura, 1974, p. 14.

³⁹ LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p.49.

⁴⁰ É complexa a relação do desprezo de si com o cristianismo. Tal relação se dá porque o cristianismo obriga cada indivíduo a se perguntar: “Sou um ser humano digno?”. A resposta na própria teologia cristã só pode ser negativa, o que obriga a criação de práticas rituais para aliviar a culpa. A esse respeito: SENNETT, Richard [1943-]. **A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Trad.: Marcos Santarrita. 14ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 123-125.

⁴¹ LATOUR, Bruno. *Op. Cit.*, p.16.

física da Modernidade, que sempre atua em dois sentidos opostos, mas complementares: de um lado homogeneiza entes totalmente distintos, produzindo novos híbridos, como o buraco de ozônio, processo que decorre de sua necessidade primária de experimentação; de outra parte, cria por abstração novos entes puros, que não se comunicam, como os conceitos de natureza e cultura, exigência primordial de idealização. Por isso, a tese de LATOUR de que deixamos de ser modernos conforme a divisão entre esses dois conjuntos de práticas desaparece não nos parece senão outra forma de metafísica.

O que é importante destacar é que esse aspecto oculto ou ocultado da metafísica ocidental não só é uma marca característica da modernidade, mas se introduz em várias das análises e propostas que se pretendem críticas ou alternativas da própria modernidade. Além disso, a metafísica é uma categoria que se mescla com outros fundamentos da modernidade, dos quais passa a ser elemento constituinte. Por isso, técnica, fetichismo e colonialismo são também conceitos fundamentais da modernidade, mas que estão, de algum modo, formados ou influenciados pela metafísica.

1.2 TÉCNICA, TECNOLOGIA E NIILISMO

A modificação operada pela metafísica cartesiana cedo se dirigiu às relações sociais, as quais passaram a se submeter aos critérios de simplicidade, regularidade e previsibilidade propugnados pelo método moderno. As alterações produzidas pela abertura cognitiva da Modernidade sobre a ciência foram dirigidas, de início, ao objeto de uma contemplação, mas essa exterioridade esteve desde sua origem envolvida com a vontade de potência do homem sobre si mesmo.

O próprio uso linguístico da palavra técnica sempre indicou essa vontade. Por estar mais adequada à visão de dominação política, os gregos e os romanos antigos utilizavam expressões como “técnica da arte oratória” e “técnica de persuasão”, quadro que se manteve até o século XVI. A partir daí, o uso semântico se desloca progressivamente das palavras em si (o convencimento do homem pelo modo de se dizer) para as coisas (os objetos sobre os quais se diz, como dados disponíveis à experiência). Do prazer e do torpor das palavras como são ditas passa-se gradativamente ao desejo do corpo edificado, no que contribuiu decisivamente a invenção da imprensa ao ampliar a prevalência da visão sobre o tato e a audição. O telescópio de Galileu contribuiu ainda mais

para esse deslocamento da palavra para a imagem. No princípio era o Verbo que se fez carne; com a modernidade, no princípio está o Arquiteto que permanentemente faz obras por meio dos homens.

Com essa mudança do imaginário social se generaliza a ideia de que a sociedade e a natureza são máquinas. Embora técnica e máquina sejam conceitos distintos, as duas ideias estão relacionadas e ambas contribuíram para que se disseminasse a lógica da mecanização do pensamento, da vida humana e do direito. Grande parte dos autores fundamentais da Modernidade já utilizava de algum modo a ideia de Deus, da sociedade ou da natureza como máquinas.

O próprio Descartes em seu método já admitia o corpo de cada animal como máquina feita pelas mãos de Deus⁴², mas, depois disso, crescentemente o homem passa a se conceber e a conceber suas inter-relações como equivalentes às de uma máquina, e a linguagem matemática⁴³ passa a ser, por sua vez, o seu meio comunicativo e explicativo, com a redução de tudo a grandezas quantificáveis e mensuráveis. Essa progressiva racionalização da vida com base nas possibilidades do cálculo é transformadora da realidade: só é real aquilo que pode ser mensurado e calculado e tudo que tenha pretensão de realidade deve se submeter a essa lógica. Esse processo não é externo ao homem, dirigido apenas às coisas, mas se realiza no próprio homem, porquanto este também passa a ser visto como objeto, como “coisa”. Instala-se na subjetividade uma visão falocêntrica e dominadora que só consegue reconhecer objetos. A fragmentação do objeto por exigência da manipulação parcial dos objetos (divisão do trabalho social, inclusive do científico) é também a fragmentação do seu sujeito⁴⁴.

A mecanização principia com a ideia de Deus como arquiteto do universo e da vida, com base na qual a natureza um *design* a ser inteiramente transformado a cada estação; o homem, entretanto, passa a se conceber como artífice do projeto, mesmo quando não o assina. Outra metáfora recorrente é a de Deus como “Relojoeiro”. A vida

⁴² DESCARTES, René [1596-1650]. **Discurso do método**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 62-63.

⁴³ “A mecânica galileana e a extensão do método matemático a todas as ciências empíricas constituem, em suma, o verdadeiro início da época moderna” (GADAMER, Hans-Georg. **L'eredità dell'Europa**. Traduzione di Flavio Cuniberto. Torino: Einaudi, 1991, p. 32).

⁴⁴ LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**. Trad.: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 203.

e a sociedade passam a ser mecanismos que podem ser, portanto, dominados pelo homem. Conhecer passa a ser dominar a natureza, nela compreendida tudo que do homem possa ser reduzido a mero objeto, para satisfazer necessidades humanas. Essa passagem de um Deus pastor benevolente e zeloso para um Deus técnico e distante, entretanto, foi longa e demorada. Como destaca RIFKIN, embora a visão do mundo mecânico já houvesse sido exaltada pelos homens da ciência como metáfora cósmica essencial, a “máquina, já uma significativa força comercial, foi transformada num ícone cultural nos últimos 25 anos do século XIX”⁴⁵.

O objeto como resultado de uma experiência só surge como tal quando o homem se torna sujeito do mundo⁴⁶. Esse sujeito, entretanto, não era qualquer homem, mas uma parte iluminada da humanidade. Esse conhecimento sempre esteve impregnado de um “mistério” que precisa ser preservado, daí o relevante papel desempenhado tanto pelo juramento dos membros de uma corporação como pelas santas leis de patentes, cuja justificação pode ser moral ou econômica, mas em realidade esconde a vontade de potência. Se esse conhecimento estivesse sempre disponível ao progresso da humanidade não seria possível explicar, entre os vários exemplos apontados por Ruy GAMA, que o moinho d’água inventado pelos romanos só tenha se generalizado em parte adiantada da Idade Média ou que “mais de um milênio após a invenção da roda d’água pelos romanos, a força do escravo ainda acionava engenhos de açúcar nas colônias americanas”⁴⁷. A técnica moderna sempre esteve subordinada às necessidades do poder.

A partir dessa mudança de eixo, todo elemento do próprio homem passa cada vez mais a se reduzir a objetos: seus órgãos, suas opiniões, sua arte, sua moral, suas relações sexuais, sua sensibilidade e seus afetos. Somente pela objetivação de tudo é possível tudo produzir e é a partir desse caminho que se chega ao capitalismo industrial, ao “consenso eurocêntrico” de que tudo se pode produzir para que tudo se possa vender. Acima de tudo, é necessário que destruir e produzir sejam admitidos pelos homens em

⁴⁵ RIFKIN, Jeremy [1945-]. **O fim dos empregos**: o declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho. Tradução de Ruth Gabriela Bahr. São Paulo: Makron Books, 1995, p. 46.

⁴⁶ Não é de estranhar, portanto, a luta que não só a Igreja Católica, mas até mesmo os arautos da Reforma Protestante, empreenderam contra essas ideias entre os séculos XV e XVII e a condenação de várias obras por heresia. Essa nova posição do homem subvertia drasticamente a ordem e a própria finalidade da criação, pois de algum modo colocava o próprio homem como criador. Foi necessário um lento e difícil processo de (co)modificação da teologia para se adaptar a esse novo modo de pensar que passava a ser gemônico.

geral como da natureza das próprias coisas, um mero efeito da vontade divina. É nessa perspectiva que ESPINOSA, no capítulo XII da parte II dos seus Pensamentos Metafísicos, afirma que até a própria alma é mortal, “pois quem teve o poder para criar uma coisa tem também o poder para destruí-la”⁴⁸.

Era necessário transformar o homem, criar um homem adequado às exigências do cálculo. Essa criação começa com as ideias metafísicas de um Deus Arquiteto, depois transformado em Relojoeiro, para valorizar a sua Arte e, assim, dominá-la. Deus foi o genial criador desse grande relógio chamado universo, mas compete ao homem acertá-lo. O relógio passa a ser a máquina-chave da época moderna.

O interessante é perceber como a partir do reconhecimento abstrato, impossível de ser comprovado pela experiência empírica, de que existe um mundo incorruptível (ideal), legitima-se a ideia de que o mundo real seja corruptível e deva ser guiado exclusivamente por uma racionalidade transcendente apoiada pelo método experimental. Essa ideia coloca o homem racional em uma posição privilegiada no universo: Deus passa a ser arquiteto e o homem passa a ser criador. Pouca distância separa esses dois técnicos. O único projeto do homem passa a ser o de transformar o mundo real. Como destaca BARCELONA:

Por esse projeto não existe nenhuma coisa que não seja destrutível; nenhuma coisa é eterna. O princípio da manipulabilidade da natureza impõe o primado da técnica e a técnica ultrapassa todo limite, torna-se sempre mais criação de um mundo novo que se libera continuamente do velho. Não produz somente bens e instrumentos, mas se propõe, deveras, à produção do próprio homem.⁴⁹

O médico francês LE METTRIE em famosa obra de 1748 defendeu o mecanicismo integral do ser humano, inclusive da alma, tese que pode ser resumida em sua afirmação de que o “corpo humano é uma máquina que ajusta ele mesmo seus motores; viva imagem do movimento perpétuo”.⁵⁰ Em famosa passagem do prefácio da segunda

⁴⁷ GAMA, Ruy. **A tecnologia e o trabalho na história**. São Paulo: Nobel, 1987, p. 210.

⁴⁸ ESPINOSA, Baruch de. **Pensamentos metafísicos**. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. In: _____. **Pensamentos metafísicos, tratado da correção do intelecto; ética; tratado político; correspondência**. São Paulo: Nova Fronteira, 2004, p. 96.

⁴⁹ BARCELONA, Pietro [1936-2013]. **L'individualismo proprietario**. Torino: Boringhieri, 1987, p. 22.

⁵⁰ LA METTRIE, Julien Offray de [1709-1751]. **L'Homme machine**. Paris: Frederic Henry Libraire-Editeur, 1865, p. 37.

edição da sua principal obra, em 1871 JEVONS sustentava que “assim como todas as ciências físicas têm sua base mais ou menos óbvia nos princípios gerais da mecânica, também todos os ramos e divisões da ciência econômica devem estar impregnados de certos princípios gerais. É a investigação de tais princípios – ao delineamento da mecânica do interesse individual e da utilidade – que este ensaio foi dedicado”.⁵¹ É por esse caminho que toda atividade humana passa a se subordinar a uma única mecânica: à do interesse e da utilidade individual. A partir daí, compete aos cientistas apenas desvendar as leis dessa mecânica natural, como destaca MADOTTO:

A afirmação da ciência em sentido moderno impõe uma visão do mundo que funcione com os mesmos critérios da máquina, sepultando quase definitivamente a concepção orgânica que tinha dominado a Idade Média. Se o mundo é um “mundo máquina”, a tarefa dos cientistas é aquele de descobrir as leis elementares, universais, que o governam, leis que, de outra parte, vêm consideradas válidas para todos os fenômenos naturais. A linguagem própria para descrever os fenômenos naturais é, segundo quanto tinha escrito o próprio Galileu no *Saggiatore*, a linguagem matemática..⁵²

A sociedade passa a ser vista como uma máquina que produz outras máquinas que, por sua vez, produzem a própria sociedade. O cinema seria um modo exemplar desse círculo (re)produtivo, pois, de acordo com esse ponto de vista, “uma sociedade não é outra coisa senão o seu caminho rumo à representação. Se a máquina social fabrica representações, fabrica-se a si mesma, a partir de representações, estas atuando como meio, matéria e condição da sociabilidade”⁵³. O fabricante passa a ser fabricado: o mesmo destino de Deus é reservado ao homem moderno, ambos transformados em meio.

Os conceitos de técnica, tecnologia e ciência têm sido alvo de acesos debates, cuja análise excede aos nossos propósitos. É necessário, entretanto, para evitar confusão, deixar claro algum ponto de partida sobre o que pretendemos designar por essas

⁵¹ JEVONS, William Stanley [1835-1882]. **A teoria da economia política**. Tradução de Cláudia Laversveiler de Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 22.

⁵² MADOTTO, Rita. Nicholas Georgescu Roegen: una rifondazione ecologica dell'economia. In: GIOVANNINI, Fabio (Cur.). **Le radici del verde**: saggi critici sul pensiero ecologista. Bari: Dedalo, 1991, p. 53.

⁵³ COMOLLI, Jean Louis. **Tecnica e ideologia**. Trad. di Sandra Lischi e Anita Piemonti. Parma: Pratiche, 1982. Título original: “Technique et idéologie” [1971-1972], p. 11.

palavras. Ruy GAMA fez uma análise minuciosa das várias acepções de técnica e tecnologia e adota as seguintes definições:

Técnica: o conjunto de regras práticas para fazer coisas determinadas, envolvendo a habilidade do executor e transmitidas, verbalmente, pelo exemplo, no uso das mãos, dos instrumentos e ferramentas e das máquinas. Alarga-se frequentemente o conceito para nele incluir o conjunto de processos de uma ciência, arte ou ofício, para obtenção de um resultado determinado com o melhor rendimento possível.

Tecnologia: estudo e conhecimento científico das operações técnicas ou da técnica. Compreende o estudo sistemático dos instrumentos, das ferramentas e das máquinas empregadas nos diversos ramos da técnica, dos gestos e dos tempos de trabalho e dos custos, dos materiais e da energia empregada. A tecnologia implica na aplicação dos métodos das ciências físicas e naturais e, como assinala (com propriedade mas não com primazia) Alain Birou, também na comunicação desses conhecimentos pelo ensino técnico.⁵⁴

Por essa formulação fica evidente que a técnica é tão antiga quanto o homem, mas “a tecnologia tem história mais recente: pode-se talvez localizá-la na Grécia jônica (século VI a.C.)”⁵⁵ e a tecnologia moderna teria sido criada apenas no século XVIII. Assim, a tecnologia antiga estaria assentada na ideia de metafísica, conforme acima analisado, e a tecnologia moderna estaria assentada nas relações de produção e nas forças produtivas, decorrentes da crescente importância conferida à experimentação. Por fim, por ciência, e de forma extremamente simplificada, denominaremos o conjunto dos conhecimentos adquiridos, produzidos, acumulados e transmitidos que visam compreender e orientar a ação humana. O ponto distintivo entre técnica e ciência, portanto, é que a primeira tem por premissa o “fazer” e a segunda o “saber”.

Há uma diferença substancial entre as técnicas do mundo antigo e as do mundo moderno: entre os antigos as técnicas (o fazer) tendem a serem utilizadas para o domínio político dos homens (a cidade)⁵⁶, enquanto entre os modernos surge a ideia do

⁵⁴ GAMA, Ruy. **A tecnologia e o trabalho na história**. São Paulo: Nobel, 1987, p. 30-31.

⁵⁵ GAMA, Ruy. *Op. Cit.*, p. 31.

⁵⁶ “Essa razão grega não é a razão experimental da ciência contemporânea, orientada para a exploração do meio físico e cujos métodos, instrumentos intelectuais e quadros mentais foram elaborados no curso dos últimos séculos, no esforço laboriosamente continuado para conhecer e dominar a Natureza” (VERNANT, Jean-Pierre [1914-2007]. **As origens do pensamento grego**. 12ª ed. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 141). “A razão grega é a que de maneira positiva, refletida, metódica, permite agir sobre os homens, não transformar a natureza. Dentro de seus limites como em suas inovações, é filha da cidade” (*IDEM, ibidem*, p. 143).

fazer como domínio da natureza. Mas o domínio da natureza nunca foi em si um fim, mas o meio para o domínio do próprio homem. Por isso, essa modificação de eixo no modo de utilizar a técnica sempre esteve associada a um duplo e intrínseco movimento: altera-se o modo de conceber a ciência ao mesmo tempo em que se modificam as formas de domínio sobre os modos de satisfazer as necessidades humanas.

Como bem destaca Ruy GAMA, a “tecnologia deve ser entendida em suas relações históricas com a produção, na qual se integra, e com as teorias e métodos que, como ciência que é, aplica e realimenta”⁵⁷. Françoise CHOAY, de outra parte, demonstra bem essa correlação entre o novo modo de ver a ciência e a transformação que produz na vida concreta das pessoas a partir, inclusive, do exemplo de Tomas Morus, na sua famosa *Utopia*. Como destaca a referida autora, a *Utopia* deve ser “devolvida à sua ambivalência e à sua ambivalente vocação simbólica e realizadora”⁵⁸, pois não se trata apenas da estruturação de um mito, mas de um verdadeiro projeto urbanístico e social, cuja premissa básica era de que a “solução descrita por Morus seria transposta do plano do livro para o da quotidianidade concreta. Mas a mesma falta e as mesmas vertigens deviam engendrar uma resposta similar: a autoridade da Lei ausente era substituída por aquilo que fora o seu símbolo no espaço social”⁵⁹. O herói-arquiteto Utopo, proposto por Morus, simboliza como ninguém essa nova passagem metafísica, por meio da qual o ideal passa a modificar a realidade, aspecto que será utilizado a partir do século XVIII como o padrão estético disciplinador. O território racionalizado, ou seja, destruído e reconstruído, passa a ser um desejo contínuo do homem moderno, principalmente no âmbito das cidades, transformadas em máquinas disciplinadoras da convivência forçada, entre as quais Paris é um modelo exemplar.

HEIDEGGER insistiu em vários momentos nessa relação direta entre técnica e domínio da natureza e sua projeção sobre o homem moderno:

Se vê agora aquilo que Nietzsche já reconhecia em termos metafísicos, isto é, que a “economia maquinal” da idade moderna, o cálculo mecânico total de todo o agir e de todo o programar requer, na sua forma incondicionada, uma nova humanidade que vá além do homem até agora existido. Não basta possuir carros

⁵⁷ GAMA, Ruy. **A tecnologia e o trabalho na história**. São Paulo: Nobel, 1987, p. 177.

⁵⁸ CHAOY, Françoise. **A regra e o modelo**: sobre a teoria da arquitetura e do urbanismo. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1985, p. 308.

⁵⁹ CHAOY, Françoise. *Op. Cit.*, p. 254.

armados, aeroplanos, meios de comunicação; não basta nem mesmo dispor de homens em condição de fazer funcionar tudo isso; e não basta nem mesmo que o homem se limite a padronizar a técnica como se essa fosse qualquer coisa de indiferente, para além da utilidade e dano, construção e destruição, utilizável para o prazer da parte de quem quer que seja, para qualquer escopo.

É necessário uma nova humanidade que seja radicalmente adequada à essência fundamental, única no seu gênero, da técnica moderna e da sua verdade metafísica, isto é, que se deixe inteiramente dominar pela essência da técnica para assim guiar e utilizar ela própria, os particulares processos e as particulares possibilidades da técnica.

À “economia maquinal” incondicionada é adequado, no sentido da metafísica de Nietzsche, somente o super-homem, e vice-versa: o uno precisa da outra para a instauração do domínio incondicionado sobre a terra.

Foi Descartes, com a tese *cogito sum*, a dar o empurrão que abriu a porta para entrar na região essencial daquele domínio, entendido em sentido metafísico. A tese de que a natureza inanimada é *res extensa* não é senão a consequência essencial daquela primeira tese.⁶⁰

É a partir desse ponto de vista que pode ser entendido o niilismo ocidental. NIETZSCHE denominava niilismo ao processo em que os valores supremos se desvalorizam e afirmava que “a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo, - temos medido o valor do mundo de acordo com as categorias que se relacionam com um mundo puramente fictício”.⁶¹ O ser passa a ser pensado como valor⁶². O niilismo é um processo histórico pelo qual o suprasensível é anulado e todo o ente é nada. Esse é um processo crescente de instrumentalização de todas as coisas, por meio da técnica. HEIDEGGER conceitua a técnica da seguinte forma:

Segundo uma antiga doutrina, a essência de qualquer coisa é o que uma certa coisa é. Colocamos o problema da técnica quando perguntamos que coisa ela seja. Todos conhecemos as duas respostas que são dadas à nossa pergunta. A primeira diz: a técnica é um meio em vista dos fins. A outra diz: a técnica é uma atividade do homem. Essas duas definições da técnica são conexas. Propor-se escopos e preparar e usar os meios em vista desses, de fato, é uma atividade do

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. **II nichilismo europeu**. Trad.: Franco Volpi. Milano: Adelphi, 2003, p. 198-199.

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm [1844-1900]. **Vontade de potência**. Tradução e prefácio de Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Ediouro, [19--], p. 90.

⁶² É legítimo supor que essa transmutação dos valores, tal como percebida por Nietzsche, decorra justamente da absolutização do valor de troca, ficção que passa a ser a idealidade com a qual se relaciona todo o mundo real.

homem. À essência da técnica pertence o preparar e usar meios, aparelhos e máquinas, e lhe pertence também esses próprios aparatos e instrumentos, assim como as necessidades e os fins aos quais eles servem. A totalidade desses dispositivos é a técnica. Ela própria é um dispositivo ou, em latim, um *instrumentum*.⁶³

Como destaca HEIDEGGER, essa definição supõe que a técnica seja um meio em vista de fins, o que conduz à necessidade de dominá-la, mas o problema é estar evidente que a técnica tende a fugir do domínio do homem, o que põe em questão o conceito e a natureza da sua instrumentalidade. Ao se tornar ao mesmo tempo causa e finalidade de todas as coisas, o homem moderno colocou em crise a própria distinção entre causa e fim. Os meios passam a cada vez mais se autonomizar, inclusive os meios puramente técnicos, como afirma ELLUL:

Com efeito, a técnica não é nada mais do que meio e conjunto de meios. Isso não diminui a importância do problema porque a nossa civilização é, antes de tudo, uma civilização dos meios, e parece que na realidade da vida moderna, os meios sejam mais importantes que os fins: qualquer outra concessão é somente idealista.⁶⁴

A ambiguidade do homem moderno, causa e fim de todas as coisas, projeta-se sobre toda a máquina e cria a convicção de que a atividade técnica é neutra e possui uma esfera decisional autônoma em relação aos contextos socioeconômicos. Embora com base em equivocada leitura de textos de Marx, é irrepreensível a conclusão de CASTORIADIS de que:

Não se pode pensar a máquina, ainda que reduzida a seu ser-técnico, como neutra, a não ser acidentalmente. As máquinas em questão durante o período capitalista são máquinas “intrinsecamente” capitalistas. As máquinas que conhecemos não são objetos “neutros” que o capitalismo utiliza com fins capitalistas, desviando-os (como pensam com frequência, ingenuamente, técnicos e cientistas) de sua pura tecnicidade, e que poderiam também ser utilizados com outros “fins” sociais.⁶⁵

⁶³ HEIDEGGER, Martin. **Saggi e discorsi**. Traduzione di Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1976, p. 5.

⁶⁴ ELLUL, Jacques [1912-1994]. **La tecnica rischio del secolo**. Traduzione di Cesare Pesce. Milano: Giuffrè, 1969, p. 20.

⁶⁵ CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reunaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 402.

A pretensão política e jurídica de controlar as alterações sociais em benefício do próprio homem parte do prévio reconhecimento do caráter não neutro, ideológico, da técnica moderna. Essa tarefa, entretanto, é enormemente dificultada porque toda a sociedade e a consciência moderna estão imersas na técnica, mesmo quando pretendem se afastar do mecanicismo absoluto. A técnica se tornou o modo autônomo de pensar do próprio homem, como afirma ELLUL:

Mas quando, ao contrário, a técnica entra em todos os campos e no próprio homem, que se torna um objeto, a técnica cessa de ser um objeto para o homem e se torna a sua própria substância: não é mais colocada de frente ao homem, mas se integra nele e progressivamente o absorve de todo. Nesse sentido, a posição da técnica é radicalmente diferente daquela da máquina. Esta transformação que nós cada dia podemos observar, é o resultado do fato que a técnica se tornou autônoma.⁶⁶

A técnica moderna, entretanto, não é puro mecanismo de dominação, mas é também o modo que o homem encontrou para se adaptar à máquina sem se ferir além do necessário, como destaca ELLUL:

A técnica integra a máquina na sociedade, a torna social e sociável: constrói o mundo indispensável e coloca um pouco de ordem onde o choque incoerente das bielas tinha obtido somente ruínas. Ela aclara, explica e racionaliza, age em múltiplos setores abstratos como fez a máquina no setor de trabalho... Mais se aplicam as técnicas, mais é racional o uso das máquinas e, por consequência, menos se tem necessidade de utilizá-las, não importa onde. A organização coloca a máquina justa onde seja necessário, e lhes pede exatamente aquilo que é necessário.

[...] Essa consciência do mundo mecanizado não é outra coisa senão a técnica generalizada.

A técnica integra tudo, evita os choques e os dramas: o homem não é adaptado a esse mundo de aço, a técnica o adapta. Mas é preciso também notar que no mesmo momento, para fazer isso, ela troca a disposição deste mundo cego para que o homem possa nele entrar sem ferir-se nos espinhos e sem provar a angústia de ser destinado ao inumano.⁶⁷

⁶⁶ ELLUL, Jacques [1912-1994]. **La tecnica rischio del secolo**. Traduzione di Cesare Pesce. Milano: Giuffrè, 1969, p. 7.

⁶⁷ ELLUL, Jacques [1912-1994]. *Op. Cit.*, p. 6.

O homem moderno diante de todo o incrível arsenal técnico de que dispõe coloca em dúvida a possibilidade de impor-lhe limites. A técnica assume o mais alto grau de abstração para transformar-se em fetiche: os homens devem se adaptar a seus instrumentos e não os instrumentos aos homens. Terá sido assim desde o início da metafísica grega?

Quando se observa o nível de conhecimento a que chegaram os gregos, a impressão a que se chega é de que os povos jônicos estiveram sempre muito próximos de alcançar o nível técnico da Modernidade, mas recusaram um último passo⁶⁸. Com a distância de tantos séculos é difícil estabelecer os motivos dessa recusa ou, talvez melhor, dessa impossibilidade, mas é possível pensar algumas hipóteses. ELLUL, por exemplo, afirma que foi a “prudência” grega que estabeleceu essa recusa, que teria sido, portanto, consciente:

[...] Na idade de ouro da ciência grega se poderiam tirar as consequências técnicas da atividade científica, mas geralmente não se quis fazê-lo. “Esse povo, apaixonado por harmonia, se deteve justo no ponto onde a procura arriscava de chegar à desmedida e ameaçava de introduzir o monstruoso?” (J. Walter).

Isso concerne a um conjunto de razões, a maior parte das quais é filosófica: concessão da vida (desprezo das necessidades materiais e de melhoramentos, da vida prática, descrédito do trabalho manual seguido das práticas da escravidão), escopo da atividade intelectual (contemplação), recusa da potência, respeito das coisas. A atividade técnica é tida como suspeita porque se encontra presente sempre um aspecto de dominação bruta ou de desmedida: o homem, esse humilde sob o aparato técnico é, no princípio (e não somente hoje), um aprendiz de feiticeiro diante da máquina. Esse sentimento assim tenaz não é para os gregos o produto de um temor do homem primitivo de frente a isso que não compreende (como se quereria fazer-nos crer hoje) quando alguns se amedrontam pelas nossas técnicas, mas acima de tudo o resultado perfeitamente calibrado e delimitado de uma concessão da vida e de um ápice de civilização e de inteligência.⁶⁹

⁶⁸ Há algo de arbitrário e de metafórico na própria colocação desse problema. É que tanto a filosofia como a técnica gregas estão separadas das modernas por grandes transformações sociais. LUKÁCS com muita propriedade aponta que “correspondendo a um ser social totalmente diferente, a problemática e as soluções da filosofia antiga são qualitativamente diferentes daquelas da filosofia moderna” (LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**. Trad.: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 240). Os gregos não vivenciaram a técnica como os modernos, não por questão de escolha consciente, mas por estarem imersos em uma estrutura social e psicológica totalmente distinta.

⁶⁹ ELLUL, Jacques [1912-1994]. **La tecnica rischio del secolo**. Traduzione di Cesare Pesce. Milano: Giuffrè, 1969, p. 30-31.

O caráter elitista e abstrato dessa opinião nos parece evidente. Arrebatado de certo idealismo, um intelectual requintado como ELLUL atribui aos gregos uma sensatez e uma harmonia que nunca existiram. Bastará ler Tucídides para verificar o quanto a prudência abstrata, idealizada e elitista de Platão e Aristóteles estava distante da prática política e cotidiana das cidades gregas. Certamente não foi a prudência intelectual do ápice de um povo civilizado e inteligente que impediu os gregos de inventarem a pólvora, o canhão e a bomba atômica ou máquinas mais modestas que lhes dessem vantagem na guerra e no comércio.

Há hipóteses mais críveis, relacionadas com a estrutura social da época. Clifford CONNOR, por exemplo, afirma que “o fato que Anaxímenes, Heráclito e os outros filósofos jônicos fossem pensadores e não artesãos limitou a sua capacidade de contribuir para a ciência”⁷⁰. Embora não aprofunde esse argumento, o ponto de vista geral adotado em sua obra é de que a ciência é uma construção coletiva do qual participaram, de modo fundamental, camponeses analfabetos, marinheiros, comerciantes, artesãos e demais “pessoas comuns do povo”. Assim, o que contribuiu significativamente para a limitação tecnológica, ou científica, se melhor se preferir, foi a radical separação entre a atividade intelectual, de ordem contemplativa, e a atividade prática, de ordem manual.

Essa separação social, baseada na existência de uma ordem natural (hierárquica) das coisas e dos homens, persistiu por muito tempo. Mesmo no momento em que o cristianismo coloca Deus entre os homens, fator de rompimento com a ordem precedente, persiste a tendência de separar as funções humanas entre transcendentais e materiais. Como ensina DUBY, a sociedade cristã achava-se dividida em “ordem” e “plebe” e essa “estrutura fundamental, instaurada pela lei divina, reflexo da ordenação profunda que separa o céu e a terra, o espírito e o corpo, refrata-se, por sua vez, sobre a ordem dos ‘prelados’, dos ‘reitores’, dos dirigentes”⁷¹. Essa classificação binária das funções sociais é antiga, mas com o cristianismo se constitui um novo par disjuntivo, o padre e o rei, sobre o qual se assentam todas as concepções da ordem sociopolítica da Idade Média. A partir da bula do Papa Bonifácio de 742, que proibia os servos de Deus de usarem

⁷⁰ CONNER, Clifford D. **Storia popolare della scienza**: minatori, levatrici e «gente meccanica». Trad.: Nicola Baccino. Milano: Tropea, 2008, p. 135.

⁷¹ DUBY, Georges [1919-1996]. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Tradução de Maria Helena Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1982, p. 97.

armas e de combater, o binário disjuntivo, antes assentado na *auctoritas-potestas* ou na *clerus-populus*, passa a se configurar no *oratores-bellatores*: uns combatem, os outros oram. Em seguida, entretanto, começa a se consolidar um modelo ternário de classificação social por meio da inclusão dos que trabalhavam, dos subjugados.

Essa antiga separação trinária se rompe com a Modernidade, quando a ciência parte para a ação, pois, como bem explica LUKÁCS “a filosofia moderna coloca-se o seguinte problema: não mais aceitar o mundo como algo que surgiu independentemente do sujeito cognoscitivo (por exemplo, algo criado por Deus), mas concebê-lo, antes, como o próprio produto do sujeito”⁷². A técnica passa progressivamente a ser a solução existencial desse problema. Daí a preocupação de todos os pensadores dos séculos XVI e XVII com questões técnicas, como a matemática e a física.

DUSSEL afirma ser equivocada a opinião dos ecologistas do século XX que julgam negativamente a tecnologia, acreditando ser esta a causa da deterioração ecológica da terra. Sustenta que isso toma o efeito como causa e que a verdadeira causa dessa destruição está na “essência do capital: o capital constitui a natureza e a pessoa do trabalho como mediações para a ‘valorização do valor’. Se inverteu o princípio de toda ética: se colocou a pessoa como meio, e as coisas (a mais-valia) como fim”⁷³. Há vários aspectos problemáticos nessa afirmação. O primeiro deles é o papel que Dussel atribui à tecnologia, o de pura mediação, pois uma das características centrais da Modernidade é a tendência de os meios se tornarem fins em si mesmo, ou seja, adquirirem autonomia funcional e teleológica. Uma coisa é afirmar que a tecnologia deveria ser meramente instrumental, o que significa uma proposição política e normativa, e não uma perspectiva ontológica; coisa totalmente diversa, e equivocada, é afirmar que a tecnologia seja mero instrumento do capital. O segundo é o resquício de uma noção estrita e estreita de causalidade, difícil de sustentar no confronto com a realidade histórica, exceto se o discurso se mantiver no estéril debate etiológico. Não há dúvida de que o capital possui um papel central no processo de destruição dos homens e da natureza pela contínua busca do maior proveito possível, mas também não há dúvida de que o capital se instala como

⁷² LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**. Trad.: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 241.

⁷³ DUSSEL, Enrique [1934-]. **Un Marx sconosciuto**. Traduzione di Antonino Infranca Roma: Manifesto Libri, 1999, p. 223.

específica e revolucionária técnica social, desencadeada por outra técnica, qual seja, a da racional divisão do trabalho. A fundamental característica do capitalismo é justamente ser uma revolucionária técnica de exploração do trabalho social, de modo que causa e efeito mantém uma relação de reciprocidade dinâmica. O terceiro aspecto, do qual Dussel parece ter consciência, é que a atribuição de culpa exclusiva ao capital não explicaria a grande devastação ecológica ocorrida na União Soviética e nos demais países que recusaram a estratégia financeira do capital. Nem é preciso apontar a China, de duvidoso enquadramento entre os países comunistas, para demonstrar que o capitalismo só potencializa um efeito que a própria metafísica ocidental introduziu. O quarto aspecto é que a afirmação não leva em conta que a tecnologia moderna e o capitalismo são fenômenos sociais que se consolidam ao mesmo tempo, às vésperas da Revolução Francesa, de modo que são gêmeos siameses e não é possível salvar um à custa do outro.

O liame indissolúvel entre técnica e dominação capitalista não passou despercebido a LUKÁCS, para quem “o primeiro avanço irreversível da cientificidade moderna está no início da dominação da produção capitalista”⁷⁴, mas esse autor depois se mostrou otimista com a possibilidade de essa produção ser simplesmente utilizada para fins socialistas. A crítica que MÉSZÁROS faz a essa ideia também se aplica à referida opinião de Dussel: o postulado “que afirma a livre intercambialidade das fábricas construídas para propósitos capitalistas e socialistas, cuja produção funcione sem problemas numa base materialmente ‘neutra’, trata de forma fetichista os conceitos de tecnologia e ‘instrumentalidade pura’”⁷⁵. Com efeito, tanto a mercadoria como a tecnologia não são neutras, até porque ambas são processos sociais complexos, e serão tratadas de forma fetichista caso não se considere a totalidade das bases em que são produzidas. Como afirma LÖWY, o aparato produtivo:

[...] por sua natureza e sua estrutura, não é neutro, está a serviço da acumulação do capital e da expansão ilimitada do mercado. Está em contradição com os

⁷⁴ LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. Trad.: Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 63.

⁷⁵ MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. Tradução de Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 864.

requisitos de salvaguarda do meio ambiente e da saúde da força de trabalho. Portanto, há que “revolucioná-lo”, transformando radicalmente sua natureza.⁷⁶

A divisão social do trabalho é a principal e mais profunda técnica moderna, pois foi o modo encontrado pelo homem para se adaptar à máquina, mas se transformou também no modo de se apropriar individualmente da riqueza socialmente produzida. A divisão do trabalho é uma técnica que encerra o duplo viés da modernidade: especialização como meio de racionalização e produção/destruição das coisas como uma finalidade útil.

Para que os efeitos da divisão social do trabalho se potencializassem, entretanto, foi necessário conjugar uma divisão global da natureza, pois a construção social de um espaço era condição para que o sistema passasse a produzir. Em realidade, a divisão social do trabalho dependeu de uma prévia divisão social das terras, historicamente ligada aos processos de conquista denominados de grandes navegações do século XIV, cujo grande marco simbólico foi a descoberta da América. O Tratado de Tordesilhas, portanto, representou não apenas uma divisão de poder sobre territórios, mas a construção de um novo imaginário que atribuía a dois povos europeus a divisão de recursos naturais do planeta.

A mercadoria, de outra parte, é o fim último dessas técnicas, todas destinadas a se objetivarem e a se fetichizarem. Por fim, a fábrica é a grande criação que decorrerá de todo esse processo. Mãe artificial, criadora e criada, é o mais refinado espelho da natureza criado pelo homem: mulher reprodutora fecundada pelo sêmen masculino da racionalidade. Por meio dela se institui a cultura antinatureza, inclusive porque a própria natureza passa a ser vista como feminina fábrica, com as principais características da máquina, quais sejam a automação e a reversibilidade. A fábrica deixa de ser um lugar físico e se transforma em uma idealização de um processo natural: a sociedade toda passa a ser uma fábrica produtora de mercadorias, entre as quais músicas, poemas, petições, decisões, ideias, teorias, algoritmos, visões, crenças etc. A máquina se torna desnecessária como equipamento físico quando todos passam a crer que tudo funciona como uma máquina, inclusive a vida social, a economia e a psique dos próprios homens.

⁷⁶ LÖWY, Michael. **Ecosocialismo**: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. Trad.: María Luisa Veuthey. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012, p. 35.

A fábrica, que tanto influência recebeu e ainda recebe da estrutura militar, passa não apenas a influenciar as demais instituições sociais, mas a alterá-las. Referindo-se ao pensamento do economista Veblen, ROLL afirma que a “tecnologia, ao transformar a maneira de realizar as operações materiais do modo de viver, faz com que certos hábitos e formas de pensar (instituições) se tornem antiquados e estimula a criação de outros”⁷⁷. O século XX foi pródigo em novas experiências institucionais e organizacionais por meio das quais se buscou adequar as relações sociais à estrutura de funcionamento industrial, tido como o elemento superior da racionalidade humana.

A organização científica do trabalho se insere entre essas novas experiências, em relação às quais constitui apenas um refinamento das bases lógicas da tecnologia da divisão do trabalho. Como demonstra Ruy GAMA⁷⁸, já havia desde o século XVII tentativas de organizar o trabalho em bases científicas, e a invenção do elevador, por exemplo, teve esse propósito. Os influentes trabalhos do americano Frederick Winslow Taylor e do francês Henri Fayol, cujos métodos foram depois utilizados de forma inovadora pelo americano Henry Ford, constituíram um momento de destaque de uma tendência que se verificava desde o início da industrialização. Tais trabalhos, entretanto, nem sequer configuram o ápice dos sistemas de controle da gestão do trabalho. A tecnologia da organização científica do trabalho se tornou imprescindível conforme o nível de especialização (divisão) do trabalho eliminou a tradição do ofício e aumentou o conhecimento fragmentário. Como a fragmentação do trabalho e do conhecimento aumenta continuamente, a tendência é de se aumentarem as técnicas de controle, as quais passam a ser refinadas pela conjunção dos meios autoritários, utilizados desde o início da divisão do trabalho, com meios consensuais.

A obsessão da organização científica do trabalho sempre foi eliminar movimentos desnecessários para aumentar a produtividade, mas também sempre decorreu da necessidade de organizar a fragmentação do trabalho no processo industrial. O controle social, portanto, é meio não só para aumentar o excedente, mas também para adequar o material humano a uma específica técnica de trabalho, qual seja, o trabalho fragmentado e mecânico. Como afirma GORZ, a “racionalização do trabalho provocava a racional-

⁷⁷ ROLL, Eric. **História das doutrinas econômicas**. Tradução de Cid Silveira, Richard Paul Neto e Constantino Ianni. 4ª ed. São Paulo: Companhia Nacional, 1977, p. 442.

⁷⁸ GAMA, Ruy. **A tecnologia e o trabalho na história**. São Paulo: Nobel, 1987, p. 188.

zação, depois a uniformização das máquinas, esta por sua vez a uniformização dos produtos e, por fim, a uniformização dos trabalhadores”⁷⁹. A mecanização e a fragmentação do trabalho e a uniformização dos trabalhadores, entretanto, não ficam restritas à fábrica, pois o imaginário da máquina se transmite a toda a sociedade, a toda atividade humana, inclusive àquela parte da vida humana que supostamente lhe escapa. Como já observava FERRAROTTI na década de 1960:

O taylorismo e o fordismo indicam uma particular forma de organização empresarial, mas são também qualquer coisa mais. Eles constituem uma particular alocação do poder, junto com um particular método de gestão e de adoção das decisões: em outras palavras, uma estrutura hierárquica que em nome da funcionalidade e da eficiência, ao escopo de abolir todos os tempos “mortos” e os gestos “passivos” condiciona de maneira decisiva os grupos humanos, seja nos lugares de trabalho seja nos ambientes extra-empresariais.⁸⁰

A técnica de racionalização do trabalho não se limita ao local de trabalho e à pessoa do trabalhador, mas se dirige a toda a sociedade burguesa. Isso decorreu, no sistema taylorista, da necessidade de tornar mensuráveis e intercambiáveis as atividades produtivas de diferentes indivíduos. Não é por outro motivo que FORD afirmou que a “máquina está realizando no mundo o que o homem jamais conseguiu com sermões, propaganda ou palavras escritas”⁸¹, pois há uma conexão direta entre a vida doméstica e a indústria. Como o objetivo da racionalização do trabalho é controlar e eliminar tudo o que não lhe seja necessário, inclusive o que esteja no lazer, no início do fordismo foi adotado nos Estados Unidos o procedimento de controlar a sexualidade e a moralidade dos trabalhadores, inclusive por meio do proibicionismo, ou seja, pela proibição de venda de bebidas alcoólicas entre 1919 e 1933. O proibicionismo, assim como as demais técnicas de contenção libidinal, nunca foi meramente da ordem da ética puritana,⁸² mas uma técnica imprescindível para criar um novo tipo de trabalhador e de homem.

⁷⁹ GORZ, André [1923-2007]. **Metamorfoses do trabalho**: crítica da razão econômica. Trad. Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2003, p. 62-63.

⁸⁰ FERRAROTTI, Franco. **Macchina e uomo nella società industriale**. Torino: ERI, 1963, p. 89.

⁸¹ FORD, Henry. **Os princípios da prosperidade**. Tradução de Monteiro Lobato. 2ª ed. Rio de Janeiro: Freitas de Bastos, 1964, p. 387.

⁸² “Na América a racionalização do trabalho e o proibicionismo estão indubitavelmente conectados: as investigações dos industriais sobre a vida íntima dos operários, os serviços da inspeção criados em algumas empresas para controlar a moralidade dos operários são necessidades do novo método de trabalho”. (GRAMSCI, Antonio [1891-1937]. **Americanismo e fordismo**. Tradução de Gabriel Bogossian e introdução de Ruy Braga. São Paulo: Hedra, 2008, p. 66).

GRAMSCI, com perspicácia, já na primeira metade da década de 1930, e da prisão, conseguiu perceber que essas “iniciativas puritanas têm como fim a conservação, fora do trabalho, de um certo equilíbrio psicofísico que impeça o colapso fisiológico do trabalhador, premido pelo novo método de produção”⁸³. Isso, entretanto, só vai até o ponto em que os custos do controle sejam compatíveis com os ganhos da produção. A partir do momento em que a educação estatal⁸⁴ e as demais formas de coerção social são suficientes para oferecer adequadas quantidades do novo trabalhador disciplinado, a fábrica pode manter seu nível coercitivo e educativo em limites ideológica e moralmente mais justificáveis, sem perder por inteiro a preocupação com sua propriedade (o trabalho, ou seja, o trabalhador), mesmo quando não esteja sob seus domínios, ou seja, no seu espaço e no tempo de trabalho. Por isso, até hoje foram mantidos mecanismos jurídicos que permitam esse controle⁸⁵.

A exploração do trabalho, entretanto, sempre exigiu que se conjugassem meios coercitivos com o consentimento do próprio trabalhador. Mesmo na escravidão os meios repressivos nunca foram suficientes para manter, por si só, o regime de dominação da oligarquia rural. Por isso, sempre foram adotados outros e mais sutis meios de domínio, como a promessa de liberdade futura, a concessão de alforria a termo, a miscigenação e vários outros mecanismos de cooptação dos escravos. Esses meios, obviamente, nunca diminuíram a centralidade simbólica e real do feitor como o mecanismo principal de coerção dos trabalhadores escravos, mas indicam que a pretensão de quem adquire trabalho sempre foi ir além da mera compra da força física do objeto adquirido,

⁸³ GRAMSCI, Antonio [1891-1937]. *Op. cit.*, p. 67-68.

⁸⁴ Uma das principais razões que permitiu ao Estado crescer em tamanho no final do século XIX e início do século XX, mesmo em clima liberal, consistiu justamente em seu papel de “vigiar a ética sexual, ensinar a parcimônia, inculcar as boas maneiras, combater a manifestação das paixões em todas as formas possíveis, separar a esfera pública da privada. Embora desconfiados de um Estado sempre mais embaraçante e custoso, os burgueses jamais moveram objeções à sua tendência de redefinir uma gama sempre mais ampla de comportamentos moralmente discutíveis como atividade criminal que requer a intervenção dos órgãos do Estado. O sustento de novas formas de controle sobre o corpo e sobre a mente foi talvez o mais importante fator de crescimento no primeiro estágio da expansão do Estado” (BAUMAN, Zygmunt [1925-]. **Memorie di classe**: preistoria e sopravvivenza di un concetto. Traduzione di Alfredo Salsano. Torino: Einaudi, 1987, p. 40).

⁸⁵ Exemplo desses mecanismos de coerção pessoal é a persistência da resilição do contrato de emprego por justa causa do trabalhador em caso de “incontinência de conduta ou mau procedimento”, “embriaguez habitual”, “ato lesivo da honra ou da boa fama” e “prática constante de jogos de azar” (CLT, art. 482), mesmo quando não praticados em serviço. Há nos tribunais trabalhistas inúmeros exemplos de severa aplicação dessas regras morais anti-contratualistas por faltas cometidas fora do ambiente de trabalho, o que demonstra que o capital não compra somente o trabalho, mas também o lazer, ou seja, o trabalhador.

pois a subjetividade é inseparável do corpo e sem a conjunção de ambos pouco se aproveita.

Da mesma forma, a produção industrial tem caminhado em uma tênue divisa entre a exigência estrutural de utilizar critérios autoritários de controle do trabalho, mais acentuados no taylorismo e no fordismo, com a necessidade de cooptar os trabalhadores para obter o maior rendimento possível e diminuir custos tendencialmente crescentes. A principal ambiguidade da fábrica é que “ao mesmo tempo é um sistema de dominação e um organismo de cooperação”⁸⁶ e as técnicas de racionalização do trabalho sempre transitaram entre esses dois polos. Em que pese no imaginário social esteja disseminada a ideia de que o homem corresponda a uma sofisticada máquina, aquilo que o empregador, o mais primoroso dos pragmáticos, deseja adquirir e procura utilizar até o mais profundo nível em que possa chegar é justamente o que nenhuma máquina e nenhum outro animal podem oferecer. E para adquiri-lo e depois utilizá-lo em toda sua extensão, busca o apoio de todas as ciências: o direito, a psicologia, e ergonomia e quantas mais forem inventadas.

Justamente por isso as técnicas de organização tayloristas, com sua tendência de aumento da especialização de tarefas cada vez mais restritas, com critérios objetivos para medir, programar e prever o uso da mão-de-obra e seus custos, com os quais se procurava diminuir ao máximo a necessidade de cooperação dos operários, encontrou o seu limite. As experiências de limitada autogestão e participação decisória dos trabalhadores, denominadas genericamente de toyotismo, constituem a resposta empresarial para essa crise e instauram um novo modelo de resposta a essa estrutura dual de coerção/cooptação. A democratização da gestão, entretanto, será sempre limitada porque o poder decisório geral competirá sempre ao proprietário ou aos gerentes, não só em função do uso do direito de propriedade, mas em decorrência da própria divisão do trabalho, que acarreta uma sempre maior separação entre trabalho manual e intelectual, na qual, paradoxalmente, o que diminui sempre e mais é o trabalho intelectual. A empresa que adota o toyotismo se fortalece em ambiente caracterizado pela escassez de oportunidades de trabalho, de desmobilização sindical e de crescimento lento, de modo que o

⁸⁶ FERRAROTTI, Franco. **Macchina e uomo nella società industriale**. Torino: ERI, 1963, p. 86.

propalado consenso interno e a polivalência não são obtidos “naturalmente”, mas impostos aos trabalhadores.⁸⁷

O senso comum parece indicar que a técnica está destinada a eliminar o trabalho manual e penoso e, dessa forma, alçar o homem a um trabalho mais elevado, mais intelectual. A realidade desmente essa idealização. Em uma fase em que ainda não tinham se disseminado as técnicas computacionais, JONAS com muita perspicácia havia já percebido a tendência crescente de diminuição dos serviços intelectuais do trabalhador contemporâneo:

Como, graças à técnica, todo trabalho do tipo “ferreiro serralheiro” evolui muito para aquele do tipo “relojoeiro”, poder-se-ia postular uma crescente “intelectualização” da atividade humana em geral e, portanto, também uma atenuação da mencionada “contraposição” ou “diferença”. Mas o trabalho evolui de fato nessa direção? A atividade de quem se limita a vigiar uma máquina que, por sua vez, corta em série uma rosetinha de relógio, ou uma outra máquina que executa uma só função na composição de partes – e essa é a etapa sucessiva do progresso – é, de fato, “mais intelectual” que o trabalho, tornado obsoleto pela tecnologia, do relojoeiro, que produzia artesanalmente todo o conjunto? Ao contrário! Essa é intelectualmente mais pobre e o é próprio na mesma medida em que se empobrece manualmente. A perda da variedade manual (e a diminuição dos esforços) segue o mesmo passo da perda da atividade mental.⁸⁸

Há quem ingenuamente acredite que o fato de atualmente manipular computadores em casa ou no trabalho o torna intelectualmente superior a um trabalhador que fazia serviço similar há 30 anos. A fragmentação do trabalho e a diminuição das opções de resposta aos comandos estabelecidos no código da máquina, entretanto, indica que hoje existe menos esforço de raciocínio e menor crescimento intelectual para os executores. Há um aumento da produtividade, mas em contrapartida também aumenta o cansaço, muito mais por força da repetição constante das mesmas atividades e da diminuição do tempo de resposta do que propriamente de um aumento da atividade intelectual para obter um resultado.

⁸⁷ LIMA, Eurenice. Toyota: A inspiração japonesa e os caminhos do consentimento. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 120.

⁸⁸ JONAS, Hans [1903-1993]. **Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica**. Introduzione di Pier Paolo Portinaro. Torino: Einaudi, 2002, p. 254.

O controle e aceleração do tempo de trabalho têm por finalidade, obviamente, aumentar os ganhos na produção. Essa aceleração, entretanto, está ligada a um movimento mais profundo da economia capitalista, pois é necessário aumentar progressivamente a velocidade das trocas de mercadoria como condição para o aumento do capital. O valor de troca é produzido pela circulação das mercadorias e esta, como destaca MARX, revela-se “por meio da velocidade desse curso, a velocidade da metamorfose delas [as mercadorias], o entrelaçamento contínuo das séries das metamorfoses, a celeridade do giro social das coisas, a rapidez com que as mercadorias desaparecem da circulação e são substituídas por novas”⁸⁹. Assim, a aceleração do tempo de produção está ligada à aceleração da circulação de mercadorias e como o âmbito em que esses dois mecanismos atuam não se limita à fábrica, mas se estende a toda a sociedade, o efeito disso é um aumento crescente do ritmo da vida. As interações e as trocas são cada vez mais sentidas como efêmeras, transitórias e superficiais, e o indivíduo fica privado do tempo e da propriedade de si mesmo, pois aumenta a velocidade em que se deve colocar à disposição de outrem o principal bem de que se dispõe. E esse bem deve estar muito visível, exposto passivamente ao consumo de todo aquele que se disponha a pagar seu preço, sem nada de oculto e impenetrável: a total transparência que impeça o vício redibitório. A boa-fé objetiva pressupõe que o sujeito que se vende revele tudo previamente ao comprador.

O homem, entretanto, resiste em ser tratado como puro sistema mecânico. Como afirma CASTORIADIS:

Tratar um homem como coisa ou como puro sistema mecânico não é menos, mas mais imaginário, do que pretender ver nele uma coruja, isso representa um aprofundamento no imaginário; pois não somente o parentesco real do homem com uma coruja é incomparavelmente maior do que o é com uma máquina, mas também nenhuma sociedade primitiva jamais aplicou tão radicalmente as consequências de suas assimilações dos homens a outra coisa, como o faz a indústria moderna com sua metáfora do homem-autômato. As sociedades arcaicas parecem sempre conservar uma certa duplicidade nessas assimilações;

⁸⁹ MARX, Karl Heinrich [1818-1883]. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant’Anna. 23ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, livro I, p. 147.

mas a sociedade moderna toma-as, na sua prática, ao pé da letra da maneira mais selvagem.⁹⁰

O homem, portanto, em que pese toda a metafísica maquinal que lhe sobrecarrega, procura meios de fugir da mecanização de si mesmo, embora, paradoxalmente seja impelido para outras formas de automatização, como a do fetichismo. Em relação á técnica, entretanto, resta ao homem procurar caminhos válidos entre a ingenuidade tecnológica e o fatalismo pessimista, por ser da necessidade da sobrevivência da espécie.

De qualquer modo, a busca desses caminhos é uma atividade social ampla, política e jurídica, pois seria impossível adequar os conhecimentos humanos às exigências da vida a se pensar na existência de um determinismo tecnológico, ou seja, na irreversibilidade absoluta da progressão tecnológica, inclusive da destinada à destruição da vida humana na Terra. Isso seria apenas o coroamento final da metafísica.

1.3 FETICHISMO, MERCADORIA E CONSUMO

Não é exagerado afirmar que o resultado mais impressionante da tendência crescente da sociedade ocidental em convergir para uma metafísica mecânica seja a autonomização dos meios em relação aos fins. Isso se dá não pela supressão integral da causalidade finalística, mas pela absolutização do fim: este assume tal grau de abstração que passa a ser concomitantemente tudo e nada. O fim torna-se uma idealidade fantasmática e vazia, com a qual todo meio é compatível. Com isso, o meio/objeto se desvincula dos fins ou se legitima com qualquer finalidade. Daí decorre, portanto, a tendência fetichista da sociedade moderna, pois o objeto passa a ocultar o fato de ser constituído por relação entre as pessoas e assume uma falsa autonomia ontológica. O todo passa a ser explicado ou desejado por uma de suas partes.

Há consenso de que fetichismo é um neologismo criado pelo magistrado francês DE BROSSES, que em obra de 1760 derivou o termo a partir do português antigo “fetisso”, atualmente “feitiço”, com o qual se definia o culto de objetos, animais ou fenômenos da natureza. Embora a palavra feitiço já fosse corrente na época e constituís-

⁹⁰ CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reunaud. Rio

se em si uma abstração de variadas práticas africanas, com o neologismo fetichismo esse autor fez uma abstração ainda mais ampla⁹¹, com a qual enquadrou em uma mesma estrutura crenças das mais diversas, como a de africanos e de indígenas da América, comparando essa estrutura tal como percebida na época (século XVIII) com a estrutura religiosa dos antigos egípcios. Esse precursor do darwinismo social acreditava estar estudando um fenômeno totalmente estranho à Europa, pois se tratava de ridículos cultos de selvagens que só conseguiam se espalhar entre grupos com algum grau de comunicação porque “facilmente tombavam na mente de homens rudes”.⁹² Os povos tradicionais, segundo esse autor, estariam na infância da humanidade.

Por uma dessas ironias da história, ficou depois demonstrado que DE BROSSES estava triplamente equivocado ao criar esse neologismo. O primeiro equívoco foi etimológico. O termo fetiche surgiu do contato dos portugueses com os povos africanos nos séculos XIV e XV. DE BROSSES derivou a palavra para o francês a partir da raiz latina “*fatum, fanum fari*”⁹³, que possui o sentido de “predicção, vaticínio, profecia, oráculo”⁹⁴, cometendo um equívoco etimológico, pois, como demonstrou AGAMBEN, “a raiz indoeuropeia *dhê-, de facere, está realmente ligada à de *fas, fanum, feria*, e tem originalmente um valor religioso que transparece no sentido arcaico de *facere*, ‘fazer um sacrifício’”⁹⁵. Por isso, acrescenta AGAMBEN, “o espanto de De Brosses diante dos fetiches não só não tem razão de existir, mas inclusive revela o esquecimento do estatuto originário dos objetos”.⁹⁶

de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 189-190.

⁹¹ É importante destacar que a criação desse neologismo é um produto do processo de colonização, mas, de outra parte, tornou-se o seu fundamento. Com muito acerto destacou IACONO que a “progressão da colonização branca compeliu a homogeneizar a nível teórico e ideológico a representação dos povos e civilizações atribuídas ao primeiro estágio da escala da evolução social e humana. A noção de fetiche e o conceito de fetichismo podiam, evidentemente, satisfazer essa ideologia colonial no domínio da religião” (IACONO, Alfonso M. **Le fétichisme**: histoire d’un concept. Paris: PUF, 1992, p. 6). O sucesso que o termo obteve desde que criado até 1908, quando MAUSS o condenará, explica-se porque permitiria “utilizar os efeitos do método comparativo, aquele que suprimiria os limites da história ocidental, representado ainda, por exemplo, por Bossuet, para alargar o domínio da universalidade que o Ocidente imporia ao mundo” (IACONO, **Idem**, p. 120).

⁹² DE BROSSES, Charles [1709-1777]. **Du culte des dieux fétiches**: ou parallèle de l’ancienne Religion de l’Egypte avec la Religion actuelle de Nigritie. Paris: Fayard, 1988, p. 27.

⁹³ DE BROSSES, Charles [1709-1777]. *Op. cit.*, p. 15.

⁹⁴ SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos [1834-1900]. **Novíssimo dicionário latino-português**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1993, p. 476.

⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 65.

⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Op. cit.*, p. 65.

Como bem destaca SAFATLE, “quem toma emprestado um conceito sempre leva mais do que pede”⁹⁷ e DE BROSSES em seu neologismo acabou por nele incluir algo totalmente estranho à sua pretensão original. O que ele trouxe foi uma ausência, um não-ser, um fantasma, mas, ao mesmo tempo, ofereceu bases para opiniões racistas, como as de KANT⁹⁸. HEGEL também manifesta uma opinião racista sobre os povos tradicionais, mas, diferentemente de DE BROSSES, limita o fetichismo aos africanos e depois de examinar superficialmente práticas supostamente africanas, afirma que os negros foram escravizados pelos europeus, mas sua sorte “é quase ainda pior em seu próprio país, pois reina nele, assim mesmo, uma escravidão absoluta... Os sentimentos morais são, nos negros, sumamente débeis; melhor dito: carecem deles em absoluto”.⁹⁹ É evidente que, por meio desses autores, o conceito de fetichismo foi utilizado para justificar moralmente a escravidão dos negros e o colonialismo.

O segundo e maior equívoco cometido por DE BROSSES foi sua própria concepção religiosa de fetichismo. MAUSS em artigo de 1908 demonstrou como a estrutura religiosa dos povos tradicionais é muito mais complexa e heterogênea do que a imaginada pelo referido autor, para arrematar que:

[...] quando se escrever a história da ciência das religiões e da etnografia, se espantará do papel indevido e fortuito que uma noção do gênero daquele de fetiche jogou nos trabalhos teóricos e descritivos. Ele não corresponde senão a um imenso mal-entendido entre duas civilizações, a africana e a europeia, e não tem outro fundamento senão a cega obediência à prática colonial, às línguas francas faladas pelos europeus na costa ocidental. [...] O sucesso do livro de De Brosses foi devido a qualquer coisa de simplismo, de errado, talvez necessário,

⁹⁷ SAFATLE, Vladimir. **Fetichismo**: colonizar o outro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 26.

⁹⁸ “Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojaram-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana” (KANT, Immanuel [1724-1804]. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais**. Tradução de Vinícius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993, p. 78).

⁹⁹ HEGEL, Georg Wilhelm [1770-1831]. **Filosofia de la historia**. Traducción de José Maria Quintana Cabanas. 2ª ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971, p. 119.

onde até aqui viveram a ciência e a descrição das religiões, das africanas em particular.¹⁰⁰

Além de incluir em um mesmo grupo práticas religiosas totalmente distintas, às vezes até contraditórias, como a magia, o encantamento, os tabus e o fetichismo, DE BROSSES atribuiu a este último um sentido diverso do pensado pelos próprios africanos em cujos relatos se baseou.

O terceiro equívoco foi pensar no fetichismo como uma prática estranha a qualquer experiência europeia. MARX e FREUD demonstraram que os elementos contidos nesse neologismo eram plenamente aplicáveis às categorias e práticas ocidentais, ou seja, aos próprios “civilizados” europeus.

MARX foi o primeiro a destacar o fetichismo da mercadoria como um elemento da sociedade moderna. A principal característica da mercadoria, esse objeto essencial do capitalismo, é um encobrimento, uma ocultação, um mistério. Com efeito, MARX afirmou que:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais e o total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho.¹⁰¹

Para a economia clássica, a mercadoria “não era uma especificidade do capitalismo, mas, sim, uma forma de produção eterna, natural, que perpassaria toda a história da humanidade”¹⁰². Essa naturalização da mercadoria pode ser bem percebida no pensamento de Adam SMITH, para quem o princípio mais elementar da ordem econômica é “certa tendência ou propensão existente na natureza humana que não tem em vista essa utilidade extensa, ou seja: a propensão a intercambiar, permutar ou trocar uma

¹⁰⁰ MAUSS, Marcel [1872-1950]. *L'art et le mythe d'après M. Wundt [1908]*. In: MAUSS, Marcel. **Oeuvres**. Présentation de Victor Karady. Paris: Les Éditions de Minuit: Estampa, 1974, p. 244-245.

¹⁰¹ MARX, Karl Heinrich [1818-1883]. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 23ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, livro I, p. 94.

¹⁰² NOVAES, Henrique Tahan. **O fetiche da tecnologia**: a experiência das fábricas recuperadas. São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 74.

coisa pela outra”¹⁰³. Por isso, para Adam SMITH a divisão do trabalho não é a causa da mercadoria, mas sua consequência. A mercadoria, portanto, seria o objeto antropológico fundamental do homem e o comércio seria o fundamento mais profundo da natureza humana. Pragmático, SMITH não tentou provar sua teoria inserindo o comércio nas míticas relações entre Adão e Eva, mas se limitou a fixar o comércio como elemento imutável da natureza humana.

O liberalismo não percebe as modificações históricas produzidas sobre a mercadoria e assim encobre as relações sociais das quais participa. Esse encobrimento decorre de uma separação. Como MARX havia afirmado nos Manuscritos de 1844, ao discorrer sobre a propriedade fundiária, “capital e trabalho em um primeiro momento estão unidos; depois são separados, sim, e estranhos um ao outro, mas se sustentam e se promovem um ao outro como condições positivas”¹⁰⁴. A mercadoria no sistema moderno decorre dessa separação e o seu fetiche é imposto pela impossibilidade do retorno à sua unidade. Não se trata de um fenômeno subjetivo, pois para MARX “o fetichismo não é primariamente um fenômeno de consciência, mas um conjunto de manifestações de objetividade social, ou, mais precisamente, de objetivação de petrificação de certas práticas sociais”.¹⁰⁵ Como bem destaca ŽIŽEK:

O traço característico da análise de Marx é, não obstante, que *as coisas (mercadorias) creem no lugar deles*, em vez dos sujeitos: é como se todas as crenças, supertições e mistificações metafísicas, supostamente superadas pela personalidade racional e utilitarista, se encarnassem nas “relações sociais entre as coisas”. Eles já não creem, mas *as coisas creem por eles*.¹⁰⁶

¹⁰³ SMITH, Adam [1723-1790]. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas, volume I. Introdução de Edwin Cannan. Tradução de Luiz João Barúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983, v. 1, p. 49.

¹⁰⁴ MARX, Karl Heinrich [1818-1883]. **Manoscritti economico-filosofici del 1844**. Prefazione e traduzione di Noberto Bobbio. Torino: Einaudi, 1968, p. 97.

¹⁰⁵ VINCENT, Jean-Marie. Jürgen Habermas e o trabalho. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.) **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard e Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 264.

¹⁰⁶ ŽIŽEK, Slavoj. **El sublime objeto de la ideología**. Trad.: Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2009, p. 62.

Um objeto assume a forma de mercadoria no momento em que o seu valor de uso se separa do seu valor de troca¹⁰⁷. Toda coisa é suscetível de se transformar em mercadoria, pois esta não possui uma essência ontológica, mas é resultado de um processo social temporário, que se realiza no momento dessa separação, para depois, na maior parte dos casos, retornar à sua possibilidade de uso. Essa cisão é indispensável para a acumulação capitalista porque, como afirma DUSSEL, “o valor é o ser do capital”¹⁰⁸, ou seja, ter valor é aquilo que é mais específico da mercadoria. Esse valor tão específico, que transmuda um objeto em mercadoria, é aquele que propicia a e depende da circulação, ou seja, é o valor de troca. Se o capitalismo é “a exigência de acumulação ilimitada do capital por meios formalmente pacíficos”¹⁰⁹ e o espírito do capitalismo é “a ideologia que justifica o engajamento no capitalismo”¹¹⁰, é justamente no valor de troca da mercadoria que esse espírito se encarnou. É necessário crer nessa separação entre os valores para que o mecanismo funcione e é essa a função e a estrutura do fetichismo nas sociedades modernas, pois a mercadoria é e não é, ao mesmo tempo, valor de uso.

Como MARX já havia destacado na *Contribuição à crítica da economia política*, a “mercadoria é valor de uso... mas ao mesmo tempo, enquanto mercadoria, não é valor de uso. Se fosse valor de uso para o seu proprietário, isto é, um meio imediato de satisfazer suas próprias necessidades, não seria mercadoria. Para o proprietário a mercadoria é antes um não-valor de uso...”.¹¹¹ A mercadoria adquire o valor de troca por meio da perda de seu valor de uso e o readquire para o novo proprietário à custa da ocultação

¹⁰⁷ Essa troca nas sociedades capitalistas é essencialmente monetária, de modo que “tudo que possa ser trocado por dinheiro é, nesse momento, uma mercadoria, seja qual for o destino que lhe seja reservado depois de feita a transação” (KOPYTOFF, Igor. *A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo*. In: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 95). Esse aspecto, entretanto, não é universal, pois “há trocas de mercadorias em economias não-monetárias” (*IDEM, ibidem*).

¹⁰⁸ DUSSEL, Enrique [1934-]. **A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse**. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 308.

¹⁰⁹ BOLTANSKI, Luc [1940-]; CHIAPELLO, Ève [1965-]. **O novo espírito do capitalismo**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009, p. 35.

¹¹⁰ BOLTANSKI, Luc [1940-]; CHIAPELLO, Ève [1965-]. *Op. cit.*, p. 39. Ao contrário do que afirmam esses autores (p. 39), o espírito do capitalismo não passa por nenhuma crise, pois qualquer que seja o ceticismo social existente nas sociedades burguesas, nenhum deles abala a crença no valor de troca da mercadoria, principalmente o valor de troca das mercadorias fundamentais do capitalismo, ou seja, a moeda, a terra e o trabalho.

¹¹¹ MARX, Karl Heinrich [1818-1883]. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 29.

do trabalho nela utilizado¹¹². Por esse mecanismo, a mercadoria aparece como se fosse em si a fonte do valor e do lucro, o que instala a crença, por exemplo, de que o dinheiro colocado na instituição bancária cresça por si mesmo.

A centralidade do fetichismo da mercadoria no desenvolvimento do capitalismo se impõe pela necessidade de objetivação do trabalho necessário e, ao mesmo tempo, da abstração imposta pelo valor de troca, pois toda a sociedade passa a ter suas relações subordinadas a uma única relação monetário-comercial abstrata. Por esse caminho, esse fetichismo assume na mercadoria ao mesmo tempo um papel real, simbólico e imaginário, porquanto essas três dimensões são fabricadas, dominadas e alienadas no objeto, e é nesse momento que a economia, expressão maior da racionalidade moderna, mostra-se tributária da fantasia e das culturas arcaicas que a precederam. Pela mentalidade mercadológica, “as pessoas tendem a ser vistas como mercadorias e estas se inclinam a ser concebidas como entidades animadas que dominam as pessoas”¹¹³. As mercadorias, e não as pessoas, passam a dominar o ser social¹¹⁴. Não se trata, entretanto, de uma representação externa da realidade da mercadoria, mas de um modo de ser histórico que a sociedade burguesa criou para lidar com as coisas úteis a partir da divisão social do trabalho.

Como acima foi dito, uma das características centrais da Modernidade é a cisão radical entre sujeito e objeto. Por isso, como esclarece KOPYTOFF, uma das predisposições culturais mais importantes do mundo ocidental é:

[...] a de separar conceitualmente as pessoas das coisas, e de ver as pessoas como os territórios naturais da individuação (ou seja, singularização) e as coisas como os territórios naturais da mercantilização. Essa separação, embora tenha

¹¹² Esse caráter dinâmico das trocas mercantis é um dos aspectos mais característicos das sociedades capitalistas. Com efeito, “a mercantilização é mais apropriadamente entendida como um processo de transformação do que um estado de ‘ser-ou-não ser’” (KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 100), de modo que o capitalismo se caracteriza pela grande velocidade das trocas, pela seguida transformação de valores de uso em valores de troca e vice-versa.

¹¹³ TAUSSIG, Michael T. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. Tradução de Priscila Santos da Costa. São Paulo: Unesp, 2010, p. 52.

¹¹⁴ Para a teoria da utilidade marginal “a utilidade não é uma qualidade intrínseca, mas expressa uma relação entre a coisa e o indivíduo” (ROLL, Eric. **História das doutrinas econômicas**. Tradução de Cid Silveira, Richard Paul Neto e Constantino Ianni. 4ª ed. São Paulo: Companhia Nacional, 1977, p. 373). Essa teoria econômica, portanto, dá suporte à fetichização da mercadoria, por estabelecer suposta cientificidade para a crença de que o indivíduo estabelece diretamente uma relação com o objeto, relação essa que é de atração. O elemento narcisista e erótico dessa atração é evidente.

suas raízes na Antiguidade Clássica e no Cristianismo, se tornou mais visível com o início da modernidade europeia. O seu desmentido mais cabal era, é claro, a prática da escravidão.¹¹⁵

Essa distinção fundamental da Modernidade entra em crise justamente quando a lógica da mercadoria lança-se sobre os atributos humanos, como a inteligência, a criatividade, os órgãos humanos e a reprodução da vida. Conforme essa invasão do capital se naturaliza e é culturalmente absorvido, algumas modalidades de mercantilização do corpo humano passam a ser toleradas, como a prostituição, o fornecimento de órgãos, principalmente de sangue, a mãe de aluguel e a venda de atletas pelos clubes esportivos. Curiosamente, ainda se mantém a rejeição moral a essas práticas quando existem intermediários, como o cafetão. É ainda forte a rejeição ao tratamento do homem como coisa, de modo que moralmente “a mercantilização deve ser controlada pelo próprio trabalhador”¹¹⁶, condição necessária para aliviar psicologicamente a inserção de cada indivíduo na máquina social. Essa rejeição é ambígua quando a mercadoria é o trabalho humano, pois, mesmo precarizado à beira da escravidão, em inúmeros casos é tolerado em certas condições controladas, mesmo quando existem intermediários (terceirização).

Os mecanismos de coerção social pela fome, utilizados para que os trabalhadores fossem compelidos a se alienarem, cedo se mostraram insuficientes. Não bastava que o homem dominasse as forças do universo, mas para o capitalismo era necessário que o homem dominasse a si mesmo.¹¹⁷ MARX já havia destacado essa necessidade pedagógica ao afirmar que:

Não basta que haja, de um lado, condições de trabalho sob a forma de capital e, de outro, seres humanos que nada têm para vender além de suas forças de trabalho. Tampouco basta forçá-los a se venderem livremente. Ao progredir a produção capitalista, desenvolve-se uma classe trabalhadora que, por educação,

¹¹⁵ KOPYTOFF, Igor. A biografia culturas das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 113-114.

¹¹⁶ KOPYTOFF, Igor. *Op. cit.*, p. 115.

¹¹⁷ “Entretanto, depois que obtivemos vitória sobre o universo, o inimigo permanece dentro de nós; e enquanto ao homem obedecem todas as coisas, não vos obedece o homem; nem o corpo obedece ao espírito, nem o espírito a si” (LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm [1646-1716]. **La giustizia**. Milano: Giuffrè, 1966, p. 4).

tradição e costume, aceita as exigências daquele modo de produção, como leis naturais evidentes.¹¹⁸

WEBER posteriormente reforçou essa necessidade de normalização dos novos hábitos produtivos ao afirmar que para o desenvolvimento do capitalismo:

[...] não só é indispensável um elevado sentido das responsabilidades, como é igualmente necessário um estado de espírito que, pelo menos *durante* o trabalho, esteja liberto da eterna questão: como ganhar um dado salário com um máximo de comodidade e um mínimo de esforço? E que, além disso, efetue o seu trabalho como se ele fosse, em si mesmo, um objetivo absoluto – como uma “vocação profissional”. Todavia, um tal estado de espírito não é um produto da natureza. Pode ser conseguido quer através de salários elevados quer por meio de salários baixos, só trazendo resultados um processo educativo de longa duração.¹¹⁹

Com as técnicas de controle científico do trabalho do taylorismo/fordismo, essa abstração e essa perda imposta pela generalização da mercadoria se agudizaram, pois o trabalhador é ao mesmo tempo produtor e consumidor desse fetiche e isso exige maior rigidez dessa educação e sua generalização por toda parte, ou seja, uma nova conformação do homem. É necessário que o trabalhador abstraia o produto do seu trabalho e o objeto de seu consumo, do seu consumir-se. Essa crença se generaliza de tal modo que hoje é difícil encontrar quem não acredite que a pobreza seja uma patologia individual que decorra da ausência ou da insuficiência da educação produtiva.

Em relação à exigência de abstração do produto do trabalho, GRAMSCI fez uma interessante comparação entre os amanuenses, antes da invenção da imprensa, e os linotipistas e datilógrafos da fase subsequente, para mostrar que o antigo copista, por se interessar pelo texto acabava por alterá-lo e por refazê-lo. Havia demasiado tempo disponível para refletir, o que impedia a mecanização. O operário moderno, entretanto, para trabalhar com maior rapidez e eficiência precisa agrupar mecanicamente as siglas estenográficas, de modo que o “interesse do trabalhador pelo conteúdo intelectual do

¹¹⁸ MARX, Karl Heinrich [1818-1883]. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant’Anna. 23ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, livro I, v. 2, p. 851.

¹¹⁹ WEBER, Maximilian Karl Emil [1864-1920]. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 42. Observe-se que Weber expressamente indica que para o capitalismo essa disciplina deve existir “pelo menos” enquanto o trabalho é realizado, o que demonstra que a máxima eficiência se obtém quando essa disciplina se encontra também fora do local de trabalho.

texto se mede pelos seus erros, o que é uma deficiência profissional”¹²⁰. Assim, para o trabalhador ser eficiente no regime industrial é necessário que progressivamente se desinteresse pelo que produz, pois quanto mais se interessar pelo objeto de sua atividade mais errará. Essa perda forçada do interesse do todo da mercadoria no ato de produção só pode ser preenchida pelo interesse pela parte, ou seja, pela contrapartida do trabalho, pelo poder de compra de objetos de consumo, destinados à criação e à destruição¹²¹ no menor espaço de tempo possível, atividade que funciona como movimento complementar e restaurador da crença. A modificação pretendida pelo toyotismo, de que o trabalhador se interesse por seu trabalho, só pode ter alguma eficácia se houver como contrapartida um significativo aumento do consumo, pois o interesse pelo trabalho crescentemente equivale a um interesse pela remuneração, pelo prêmio conferido em troca desse interesse.

Não é acidental que o “Eu compro, logo existo”, enunciado como provocação e denúncia em 1987 pela artista conceitual americana Bárbara Kruger, tenha sido proposto por analogia com o axioma fundamental da metafísica moderna. O “eu compro, logo existo”, pode ser explicado como um problema ético (social) ou como uma patologia (individual)¹²², mas ambas as interpretações são redutoras do fenômeno. Tem razão CAMPBELL ao afirmar que o consumismo não pode mais ser visto como uma resposta fútil e desesperada, uma experiência sem sentido, mas representa uma reação ao sentimento ontológico de insegurança e à busca de si mesmo, a partir de uma generalizada aceitação nas sociedades contemporâneas de uma metafísica idealista. CAMPBELL conclui em sua perspicaz análise que:

¹²⁰ GRAMSCI, Antonio [1891-1937]. **Americanismo e fordismo**. Tradução de Gabriel Bogossian e introdução de Ruy Braga. São Paulo: Hedra, 2008, p. 73.

¹²¹ A palavra consumo, de origem latina, tem o sentido original de “gastar, comer, destruir, consumir, dar cabo de, arruinar, deitar a perder, perder, atenuar, enfraquecer, debilitar” (SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos [1834-1900]. **Novíssimo dicionário latino-português**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1993). É muito recente o sentido positivo dessa palavra, pois é “uma palavra impregnada de violência e até o presente século tinha apenas conotações negativas. Até a década de 1920, a palavra ainda era usada para referir-se à mais fatal das doenças da época – a tuberculose” (RIFKIN, Jeremy [1945-]. **O fim dos empregos**: o declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho. Tradução de Ruth Gabriela Bahr. São Paulo: Makron Books, 1995, p. 19).

¹²² Algumas análises, por exemplo, partem da ideia implícita de que existe um nível pulsional adequado para o consumo, acima do qual estaria configurado o comprador compulsivo, um doente em busca desesperada por autoafirmação, alguém cuja identidade não está firmemente estabelecida. Nesse sentido: BENSON, April Lane (Ed.) **I shop therefore I am**: compulsive buyising and the search for self. Northvale: Rowman & Littlefield, 2000. 515 p.

[...] há de fato pressupostos metafísicos significativos que sustentam o consumismo moderno, pressupostos que, curiosamente, não parecem estar limitados à esfera do próprio consumo, mas também estão presentes em muitas outras áreas da vida contemporânea. O que pode ser visto para indicar que a atividade de consumir - com seu implícito emanacionismo e sua fé no poder da "magia" - tornou-se uma espécie de modelo ou molde para a forma como os cidadãos das sociedades ocidentais contemporâneas passaram a ver todas as suas atividades. Uma vez que, como já vimos, mais e mais áreas da sociedade contemporânea foram assimiladas a um "modelo de consumo", é talvez pouco surpreendente que a metafísica subjacente do consumismo tenha nesse processo se tornado uma espécie de filosofia padrão para todos na vida moderna.¹²³

Não é mais necessário ir ao templo para restabelecer a crença, pois esta se estabelece não pela presença do ser, mas por sua ausência (o não-ser). O templo passa a estar em cada um pelo estabelecimento do não-ser do desejo, nunca integralmente satisfeito. O desejo só se mantém pela ausência do objeto desejado, mas essa falta é tão somente um outro aspecto da própria existência do objeto¹²⁴. O objeto da crença passa a ser um lampejo que tenta substituir um anterior espectro, mas que consegue apenas mascará-lo¹²⁵. Como afirma AGAMBEN:

Precisamente por ser negação e sinal de uma ausência, o fetiche não é um *unicum* irrepetível, mas, pelo contrário, é algo substituível ao infinito, sem que nenhuma das suas sucessivas encarnações possa algum dia esgotar completamente o nada de que é a cifra. Por mais que o fetichista multiplique as provas da sua presença e acumule um harém de objetos, o fetiche lhe foge fatalmente entre as mãos e, em cada uma de suas aparições, celebra sempre e unicamente a própria mística fantasmagórica.¹²⁶

¹²³ CAMPBELL, Colin. I shop therefore I know I am: The metaphysical Basis of Modern Consumerism. In: EKSTRÖM, Karin M.; BREMBECK, Helene (Ed.). **Elusive consumption**. Oxford: Oxford International Publishers, 2004, p. 41-42.

¹²⁴ É o desejo “que regula a repetição significativa do neurótico e sua metonímia. Não é nesta observação que diremos como lhe é preciso sustentar esse desejo como insatisfeito (e eis a histérica) ou como impossível (e eis o obsessivo)” (LACAN, Jacques [1901-1981]. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 688).

¹²⁵ “As condutas de consumo, aparentemente orientadas e dirigidas para o objeto e para o prazer, correspondem na realidade a finalidades muito diferentes – a de expressão metafórica ou desviada do desejo, a da produção por meio de signos diferenciais de um código social de valores” (BAUDRILLARD, Jean [1929-2007]. **A sociedade de consumo**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 91).

¹²⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 62.

É essa necessidade de repetição de algo que substitua o insubstituível que explica como uma parte (um objeto) toma o lugar do todo (as relações sociais e o próprio existencial humano) e também torna compreensível porque a acumulação vazia de objetos, tal como a realizada seja por indivíduos colecionadores seja por capitalistas, é algo “natural” nas sociedades contemporâneas. Há algo de sagrado nessa acumulação de oferendas, por meio da qual um deus insaciável deve receber sempre novos objetos de sacrifício.

Como destaca AGAMBEN¹²⁷, o cristianismo pôs em crise a distinção entre o sagrado e o profano ao destinar o próprio Deus como vítima do sacrifício, seguidamente repetido. Essa crise também decorre das tendências messiânicas do cristianismo, pois o próprio homem passa a ser o objeto de transição para o sagrado. Tudo isso estabeleceu um elemento de indistinção, pois o sacrifício sempre foi ritual da transição dinâmica do profano para o sagrado, enquanto a profanação é a restituição para o uso comum daquilo que havia sido separado na esfera do sagrado. Foi necessário um árduo esforço teológico para estabelecer na Idade Média algum diferenciador entre a ordem do sagrado e a do profano, sempre carregado de contradições, como se verifica, por exemplo, na obra de Santo Agostinho, que distingue a Cidade de Deus e a Cidade terrena, mas coloca ambas na própria Terra.

Com o capitalismo se absolutiza a separação do sagrado e do profano, mas de uma forma contraditória, pois “a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar”¹²⁸. É na mercadoria, totalmente liberada de qualquer finalismo, que se opera de forma radical essa cisão entre aquilo em que se crê (o valor) e aquilo que se usa (o necessário), para torná-los um vazio absoluto, como aponta AGAMBEN:

E como, na mercadoria, a separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo é feito, produzido e vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível. Esta

¹²⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 70.

¹²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Op. cit.*, p. 71.

esfera é o consumo. Se, conforme foi sugerido, denominamos a fase extrema do capitalismo que estamos vivendo como espetáculo, no qual as coisas são exibidas na sua separação de si mesmas, então espetáculo e consumo são as duas faces de uma única impossibilidade de usar.¹²⁹

A religião capitalista criou um objeto ritual, a mercadoria, que é impossível de ser profanada, pois condensa em um só lugar o profano e o sagrado. BAUMAN acredita que “foi destino do *fetichismo da mercadoria* ocultar das vistas a substância demasiado humana da sociedade de *produtores*, é papel do fetichismo da subjetividade ocultar a realidade demasiado comodificada da sociedade de consumidores”¹³⁰. Essa afirmação está coerente com a sua ideia de que as sociedades contemporâneas deixaram de ser meramente produtoras para serem consumidoras. É de questionar, entretanto, o quanto há de continuidade ou de descontinuidade nessa mudança, pois quem compra parceiros ou eletrodomésticos pela Internet reproduz em si a mesma lógica da mercadoria, ou seja, busca algo que oculta as relações humanas, mercificadas até a última gota. Por isso, aquilo que se denomina fetichização da subjetividade configura, em realidade, a fetichização da última mercadoria disponível para produção e consumo.¹³¹

O caráter expansivo do “fetichismo” decorre do papel central que as mercadorias ocupam nos projetos individuais e coletivos. A posse e o consumo de objetos é a confirmação efêmera da promessa de abundância e de progresso infinito e isso induz os comportamentos. Como destaca CORONIL:

Com a generalização das relações mercantis, os modos de reificação relacionados com o fetichismo da mercadoria se irradiaram do reino da produção de objetos para o da produção de identidades sociais. Sinais típicos das identidades coletivas, tais como território, cultura, história ou religião aparecem como entidades autônomas. [...] À medida que o fetichismo da

¹²⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 71.

¹³⁰ BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 23.

¹³¹ KEYNES em 1936 já observava em o “consumo – para repetir o óbvio – é o único fim e objetivo da atividade econômica. As oportunidades de emprego estão necessariamente limitadas pela extensão da procura agregada” (KEYNES, John Maynard [1883-1946]. **A teoria geral do emprego, do juro e da moeda**. Tradução de Mário R. da Cruz. São Paulo: Abril Cultura, 1983, p. 80). Há uma continuidade entre produção e consumo, pois o fundamento deste é destruir o primeiro. Ao se afirmar que a sociedade passou da produção para o consumo, em realidade, o que se afirma é que o consumo passa a ter maior visibilidade social, o que só foi possível porque a produção como ato de criar algo destinado a produzir valor de troca, está generalizada a ponto de se ter tornado “natural”, ou seja, ter sido ocultada pelo óbvio das atividades cotidianas. A sociedade burguesa contemporânea, portando, é de super-produção.

mercadoria se enraíza profundamente na sociedade, funciona como um esquema cultura que permeia outros domínios socioculturais. Como sucede com as mercadorias, a forma material, objetual, tangível das entidades geográficas se torna meio privilegiado para representar as menos tangíveis relações históricas entre os povos. Por meio do fetichismo geográfico se naturaliza o espaço e se territorializa a história. Desse modo, o Ocidente se constitui como um fetiche imperial, lar imaginado dos vencedores da história, encarnação de seu poder.¹³²

O Capital de Marx já havia sido publicado há 20 anos quando em 1887 o psicólogo francês Alfred Binet utilizou o termo fetichismo para “designar quer uma atitude da vida sexual normal, que consiste em privilegiar uma parte do corpo do parceiro, quer uma perversão sexual,... caracterizada pelo fato de uma das partes do corpo... ou objetos relacionados com o corpo... serem tomados como objetos exclusivos de uma excitação ou um ato sexuais”¹³³. FREUD aprofundou o estudo desse tema e em 1927 escreveu seu famoso texto “Fetichismo”, no qual considera o “fetiche como um substituto do pênis” e que “normalmente esse pênis teria que ser abandonado, mas precisamente o fetiche está destinado a preservá-lo do desaparecimento”¹³⁴. O fetiche cumpria a função em alguns indivíduos de evitar o impacto da ameaça de castração, ao perceberem que a mãe não possui pênis, por meio da substituição simbólica dessa ausência. O aspecto mais interessante do texto, entretanto, foi a descoberta de FREUD que passou a ser designada por “clivagem do eu”. Comparando casos de fetichismo com outro caso, em que dois jovens haviam perdido o amado pai e um deles se recusava a admitir a perda, FREUD percebeu que em todos havia uma mesma estrutura de separação do eu. Uma parte do eu reconhecia a perda e dela demonstrava consciência, enquanto outra parte da vida psíquica a recusava. Essa clivagem é um mecanismo de defesa contra a angústia pelo qual o fetichista aceita e nega a falta (a castração) em proporções variáveis

¹³² CORONIL, Fernando. **Más allá del occidentalismo**: hacia categorías geohistóricas no imperiales. Casa de las Américas, ano XXXIX, n. 214, enero-marzo de 1999, p. 45.

¹³³ ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Diccionario de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 235.

¹³⁴ FREUD, Sigmund [1856-1939]. Fetichismo. In: **Obras completas** de Sigmund Freud. 4ª ed. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, p. 2993.

de caso para caso. Diferentemente da ideologia (“Pai, eles não sabem o que fazem!”), o fetichista sabe o que faz, mas ainda assim faz¹³⁵.

O fetichismo aponta para um inexistente, para um não-ser. É uma coisificação, a transferência de um vínculo desumanizado de uma parte específica da vida, como tentativa de tampar a falta e de aplacar o desamparo. O fetichismo em seu aspecto psicológico envolve três aspectos: a recusa em reconhecer a castração materna, a cisão do ego e o processo metonímico em que um objeto é eleito para obliterar a falta. Desse modo, percebe-se um curioso liame entre a clivagem produzida no fetichismo e os processos linguísticos da metáfora e da metonímia. Metáfora, como se percebe em sua raiz etimológica, é transportar para outro lugar; metonímia é o emprego de um termo por outro. Esses dois tropos remetem a um significado ausente, pois são utilizados justamente quando falta um termo mais apropriado para expressá-lo. O que é surpreendente na metáfora não é apenas o seu caráter cognitivo, mas o fato de que o sentido metafórico é sempre insuficiente para preencher o significado pretendido e, até ao contrário, encobre a regra semântica violada em sua enunciação. Como afirma ORTEGA Y GASSET:

É verdadeiramente estranha a existência no homem desta atividade mental que consiste em suplantiar uma coisa por outra, nem tanto no afã de chegar a esta como pelo empenho de evitar àquela. A metáfora escamoteia um objeto para mascará-lo com outro, e não teria sentido se não víssemos sob ela um instituto que induz o homem a evitar realidades.¹³⁶

ORTEGA Y GASSET afirma que a metáfora é o mais radical instrumento de desumanização porque nela identifica um processo de objetivação, a partir do qual o instrumento metafórico pode ser empregado com os fins mais diversos. A metáfora seria uma imagem criada no afã de evitar a realidade e que acaba por se autonomizar em relação ao próprio homem. Parece-nos que esse procedimento também se verifica na metonímia. O processo de objetivação por meio da metáfora e da metonímia, portanto, são muito semelhantes ao de objetivação da mercadoria. Com base nesse paralelo, podemos

¹³⁵ O drama contemporâneo não é a cegueira: vemos a injustiça, a morte, o desprezo pelo humano e a perda de dignidade do nosso viver cotidiano, mas, ainda assim, impotentes reproduzimos suas condições materiais, pois o máximo que nos é permitido é desviar o olhar para outras e mais vendáveis imagens.

¹³⁶ ORTEGA Y GASSET, José [1883-1955]. *La deshumanización del arte y otros ensayos estéticos*. 4ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1956, p. 32-33.

arriscar a afirmação de que no capitalismo a mercadoria seja uma metáfora que encobre o seu sentido literal de alienação do próprio homem.

Observa-se, portanto, que há um curioso paralelo entre o fetichismo psicológico e o fetichismo da mercadoria, pois em ambos há essa clivagem, seja na vida psíquica como na econômica: em ambos se tem conhecimento da verdade do todo, mas, ainda assim, a consciência é impulsionada, sem possibilidade de resistência, para a parte. O consumo para além das necessidades da vida digna ditadas pelo convívio social é o mais elaborado mecanismo dessa cisão e revela a “incapacidade de uma sociedade em praticar a solidariedade humana de outra forma que através de rituais técnicos derrisórios e custosos”¹³⁷. É justamente o crédito, essa super abstração econômica, que move a fúria do consumo e mantém artificialmente algum grau de solidariedade mecânica, cada vez mais tênue e mais difícil de controlar a cada crise.

A fetichização da mercadoria tem o papel de ocultar a substância humana que está por trás da máquina produtora. A atividade humana passa a ser suplantada por uma coisa por meio de outra, não para chegar a algo novo e desejado, mas para afastar a anterior. Por essa estrutura, não apenas o trabalho alienado constitui um processo de educação para um novo homem, mas a própria mercadoria desempenha um profundo papel transformador, pois “a forma mercadoria penetra e transforma dimensões da vida social até então isentas de sua lógica, até o ponto em que a própria subjetividade se torna uma mercadoria a ser comprada e vendida no mercado, como a beleza, a limpeza, a sinceridade e a autonomia”¹³⁸. Há, portanto, um processo totalizante de educação desse novo homem, do qual participa a fábrica, como técnica de trabalho e modo de estar no mundo, e que se espalha para fora de si em todas as relações sociais, as quais passam todas a serem econômicas ou vistas economicamente. A lógica pedagógica da fábrica vai para a escola e esta também se transforma em uma nova indústria, destinada a preparar homens para a vida na fábrica social.

¹³⁷ DUPUY, Jean-Pierre [1941-]. **Introdução à crítica da ecologia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 59.

¹³⁸ LIVINGSTONE, J. Modern subjectivity and consumer culture. In: STRASSER, S; MCGOVERN, C; JUDT, M. (Org.). *Consuming Desires: Consumption, Culture and the Pursuit of Happiness*. Cambridge: University Press, 1998, p. 416, *apud* BAUMAN, Zygmunt [1925-]. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 152.

O homem, entretanto, estaria destinado a perseguir essa ausência em todas as coisas que manipula? Basta dirigir o olhar para a grande parte da população mundial que não faz parte da hegemonia burguesa para constatar que o homem não está deterministicamente fadado a ser uma máquina-desejante, nem destinado a ter um único modo de produção. Essa é a pretensão exclusiva da sociedade burguesa, cuja ideologia se esforça para fazer crer que é o único tipo de sociedade possível, talvez mesmo o único tipo de sociedade existente. Há, entretanto, inúmeros povos para os quais tais fetiches não têm sentido e para os quais a metáfora da máquina é incompreensível. A esses, os povos tradicionais, podemos lançar um olhar estranhado, mas não ingenuamente romântico, para constatar que há inúmeras outras possibilidades para o ser humano. A crença mais absoluta que pretende nos impor a metafísica ocidental é da inevitabilidade da destruição desses povos ou de seus modos de vida, da superação dos resquícios antiquados de um homem selvagem que não existe ou não deveria mais existir. Não basta à Modernidade anunciar a morte de Deus: é necessário anunciar a morte do homem-selvagem para celebrar a perfeição do homem-máquina (civilizado).

Vendo, entretanto, o consumo desenfreado em que se encontra a sociedade ocidental, seu ritmo crescente de substituição de um ídolo por outro, cabe nos perguntar: quais são os selvagens que adoram objetos inanimados?

1.4 COLONIALISMO E NECESSIDADE

O conceito de Modernidade é um produto da própria Modernidade, que teve antes que construir o conceito de Idade Média. Esse lento processo histórico só se concluiu entre os séculos XVIII e XIX, quando as expressões Renascimento e Reforma desprendem-se das suas metáforas simbolizadoras, ou seja, de renascimento para as artes ou para a razão e de restauração dos primitivos tempos cristãos.¹³⁹

Por isso, tanto Koseleck como Habermas têm razão ao afirmarem que só foi possível estabelecer os períodos históricos (Idade Moderna, Idade Média e Antiguidade)

¹³⁹ A esse respeito: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 273.

quando estes perderam o seu sentido puramente cronológico para assumirem a significação de uma “época nova”. Mas é estranho que nenhum dos dois relacione esse “novo tempo” com o “novo espaço”, representado pelo progressivo processo de colonização da América, que há de se consolidar justamente a partir do século XVIII. Habermas, por exemplo, depois de afirmar que a “descoberta do ‘Novo Mundo’ assim como o Renascimento e a Reforma, os três grandes acontecimentos por volta de 1500, constituem o limiar histórico entre a época moderna e a medieval”¹⁴⁰, sustenta que Hegel descobriu na subjetividade o princípio dos novos tempos e conclui que os “acontecimentos-chave históricos para o estabelecimento do princípio da subjetividade são a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa”.¹⁴¹ É verdade que nessa parte de seu trabalho Habermas sintetizava o pensamento hegeliano¹⁴², mas ao fazê-lo manifesta implícita concordância ao não estabelecer nenhuma crítica ou reparo. Para esses pensadores tudo se dá como se os fundamentos históricos da subjetividade estivessem calcados exclusivamente em experiências temporais internas da própria Europa, sem considerar o evento que, embora não seja o único desencadeador (é necessário evitar as simplificações causais redutoras) desempenha um papel fundamental e precede temporalmente os demais: a viagem de Colombo. É como se a subjetividade moderna surgisse em si apenas por força das novas experiências racionais, religiosas e políticas dos europeus, sem que tais experiências estivessem condicionadas pelos grandes eventos que as precederam ou com eles diretamente conectadas.

¹⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 9.

¹⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.*, p. 26.

¹⁴² HEGEL em realidade aponta expressamente três fenômenos como causas do surgimento do espírito moderno: a organização do Estado, o renascimento da arte e da ciência e a descoberta da América e de novos caminhos para as Índias Orientais (HEGEL, Georg Wilhelm [1770-1831]. **Filosofía de la historia**. Traducción de José Maria Quintana Cabanas. 2ª ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971, p. 422-433). Assim, a rigor não é correta a afirmação de DUSSEL de que “para Hegel a descoberta da América não é um fator constitutivo da Modernidade” (DUSSEL, Enrique [1934-]. **L'occultamento dell'“altro”**: all'origine del mito della modernità: conferenze tenute a Francoforte e all'Istituto Italiano per gli studi filosofici. Trad.: Gervasoni Ubaldo. Celleno: La Piccola Editrice, 1993, p. 40), mas isso não infirma sua conclusão da invisibilidade histórica da América para esse pensador, pois o espírito europeu tem para com o território “descoberto” uma relação de propriedade, pois “contra essa vontade absoluta, a vontade dos outros espíritos particulares de um povo não têm direito; aquele povo é o dominador do mundo” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich [1770-1831]. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio**. Traducción, introducción y notas de Ramón Valls Plana. 2ª ed. Madrid: Alianza, 1999, § 550, p. 570).

O colonialismo teve um papel central na mudança do imaginário da Idade Média para a Idade Moderna ao se abrir a percepção da terra como um território vazio disponível para a expansão ilimitada. Se esse imaginário começa a se alterar com as cruzadas, as quais em grande parte foram guerras de ocupação, além de ter sido favorecido pelos deslocamentos humanos produzidos pela peste negra, é somente com a descoberta da América que o europeu supera em definitivo a sua noção tradicional de limite. É razoável supor que Galileu só conseguiu desviar o olhar europeu da palavra para a imagem, por meio de seu telescópio, porque antes disso a imagem do Novo Mundo já havia se aberto aos incrédulos.

Com efeito, tanto o Renascimento como a Reforma são fenômenos do século XVI, subsequentes a 1492. Ao apontar essa evidência não se pretende estabelecer um puro nexo de causalidade temporal, pois todo e qualquer fenômeno cultural não é um consequente repentino de outro evento, mas absorção paulatina e por vezes contraditória ou descontínua de eventos precedentes. O fato é que, como fenômeno suscetível de interferir no imaginário social, a “descoberta” da América não só é cronologicamente anterior como, principalmente, produziu um impacto simbólico tanto ou mais significativo. É tentador imaginar que talvez Lutero não pudesse em 1517 ter afixado suas famosas 95 teses contra as indulgências se não estivesse já consolidado o evento de 1492. De outra parte, é razoável supor que esse “encontro” com a América poderia ter sido totalmente diverso se nessa época não estivesse em fase avançada de consolidação a autonomia do sujeito, resultado do longo processo de secularização do cristianismo. Tem razão DUSSEL ao afirmar que “a partir de 1492 (e não antes) é que se inicia, que começa a ‘História Mundial’ enquanto mundial”¹⁴³, pois a partir daí se instituiu a ideia de exterioridade de todas as demais culturas do planeta e de sua subsunção à cultura europeia.

Como reconhece KOSELECK, a “história da Cristandade, até o século XVI, é uma história das expectativas, ou, melhor dizendo, de uma contínua expectativa do final dos tempos”¹⁴⁴. É estranho, portanto, que não se proponha a pensar quais eventos

¹⁴³ DUSSEL, Enrique [1934-]. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. Tradução de Georges I. Maissiat. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 86.

¹⁴⁴ KOSELECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 34.

históricos foram determinantes na modificação semântica dos tempos, ou seja, na construção do tempo moderno. Obviamente, a hipótese da “descoberta” da América como elemento chave dessa transformação é tanto ou mais crível do que a hipótese do Renascimento e da Reforma, pois foi ela que permitiu a autonomia da ação pela possibilidade real de apreensão do paraíso terrestre, a natureza exuberante e imaginária da América. A interioridade e a reflexão já eram princípios agostinianos há séculos, de sorte que não foi a Reforma que os desencadeou ou que criou a subjetividade moderna: pelo imaginário do paraíso na Terra, o homem foi convocado a uma nova coragem moral e a assumir uma nova relação consigo mesmo e com a natureza. A interioridade subsiste, mas seu valor se transforma: o homem não está mais destinado a esperar o paraíso celeste, mas é convocado pelo Criador para construir na Terra a Sua imagem.

Há quem sustente que a invenção da imprensa tipográfica por Gutenberg, simbolizada na impressão da bíblia em 1455, seja o evento mais significativo da Modernidade. Embora seja inegável a importância desse fato histórico, o certo é que a Modernidade, como qualquer transformação cultural relevante, estabeleceu-se mais por um conjunto de poderes generalizantes do seu imaginário do que pela divulgação do conhecimento existente. A imprensa, portanto, embora seja anterior à descoberta da América, só conseguiu contribuir significativamente para essa mudança quando se associou às demais transformações em curso e as potencializou. É excesso de platonismo imaginar que as ideias, inclusive as de Lutero ou Calvino, precedem à percepção social da realidade.

Por isso, tem razão DUSSEL ao afirmar que “a Modernidade constitui um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu”¹⁴⁵, não por ser causa suficiente do fenômeno, mas por ter consolidado e demonstrado o êxito de um anterior processo de abertura para o desconhecido. A Modernidade se instala como técnica de dominação, de si mesmo e da natureza, e os europeus assumem a missão de “civilizar o mundo” por meio dessa técnica.

A abertura promovida pela descoberta do “Novo Mundo” incidiu ao mesmo tempo sobre o imaginário e sobre a percepção da natureza (terra), que cada vez mais

¹⁴⁵ DUSSEL, Enrique [1934-]. **L'occultamento dell'"altro"**: all'origine del mito della modernità: conferenze tenute a Francoforte e all'Istituto Italiano per gli studi filosofici. Trad.: Gervasoni Ubaldo. Celleno: La Piccola Editrice, 1993, p. 23.

passa a ser vista como o ser totalmente disponível à apropriação e à destruição. A partir daí, as colônias passam a ser um dos principais meios de resolver as contradições europeias, não apenas as materiais, como a crescente necessidade de obter matéria-prima, de exportar excedentes populacionais ou de redistribuir as riquezas por elites locais em conflito¹⁴⁶, mas também as espirituais, como a necessidade de remover grande quantidade de pessoas para amenizar conflitos religiosos e políticos ou simplesmente dar atividade útil aos desajustados¹⁴⁷. Com as variações historicamente impostas, esse é um processo que persiste até hoje, como explica DUSSEL:

Uma das maneiras pelas quais o capital central desenvolvido supera a queda da taxa de lucro, suas crises periódicas, sua população excedente – enfim, posterga o seu colapso -, é através da obtenção de lucro extraordinário e pela transferência de mais-valia da periferia para o centro, não só mediante o intercâmbio de mercadorias (fruto de capitais com diferente composição orgânica e com salários que desempenham funções diversas), mas igualmente pelo capital acrescentado que se acumula a partir do Juro conquistado pelo capital creditício extraído do capital periférico (diferentes modos de compensar a queda da taxa de lucro).¹⁴⁸

Há, portanto, uma nítida relação entre colonialismo e satisfação de necessidades europeias, entre as quais as relacionadas ao trabalho. O colonialismo foi um mecanismo utilizado para resolver a contradição capitalista do trabalho na Europa, principalmente a partir da Revolução Industrial, mas em larga medida também foi propulsor dessa Revolução, pois como afirma BOSI:

Se o aumento na circulação de mercadorias se traduz em *progresso*, não resta dúvida de que colonização do Novo Mundo atuou como um agente

¹⁴⁶ Por isso é equivocada a afirmação de Adam SMITH de que o “estabelecimento das colônias europeias na América e nas Índias Ocidentais não se deveu a nenhuma necessidade; e embora a utilidade que delas resultou tenha sido muito grande, não é tão clara e evidente” (SMITH, Adam [1723-1790]. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. Tradução de Luiz João Barúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 51). O problema está na concepção de utilidade adotada por SMITH, com o evidente objeto de defender seu ponto de vista de que a colonização decorreu apenas da avidez dos ibéricos.

¹⁴⁷ A França, por exemplo, a partir de 1747, com a fundação da Companhia do Ocidente, reforça sua política de internar os desocupados para depois “coagir toda uma população móvel a expatriar-se, a ir explorar os territórios coloniais; o internamento transforma-se no entreposto no qual se mantêm em reserva os emigrantes que serão mandados no momento oportuno para a região determinada. A partir dessa época, as medidas de internamento não são uma simples função do mercado da mão-de-obra na França, mas da colonização da América” (FOUCAULT, Michel [1926-1984]. **História da loucura na Idade Clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 440).

¹⁴⁸ DUSSEL, Enrique [1934-]. **A produção teórica de Marx**: um comentário aos Grundrisse. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012, P. 377.

modernizador da rede comercial europeia durante os séculos XVI, XVII e XVIII. Nesse contexto, a economia colonial foi efeito e estímulo dos mercados metropolitanos na longa fase que medeia entre a agonia do feudalismo e o surto da Revolução Industrial.¹⁴⁹

Por isso, o colonialismo foi a primeira experiência de divisão internacional do trabalho e da natureza ou, talvez seja mais correto afirmar, uma fase preparatória da vivenciada a partir da Revolução Industrial, em que as trocas passaram a ser de fornecimento de produtos manufaturados pelo centro e de produtos primários pela periferia. O trabalho nessa primeira experiência baseou-se na eliminação de grande parte da população indígena, na escravização de outra parte e em uma maciça transferência de escravos, alterando de forma significativa o modo de produzir. A partir desses processos de dominação é que a categoria raça se estabeleceu como critério de classificação das pessoas e, conseqüentemente, para articular outra modalidade de divisão social do trabalho em classes e estabelecer critérios diferenciados e desvantajosos para o uso do trabalho dos povos vencidos nas guerras coloniais.¹⁵⁰ O controle social do trabalho passa a contar com o forte mecanismo de distribuição racista do trabalho, acentuando a estrutura de desigualdade.

De outra parte, a relação entre necessidade e trabalho foi estabelecida de forma marcante por HEGEL, para quem o “trabalho do indivíduo para [prover] suas necessidades é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas próprias necessidades mediante o trabalho dos outros”.¹⁵¹ Assim, o trabalho age como mediador entre as necessidades particulares e os meios, daí que o trabalho possui natureza essencialmente criadora, que modifica e trans-

¹⁴⁹ BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 20.

¹⁵⁰ Como explica QUIJANO, as “diferenças fenotípicas entre vencedores e vencidos têm sido usadas como justificação da produção da categoria “raça”, por mais que se trate, sobretudo, de uma elaboração das relações de dominação como tais. A importância e a significação da produção dessa categoria para o padrão mundial de poder capitalista eurocêntrico e colonial/moderno dificilmente poderia ser exagerada: a atribuição das novas identidades sociais resultantes e sua distribuição nas relações do poder mundial capitalista se estabeleceu e se reproduziu como a forma básica da classificação societal universal do capitalismo mundial e como o fundamento das novas identidades geoculturais e de suas relações de poder no mundo” (QUIJANO, Aníbal [1928-]. *Colonialidad del poder y clasificación social*. **Journal of World-Systems Research**, Festschrift for Immanuel Wallerstein, Colorado, Institute of Research on World-Systems, vol. VI, n. 2, Summer/Fall 2000, p. 373-374).

¹⁵¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich [1770-1831]. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Helzn Efken e apresentação de Henrique Vaz. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992, § 351, p. 223.

forma o próprio indivíduo: enquanto trabalha o indivíduo desenvolve sua própria consciência. O próprio Hegel, entretanto, percebeu os limites do trabalho para resolver o problema da riqueza. No § 245 dos “Princípios da filosofia do Direito”¹⁵² examina os meios disponíveis para eliminar a pobreza e sustenta que podem ser assim resumidos:

a) assistência pública - impor à classe rica o encargo de fornecer os meios de subsistência aos miseráveis. Hegel observa que isso seria contrário ao princípio da sociedade civil, baseada no puro interesse individual e na concorrência entre os indivíduos e ao sentimento individual de independência e honra;

b) direito ao trabalho - assegurar o direito à vida dos pobres pelo trabalho, dando-lhes condições de o obterem. Hegel observa que, nesse caso, a quantidade de produtos aumentaria em excesso e haveria insuficiência de consumidores (crise de demanda), de modo que o mal assim cresceria duplamente;

c) *laissez-faire* – abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicância pública. Hegel afirma que esse foi o meio que se mostrou mais eficiente não só contra a pobreza, mas também contra o desaparecimento da honra e do pudor.

As sociedades ocidentais têm utilizado em diferentes momentos essas três estratégias, por vezes mesclando duas ou três delas. É muito difundida, por exemplo, a ideia de que os pobres devem ser abandonados à sua própria sorte porque só assim, premidos pela necessidade, trabalhariam pelo menor valor possível e, dessa forma, contribuiriam para a riqueza social. É impressionante verificar que ainda hoje são essas as alternativas que permeiam o debate sobre políticas públicas de trabalho no mundo. A própria globalização das trocas é uma solução pensada nesses limites, pois, como o próprio Hegel indica, para dar conta de aumentar sua riqueza e resolver a sua contradição interna com a pobreza, a “sociedade é obrigada a procurar fora de si os consumidores e, portanto, os meios de subsistir, recorrendo a outros povos que lhe são inferiores nos recursos que ela possui em excesso, em geral na indústria”¹⁵³ e essa “ampliação das relações oferece também um meio de colonização para a qual é impelida... É a coloniza-

¹⁵² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich [1770-1831]. **Princípios da filosofia do Direito**. Tradução de Norberto de Paula Lima, adaptação e notas Márcio Pugliese. 2ª ed. São Paulo: Ícone, 1997, p. 199.

¹⁵³ HEGEL, Georg Wilhelm. *Op. cit.*, § 246, p. 199-200.

ção que permite a uma parte da população regressar, num novo território, ao princípio familiar e, ao mesmo tempo, obter novas aplicações para o seu trabalho”¹⁵⁴.

A violência imposta pelo movimento colonialista, entretanto, seria inviável sem uma justificativa moral, construída com esforço e continuamente pela racionalidade metafísica. HEGEL contribuiu para esse esforço ao afirmar, por exemplo, que:

Da América e de sua cultura, especialmente no que se refere ao México e Peru, é certo que possuímos notícias, porém nos dizem precisamente que essa cultura teria um caráter de todo natural, destinado a extinguir-se tão logo como o espírito se lhe aproximasse. A América se tem mostrado sempre e segue mostrando-se frouxa tanto física como espiritualmente. Desde que os europeus desembarcaram na América, os indígenas têm decaído, pouco a pouco, ao sopro da atividade europeia, e com eles não podiam se juntar os aborígenes, senão depois que foram desalojados. Esses nativos, contudo, aprenderam dos europeus algumas artes, entre outras a de elaborar as bebidas alcoólicas, que, por certo, produziu entre eles efeitos desastrosos. No Sul, os indígenas foram tratados com muito mais dureza e empregados em trabalhos duros para os quais careciam de forças suficientes. O principal caráter dos americanos dessas comarcas é uma mansidão e falta de ímpeto, assim como uma humildade e submissão rasteira frente a um crioulo e mais ainda frente a um europeu, e passará, todavia, muito tempo até que os europeus consigam infundir-lhes um pouco de amor próprio. A inferioridade desses indivíduos em todos os sentidos, inclusive com respeito à estatura, pode ser apreciado em tudo; só os grupos mais meridionais, na Patagônia, têm uma maior robustez, se bem estejam ainda em um estado natural de completa rudeza e barbárie.¹⁵⁵

Como bem apontou DUSSEL¹⁵⁶, essa e as páginas que se seguem dessa obra de Hegel estão entre as mais insultantes da filosofia mundial contra os indígenas e os africanos, com evidente conteúdo racista. Tanto a América como a África são excluídos da história e a Ásia é tida como de nível infantil em relação ao Espírito, ou seja, em relação à racionalidade europeia. Essa justificativa moral, em que se imagina a modernização como processo europeu irresistível e benéfico aos povos oprimidos persiste até

¹⁵⁴ HEGEL, Georg Wilhelm. **Princípios da filosofia do Direito**. Tradução de Norberto de Paula Lima, adaptação e notas Márcio Pugliese. 2ª ed. São Paulo: Ícone, 1997, § 248, p. 201.

¹⁵⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich [1770-1831]. **Filosofia de la historia**. Traducción e preámbulo de José Maria Quintana Cabanas. 2ª ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971, p. 105.

¹⁵⁶ DUSSEL, Enrique [1934-]. **L'occultamento dell'"altro"**: all'origine del mito della modernità: conferenze tenute a Francoforte e all'Istituto Italiano per gli studi filosofici. Trad.: Gervasoni Ubaldo. Celleno: La Piccola Editrice, 1993, p. 35.

hoje, pois, “historicamente, as culturas hegemônicas tentaram fechar-se sobre si mesmas e apresentar o outro como o bárbaro, o selvagem, o incivilizado e, como consequência, suscetível de ser colonizado pelo que se autodenomina civilização”¹⁵⁷ A colonização, por meio da guerra e da violência, é vista nesse modificado moralismo cristão como projeto de emancipação dos bárbaros incivilizados, que seriam beneficiados pela modernização. O sofrimento das vítimas é computado como custo a pagar pelo benefício generosamente recebido. Essa ideia está na base do mito da modernização e foi utilizada pelos europeus, tanto interna como externamente, para submeter populações inteiras a um novo modo de vida social e econômica.

Exemplo da persistência desse projeto modernizador é a conferência que KOJÈVE proferiu em Düsseldorf em 16 de janeiro de 1957, a convite de Carl Schmitt, na qual fez um diagnóstico claro sobre a configuração do colonialismo, ao reconhecer que os principais meios de produção industrial pertencem a uma minoria euroamericana, que a cada ano aumenta sua renda enquanto a maioria afroasiática se torna relativamente sempre mais miserável. KOJÈVE acrescentou que:

E não se trata de progressiva diferença que se produz entre mundos fechados a cada recíproca relação, entre dois sistemas econômicos separados, dado que, ao contrário, as trocas econômicas entre a Euroamérica e a Afroásia são tão intensos que se pode e se deve falar de um único sistema econômico do mundo ocidental. Simplesmente, esse sistema é organizado de modo tal que somente uma minoria se torna cada ano sempre mais rica, enquanto a maioria não consegue em nenhum caso elevar-se além do mínimo vital absoluto.

[...] Nos países industrializados euroamericanos todos são, mais ou menos ricos, e não pobres: todos vivem na abundância, embora relativa, consumindo mais do que o estritamente necessário para a mera sobrevivência. Todavia, basta considerar o mundo ocidental no seu complexo para descobrir imediatamente um gigantesco proletariado – propriamente no sentido marxista do termo. E como se trata de uma única e mesma entidade econômica, de um único e mesmo sistema de economia, é inegável que no interno desse sistema exista também uma “mais-valia” em sentido marxista, da qual gozam, na sua totalidade,

¹⁵⁷ HERRERA FLORES, Joaquín [1957-2009]. **Teoria crítica dos direitos humanos**: os direitos humanos como produtos culturais. Trad.: Luciana Caplan, Carlos Roberto Diogo Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2009, p. 2.

somente os países que disponham efetivamente de todos os meios de produção industrial.¹⁵⁸

Essa análise realista do colonialismo contemporâneo evidencia que as relações colonialistas pressupõem a existência de um único sistema econômico mundial. Faltou, entretanto, registrar que, segundo seus conceitos, a América Latina faria parte dessa Afroásia e não da Euroamérica. KOJÈVE também foi realista ao descrever as tentativas de se adotarem políticas anticolonialistas, todas fracassadas: a) a de se pagar mais caro a matéria prima proveniente dos países subdesenvolvidos; b) a de investir nos países periféricos, por meio de um organismo internacional (o SUNFED – Special United Nations Fund for Economic Development), a mais-valia obtida das matérias primas obtida dos países subdesenvolvidos; c) a de um país industrializado utilizar a mais-valia obtida em um ou mais países subdesenvolvidos de sua escolha. Obviamente nenhuma dessas políticas foi avante porque nunca houve o menor interesse dos países industrializados, ou, talvez fosse melhor dizer, do capital industrial que seria o maior afetado.

A solução proposta por KOJÈVE, entretanto, é surpreendente por defender expressamente uma nova forma de colonialismo. Em resumo, propõe um novo colonialismo europeu não apropriador, mas distribuidor de riquezas, que não ofereça produtos acabados, mas invista nos locais subdesenvolvidos. Propõe que esse novo colonialismo cubra apenas a região mediterrânea, uma recuperação da lógica do antigo Império Romano. Seria uma espécie de novo Império Latino, uma expansão da ideia de Europa sobre a região mediterrânea. A solução para o colonialismo, portanto, deveria ser mais colonialismo, como se o aspecto negativo desse processo consistisse apenas em um defeito da distribuição econômica e não houvesse nada de negativo no processo de dominação política e cultural nele contido. De outra parte, ao fechar esse novo Império no mediterrâneo, a proposta de KOJÈVE é de consciente exclusão daquela parte que permanece exterior ao sistema proposto, deterministicamente fadada a ser explorada para a preservação da parte saudável da humanidade. Esse fechamento sistemático, entretanto, é coerente com os fundamentos hegelianos dos quais parte o pensamento de KOJÈVE,

¹⁵⁸ KOJÈVE, Alexandre [1902-1968]. **Il colonialismo nella prospettiva europea**. Traduzione di Edoardo Camurri. Rivista Adelphiana, Milano, n. 2, 2003, p. 72.

pois em Hegel o que não é da racionalidade ocidental é anulado¹⁵⁹. Isso se dá porque a metafísica ao separar o mundo em representação e realidade, impõe a divisão dos povos entre os existentes (os colonizadores) e os não existentes (os colonizados).

Outro exemplo mais sutil de persistência da lógica eurocêntrica se encontra em TODOROV, que em obra instigante analisa a complexa relação entre a cultura dominante e a cultura dominada na conquista da América. Uma das conclusões de TODOROV é que:

Desde aquela época, e durante quase trezentos e cinquenta anos, a Europa ocidental tem-se esforçado em assimilar o outro, em fazer desaparecer a alteridade exterior, e em grande parte conseguiu fazê-lo. Seu modo de vida e seus valores se espalharam por todo o mundo; como queria Colombo, os colonizados adotaram nossos costumes e se vestiram.

Esse sucesso extraordinário deve-se, entre outros, a um traço específico da civilização ocidental, que durante muito tempo foi tomado por um traço do homem em geral, seu desenvolvimento nos ocidentais tornando-se, então, a prova de sua superioridade natural: é, paradoxalmente, a capacidade que os europeus têm de compreender os outros. [...] Os europeus demonstram ter notáveis qualidades de flexibilidade e improvisação, que lhes permitem impor ainda melhor, por toda parte, o seu modo de vida. É claro que essa capacidade de adaptação e, ao mesmo tempo, de absorção, nada tem de um valor universal, e traz consigo o seu reverso, que é muito menos apreciado. O igualitarismo, de que uma versão é característica da religião cristã (ocidental) assim como da ideologia dos Estados capitalistas modernos, serve igualmente à expansão colonial: está é uma outra lição, um pouco surpreendente, de nossa história exemplar.¹⁶⁰

Essa capacidade de adaptação, segundo TODOROV, decorreria, entre outros fatores, porque no europeu “a presença da escrita favorece a improvisação em detrimento do ritual, assim como a concepção linear do tempo, ou, de outro modo, a percepção de outrem”¹⁶¹. Esse ponto de vista, entretanto, parece desconsiderar a

¹⁵⁹ “Embora a dialética de Hegel estabeleça uma íntima reciprocidade entre Senhor e Servo, uma das consequências da visão eurocêntrica de Hegel da história é que a implantação da dialética se restringe ao Ocidente; o que não é Ocidente permanece fundamentalmente externo a ela” (CORONIL, Fernando. Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales. **Casa de las Américas**, ano XXXIX, n. 214, enero-marzo de 1999, p. 20).

¹⁶⁰ TODOROV, Tzvetan [1939-]. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 244.

¹⁶¹ TODOROV, Tzvetan [1939-]. *Op. cit.*, p. 248.

natureza da relação entre esse “Eu” e esse “Outro”, pois aquilo que seria uma superioridade na comunicação humana como ponto de vantagem do europeu, nada mais é do que transformação da linguagem do Outro e o próprio Outro em objetos a serem instrumentalizados. Não há adaptação nesse caso, mas dominação ou apropriação de objetos. A adaptação requer uma transformação profunda de si mesmo, mas a impermeabilidade cultural do europeu se encontrou com povos em que algum grau de permeabilidade fazia parte de seu próprio meio de existência. Daí a profunda crítica de CORONIL:

Todorov, como Hegel, celebra a polaridade Eu-Outro porque é pelo choque entre seus polos que ocorre o progresso histórico. Porém, enquanto que para Hegel a luta entre o Eu e o Outro supõe sua transformação mútua, para Todorov o confronto entre europeus e mesoamericanos deve levar à destruição ou à ocidentalização dos primeiros habitantes da América. A "hibridização" dos mesoamericanos significa, em realidade, a sua europeização, o abandono e a destruição de suas culturas originais. A "hibridização" dos europeus, ao contrário, significa a evolução da cultura ocidental ao abarcar outras culturas. Ocidente é o nome dos vencedores da história. "De fato, há aí um singular duplo modelo que impede que o Ocidente perca o que o Outro ganhe, e que está inscrito na lógica do Ocidente". Os europeus precisam dos mesoamericanos para descobrir quem são eles mesmos. Daí que o descobrimento e a conquista da América sejam essencialmente a descoberta e a construção da "Europa" e do "Eu" ocidental. O progresso histórico não ocorre com outros, mas a expensas de outros.

Embora Todorov tente analisar as reações europeias perante os mesoamericanos, sua obra se subintitula *The Question of the Other*. A questão do Outro se apresenta como um problema para o Eu e não do Eu para o Outro. Nessa modalidade de ocidentalismo o Eu se assume. A análise incide se centra nos problemas que enfrenta o Eu, mas não inclui a constituição do Eu como um problema. A outra questão não se coloca: a questão do Eu.¹⁶²

A colonização da América Latina, como destaca DUSSEL, teve não só um caráter violento, mas foi estabelecida como uma “práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, isto é de domínio dos corpos por meio do machismo sexual, a cultura, os tipos de trabalho, de instituições criadas por uma nova burocracia política”¹⁶³. A

¹⁶² CORONIL, Fernando. Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales. **Casa de las Américas**, ano XXXIX, n. 214, enero-marzo de 1999, p. 30-31.

¹⁶³ José Maria Quintana Cabanas. 2ª ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971, p. 105.

esse processo podemos denominar “técnica de modernização” com presença de sadismo, ao qual se acrescentou a evangelização como processo de domínio espiritual. A centralidade do colonialismo para a modernidade decorre do caráter bidirecional de suas práticas, de modo que alguns dos processos de dominação realizados primeiramente nas colônias puderam depois ser praticados na própria Europa. Observe-se, por exemplo, que algumas descrições das técnicas adotadas para dominar os pobres trabalhadores europeus nos séculos XVIII e XIX parecem descrever a colonização da América Latina. BAUMAN, por exemplo, afirma que:

A cruzada moral não significou somente a pressão de prédicas religiosas e laicas ou a propaganda das virtudes burguesas de sobriedade, normalização da vida emotiva e calculado egoísmo, ainda que esses não faltassem. Significava também um ataque decisivo contra todo e qualquer resíduo de uma cultura popular indígena e um esforço voltado a dela eliminar todas as manifestações, inclusive aquelas mais inócuas, privadas de qualquer relação direta com os objetivos aparentes da batalha.¹⁶⁴

Um processo de descolonização, portanto, não pode ser alcançado por meio de novas técnicas de modernização que aprofundem a racionalidade metafísica sem questionar as bases em que o colonialismo sempre esteve estabelecido. As políticas públicas de exploração do trabalho e da natureza que não se dispuserem a analisar essas bases apenas aprofundarão o processo de dominação e, quando obtêm algum sucesso, remetem a opressão e o colonialismo para outro ponto da região, do país ou do planeta.

Algumas versões do próprio marxismo, como algumas vertentes do materialismo histórico, revelam-se eurocêntricas ao defenderem o ponto de vista de que as estruturas sociais se constituem exclusivamente pelo controle do trabalho e seus produtos. QUIJANO aponta bem o defeito desse tipo de concepção:

Toda estrutura social é, nessa perspectiva, orgânica ou sistemática, mecânica. E essa é, exatamente, a opção preferencial do eurocentrismo na produção do conhecimento histórico. Nessa opção algo denominável “sociedade”, enquanto uma articulação de múltiplas existências sociais em uma única estrutura, ou não

¹⁶³ DUSSEL, Enrique [1934-]. **L'occultamento dell'"altro"**: all'origine del mito della modernità: conferenze tenute a Francoforte e all'Istituto Italiano per gli studi filosofici. Trad.: Gervasoni Ubaldo. Celleno: La Piccola Editrice, 1993, p. 72.

¹⁶⁴ BAUMAN, Zygmunt [1925-]. **Memorie di classe**: preistoria e sopravvivenza di un concetto. Traduzione di Alfredo Salsano. Torino: Einaudi, 1987, p. 150.

é possível e não tem lugar na realidade, como no velho empirismo e no novo pós-modernismo, ou, se existe, só pode ser de modo sistêmico ou orgânico. [...] em todas essas vertentes subjaz a ideia de que de algum modo as relações entre os componentes de uma estrutura social são dadas, a-históricas, isto é, são o produto de uma atuação de algum agente anterior à história das relações entre as pessoas.¹⁶⁵

O eurocentrismo está calcado na ideia de que o padrão social é determinado por relações anteriores à história. Não é por outro motivo que os pensadores dos séculos XVI e XVII estiveram em permanente busca de fundamentos para as relações do homem com Deus, com a natureza e com o trabalho, pois esses elementos constituíram as bases para os processos de dominação em curso. O problema das ideias eurocêntricas é sua tendência a uma explicação homogênea e a-histórica que acaba por se impor como padrão normativo a todos os demais existenciais. Esse é também o caminho do Espírito hegeliano, pois em que pese o papel central da história em seu pensamento, a modernização é concebida como um processo irresistível ao qual é não apenas necessário submeter-se, mas até mesmo oportuno. Quanto mais tardiamente aderirmos à crença, tanto mais demoraremos ao obter o Reino dos Céus aqui na Terra.

Esse ponto de vista transforma em universal uma contingência histórica, com evidente tentativa de domínio, como destaca DUSSEL:

O “eurocentrismo” consiste exatamente em confundir ou identificar aspectos da universalidade abstrata (ou até transcendental) humana em geral com momentos da particularidade européia, de fato a primeira particularidade mundial (em outras palavras, a primeira universalidade humana concreta). A cultura, a civilização, a filosofia, o subjetivismo e outros elementos moderno-europeus passaram a ser considerados *pura e simplesmente* (universal humano abstrato) como cultura, civilização, filosofia, subjetivismo etc. Grande parte dos êxitos da Modernidade não representa uma criatividade exclusivamente europeia; mas, sim, uma constante dialética de choque e contrachoque, efeito e contra-efeito, entre a Europa moderna e sua periferia, até mesmo no tocante ao que

¹⁶⁵ QUIJANO, Aníbal [1928-]. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**, Festschrift for Immanuel Wallerstein, Colorado, Institute of Research on World-Systems, vol. VI, n. 2, Summer/Fall 2000, p. 346.

poderíamos denominar de formação paulatina do subjetivismo propriamente moderno enquanto tal.¹⁶⁶

Uma visão eurocêntrica do trabalho como categoria universal, homogênea e a-histórica tende a tornar invisível uma considerável parte dos colonizados, os índios, negros, os mestiços, os diversos povos asiáticos, os aborígenes, os ciganos, os nômades do deserto, as donas de casa, ou seja, todas aquelas pessoas que supostamente não trabalham, porque apenas o trabalho produtivo possuiria carga identitária e conteria a nota característica da dignidade.

O trabalho, nessa concepção hegemônica, coloca-se como uma questão de superioridade ou de inferioridade social. Ter ou não ter trabalho, ser regular ou não o trabalho obtido, e o valor que esse trabalho ocupa na hierarquia do imaginário social passam a ser os elementos distintivos do homem. Essa perspectiva eurocêntrica nem sequer leva em consideração o fato de que variados modos de produção e trabalho ainda persistem no mundo ou, quando o percebem, acreditam que esses modos alternativos devem ser totalmente destruídos em prol da civilização. Como bem destaca QUIJANO:

[...] o trabalho assalariado existe hoje, como no começo de sua história, junto com a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade. E todos eles se articulam entre si e com o capital. O próprio trabalho assalariado se diferencia entre todas as formas históricas de acumulação, desde a chamada originária ou primitiva, a mais-valia extensiva, incluindo todas as gradações da intensiva e todos os níveis que a atual tecnologia permite e contém, até aqueles em que a força viva do trabalho individual é virtualmente insignificante. O capitalismo abarca, tem que abarcar, a todo esse complexo e heterogêneo universo sob sua dominação.¹⁶⁷

A colonização constitui para os países industrializados um meio de, a cada contingência histórica, resolver quatro problemas: busca de matéria prima barata e abundante (natureza e trabalho), aumento da atividade interna (trabalho e produção industrial), busca de trocas externas (consumo) e necessidade de exportação de capitais (financeirização). Assim, esse é um mecanismo indispensável para que sejam obtidas as

¹⁶⁶ DUSSEL, Enrique [1934-]. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. Tradução de Georges I. Maissiat. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 87.

¹⁶⁷ QUIJANO, Aníbal [1928-]. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**, Festschrift for Immanuel Wallerstein, Colorado, Institute of Research on World-Systems, vol. VI, n. 2, Summer/Fall 2000, p. 350.

três mercadorias fundamentais do capitalismo: natureza, trabalho e moeda. Essas mercadorias são tão fundamentais quanto fictícias e a necessidade imperiosa de buscá-las absolve moralmente o colonialismo.

Como se observa, o colonialismo está diretamente relacionado com as exigências de satisfação de necessidades internas do centro do capitalismo, inclusive das relacionadas com o trabalho. Não se trata, evidentemente, de uma relação unidirecional, pois quem satisfaz suas necessidades também sofre a influência dos demais elementos dessa troca, ainda que se trate de uma troca desigual. O que impressiona, entretanto, é que, como resultado desse complexo, imponha-se o aceleração contínuo do consumo da produção e da criação de novas necessidades. Como afirma SEVERINO:

Os princípios da produção estão em uma relação de interdependência com as necessidades do homem da civilização da técnica, que agora sente, sobretudo, a necessidade de consumir isso que vem produzido: se o ‘mundo’ é pleno de coisas que foram feitas para ser destruídas, se antes o próprio ‘mundo’ na sua totalidade é um bem de consumo, a necessidade fundamental do homem no ‘mundo’ não pode ser senão aquela de consumir o ‘mundo’, e tanto mais rapidamente quanto mais rápido é o aumento dos bens de consumo. Deste lado, a civilização da técnica satisfaz as necessidades que ela própria suscitou.¹⁶⁸

Um exemplo das complexas relações entre metafísica, técnica, consumo e colonialismo foi o caso do açúcar. A introdução do açúcar na dieta do europeu em geral, e do britânico em particular, decorreu de uma intrincada modificação do eixo econômico e social. Desloca-se uma planta exógena para locais distantes de sua origem (técnica), para ser cultivada por trabalhadores retirados à força de suas terras ancestrais, para produzir algo pouco conhecido e, em princípio, inútil ou não desejado pela maior parte da população. Na base desse processo está o pensamento metafísico, ou seja, a oportunidade de construir algo absolutamente novo pela destruição dos materiais antigos. Produtos como o chá, o tabaco e o açúcar tiveram impacto não apenas simbólico sobre os trabalhadores europeus, mas também energético, no que o açúcar teve um especial papel. Como bem observou MINTZ, até o século XVII e ainda no século XVIII a “dieta do trabalhador britânico era caloricamente baixa e nutritivamente

¹⁶⁸ SEVERINO, Emanuele. *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi, 1982, p. 190-191.

inadequada e monótona”¹⁶⁹ e o baixo poder de compra dos trabalhadores, próximo do nível de sobrevivência, limitava a atividade econômica. Dessa forma, o aumento do consumo de açúcar pelos trabalhadores ingleses no século XVIII teve influência tanto sobre a reorganização da estrutura colonial e escravagista na América como também “tornou mais rica e variada a dieta dos trabalhadores ingleses, promovendo assim a revolução industrial”¹⁷⁰. Por isso é que:

Em suma, a criação de uma mercadoria que se permitiria saborear e a simbólica faculdade de saboreá-la estavam muito além do alcance de ambos, dos africanos escravizados que produziram o açúcar, por um lado, e, de outro lado, dos ingleses proletarizados que o consumiam. Escravo e proletário juntos alimentando o sistema econômico, um mantido com algemas e o outro com açúcar e rum; mas não tinham a mínima influência sobre esse sistema. A crescente liberdade do consumidor de escolher era um tipo de liberdade, mas não outra.¹⁷¹

Fica evidente que um trabalhador britânico não passou a consumir açúcar por necessidade pessoal; ao contrário, começou como simples imitação de um hábito dispendioso das camadas superiores, na contínua procura por distinção e reconhecimento. Aquilo, entretanto, que era mera imitação de hábitos estranhos e até inúteis ou nocivos, como o uso do tabaco, a partir de certo momento assume contornos de necessidade para si ou para a reprodução do sistema econômico. Essa retroalimentação da mercadoria produzida não é linearmente causal, mas bidirecional: de um lado interfere nas condições materiais do próprio colonialismo ao instituir um novo fundamento moral e material para a exploração; de outro, aquilo que é produzido nas colônias modifica ou produz novas necessidades no centro. Há uma interação entre produção colonial e consumo nas metrópoles, assim como também a produção no centro interferirá no consumo das colônias. A mercadoria, portanto, passa a se autonomizar das necessidades humanas: não é a necessidade humana que exige um determinado produto, mas o produto é que tenta produzir novas necessidades humanas.

¹⁶⁹ MINTZ, Sidney Wilfred [1922-]. **Sweetness and power**: the place of sugar in modern history. : New York: Penguin Books, 1986, p. 183.

¹⁷⁰ LINDEN, Marcel van der [1952-]. **Trabalhadores do mundo**: ensaios para uma história global do trabalho. Tradução de Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. Campinas: Editora da Unicamp, 2013, p. 410.

¹⁷¹ MINTZ, Sidney Wilfred [1922-]. *Op. cit.*, p. 183-184.

A Modernidade, que nega ao acaso um estatuto primordial, vê-se obrigada a reconhecer que inúmeros processos objetivos, como o do consumo do açúcar, são impermeáveis à prévia calculabilidade, pois só se deixam alcançar depois que se tornaram imprescindíveis. A necessidade, portanto, é algo que se oferece apenas no final, como afirma DUPUY:

O acaso está portanto a serviço de uma necessidade *que lhe preexiste*. Na auto-organização, em oposição, a ordem final que parece comandar a dinâmica é uma pura criação. A “necessidade” que ela parece encarnar só aparece a *posteriori*, retrospectivamente, ela é inacessível ao conhecimento do observador no começo do processo.¹⁷²

Só se tem conhecimento do que seja necessário depois que ele se tornou necessário. Mas, o que é então necessidade? Desde Aristóteles se entende necessário aquilo que não pode ser de outro modo e aquilo que, por conseguinte, só existe de um modo. É um tema antigo da filosofia, mas que com a Modernidade adquiriu novos contornos. ESPINOSA na proposição XXIX da sua “Ética” afirma que “Na natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”.¹⁷³ LUKÁCS com muita perspicácia afirma que isso significaria, para Espinosa, que nada existe por acaso¹⁷⁴. Esse ponto de vista, tipicamente moderno, encontra-se explícita ou implicitamente em outros autores de base da Modernidade e se assenta em um fundo metafísico/religioso, pois o ocorrido só pode ser o imutável. Esse fatalismo mecanicista também é possível de se perceber em Hegel, reconhecidamente inspirado em Platão na sua famosa afirmação de que “O que é racional é real e o que é real é racional”¹⁷⁵ Essa frase configura o ápice da metafísica, principalmente porque instala a ideia de que somente o que pode ser pensado hoje é racional. O processo histórico é a contínua transformação do real, já transcorrido, em irracional pelo mero decurso do tempo.

¹⁷² DUPUY, Jean-Pierre [1941-]. **Introdução à crítica da ecologia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 103.

¹⁷³ ESPINOSA, Baruch de. **Pensamentos metafísicos, tratado da correção do intelecto; ética; tratado político; correspondência**. São Paulo: Nova Fronteira, 2004, p. 186.

¹⁷⁴ LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível**. Trad.: Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

¹⁷⁵ HEGEL, Georg Wilhelm. **Princípios da filosofia do Direito**. Tradução de Norberto de Paula Lima, adaptação e notas Márcio Pugliese. 2ª ed. São Paulo: Ícone, 1997, p. 35.

A necessidade como um aspecto gnosiológico central da Modernidade pode ser bem percebido na afirmação, por exemplo, de MANDEVILLE de que:

[...] Se ninguém tivesse necessidades, ninguém trabalharia; porém, as maiores penalidades são considerados verdadeiros prazeres quando evitam ao homem a morte por inanição.

Como foi dito, está bem demonstrado que em uma nação livre, na qual não se permite a escravidão, a riqueza mais segura consiste em uma multidão de pobres laboriosos; porque além de serem estes o infalível viveiro do exército e da marinha, sem eles não poderiam existir os prazeres, e os produtos de todos os demais países seriam desconhecidos. Para fazer feliz à sociedade e manter contentes as pessoas, mesmo nas circunstâncias mais humildes, é indispensável que o maior número delas seja, ao mesmo tempo em que pobre, totalmente ignorante. O saber amplia, multiplica nossos desejos, e quanto menos coisas ambicione um homem, muito mais facilmente serão satisfeitas suas necessidades.¹⁷⁶

MARX com aguda ironia criticou essa concepção de que o aumento do trabalho importa em felicidade para o trabalhador:

Elevação do preço do trabalho, em virtude da acumulação do capital, significa que a extensão e o peso dos grilhões de ouro que o assalariado forjou para si mesmo apenas permitem que fique menos rigidamente acorrentado. Nas controvérsias sobre o assunto, omite-se, em regra, o principal, o caráter específico da produção capitalista. Nesta, não se compra a força de trabalho para satisfazer necessidades pessoais do adquirente por meio dos serviços que ela presta ou do que ela produz. O objetivo do comprador é aumentar seu capital, produzir mercadorias que contêm mais trabalho do que ele paga e cuja venda realiza também a parte do valor obtida gratuitamente. Produzir mais-valia é a lei absoluta desse modo de produção.¹⁷⁷

CASTORIADIS tem razão ao afirmar que as necessidades exprimem um estado social-histórico e “são produto do imaginário radical”¹⁷⁸:

A economia no sentido mais amplo (da produção ao consumo) passa pela expressão por excelência da racionalidade do capitalismo e das sociedades

¹⁷⁶ MANDEVILLE, Bernard. **La fabula de las abejas**: o los vicios privados hacen la prosperidad pública. Comentario crítico, histórico y explicativo de F. B. Kaye. Traducción de José Ferrater Mora. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 190.

¹⁷⁷ MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant’Anna. 23ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, livro I, p. 721.

¹⁷⁸ CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reunaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 161.

modernas. Mas é a economia que exhibe da maneira mais surpreendente – precisamente porque se pretende integral e exaustivamente racional – a supremacia do imaginário em todos os níveis.

É esse visivelmente o caso no que se refere à definição das *necessidades* que ela é suposta atender. Mais do que em qualquer outra sociedade, o caráter “arbitrário”, não natural, não funcional da definição social das necessidades aparece na sociedade moderna, precisamente devido ao seu desenvolvimento produtivo, a sua riqueza que lhe permite ir muito além da satisfação das “necessidades elementares”... Mais do que nenhuma outra sociedade, também, a sociedade moderna permite ver a fabricação histórica das necessidades que são manufaturas todos os dias sob nossos olhos...¹⁷⁹

É justamente por se encontrarem no âmbito do imaginário que “todas as necessidades do ser falante estão contaminadas pelo fato de estarem implicadas com uma outra satisfação... à qual elas podem faltar”¹⁸⁰. Não é, portanto, acidental que o valor supremo da atual sociedade de consumidores, como bem aponta BAUMAN¹⁸¹, seja a felicidade, pois esse ponto vazio funciona como modo metafísico de justificar o trabalho sem fim, nas várias acepções desse termo.

Trabalhar para suprir necessidades (um direito) sempre foi também necessidade de trabalhar (um dever), porquanto na natureza o ser é destinado a não-ser, a consumir-se, e na sociedade ocidental “o consumo visto e tratado como vocação é *ao mesmo tempo* um direito e um dever humano universal que não conhece exceção”¹⁸². O consumidor é ele próprio uma mercadoria de consumo, que precisa a todo custo manter-se em ótimas condições de alienabilidade, tanto em seu corpo como em sua subjetividade¹⁸³.

¹⁷⁹ CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reunaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 188.

¹⁸⁰ LACAN, Jacques [1901-1981]. **O Seminário livro 20**: mais, ainda: texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 70.

¹⁸¹ BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 60.

¹⁸² BAUMAN, Zygmunt. *Op. cit.*, 2008, p. 73.

¹⁸³ Para que as pessoas sejam vendáveis é necessário não só a disponibilidade dos corpos, mas que estejam engajados na satisfação de um desejo cada vez mais inalcançável. Por isso as meninas são instigadas cada vez mais cedo a ter um “corpo sexy” e a usar roupas provocantes. Os meninos, por sua vez, são treinados para serem adaptáveis e “desprendidos”, de modo que o tomador de seus serviços não os ouse dispensá-los. Como no consumo, entretanto, não se distinguem os papéis de gênero, homens e mulheres passam a ser socialmente treinados para igualmente serem sexys, adaptáveis e desconectados.

A atual sociedade de consumo é bem diferente da existente no tempo de MANDEVILLE, de modo que se sofisticaram os meios utilizados para se atingir a felicidade social, mas a direção básica continua a ser a mesma, ou seja, induzir os pobres ao trabalho. Para propiciar condições adequadas de alienabilidade do trabalho, incute-se em todos os homens uma dupla experiência com as necessidades: de um lado, a sobrevivência e o reconhecimento social são condições existenciais básicas que exigem um mínimo, não tão mínimo, de trabalho; de outro, criam-se continuamente novas necessidades para que as pessoas e as máquinas intensifiquem o trabalho. Os argumentos de MANDEVILLE mantêm uma impressionante jovialidade, pois, ainda que sem toda a sua sinceridade cínica, o aumento do trabalho de uns propicia a ociosidade de outros e o aumento do prazer e do luxo da minoria continuam a ser propostos como justificativas morais ou como mecanismos de progresso econômico e de riqueza de toda a sociedade.

A contenção individual ou estatal de gastos passa a configurar uma violação contra a solidariedade social, pois diminui a circulação de bens e, conseqüentemente, a produção e o emprego. Essa é uma regra de convivência exigida dos ricos e dos pobres: aos ricos que propiciem trabalho; aos pobres, que não parem de trabalhar. As tão propagadas “promessas da modernidade” correspondem, em realidade, ao compromisso de satisfazer os desejos humanos em um grau nunca obtido por nenhuma sociedade do passado. Como afirma DUPUY, o “Ocidente fez uma promessa aos homens: Deus morreu, cabe a vocês tomar o seu lugar..., mas essa promessa é enganadora: os homens não se podem abster de ligações com o universal”¹⁸⁴. Por isso, como destaca BAUMAN “a promessa de satisfação só permanece sedutora enquanto o desejo continua insatisfeito; mais importante ainda, quando o cliente não está ‘plenamente satisfeito’”¹⁸⁵. A criação contínua de insatisfação, de infelicidade, é obtida pela depreciação do objeto de consumo, logo depois de adquirido ou consumado, pois isso é uma exigência do imprescindível aumento da velocidade de circulação de mercadorias.

¹⁸⁴ DUPUY, Jean-Pierre [1941-]. **Introdução à crítica da ecologia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 103.

¹⁸⁵ BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 63.

2. O DIREITO E O DEVER DE TRABALHAR NA DEMOCRACIA INDUSTRIAL

A classe impossível. Pobre, feliz e independente! – essas coisas juntas são possíveis; pobre, feliz e escravo! – também essas são possíveis, e, da escravidão de fábrica, eu não saberia dizer nada de melhor aos operários, pois esses não sentem em geral como ignomínia ser de tal modo *utilizados*, e é o que sucede, como engrenagens de uma máquina e, por assim dizer, como acessórios da humana inventividade técnica. É vergonhoso convencer-se que, por meio de um aumento de potência dessa impessoalidade no interior do dispositivo mecânico de uma nova sociedade a ignomínia da escravidão possa ser transformada em virtude. É vergonhoso ter um preço, pelo qual não se permanece mais pessoa, assim como se torna engrenagens. Não sois vós os conspiradores, na atual palhaçada das nações que desejam, sobretudo, produzir o mais possível e ser o mais ricas possível?¹⁸⁶

2.1 O TRABALHO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA E SUA FETICHIZAÇÃO

Há algo de paradoxal e de ambíguo no modo como a sociedade contemporânea encara o trabalho humano, uma das categorias com maiores transformações semânticas nos últimos 300 anos. Um exemplo recente de modificação no significado dessa palavra está no comentário que o Papa Francisco fez na homilia da missa que presidiu em 1º de maio de 2013 na Capela da *Domus Sanctae Marthae*, ao receber um grupo de menores, adolescentes e jovens mães no Dia do Trabalhador:

[...] essa primeira imagem de Deus trabalhador nos diz que o trabalho é qualquer coisa mais do que ganhar o pão: o trabalho nos dá a dignidade! Quem trabalha é digno, há uma dignidade especial, uma dignidade de pessoa: o homem e a mulher que trabalham são dignos. Quem não trabalha, portanto, não tem essa dignidade...¹⁸⁷

¹⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm [1844-1900]. *Aurora*: pensieri sui pregiudizi morali. Nota introduttiva di Giorgio Colli. Versione di Ferruccio Masini. 11ª ed. Milano: Adelphi, 2010, p. 152-153.

¹⁸⁷ PAPA FRANCESCO, Meditazione mattutina nella Cappella della Domus Sanctae Marthae”, No al “lavoro schiavo”, 1º maggio 2013. *L’Osservatore Romano*, ed. Quotidiana, Anno CLIII, n. 101, Giov.-Vem. 2-03/05/2013. Disponível em: < http://www.vatican.va/holy_father/francesco/cotidie/2013/it/papa-francesco-cotidie_20130501_lavoro_it.html>. Acesso em 18/1/2014.

Ao concluir sua fala o Papa pede a São José a graça de permanecer cômico de que somente no trabalho temos dignidade e sugere a todos que, no confronto com aqueles que não têm trabalho, não se deve dizer “quem não trabalha, não come”, mas “quem não trabalha perdeu a dignidade”; e que quando se encontrar diante de quem “não trabalha porque não encontra a possibilidade de trabalhar” deve-se dizer “a sociedade espoliou essa pessoa de dignidade”¹⁸⁸.

Há vários elementos surpreendentes na fala do Papa. O primeiro é de ter adotado uma causalidade de difícil enquadramento teológico: o trabalho é a causa eficiente e necessária da dignidade. Com efeito, nessa perspectiva a dignidade deixa de ser atributo humano primordial proveniente de Deus para ser consequência de um elemento materialista. A *vita activa* não apenas suplanta, mas anula a *vita contemplativa*. O segundo é o de se ter adotado como central um conceito abstrato, indeterminado e genérico de trabalho, justamente o chefe de uma instituição religiosa acusada até recentemente de ser composta por ociosos. Como o Papa, obviamente, possui dignidade e, portanto, trabalha, o que se percebe é que a antiga separação medieval entre os que rezam, os que guerreiam e os que trabalham foi totalmente dissolvida, pois não é mais aceita nem sequer pela instituição que mais guarda as tradições medievais. Doravante haveria três classes: a dos que trabalham (rezando, guerreando ou produzindo), a dos que não trabalham porque não o desejam e a dos espoliados que não trabalham porque não conseguem obter emprego. Apenas o primeiro grupo seria detentor daquela dignidade especial, da “dignidade de pessoa” e orar passou a ser um trabalho: a oração passa a ser o trabalho de apaziguamento para que todos possam trabalhar. Uma interpretação radical desse contexto seria de que a oração passa a ser uma mercadoria inserida no sistema produtivo, pois agora tem um fim útil.

O ponto de vista de que é o trabalho que propicia a virtude traduz uma moralidade mecânica apregoada há muito pelo liberalismo. Loucos, presos e crianças todos se beneficiariam do trabalho, a nova crença social e princípio de todo Bem, como se vê na obra de LAUCHER, de 1838:

O trabalho é a providência dos povos modernos; toma o lugar da moral, preenche o vazio das crenças e passa por princípio de todo bem. O trabalho

¹⁸⁸ *IDEM, ibidem.*

deveria ser a religião das prisões. A uma sociedade máquina, eram necessários meios de reforma puramente mecânicos; ocupa o pobre, acredita-se que bastava para ocupar o malfeitor: “Dê-lhe um trabalho, ensina-lhe uma profissão, diga o legislador no seu pensamento, e ele será salvo. É o ócio que engendra o vício; porque o trabalho não produziria a virtude?”¹⁸⁹

O objetivo de ideias como essas, muito comuns no século XIX e revigoradas a partir do final do século XX, como esclarece FOUCAULT, não “é o lucro; nem mesmo a formação de uma habilidade útil; mas a constituição de uma relação de poder, de uma forma econômica vazia, de um esquema submissão individual e de seu ajustamento a um aparelho de produção”¹⁹⁰. O trabalho moderno, portanto, possui um importante papel no controle social.

Um olhar sobre a realidade concreta das pessoas, sem idealizações, indica que o trabalho continua a ser uma categoria central na sociedade capitalista e que o modelo hegemônico das relações econômicas continua a ser o da subsunção do trabalho ao capital. O que as impugnações ao trabalho moderno como categoria central do capitalismo parecem questionar é seu papel hegemônico e a própria teoria do valor: percebe-se que o trabalho não é o único fator da riqueza social e que a própria ideia de progresso social precisa ser revisitada.

A respeito dos fatores de produção da riqueza, ao criticar o programa socialista proposto por Lassalle, MARX já havia feito observar que:

O trabalho não é a fonte de toda a riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (que são os que verdadeiramente integram a riqueza material), nem mais nem menos que o trabalho, que não é mais que a manifestação de uma força natural, da força de trabalho do homem. [...] Os burgueses têm razões muito fundadas para atribuir ao trabalho uma força criadora sobrenatural; pois precisamente do fato de que o trabalho está condicionado pela natureza se deduz que o homem que não dispõe de outra propriedade senão sua força de trabalho, tem que ser, necessariamente, em qualquer estado social e de civilização, escravo de outros homens, daqueles que se apropriaram das condições materiais

¹⁸⁹ FAUCHER, Leon. **De la reforme des prisons**. Paris: Angé, 1838, p. 64.

¹⁹⁰ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad.: Raquel Ramallete. 27ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 204.

de trabalho. E não poderá trabalhar, nem, por conseguinte, viver, a não ser com a sua permissão.¹⁹¹

Percebe-se nesse texto que existe uma relação de causa e efeito entre a defesa transcendental do trabalho abstrato e a acumulação trabalhista. A santificação mítica do trabalho quer representar um modelo ideal de sociedade, por meio do qual o trabalho se abstrai e passa a constituir uma generalização absoluta. Não se trata de uma ficção ou uma categoria inútil, mas o uso da palavra “trabalho” passa a ser um modo de distinguir e de valorar as diversas atividades do homem.

O uso da palavra trabalho com esse grau de abstração é característico da modernidade¹⁹², tanto é verdade que Santo Agostinho, por exemplo, não conhecia essa palavra com o significado atual, pois “escreveu em uma língua, o latim, que não tem nenhuma palavra para expressar, sozinha, essa noção contemporânea”¹⁹³. Tanto os antigos como os medievais atribuíam à palavra “trabalho” um sentido e uma extensão totalmente diferentes daqueles que hoje utilizamos, e o atual uso indiferenciado dessa palavra indica que passou a ser um mecanismo de fetichização, por meio do qual são eliminados todos os seus condicionamentos históricos e espaciais.

Uma das grandes transformações da humanidade ocorreu justamente por meio da alteração semântica do trabalho, a partir da Modernidade, em que se realiza aquilo que se tem denominado de sua “secularização”. Tudo indica que, conforme analisou Weber, houve primeiro uma transição da ideia medieval de trabalho como castigo ou necessidade para a de dever religioso por meio da ética puritana. Isso contribuiu decisivamente para o momento seguinte, qual seja o de instituir o trabalho como dever secular. É importante lembrar que essa transformação ocorreu no âmago da noção cristã de salvação: da busca da salvação por meio de um chamado de Deus (*vocatio*) em que

¹⁹¹ MARX, Karl Heinrich [1818-1883]. **Crítica ao programa de Gotha**. Moscou: Editorial Progresso Lisboa, 1979, p. 10-11.

¹⁹² O trabalho em seu sentido contemporâneo é uma invenção moderna, decorrente da Revolução Industrial, por ser o modo pelo qual “pertencemos à esfera pública, adquirimos uma existência e uma identidade sociais (isto é uma ‘profissão’), inserimo-nos em uma rede de relações e de intercâmbios, onde a outros somos equiparados e sobre os quais vemos conferidos certos direitos, em troca de certos deveres” (GORZ, André [1923-2007]. **Metamorfoses do trabalho**: crítica da razão econômica. Trad. Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2003, p. 21). O trabalho moderno, portanto, é uma forma peculiar de organização social e política, de inserção do indivíduo nas relações sociais.

¹⁹³ SALAMITO, Jean-Marie. Trabalho e trabalhadores na obra de Santo Agostinho. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.) **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Tradução de Patrícia Chitto-ri Ramos Reuillard e Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 37-38.

se abre mão dos prazeres carnais em busca das delícias do paraíso celeste, passa-se para um chamado (vocação) de um Deus progressivamente racionalizado (*Ratio*) em que o homem é convocado para construir seu próprio paraíso terrestre. Esse processo, realizado apenas em parte da Europa, com exclusão da maior parte da população do planeta, não teria nenhuma importância real se depois e aos poucos não fosse se inserindo em um projeto mais amplo e com pretensões de hegemonia. A moral do trabalho passa a ser, a partir de determinado momento, o catecismo de todo o mundo moderno.

É óbvio que, assim como não foi a Reforma que criou o capitalismo¹⁹⁴, não foi a ética protestante, por si só, que instituiu o dever de trabalhar como elemento fundamental da Modernidade, bastando lembrar que a apropriação privada das terras comuns teve nesse processo um papel fundamental, assim como o desenvolvimento das trocas comerciais e da função da moeda. A concepção puritana de trabalho, todavia, contribuiu para criar em inúmeros grupos sociais o imaginário do valor social do trabalho, o que adaptou ao campo da subjetividade aquilo que era formatado pela realidade econômica e pela violência colonial. Instituiu-se como valor da racionalidade ocidental uma específica ética do trabalho, de autodisciplina (autopunição) e de adiamento da satisfação. Como destaca BAUMAN, “sob a máscara da ética do trabalho se promoveu, em realidade, uma ‘ética’ da disciplina”¹⁹⁵, contrária à racionalidade de mercado.

Esse processo foi necessário porque, durante o final do século XVIII e início do século XIX eram comuns reclamações semelhantes às reproduzidas por STUART MILL:

É inútil procurar, nas classes trabalhadoras em geral, o justo orgulho que consiste em prestar bom serviço em troca de bons salários; na maioria dos casos, seu único empenho consiste em receber tanto quanto possível, e em retribuir o mínimo possível na forma de serviço. Mais cedo ou mais tarde, tornar-se-á insuportável para as classes empregadoras viverem em contato íntimo e a cada momento com pessoas cujos interesses e sentimentos lhes são

¹⁹⁴ “A tese segundo a qual a Reforma ‘causou’ o capitalismo é, portanto, simplesmente errônea, pois concebe mal a maneira como as ideias religiosas influenciam o desenvolvimento econômico e o regime de trabalho.” (MÜLLER, Hans-Peter. Trabalho, profissão e “vocação”: o conceito de trabalho em Max Weber. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.) **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard e Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 245).

¹⁹⁵ BAUMAN, Zygmunt [1925-]. **Memorie di classe: preistoria e sopravvivenza di un concetto**. Traduzione di Alfredo Salsano. Torino: Einaudi, 1987, p. 79.

hostis. Os capitalistas estão quase tão interessados quanto os trabalhadores em fazer com que as operações da indústria sejam tais, que aqueles que trabalham para eles sintam o mesmo interesse no trabalho que é sentido por aqueles que trabalham por conta própria.¹⁹⁶

O que é interessante nesse texto é que se queixa dos trabalhadores justamente por seguirem a lógica do mercado e o utilitarismo, segundo os quais cada indivíduo deveria mover-se sempre pelo seu egoístico interesse, ou seja, pelo máximo ganho com o mínimo custo. O que a ética do trabalho pretendia, assim como ainda hoje pretendem as técnicas de organização do trabalho, é justamente fazer o trabalhador renunciar ao comportamento baseado no cálculo do seu interesse em favor de comportamentos controlados externamente e que sejam favoráveis à produção. A necessidade de obter obediência absoluta é que talvez tenha sido o fator mais importante do uso intensivo da mão-de-obra feminina e infantil durante a Revolução Industrial, mais até do que o menor custo e as necessidades de adequação física às máquinas, pois era mais fácil adaptar pessoas que já estivessem socialmente constrangidas a obedecer. É justamente a necessidade do capital de obter o interesse pelo trabalho também daqueles que são forçados a fornecê-lo que, desde aquela época até hoje, engendra o ideal de que cada trabalhador deveria ter autonomia absoluta, ou seja, que cada um deveria transformar-se em sua própria empresa, com o maior interesse em obedecer às condições de reprodução da ordem capitalista.

A partir da Revolução Industrial, entretanto, o fundamento religioso da ética do trabalho pôde ser cada vez mais dispensado do seu papel pedagógico porque a disciplina do trabalho se objetivou¹⁹⁷ e outros poderes sociais favoreceram a coerção moral em prol da disciplina, consolidando a ideia de que cada um cumpre seu dever cristão no mundo secular e não em outro mundo. A fábrica consegue aos poucos transmitir aos homens a sua lógica e, desse modo, essa lógica se espraia pelo restante da sociedade, eliminando cada vez mais as resistências às novas formas de ser e estar no mundo.

¹⁹⁶ MILL, John Stuart [1806-1873]. **Princípios de economia política**: com algumas de suas aplicações à filosofia social. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983, v. II, p. 260-261.

¹⁹⁷ “O puritano queria ser um homem de profissão – nós temos de o ser... O capitalismo triunfante, após ter adquirido bases mecânicas, já não precisa desse apoio” (WEBER, Maximilian Karl Emil [1864-1920]. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 136).

A ambivalência do trabalho na modernidade, de um lado sofrimento e, de outro, alegria, é de origem calvinista. Com efeito, como sintetiza WILLAIME, nessa linha religiosa “se o trabalho se tornou penoso pelo pecado de Adão, Cristo é o libertador do sofrimento do trabalho; conseqüentemente, o trabalho sempre comporta uma alegria, sinal da graça”.¹⁹⁸ Assim, em seu âmago não são totalmente inovadoras as técnicas de organização do trabalho que expressa ou implicitamente relembram aos trabalhadores industriais os prazeres a serem alcançados por meio do trabalho depois de um longo período de baixa remuneração e de muito empenho. Essa é a base do pensamento puritano.

É por esse caminho puritano que o trabalho se estabelece como dever e como direito, como sofrimento e prazer. De um lado, o trabalho é a fonte de todo valor, o que faz que o homem se produza a si mesmo, o ponto máximo da sociabilidade, de modo que sua ausência é a principal causa da exclusão; de outro, a necessidade de trabalhar constrange o homem a ponto de não poder obter plenamente sua liberdade. Essa é a ambigüidade do trabalho moderno: salva e aprisiona ao mesmo tempo a maior parte das pessoas.

Já no final do século XVIII o dever de trabalhar estava secularizado na maior parte da Europa, como se pode ver na seguinte afirmação de FICHTE, baseada nos seus princípios de direito natural:

O princípio que foi estabelecido é este: cada um deve ser capaz de viver de seu trabalho. Portanto, a capacidade de viver está condicionada pelo trabalho, e não há direito de poder viver se essa condição não for satisfeita. Uma vez que todos são responsáveis por cuidar para que cada pessoa possa viver de seu próprio trabalho, e teria que subsidiá-lo se ele fosse incapaz de fazê-lo, todos eles, necessariamente, também têm o direito de verificar se cada pessoa em sua própria esfera de trabalho fez o suficiente para se sustentar, e eles podem transferir esse direito para o poder do Estado, que é ordenado para cuidar dos direitos e assuntos da comunidade. Ninguém tem uma reivindicação legítima de ajuda do Estado até que demonstre que tem feito todo o possível na sua própria esfera para cuidar de si mesmo e ainda não foi capaz de sustentar a si próprio. Mas, uma vez que, mesmo neste caso, uma pessoa não poderia ser autorizada a perecer, e uma vez que o próprio Estado seria reprovado por não ter compelido

¹⁹⁸ WILLAIME, Jean-Paul. As reformas protestantes e a valorização religiosa do trabalho. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.) **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard e Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 71.

a pessoa a trabalhar, o Estado tem necessariamente o direito de fiscalizar a forma como cada pessoa gere a sua própria propriedade.¹⁹⁹

O que se percebe nesse texto é que aquilo que hoje denominamos “políticas públicas do trabalho” é objeto de análise e reflexão há muito tempo e que desde sempre os debates estiveram centrados, no campo individual, na contradição entre o direito de viver dignamente por meio do subsídio do Estado e o dever de trabalhar; no campo coletivo essa contradição esteve entre o dever de contribuir para o Estado por meio dos tributos e o direito do Estado de fiscalizar a forma como cada um administra sua propriedade (função social da propriedade).

Esse processo de secularização, contudo, baseou-se em novas crenças. Desde o início do cristianismo havia elementos de tensão entre os dois elementos ambivalentes da relação do homem com a sua atividade, entre o prazer e a dor de trabalhar. Embora Santo Agostinho, por exemplo, fosse a favor de certa harmonia entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, com certa idealização da agricultura²⁰⁰, os cristãos dos primeiros tempos vacilavam entre o modo de vida romano e o modo de vida pregado no Evangelho. Ao se admitir progressivamente a existência de uma ordem natural que distingue os homens entre nobres e plebeus, entre ricos e pobres, acabou por prevalecer a partir de certo momento o “trabalho intelectual”, se é que podemos assim defini-lo no contexto medieval, sobre o “trabalho manual”. Tomás de AQUINO adotou esse ponto de vista na Suma Teológica, ao afirmar que “a vida contemplativa tem prioridade sobre a ativa, porque se aplica a um objeto superior e melhor. Por isso move e dirige a vida ativa; pois a razão superior aplicada à contemplação está para a inferior, aplicada à ação, como o homem está para a mulher, que deve ser governada por ele, como diz Agostinho”²⁰¹. É verdade que, segundo Tomás de AQUINO, havia uma relação complementar

¹⁹⁹ FICHTE, Johann Gottlieb [1762-1814]. **Foundations of natural right**: according to the Principles of the Wissenschaftslehre. Translated by Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 186.

²⁰⁰ A esse respeito: SALAMITO, Jean-Marie. Trabalho e trabalhadores na obra de Santo Agostinho. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.) **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard e Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 46-50.

²⁰¹ AQUINO, Tomás de [1225-1274]. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Faculdade de Filosofia “Sedes Sapientiae”, 1958, Segunda parte da Segunda parte – questões 171-189, Questão CLXXXII, artigo III, p. 313.

entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, conforme se pode perceber um pouco mais adiante nessa sua obra:

Os levados a agir pelo ímpeto das suas paixões são, absolutamente falando, mais aptos para a vida ativa por causa da mobilidade do espírito. [...]. Outros, porém, são naturalmente dotados da pureza e da quietude da alma que os tornam aptos à contemplação; e sofreriam detrimentos se fossem totalmente destinados à ação. [...] Por onde, os mais aptos à vida ativa podem, exercendo a atividade, preparar-se à contemplação; e por seu lado, os mais inclinados à contemplação podem aplicar-se ao exercício da vida ativa a fim de se preparem melhor para a contemplação.²⁰²

Os mais puros e quietos, ou seja, os da origem nobre de AQUINO tinham, evidentemente, grande vantagem nesse intercâmbio de papéis, pois já tinham nascido para as atividades mais elevadas. Foi o crescente distanciamento entre contemplação e ação um dos principais desencadeadores da Reforma Protestante e, por isso, como bem percebeu MÜLLER, “ao acusar a Igreja Católica e a hierarquia eclesiástica de ociosidade e luxúria, Lutero restabeleceu a simetria luxuriante entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*. A fórmula *ora et labora* sublinha a igualdade entre esses dois modos de vida: enquanto cristãos, oramos e trabalhamos todos em nome de Deus”.²⁰³

É nessa tradição hebraico-cristã que o trabalho humano passa a ser concebido como valor²⁰⁴. Esse valor, entretanto, para se generalizar precisou primeiro impor-se com uma dupla característica: condenação e dever. Desde cedo o trabalho surge nessa tradição de forma contraditória, como elemento externo de condenação divina (“maldito seja o solo por causa tua; com a dor obterás o alimento por todos os dias de sua vida” Gênesis 3, 17) e como elemento interno da condição humana (“viverás do trabalho das tuas mãos, serás feliz e gozarás de todo bem”, Salmos, 128, 1-21). Esse caráter dual e por vezes contraditório do trabalho, como pena e expiação, pode ser bem percebido nas palavras de São Paulo:

²⁰² *IDEM, ibidem*, p. 315-316.

²⁰³ MÜLLER, Hans-Peter. Trabalho, profissão e “vocação”: o conceito de trabalho em Max Weber. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.) **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Tradu o de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard e Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 243.

²⁰⁴ BACCELLI, Luca. Lavoro. In: BARBERA, Augusto; ZANETTI, Gianfranco (Cur.). **Le basi filosofiche del costituzionalismo**: lineamenti di filosofia del diritto costituzionale. 8^a ed. Roma-Bari: Laterza, 2005, p. 152.

Porque vós mesmos sabeis como deveis imitar-nos, pois nunca nos portamos desordenadamente entre vós, nem de graça comemos o pão de pessoa alguma; pelo contrário, em labor e fadiga, trabalhamos noite e dia, a fim de não sermos pesados a nenhum de vós; não porque não tivéssemos o direito, mas para vos dar a vós como exemplo para nos imitardes.

Porque, quando ainda estávamos convosco, vos ordenamos isto: se alguém não quer trabalhar, também não coma.

Pois ouvimos dizer que alguns entre vós andam desordenadamente, não trabalhando em coisa alguma, pelo contrário, intrometendo-se na vida alheia.

Ora, a estes ordenamos e exortamos, no nosso Senhor Jesus Cristo, que, trabalhando discretamente, comam o seu próprio pão.

E vós, irmãos, não vos canseis de fazer o bem.

Caso alguém não obedeça à nossa palavra por esta carta, notai-o para não vos relacionardes com ele, a fim de que fique envergonhado.

Todavia não o considereis como inimigo, mas adverti-o como irmão. (Paulo, Segunda Epístola de Paulo aos Tessalonicenses, capítulo III, versículos 7-15).

Há nessa perspectiva a introjecção da culpa do pecado original por meio do trabalho, que conduzirá depois à ideia do desprezo de si para se atingir a Graça de Deus. Essa concepção, entretanto, revela uma contradição inerente ao cristianismo, pois dessa forma Paulo desconsidera a seguinte parábola de Jesus:

Ninguém pode servir a dois senhores, porque ou odiará um e amará o outro, ou apegará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e às riquezas.

Por isso vos digo: não andeis ansiosos pela vossa vida, quanto ao que haveis de comer ou que haveis de beber, nem por vosso corpo, quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o alimento, e o corpo mais do que as vestes?

Olhai as aves do céu: não semeiam nem ceifam, não colhem nem ajuntam em celeiros; contudo vosso Pai celeste as alimenta. Não valeis vós muito mais que elas?

Qual de vós, por ansioso que esteja, pode acrescentar um côvado à sua estatura? E quanto às vestes, por que andais ansiosos? Observem bem os lírios do campo, como crescem, não labutam nem fiam.

Eu, contudo, vos afirmo que nem Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como um deles.

Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que hoje existe e amanhã é lançada no forno, não o fará muito mais a vós, homens de pouca fé?

Portanto, não andeis ansiosos, dizendo: Que comeremos? Ou: que beberemos? Ou: com que nos vestiremos? Porque todas essas coisas os gentios procuram ansiosamente; pois vosso Pai celeste sabe que necessitais de todas elas.

Buscai, porém, em primeiro lugar o Seu reino e a Sua justiça e todas essas coisas vos serão acrescentadas.

Portanto, não andeis ansiosos pelo dia de amanhã, pois o amanhã se preocupará consigo mesmo; basta ao dia a sua própria aflição. (Mateus, Capítulo VI, versículos 24-34).

O cristianismo começará, contrariamente à recomendação da parábola, a se preocupar cada vez mais com o futuro: primeiro no aguardo da ressurreição; depois pela necessidade de preparar o paraíso na própria terra por meio do trabalho. O que se percebe é que há uma tensão insolúvel no cristianismo entre o papel da Providência Divina e o papel do homem na Criação, que afetará o conceito e a finalidade do trabalho. A busca cristã do “sentido da vida” é transferida para o “sentido do trabalho”, porque o trabalho é a única forma de vida admitida para o homem. Por isso, o prazer no trabalho passa a ser fundamental como destacam TOLFO e PICCININI:

A divisão do trabalho conduz a um *non-sense*: a maioria dos trabalhadores passa a ignorar o sentido do trabalho e sua tarefa. A falta de sentido na tarefa individual e o desconhecimento do sentido da tarefa coletiva adquirem a sua verdadeira dimensão psicológica na divisão e separação dos homens. Na sua concepção do choque entre um indivíduo, dotado de uma história personalizada, e a organização do trabalho, portadora de um caráter despersonalizante, emerge uma vivência e um sofrimento. O sentido no trabalho é possível por meio da transformação do sofrimento – decorrente da divisão das tarefas pela organização do trabalho – em prazer pela utilização das competências e liberdades individuais. O prazer no trabalho é fundamental para a manutenção da saúde e da normalidade.²⁰⁵

Esse processo de secularização do trabalho foi fundamental para as bases da Revolução Industrial e se estendeu até a década de 1960, quando se inicia uma nova secularização do trabalho. O sistema produtivo deve estar continuamente se modificando para dar conta de sua necessidade de criar valores e não pode confiar apenas na coerção social do trabalho para dar conta de suas atividades, pois precisa não só do consentimento dos trabalhadores, mas também utilizar suas bases criativas. A subjetividade do trabalhador é um ingrediente inevitável dos meios produtivos e as alterações produzidas no sistema produtivo requerem cada vez mais um novo tipo de trabalhador, que não

²⁰⁵ TOLFO, Suzana da Rosa; PICCININI, Valmíria. Sentidos e significados do trabalho: explorando conceitos, variáveis e estudos empíricos brasileiros. **Psicol. Soc.** [online]. Porto Alegre, 2007, v.19, n.spe, p. 38-46. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822007000400007>> Acesso em 21 de novembro de 2013.

apenas aceita o prazer do trabalho, mas que, acima de tudo, o deseje. Por isso, como destaca WILLAIME, “essa segunda secularização é mais radical: ela colocaria em questão a própria ideia do trabalho como vocação, desconectaria o trabalho da realização pessoal não o considerando mais como a via obrigatória para o êxito”.²⁰⁶

Curiosamente, essa transformação principiou pela reinstalação e aprofundamento da ideia de vocação. Parte-se da insistência na santificação do trabalho, tal como se dava no puritanismo original, para se chegar à ideia de que o sucesso material é sinal da Graça de Deus. A partir daí inverte-se a percepção do fenômeno: o que importa é o sucesso material, ou seja, a Graça de Deus, por qualquer que seja o meio pelo qual foi alcançada, sendo obviamente o trabalho, mas também a propriedade, esse meio de revelação.

Esse movimento se dá, por exemplo, na organização católica *Opus Dei* como também em várias igrejas evangélicas, que partem da premissa fundamental de que se encontra a Deus no trabalho e na vida cotidiana. A santificação do trabalho, entretanto, acaba por atribuir às condições materiais de vida na terra um valor transcendente, de modo a reconhecer que o homem é chamado para o sucesso, seja pela riqueza material seja pela psicológica, de preferência ambas. O trabalho, nessa perspectiva, até pode ser um caminho para a salvação, mas há outros modos pelos quais a Graça pode agir para trazer a felicidade diretamente ao indivíduo. O que é necessário é o indivíduo buscar em suas próprias ações o caminho da salvação.

Esse fenômeno se verifica das mais diversificadas formas e em variados lugares do planeta, mas seu lado mais visível se encontra em inúmeras seitas evangélicas da América Latina nas quais se valoriza ao máximo o êxito pessoal e psicológico²⁰⁷. Deus deseja, acima de tudo, que as pessoas sejam felizes e obtenham sucesso. Ter sucesso é sinal de estar com Deus. Percebe-se que o apelo teológico dessa linha evangélica é muito tênue e, a rigor, sua base já é uma secularização do paraíso. Uma das vertentes

²⁰⁶ WILLAIME, Jean-Paul. As reformas protestantes e a valorização religiosa do trabalho. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.) **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard e Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 84.

²⁰⁷ Esse pensamento acaba por incorporar por um viés religioso a ideia liberal de que o desemprego é uma patologia individual e voluntária decorrente de ausência de uma ética de trabalho ou de insuficiente qualificação. O remédio para a essa deficiência moral (o desemprego) é a fé individual associada a uma ajuda fraternal, mas exigente. A depressão e outros transtornos psicológicos são as consequências mais frequentes da insuficiência de força moral para se conduzir até Deus.

tes seculares dessa tendência religiosa é a que admite a salvação do eu da nulidade absoluta por meio do espetáculo; outra é aquela que, pelo renascimento em Cristo, induz as pessoas a serem mais tolerantes, maleáveis e esforçadas, ou seja, mais adaptadas ao capitalismo flexível.

A passagem de uma ética da disciplina parcimoniosa para uma ética da disciplina consumidora, entretanto, não foi um processo espontâneo decorrente das atividades sociais e econômicas, nem foi um produto inevitável da evolução da natureza humana, propensa desde as origens à sacralização das trocas. Trata-se de uma estratégia política e comercial como demonstra RIFKIN:

No início do século, os economistas observaram que a maioria das pessoas se contentava em ganhar apenas o suficiente para prover suas necessidades básicas e alguns pequenos luxos e, após provê-los, preferia ter mais tempo livre para o lazer a horas adicionais de trabalho e rendimentos extras. [...] O fato de as pessoas preferirem trocar horas a mais de trabalho por horas a mais de ociosidade tornou-se uma preocupação crítica e a ruína de empresários cujos estoques de produtos se acumulavam rapidamente nas fábricas e nos armazéns em todo o país.²⁰⁸

Percebeu-se que era preciso destruir os produtos que se acumulavam nas lojas, não tudo o que se acumulava, mas algo bem específico: o que fosse necessário para que a acumulação do capital prosseguisse. Esse Evangelho do consumo de massa, como denomina RIFKIN, foi propagado por meio de um marketing intensivo, em que a pessoa comum é estimulada a seguir os costumes sociais dos ricos, criando-se a moda, ao mesmo tempo em que se desvaloriza a cultura popular, como os produtos caseiros: só é positivo o que possa ser inserido em um regime de troca de valor, o que é fabricado, o que tem “marca”. Esse processo começou nos Estados Unidos com tal força que em 1929 as “tradicional virtudes americanas da frugalidade ianque e do auto sacrifício estavam desaparecendo”²⁰⁹, e depois tiveram forte expansão por todo o planeta. Essa nova secularização do trabalho, portanto, parece ser o resultado desse longo e contínuo movimento por meio do qual o espaço social “se assemelha terrivelmente àquele de uma

²⁰⁸ RIFKIN, Jeremy [1945-]. **O fim dos empregos**: o declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho. Tradução de Ruth Gabriela Bahr. São Paulo: Makron Books, 1995, p. 19.

²⁰⁹ RIFKIN, Jeremy [1945-]. *Op. cit.*, p. 24.

fábrica, a testemunhar, na forma mais dramática, o processo de unificação e uniformização do inteiro espaço social em ‘espaço de trabalho’”²¹⁰. A supervalorização do produto industrial conduz a fábrica e o trabalho abstrato para todos os espaços disponíveis da sociabilidade, até o ponto em que a fábrica real pode retroceder, talvez até desaparecer fisicamente, pois sua lógica obteve total hegemonia nos países centrais.

O caráter metafísico da secularização do trabalho e sua tendência à fetichização nem sempre são evidentes. Isso em grande parte decorre da naturalização do trabalho como mero elemento integrante da economia. A metafísica ocidental ao se reencontrar com o agostianismo produziu a economia como uma abstração fundamental, componente social que não apenas se autonomiza da política e da moral, mas passa a se sobrepor sobre as demais esferas sociais, inclusive sobre o direito.

A criação do campo econômico e de seus sentidos é um processo social por meio do qual se estabelecem consensos linguísticos de número limitado, mas necessários e suficientes, para impor uma nova realidade. Como destaca LATOUCHE:

Esse resultado extraordinário foi possível somente graças a um longo trabalho histórico, paciente, complexo e prodigioso: a criação dos pressupostos ideológicos da percepção do mundo na forma do triângulo naturalismo–hedonismo-individualismo. Vai observado que um dos fundamentos desse triângulo não é outro senão o traço fundamental da metafísica ocidental, que cinde o ser em matéria e espírito.²¹¹

Entre os vários elementos que caracterizam a criação da ideologia autorreferencial do *homo aeconomicus*, para os efeitos deste trabalho merecem ser mencionados dois em especial: o privatismo e o laborismo. O privatismo se configura na “ideia de que o homem seja proprietário de si próprio e da natureza e que tenha a missão de dela ser patrão e dominador”²¹². Essa ideia ficou famosa graças a Descartes, que na sexta parte do seu “Discurso do método” assim afirmou:

[...] Mas, assim que adquiri algumas noções gerais sobre a Física e que, começando a experimentá-las em diversas dificuldades específicas, notei até onde elas podem conduzir e o quanto diferem dos princípios até agora

²¹⁰ REVELLI, Marco [1947-]. **Oltre il Novecento**: la politica, le ideologie e le insidie del lavoro. Torino: Einaudi, 2001, p. 45.

²¹¹ LATOUCHE, Serge. **L'invenzione dell'economia**. Trad.: Fabrizio Grillenzoni. Torino: Bollati Boringhieri, 2010, p. 28.

²¹² LATOUCHE, Serge. *Op. cit.*, p. 26.

utilizados, julguei que não as poderia manter ocultas sem pecar gravemente contra a lei que nos obriga a propiciar, na medida do possível, o bem geral de todos os homens. Pois elas me mostraram que é possível chegar a conhecimentos muito úteis à vida, e que, ao invés dessa filosofia especulativa ensinada nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática, mediante a qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distintamente como conhecemos os diversos ofícios de nossos artesãos, poderíamos empregá-las do mesmo modo em todos os usos a que são adequados e assim nos tornarmos como que senhores e possesores da natureza.²¹³

O homem é concebido como proprietário da natureza. Ser proprietário de si mesmo obriga o homem a dividir-se entre sujeito e objeto, a abstrair de si a corporeidade, a uma clivagem que instaura uma falta. O trabalho passa a ser mercadoria por esse mecanismo artificial, aliviado por sua fetichização. Do trabalhar para viver ou do viver para trabalhar passa-se ao viver é trabalhar. Como destaca REVELLI, o “mundo do trabalho total é – então – também o mundo da ‘culpa metafísica’: da dissolução, isto é, de cada relacionalidade real, na qual à solidariedade impulsiva se substitui a interdependência funcional”.²¹⁴

O segundo elemento está também diretamente ligado ao trabalho, pois para dominar o homem precisava instrumentalizar-se. Como destaca LATOUCHE:

O laborismo [... é] a ideia de que a transformação laboriosa da natureza seja uma obrigação. A apropriação da natureza para transformá-la e adaptá-la às nossas necessidades sucede com o trabalho. O trabalho, portanto, é a fonte mítica da privatização da natureza.

Essa visão do homem, da sociedade e da natureza confere sentido ao conjunto das categorias econômicas. Se trata, ainda uma vez, de uma esfera de significações perfeitamente autorreferenciais. Assim, a produção é o fruto do trabalho aplicado à natureza para satisfazer necessidades. A divisão do trabalho é a engenhosidade aplicada à produção.²¹⁵

²¹³ DESCARTES, René [1596-1650]. **Discurso do método**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 68-69.

²¹⁴ REVELLI, Marco [1947-]. **Oltre il Novecento**: la politica, le ideologie e le insidie del lavoro. Torino: Einaudi, 2001, p. 67.

²¹⁵ LATOUCHE, Serge. **L'invenzione dell'economia**. Trad.: Fabrizio Grillenzoni. Torino: Bollati Boringhieri, 2010, p. 26-27.

O trabalho que entra na máquina produtiva precisa ser individualizado, mensurado e remunerado por cotas individuais, mas nunca é puramente individual, daí a necessidade de fetichizá-lo. O trabalho é sempre de dimensão social, pois depende para ser produzido de suas condições históricas e sociais. Por isso, foi necessário instruir as massas, prepará-las para aceitarem transformar-se em mercadoria, como destaca BAUMAN:

O escopo essencial da “instrução das massas” consistia em ensinar aos trabalhadores a aceitar o princípio do “simples pagamento” como o pleno equivalente do simples serviço por eles realizado; em outros termos, em ensinar-lhes a nova arte de trocar a subordinação por um salário em vez da segurança...²¹⁶

A educação e as técnicas elaboradas no passado fazem parte dessa mercadoria a ser introjectada na máquina produtiva e não estão distribuídas igualmente entre as pessoas. A natureza comparece também modificada por condições sociais nas quais foi produzida, pois a natureza também está sujeita às relações dialéticas pelas quais transforma e é transformada. Uma batata ao ser inserida em uma fábrica de batatas fritas não é pura natureza, mas resultado de milênios de domesticação e de trabalho humano. Os meios de produção pretendem se apropriar desse conhecimento como se a última base da cadeia fosse a única que importa.

A lógica da máquina, portanto, exige o “zeramento” de qualquer humanidade anterior dos produtos que nela sejam inseridos. Como explica REVELLI, a racionalidade mecânica da fábrica e da burocracia estatal rompe “sistematicamente os nexos que ligavam, ainda no século precedente, os homens aos próprios produtos, e os produtos às próprias necessidades”²¹⁷. Assim, opera-se a des-historização do trabalho e da natureza, que são absorvidos como se fossem unidades puramente novas. Esse processo conduz ao esquecimento das condições que geraram o processo produtivo; lembrá-las, portanto, constitui um dos meios de re-humanização dos modos coletivos de vida.

Os processos históricos que conduziram ao capitalismo industrial podem ser bem vistos no processo que MARX denomina de “acumulação primitiva”, mas que se

²¹⁶ BAUMAN, Zygmunt [1925-]. **Memorie di classe**: preistoria e sopravvivenza di un concetto. Traduzione di Alfredo Salsano. Torino: Einaudi, 1987, p. 132.

²¹⁷ REVELLI, Marco [1947-]. **Oltre il Novecento**: la politica, le ideologie e le insidie del lavoro. Torino: Einaudi, 2001, p. 78.

referem a um longo processo histórico de criação de uma sociedade disciplinada para o trabalho. Primeiro, foi necessário por meio de uma forçada apropriação privada das terras públicas e comunais e da sangrenta expulsão da população rural em várias partes do mundo. O exemplo mais lembrado é o da Inglaterra, mas se deve lembrar que isso foi realizado também e principalmente nas colônias, de modo que a apropriação de terras utilizada para generalizar a fome e a necessidade no imaginário social dos oprimidos, e proporcionar às indústrias e aos colonos sempre novas massas de proletários desprovidos de vínculos coletivos, requisitos para disseminar a mercadoria e criar mercados. Segundo, mediante uma rígida “pedagogia” necessária ao assalariamento dos que foram desprovidos dos meios de subsistência²¹⁸, em regra pelo estabelecimento de cruéis leis contra a vadiagem. Terceiro, por meio de uma feroz colonização, nunca antes vista pelo homem, na qual o espírito cristão da acumulação primitiva mostrou toda a sua cupidez por meio de pilhagens e morticínios. Quarto, foi necessário inventar e impor a dívida pública, que passa, como ironizou MARX, a ser “única parte da chamada riqueza nacional que é realmente objeto da posse coletiva dos povos modernos”²¹⁹. Quinto, inventando-se o protecionismo, “meio artificial de fabricar fabricantes, de expropriar trabalhadores independentes, de capitalizar meios de produção e meios de subsistência, de encurtar a transição do velho modo de produção para o moderno”²²⁰, instituindo não só a concorrência entre as nações industrializadas, mas também a violenta repressão a qualquer processo de industrialização nos países dependentes. Sexto, por meio de um processo de escravização, algumas vezes explícito, como no caso da escravidão indígena e africana, outras vezes de forma dissimulada, como no progressivo uso de crianças órfãs no sistema fabril forçadas ao trabalho por meio de cruéis castigos, em que o imperativo consistia na necessidade de reduzir custos²²¹.

²¹⁸ “Assim, a população rural, expropriada e expulsa de suas terras, compelida à vagabundagem, foi enquadrada na disciplina exigida pelo sistema de trabalho assalariado, por meio de um grotesco terrorismo legalizado que empregava o açoite, o ferro em brasa e a tortura” (MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant’Anna. 23ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, livro I, p. 850-851).

²¹⁹ MARX, Karl. *Op. cit.*, livro 1, p. 867.

²²⁰ MARX, Karl. *Op. cit.*, livro I, p. 870.

²²¹ A relação estrutural entre o assalariamento forçado e a escravidão moderna são evidentes, pois “... a escravidão dissimulada dos assalariados na Europa precisava fundamentar-se na escravatura, sem rebuscos, no Novo Mundo”. (MARX, Karl. *Op. cit.*, livro I, p. 873).

A socialização do trabalho, entretanto, não se esgotou nesse processo originário, pois o processo histórico do capitalismo exige que novas formas de apropriação sejam realizadas. Como já antevia MARX, para o regime capitalista é sempre necessário desenvolver novas formas de expropriação:

[...] O que tem de ser expropriado agora não é mais aquele trabalhador independente, e sim o capitalista que explora muitos trabalhadores. Essa expropriação se opera pela ação das leis imanentes à própria produção capitalista, pela centralização dos capitais. Cada capitalista elimina muitos outros capitalistas...²²²

Esse sistema de concentração se realizou não somente pela financeirização crescente do sistema produtivo, mas também por meio daquilo que hoje denominamos “sistema fordista”, que envolve o crescente aprimoramento das técnicas organizativas e burocráticas de apropriação do trabalho pelo aumento da produtividade, pela sofisticação tecnológica e pelo aporte de grandes capitais para o funcionamento das indústrias.

A defesa absoluta da ideologia do trabalho como elemento primordial da dignidade do homem só é possível pelo esquecimento de que essa dignidade foi obtida por todo esse processo de violência e de privação da liberdade. Com efeito, foi primeiro necessário instalar no homem a crença falaciosa da universalidade da mercadoria e nela instalar uma forma fetichista que lhe confere a função do gozo. Esse é o próprio núcleo estruturante da ideologia, que oculta a realidade social ao instalar nos trabalhadores a crença de que vendem “livremente” o seu trabalho, quando em realidade perdem sua liberdade. E são as práticas sociais e discursivas que dão objetividade a essa crença. A fantasia ideológica sempre oculta um antagonismo que funda ou pretende fundar o campo social. Como afirma MARX, “desde que os homens, não importa o modo, trabalhem uns para os outros, adquire o trabalho uma forma social”²²³ Disso não se infere, entretanto, que só há forma social se houver trabalho de alguns homens para outros, pois ainda que a atividade laborativa em seu sentido amplo seja extremamente importante para a coesão, o trabalho abstrato em seu sentido moderno durante centenas de anos foi absolutamente secundário na vida social.

²²² MARX, Karl. *Op. cit.*, livro I, p. 876.

²²³ MARX, Karl. *Op. cit.*, livro I, p. 93.

O que há de fundamental na relação sujeito-objeto produzida pela Modernidade, é sua tendência à coisificação das relações sociais por meio do fetichismo da mercadoria. Como demonstra LÖWY, “o capital é uma formidável máquina de coisificação”²²⁴, cuja raiz reside em sua necessidade crescente da quantificação. De outra parte, a mercadoria é aquilo no qual o trabalhador não pode se identificar e para cujo gozo existe uma interdição edípica que o torna impossível. A sublimação do trabalho pretende desviar o desejo sobre si mesmo, alçando o “trabalhar” ao objeto de um impossível gozo. Por isso, ao se sustentar uma ilimitada dignidade do trabalho não se alcança a dignidade do homem, mas se sublima a dignidade da mercadoria, pois na troca capitalista o que interessa aos produtores é saber “quanto de outras mercadorias podem receber pela sua”²²⁵. A dignidade do trabalho passa a ser concebida como um sempre-aí do homem no qual sua contingência histórica é esvaecida. Por esse caminho, assim como tudo se transforma em mercadoria, assim também “tudo se torna, de algum modo, trabalho: a Guerra, a Arte, o Sagrado, o Pensamento, a Política...”²²⁶

A identidade da dignidade humana com o trabalho é ideológica, até porque produzida como uma evidência por si só, um fato inquestionável das relações humanas. Desse modo, a passagem de uma sociedade de produção para uma sociedade de consumo é paradoxal, pois, como destaca SAFATLE, “o mundo capitalista do trabalho está vinculado à ética do ascetismo e da acumulação. O mundo do consumo pede, por sua vez, uma ética do direito ao gozo, pois o que o discurso do capitalismo precisa é da procura do gozo que impulsiona a plasticidade infinita da produção das possibilidades de escolha no universo do consumo”²²⁷.

O mundo atual, portanto, é marcado por uma contradição entre os imperativos de ascetismo e de gozo. Os comandos são contraditórios porque de um lado há a necessidade de acumular capital para aquisição de mercadorias, de outro impõe-se a

²²⁴ LÖWY, Michael. **Ecosocialismo**: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. Trad.: Maria Luisa Veuthey. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012, p.95.

²²⁵ MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant’Anna. 23ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, livro I, p. 96.

²²⁶ REVELLI, Marco [1947-]. **Oltre il Novecento**: la politica, le ideologie e le insidie del lavoro. Torino: Einaudi, 2001, p. 38.

²²⁷ SAFATLE, Vladimir. Depois da culpabilidade: figuras do supereu na sociedade de consumo. In: DUNKER, Christian; PRADO, José Luiz Aidar (Org.). **Žižek crítico**: política e psicanálise na era do multiculturalismo. São Paulo: Hacker Editores, 2005, p. 126-127.

necessidade de despender todo o capital acumulado e até o ainda não adquirido não só para a felicidade pessoal, mas como forma de solidariedade coletiva, pois somente o consumo permitiria a continuidade da produção e o pleno emprego. A expansão do crédito, usado crescentemente para a manutenção a qualquer custo do regime capitalista, tende a destruir a antiga ética ascética e a instituir o gozo como imperativo²²⁸.

O trabalho no pós-fordismo se instala no homem como desejo, como “desejo que necessariamente se separa da necessidade, por ser antes de tudo falta a ser (Lacan) para além da demanda”²²⁹. Pretende-se que esse desejo fique sempre em suspenso por meio da busca de um fictício e impossível reencontro com o gozo originário com o Outro. É impossível, entretanto, uma reconciliação do desejo com o seu objeto, pois a essência fundamental do desejo é a falta.

DEJOURS reconhece que “toda organização é, de antemão, desestabilizadora da saúde” e que a “saúde, o prazer no trabalho, a realização de si mesmo, a construção da identidade são ganhos com relação ao sofrimento, componente básico da relação de trabalho”²³⁰. Sustenta, de outra parte, que é “pela mobilização da inteligência que a saúde e o prazer podem ser conquistados, mesmo que de forma instável”²³¹. Ora, é justamente a afirmação de que a saúde e o prazer sempre estão por ser conquistados, nunca adquiridos definitivamente, o que demonstra tratar-se de um uso utilitarista do desejo na ordem da produção material das mercadorias. É também nessa ordem idealizada que o referido autor trabalha com o conceito de espaço de entendimento no trabalho, que admite ser uma ficção, mas afirma ter utilidade crítica. O “ousar falar” e o “ousar ouvir” nos discursos produzidos nas organizações de trabalho já estão previamente orientados

²²⁸ “O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada. Aí eu aponto a reserva que implica o campo do direito-ao-gozo, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – Goza!” (LACAN, Jacques [1901-1981]. **O Seminário livro 20**: mais, ainda: texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 11). Como em Lacan o superego está inserido no simbólico, esse imperativo kantiano do gozo é contraditório, pois é insensato e “não é a própria vontade do sujeito, mas a vontade do Outro” (EVANS, Dylan. **Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano**. Traducción de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 186). O superego é correlato da castração, razão por que sua estrutura remete a algo ausente, de modo que seu imperativo só pode impelir para a infinitude.

²²⁹ DOR, Joël. **Introdução à leitura de Lacan**: o inconsciente estruturado como linguagem. Trad.: Carlos Eduardo Reis. Porto Alegre: Artmed, 1989, p. 147.

²³⁰ DEJOURS, Christophe. **Da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho**. Tradução e organização de Franck Soudant, Selma Lancman e Laerte Idal Sznelwar. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011, p. 434.

²³¹ DEJOURS, Christophe. *Op. cit.*, p. 435.

pelo próprio objetivo da produção, por esse Outro que instala a falta e torna inevitável o desejo de obediência e de se sentir amado pela organização. O sentimento de ser indispensável para o trabalho equivale ao sentimento infantil de sentir-se como o único objeto do desejo do Outro. Por isso, o risco é assumido pelos interlocutores com a finalidade de chamar a atenção da organização e a ausência de respostas adequadas gera estratégias defensivas por parte dos trabalhadores.

DEJOURS define trabalho como “uma atividade coordenada útil”²³². Esse autor elabora nesse conceito três articulações: a) a atividade é um objetivo a ser cumprido, ainda que exija o afastamento de uma tarefa prescrita; b) a coordenação remete ao coletivo do trabalho, ao julgamento de terceiros ou à filiação a um grupo; c) a utilidade possuiria um caráter estruturante dos julgamentos nessa esfera. Esses elementos de sua definição de trabalho, entretanto, precisam ser problematizados.

A afirmação do caráter teleológico da atividade pressupõe que o sujeito (trabalhador) é imputado não só do que deve fazer, mas que conheça a lei originária (como deve ser idealmente realizado) e o efeito (o que deve ser idealmente produzido). Isso, entretanto, está em contradição com o princípio básico do sistema produtivo capitalista, concebido pelo critério da máxima especialização e cartesianamente pela prescrição de regras o mais simples possível, de modo que um trabalhador raramente tenha conhecimento do produto final como um todo. A consequência será a impossibilidade de conhecer a causa final, senão aquela de sua parcial atividade, o que exige uma sobrecarga emocional sobre o sujeito, que se vê moralmente compelido não apenas a seguir regras, mas também a responder ao desejo do Outro. A afirmação de DEJOURS, portanto, aponta a necessidade de o trabalhador transformar-se em *alter ego* do empregador, de forma a trabalhar perante si mesmo como “se patrão fosse”. O caráter esquizofrênico dessa necessidade é evidente, pois o sujeito não consegue distinguir sua experiência interna da externa, com a divisão estrutural entre significante e significado. Essa divisão, entretanto, nada mais é que o resultado da objetivação de todo trabalho em mercadoria (objeto externo), como denunciou MARX, em que o produzido perde conexão com o produtor.

²³² DEJOURS, Christophe. **Da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho**. Tradução e organização de Franck Soudant, Selma Lancman e Laerte Idal Sznelwar. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011, p. 448.

A coordenação coletiva do trabalho poderia ser a amarra, o ponto de estofo que impediria a divisão entre significante e significado, de modo a afastar esse princípio esquizofrênico. De fato, o sentimento de pertencimento a um grupo é que permitiria a sanidade do trabalho. Sucede que nas condições estruturais do capitalismo, tudo é pensado para que o indivíduo tome as decisões isoladamente e movido por seu próprio interesse. Os próprios exemplos que DEJOURS oferece de filiação a grupos no ambiente de trabalho indicam que o julgamento dos membros do grupo tende mais a instigar a ação individual de acordo com as regras prescritas e contra a consciência dos riscos envolvidos no trabalho.

Por fim, é difícil crer que os julgamentos de terceiros ou do grupo possam estruturar o critério de utilidade. Em outro ponto de sua obra DEJOURS afirma que a “atividade socialmente valorizada supõe o julgamento do outro sobre aquilo que estamos fazendo”.²³³ Entretanto, para converter-se em valor, além de “valer” esse julgamento deve ser “objetivo”, ou seja, não depender das preferências individuais. O julgamento da utilidade social do trabalho é, entretanto, ditado por condições tão contingentes, que quase sempre seu caráter é arbitrário. Por isso, o julgamento da utilidade ou da inutilidade de uma determinada ação ou atividade varia não apenas de grupo para grupo, mas de indivíduo para indivíduo dentro do mesmo grupo. Assim, nada impede que alguém repute individualmente seu trabalho útil em que pese o mundo inteiro pense o contrário, e vice-versa.

Essas técnicas de trabalho coletivo são limitadas porque mantêm a sobrecarga psicológica sobre o indivíduo. Trata-se, como afirma SENNET, de uma nova ética adaptada às necessidades do capitalismo flexível:

A moderna ética do trabalho concentra-se no trabalho de equipe. Celebra a sensibilidade aos outros; exige “aptidões delicadas”, como ser bom ouvinte e cooperativo; acima de tudo, o trabalho em equipe enfatiza a adaptabilidade às circunstâncias. O trabalho de equipe é a ética do trabalho que serve a uma economia política flexível.²³⁴

²³³ DEJOURS, Christophe. **Da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho**. Tradução e organização de Franck Soudant, Selma Lancman e Laerte Idal Sznelwar. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011, p. 447.

²³⁴ SENNETT, Richard [1943-]. **A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Trad.: Marcos Santarrita. 14ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 118.

Essa ética, contudo, mantém o trabalho no nível da superficialidade e, como demonstra SENNET, “o trabalho em equipe deixa o reino da tragédia para encenar as relações humanas como uma farsa”²³⁵. A palavra equipe designa uma metáfora, uma ficção que indicaria que trabalhadores e administradores trabalham juntos e com os mesmos objetivos, e é muitas vezes utilizada para anular as reivindicações individuais e coletivas dos operários. A estrutura farsesca dessa ética de trabalho decorre da ausência de uma estrutura clara de autoridade, o que serve de álibi para os líderes tomarem decisões sem necessidade de justificar-se. SENNET indica que “esse jogo de poder sem autoridade na verdade gera um novo tipo de caráter. Em lugar do homem motivado, surge o homem irônico”²³⁶.

A ideia de que a realização de si mesmo e a expropriação do trabalho sejam estratégias de vida compatíveis remete a uma típica metonímia do desejo. O sujeito desejante substitui em seu discurso o objeto perdido (o proveito privado ou social do trabalho) por um significante abstrato e idealizado (prazer individual, sentido de vida, realização etc.) que, por sua vez, remete sempre a uma cadeia de novos objetos substitutos, pois o ponto originário é sempre o vazio, a falta produzida pela criação da mercadoria, que por seu próprio conceito deve produzir esse vazio no sujeito que a produz. O desejo, portanto, é sempre satisfeito de forma precária e sempre exigirá um novo e provisório objeto abstrato que impeça o sujeito desejante de deixar de trabalhar o seu desejo e de desejar de trabalhar. É por isso que atualmente “mesmo alienado, o trabalho é frequentemente menos deletério que a privação do trabalho”²³⁷, mas essa é uma verdade historicamente construída e socialmente orientada, e não uma condição antropológica do homem²³⁸.

²³⁵ SENNETT, Richard [1943-]. **A corrosão do caráter**: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Trad.: Marcos Santarrita. 14ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 127.

²³⁶ SENNETT, Richard [1943-]. *Op. cit.*, p. 138.

²³⁷ DEJOURS, Christophe. **Da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho**. Tradução e organização de Franck Soudant, Selma Lancman e Laerte Idal Sznelwar. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011, p. 256.

²³⁸ “Sim, desejamos trabalhar, queremos e gostamos de trabalhar, mas o trabalho não constitui nossa essência. Dizer que queremos trabalhar e fundar nossa essência sobre nosso desejo de trabalhar são duas coisas muito diferentes... Entre o homem e o trabalho não existe nenhuma relação essencial” (FOUCAULT, Michel [1926-1984]. **Estratégia, poder-saber**: ditos e escritos: IV. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 263-264).

A possibilidade de uma “psicodinâmica do prazer no trabalho e do trabalho como mediador insubstituível da reapropriação e da emancipação”²³⁹ e de subverter a dinâmica de dominação das relações de trabalho por meio do reconhecimento está profundamente limitada pelas próprias condições de reprodução social da mercadoria, pois a mercadoria se converteu em uma objetividade socioprocessual. O reconhecimento do sujeito trabalhador só se efetiva pela sua contribuição para a organização do trabalho, ou seja, no momento em que sua subjetividade esteja totalmente a serviço da dominação. Essa retribuição simbólica, portanto, é sempre efêmera e instável e tende, depois de esgotada, a exigir novas formas de simbolização, sempre e cada vez mais insuficientes.

O prazer no trabalho propugnado pelo pós-fordismo não possui condições de romper com a mecanização absoluta do modo de produzir capitalista. Embora essa mecanização possua maior visibilidade nos estabelecimentos em que se adota de forma prevaiente o sistema fordista, pode ser observado em qualquer forma de organização do trabalho, inclusive nas atividades de serviço, cada vez mais tecnicizadas. Assim, a estratégia do prazer no trabalho, para não ser meramente instrumental da acumulação capitalista, precisa ser paralelamente acompanhada de estratégias de emancipação extra-sistêmicas, de caráter normativo.

O problema é como resolver eventual choque entre a pretensão individualista do gozo e a pretensão universalizante dos critérios normativos. Antes se abria mão do gozo por meio da instância à culpabilidade, mas atualmente se “flexibiliza” a norma para manter suspenso o conflito, de modo que as normas passam a ser seguidas de maneira cínica.²⁴⁰ Os novos sujeitos sabem o que fazem, mas, ainda assim, o fazem, impulsionados pelo comando universalizante da mercadoria. Por isso, é necessário recontextualizar o conceito de ideologia, como bem aponta ŽIŽEK:

Se o nosso conceito de ideologia segue sendo o clássico, no qual a ilusão se situa no conhecimento, então a sociedade atual deve parecer pós-ideológica: a ideologia que prevalece é a do cinismo; as pessoas já não creem na verdade ideológica; não tomam as proposições ideológicas a sério. O nível fundamental da ideologia, entretanto, não é o de uma ilusão que mascare o estado real das

²³⁹ DEJOURS, Christophe. **A banalização da injustiça social**. Tradução de Luiz Alberto Monjardim. 4ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001. p. 97.

²⁴⁰ A esse respeito: SAFATLE, Vladimir. Depois da culpabilidade: figuras do supereu na sociedade de consumo. In: DUNKER, Christian; PRADO, José Luiz Aidar (Org.). **Žižek crítico**: política e psicanálise na era do multiculturalismo. São Paulo: Hacker Editores, 2005, p. 134.

coisas, mas o de uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social. E nesse nível, estamos, claro está, distantes de ser uma sociedade pós-ideológica.²⁴¹

A dimensão do trabalho como direito, se não for inserida na realidade histórica, acaba por encobrir o trabalho social dos homens e, desse modo, fetichiza-se e torna-se cínica. Não se leva a sério a construção social desse direito, mas a repetição do seu discurso se torna uma exigência, o que demonstra seu caráter ideológico. O trabalho passa a ser condição da dignidade, mas, estranhamente, persiste a diferenciação entre trabalho digno e trabalho indigno, o que é um evidente paradoxo.

É nessa perspectiva e contra o cinismo do direito de todos trabalharem que se deve entender a manifestação do Grupo Krisis:

Quem não trabalha, não deve comer! Este fundamento cínico vale ainda hoje – e agora mais do que nunca, exatamente porque tornou-se desesperançosamente obsoleto. É um absurdo: a sociedade nunca foi tanto sociedade do trabalho como nesta época em que o trabalho se faz supérfluo. Exatamente na sua fase terminal, o trabalho revela, claramente, seu poder totalitário, que não tolera outro deus ao seu lado. Até nos poros do cotidiano e nos íntimos da psique, o trabalho determina o pensar e o agir. Não se poupa nenhum esforço para prorrogar artificialmente a vida do deus-trabalho. O grito paranoico por "emprego" justifica até mesmo acelerar a destruição dos fundamentos naturais, já há muito tempo reconhecida. Os últimos impedimentos para a comercialização generalizada de todas as relações sociais podem ser eliminados sem crítica, quando é colocada em perspectiva a criação de alguns poucos e miseráveis "postos de trabalho". E a frase, seria melhor ter "qualquer" trabalho do que nenhum, tornou-se a profissão de fé exigida de modo geral.²⁴²

O que se percebe, portanto, é que a instituição de um conceito abstrato de trabalho, conceito que incorpora toda e qualquer atividade humana e que a santifica apenas se inserida no sistema produtivo, nada mais representa do que o meio de manter o doente terminal em condições de vida, ou seja, de manter incólume o sistema de produção. É exclusivamente a esse conceito abstrato de trabalho que LATOUCHE se refere ao afirmar que:

²⁴¹ ŽIŽEK, Slavoj. **El sublime objeto de la ideología**. Trad.: Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2009, p. 61.

²⁴² GRUPO KRISIS. Manifesto contra o trabalho. Tradução: Heinz Dieter Heidemam e Claudio Duarte. **Cadernos do Labor**, São Paulo, n. 2, jul.1999, p. 27.

Querendo dizer cruamente e com um elemento de exagero, o trabalho é uma invenção da burguesia. Para desacreditar a aristocracia, a burguesia em ascensão desenvolveu, entre os séculos XVI e XVIII, uma propaganda “trabalhista”, com o slogan “Quem não trabalha não come”. Essa fórmula, tomada de empréstimo de São Paulo e já recuperada pela ética monástica e depois protestante, adquire um novo alcance. Com ela se quer dizer: nós, os burgueses das cidades, trabalhamos duro para produzir o bem-estar de todos e, portanto, temos o direito legítimo à riqueza e ao poder... Os camponeses e os pedreiros não podiam senão aprovar essa ideologia e solidarizar-se com a burguesia artesanal e comerciante. O fato curioso desse acontecimento é que em realidade nem mesmo os burgueses trabalhavam verdadeiramente.²⁴³

É verdade que para as pessoas em geral o trabalho não é apenas fonte de sustento, mas também um meio de interação social, de se sentirem integradas em grupos e na sociedade. Esse não é, entretanto, um aspecto natural da sociabilidade humana, mas algo construído na Modernidade. Acima de tudo, essa afirmação é socialmente orientada, porque vários dos trabalhos humanos não se inserem nesse papel integrador, como o doméstico e todos os de baixo reconhecimento social, como o trabalho da mulher em seu domicílio. Assim, é necessário trabalhar para dar “sentido” à vida, ou seja, para obter reconhecimento social, mas um trabalho que não propicia o “crescimento” é considerado “sem sentido”. Percebe-se que esses mecanismos refletem de forma estrita um conteúdo ético tipicamente burguês: o indivíduo só pode enriquecer pelo trabalho alienado.

Esse “sentido” que o trabalhador procura dar à vida, entretanto, é um vazio e, por isso, é não apenas estruturado pela organização do trabalho, mas por ela cada vez mais limitado. Como as variáveis éticas que atribuem valor subjetivo ao trabalho são determinadas no tempo e no espaço, ou seja, são variáveis culturais e sociais, estão sujeitas à dominação, obviamente pelo próprio capital. É no aprisionamento desse sentido de vida que os trabalhadores são estimulados por “programas motivacionais” a aumentar a satisfação pessoal com o trabalho que desempenham e a obter reconhecimento da organização a que pertencem. Tanto o empregado que limpa os banheiros como o que desenvolve estratégias financeiras complexas devem estar igualmente motivados e satisfeitos em suas atribuições, em condições de inovar e criar na execução do seu trabalho.

²⁴³ LATOUCHE, Serge. **L'invenzione dell'economia**. Trad.: Fabrizio Grillenzoni. Torino: Bollati Boringhieri, 2010, p. 56-57.

A patologia passa a consistir em trabalhar sem motivação pessoal, de modo que a maior infelicidade é não estar feliz com o trabalho que realiza.

Qualquer um que de um ponto de vista crítico observe a realidade social, principalmente a dos povos latino-americanos, concordará que é necessário modificar suas condições estruturais, principalmente as relacionadas com o trabalho. Os neoliberais pouco atentos às contradições verificadas no próprio centro do capitalismo afirmam que para a América Latina o que falta é um choque de capitalismo, ou seja, mais incentivo à livre concorrência e às condições de livre mercado, sem se aperceberem que esse é o receituário aplicado na maior parte dos nossos países há décadas. Para eles o diagnóstico é sempre o mesmo: a dose do remédio foi insuficiente. Por isso, o que falta é mais trabalho e mais exploração dos nossos recursos naturais.

De nossa parte, estamos de acordo com aqueles que afirmam a necessidade de um discurso externo ao núcleo que produz as condições de desigualdade, como bem afirma WANDELLI:

É necessário... promover-se um deslocamento de ponto de vista. Sair do centro dessa totalidade discursiva do trabalho inexoravelmente reduzido ao trabalho sob o capital, para buscar um ponto de exterioridade desse marco temporal, espacial, epistemológico e axiológico, no interior do qual se reproduz o discurso da conservação do sistema.²⁴⁴

A dificuldade reside justamente em apontar qual é esse ponto que reproduz o discurso da conservação do sistema. É razoável afirmar que o trabalho seja um direito humano e fundamental, mas essa afirmação resultará vaga e abstrata se não puder se inserir nos novos contextos do capitalismo. Por isso, pensamos ser necessário analisar o trabalho humano nas seguintes perspectivas:

a) na delimitação do que seja trabalho, pois ao se defender a categoria genérica do “trabalhar” constitui-se uma perspectiva homogeneizante do próprio trabalho e, contrariamente aos fins visados, acaba por assimilar qualquer tipo de atividade àquela do trabalho alienado e produtor de mais-valia. Afirmar a heterogeneidade do trabalho é afirmar que nem todo trabalho, mesmo no mundo contemporâneo, precisa estar reduzido a mecanismo reprodutor de capital para ser socialmente reconhecido;

²⁴⁴ WANDELLI, Leonardo. **O direito humano e fundamental ao trabalho**: fundamentação e exigibilidade. São Paulo: LTr, 2012, p. 48.

b) pensar o trabalho como um direito importa em distinguir quais são os deveres correlatos. A dimensão do trabalho como direito é interna ao trabalhador, como meio de desenvolvimento de sua personalidade, mas também é externa porque o trabalho é prestado para ou em conexão com terceiros. Daí surgem dois deveres correlatos: o dever de trabalhar como exigência não apenas da sobrevivência, mas do próprio reconhecimento social, e o dever de propiciar trabalho, que deve ser exercido por terceiro. Esse aspecto exige pensar a função do Estado e sua complexa relação com a sociedade civil. Sem mecanismos de redemocratização do Estado, não é possível estabelecer verdadeiramente esse direito;

c) o dinheiro e o capital são condições elementares para a existência do trabalho como atividade que produz a mercadoria. O trabalho, por sua vez, é o elemento da produção que cria a mais-valia e, portanto, reproduz o capital. O capital é instrumental do trabalho e vice-versa, mas não de qualquer trabalho, apenas do trabalho alienado, inserido na produção de mercadorias. Por conseguinte, afirmar o direito ao trabalho sem ao mesmo tempo impugnar a essência da mercadoria²⁴⁵ (o valor de troca) é também afirmar o direito do capital se reproduzir;

d) é verdade que o trabalho vivo, por ser também subjetividade, nunca pode ser totalmente subsumido ao capital²⁴⁶, mas também é verdade que uma parte desse trabalho é necessariamente subsumida na produção, pois sem essa parcela não haveria mais-valia. O trabalho vivo em MARX está inserido no dinamismo da produção, pois seu destino é se objetivar, ainda que isso não possa ocorrer totalmente. Como afirma DUSSEL “é a subjetividade do trabalhador a que cria a mais-valia, sem estar fundada no mais-trabalho sem nenhum pagamento (= nada de valor) do capital”²⁴⁷. Se o trabalho vivo fosse um nada para o capital, se não produzisse valor, não haveria mais-valia e,

²⁴⁵ Como destaca POSTONE, a mercadoria e, por consequência, o capital estabelecem dinâmicos modos de coação e a “abolição desse aspecto das relações capitalistas de produção não só é desejável... mas necessário se a humanidade quiser liberar-se de um modo dinâmico de dominação social, cujos efeitos estão sendo cada vez mais destrutivos” (POSTONE, Moisés. **Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx**. Trad. María Serrano. Madrid: Marcial Pons, 2006, p. 501.).

²⁴⁶ WANDELLI, Leonardo. **O direito humano e fundamental ao trabalho: fundamentação e exigibilidade**. São Paulo: LTr, 2012, p. 53.

²⁴⁷ DUSSEL, Enrique [1934-]. **El trabajo vivo fuente creadora del plusvalor: dialogando con Christopher Arthur**. Revista Herramienta, n. 27, octubre de 2004, Disponible en: <<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-27/el-trabajo-vivo-fuente-creadora-del-plusvalor-dialogando-con-christopher-ar>>. Acceso en 2/1/2014.

portanto, não haveria reprodução do capital. Por isso, a economia liberal sempre esteve baseada na ideia de que o trabalho seja a fonte de riqueza²⁴⁸. A mais-valia, portanto, está na estrutura objetiva da troca capitalista e não está associada a um problema meramente ético.

Na sociedade contemporânea, a afirmação de que todos têm direito ao trabalho quase sempre se transforma em dever de trabalhar. Ao se sustentar a universalidade e a qualidade ontológica do trabalho, quase sempre se pretende referir a um tipo específico de trabalho, o objetivado. O trabalho produtivo, no sentido contemporâneo que se atribui a tudo aquilo que esteja inserido no regime de trocas abstratas, é esse ente com dignidade ontológica e transcendental que transforma homens indignos em dignos e os torna felizes e mais próximos da Glória. É essa afirmação que se torna urgente questionar.

Por trabalho produtivo geralmente queremos designar aquele que produz mercadorias e excedente para o capital, mas é necessário destacar a advertência de Ruy GAMA de que o “que distingue o trabalho produtivo do trabalho improdutivo não é o produto, mas o como é produzido, em que condições da divisão social do trabalho”²⁴⁹. Em uma sociedade crescentemente produtora de mercadorias, o que entra em crise é o sistema de produção de valor de troca, que sobrevive graças à crescente artificialidade do sistema de crédito e, desse modo, é essa própria distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo que se põe em dúvida. GORZ tem razão ao afirmar que:

O capitalismo caminha à beira do abismo, empurra uma montanha de dívidas nunca antes vista à sua frente, evita o estrangulamento com a multiplicação de dinheiro sem substância e, com acrobacias de curto prazo, procura contornar a pergunta que a ele se coloca: Como a sociedade da mercadoria pode perdurar, se a produção de mercadorias utiliza cada vez menos trabalho e põe em circulação cada vez menos moedas?²⁵⁰

²⁴⁸ A base do pensamento de John LOCKE, por exemplo, é que o trabalho criou a propriedade privada e que “o trabalho estabelece a diferença de valor de cada coisa” (LOCKE, John [1632-1704]. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 420-421). De outra parte, Adam SMITH afirmava que riqueza é o poder de comprar trabalho (SMITH, Adam [1723-1790]. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. Introdução de Edwin Cannan. Tradução de Luiz João Barúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983, v. 1, p. 63-64)

²⁴⁹ GAMA, Ruy. **A tecnologia e o trabalho na história**. São Paulo: Nobel, 1987, p. 192.

²⁵⁰ GORZ, André [1923-2007]. **O imaterial**: conhecimento, valor e capital. Trad. Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume. 2013, p. 43.

O capitalismo tem procurado superar essa contradição por meio da ampliação constante da lógica da mercadoria para áreas que antes nela não estavam inseridas. Dessa forma, o que antes era considerado trabalho improdutivo, ou nem sequer era considerado trabalho, passa a estar por meio da constante ampliação do crédito na lógica da produção, pois os serviços e os bens imateriais cada vez mais são vistos e tratados como produtos. Esse não é um elemento acidental do capitalismo, mas um fundamento de base que tende a se acentuar, porquanto em 1847 MARX já afirmasse que:

Por último, chegou um momento em que tudo o que os homens vinham considerando como inalienável se fez objeto de intercâmbio, de tráfico e podia alienar-se. É o momento em que, inclusive as coisas que até então se transmitiam mas não se intercambiavam, se doavam mas nunca se vendiam, se adquiriam mas nunca se comprovam, tais como a virtude, o amor, a opinião, a ciência, a consciência etc., tudo, em suma, passou à esfera do comércio. É o tempo da corrupção geral, da venalidade universal, ou, para expressarmos em termos de economia política, o tempo em que cada coisa, moral ou física, convertida em valor monetário, é levada ao mercado para ser apreciada em seu mais justo valor.²⁵¹

Somente agora essas palavras mostram todo o seu aspecto trágico, pois a resistência dos homens retardou ao máximo que pôde essa propensão à mercantilização da vida. Persiste, entretanto, muito trabalho vivo à margem do processo de produção e que, portanto, não se transforma em capital. Esse trabalho vivo é geralmente conhecido como “não-trabalho”, porque para o capital só é trabalho aquilo capaz de gerar mais-valia. Assim, depreciar as atividades que não produzem valor de troca, que estão à margem do sistema de produção, é um dos meios que o capital utiliza para se reproduzir, pois somente pelo aumento constante da mão-de-obra apta a produzir mais-valia há condições para sua reprodução. O trabalho que produz apenas valor de uso, entretanto, não é mera abstração, mas está no modo de ser de milhões de pessoas. O pensamento liberal tenta desqualificar o trabalho produtor de valor de uso das mais variadas formas, seja por considerá-los marginais à “vida econômica” seja pela tentativa de nele identificar ocultas relações de troca mercantil. O matrimônio, a concepção e a criação dos filhos, o trabalho voluntário gratuito e as manifestações de amor ou de amizade tendem a ser vistas

²⁵¹ MARX, Karl Heinrich [1818-1883]. **Miseria de la filosofía**: respuesta a la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon. México: Siglo Veintuno, 1987, p. 5.

como meras trocas comerciais. O homem, entretanto, resiste em tornar-se pura máquina e pura mercadoria.

A afirmação de que o trabalho seja um direito precisa, ainda, ser discutida em dois aspectos complementares. O primeiro deles, acima já referido, diz respeito aos deveres correlatos a esse direito. De fato, o pensamento jurídico moderno está plasmado na ideia de HEGEL de que “o que é um direito é também uma obrigação e o que é uma obrigação é também um direito”²⁵². Ainda que para Hegel “direito” tenha um significado mais amplo, por estar ancorado no conceito de liberdade, como o trabalho está inserido no campo da vontade substancial não há dúvida de que para um direito ao trabalho fincado exclusivamente em suas raízes ocidentais é necessário indicar quem está obrigado a fornecer o trabalho. A resposta mais óbvia tem sido fornecida desde a Segunda Guerra Mundial, principalmente nos Estados Unidos e Grã-Bretanha: “ao Estado cabe o dever de manter elevado o nível da atividade econômica ou, mais precisamente, o nível de emprego”²⁵³. Essa mudança na função do Estado não é tão profunda como alguns pensam, pois ao Estado sempre coube o papel de principal facilitador da acumulação capitalista, ou seja, sua atividade de seguridade social, como afirma BAUMAN, tinha como principal objetivo a “criação e perpetuação das condições nas quais o capital e o trabalho possam continuar a comportar-se como mercadorias”²⁵⁴. O que houve foi uma alteração qualitativa: de início o Estado cuidava apenas da disciplina necessária para a acumulação, mas a partir do final do século XIX foi compelido à tarefa de regular e fiscalizar a distribuição dos rendimentos e da mais valia. Por fim, no século XX o Estado foi impelido a agir como empresário interno e depois a transformar-se em empresário externo, ou seja, como uma espécie de holding que administra perante outros países os interesses empresariais que o afetam²⁵⁵. O crescimento econômico interno passa a ser a

²⁵² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich [1770-1831]. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio**. Traducción, introducción y notas de Ramón Valls Plana. 2ª ed. Madrid: Alianza, 1999, § 486, p. 524.

²⁵³ ROLL, Eric. **História das doutrinas econômicas**. Tradução de Cid Silveira, Richard Paul Neto e Constantino Ianni. 4ª ed. São Paulo: Companhia Nacional, 1977, p. 570.

²⁵⁴ BAUMAN, Zygmunt [1925-]. **Memorie di classe: preistoria e sopravvivenza di un concetto**. Traduzione di Alfredo Salsano. Torino: Einaudi, 1987, p. 173.

²⁵⁵ “Assim, a responsabilidade do Estado pela distribuição da mais-valia ‘socialmente correta’ era transformada, em virtude de uma pressão sempre crescente, na responsabilidade do Estado pela produção da mais-valia. Estimular o crescimento econômico tornava-se o objetivo primário e decisivo da política do Estado e a legitimação essencial do seu poder” (BAUMAN, Zygmunt [1925-]. *Op. cit.*, p. 160).

atividade-fim da grande nação-empresa e os objetivos da guerra comercial se confundem cada vez mais com as atividades típicas do Estado. As relações internacionais, a educação, a saúde, a segurança, o turismo e tantas outras atividades passam a ser dirigidas pelos interesses comerciais subjacentes. Deve ser destacado, de qualquer modo, que esse liame entre direito e dever não fica restrito à exterioridade da relação capital-trabalho, pois na perspectiva do trabalhador o direito ao trabalho importa subjetivamente no dever de trabalhar.

O segundo aspecto está na necessidade de repensar a fundamentalidade desse direito. Nem todos possuem capacidade de trabalho pelos mais variados motivos, como idade, condição educativa, socioeconômica ou física, e, acima de tudo, o trabalho produtivo não está disponível para todos. Essa fundamentalidade, portanto, que possui pretensão de universalidade por força do igualitarismo moderno, em realidade é separadora: distingue pessoas que possuem esse direito e pessoas que não o possuem e nunca o possuirão. Esse não um dado da realidade contemporânea, mas está na origem do próprio capitalismo e em suas raízes eurocêntricas: o trabalho é aquilo disponível para a minoria. Poder-se-ia sustentar que o direito ao trabalho é potencial, ou seja, pode ou não ser exercido, por se tratar de opção do próprio beneficiário. Essa opção, entretanto, é uma impossibilidade existencial porque há limites físicos e sociais para uma quantidade expressiva e crescente da população mundial.

O que é assustador na ética do trabalho é que se apresenta como um modelo universal válido para toda e qualquer experiência, para todo e qualquer projeto de liberdade. Deve-se, lembrar, entretanto, que há grupos que, caso sejam compelidos a exercer esse “direito” perdem sua identidade cultural, como se dá com os indígenas e os ciganos, pois o trabalho que realizam difere em substância e qualidade do trabalho alienado. O trabalho assim pensado como elemento universalizante e homogenizador remete ao paradoxo do universalismo *versus* particularismo dos direitos humanos²⁵⁶, em que se

²⁵⁶ SANCHES RUBIO tem razão ao afirmar que o binômio universal/particular pode ser tratado como relação e que a universalidade é um modo para tratar a particularidade e a particularidade é um modo de trabalhar a universalidade (SÁNCHEZ RUBIO, David. **Repensar derechos humanos**: de la anestesia a la sinestesia. Sevilla: Editorial Mad, 2007, p. 96). Esse dualismo, entretanto, só funciona se houver ambivalência. O caráter relacional se perde quando a universalidade de uma categoria é utilizada como estratégia cultural de dominação, aspecto evidente, por exemplo, no processo de cristianização dos indígenas. Assim, para que o trabalho seja também humano, até antes de ser um direito, não se deve tratá-lo como um modelo pré-existente da dignidade, mas como um dado cultural incerto e conflituoso. A pretensão de

torna impossível outro meio de expressar a atividade humana. Um exemplo do limite desse universalismo é o trabalhador migrante, aquele deslocado do seu espaço justamente para obter um direito, o de trabalhar, facilmente transformado em dever. Como afirma SANCHEZ RUBIO:

Os imigrantes de nosso presente são aqueles que representam o limite dessa pretensão de universalidade dos direitos humanos. Respeitando sua condição de iguais, mas reconhecendo sua condição de diferenciada, étnica, cultural, sexual, familiar etc., todos sem exceções, seremos sujeitos concretos, não abstratos e estranhos ao mundo em que vivemos.²⁵⁷

O elemento contraditório fundamental do trabalho é sua inserção ontológica na mercadoria. POSTONE tem razão ao afirmar que a mercadoria é “a mediação social mais fundamental e geral da sociedade capitalista”²⁵⁸. O processo de fetichização da mercadoria atinge o seu ápice a partir do momento em que terra, trabalho e moeda passam a ser socialmente admitidos como mercadorias. Esse processo de mercantilização da vida, do que não poderia em tese ser mercantilizado, é o que conecta mais diretamente a mercadoria com a metafísica e o fetichismo. POLANYI em sua grande obra demonstrou inúmeras vezes que “o trabalho, a terra e o dinheiro obviamente *não* são mercadorias. O postulado de que tudo o que é comprado e vendido tem que ser produzido para venda é enfaticamente irreal no que diz respeito a eles”²⁵⁹. Em que pese essa evidência, o homem continua a se comportar como se trabalho, terra e dinheiro fossem mercadoria, o que demonstra a força simbólica da aspiração burguesa de um mercado total.

A centralidade da mercadoria nem sempre é bem considerada quando se analisa a função e a estrutura do trabalho. Com efeito, o trabalho é uma mediação entre o homem e a natureza, mas essa mediação é totalizadora e dinâmica e se apresenta ao trabalhador de forma misteriosa e contraditória, decorrência direta da forma social em

fundamentalidade dos direitos humanos só possui validade ao se “romper com as visões substancialistas que lhes atribuem, principalmente, papéis normalizados, estáticos, apriorísticos e prévio, mas que ignoram suas facetas relacional, conflitiva, processual e de permanente dinâmica de construção espaço-temporal e contextual” (SÁNCHEZ RUBIO, David. *Op. cit.*, p. 118).

²⁵⁷ SÁNCHEZ RUBIO, David. *Op. cit.*, p. 132.

²⁵⁸ POSTONE, Moishe. **Tiempo, trabajo y dominación social**: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx. Trad. María Serrano. Madrid: Marcial Pons, 2006, p. 497.

²⁵⁹ POLANYI, Karl [1886-1964]. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Trad. Fanny Wrobel. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 94.

que se realiza essa mediação. O cerne das contradições que permeiam o trabalho entre o prazer e sofrimento reside na necessidade capitalista de tratar o trabalho como mercadoria, conquanto saibamos que não o seja. A produção de mercadorias passa a ser o único sentido da vida social e, dessa forma, o trabalho mesmo passa a não ter sentido, pois para o ser humano cada vez menos tem sentido aquilo que produz e, aos poucos, também passa a não ter sentido aquilo que consome.

2.2 CENTRALIDADE DO TRABALHO E O ESQUECIMENTO DO COLETIVO

Sobre o papel do trabalho no mundo contemporâneo há duas linhas de pensamento, aqui simplificadas em excesso e apenas para fins metodológicos: a primeira, que podemos denominar de “pós-moderna”, pensa que as atuais condições do capitalismo redundam no fim do trabalho como categoria central para sua reprodução²⁶⁰; a segunda, que podemos denominar de “hipermoderna”, insiste na centralidade do trabalho como elemento imprescindível da sociabilidade humana²⁶¹ e imagina que somente pelo reconhecimento do trabalho e sua digna distribuição a todos poderão ser superados os aspectos deletérios do capitalismo, aprofundados pelo capitalismo neoliberal.

Embora grande parte dos que fazem parte da corrente hipermoderna acuse os demais de serem apologistas do fim da história pelo triunfo irreversível do capitalismo, há algo de comum e desconcertante nas duas posições: por mais que se esforcem em dizer o contrário, ambas sugerem que os problemas do capitalismo serão resolvidos espontaneamente pelo próprio capitalismo ou, no máximo, com aprimoramentos éticos do próprio capitalismo, como o reconhecimento do trabalhador como um sujeito com

²⁶⁰ Esse pensamento decorre de premissas equivocadas, como a de que a sociedade pós-industrial tende a se basear somente ou predominantemente no trabalho imaterial, que o trabalhador se liberta conforme diminuem os postos de trabalho e que as contradições objetivas do capitalismo dão conta “naturalmente” de sua própria superação. O problema principal desse pensamento, entretanto, é pressupor a aceitação da alienação primordial do capitalismo, ou seja, admite-se como necessária a abstração crescente das relações sociais pela objetivação progressiva do trabalho. Esse é o processo metafísico essencial do capitalismo.

²⁶¹ A defesa absoluta da centralidade do trabalho parece esquecer o outro ponto do caráter contraditório do trabalho, ou seja, que na sociedade capitalista o trabalho tende para a objetivação, ou seja, para sua transformação em capital e, dessa forma, o trabalho alienado constitui não só o meio, mas o fundamento da reprodução do capital. É preciso insistir na recusa de dimensões antropológicas fundamentais do homem, inclusive do trabalho. Afirmar que o trabalho está ligado ao homem não é o mesmo que afirmar que o trabalho é o fundamento do homem.

dignidade. No final, quase todos pensam que o destino do homem é transformar-se em cidadão trabalhador e produtivo para toda a sociedade, a única e mecânica forma de solidariedade que subsiste em um mundo hiperindividualista.

Com efeito, as relações de trabalho estão imersas em complexas relações de poder. É acima de tudo o poder econômico que dita as regras dessas relações, mas nele interferem questões culturais das mais diversas. Ao se afirmar que o mundo do trabalho se transforma, há que se ponderar que também se transformam as relações de poder dentro das sociedades contemporâneas, as quais se exercem por meio de (nem sempre) sutis mecanismos de coerção.

Com a modernidade, conforme acima procuramos demonstrar, emerge um novo tipo de poder, um poder que tende a se capilarizar no corpo social e que se oculta. Esse ocultamento começa na fetichização da mercadoria ao se esconderem as relações sociais subjacentes a todo o processo de produção de riquezas, mas se estende progressivamente para os demais aspectos da vida conforme a mercadoria e a técnica passam a abarcar todas as categorias do existente. Isso se dá porque na Europa a partir do século XVIII, como afirma BAUMAN:

O poder se transferiu de um horizonte distante para o próprio centro da vida cotidiana. O seu objeto, anteriormente os bens possuídos ou produtos do súdito, era agora o próprio súdito, o seu ritmo cotidiano, o seu tempo, os seus atos físicos, o seu modo de vida. O poder se avizinhava agora ao corpo e à alma dos súditos. Desejava regular, legislar, distinguir o certo e o errado, a norma e o desvio, o dever ser e isso que é. Queria impor um esquema onipresente de normalidade e eliminar tudo isso e todos aqueles que não entravam no esquema.

262

Esse dramático aumento do controle social sobre áreas que antes tinham alguma autonomia só foi possível graças a um projeto metafísico e à experiência colonialista. Esse desejo de regulação já havia sido infligido aos incivilizados da América e também se impôs com brutalidade contra os indivíduos europeus, especialmente os pobres, contando para isso também com a criação de novas categorias filosóficas, como a de natureza humana. O homem passa a ser visto como matéria a ser trabalhada, como

²⁶² BAUMAN, Zygmunt [1925-]. **Memorie di classe**: preistoria e sopravvivenza di un concetto. Traduzione di Alfredo Salsano. Torino: Einaudi, 1987, p. 54-55.

objeto de transformação e as experiências de controle e de expropriação verificadas na Europa e na colonização da América eram e continuam a ser intercomunicantes, pois de alguma forma o comportamento do dominado também modula o comportamento do dominador.

É nesse sentido que é possível afirmar que “técnicas de produção e técnicas de dominação estão indissociavelmente confundidas”²⁶³, pois todos esses controles estiveram justificados de um ou de outro modo pela necessidade de modificar a natureza, inclusive e principalmente a humana, a partir das experiências verificadas exteriormente, principalmente das experiências coloniais. Por isso, a divisão social do trabalho é essencialmente uma técnica de dominação do homem em geral e dos trabalhadores em particular, evidência válida tanto para as relações diretas entre empresa e seus empregados, como na relação entre regiões e países como, ainda, na relação entre os agentes produtores autônomos (entre empresas e seus prestadores de serviços autônomos, entre tomadores de serviços e empresas terceirizadas etc.).

A centralização tecnológica de produção de mercadorias constituiu, por muito tempo, um eficiente sistema de controle na produção de riquezas que, associado às guerras parciais, sempre que necessárias, constituiu um mecanismo ao mesmo tempo produtor e justificador do colonialismo. Graças a essa estrutura, o sistema de produção de riquezas consistia quase que exclusivamente em transferir produtos primários (natureza) dos países periféricos para o centro e produtos industrializados do centro para a periferia, em troca substancialmente desigual. Essa foi a base daquilo que POCHMANN denomina primeira divisão internacional do trabalho²⁶⁴.

Com o término da Segunda Guerra Mundial, a reconstrução do pós-guerra e a ampliação da base industrial foram, de início, suficientes para fazer frente ao desmantelamento dos aparatos coloniais tais como existiam na época. As condições políticas e econômicas, entretanto, estabeleceram uma forte bipolaridade nas relações internacionais entre EUA e URSS, que estabeleceram seus blocos de influência. Essa bipolaridade acabou por gerar um conjunto de países semiperiféricos, favorecidos pelo processo de

²⁶³ GORZ, André [1923-2007]. **Metamorfoses do trabalho**: crítica da razão econômica. Trad. Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2003, p. 57.

²⁶⁴ POCHMANN, Márcio. **O emprego na globalização**: a nova divisão internacional do trabalho e os caminhos que o Brasil escolheu. São Paulo: Boitempo, 2001, p. 18-22.

parcial industrialização e de descolonização. Como ensina POCHMANN, essa “periferização da indústria ocorreu, em grande medida, sob a liderança do Estado, por meio da expansão e da proteção do mercado interno, o que permitiu a rápida passagem da fase agrária-exportadora para a de desenvolvimento industrial”²⁶⁵.

Esse processo de redistribuição da força produtiva, que POCHMANN denomina de segunda divisão internacional do trabalho, foi importante para impedir o aprofundamento da separação entre países ricos e pobres e possibilitou aos países periféricos uma significativa melhoria em relação ao anterior sistema de trocas. Esse processo, entretanto, foi insuficiente porque não foi acompanhado, na maioria dos países semiperiféricos, inclusive o Brasil, das necessárias alterações sociais, principalmente no sistema fundiário. Mais uma vez é POCHMANN que toca adequadamente nessa questão:

Mas tudo isso, que possibilitou, nos países semiperiféricos, a formação de segmentos sociais internos com nível de renda e padrão de consumo similares aos do centro capitalista, terminou por não ocorrer, na maioria das vezes, homoganeamente. Foram assegurados privilégios para pequenas parcelas sociais, muitas vezes motivados por experiências autoritárias. São escassas as experiências de regimes democráticos que se industrializaram sem ter realizado profundas reformas na propriedade fundiária, tributária e social.²⁶⁶

Esse processo de industrialização da semiperiferia, portanto, não engendrou trocas igualitárias com o centro. As trocas comerciais continuaram confortavelmente favoráveis aos países do centro, em que pese o aumento da importância dos países semiperiféricos, porque a estes coube a produção de produtos industriais de menor valor agregado e de baixo coeficiente tecnológico.

A denominada “crise de governabilidade” verificada a partir de 1970²⁶⁷ forjou a decisão política de descentralizar capitais e a própria organização produtiva. O esgotamento do modelo de industrialização americano e a diminuição de lucratividade geraram uma crescente competição entre os capitais que, progressivamente, se viram livres dos mecanismos de repressão que forçava a “maior valorização produtiva do capi-

²⁶⁵ POCHMANN, Márcio. **O emprego na globalização**: a nova divisão internacional do trabalho e os caminhos que o Brasil escolheu. São Paulo: Boitempo, 2001, p. 24.

²⁶⁶ POCHMANN, Márcio. *Op. cit.*, p. 25.

²⁶⁷ A esse respeito: GORZ, André [1923-2007]. **Miserie del presente, ricchezza del possibile**. Traduzione di Andrea Catone. Roma: Manifestolibri, 1998, p. 17-35.

tal e o compromisso com o pleno emprego, por meio das políticas keinesianas”²⁶⁸. A partir daí a lógica financeira passa cada vez mais a prevalecer sobre a lógica econômica e os países centrais passam a ser exportadores de capitais para outras nações.

Essa terceira fase de divisão internacional do trabalho é marcada por uma redução da expansão industrial, por uma reestruturação da organização científica do trabalho e por uma nova revolução tecnológica, ligada aos processos computacionais de rede, que tiveram por principal característica baratear a produção de outras máquinas e, conseqüentemente, das mercadorias que produzem. Os países semiperiféricos e periféricos passam a competir entre si para atrair investimentos de corporações transnacionais, oferecendo em troca baixo custo de mão-de-obra (precarização do trabalho), matéria prima barata (poluição ambiental) e incentivos fiscais (redução ou congelamento das políticas redistributivas, principalmente as ligadas à saúde e educação).

Alguns viram nessa reorganização produtiva uma fase pós-industrial ou o declínio industrial do centro do capitalismo. O que se observa, entretanto, é que essas alterações do sistema produtivo das últimas décadas não representaram um declínio industrial dos países dominantes, mas uma nova forma de especialização dominante.²⁶⁹ Por essa nova forma de divisão internacional do trabalho altera-se a relação do centro com a periferia do capitalismo. As modificações operadas a partir de 1970 instituem novos meios de dominação em que o centro procura permanecer com produtos industriais de maior valor agregado, ainda que esse projeto encontre dificuldades, mas consegue manter serviços de alto conteúdo tecnológico e, principalmente, os serviços financeiros e bancários, enquanto os produtos industriais da fase anterior e os que exigem grande proporção de trabalho são transferidos para países intermediários e em fase de industrialização (semiperiferia). Como explica POCHMANN:

Nestes termos, a nova Divisão Internacional do Trabalho parece referir-se mais à polarização entre a produção de manufatura, em parte dos países semiperiféricos, e a produção de bens industriais de informação e comunicação sofisticados e de serviços de apoio à produção gerada no centro do capitalismo. Nas economias semiperiféricas, a especialização em torno das atividades da

²⁶⁸ POCHMANN, Márcio. **O emprego na globalização**: a nova divisão internacional do trabalho e os caminhos que o Brasil escolheu. São Paulo: Boitempo, 2001, p. 26.

²⁶⁹ BEAUD, Michel [1935-]. **História do capitalismo**: de 1500 até nossos dias. 4ª ed. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 384-386.

indústria de transformação resulta, cada vez mais, da migração proveniente da produção de menor valor agregado e baixo coeficiente tecnológico do centro capitalista, que requer a utilização de mão-de-obra o mais barata possível, além do uso extensivo de matéria-prima e de energia, em grande parte sustentada em atividades insalubres e poluidoras do ambiente, não mais aceitas nos países ricos.²⁷⁰

As soluções adotadas para resolver as sucessivas crises do capitalismo fizeram aumentar o trabalho denominado “improdutivo” (comércio e serviços), acompanhado do crescimento impressionante daquilo que se tem denominado “trabalho informal”, efeito colateral, mas inevitável, do sistema de acumulação flexível. Essa modificação estrutural ressenete-se de inúmeras contradições e a mais problemática é o fato de a diminuição do custo da mão-de-obra não ter, em contrapartida, obtido suficiente aumento dos trabalhadores empregados, pois “a partir dos anos 70, a economia global passou a evoluir favoravelmente à geração de um maior excedente de mão-de-obra”²⁷¹ Em 1999 em média um a cada três trabalhadores se encontrava desempregado ou em condição de subemprego no mundo, mas há uma tendência de crescimento tanto do desemprego aberto como do subemprego, ou desemprego disfarçado. Comparar o desemprego no mundo é tarefa quase impossível, como destaca POCHAMANN:

A evolução de múltiplas formas de estratégias de sobrevivência, sobretudo nas sociedades não-desenvolvidas, impede comparações fáceis entre o desemprego aberto nas nações ricas e nas pobres. Nestas últimas, há vários mecanismos de mascaramento do desemprego aberto, como a ocultação do desempregado por meio do exercício de trabalho precário ocasional ou o desestímulo contínuo à procura de vagas diante do funcionamento extremamente desfavorável do mercado de trabalho para a mão-de-obra.²⁷²

É prudente desconfiar dos critérios de apuração dos índices de desemprego em todo o mundo, mas na América Latina em particular. De qualquer modo, e tendo em conta seus limites, os dados obtidos parecem indicar que existe, tanto os países centrais, como os periféricos ou semiperiféricos, uma tendência em diminuir a quantidade de mão-de-obra empregada, mas “a participação absoluta e relativa das nações não-

²⁷⁰ POCHMANN, Márcio. **O emprego na globalização**: a nova divisão internacional do trabalho e os caminhos que o Brasil escolheu. São Paulo: Boitempo, 2001, p. 34.

²⁷¹ POCHMANN, Márcio. *Op. cit.*, p. 81.

²⁷² POCHMANN, Márcio. *Op. cit.*, p. 82-83.

desenvolvidas tem sido crescente na geração do excedente mundial de mão-de-obra”²⁷³. Obviamente, são diferentes e desproporcionais os impactos que essa tendência de aumento do desemprego estrutural realiza no centro e na periferia. A guisa de exemplo, observa-se que nos países periféricos ainda é possível adotar meios de subsistência precarizados e de baixa inserção no mundo produtivo, mas de outra parte os benefícios sociais de alívio ao desemprego, em especial o seguro-desemprego e os programas de reinserção no mercado de trabalho, são deficientes. Esses dois aspectos acarretam substanciais diferenças no impacto do desemprego.

Nos países semiperiféricos o trabalho ainda possui grande importância e nunca se trabalhou tanto, mas o subemprego e as formas totalmente precárias de subsistência, o “virar-se à própria sorte”, retornam com força e gradativamente passam a contar com hegemonia. A profunda alteração decorrente da apropriação pelo capitalismo do salto tecnológico gerou novos processos de trabalho na periferia e semiperiferia (neofordismo, neotaylorismo e toyotismo) a conviverem com os processos produtivos tradicionais (fordismo e taylorismo) e até com processos antiquados e que se imaginavam superados (escravidão). Em decorrência, verificou-se de um lado a redução do proletariado industrial e manual nos países de capitalismo avançado e, paralelamente, o aumento da subproletarização do trabalho (trabalho precário ou parcial) na periferia,²⁷⁴ ressalvado que até nos países centrais as formas de trabalho precário passaram a ser significativas.

O Brasil constitui uma evidência exemplar dessa convivência “pacífica” de processos dos mais distintos de trabalho, pois incorpora modos de produção avançados (v.g. toyotismo) com uma industrialização pré-taylorista e modos de exploração do trabalho que parecem mais próximos da fase pré-industrial, como o trabalho escravo, inseridos direta ou indiretamente em um só sistema produtivo. Como destaca ANTUNES:

O que de fato parece ocorrer é uma mudança quantitativa (redução do número de operários tradicionais), uma alteração qualitativa que é bipolar: num extremo há em alguns ramos maior qualificação do trabalhador, que se torna “supervisor e vigia do processo de produção”; no outro extremo houve intensa

²⁷³ POCHMANN, Márcio. **O emprego na globalização**: a nova divisão internacional do trabalho e os caminhos que o Brasil escolheu. São Paulo: Boitempo, 2001, p. 87.

²⁷⁴ ANTUNES, Ricardo Luiz Coltro [1953-]. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999, p. 211-212.

desqualificação em outros ramos e diminuição em ainda outros, como o mineiro e o metalúrgico. Há, portanto, uma metamorfose no universo do trabalho, que varia de ramo para ramo, de setor para setor, etc., configurando um processo contraditório que qualifica em alguns ramos e desqualifica em outros (Lojkin, 1995). Portanto, complexificou-se, heterogeneizou-se e fragmentou-se ainda mais o mundo do trabalho.²⁷⁵

Mesmo entre os trabalhadores formais cresceu o trabalho precarizado ou o subproletariado (subcontratados, trabalhadores part-time e terceirizados) e entre os autônomos legalizados há categorias das mais heterogêneas, desde representantes comerciais com um grande nível de dependência até pessoas jurídicas prestadoras de serviços por meio de uma única pessoa física. Essa tendência de precarização tem sido associada ao setor de prestação de serviços, como se esse setor estivesse à parte do sistema de produção de bens. Sucede que, como bem destaca ANTUNES, verifica-se uma crescente “imbricação crescente mundo produtivo e setor de serviços, bem como a crescente subordinação desse último ao primeiro”, de modo que “o assalariamento dos trabalhadores do setor de serviços aproxima-se cada vez mais da lógica e da racionalidade do mundo produtivo, gerando uma interpenetração recíproca entre eles”.²⁷⁶ Essa imbricação decorre não apenas de uma nova divisão das atividades produtivas, em que várias atividades antes realizadas diretamente pelo setor primário são transferidas para o setor terciário, mas também de a prestação de serviços passar cada vez mais funcionar como produtora de mercadorias, porquanto sua atividade se mecaniza e seu objeto passa a ser mensurável de modo a estar disponível para a venda em um mercado de serviços. Decresce paulatinamente a diferença entre o que é um produto e um serviço.

O desfazimento das relações salariais convencionais no centro do capitalismo, obviamente, tem reflexo direto na periferia, mas também as práticas produtivas da periferia, conforme as necessidades estruturais de aumento da lucratividade, também repercutem no centro. Esse parece ser o caso típico da mudança ocorrida com a fragmentação do trabalho e sua crescente informalização. Essa sempre foi a tendência na periferia, principalmente nos locais em que o trabalho de considerável parte dos homens

²⁷⁵ ANTUNES, Ricardo Luiz Coltro [1953-]. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo [1953-], 1999, p. 213-214.

²⁷⁶ ANTUNES, Ricardo Luiz Coltro. *Op. cit.*, p. 111.

livres tinha como ponto de referência o trabalho escravo. Maria Sylvia de Carvalho de Carvalho Franco, em sua obra fundamental, demonstrou como a forma de trabalho dominante no Brasil, a escravidão, moldou o comportamento dos trabalhadores livres e suas relações com a elite rural da época. Entre as conclusões mais interessantes de sua obra, está a demonstração da fragilidade do sistema de dominação baseada em laços morais:

Os homens livres e pobres que conseguiram ajustar-se com êxito à ordem estabelecida fizeram-no em termos estritamente individuais, sem que se possa perceber sinais de organização de suas atividades. A dominação entre homens livres configurou-se num forte sistema autoritário, basicamente constituído por associações morais. Aí também a empresa mercantil fez sentir os seus efeitos. Com a atividade lucrativa incorporada à vida das camadas dominantes, seus membros orientaram-se de modo predominante por considerações de interesses e foram levados a faltar aos compromissos morais tacitamente assumidos para com seus dependentes, assim expondo a contingência de sua dominação²⁷⁷

A ausência de vínculos coletivos entre os empreendedores individuais deixava as relações de trabalho imersas na mera dominação pessoal, como o colonato e o compadrio, mas por estarem tais relações baseadas apenas em compromissos morais para com os seus dependentes, havia uma fragilidade inerente ao próprio sistema de dominação, geralmente rompido de forma violenta, como revolta pessoal.²⁷⁸

Essa precariedade das relações de trabalho focalizada no indivíduo desprovido de relações coletivas, sustentadas por um frágil compromisso moral, foi incorporada nas técnicas de organização de trabalho contemporâneas, conforme se mostravam viáveis nas relações capitalistas da periferia. Em relações de baixo grau de contratualidade, imagina-se que cada indivíduo é autônomo nas relações com o poder e que essa

²⁷⁷ FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 3ª ed. São Paulo: Kairos, 1983, p. 217.

²⁷⁸ Essa é também a mesma conclusão a que chegou CHALHOUB, embora com outro método de análise, pois examinou as relações urbanas do Rio de Janeiro, enquanto FRANCO examinava as relações rurais do interior do País. A referida obra demonstra que no século XIX o “o desenlace violento era visto por nossos protagonistas como uma possibilidade legítima de solucionar certas desavenças” (CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. 2ª ed. Campinas: Unicamp, 2001, p. 335). Não se trata de perversão, mas do comportamento de “homens comuns que fazem parte de uma dada cultura e que agem de acordo com regras de conduta preestabelecidas” (IDEM, *ibidem*). Essa arguta análise tem entre seus principais marcos de o paternalismo nas relações patrão-empregado (*Op. cit.*, p. 114-130), que é justamente uma das características marcantes dos sistemas produtivos centralizados no trabalho escravo.

ausência de subordinação seja constitutiva de uma liberdade. Por meio dessa impressionante informalidade opera-se a transformação de cada indivíduo em autoempresa, tendência que se transfere para várias áreas da convivência. Como afirma GORZ:

Desfeitas as relações salariais convencionais, resolveu-se a questão a respeito do modo como o capital consegue exercer poder sobre os homens e é capaz de mobilizar a todos: os empregados têm de se tornar empresas que, mesmo no interior de grandes estabelecimentos industriais... devem responder pela rentabilidade de seu trabalho. Na briga com a concorrência, eles serão forçados a internalizar a pressão trazida pela lógica da obtenção do máximo de proveito possível. No lugar daquele que depende do salário, deve estar o empresário da força de trabalho, que providencia sua própria formação, aperfeiçoamento, plano de saúde, etc. “A pessoa é uma empresa”. No lugar da exploração entram a auto-exploração e a autocomercialização do “Eu S/A”, que rendem lucros às grandes empresas, que são os clientes do auto-empresário.²⁷⁹

A tendência de cada um transformar-se em empresário de si mesmo, para a qual se cunhou a expressão “empreendedorismo” como sinal positivo do desejo de capitalização individual, tem uma antiga e triunfante presença na periferia, como demonstram os inúmeros e sempre presentes vendedores ambulantes, os flanelinhas e tantos outros “autônomos”. Curiosamente, entretanto, verifica-se uma crescente autonomização precária no centro e, em paralelo, um reposicionamento dessas práticas empresariais da periferia.

Não há dúvida de que houve uma profunda transformação do trabalho em todo o mundo, mas a afirmação de que o trabalho perdeu sua centralidade deixa em segundo plano a evidência concreta de que nunca antes foi tão expressiva a acumulação decorrente da exploração de trabalho e da natureza. O que é inegável, entretanto, é a crescente capacidade de o capital reproduzir-se nas atividades primárias centrais, na indústria e na agricultura, com quantidades decrescentes de trabalho vivo direto e de, ao mesmo tempo, invadir outras áreas da vida que antes eram infensas ao valor de troca, inclusive a subjetividade do próprio trabalhador.

Grande parte do triunfo da lógica da precarização decorre de um constante e impressionante aumento da produção de bens de consumo, sem um correspondente au-

²⁷⁹ GORZ, André [1923-2007]. **O imaterial**: conhecimento, valor e capital. Trad. Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume. 2013, p. 10.

mento na ocupação de mão-de-obra nos setores primários da economia. A lógica do “salve-se quem puder” impele grandes contingentes de pessoas à precariedade e à fluidez do terceiro setor. É justamente o diagnóstico da diminuição de mão-de-obra nas atividades primárias que gerou a ideia de fim dos empregos. RIFKIN afirma de forma radical:

Estamos entrando em um novo período da História em que as máquinas, cada vez mais substituirão o trabalho humano na produção de bens e serviços. Embora prazos sejam difíceis de prever, estamos nos encaminhando sistematicamente para um futuro automatizado e provavelmente chegaremos a uma era sem trabalhadores, pelo menos na industrialização nas primeiras décadas do próximo século. O setor de serviços, embora mais lento na automatização, provavelmente chegará em um estado quase automatizado em meados do próximo século.²⁸⁰

Há algo de verdade nesse diagnóstico, que não pode ser totalmente desprezado, mas para os habitantes do Terceiro Mundo essa visão ainda causa estranheza e dúvida. KEYNES em 1930 já havia lançado alerta semelhante em artigo jornalístico significativamente denominado “Possibilidades econômicas para os nossos netos”, em que foi mais cauteloso ao profetizar a redução dos empregos. KEYNES afirmara que:

Há evidências de que as alterações técnicas revolucionárias, que até agora afetaram principalmente a indústria, em breve poderão atacar a agricultura. Nós podemos estar nas vésperas de melhorias na eficiência da produção tão grandes quanto aquelas que já ocorreram na mineração, na fabricação e no transporte de alimentos. Em alguns anos – durante nossas próprias vidas eu quero dizer - poderemos ser capazes de executar todas as operações de agricultura, mineração e fabricação com um quarto do esforço humano para o qual estamos acostumados.

Por enquanto, a própria rapidez dessas mudanças está nos prejudicando e trazendo problemas difíceis de resolver. Esses países estão sofrendo relativamente porque não estão na vanguarda do progresso. Estamos sendo atingidos por uma nova doença da qual alguns leitores podem ainda não ter ouvido falar, mas que vão ouvir muito nos próximos anos - ou seja, o desemprego tecnológico. Isso significa desemprego devido à nossa descoberta

²⁸⁰ RIFKIN, Jeremy [1945-]. **O fim dos empregos**: o declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho. Tradução de Ruth Gabriela Bahr. São Paulo: Makron Books, 1995, p. 313.

de meios de economizar mão-de-obra ultrapassando o ritmo com o qual podemos encontrar novos usos para a mão-de-obra.²⁸¹

Na América Latina podemos perceber como a tecnologia diminui progressivamente a necessidade de trabalho tradicional, mas também há indicativos consistentes de que o sistema econômico, em sua busca absoluta por lucro, consegue identificar momentos em que o trabalho vivo é a mais vantajosa, a melhor ou única possibilidade de produzir mais-valia. As opções tecnológicas de ponta não estão disponíveis para todos, principalmente na periferia, à qual é destinado o baixo consumo de massa e que, em contrapartida, pode apenas oferecer (quase) gratuitamente recursos naturais e serviços degradantes e poluidores. Para uma sociedade em que a produção de bens e serviços seja totalmente maquinal, será necessário uma periferia em que o acesso a essas máquinas esteja vedado.

Não preponderam mais, em termos quantitativos, os trabalhadores produtivos, em atividades diretas e manuais na indústria, pois “o capital emprega a força de trabalho sob as formas mais variadas em cada momento histórico. Não há rigidez na forma. A única exigência é que seja funcional à lei do valor”²⁸². Por esse caminho se acentua a tendência de os trabalhadores excedentes se transformarem em excluídos, condição agravada pelo individualismo concorrencial. Tudo indica, entretanto, que o emprego continua a ser uma categoria central no regime capitalista, sem o qual não há condições de se produzir mais-valia. Isso não quer dizer, entretanto, que se possa continuar a pensar o emprego como uma estrutura homogênea nem que se sustente sua antiga pretensão de absoluta hegemonia entre os mecanismos de solidariedade social. O emprego passa cada vez mais a ser um gênero polimorfo que congrega várias espécies, algumas pouco reconhecíveis, assim como se acentua a tendência de se estabelecer uma hierarquia entre essas espécies.

A ideologia do absoluto fim do trabalho parece conter elementos daquilo que denominamos eurocentrismo, ou seja, uma tendência de tomar uma particularidade

²⁸¹ KEYNES, John Maynard [1883-1946]. *Essays in persuasion*. New York-London: W.W. Norton, 1963, p. 364.

²⁸² ALVES, Maria Aparecida; TAVARES, Maria Augusta. A dupla face da informalidade: ‘autonomia’ ou precarização. In: ANTUNES, Ricardo (org.). *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 435.

do centro como uma universalidade abstrata que vale para toda a humanidade. Isso não significa que essa particularidade seja falsa ou irrelevante, mas que seus efeitos na periferia não têm a mesma lógica preestabelecida para o centro.

Outra ideologia que segue caminho semelhante é a que imagina o trabalho humano total ou tendencialmente imaterializado. Essa é a opinião de LAZZARATO e NEGRI, para quem o “trabalho imaterial tende a tornar-se hegemônico”²⁸³. Esse pensamento está condicionado por uma premissa não comprovada, a de que a força de trabalho passa a ser cada vez mais uma intelectualidade de massa, condição criada pelo próprio capital, e a partir da qual se torna não só possível, mas inevitável a emancipação social. Os referidos autores sustentam que:

[...] o ciclo do trabalho imaterial é pré-constituído por uma força de trabalho *social e autônoma*, capaz de organizar o próprio trabalho e as próprias relações com a empresa. Nenhuma organização científica do trabalho pode predeterminar esta capacidade e a capacidade produtiva social.²⁸⁴

Mais uma vez, a periferia parece desmentir essa asserção, pois entre nós fica patente que é ainda a organização científica do trabalho que orienta as novas hierarquias. O problema dessa tese está em associar a universalidade hegemônica a uma parte diminuta da realidade social e a partir daí inferir uma autonomia e uma hegemonia inexistentes no trabalho periférico. A tese só adquire relevância para o Terceiro Mundo se partirmos da premissa de que estamos deterministicamente fadados a seguir a mesma história do Primeiro Mundo.

Parece um truísmo afirmar que existe hierarquia entre os empregos, o que desfaz essa pretensão de homogeneidade no imaterial. A diferenciação funcional faz parte do modelo de funcionamento das empresas desde o início da moderna divisão social do trabalho. O problema é que essa hierarquização interna tinha por função, de início, apenas estruturar a produção interna de mercadorias, mas a partir do toyotismo cresce a tendência de externalizar a hierarquia empresarial. Como afirma GORZ:

A grande firma não conserva senão um pequeno núcleo de assalariados estáveis e em período integral. O restante de “seu” pessoal – ou seja, 90% no caso das cem maiores empresas americanas – será formado de uma massa variável de

²⁸³ LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial**: formas de vida e produção de subjetividade. Introdução de Giuseppe Cocco; tradução de Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 27.

²⁸⁴ LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Op. cit.*, p. 26-27.

colaboradores externos, substitutos, temporários, autônomos, mas igualmente de profissionais de alto nível.²⁸⁵

A consequência é a disseminação de várias formas de controle hierárquico para fora da empresa, sem que o núcleo desse controle dela se afaste totalmente. Assim, a alegada passagem de um poder legitimado pelo trabalho para uma alternativa de poder legitimada pela autonomia do trabalhador parece estar bloqueada pela própria impossibilidade de hegemonia, pela necessidade de que também essa autonomia alternativa tenda a restabelecer a divisão centro/periferia, pois é desigual a possibilidade dos sujeitos de ter acesso à intelectualidade do trabalho. A hierarquização se estabelece para além da empresa e se instala na própria divisão entre zonas centrais, periféricas e semi-periféricas, divórcio que o trabalho imaterial não só mantém, mas até mesmo aprofunda. LAZZARATO e NEGRI acreditam que:

[...] para existir este tipo de trabalho, que a nós parece ao mesmo tempo autônomo e hegemônico, não se precisa mais do capital e da sua ordem social, mas se põe imediatamente como livre e constitutivo. Quando dizemos que essa nova força de trabalho não pode ser definida no interior de uma relação dialética, queremos dizer que a relação que esta tem com o capital não é somente antagonista, ela está além do antagonismo, é alternativa, constitutiva de uma realidade social diferente.²⁸⁶

Essa alternativa pensada de forma tão concreta não é visível na realidade da periferia, em que os vários aspectos da realidade sócio-econômica comprovam a permanência e a prevalência absoluta dos controles disciplinares da organização científica do trabalho, como se dá, por exemplo, na terceirização. A terceirização não é apenas um processo de diminuição de custos, mas um complexo sistema de controle social, exercido por uma quantidade cada vez mais reduzida de uma elite laboral, na qual estão inseridos os fiscais das terceirizadas. Das decisões dessa elite são dependentes não só os terceirizados individuais, os temporários e os part-time, mas também pequenas e médias empresas fornecedoras de bens e serviços. A autonomia desses sujeitos é suposta, mas irreal. Essa tendência tem por base a ideologia de que cada ser humano deve ser a sua própria fonte de valor e carregar consigo o seu próprio capital (humano).

²⁸⁵ GORZ, André [1923-2007]. **O imaterial**: conhecimento, valor e capital. Trad. Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume. 2013, p. 24.

²⁸⁶ LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Op. cit.*, p. 36.

Assim como se impunha aos trabalhadores livres do Brasil do século XIX uma relação individual de autônoma dependência em relação às trocas econômicas dominantes, no centro é crescente a ideia de que só por meio da transformação de cada um em um empresário individual é que o trabalho deve ser realizado. Nessa perspectiva, a subordinação do trabalhador deveria desaparecer em prol de uma sociedade democrática, como se verifica, por exemplo, na opinião de FORRESTER:

A organização autoritária fundamentada nas relações de superior a subordinado deve desaparecer (...). No novo modelo, nenhum indivíduo dependerá de um superior. Ele negociaria, em toda liberdade, sua adesão a uma estrutura continuamente movediça de ligações recíprocas perante aqueles com quem ele trocaria bens e serviços (...). Uma estrutura não-autoritária implica o exercício de uma concorrência interna (...). Cada indivíduo teria assim uma situação idêntica àquela de um proprietário administrando, ele mesmo, sua empresa.²⁸⁷

Esse ponto de vista imagina um mundo de relações em rede nas quais desaparecem as relações de poder. Essa perspectiva utópica seria ingênua, por supor a inexistência de cumulação de bens, base material dessa hierarquia, se não coincidissem em estrutura e finalidade com outra utopia mais conhecida, a do liberalismo econômico e do seu *laissez faire*. Bastaria deixar o capital agir para que essas condições de igualdade se operassem. Com efeito, o mundo em que as hierarquias sociais não existem é aquele em que todos os indivíduos são igualmente proprietários, ou seja, o mundo em que cada um administre a sua própria propriedade, que é sua força de trabalho. Nessa perspectiva, o ideal da humanidade seria que todos trabalhadores fossem autônomos, princípio a partir do qual toda pobreza desapareceria por si mesma, assim como toda exploração do homem pelo homem. É mais um campo de uso metafísico das relações econômicas.

Ao pretender que cada indivíduo produza e venda o seu próprio capital, o que o sistema econômico ambiciona é justamente apropriar-se, sem custos, tanto da subjetividade do trabalhador como do conhecimento coletivo que lhe foi transmitido. Inserido na produção, esse conhecimento e essa subjetividade passam a ser capital da empresa. Tem razão GORZ ao afirmar que:

²⁸⁷ FORRESTER, Jay Wright. Documento apresentado na conferência da OCDE, Bélgica, em 1969, *apud* PIGNON, Dominique; QUERZOLA, Jean. Ditadura e democracia na produção. In: GORZ, André (Org.). **Crítica da divisão do trabalho**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 2ª ed. Brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 137.

O que as empresas consideram como “seu” capital humano é, pois, um recurso gratuito, uma “externalidade” que se produz sozinha, e que continua a se produzir, e da qual as empresas apenas captam e canalizam a capacidade de *se produzir*. Esse capital humano, é evidente, não é puramente individual. A produção de si não se opera *ex nihilo*; ela se efetua sobre a base de uma cultura comum transmitida pela socialização primária e de saberes comuns.²⁸⁸

Mais uma vez, observa-se que o capital se apropria gratuitamente de bens coletivos. De outra parte, as políticas públicas de emprego, principalmente aquelas voltadas à formação profissional e à educação dos trabalhadores, têm por finalidade produzir esse capital humano para ser absorvido pelo sistema produtivo.

Há um evidente caráter metafísico na proposta de transformar cada indivíduo em uma empresa que oferece o seu próprio capital no sistema produtivo, idealização que também fica patente por não poder ser comprovada empiricamente. O caráter mais utópico desse gênero de propostas, entretanto, está no fato de postular uma separação radical e impossível entre a vida individual e a coletiva.

Não se deve perder de vista que não há uma contraposição radical entre o universal e o individual, pois todos esses elementos se entrecruzam e fazem parte da construção social. Como destaca LESSA “a generalidade humana e a individualidade são esferas distintas e igualmente reais do ser social. Todavia, diferente do que ocorre na relação essência/fenômeno, tanto o gênero como as individualidades são portadoras da continuidade social”²⁸⁹. Deve-se ter em conta, entretanto, que quando a relação de continuidade entre o indivíduo e a coletividade está baseada exclusivamente em mecânicas práticas comerciais, em que cada indivíduo funciona como peça autônoma que deve se auto-alienar, os espaços de acomodação das diferenças diminuem significativamente. A tendência, assim como se deu nas relações sociais do período escravocrata, é de em volta de um núcleo “saudável”, no qual as relações sociais operam como esperado (normalidade sistêmica), desenvolva-se uma camada crescente de desajustados que dependam para sobreviver de relações morais crescentemente autoritárias e personalísticas com o centro, rompíveis em regra por meio da violência. Há sinais evidentes desses

²⁸⁸ GORZ, André [1923-2007]. **O imaterial**: conhecimento, valor e capital. Trad. Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume. 2013, p. 20.

²⁸⁹ LESSA, Sérgio. **Mundos dos homens**: trabalho e ser social. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 278.

desajustes, tanto no campo político como no econômico, e a única ferramenta utilizada pelos governantes para preveni-la tem sido, de um lado a adoção de ajustes que impeçam o rompimento da bolha e, de outro, a repressão policial. Embora os governos tenham adquirido muita experiência com as crises precedentes sobre como tapar os buracos do sistema financeiro, essa estrutura exige que cada vez mais a ficção ultrapasse a realidade, até o momento em que o imprevisível e inevitável ocorra. Cedo ou tarde o real rompe com as ficções programadas e nunca se sabe qual agulha fará explodir a bolha.

O restabelecimento da continuidade entre o universal e o individual no trabalho parece ser um ponto chave para evitar o caos da anomia. Isso não tem sido possível porque aos trabalhadores, impelidos à concorrência individual e à fetichização das mercadorias, inclusive do seu próprio trabalho, sobram poucos espaços de identidade na luta pela melhoria das condições de sobrevivência. Ao sedimentar-se a ideia de que o trabalho individual e concorrencial é mercadoria, impõe-se um duplo fetichismo: a) o trabalhador é impelido a pensar a sua parte, o seu próprio trabalho individual, como o único produtor do seu reconhecimento social e de sua satisfação pessoal, o que oculta que o trabalho é sempre relação social coletiva²⁹⁰; b) os trabalhadores como grupo ou classe social são impelidos a pensar no trabalho como único fundamento válido da vida humana, o que oculta que o trabalho está inserido em atividades sociais mais amplas, inclusive aquelas que por contingência ou volição não estão inseridas em relações capitalistas de troca de valor.

Um dos efeitos mais evidentes dessa processualidade social, como afirma Giovanni ALVES, é:

[...] o desenvolvimento da contradição entre a *racionalidade intrafirma* – cujo principal exemplo é a produção enxuta, e a *irracionalidade social*, caracterizada pela produção destrutiva. Quando dizemos produção destrutiva do sistema do capital, dizemos, por outro lado, crescente manipulação social. Uma manipulação social que avassala não apenas a esfera do consumo, tal como caracterizou o capitalismo tardio, mas a esfera da produção, atingindo, hoje, de

²⁹⁰ Esse ocultamento é acentuado pelo aumento do controle hierárquico social, de modo que um grupo reduzido de empregados cada vez mais atua como um sofisticado feitor, que controla os dependentes e pune os desvios de conduta, inclusive os extracontratuais. Isso produz a sensação de que o trabalho individual ou os serviços prestados pelas pequenas empresas são mensuráveis e facilmente destacáveis do todo.

um novo modo, a existência da classe, complexificando os elos de mediação capazes de fazê-la perceber os seus interesses objetivos. É a manipulação da subjetividade afetivo-intelectual da força de trabalho, que utiliza, de forma inédita, as suas faculdades espirituais para a consecução da produção capitalista.²⁹¹

De fato, um dos efeitos produzidos pelo sistema econômico é a destruição das esferas de sociabilidade remanescentes, sem que outras consigam ser postas em seu lugar. Assim, há uma sobrecarga psicológica crescente sobre os indivíduos, impelidos desde a infância a uma tarefa primordial: a de se capitalizarem. É possível nesse contexto falar dos trabalhadores como coletividade?

Qualquer identidade se constrói como diferença. A identidade dos trabalhadores como classe impõe que se estabeleça uma peculiaridade, uma diferença em relação às demais classes. A identidade dos operários se perdeu inicialmente com a progressiva aproximação com a condição material e protetiva aos demais trabalhadores, mantendo-se a diferenciação apenas entre aqueles que estavam formalizados (geralmente no centro) e os que lutavam pela conquista desses direitos (geralmente na periferia). Essa diferença, entretanto, diluiu-se no caminho inverso e ainda mais com as modificações na estrutura produtiva e social, conforme os trabalhadores passam a ter mais importância como consumidores do que como trabalhadores. É aquilo que BAUMAN denomina de passagem de uma sociedade de produtores para uma sociedade de consumidores. A partir daí, o valor social do trabalho passa a estar justificado na necessidade de os trabalhadores consumirem e, dessa forma reproduzirem o sistema capitalista, e não em melhorar a condição de vida do homem em geral. A própria capacidade de consumo, por mais vazia que seja, passa a ser o critério para mensurar o padrão de vida digno.

Nesse contexto, o aumento das diversas formas de trabalho informal desmoraliza a proteção social do trabalho e cria entre os trabalhadores diferenciações funcionais que dificultam cada vez mais a construção de lutas comuns. A própria diferença entre o trabalho subordinado e o trabalho autônomo, por consequência, acaba por entrar em crise, pois a distinção entre essas duas categorias tem, acima de tudo, um sentido prático e político: separar os que precisam de proteção sócio-jurídica diferenciada da-

²⁹¹ ALVES, Giovanni. **O novo (e precário) mundo do trabalho**: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo. São Paulo: Boitempo, 2000, p. 351.

queles que possuem condições, pelas regras da *lex mercatória*, de colocar sua mercadoria em condições razoáveis de alienabilidade.

Nas atuais condições do mundo contemporâneo, os trabalhadores precisam construir uma nova identidade sem perder de todo a sua história. Como afirma ROMAGNOLI: “... o pobre homem deve preparar-se para assumir uma nova identidade sem perder a memória e, ao contrário, trazendo da memória o valor mais autêntico da nova identidade. Nada mais e nada menos”.²⁹². Para essa tarefa, quase impossível de realizar-se nas atuais circunstâncias, será necessário que os trabalhadores se pensem como classe para além da própria classe, para além do próprio trabalho, e se percebam também como destituídos daqueles demais elementos que ensejam as demais lutas sociais em curso: a dos desprovidos de saúde, de transporte, de terra, de suas tradições culturais etc.

O problema central do direito ao trabalho é o de se manter submetido à lógica do mercado e da mercadoria. O indivíduo tem direito ao trabalho somente por meio de sua sujeição ao mercado como trabalhador e como consumidor. Como o mercado supostamente deseja essa mercadoria, culpabiliza-se todo indivíduo que não esteja inserido no mercado. Por isso, o fechamento dos trabalhadores nas lutas pela emancipação exclusivamente pelo trabalho submete suas estratégias exclusivamente ao próprio mercado e, desse modo, tendem a sucessivos fracassos.

2.3 O SENTIDO E A FORMA DA PROTEÇÃO TRABALHISTA

O Direito do Trabalho nasceu do cálculo pragmático decorrente de um duplo movimento verificado na Europa na segunda metade do século XIX, assim sintetizado por POLANYI:

Ele pode ser personificado como a ação de dois princípios organizadores da sociedade, cada um deles determinando seus objetivos institucionais específicos, com o apoio de forças sociais definidas e utilizando diferentes métodos próprios. Um foi o princípio do liberalismo econômico, que objetivava

²⁹² ROMAGNOLI, Umberto. Lavoro e cittadinanza: lettera aperta ai giuristi del lavoro nel terzo millennio. In: MAGNO, Magno (Cur.). **Dalla parte del lavoro**: nuove responsabilità e nuovi diritti nella società della conoscenza. Troina: Città Aperta, 2002, p. 182.

estabelecer um mercado auto-regulável, dependia do apoio das classes comerciais e usava principalmente o *laissez-faire* e o livre comércio como seus métodos. O outro foi o princípio da proteção social, cuja finalidade era preservar o homem e a natureza, além da organização produtiva, e que dependia do apoio daqueles mais imediatamente afetados pela ação deletéria do mercado – básica, mas não exclusivamente, as classes trabalhadoras e fundiárias – e que utilizava uma legislação protetora, associações restritivas e outros instrumentos de intervenção como seus métodos.²⁹³

A enorme quantidade de leis trabalhistas produzida principalmente de 1870 a 1900 é consequência desse duplo movimento, que reflete, acima de tudo, uma reação aos problemas trazidos pela revolução industrial e pelo liberalismo econômico da primeira metade do século XIX e sua tendência crescente de transformar natureza, trabalho e dinheiro em mercadoria. É sintomático que a legislação trabalhista nasce quase sempre por obra de governos conservadores, daí porque adotou desde o início a estratégia de se contrapor aos interesses de classe, pela pacificação por meio de uma individualização da relação de trabalho. A preocupação da legislação trabalhista, portanto, sempre esteve centrada na busca de respostas pragmáticas a graves problemas sociais, com a finalidade de proteger o adequado fornecimento de mão-de-obra e, dessa forma, dar condições de sobrevivência à própria sociedade industrial, mas tratou de tratar a proteção social como problema de indivíduos ou grupos isolados.

A produção dessa legislação, por sua vez, colocou o pensamento jurídico liberal da época em confronto com a realidade social, como destaca CAZZETTA:

Campo fértil de experiências e de renovação da cultura jurídica, o direito do trabalho se torna finalmente visível quando os juristas, superando míopes bloqueios formalistas, reivindicaram um instrumentário técnico disponível para “contaminar-se” com a realidade social, programaticamente voltada a verificar a abstrata poesia da autonomia contratual com a prosaica realidade da desigualdade das relações sociais.²⁹⁴

A projeção dessa nova experiência nos meios jurídicos não poderia ser simples nem pacífica, até porque vivida em um momento em que a luta de classes era ex-

²⁹³ POLANYI, Karl. *Op. Cit.*, p. 164.

²⁹⁴ CAZZETTA, Giovanni. **Scienza giuridica e trasformazioni sociali**: diritto e lavoro in Itália tra Otto e Novecento. Milano: Giuffrè, 2007, p. 71.

plícita. O Direito do Trabalho nasce, fundamentalmente, como fruto de luta dos trabalhadores, conforme indica a sólida análise histórica de CAZZETTA:

O direito do trabalho é, sobretudo, direito dos operários em coalizão, direito coletivo do trabalho: “produto da jurisdificação espontânea” de uma dimensão intermediária entre a estatal e a individual, expressão de um “*competir e contratar por grupos*”. Um direito destinado a “escandalizar os normativistas com obstinação”, a “irritar os templários do formalismo jurídico”, e naturalmente destinado a bater-se com a inata vocação totalizante inscrita no código genético da soberania exclusiva da representação política do Estado moderno, com a sua tensão dirigida a um absolutismo (jurídico) que nega aos grupos sociais “a liberdade de auto-organizar-se e autodeterminar-se própria do pluralismo jurídico”.²⁹⁵

A primeira percepção era de que a legislação social produzida na Europa havia fraturado a ciência jurídica ossificada ao introduzir no direito “do ser” o direito do “vir a ser”. Essa perspectiva, denominada por alguns de socialismo jurídico, mas que seria mais bem denominada de “publicista”, foi adotada por vários juristas inovadores do final do século XIX, os quais acreditavam que:

A maior visibilidade das desigualdades e o crescimento da luta entre capital e trabalho impõem, para esses juristas, novas formas de sociabilidade e novas atividades de caráter “moderador e pacificador” pelo Estado. As leis sociais representam, nessa ótica, o primeiro sinal no direito de renovadas exigências sociais, a primeira expressão das novas competências do Estado: elas reconhecem “os sujeitos e os objetivos novos do direito privado” e, em nome da sociabilidade, impõem interrogações crescentes ao direito individualista.²⁹⁶

Esse movimento foi semelhante na França, como indica Jacques LE GOFF, que aponta a entrada do coletivo na cena política e jurídica a partir de 1848, mas que se consolida efetivamente por meio da lei de 1864, que estabelece o direito de coalizão e retira o movimento dos trabalhadores da clandestinidade²⁹⁷. Houve, entretanto, sempre uma forte preocupação liberal em conter uma revolução social e para isso se buscaram contínuos instrumentos jurídicos de “resfriamento do social”, como o realizado pela

²⁹⁵ CAZZETTA, Giovanni. *Op. cit.*, p. 321.

²⁹⁶ CAZZETTA, Giovanni. **Scienza giuridica e trasformazioni sociali**: diritto e lavoro in Itália tra Otto e Novecento. Milano: Giuffrè, 2007, p. 87.

²⁹⁷ A esse respeito : LE GOFF, Jacques [1924-]. **Du silence à la parole**: une histoire du droit du travail: des années 1830 à nos jours. Préface de Philippe Waquet. Posface de Claude Chetcuti. Rennes Cedex: Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 258.

referida lei de 1884, cuja clara intenção foi de economicizar o conflito de classes, tendo por base, por exemplo, o seu artigo 3º, que estabelecia que “o sindicatos têm exclusivamente por objeto o estudo e a defesa dos interesses econômicos, industriais, comerciais e agrícolas”²⁹⁸. A ideia de conciliação dos interesses de classe e da metabolização dos conflitos pela negociação coletiva preside toda a preocupação francesa nos anos seguintes.

Em que pese a atribuída denominação de “socialismo jurídico”, a legislação social difundida na Europa era essencialmente capitalista e até mesmo liberal, pois se baseava na ideia de equilíbrio e na perspectiva de “resolver com o direito a luta de classes, para conciliar e aperfeiçoar o novo acerto social, para reunificar indivíduo e sociedade”.²⁹⁹ Mercados auto-reguláveis dependem de liberdade nos mercados de trabalho, de terras e de dinheiro. “Quando o funcionamento desses mercados ameaça destruir a sociedade, a ação autopreservativa da comunidade visa impedir o seu estabelecimento ou interferir com o seu livre funcionamento, quando já estabelecido”.³⁰⁰ Foi isso o que conduziu ao protecionismo e ao intervencionismo estatal em todos esses mercados e é isso o que ainda exige esse tipo de “anomalia”. Protecionismo é refluxo da autopreservação social e nem sempre é puramente econômico ou oposto à visão liberal.³⁰¹

A luta liberal contra essa “socialização jurídica” e contra a perigosa emancipação coletiva dos trabalhadores foi empreendida por meio do contrato individual de trabalho, arma utilizada para combater a incipiente “publicização dos direitos privados”. Esse foi e continua a ser o modelo jurídico central de apropriação do trabalho, por meio do qual se engendra a desarticulação de suas bases coletivas. É por meio da teoria contratual da relação de emprego, nascida no final do século XIX, mas efetivamente vitoriosa nos primeiros anos do século XX, que fica estabelecido que o trabalho estava conectado a uma milenar estrutura anterior. BARASSI, cuja influência foi muito expressiva

²⁹⁸ LE GOFF, Jacques [1924-]. **Du silence à la parole**: une histoire du droit du travail: des années 1830 à nos jours. Préface de Philippe Waquet. Posface de Claude Chetcuti. Rennes Cedex: Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 262.

²⁹⁹ CAZZETTA, Giovanni. *Op. cit.*, p. 89.

³⁰⁰ POLANYI, Karl [1886-1964]. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Trad. Fanny Wrobel. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 237.

³⁰¹ “Liberalismo e interferência do estado não se opõem mutuamente. Ao contrário, qualquer espécie de liberdade será claramente impossível se não for assegurada pelo estado” (POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Trad. Milton Amado. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998, v. 1, p. 126).

no Direito do Trabalho brasileiro, é um dos grandes nomes dessa configuração jurídica forjada em uma época de absoluto fechamento do Direito à realidade social, como com fina ironia destaca ROMAGNOLI:

Os nossos antepassados gozavam de vantagens que a nós são negadas. Eles podiam mesmo recusar-se a entender as transformações do mundo pré-industrial. A desinformação era geral e, devido a sua impressionante inclinação para a autorreferenciabilidade, poucos eram da opinião que expansão industrial e evolução das regras do trabalho estivessem embutidas uma dentro da outra como segmentos de um binóculo. Não por acaso, estavam persuadidos que o moderno contrato de trabalho subordinado estivesse já escrito no livro da perene sabedoria dos antigos Romanos.³⁰²

Com efeito, para BARASSI, jurista expressivo do Direito Civil da época, era absurda a afirmação de alguns sociológicos modernos de que o contrato de trabalho fosse produto do atual ordenamento industrial. Para esse jurista:

O contrato de trabalho surgiu desde os tempos nos quais o homem não bastou mais a si próprio para a satisfação de suas necessidades, e teve portanto que recorrer ao trabalho do seu símile para procurar isso que podia satisfazer as novas necessidades. E desse momento.. que começou a assim dita “questão social”, a qual foi estimulada pela característica própria da civilização humana, na qual as necessidades aumentam em proporção muito maior sem que se acresçam e se aperfeiçoem os meios de satisfazê-las. Parece por isso também a nós absurda a afirmação de alguns modernos sociológicos para os quais o contrato de trabalho teria surgido do atual ordenamento industrial [...] A grande indústria teve, de fato, um agravamento de algumas responsabilidades dos industriais e uma maior intervenção do Estado para proteção dos operários. Mas o contrato de trabalho, na sua essência, na sua construção jurídica [...] não se ressentiu desse novo elemento que se agregou à velha cepa romanística sem nenhuma substancial modificação [...] Sociologicamente influirá essa diferença.... Juridicamente si pode somente notar o aumento das assim ditas leis sociais, que têm por característica não tocar em nada na essência dos institutos jurídicos.³⁰³

³⁰² ROMAGNOLI, Umberto. Lavoro e cittadinanza: lettera aperta ai giuristi del lavoro nel terzo millennio. In: MAGNO, Magno (Cur.). **Dalla parte del lavoro: nuove responsabilità e nuovi diritti nella società della conoscenza**. Troina: Città Aperta, 2002, p. 179.

³⁰³ BARASSI, Lodovico [1873-1961]. **Contratto di lavoro nel diritto positivo italiano**. Milano: Società Editrice Libreria, 1901, p. 1-2.

Essa concepção, de nítida influência positivista, e que ainda se mantém em alguns manuais de Direito do Trabalho no Brasil, assumiu a decisiva tarefa de separar a dimensão individual do trabalho, concebida como mera adequação à *perene locatio conductio operarum*, da sua dimensão coletiva; esta, por sua vez, passa a ser cada vez mais circunscrita à mera atuação dos sindicatos, sem que uma mediação pudesse interligar de forma dinâmica e democrática as duas dimensões. Para isso, foi necessário individualizar os sujeitos coletivos por meio de sua transformação em pessoas (jurídicas), de modo a que pudessem ser titulares de direitos próprios, mas inconfundíveis com os “membros de sua categoria” e assim firmar em seu nome “contratos”, ainda que coletivos. Na França, a prevalência da lógica civilista, baseada na ideia de contrato, também prevaleceu até 1919, quando pela primeira vez foi reconhecida a superioridade da convenção coletiva sobre o contrato.³⁰⁴

Na América Latina, entretanto, o desenvolvimento da legislação trabalhista só foi consistente a partir de 1930 em razão do seu tardio e fragmentado processo de industrialização. Foi também nessa época que, mesmo na Europa e na América do Norte, o Direito do Trabalho se firmou como disciplina autônoma, pois, embora a legislação do trabalho tenha se desenvolvido na virada do século XIX para o século XX, somente no clima antiliberal verificado depois do crash de 1929 teve condições de obter reconhecimento da autonomia de seus institutos. Em razão desse fator histórico, o Direito do Trabalho também nasceu marcado pela tensão entre contratualismo e institucionalismo, típica do interstício entre as duas Grandes Guerras e do processo de liquidação das formas tradicionais de trabalho artesão, fundados em uma “economia moral”.

Por isso, no Brasil e na quase totalidade dos demais países latino-americanos, a legislação do trabalho absorveu diretamente e sem grande resistência concepções vitoriosas na Europa sobre o que seria a proteção salarial dos trabalhadores. A importação de conceitos e experiências europeias, entretanto, não poderia estar isenta de contradições. Uma dessas contradições é que em países de baixa industrialização, a proteção social foi destinada quase que exclusivamente aos trabalhadores industriais, reduzindo drasticamente suas capacidades emancipatórias, em que pese o evidente peso

³⁰⁴ LE GOFF, Jacques [1924-]. **Du silence à la parole**: une histoire du droit du travail: des années 1830 à nos jours. Préface de Philippe Waquet. Posface de Claude Chetcuti. Rennes Cedex: Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 281.

simbólico que essa legislação assumiu. O art. 7º da CLT, por exemplo, excluía de sua aplicação os domésticos, os rurais e os servidores públicos em geral, inclusive os empregados de empresas públicas. Na época em que foi promulgada a CLT, isso representou a exclusão de mais de 90% dos trabalhadores do âmbito protetivo, sem considerar a cultura periférica da precarização do trabalho, o que dificultava a inclusão daqueles supostamente protegidos. Foi necessário um longo processo de lutas sociais para que a taxa de precarização do trabalho no Brasil diminuísse significativamente.

Um dos elementos que contribuiu para o caráter contraditório da proteção trabalhista no Brasil, e em grande parte da América Latina, foi a forte influência do pensamento positivista, que se internalizou, entre nós, na Constituição Brasileira de 1891. O desejo ardente das elites por paz e ordem e o autoritarismo patriarcal, ainda prevalecente, puderam se juntar, manifesta ou sub-repticiamente, à política republicana e ao ponto de vista dos positivistas. Tudo isso se amoldou ao condicionamento cultural das nossas elites rurais. Esse condicionamento cultural não consistia apenas em autoritarismo, mas também em uma concepção idealizada do nosso destino histórico. Com efeito, um dos aspectos centrais do positivismo brasileiro é sua “confiança no poder milagroso das ideias”, o que não deixava esconder “um secreto horror à nossa realidade”.³⁰⁵

Getúlio Vargas tinha sua origem política diretamente vinculada ao castilhismo gaúcho, e este se acoplava à “sua tendência de atribuir ao poder público à função de promover e, no limite, controlar os rumos do desenvolvimento econômico”³⁰⁶ e ao “ideal comtiano da passagem da fase militar-feudal para a fase industrial da Humanidade”³⁰⁷. Por isso, ainda que por meio de uma simplificação excessiva, talvez seja possível afirmar que a principal ideologia do regime instalado a partir de 1930 tenha sido o desenvolvimentismo, em que a industrialização era sua principal base, daí por que era pensável a proteção dos trabalhadores industriais como forma de favorecer o desenvolvimento nacional, mas, ao mesmo tempo, ficavam à margem de qualquer proteção parcelas significativas da classe trabalhadora. Assim, a proteção dos trabalhadores foi marcada pela tendência de atribuir ao Estado o principal papel no desenvolvimento econômico e, de forma contraditória, pelo pensamento liberal marcado pela centralidade da

³⁰⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 18ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1984, p. 118.

³⁰⁶ BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 282.

³⁰⁷ BOSI, Alfredo. *Op. cit.*, p. 284.

ação no indivíduo. A ação coletiva dos trabalhadores se encontrou na década de 1930 com esse paradoxo e viu no novo governo uma possibilidade de emancipar-se.

A legislação brasileira ressentiu-se dessa ambiguidade, que transitava entre o desejo de incorporar o proletariado à sociedade e, de outra banda, de manter a ordem, antes mesmo que o progresso, de modo que disso resulta um “duplo registro, progressista e autoritário, que punge como uma contradição mal resolvida”³⁰⁸. Essas contradições se espriam por todo o mundo jurídico trabalhista, em que há evidentes dificuldades em lidar com a democratização das relações de trabalho em todos os seus níveis e cujas leis estão permeadas de ambiguidades, abrindo-se aos direitos do trabalhador sem conseguir igual abertura para seus direitos como cidadão. A mais famosa dessas ambiguidades jurídicas está no modo como a relação de emprego é tratada, ora com elementos puramente contratualistas, que parecem prevalecer, ora com elementos institucionalistas, inclusive em seus próprios conceitos, como o do art. 442 da CLT que afirma que “Contrato individual de trabalho é o acordo tácito ou expresso, correspondente à relação de emprego”. Afirmar que o contrato é um “acordo” e que corresponde “à relação de emprego” certamente não é o mesmo que afirmar que a relação de emprego é contratual.

O ponto de vista de BARASSI, prevalecente nos meios jurídicos trabalhistas brasileiros, permitiu conjugar a visão de trabalho como mercadoria com a concepção antropológica do trabalho como elemento primordial da sociabilidade humana. É desse modo que o fetichismo da mercadoria produz o e se reproduz no fetichismo do Direito, em que relações sociais complexas são ocultadas pelo deslocamento do olhar e da ação apenas para uma de suas partes. Sua forte influência no Brasil decorre não apenas da boa recepção que tivemos das ideias positivistas, mas também de uma coincidência histórica: a obra de Barassi foi escrita quando a Itália, em tardio processo de industrialização, procurava superar seu atraso, ou seja, a mesma situação em que se encontrava o nosso País a partir de 1930.

O Direito Coletivo do Trabalho por esse processo histórico passou a corresponder, muito mais, à manifestação da titularidade de direitos sindicais. Mesmo os contratos coletivos, nos países periféricos que os adotaram, ou as convenções e acordos coletivos, não deixam de ser expressão da atuação dos sindicatos, agora jungidos a ato-

³⁰⁸ BOSI, Alfredo. *Op. cit.*, p. 295.

res da criação/supressão de direitos por meio da representação. A estrutura política do liberalismo transmuta-se para a estrutura política do sindicato, sem que um movimento semelhante se verifique no âmbito da produção. A empresa continua como um ente à margem da política e da representação.

Há, evidentemente, uma relação entre as normas coletivas e os direitos individuais dos respectivos trabalhadores, mas essa relação não é muito diferente da existente entre esses direitos e as normas legais. A relação dos direitos individuais com as normas coletivas está dominada pela estrutura hierárquica das fontes do direito, numa perspectiva que, em certo aspecto, poderia ser denominada de “pluralismo jurídico”, ou seja, a possibilidade de as próprias partes interessadas estabelecerem as condições normativas a serem observadas para além das condições preestabelecidas pelo Estado³⁰⁹. A limitação desse pluralismo decorre da sua baixa capacidade de mobilização política dos envolvidos e de sua estrutura hierarquizada. Sua estrutura formal é de uma hierarquia do direito estatal sobre o direito coletivo e do direito coletivo sobre os direitos individuais, mas em substância as relações reais continuaram baseadas, em grande parte, em relações pessoais e de baixo reconhecimento de direitos. Essa perspectiva só se modifica significativamente no Brasil a partir da Constituição de 1988.

Há que se lembrar, além disso, que considerável parte das reivindicações desse “pluralismo das fontes jurídicas” é proveniente das grandes corporações econômicas e efeito de uma *lex mercatoria* que atualmente renasceu³¹⁰, um anseio de disciplina jurídica pelo mercado e não do mercado. Desde 1980 há, de fato, uma forte tendência de criação de ordenamentos jurídicos não estatais pelas grandes corporações, não apenas de

³⁰⁹ Há várias possibilidades semânticas para a expressão pluralismo jurídico. Por pluralismo jurídico queremos aqui nos referir à coexistência de diversas formas de juridicidade provenientes de fontes diversas das estatais, ainda que com elas compatíveis. Trata-se da possibilidade de variadas formas de produção de direitos, para além da legislativa em sentido estrito.

³¹⁰ “Às vezes da *lex mercatoria* se falou como de um ‘ordenamento jurídico’ separado dos ordenamentos estatais, expressão da ‘societas mercantile’... Desse modo os usos do comércio internacional vêm assumidos como verdadeiros e próprios usos normativos, verdadeiras e próprias fontes de direito objetivo, mas de um direito objetivo não estatal, embora supranacional: de um direito objetivo da *societas mercatorum*” (GALGANO, Francesco. **Lex mercatoria**. 5ª ed. Bologna: Il Mulino, 2010, p. 249). Tem razão MÉDICI ao afirmar que “se trata de uma situação de pluralismo jurídico que mostra juridicidades em batalha. Elas se harmonizam ideologicamente no discurso da globalização neoliberal como nova forma de colonialismo” (MÉDICI, Alejandro. **La Constitución horizontal: teoría constitucional y giro decolonial**. Aguascalientes, San Luis Potosí e San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Educación para las Ciencias en Chiapas, 2012, p. 49).

normas primárias como também de normas secundárias³¹¹, a se utilizar a tradicional concepção de Hart, daí o renovado interesse pela arbitragem³¹². Isso, entretanto, não é novo, pois a pretensão de autoregulação das relações privadas está na origem do próprio contrato moderno, e para dar conta disso é que surgiu a teoria do negócio jurídico. É o negócio jurídico, como indica BARCELLONA:

[...] que se encarrega de determinar a relação entre vontade privada e ordenamento jurídico, de explicar e resolver a aparente contradição entre o primado da vontade privada e o princípio pelo qual o ordenamento jurídico constitui o único critério de valoração dos fatos e de determinação da sua relevância, ou seja, dos efeitos jurídicos.³¹³

Conclui-se que é da própria Modernidade a pretensão de que a regulação seja realizada ao mesmo tempo pelo Estado e por entidades intermediárias, das quais o contrato é uma de suas representações, segundo a lógica da capacidade dos mercados de autorregular-se³¹⁴. Os conflitos com outras formas de regulação são resolvidos pela conformação constitucional, que estabelece mecanismos para que os interesses em jogo sejam decididos, o que resolve o problema da legitimação por meio do monopólio normativo do Estado. Dessa forma, o ordenamento jurídico é salvo de qualquer tentativa de democratização radical das fontes e é mantida sua estrutura vertical. É possível sustentar, inclusive, que a pluralidade de fontes nada mais seja do que resultado das transformações do próprio contrato, naquele processo que tem sido denominado de “objetiva-

³¹¹ RÜDIGER, Dorothee Susanne. Emancipação em rede: condições jurídicas para a defesa coletiva dos direitos dos trabalhadores no século XXI. In: VIDOTTI, Tércio José; GIORDANI, Francisco Alberto da Motta Peixoto. **Direito coletivo do trabalho em uma sociedade pós-industrial**. São Paulo: LTr, 2003, p. 74.

³¹² Deve-se lembrar que o anseio por arbitragem foi muito forte no início do século XX, justamente na época em que a teoria contratual da relação de emprego se estabeleceu. Toda regulamentação da arbitragem, entretanto, como a tentada no Brasil pelo Decreto 1.637, de 5.1.1907, fracassou justamente porque os mecanismos regulatórios sufocavam qualquer processo emancipatório, de modo que nunca houve na perspectiva da subjetividade do trabalhador e do próprio empregador uma diferença substancial entre a atividade de um juiz e de um árbitro, com a desvantagem deste em razão dos custos e da impossibilidade de recurso.

³¹³ BARCELLONA, Pietro [1936-2013]. **Diritto privato e società moderna**. Napoli: Jovene, 1996, p. 424.

³¹⁴ “*Lex mercatoria* e novo direito europeu de um lado e direitos (humanos) fundamentais, de outro, seriam os polos de uma nova dialética que, enquanto repropõe a antiga ideia de um *mercado capaz de autorregular-se*, reencontra nos direitos do homem (positivados pela Constituição) o limite à total mercantilização das relações sociais” (BARCELLONA, Pietro [1936-2013]. *Il contratto e l’economia globale*. In: IRTI, Natalini *et alii*. **Contratto e lavoro subordinato: il diritto privato alle soglie del 2000**. Padova: CEDAM, 2000, p. 36).

ção”, cuja função é “garantir ao máximo a estabilidade e a continuidade das relações contratuais, e, portanto, das relações econômicas, e, por esta via, de assegurar-lhes aquele dinamismo que é postulado pelos modos de funcionamento das modernas economias de massa”³¹⁵. O direito estatal atual, nessa estrutura, para garantir um mínimo de poder contratual para os trabalhadores. Como salienta BARCELLONA:

O modo pelo qual vem configurada a intervenção do legislador no contrato é reflexo do modo pelo qual vem configurado o antagonismo existente na base: como antagonismo entre poder privado forte e instituições estatais (públicas), ou mesmo como antagonismo interno da sociedade civil entre grupos contrapostos, entre classes contrapostas. Nessa última perspectiva, a função da intervenção do Estado não é a de substituir, como contraparte, colocando-se no lugar do sujeito débil como ente exponencial dos interesses sociais, mas a de “sustentar” e reforçar o poder contratual do sujeito débil de modo que possa ser repristinado o equilíbrio dos poderes.³¹⁶

As políticas de incremento da demanda e de estruturação do Estado de Bem Estar Social, entretanto, não eliminaram nem alteraram a fictícia condição do trabalho, da terra e do dinheiro como mercadorias. O fato de se proteger o trabalho, a terra e o dinheiro de investidas dos interesses puramente individuais não os retirou da lógica do mercado, mas em certa medida radicalizou a noção de mercadoria. Isso se explica, em grande parte, porque a rigor o “Estado-providência do século XX é um aprofundamento e uma extensão do Estado-protetor ‘clássico’”³¹⁷, porquanto indivíduo e propriedade continuaram a ser os seus fundamentos. “Os direitos econômicos e sociais aparecem como um prolongamento natural dos direitos cívicos. Se o ‘verdadeiro cidadão’ tem de ser proprietário, é preciso tornar ‘quase-proprietários’ todos os cidadãos que não o sejam...”³¹⁸

Por isso, uma regulação por meio do sindicato pode não significar, e frequentemente não significa, uma real emancipação dos que compõem a categoria, cujo significado de dimensão coletiva dos trabalhadores se perde, pois essa regulação atua

³¹⁵ ROPPO, Enzo. **O contrato**. Trad.: Ana Coimbra e M. Januário C. Gomes. Coimbra: Almedina, 2009, p. 309.

³¹⁶ BARCELLONA, Pietro [1936-2013]. **Diritto privato e società moderna**. Napoli: Jovene, 1996, p. 458.

³¹⁷ ROSANVALLON, Pierre. **A crise do Estado-providência**. Trad. Joel Pimentel de Ulhôa. Goiânia: Editora da UFG; Brasília: Editora da UnB, 1997, p. 18.

³¹⁸ ROSANVALLON, Pierre. *Op. cit.*, p. 20.

segundo o princípio da reciprocidade³¹⁹ econômica e oculta a tensão social que lhe é subjacente. O sindicato burocratiza-se e assume um papel de bloqueio da emancipação por meio da regulação privada dos interesses e por esse meio é efetuado o esquecimento da dimensão coletiva, que exige participação e uma específica subjetividade. A subjetividade está assentada nos fundamentos da auto-reflexividade e da auto-responsabilidade, que se encontram bloqueadas pela falta de real mediação entre os interesses individuais e os coletivos.

Toda essa estrutura jurídica de regulação do trabalho foi montada a partir da economização do conflito social e por sua inserção na categoria do contrato, que é o principal meio de circulação de riquezas no capitalismo, perspectiva a partir da qual os acordos e convenções coletivas passaram a ter também uma prevalecente natureza contratual. Opera-se a partir daí a tríplice divisão da dimensão coletiva da proteção social: de um lado o direito individual do trabalho (contrato entre os indivíduos), de outro o direito coletivo do trabalho (contrato entre pessoas jurídicas especiais que detém o monopólio de representação de coletividades delimitadas em lei) e de outro o direito da seguridade social (contrato entre o Estado e os segurados obrigatórios ou facultativos, com uma abertura excepcional para a assistência social, de natureza pública e a-contratual). A abertura dogmática da disciplina é acompanhada de um forte fechamento operativo para a luta efetivamente coletiva dos trabalhadores.

Ao estabelecer o trabalho como mercadoria no campo econômico, suscetível de alienação por meio de um contrato regulado no campo jurídico, só resta ao campo político estruturar as condições de máxima circulação desse bem. Esse processo termina por dirigir a esperança de emancipação exclusivamente aos mecanismos de troca, esquecendo a dimensão concreta das pessoas envolvidas. O desemprego é o exemplo mais evidente do esquecimento da dimensão concreta da vida das pessoas no capitalismo e de sua desconexão com a dimensão coletiva dos trabalhadores, até porque os desempregados não estão inseridos em nenhum sindicato ou em um coletivo homogêneo. Desem-

³¹⁹ O Estado “social” ou o “corporativo” é a realização de uma “dissolução da classe operária assim como se tinha constituído depois da primeira revolução industrial. O cumprimento, isso é, da ‘economicização’ do conflito de classe, que teve como protagonista as grandes organizações sindicais, e como substância o progressivo deslocamento do eixo conflitual do âmbito da produção” (REVELLI, Marco. *Ipotesi sui diritti sociali*. In: AZZARITI, Gaetano [et al.]. **Ai confini dello Stato sociale**. Roma: Manifestolibri, 1995, p. 22)

pregados, na ideologia predominante, são os desmercantilizados temporariamente e que para permanecerem nesse purgatório devem continuar a procurar emprego, pois do contrário recaem no temível limbo estatístico dos que não são nem empregados nem desempregados, mas apenas sem esperança de reentrar no mercado das trocas de trabalho.

Por esse caminho a tendência em todo o mundo é de pensar o desemprego e a pobreza como patologias do capitalismo e não como seus elementos estruturais de base. Os idealistas da abundância e apologistas do crescimento sem fim acreditam que desemprego e pobreza sejam elementos residuais do sistema capitalista, aporias que não impedem a marcha do crescimento econômico, cuja missão é tornar homogêneo todo o corpo social. Atribui-se o aumento do desemprego e da pobreza a equivocadas decisões econômicas e políticas dos Estados e nunca aos próprios mecanismos de troca. O desemprego, em especial, passa a ser visto como se fosse elemento transitório e circunstancial, conquanto a realidade demonstre que o pleno emprego é que constitui um momento efêmero no regime capitalista: o regime econômico é preferencialmente solidário com o desemprego e com a pobreza, os quais, desde o século XIX constituem a justificativa principal para a redução dos salários e para a flexibilização da legislação trabalhista. Em que pese todo o esforço do sistema capitalista em ajudar os trabalhadores, por meio da redução de seus direitos nos momentos de crise, o desemprego se perpetua, inclusive nos países centrais, como até mesmo aumenta em quantidade e se diversifica. Por isso, tem razão FORRESTER ao afirmar que:

Um desempregado, hoje, não é mais objeto de uma marginalização provisória, ocasional, que atinge apenas alguns setores; agora, ele está às voltas com uma implosão geral, com um fenômeno comparável a tempestades, ciclones e tornados, que não visam ninguém em particular, mas aos quais ninguém pode resistir. Ele é objeto de uma lógica planetária que supõe a supressão daquilo que se chama trabalho; vale dizer, empregos.³²⁰

O que essa análise deixa de considerar é que essa tempestade já se instalara há muito nos países periféricos, pois é condição do equilíbrio climático dos modelos econômicos adotados. O desemprego se agravou e se tornou mais instável nos países semiperiféricos, a partir de 1990, em razão das técnicas de racionalização econômica

³²⁰ FORRESTER, Viviane. **O horror econômico**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p. 11.

privada e pública (reestruturação das grandes empresas e privatização do setor público) e do processo de globalização econômica, com a crescente dependência do incremento das trocas externas, pois todos esses processos engendraram a diminuição do emprego. Tais práticas não decorreram de uma decisão livre das nações periféricas ou semiperiféricas, mas se impuseram por força das decisões políticas tomadas no centro a partir de 1980.

As opções políticas dos países periféricos são limitadas no campo econômico, mas podem e devem se diferenciar no campo social. Para isso, é importante abandonar qualquer pretensão metafísica de transformação a partir de modelos abstratos e importados para dirigir o olhar à realidade concreta dos seres humanos. Não qualquer realidade; não a realidade dos interesses de uma minoria, mas a realidade concreta dos que, efetivamente, precisam da proteção social. Como destaca DUSSEL, ao propor sua filosofia da libertação:

O ponto de partida é o pobre ou oprimido, que trabalha dentro de suas condições corporais de sofrimento e necessitado. Por aí se vê que é prioritário e necessário estruturar a “econômica” a partir desse oprimido, a partir do sofrimento (*pain*) enquanto *miséria* (*Elend*, diria Marx) a que está sujeita a pessoa subjugada (momento ético).³²¹

Há uma grande dificuldade no mundo contemporâneo, entretanto, de partir do sofrimento concreto das pessoas, pois o processo de objetivação imposto pela mercadoria, principalmente o trabalho abstrato, tende a tornar todas as suas relações sociais objetivas e maquinais. Fenômenos como a pobreza e o desemprego costumam ser vistos como questões objetivas de relações econômicas, sobre os quais pouco ou nada se pode fazer, exceto esperar que os “ajustes”, a serem efetuados sabe-se lá onde, os eliminem. Há um caráter messiânico nessa espera desse porvir. FORRESTER com razão nos lembra que:

Não é o desemprego em si que é nefasto, mas o sofrimento que ele gera e que para muitos provém de sua inadequação àquilo que o define, àquilo que o termo

³²¹ DUSSEL, Enrique [1934-]. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. Tradução de Georges I. Maissiat. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 127.

“desemprego” projeta, apesar de fora de uso, mas ainda determinado por seu estatuto.³²²

Essa inadequação é ideológica e não ontológica. O homem sente-se inadequado com o desemprego não porque lhe retire um traço antropológico fundamental, mas porque o sistema econômico lhe faz crer que sem o trabalho não possui utilidade social. Isso é, inclusive, utilizado no Brasil como justificativa para a limitação temporal da duração do seguro-desemprego e para a diminuição de outros benefícios sociais destinados àqueles que não possuem emprego. É essa antropologização do trabalho que precisa ser problematizada a partir da preocupação ética com o sofrimento concreto das pessoas, muitas vezes bloqueada em razão de uma equivocada concepção do igualitarismo.

Para concretizar essa exigência ética, uma das propostas mais debatidas na Europa foi o de renda mínima. É possível entender o cerne desse debate pela própria mudança de opinião de André GORZ. De início GORZ era contrário a um programa de renda mínima para todos, por entender que na sociedade capitalista não há muito espaço para o desenvolvimento de comunidades microssociais baseadas na colaboração voluntária e na codivisão de projetos. O centro do anterior pensamento de GORZ pode ser resumido no seguinte argumento:

Para que te sintas igual a qualquer outro, debes também sentir que és útil àquela sociedade no seu conjunto e que ela tem necessidade da capacidade e da perícia da qual és eventualmente dotado. Em outras palavras, tens necessidade de um trabalho e, o que mais importa, não de um trabalho causal de qualquer gênero, como passear com o cachorro dos outros, engraxar sapatos ou vender flores na esquina da estrada.³²³

Esse pensamento está calcado na ideia de que se adquire a cidadania somente no espaço público das trocas, ou seja, no mercado, razão pela qual trabalhos domésticos, passear com cães, vender produtos na rua, ou seja, os serviços prestados pelos imigrantes e pelos pobres, o desde sempre prestado na periferia, mesmo quando necessários

³²² FORRESTER, Viviane. **O horror econômico**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p. 10.

³²³ GORZ, André [1923-2007]. Società, comunità e reddito di base. In: AZZARITI, Gaetano [et al.]. **Ai confini dello Stato sociale**. Roma: Manifestolibri, 1995, p. 10.

são trabalhos indignos, pois não obtêm reconhecimento social. Essa é a base da supressão de todo o espaço político em favor da hegemonia do espaço do mercado.

Ao rever o seu ponto de vista GORZ começa, justamente, demonstrando o quanto sua ideia estava calcada em uma ideologia:

A necessidade imperiosa de uma renda suficiente e estável é uma coisa; a necessidade de agir, de operar, de medir-se com os outros, de ser considerado pelos outros é outra, que não se confunde nem coincide com a primeira. O capitalismo liga sistematicamente as duas coisas, as confunde e funda sobre essa confusão o poder do capital e a sua influência ideológica: não existe atividade que não seja um “trabalho” comandado e pago por quem o ordena; não existe rendimento suficiente que não seja a remuneração de um “trabalho”.³²⁴

Ora, a atribuição a uma pessoa de uma condição mínima de sobrevivência, independente do trabalho, não é vilipendiar a sua dignidade humana, mas, ao contrário, edificá-la. Não se trata de reputar o ser humano preso apenas a necessidades materiais, mas, ao contrário, permitir-lhe o reconhecimento de um mínimo de autonomia para que possa escolher outros modos de estar no mundo, que não aqueles impostos pelo regime de troca.

As sugestões de se adotar como padrão da sociabilidade a instituição do trabalho voluntário obrigatório pelo Estado, em que as pessoas para receberem um rendimento mínimo deveriam prestar serviços do terceiro setor³²⁵, ligados à educação, à saúde ou à segurança das demais pessoas, embora seja melhor do que o simples abandono, parecem ser problemáticas e insuficientes, pois mantêm o trabalho na lógica da mercantilização. O setor de serviços funciona cada vez mais pela lógica da mercadoria e de seu valor de troca e o deslocamento de grandes quantidades de pessoas para essa área não constitui vantagem para a totalidade do sistema.

A questão não é privilegiar o “não trabalho”, mas torná-lo possível para quem possui o emprego e para quem não o possui. O trabalho produtivo invade a esfera dos que possuem emprego pela articulação do desejo de ser amado pela organização, mas também invade a esfera dos que não possuem emprego pela necessidade, transfor-

³²⁴ GORZ, André [1923-2007]. **Miserie del presente, ricchezza del possibile**. Traduzione di Andrea Catone. Roma: Manifestolibri, 1998, p. 97.

³²⁵ É essa a proposta de Jeremy Rifkin (RIFKIN, Jeremy [1945-]. **O fim dos empregos**: o declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho. Tradução de Ruth Gabriela Bahr. São Paulo: Makron Books, 1995, p. 310).

mada, pela falta, em desejo de obter um emprego. Oferecer possibilidades mínimas de rendimento para aqueles que mais estão premidos pela necessidade é a preocupação básica pela sociabilidade humana, ao mesmo tempo em que, em um contexto de aumento progressivo da dependência e do controle social, propicia-se um mínimo de autonomia.

A lógica da preocupação com a pessoa concreta do oprimido é o rompimento com o uso ideológico do princípio da igualdade, tendo por premissa o reconhecimento da condição de desigualdade material entre as pessoas. O reconhecimento da desigualdade não tem por finalidade reinstalar no homem o desejo de uma utópica igualdade futura, mas o de assegurar a possibilidade daquele fechamento operativo mínimo que garanta a autonomia do sujeito, aquele direito a uma opacidade, a uma intransparência, que permita a diversidade libertadora que passe a ser “o sinal mais evidente da não barbárie”³²⁶.

O argumento de que os direitos sociais não ligados ao trabalho constituem um perigo de enfraquecimento do incentivo ao trabalho comprova o caráter ideológico da ideia de que o trabalho é gratificante e a fonte primeira do reconhecimento social, pois, se assim fosse, não haveria necessidade da imposição forçada do trabalho para a subsistência. Esse aspecto é ainda mais relevante na América Latina, em que a desigualdade é a marca fundante da sua existência. Como destaca Alejandro MÉDICI:

O caráter complexo das formações sociais latinoamericanas em geral e andinas em especial, como a Bolívia e o Equador, mostra como historicamente o modo de vida capitalista periférico se desenvolveu de forma desigual e combinada com outros modos de satisfazer as necessidades humanas, como exemplos podemos mencionar a produção comunitária baseada no *ayllu*, a produção familiar mercantil simples ou artesanal, as formas de exploração do trabalho quase servis nas minas e nos latifúndios, as comunidades de caçadores recolhedores nas zonas selvagem como o Chaco ou a Amazônia etc.³²⁷

³²⁶ GLISSANT, Édouard [1928-2011]. **Poética del diverso**. Traduzione di Francesca Neri. Roma: Meltemi, 1998, p. 58.

³²⁷ MÉDICI, Alejandro. **La Constitución horizontal: teoría constitucional y giro decolonial**. Aguascalientes, San Luis Potosí e San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispal, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Educación para las Ciencias en Chiapas, 2012, p. 50.

O jurista trabalhista imagina que essas formas são pré-capitalistas e estão destinadas ao desaparecimento, sem se perceber que se trata de respostas produtivas e culturais ao sistema predominante. O capitalismo periférico, condicionado pelas trocas bidirecionais realizadas com o centro, engendra alternativas de sobrevivência criadas pelos indivíduos e suas comunidades para satisfazer suas necessidades. Os modos como tais alternativas se apresentam estão condicionados pelas aberturas disponíveis no próprio capitalismo periférico; não são marginais nem transitórias, mas estão imbricadas às relações do centro com a periferia³²⁸. A ideia de uma marginalidade transitória dessas práticas de trabalho tem por base a ideologia de um trabalho típico ideal, o de emprego do homem civilizado europeu, ao qual os explorados deverão um dia chegar, mas o que cada vez mais fica evidente é aquele modelo está disponível para poucos.

É possível e necessário, portanto, construir novos e paralelos espaços de emancipação social. DEJOURS afirma que:

[...]outros valores e outras mediações da emancipação e da realização de si mesmo possam ser considerados, não contestamos esse princípio. Mas é importante observar que o não trabalho e o tempo livre não promoveram ainda valores alternativos ao do trabalho³²⁹.

Isso é verdadeiro somente em relação a um curto período da história do homem e nos espaços totalmente dominados pela lógica do mercado. É preciso lembrar que outros valores como a fé e a honra já tiveram essa pretensão de valor universal e uniformizante, mas, acima de tudo, que outras formas de estar no mundo ainda sobrevivem paralelamente ao trabalho abstrato.

Para afirmar o trabalho digno não basta negar abstratamente o trabalho indigno, mas é necessário construir outras formas que permitam viver razoavelmente sem a exigência de cada um se transformar pelo trabalho em mercadoria, ou seja, sem a ne-

³²⁸ Como há muito já demonstrava MARCUSE, a opulência no centro, que exige uma voluntária servidão ao sistema econômico, sempre foi obtida por uma troca em que “o preço de todas as mercadorias entregues, o preço dessa servidão confortável, de todas essas realizações, é cobrado de gente que está muito distante da metrópole e da sua afluência” (MARCUSE, Herbert. *Liberando-se da sociedade opulenta*. In: COOPER, David (Org.). **Dialética da libertação**. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 191).

³²⁹ DEJOURS, Christophe. **Da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho**. Tradução e organização de Franck Soudant, Selma Lancman e Laerte Idal Sznelwar. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011, p. 165.

cessidade de reproduzir em todo o espaço social a mais-valia. Por isso, o não trabalho digno é a principal condição, se não a única, para o trabalho digno.

Há inúmeros modos de construir outras formas de trabalho ou de sobrevivência que sejam alternativas à lógica de mercado. Uma redistribuição dos recursos fundiários, a melhoria do sistema do seguro-desemprego e o aprimoramento e aprofundamento de programas sociais como o “Fome Zero” do governo brasileiro são caminhos viáveis para essa tarefa.

A construção desses novos espaços de luta e de reconhecimento social não são incompatíveis com a melhoria das condições do trabalho assalariado. Ao contrário, é mais provável que isso constitua um fator indireto de proteção ao emprego. O que é necessário é perceber que o assalariamento não é uma condição ideal a ser obtida a qualquer custo e que uma sociedade plural e diversificada requer um esforço político conjugado de todas as formas emancipatórias. Como destaca Alejandro MÉDICI:

A incorporação dos direitos laborais e sociais e a centralidade e dignidade do trabalho para o desenvolvimento nacional reintegram o circuito pessoa-sociedade; entretanto, o desenvolvimentismo do discurso constitucional segue bloqueando a relação com a natureza. A nacionalização dos recursos naturais e das fontes de energia segue considerando a natureza como objeto de apropriação, mesmo que agora com fins de utilidade social e interesse geral mediados pela gestão pública estatal. Em síntese, no constitucionalismo social latino-americano, os pontos cegos são o pluralismo cultural e social, e a continuidade na objetivação da natureza como espaço de utilidade e apropriação, agora social ou nacional.³³⁰

O que bloqueia a natureza no discurso constitucional é o mesmo pensamento que sistematicamente procura bloquear o discurso dos direitos laborais: a pretensão de absoluta hegemonia da lógica econômica.

³³⁰ MÉDICI, Alejandro. **La Constitución horizontal**: teoría constitucional y giro decolonial. Aguascalientes, San Luis Potosí e San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Educación para las Ciencias en Chiapas, 2012, p. 125-126.

3. PARA ALÉM DA NATUREZA: OS LIMITES DA ACUMULAÇÃO

Oh, não vamos discutir necessidades! Nossos miseráveis mais miseráveis sempre têm alguma coisa que é supérflua às suas necessidades miseráveis. Se concedermos à natureza humana apenas o que lhe é essencial, a vida do homem vale tão pouco quanto a do animal (SHAKESPEARE, *Rei Lear*, Ato II, Cena IV).³³¹

3.1 A OBJETIVAÇÃO DA NATUREZA E SUA MERCANTILIZAÇÃO

A natureza como algo externo, contingente e circunscrita ao âmbito da necessidade humana é uma das mais poderosas criações culturais da modernidade e talvez o seu projeto metafísico mais arraigado. Essa cristalização idealista pode bem ser percebida nas palavras de HEGEL:

A natureza não mostra em sua existência liberdade alguma, senão necessidade e contingência. Pelo que foi dito, a natureza segundo sua existência determinada, em virtude da qual é natureza, não deve ser divinizada, nem há que contemplar ou acrescentar o sol, a lua, os animais, as plantas, etc., como obras de Deus, com preferência sobre os fatos e acontecimentos humanos. –A natureza é divina em si, na ideia, mas tal como ela é, seu ser não se corresponde com seu conceito; é mais precisamente a contradição não resolvida. O que lhe é próprio é o ser-posto, o negativo, tal como os antigos captaram a matéria em geral, como *non-ens*.³³²

Com efeito, o problema central da modernidade foi ter retirado da natureza todo e qualquer finalismo e o concentrado no homem. Hegel assim concorda com o princípio kantiano de que o ser humano é um fim em si mesmo. Mais uma vez, é HEGEL quem fala:

Em sua ação o ser humano se comporta com a natureza como com algo imediato e exterior, e ele mesmo [se comporta] como um indivíduo

³³¹ SHAKESPEARE, William. *O Rei Lear*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 1981, p. 95-96.

³³² HEGEL, Georg Wilhelm [1770-1831]. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Traducción, introducción y notas de Ramón Valls Plana. 2ª ed. Madrid: Alianza, 1999, § 248 p. 306

imediatamente exterior e por dali sensível, que, entretanto, toma a si mesmo, com razão, como fim ante os objetos da natureza. A contemplação de tais objetos sob essa dá [como resultado] o ponto de vista teleológico finito. Neste se encontra a pressuposição correta de que a natureza não contém em si mesma o fim absolutamente último...³³³

A retirada da natureza do “fim último” significa admiti-la somente como meio e o homem passa a ser sua última finalidade, caminho pelo qual se construiu a ideia da reprodução social exclusivamente pelos mercados. A racionalidade capitalista seria o fim último de todos esses objetos, mas isso se transforma em irracionalidade, como afirmava MARCUSE:

No desenvolvimento da racionalidade capitalística, a irracionalidade se torna desse modo razão: razão como desenvolvimento forçado da produtividade, pilhagem da natureza, alargamento da disponibilidade de mercadorias (e seu acesso a estratos mais largos da população); irracional porque a mais alta produtividade, o domínio da natureza e a riqueza da sociedade se tornam forças destrutivas; destrutivas não somente em sentido figurado, na liquidação dos assim considerados altos valores culturais, mas em sentido literal: a luta pela existência se exacerba no interior dos estados nacionais e a nível internacional, e a agressão acumulada se descarrega na legitimação da crueldade medieval (a tortura) e no extermínio dos homens, organizada cientificamente. Esse desenvolvimento havia sido previsto por Weber? A resposta é negativa se desejamos acentuar o “dito”, mas isso foi considerado e denunciado; é a má razão que aparece, enfim, como a razão do capitalismo.³³⁴

Esse aumento da irracionalidade não é resultado de uma loucura momentânea de grupos ou povos, mas uma condição inerente de desenvolvimento dos sistemas de troca, baseados na guerra de todos contra todos e na busca da acumulação pelas trocas. O homem moderno pensa encontrar sua liberdade desacorrentando-se da necessidade, ou seja, da natureza, mas ao fazê-lo à luz da razão instrumental, é forçado a acorrentar-se irracionalmente a novas necessidades. A abundância que produz paradoxalmente faz crescer a escassez. Tem razão GORZ ao afirmar que:

³³³ HEGEL, Georg Wilhelm [1770-1831]. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio**. Traducción, introducción y notas de Ramón Valls Plana. 2ª ed. Madrid: Alianza, 1999, § 245 p. 303

³³⁴ MARCUSE, Herbert. **Critica della società repressiva**. Trad.: Cristiano Camporesi. Milano: Feltrinelli, 1968, p. 7.

O crescimento econômico, que devia garantir a abundância e o bem-estar para todos, fez crescer as necessidades mais rapidamente do que podia satisfazê-las, desembocando assim em um conjunto de grandes encruzilhadas sem saída, que não são unicamente de ordem econômica. Por conseguinte, o capitalismo de crescimento não somente está em crise por sua condição de capitalista, como também porque é de crescimento.³³⁵

A abundância foi articulada como desejo a partir do descobrimento da América, pois isso projetou no imaginário europeu a ideia da existência de um mundo totalmente contingente e natural, disponível para a exploração. Por isso, foi necessário articular uma divisão da natureza, da qual o Tratado de Tordesilhas é exemplar, para em seguida impor uma divisão do trabalho. Tem razão CORONIL ao afirmar que:

A divisão internacional do trabalho é também uma divisão global da natureza, não só uma divisão social do trabalho... O que se pode chamar de divisão internacional da natureza constitui a base material da divisão internacional do trabalho: são duas dimensões de um processo unitário. Centrar a atenção de maneira exclusiva no trabalho encobre o fato iniludível de que o trabalho sempre se instala no espaço, que transforma a natureza em instalações específicas, e, portanto, que sua estrutura mundial supõe também uma divisão global da natureza.³³⁶

A divisão do trabalho se articula desde suas origens com a divisão da natureza e ambas com o colonialismo. Sem ter em conta esse aspecto nenhum projeto emancipatório é viável. O trabalho continua a ser uma categoria central no mundo contemporâneo, mas cada vez faz ver sua face poliforma, pois há variadas formas de trabalhar e trabalhar o mundo. De outra parte, cada vez mais se percebe que para resolver os problemas da exploração do trabalho é necessário também pensar os problemas de exploração da natureza, pois é o mesmo homem que sofre os efeitos deletérios de ambas.

POLANYI parece ter sido o primeiro a perceber a íntima relação entre degradação do trabalho e da natureza. Depois de mais uma vez demonstrar que o postulado da mercadoria não se aplicava ao trabalho, à terra e ao dinheiro, deixou registrado em 1944 que:

³³⁵ GORZ, André [1923-2007]. **Crítica de la razón productivista**. Trad. Joaquín Valdivielso, Pere Darnell, Joan Giner, Miguel Gil e Isidro Arias. Introducción de Joaquín Valdivielso. Madrid: Catarata, 2008, p. 74.

³³⁶ CORONIL, Fernando. **El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela**. Traducción de Esther Pérez. Caracas: Nueva Sociedad, 2002, p. 33.

Esta suposta mercadoria, “a força de trabalho”, não pode ser impelida, usada indiscriminadamente, ou até mesmo não-utilizada, sem afetar também o indivíduo humano que acontece ser o portador dessa mercadoria peculiar. Ao dispor da força de trabalho de um homem, o sistema disporia também incidentalmente, da entidade física, psicológica e moral do “homem” ligado a essa etiqueta. Despojados da cobertura protetora das instituições culturais, os seres humanos sucumbiriam sob os efeitos do abandono social; morreriam vítimas de um agudo transtorno social, através do vício, da perversão, do crime e da fome. A natureza seria reduzida a seus elementos mínimos, conspurcadas as paisagens e os arredores, poluídos os rios, a segurança militar ameaçada e destruído o poder de produzir alimentos e matérias-primas.³³⁷

A necessidade de proteger o trabalho está ligada à de proteger a natureza. A dificuldade reside em como evitar ao mesmo tempo a precarização das condições de trabalho e a precarização da natureza se o capital só se reproduz pela dupla e concomitante exploração desses dois elementos, os quais são colocados pela racionalidade moderna em pontos diferentes e, em certa medida, opostos. WANDELLI resumiu bem a questão:

Os níveis de consumo de recursos naturais nos países mais ricos não é generalizável nem sustentável a longo prazo. A sustentabilidade ecológica é uma das condições materiais para satisfação das necessidades, de modo que o superconsumo pode significar um déficit, em termos de realização de necessidades, e não um superávit. Além disso, tais níveis elevados nos países ricos estão relacionados com processos colonialistas em relação aos países mais pobres. Isso, então, já remete para a necessidade de uma teoria global da economia política da satisfação de necessidades.³³⁸

O estabelecimento de uma política global de satisfação das necessidades, algo que vá além da mera teoria, encontra-se obstruído pela subsunção de cada necessidade à lógica da mercadoria. A lógica da mercadoria é o único critério admitido como racional e válido nas trocas internacionais que envolvam suas necessidades. Os estados nacionais, fincados na lógica da nação-empresa, só admitem trocar gratuitamente, ou

³³⁷ POLANYI, Karl [1886-1964]. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Trad. Fanny Wrobel. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 94-95.

³³⁸ WANDELLI, Leonardo Vieira. **O direito humano e fundamental ao trabalho**: fundamentação e exigibilidade. São Paulo: LTr, 2012, p. 124.

seja, fora da lógica comercial, aquilo que não seja “necessário”, ou seja, sem conteúdo econômico. Mesmo assim, quando eventuais trocas são realizadas sem conteúdo econômico direto, muitas vezes essas trocas são culturais, ou seja, pretendem conceder aquela transparência que permita instalar no outro o desejo de futuras trocas. Por isso, como destaca LÖWY, é importante rever a lógica desenvolvimentista, pois:

[...] as utopias econômicas fundada no “princípio expansão” – um desenvolvimento ilimitado da produção, um crescimento infinito do consumo – são, desse ponto de vista, eticamente irresponsáveis, porque são contraditórios com o equilíbrio ecológico do planeta.³³⁹

Com efeito, para que a Terra não se ponha em sério risco é necessário superar a práxis de tratar trabalho e natureza como mercadorias, ainda que sob o capitalismo não haja como negar que em algum aspecto o sejam. Como MARX já havia demonstrado, ao tratar trabalho e natureza como mercadoria, encobrem-se as características do trabalho social dos homens, apresentando-as como características inerentes ao produto em si, efeito do processo de exteriorização/objetivação.

É um equívoco pensar que as técnicas desenvolvidas pelo Estado de Bem Estar Social tivessem por finalidade restringir o capitalismo: em realidade, sempre tiveram por fim preservar ou criar condições para o seu livre desenvolvimento, ou seja, as condições para que trabalho e natureza estivessem disponíveis em quantidade e qualidade adequada para o aumento da acumulação. O sucesso dessas políticas no centro é confirmado, acima de tudo, pelo aumento da atividade econômica verificado depois da Segunda Grande Guerra e foi esse crescimento que tornou visível a outra face da exploração capitalista. Como afirma O’CONNOR:

[...] o desenvolvimento capitalista global, sucessivo à segunda guerra mundial, teria sido impossível sem o desflorestamento, a poluição do ar, da água e da atmosfera, o buraco de ozônio e os outros desastres ecológicos; sem a construção de metrópoles, sem cuidar-se do congestionamento, o uso racional da terra e dos sistemas de transporte, das habitações e dos alugueres; enfim, na mais total indiferença pela saúde das populações locais, pelo seu estado físico e

³³⁹ LÖWY, Michael. **Ecosocialismo**: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. Trad.: María Luisa Veuthey. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012, p. 101.

psicológico, pela instrução e pelos demais elementos da produção socializada da força de trabalho, presente e futura.³⁴⁰

Ao pensar trabalho e natureza como mercadoria, a noção de desenvolvimento econômico é totalmente atingida pelo seu fetichismo. A sociedade passa a tomar o crescimento econômico como o todo da realidade social e essa parte assume tal hegemonia ideológica que a condição concreta da vida das pessoas passa para o segundo plano das decisões políticas. Por esse caminho, o interesse transforma-se em necessidade.

De fato, enquanto alguns defendem uma “harmonia natural dos interesses”, outros parecem supor a existência de uma “harmonia natural das necessidades”. Esse curioso sistema, no qual o interesse passa a ser necessidade e a necessidade a ser um interesse, mantém as lacunas e contradições decorrentes dos limites da natureza e do trabalho. Um exemplo desse raciocínio pode ser visto em DOYAL e GOUGH, os quais sustentam que:

[...] para que um sistema possa reproduzir-se no tempo, os seus membros devem aplicar o próprio trabalho aos recursos naturais do ambiente e ao conjunto dos meios de produção; isso permite, de fato, criar a gama de bens e serviços necessários para a sobrevivência individual. Uma porção desse produto fornecerá os “input” para os processos de reprodução biológica e social. Em quase todas as sociedades grande parte da população, do fim da infância até quase a morte, dedica-se a essa ocupação “prometeica”. É, todavia, a própria capacidade de expandir indefinidamente a produção que distingue a raça humana das outras espécies animais. Disso deriva que, para a maior parte das pessoas, o trabalho é tanto uma condição de escravidão como também uma expressão da própria criatividade. [Marx 1961: cap. 7]³⁴¹

Esse texto gera perplexidades. Primeiro, porque claramente coloca como fim último dos homens a reprodução de um “sistema”. De que sistema se trata? Obvia-

³⁴⁰ O’CONNOR, James. La seconda contraddizione del capitalismo. In: RICOVERI, Giovanna (Cur.). **Capitalismo, natura, socialismo**. Milano: Jaca Book, 2006, p. 28.

³⁴¹ DOYAL, Len; GOUGH, Ian. **Una teoria dei bisogni umani**. Trad. di Lorenzo Maraviglia. Introduzione di Fedele Ruggeri. Milano: Franco Angeli, 1999, p. 275.

mente do sistema capitalista. Mas para essa reprodução o que é necessário? Aplicar trabalho aos recursos naturais com base nos meios de produção disponíveis³⁴². O que garante o resultado dessa estratégia? A capacidade infinita dos homens de expandirem a produção. Para que se destina o produto dessa atividade f(a)ebri? Uma parte para a reprodução biológica e social. Os autores não mencionam para onde iria o restante, mas certamente para a própria reprodução do “sistema”, ou seja, para o processo abstrato de produção de valores de troca e de mais-valia. Essas perplexidades são apenas aparentes porque refletem a ideologia do capitalismo contemporâneo, em que se dissolveu a antítese entre os interesses particulares da acumulação capitalista e os interesses gerais da sociedade: “produção capitalista e sociedade se apresentam como perfeitamente mediadas”³⁴³.

O mais estranho, entretanto, é os referidos autores concluírem que disso tudo resulta que “o trabalho é tanto uma condição de escravidão como também uma expressão da própria criatividade” e, acima de tudo, apontarem o capítulo VII do “Capital” de Marx como fundamento dessa afirmação. O raciocínio só teria sentido se o objetivo dos autores fosse afirmar que os homens estão condenados à escravidão de alimentar o capital, condenação essa que, ao mesmo tempo, seria a manifestação mais profunda da criatividade humana. Todas essas afirmações não poderiam ser mais divorciadas das palavras de Marx e não são encontradas no capítulo VII do Livro I do Capital, que trata da mais-valia.

DOYAL e GOUGH colocam claramente a produção de bens como o elemento central das sociedades humanas, conforme se pode ver na estrutura modelar que adotam (página 276 da referida obra), ao mesmo tempo em que colocam a otimização daquilo que denominam “necessidades” como o fim absoluto das sociedades, anteposto

³⁴² Esse ponto de vista parece reproduzir a antiga teoria de valor de troca de Adam SMITH, para quem “o trabalho é a única medida universal e a única medida precisa de valor, ou seja, o único padrão através do qual podemos comparar os valores de mercadorias diferentes, em todos os tempos e em todos os lugares” (SMITH, Adam [1723-1790]. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. Introdução de Edwin Cannan. Tradução de Luiz João Barúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983, v. 1, p. 68). A direta relação entre reprodução do capital e bem estar dos trabalhadores também tem origem em SMITH, o qual afirmava que “O aumento da renda e de capital é o aumento da riqueza nacional. A demanda de assalariados, portanto, naturalmente aumenta com o crescimento da riqueza nacional, sendo simplesmente impossível quando isso não ocorre” (**Op. cit.**, p. 95). Esses são dois pontos em que há manifesta divergência de Marx, como se verá adiante.

³⁴³ NEGRI, Antonio. **Il lavoro nella Costituzione**. Verona: Ombre Corte, 2009, p. 24.

a qualquer outro objetivo político³⁴⁴. Essa redução conceitual e política está muito distante do pensamento de MARX e reflete um processo verificado depois da Segunda Guerra Mundial. O centro da teoria marxista é de que quanto mais o trabalho gera riqueza mais se torna incapaz de distribuir essa riqueza e de ressarcir a fadiga do trabalho. Essa ideia está distante de conceber o trabalho moderno pelo par dual “escravidão/criatividade”:

O produto do trabalho é o trabalho que se fixou em um objeto, tornou-se uma coisa, é a objetivação do trabalho. A realização do trabalho é a sua objetivação. Essa realização do trabalho aparece no estágio da economia privada como uma *anulação* do operário, a objetivação aparece como perda e subjugação do objeto, a apropriação como alheamento, como alienação.

A realização do trabalho se apresenta como anulação de tal maneira que o operário é anulado até morrer de fome. A objetivação se apresenta como perda do objeto em semelhante modo que o operário é roubado dos objetos mais necessários não só para a vida, mas também para o trabalho.³⁴⁵

A teoria econômica que parte das necessidades termina em um beco sem saída, pois essa satisfação das necessidades se relaciona com a mera circulação das mercadorias e está conectada com o valor de uso³⁴⁶, em uma época em que a maior característica do regime econômico é uma crescente abstração funcional no valor de troca. As necessidades instrumentalizam e potencializam a criação do capital, pois, como afirmou MARX, “a divisão social do trabalho tanto especializa seu trabalho quanto pluraliza suas necessidades”³⁴⁷.

A Modernidade principia com a ideia de que conhecer é dominar a natureza para satisfazer as necessidades humanas, mas atualmente se parte da premissa de que a natureza já foi dominada, de modo que conhecer é imaginar e tornar possíveis artifícios que criem novas necessidades humanas. É devido a isso que, como observa BAUMAN, na “economia consumista, a regra é que primeiro os produtos apareçam (sendo inventados, descobertos por acaso ou planejados pelas agências de pesquisa e desenvolvimen-

³⁴⁴ DOYAL, Len; GOUGH, Ian. **Una teoria dei bisogni umani**. Trad. di Lorenzo Maraviglia. Introduzione di Fedele Ruggeri. Milano: Franco Angeli, 1999, p. 345.

³⁴⁵ MARX, Karl. **Manoscritti economico-filosofici del 1844**. Prefazione e traduzione di Noberto Bobbio. Torino: Einaudi, 1968, p. 71.

³⁴⁶ MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Trad. Reginaldo Sant’Anna. 23ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, livro I, v. 1, p. 182.

³⁴⁷ MARX, Karl. *Op. cit.*, Livro I, v. 1, p. 133.

to), para só depois encontrar suas aplicações”³⁴⁸. Todos esses produtos irão para o lixo, variando apenas a velocidade dessa destinação: os que não conseguirem invocar a necessidade/desejo dos consumidores irão mais rapidamente, às vezes sem chegar às prateleiras, e outros irão mais devagar, conforme conseguirem seguidores de suas promessas cada vez mais transitórias. Grande parte desses produtos são homens e mulheres, profissões, ideias e artes, descartadas tão rapidamente quanto obtiveram a fama.

Na América Latina a ecologia frequentemente é associada a uma ideologia reacionária, um mero deleite dos ricos, que se preocupa com banalidades em vez de lutar contra a dominação do homem pelo homem. Esse pensamento, muitas vezes subreptício, pressupõe que a exploração intensiva da natureza por meio do trabalho humano seja condição necessária e suficiente para que as sociedades progridam. A sacralização do progresso e do capitalismo constitui a sua base. Esse ponto de vista pensa o subdesenvolvimento como se uma parte do planeta tivesse permanecido parada no tempo enquanto outra progredia e se distanciava do resto. Paul SWEEZY em 1968 já a interdependência entre desenvolvimento e subdesenvolvimento:

Desenvolvimento de um lado e subdesenvolvimento do outro estão em interdependência mútua e dialética, que é, desde o início, toda a história do capitalismo que se repete em toda escala concebível. [...] o desenvolvimento capitalista produz, inevitavelmente, o desenvolvimento num polo e subdesenvolvimento no outro. Os países capitalistas adiantados e os países subdesenvolvidos não são dois mundos separados: são os lados superior e inferior de um único mundo.³⁴⁹

Celso FURTADO em 1974 já havia percebido a função que o mito de progresso exercia sobre os países periféricos e os dilemas que impunha e ainda impõe sobre suas sociedades:

[...] a hipótese de generalização, no conjunto do sistema capitalista, das formas de consumo que prevalecem atualmente nos países cêntricos, não tem cabimento dentro das possibilidades evolutivas aparentes desse sistema. E é essa a razão fundamental pela qual uma ruptura cataclísmica, num horizonte previsível, carece de fundamento. O interesse principal do modelo que leva a

³⁴⁸ BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 53-54.

³⁴⁹ SWEEZY, Paul. O futuro do capitalismo. In: COOPER, David (Org.). **Dialética da libertação**. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 119.

essa ruptura cataclísmica está em que ele proporciona uma demonstração cabal de que o estilo de vida criado pelo capitalismo industrial sempre será o privilégio de uma minoria. O custo, em termos de depredação do mundo físico, desse estilo de vida, é de tal forma elevado que toda tentativa de generalizá-lo levaria inexoravelmente ao colapso de toda uma civilização, pondo em risco as possibilidades de sobrevivência da espécie humana. Temos assim a prova definitiva de que o desenvolvimento econômico – a ideia de que os povos pobres podem algum dia desfrutar das formas de vida dos atuais povos ricos – é simplesmente irrealizável. Sabemos agora de forma irrefutável que as economias da periferia nunca serão desenvolvidas, no sentido de similares às economias que formam o atual centro do sistema capitalista. Mas, como negar que essa ideia tem sido de grande utilidade para mobilizar os povos da periferia e levá-los a aceitar sacrifícios, para legitimar a destruição de formas de cultura arcaicas, para explicar e fazer compreender a necessidade de destruir o meio físico, para justificar formas de dependência que reforçam o caráter predatório do sistema produtivo?³⁵⁰

Embora as ideias de Celso FURTADO continuem essencialmente corretas, deve-se destacar que esse autor subestimou a capacidade de o capitalismo aumentar o nível de consumo na periferia, embora se trate de um consumo degradado ou parcial, um consumo classes C e D, como se costuma denominar. O colapso ambiental nos países periféricos, como indica FURTADO, continua a ter como principal finalidade a satisfação de necessidades dos países centrais, mas também o consumo dos países periféricos contribui crescentemente para esse colapso. GORZ também coloca o dedo nessa ferida:

Sabemos que há cento e cinquenta anos as sociedades industrializadoras vivem da pilhagem acelerada de estoques cuja constituição exigiu dezenas de milhões de anos; e também que, até quase hoje mesmo, os economistas, fossem clássicos ou marxistas, rechaçaram – tachando-as de “regressivas” ou de “reacionárias” – todas as interrogações apresentadas a propósito do futuro a muito longo prazo: o do planeta, o da biosfera, o das civilizações. “A longo prazo estaremos todos mortos”, dizia Keynes para explicar caprichosamente porque o horizonte temporal do economista não devia, em sua opinião, ir além dos dez ou vinte

³⁵⁰ FURTADO, Celso [1920-2004]. **O mito do desenvolvimento econômico**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 75.

próximos anos. “A ciência – nos dizia – descobrirá novos caminhos, e os engenheiros novos procedimentos técnicos inimagináveis hoje em dia”.³⁵¹

Esse é um debate que não se encontra totalmente superado, no centro ou na periferia; ao contrário, nos países periféricos há ainda muitos que concebem as preocupações socioambientais como uma ideologia de dominação proveniente do Império; de outra parte, nos países centrais o hedonismo predominante e a crença ilimitada na técnica fazem supor que esses problemas serão solucionados com o tempo. O que é necessário ter em conta, entretanto, é a extrema limitação que as modificações do sistema produtivo impõem sobre a possibilidade de obter o pleno emprego por meio da industrialização. Nesse aspecto é necessário ter em conta a advertência de GORZ:

O mundo considerado subdesenvolvido ou “em via de desenvolvimento” não salvará o capitalismo nem salvará a si próprio com uma industrialização criadora de plena ocupação. A mesma lógica que colocou o mundo industrializado que levou o mundo industrializado a tornar inútil a própria mão-de-obra, a substituí-la por robôs sempre mais performáticos, essa mesma lógica se impõe ou se imporá nos considerados países emergente, que, para se tornarem e permanecerem competitivos e dotar-se das infra-estruturas necessárias deverão igualar a produtividade das economias mais avançadas. A plena ocupação do tipo fordista não é reprodutível pelo pós-fordismo informatizado.³⁵²

Quando se examinam as condições materiais contemporâneas, ou seja, as relações de produção e de circulação econômicas, percebe-se que o próprio capitalismo mundial já se deu conta de que é necessário levar os problemas ecológicos a sério, pois podem constituir risco para a acumulação. Por isso, como afirma DUPUY, “a única questão séria que deve ser levantada é: queremos um capitalismo ecológico, ou aproveitaremos a crise ecológica para instaurar outra lógica social onde ‘o livre desenvolvimento de todos seria ao mesmo tempo o fim e a condição do livre desenvolvimento de cada

³⁵¹ GORZ, André [1923-2007]. **Crítica de la razón productivista**. Trad. Joaquín Valdivielso, Pere Darnell, Joan Giner, Miguel Gil e Isidro Arias. Introducción de Joaquín Valdivielso. Madrid: Catarata, 2008, p. 75.

³⁵² GORZ, André [1923-2007]. **Ecologica**. Traduzione di Francesco Vitale. Milano: Jaca Book, 2009, p. 113.

um'?"³⁵³ Esse capitalismo ecológico, como previa DUPUY em 1979, estabelece-se cada vez mais segundo o seguinte programa:

A ecologia, a “qualidade de vida” tornou-se um custo, um freio ao lucro. É preciso fazer dela uma fonte de lucros, transformá-la em mercadoria, produzi-la e vendê-la. A produção de bens materiais é que levou à crise ecológica. Doravante o que importa é produzir “bens imateriais”.³⁵⁴

É esse tipo de lógica que estabeleceu a tendência de enviar as indústrias pesadas para poluir os países do Terceiro Mundo, não apenas com a concordância destes, mas atendendo ao desejo destes, segundo o pensamento de que isso é transferência de tecnologia. Esse é um evidente projeto de utopia produtivista, baseada em um ilimitado otimismo na capacidade humana de reconstruir o que foi destruído. Essa utopia, inclusive a de origem marxista, também já era criticada pelo filósofo alemão Hans JONAS em 1979, o qual nela identificava dois pré-requisitos:

O primeiro pré-requisito da utopia é a *abundância* material para satisfazer as necessidades de todos; o segundo é a *facilidade* de apropriar-se de tal abundância. [...] Ora, ambos os aspectos, a disponibilidade da abundância e a facilidade de alcance, podem ser obtidas mediante a posterior aceleração da *técnica*, isto é, radicalizando isso que ela tem já feito ou encaminhado em muitos lugares: o primeiro aspecto, a disponibilidade da abundância, é obtível mediante uma “reconstrução da natureza” ou “do planeta-terra” (Bloch), que constrinja a tradicional escassez da natureza terrestre a ceder os próprios tesouros, ou mesmo que integre os insuficientes recursos naturais com outros artificiais. O segundo aspecto, a sua facilidade, pode ser obtido mediante a mecanização e a automatização de processos de trabalho que até aquele momento deviam ser atuados pela força e pelo tempo do homem.³⁵⁵

O problema é o limite de tolerância da natureza, até quando suportará a agressão assim intensificada e o seu grau de regeneração por meios naturais ou por técnicas artificiais. Os problemas colocados por JONAS são bem conhecidos e foram agravados nos anos seguintes: a insuficiência quantitativa e qualitativa da nutrição, a dificuldade crescentemente custosa de obter matérias primas, o problema energético, tanto

³⁵³ DUPUY, Jean-Pierre [1941-]. **Introdução à crítica da ecologia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 15-16.

³⁵⁴ DUPUY, Jean-Pierre [1941-]. *Op. cit.*, p. 20.

³⁵⁵ JONAS, Hans [1903-1993]. **Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica**. Introduzione di Pier Paolo Portinaro. Torino: Einaudi, 2002, p. 235-236.

de fontes renováveis como de não-renováveis, etc. Por isso, a solução desses problemas não será engendrada por supostas leis naturais de regulação econômica, mas pelas escolhas políticas dos povos. Como afirma GORZ:

O rechaço do tecnofascismo não procede de uma ciência dos equilíbrios naturais, mas de uma opção política e de civilização. O ecologismo utiliza a ecologia como uma alavanca na qual apóia a crítica radical desta civilização e desta sociedade. Porém, a ecologia também pode ser utilizada para exaltar a engenharia aplicada aos sistemas vivos.³⁵⁶

O mito do desenvolvimento econômico e do progresso esconde seus fundamentos essenciais, que se encontram na crescente elitização do consumo. Por isso, ao criticar a mensuração de crescimento pelo índice de PIB, Celso FURTADO já alertava:

Em um país como o Brasil basta concentra a renda (aumentar o consumo supérfluo em termos relativos) para elevar a taxa de crescimento do PIB. Isto porque, dado o baixo nível médio de renda, somente uma minoria tem acesso aos bens duráveis de consumo e são as indústrias de bens duráveis as que mais se beneficiam de economias de escala. Assim, dada uma certa taxa de investimento, se a procura de automóveis cresce mais que a de tecidos (supondo-se que os gastos iniciais nos dois tipos de bens sejam idênticos) a taxa de crescimento será maior. Em síntese: quanto mais se concentra a renda, mais privilégios se criam, maior é o consumo supérfluo, maior será a taxa de crescimento do PIB. Desta forma, a contabilidade nacional pode transformar-se num labirinto de espelhos, no qual um hábil ilusionista pode obter os efeitos mais deslumbrantes.³⁵⁷

Essas discrepâncias nas medidas de desenvolvimento decorrem de essa noção estar marcada por sua origem eurocêntrica, como esclarecem PAYNE e PHILLIPS:

[...] o desenvolvimento se definiu como o processo de “alcançar” o “Ocidente” – em outras palavras, como o logro da modernidade e dos processos por meio dos quais os países “em desenvolvimento” tornavam-se econômica, política e culturalmente similares aos chamados “países desenvolvido”.³⁵⁸

³⁵⁶ GORZ, André [1923-2007]. **Crítica de la razón productivista**. Trad. Joaquín Valdivielso, Pere Darnell, Joan Giner, Miguel Gil e Isidro Arias. Introducción de Joaquín Valdivielso. Madrid: Catarata, 2008, p. 81.

³⁵⁷ FURTADO, Celso [1920-2004]. **O mito do desenvolvimento econômico**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 116.

³⁵⁸ PAYNE, Anthony; PHILLIPS, Nicola. **Desarrollo**. Trad.: Maria Teresa Casado Rodríguez. Madrid: Alianza, 2012, p. 217.

É por isso que se generalizou na América Latina a ideia de que o desenvolvimento social decorre do desenvolvimento econômico e que este é um caminho inexorável de uma evolução do mundo civilizado (ocidental). Esse aspecto se conjugou com a ideia de que as sociedades tradicionais estão fadadas à modernização, ou seja, devem ser integradas para se obter uma desejável e estável vida burguesa ocidental. O irresistível choque entre as estruturas tradicionais e o desenvolvimento socioeconômico geraria uma inevitável, mas temporária, instabilidade.

Por isso, é necessário ressignificar o desenvolvimento para além de uma concepção neocolonialista, como bem percebeu GADAMER:

As consequências da moderna revolução científica não concernem somente à expansão econômica dos países industrializados, mas também ao crescente desequilíbrio entre progresso econômico e progresso humano e social. O próprio conceito de desenvolvimento se tornou menos claro, e o problema dos objetivos sobre os quais o desenvolvimento deveria medir-se não tem uma resposta precisa. Certo, o bem estar econômico continuará a exercitar uma atração potente, e a legitimar de qualquer modo o processo. Entretanto, quem é habituado a ter contatos com os políticos e os intelectuais dos países subdesenvolvidos começa a descobrir quanto seja difícil conversar, dos ocidentais, a nossa credibilidade, tão logo se inicia a colocar em discussão o sentido último daquele “progresso” que devemos exportar.³⁵⁹

A destruição da natureza com a finalidade de criar um impossível pleno emprego e para exportar produtos primários ou semi-acabados é uma ideologia importada acriticamente. A terra, os bosques, as águas, a biodiversidade, são transformados em “recursos” naturais, livremente disponíveis para a exploração e exportação para o centro. Essa perspectiva não apenas instala uma tensão com a necessidade de preservar o meio ambiente para as futuras gerações, segundo o famoso princípio de responsabilidade de JONAS, mas também faz irromper uma crise do homem consigo mesmo, pois todos esses elementos fazem parte da nossa cosmovisão, do modo como estamos e nos relacionamos com as coisas e com nós mesmos. Como disse HEIDEGGER:

Uma coisa é utilizar simplesmente a terra; uma outra é, ao contrário, receber a benção da terra e estabelecer-se na lei dessa aceitação como na própria casa

³⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. *L'eredità dell'Europa*. Traduzione di Flavio Cuniberto. Torino: Einaudi, 1991, p. 34-35.

(*heimisch zu werden*), para conservar o segredo (*Geheimnis*) do ser e velar sobre a inviolabilidade do possível.³⁶⁰

Repensar o objetivo da vida humana é uma tarefa que se deve realizar em todas as partes do planeta da periferia para o centro e do centro para a periferia, pois não é só a economia capitalista que se generalizou, mas também os seus perigos. Como destaca GADAMER:

O nosso mundo em plena mudança representa, portanto, um grandioso desafio: evitar as guerras suicidas, defesa do ecossistema que nos mantém (e que depende por sua vez dos nossos cuidados), promover o bem-estar geral, defender e cultivar os espaços de liberdade – nos nossos países assim como nas outras regiões da terra – conservando junto a riqueza das tradições locais. E tudo isso em uma moldura sempre mais organizada e burocratizada.³⁶¹

O homem para obter emancipação para além do trabalho, mas também dentro do trabalho que realiza, pode e deve articular outras bases de reconhecimento social. Um desses aspectos emancipatórios está ligado à necessidade de novas conexões com a natureza, porque a relação com a natureza rearticula uma relação do homem consigo mesmo ou pelo menos, diz algo sobre essa relação subjetiva, pois as questões ambientais possuem uma “articulação pluralista e daí é sua capacidade de submeter à crítica as certezas sobre as quais se baseavam todas as ideologias dos séculos XIX e XX”³⁶².

É por meio da reconexão com a natureza que se torna possível uma tentativa de unificação entre utopia e realismo, pois se trata mais de reaproximar entre si os próprios homens e não os homens a meros objetos que nada têm a nos dizer. Esse aspecto foi bem captado por BAUDRILLARD:

Os conceitos de “ambiente” e de “ambiência” só se divulgaram a partir do momento em que, no fundo, começamos a viver menos na proximidade dos outros homens, na sua presença e no seu discurso; e mais sob o olhar mudo de objetos obedientes e alucinantes que nos repetem sempre o mesmo discurso [...]

³⁶³

³⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. **Saggi e discorsi**. Traduzione di Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1976, p. 64.

³⁶¹ GADAMER, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 103-104.

³⁶² GIOVANNINI, Fabio. Introduzione. In: GIOVANNINI, Fabio (Cur.). **Le radici del verde: saggi critici sul pensiero ecologista**. Bari: Dedalo, 1991, p. 7.

³⁶³ BAUDRILLARD, Jean [1929-2007]. **A sociedade de consumo**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 13.

A desconexão entre os homens se aprofunda porque um dos principais fundamentos da modernidade é o rompimento de quaisquer limites. É justamente por isso que o conceito de limite, embora a-histórico e relativo, torna-se em nossa época uma exigência, não apenas pela denúncia do horror que se prenuncia, mas também pela necessidade de denunciar e ultrapassar os horrores do passado. Não se trata de empreender um retorno a uma condição paradisíaca de outrora como forma de oferecer um contraponto à visão paradisíaca de um progresso futuro, mas de colocar nas mãos da humanidade, e não de uma máquina impensante e impensada, o seu destino.

A economia atual é pura exaltação do existente, sem considerar os limites e as possibilidades daquilo que constituiu por objeto, depois de lhe ter extraído a vida. A natureza é em si a lei da possibilidade humana na terra, como destacou HEIDEGGER:

Mas a terra permanece a seguro na invisível lei daquele possível que ela própria é. A vontade impôs, ao possível, o impossível como escopo. O sistema dos aparatos que organiza essa imposição e a mantém no seu predomínio nasce da essência da técnica, palavra que aqui está para se identificar com o conceito da metafísica na fase do seu cumprimento. A incondicionada uniformidade de todas as humanidades da terra sob o domínio da vontade de vontade torna manifesta a insensatez do agir humano posto como absoluto.

A devastação da terra começa como um processo desejado, mas não conhecido e nem mesmo conhecível na sua essência, no momento no qual a essência da verdade se define como certeza dentro da qual, pela primeira vez, o representar e o produzir (*Vorstellen und Herstellen*) humano se torna seguro de si mesmo.³⁶⁴

Uma das grandes vantagens do pensamento ecológico é o seu caráter agregador. O pensamento ecológico é potencialmente anti-sistemático, por postular o lugar central da diversidade, mas, ao mesmo tempo, agrega em uma só estrutura de saberes essas diferenças, em nova unidade nunca estática, sempre dinâmica, sem que se possa estabelecer um ponto de centralização ou de estabilidade. Trata-se de um sistema desordenado e, ao mesmo tempo, uma ordem assistemática, uma horizontalidade.

O pensamento ecológico nasceu no final do século XIX plasmado por ideias biológicas e evolucionistas. A novidade consistiu em estabelecer relações entre os seres vivos e o ambiente em que vivem. Por isso MORIN afirma que “ecologia é a ciência das

³⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. **Saggi e discorsi**. Traduzione di Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1976, p. 65.

interações combinatórias/organizadoras que interagem entre todos os componentes físicos e dotados de vida do ecossistema”³⁶⁵ e define ecossistema como “o conjunto das interações no âmbito de uma determinada unidade geofísica que abrange diversas populações de seres dotados de vida que constitua uma Unidade complexa de caráter organizador e constitua, portanto, um sistema”³⁶⁶. Por essa perspectiva, as relações ecológicas seriam basicamente físicas, com a originalidade de seu caráter vivo: uma “máquina vivente”.

Essa máquina estaria baseada em uma auto-organização espontânea que se “produz por si, sem ser guiada ou vinculada por um programa, sem dispor de uma memória autônoma e de uma computação verdadeira e própria, sem estar organizada e regulada por um aparato de controle”³⁶⁷, mas que “nasce das ações ‘egoístas’, por interações ‘míopes’, por intercomunicações mitigadas submersas pelo incerto, pelo ruído, pelo erro; nasce em nichos ou em ambientes sem fechamentos nem barreiras, abertos às correntes de ar, de água, abertos às correntes da vida da natureza (aos evadidos, aos bandidos, aos fugitivos dos outros ecossistemas), abertos às correntes de morte (os vírus, as epidemias)”³⁶⁸. Uma organização em que prevalece a desordem e um centro volitivo em vez de ser frágil, instável e desequilibrada é, ao contrário, sólida, estável e regulada. A solidariedade dos seres vivos decorreria da própria concorrência e dos antagonismos, ideias inspiradas pelos fenômenos biológicos de simbiose, mutualismo e heterotrofia.

Edgar MORIN afirma que o primeiro e mais geral princípio do pensamento ecologizado está na sua complexidade, de modo que “o paradigma ecológico aparece na sua natureza fundamentalmente antidisjuntiva, antiredutora e antisimplificadora”³⁶⁹ e suas ideias estão centradas na complexidade da relação recíproca entre o ser individualizado e o ser relacional-contextual. Embora essa posição seja correta e tenha representado um inegável avanço, parece-nos insuficiente. A relação com a natureza e com os demais homens não é apenas contextual ou do indivíduo com seu contexto, pois ela é existencial: o homem é em realidade o seu contexto, que o transforma constantemente e

³⁶⁵ MORIN, Edgar [1921-]. **Il pensiero ecologico**. Firenze: Hopefulmonster, 1988, p. 10.

³⁶⁶ MORIN, Edgar [1921-]. *Op. cit.*, p. 16.

³⁶⁷ MORIN, Edgar [1921-]. *Op. cit.*, p. 18.

³⁶⁸ MORIN, Edgar [1921-]. *Op. cit.*, p. 18.

³⁶⁹ MORIN, Edgar [1921-]. *Op. cit.*, p. 125.

é por ele transformado. A visão de MORIN mantém o homem no conceito de indivíduo, como uma peça de uma engrenagem maior, de modo que a complexidade seria basicamente funcional. Exemplo disso se observa na seguinte passagem, em que MORIN afirma que:

A capacidade de viver em um universo organizado que comporta aleatoriedade e incerteza permite o correspondente desenvolvimento das estratégias cognitivas e das estratégias comportamentais. É nesse sentido que o ecossistema funciona como uma máquina para ensinar.³⁷⁰

Isso demonstra que seu pensamento se mantém, de algum modo, na ideia de estrutura social como uma máquina complexa, o que é em si uma simplificação da complexidade. O homem que descobre que vive em uma sociedade de viventes percebe, antes de tudo, que vive ele próprio em comum com outras pessoas, e não com indivíduos isolados cujo contato deve ser mantido o mínimo possível. Os problemas ambientais ocorrem justamente porque esses contatos humanos diminuem.

A metáfora maquinal, portanto, não é adequada para exprimir a relação do homem consigo mesmo e com a natureza, mas ainda assim predomina a ideia das relações sociais como uma supermáquina montada em uma inconsciente e impessoal estrutura cujo destino é crescer continuamente. Para crescer e funcionar essa máquina constrói a si mesma em perfeito equilíbrio, nutrindo-se de trabalho e natureza. Essa máquina possuiria a grande qualidade de se auto-aperfeiçoar espontaneamente: é necessário deixá-la trabalhar em paz, pois a própria máquina se encarrega de devorar as suas partes obsoletas. Assim, tudo que lhe excede ou contraria é ao mesmo tempo eliminado e incorporado. Ao contrário do proposto pela esfinge, não há nenhum enigma, pois a única proposta disponível seria o “integre-se ou eu te devoro”, cujo resultado para a humanidade acabaria por ser rigorosamente o mesmo.

³⁷⁰ MORIN, Edgar [1921-]. **Il pensiero ecologico**. Firenze: Hopefulmonster, 1988, p. 82.

3.2 NATUREZA HUMANA E SOCIOAMBIENTALISMO

Como se viu, o colonialismo foi justificado até o século XIX por uma suposta necessidade universal que impeliria o homem à apropriação de algo para além de si e do seu ambiente. Haveria no homem uma centelha que o compele ao interesse pessoal, à troca comercial, ao trabalho, à guerra ou a qualquer outra ação que instrumentaliza sua vontade de potência.

Por isso, um aspecto que interessa a este trabalho é o de pensar se a necessidade faz parte da natureza humana. Isso é relevante porque a necessidade se transforma em justificação moral da destruição dos demais homens e da natureza, e o Estado trata de reconhecê-lo expressamente ao registrar que não há crime quando o agente pratica o ato ilícito em estado de necessidade (Código Penal Brasileiro, art. 23, I). A necessidade absolve o homem do pecado, mas não de qualquer pecado, e para confirmar isso bastará lembrar que nos crimes contra a propriedade, mesmo nos furtos familiares, não se admite invocar o estado de necessidade. A satisfação das necessidades passa a ser a lei imutável das sociedades humanas, a cujo imperativo seguiria toda a produção.

O que está por trás desse lugar comum é a ideia de que necessidades e as motivações humanas são essencialmente materiais e econômicas, de modo que “as manifestações sociais de hostilidade e dissenso são definidas antecipadamente como reflexos de dificuldades materiais ou de uma esperança frustrada de progresso material”³⁷¹. As condições materiais, entretanto, embora importantes para a satisfação pessoal dos homens e de suas sociedades, não é o seu único elemento e talvez nem sequer o mais importante. MARCUSE afirma que essas necessidades e satisfações sempre tiveram base material e não ideológica, pois “são inerentes e a expressão da produtividade da sociedade industrial adiantada, que há muito tornou obsoletos todos os tipos de ascetis-

³⁷¹ BAUMAN, Zygmunt [1925-]. **Memorie di classe**: preistoria e sopravvivenza di un concetto. Traduzione di Alfredo Salsano. Torino: Einaudi, 1987, p. 47.

mo de mundo interior, toda a disciplina de trabalho na qual a moralidade judaico-cristão se tem baseado”³⁷².

Essas necessidades que se materializam economicamente, entretanto, não seriam generalizáveis. Há, segundo tudo indica, um razoável consenso a esse respeito. Se é assim, a consequência é que os recursos materiais (natureza e trabalho) estão e estarão crescentemente disponíveis apenas para uma minoria, a minoria dos necessitados. Essa é uma contradição na essência, porque os necessitados, pela própria definição do problema, constituem a maioria da população do planeta e se encontram à beira da mera sobrevivência: são os ascetas contemporâneos, ainda não eliminados, embora obsoletos. Assim, o conceito de necessidade está conectado com o de natureza humana, pois sua premissa de que a necessidade decorre da própria atividade do homem. Eis aí por onde entra a ideia de vontade de potência.

Nunca deixará de atordoar a análise do impacto que essa vontade de potência do homem, forjada a partir da metafísica, realizou sobre o mundo. Como destaca MORIN:

A história começou há alguns milhares de anos. Se se considerar o tempo que decorreu desde a data que hoje se atribui ao aparecimento do homínido na terra, 2 a 5% desse tempo são ocupados pelo *Homo sapiens*, e 0,2 a 0,5% pela evolução histórica. Ora ninguém pode deixar de se espantar com a criatividade e a destrutividade que brotaram durante esse brevíssimo tempo.³⁷³

Causa sobressalto ainda maior perceber que essa criatividade e destrutividade foram ainda muito maiores nos últimos 300 anos, a partir da Revolução Industrial, o que representa um porcentual reduzidíssimo da existência do *homo sapiens*. A luz elétrica, que tanta coisa construiu e destruiu, só se generalizou no Brasil muito recentemente, e temos dela uma experiência significativa há pouco mais de 50 anos. Assim, o poder destruidor e inventor do homem tem sido vertiginoso, e sua ação interfere não apenas na vida concreta das pessoas, mas também no seu simbólico e no imaginário social.

A idealização proposta pelo maquinismo, entretanto, não condiz com a realidade. Primeiro, porque a maioria da população mundial é ainda composta por não de-

³⁷² MARCUSE, Herbert. Liberando-se da sociedade opulenta. In: COOPER, David (Org.). **Dialética da libertação**. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 195.

³⁷³ MORIN, Edgar [1921-]. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Tradução de Hermano Neves. 5ª ed. Portugal: Europa-América, 1973, p. 186.

vorados pela máquina produtiva; segundo, porque depois de fazer rodar todas as relações mecânicas, ainda permanece algo do homem que não pode ser devorado. Uma quantidade enorme de pessoas não consegue ser digerida pelos mais variados motivos e são deixados à margem do sistema de produção de mercadorias ou se recusam a integrá-lo.

Curiosamente, a ideia de natureza como exterioridade do homem foi criada no Ocidente a partir da pretensão de ver a vida como uma totalidade, conforme se pode perceber em HEGEL:

A natureza é em si um todo vivente; o movimento através de seu processo escalonado consiste, mais concretamente, no que a ideia se ponha como aquele que é em si ou, o que é o mesmo, que desde sua imediatez e exterioridade (que é a morte) vá a si para ser primeiramente como [algo] vivente; depois, todavia, supere também essa determinabilidade sob a qual é meramente vida e se produza até [alcançar] a existência do espírito, ao qual é a verdade e o fim último da natureza, e é a verdadeira realidade efetiva da ideia.³⁷⁴

O problema tanto em HEGEL como em MORIN é que a ideia de um ser ou máquina vivente, visto como uma totalidade complexa e dinâmica, acaba por lhe impor uma finalidade também automática: para que serviria esse sistema? A natureza passa a ter por destino o espírito, a máxima racionalidade, configurada em um sistema de trocas, de interações combinatórias e organizadoras, algo semelhante, se não idêntico, à forma da vida na sociedade capitalista.

Desse modo, o conceito de natureza tende a esconder, tal como se dá com o conceito de trabalho, as relações sociais que lhe são inerentes. A natureza não estabelece relação com os homens, mas é um objeto que não tem nada a nos dizer. Além disso, uma nova hierarquia natural é criada para articular e justificar sistemas de dominação, mantendo alguns desses sistemas, como a dominação do homem sobre a mulher, e criando outros, como a dominação do capital sobre o trabalho. Por isso, é necessário compreender a natureza para além do dualismo natureza/cultura, pois essa própria oposição é um produto cultural.

³⁷⁴ HEGEL, Georg Wilhelm [1770-1831]. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio**. Traducción, introducción y notas de Ramón Valls Plana. 2ª ed. Madrid: Alianza, 1999, § 251. p. 311

O conceito de natureza é construído na modernidade a partir da progressiva aceitação no cristianismo da existência de uma natureza humana, questão colocada pela reflexão agostiniana da interioridade, daquilo que o homem coloca para si mesmo. A esse respeito, ao analisar a tese VI de Feuerbach, MARX já havia registrado que “a essência humana não é algo abstrato, interior a cada indivíduo isolado. É, em realidade, o conjunto das relações sociais”³⁷⁵. Hanna ARENDT com muita propriedade, e muito tempo depois, também se posicionou contra a possibilidade filosófica e psicológica de uma natureza humana:

É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossa própria sombra. Além disto, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido que as outras coisas as têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um “quem” como se fosse um “quê”.³⁷⁶

Esse, entretanto, é um problema recorrente na antropologia cultural, pois a divisão entre natureza e cultura funciona como mecanismo de classificação e de domínio. Ao se pensar sobre a existência de uma natureza humana, o que está em questão é saber se existe uma “ordem do mundo”. Grande parte dos pensadores estabelece a prevalência do homem sobre a natureza com base em alguns elementos imanentes, como a racionalidade, a religiosidade e o trabalho, mas atualmente todos esses supostos diferenciais encontram-se em crise.

Para demonstrar a importância do tema basta lembrar que a brutal exploração da América teve em grande parte o fundamento da vizinhança dos seus habitantes com a animalidade. A civilização seria aquilo que se distingue nitidamente da natureza, da barbárie. Veja-se, por exemplo, o cerne da ideia de HOBBS do estado de natureza como a guerra de todos contra todos:

³⁷⁵ MARX, Karl Heinrich [1818-1883]; ENGELS, Friedrich [1820-1895]. **A ideologia alemã**. Tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa; introdução de Jacob Gorender: São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 101.

³⁷⁶ ARENDT, Hanna [1906-1975]. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 18.

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens isto também é consequência: nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei; onde não há lei, não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais.³⁷⁷

Percebe-se que HOBBS parte da ideia de que na natureza prevalece a guerra de todos contra todos e que nesse estado não há lei nem justiça ou injustiça. Obviamente, se não há leis também não há direitos que se possam interpor entre os homens. Curiosamente, pouco adiante afirma que:

E dado que a condição do homem [...] é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão, e não havendo nada de que possa lançar mão que não lhe possa servir de ajuda para a preservação da sua vida contra os seus inimigos; segue-se daqui que numa tal condição todo o homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos uns dos outros. E portanto, enquanto perdurar esse direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem, por mais forte e sábio que seja, a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver.³⁷⁸

Observa-se, portanto, que para HOBBS existe em realidade uma lei no estado de natureza, contrariamente ao seu primeiro axioma: essa lei é que, fora da cidade, fora das regras civilizadas de convivência, no estado de natureza, como na América e nos locais em que não há o contrato civil, todo homem tem direito a todas as coisas, inclusive os corpos dos seus inimigos. A força e a fraude são virtudes que o homem civilizado possui e deve utilizar para exercer o seu direito sobre todas as coisas, exceto quando se trate de direitos daqueles com os quais firmou contrato, ou seja, com os homens igualmente livres e civilizados, da sua raça, da sua nação e da sua classe social. Por isso, é importante a sua advertência de que:

É impossível fazer acordos com animais brutos, porque eles não compreendem a nossa linguagem, e portanto não podem compreender nem aceitar qualquer

³⁷⁷ HOBBS, Thomas [1588-1679]. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005, p. 76.

³⁷⁸ HOBBS, Thomas [1588-1679]. *Op. cit.*, p. 78-79.

translação de direito, nem podem transferir qualquer direito a outrem, sem mútua aceitação não há acordo possível.³⁷⁹

Os habitantes da América, da África e da Ásia certamente estavam entre esses animais que não tinham condições de transferir direitos. Esse é o caminho pelo qual a ideia de natureza humana foi criada para justificar o colonialismo.

Essa concepção de natureza humana foi inicialmente forjada para se contrapor à visão medieval de que cada um possuiria uma natureza fixa decorrente do seu lugar no Universo. No Renascimento se construiu aos poucos a ideia de que o homem tinha o livre arbítrio e podia assumir suas responsabilidades terrenas. A natureza do homem, entretanto, adquire maior peso no momento em que se humaniza sua consciência. O efeito disso é que tudo passa a estar superado ou sujeitado à natureza do homem: a família, a amizade, as instituições sociais, a moralidade, o sagrado, a justiça, a religião e a linguagem. Tudo passa a estar na dependência da ideia de uma natureza humana interessada em si mesma. Essas foram as bases da secularização e da universalização, pois a ideia de natureza humana pressupõe e exige que as pessoas sejam aquilo que naturalmente sempre foram, destinadas à guerra e à fraude para com os outros, exceto quando se trate do contrato naturalmente acertado entre homens livres e iguais, ou seja, entre cidadãos. Por esse meio, um modelo cultural específico transforma-se em padrão para toda a humanidade e se transforma na base daquele processo que denominamos eurocentrismo.

Os interesses dependem dos esquemas culturais em que cada povo e cada indivíduo estão inseridos. A ideia de natureza humana, entretanto, ao advogar uma homogeneidade no homem pretende naturalizar sua existência de modo a estabelecer uma relação específica de poder: ser humano é ter a vontade de dominar sempre que possível. É por isso que, como destaca SAHLINS, o “recurso à natureza humana deprecia a construção cultural de formas de vida humana”³⁸⁰.

Essa instituição de novas relações de poder na modernidade por meio do conceito de natureza humana pode ser bem percebida em outro texto de HOBBS, no

³⁷⁹ HOBBS, Thomas [1588-1679]. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005, p. 83.

³⁸⁰ SAHLINS, Marshall [1930-]. **História e cultura**: apologias a Tucídides. Tradução de Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 115.

qual se reproduz e populariza a famosa frase de Plauto na obra *Asinaria* II, IV, 88: “*lupus est homo homini non homo*”. Merece, entretanto, ser lido todo o parágrafo em que a famosa frase se encontra para se ter uma ideia mais precisa de todo o contexto a que HOBBS se refere:

Há dois ditados igualmente verdadeiros: um, o homem é um deus para o homem; outro, o homem é um lobo para o homem. O primeiro é correto se compararmos entre si os cidadãos; o segundo, se compararmos as Cidades. O primeiro aproxima-nos da semelhança com Deus pela justiça e a caridade, que são as virtudes da paz; o segundo faz até mesmo com que os bons cidadãos, à vista da maldade dos outros, recorram às virtudes da guerra, isto é, à violência e à intriga como animais ferozes, se quiserem ter segurança. Embora os homens por instinto atirem essas coisas à fase uns dos outros encontrando seus defeitos na pessoa dos outros, como quem vê no espelho a esquerda do lado direito, e a direita do lado esquerdo, contudo o direito natural, que deriva da necessidade da própria conservação, não condena isso como vício.³⁸¹

É necessário atentar que HOBBS primeiro enuncia o ditado “o homem é um deus para o homem”, mas se trata de algo só possível detectar quando se comparam os cidadãos, ou seja, os iguais entre si. Essa nova versão do amor cristão pretende afirmar que o amar o próximo como a si mesmo é perceber no seu concidadão a presença de Deus. Somente nas relações externas, entre cidades, o homem é um lobo para outro homem, ou seja, para com os estrangeiros e os bárbaros. Assim, a ideia de natureza humana em HOBBS é um projeto político, uma estratégia de poder, de política externa.

O recurso à natureza humana tornou-se, entretanto, uma estratégia racional necessária para construir os fundamentos da propriedade no trabalho e não é acidental que os dois conceitos (trabalho e natureza humana) tenham sido construídos na mesma época. Sem instituir no homem a ideia da existência de algo de sua própria natureza que era inalienável, não seria possível justificar moralmente a alienação da força de trabalho. Nesse sentido, afirma DUMONT que:

[...] fundar a propriedade dos bens sobre o trabalho, implica precisamente derivar as coisas exteriores daquilo que, de modo mais evidente e real, pertence ao indivíduo, seu corpo e seu esforço. Em outros termos, significa tirar proveito

³⁸¹ HOBBS, Thomas [1588-1679]. *De cive*: elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de Ingeborg Soler. Introdução de Denis L. Rosenfield e posfácio de Milton Meira do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 275-276.

do sentido mais amplo da “propriedade” para estabelecer o sentido restrito (propriedade de bens), o que equivale, mais uma vez, derivar uma relação jurídica entre homens e coisas, não das necessidades da ordem social, mas de uma propriedade intrínseca do homem como indivíduo. Tomemos emprestado a formulação de Laslett: o que o homem pode alienar pertence-lhe provavelmente com mais segurança se confundirmos isso com o que ele *não pode* alienar.³⁸²

O revigoramento do conceito de natureza humana na modernidade está, por esse caminho, conectado com a exaltação da pleonexia, ou seja, do desejo insaciável de ter posse do que por direito pertence aos outros, que volta a ser concebida como natural, mas agora justificada pelo trabalho humano. A pleonexia havia sido contida durante a Idade Média pelos limites não-naturais (morais) impostos pelo cristianismo³⁸³, mas nunca foi de todo eliminada do espírito europeu, de modo que conseguiu retornar aos poucos e a se legitimar pela evangelização cristã, pois o europeu passa a ter a missão de conduzir o cristianismo a outras partes do mundo. Assim, primeiro com as grandes cruzadas e depois pela conquista da América, a pleonexia consegue se reinstalar e se conciliar com o cristianismo, tendo por aliada a noção de natureza humana.

A pleonexia não é, entretanto, um processo simples de apropriação material, mas um complexo e bidirecional sistema de domínio cultural, por meio do qual se instala uma troca simbólica desigual. Esse sistema, que instala ao mesmo tempo o medo e a admiração, é dos mais antigos na humanidade, mas, como destaca SAHLINS, é possível observar:

[...] no mundo contemporâneo um sistema de hegemonia sem soberania que também funcione para a criação de regimes obedientes e recorra tanto ao mortífero quanto ao maravilhoso para produzir efeitos-demonstração. Se alguém quiser um exemplo familiar de um *arché* como Antenas, igualmente construído a partir da força exemplar, do espetáculo cultural e da exportação da democracia, que tal o moderno império norte-americano?³⁸⁴

³⁸² DUMONT, Louis [1911-1998]. **Homo aequalis**: gênese e plenitude da ideologia econômica. Tradução de José Leonardo do Nascimento. Bauru: EDUSC, 2000, p. 83.

³⁸³ “Tende cuidado e guardai-vos de toda cobiça; porque a vida de um homem não consiste na abundância dos bens que ele possui” (Evangelho de Lucas, 12:15); “fazei morrer vossos membros terrenos: fornicação, impureza, paixão, desejo maligno e a ganância, que é idolatria” (Carta de Paulo aos Colossenses, 3:5).

³⁸⁴ SAHLINS, Marshall [1930-]. **História e cultura**: apologias a Tucídides. Tradução de Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 118.

A modernidade instala a ideia de que a verdade está na natureza e o falso na cultura. Por esse caminho o fabuloso desapareceria. O que se percebe, entretanto, é que o fabuloso permanece nas trocas culturais entre os povos, de modo tão intenso que é preciso ocultá-lo por trás das demais trocas. A mercadoria por meio de uma equivalência supostamente neutral permite ocultar o seu caráter fantasmático, como dizia MARX, e dessa forma encobrir as relações sociais, ou seja, as relações de poder.

Esse processo aparecia de forma mais evidente na Grécia Antiga, mas se reinstala com novas vestes na modernidade por meio de uma progressiva disputa metafísica entre igualdade e hierarquia, conforme ensina SAHLINS:

Kahn faz observar que uma similar intercambialidade entre sociedade e natureza era normal na antiga Grécia e afirma, além disso, que foram propriamente os filósofos do quinto século a.C. que operaram uma precisa separação entre as duas. Para ser idênticas, sociedade e natureza foram definidas como contrárias “por efeito de algumas controvérsias que se desenvolveram no quinto século em torno da *physis* [natureza] e do *nomos* [convencional]”. Foi esse dualismo que lançou as bases para o nosso *triângulo metafísico*: a natureza humana pré-social e antissocial cujo controle os próprios sistemas de igualdade e hierarquia disputam.³⁸⁵

Por essa distinção, que curiosamente tinha por finalidade uniformizar e naturalizar a sociedade, opera-se a morte de toda subjetividade na natureza para instalá-la exclusivamente no homem, no cidadão europeu, transformado em deus perante outros deuses, ou seja, perante os demais cidadãos. Esse processo se aprofunda na modernidade ocidental por meio de uma secularização que tomou por base a premissa de que a verdade está na natureza e que a cultura expressa o que é falso e ilusório, de modo a instalar a concepção antropocêntrica do homem padrão do universo. Como explica SAHLINS:

A ausência de sujeitos é uma qualidade distintiva do imaginário ocidental da “natureza”, em conhecido contraste com muitos outros povos que vivem em mundos permeados de subjetividade, povos cujo cosmo é povoado pelo sol, pela

³⁸⁵ SAHLINS, Marshall [1930-]. **Un grosso sbaglio**: l'idea occidentale di natura umana. Trad.: Andrea Aureli. Milano: Elèuthera, 2010, p. 40.

luz, pelas estrelas, pelos animais, pelas montanhas, pelas plantas e outras análogas pessoas não-humanas.³⁸⁶

Esses povos, entre os quais os indígenas brasileiros, mantêm uma perspectiva inversa da relação entre natureza e cultura. Como destaca VIVEIROS DE CASTRO, para esses povos:

*A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.*³⁸⁷

Esse é um dos aspectos distintivos mais relevantes da modernidade, pois nesta existe a convicção de que a natureza permanece igual em si mesma, submetida a leis imutáveis e que precisam ser desveladas, enquanto o homem é o ente que se modifica. Transformar-se continuamente por meio da destruição e reconstrução de todos os seus atributos é o fim último a que o homem estaria condenado. Essa parcial concepção de mundo passa a governar o imaginário da maior parte da humanidade. Não de toda a humanidade, entretanto, pois há uma parte significativa que resiste e que, por esse motivo, consideramos selvagens, em via de extinção. Há algum motivo para dirigirmos nossa atenção para essa outra concepção de mundo? SAHLINS nos aponta um bom motivo para isso:

Segundo o folclore tradicional ocidental, o selvagem (eles) está para o civilizado (nós) como a natureza está para a cultura e como o corpo está para a mente. É um fato antropológicamente acertado que para nós a natureza e o corpo são os fundamentos da condição humana, enquanto para eles são a cultura e a mente. Para parafrasear isso que escreveu Lévi-Straus em um contexto análogo, quem dos dois dá mais brilho à espécie humana?³⁸⁸

³⁸⁶ SAHLINS, Marshall [1930-]. **Un grosso sbaglio**: l'idea occidentale di natura umana. Trad.: Andrea Aureli. Milano: Elèuthera, 2010, p. 43.

³⁸⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. 2ª ed. São Paulo: Cosac e Naify, 2011, p. 355.

³⁸⁸ SAHLINS, Marshall [1930-]. **Un grosso sbaglio**: l'idea occidentale di natura umana. Trad.: Andrea Aureli. Milano: Elèuthera, 2010, p. 118.

A natureza do homem é a cultura, isso que em alguns contextos é chamado de “valores”. As afirmações de que o homem estaria “naturalmente” inclinado para o saber, para a racionalidade, para a sociabilidade, para o trabalho, para a religião, para a guerra ou para o racional, entretanto, não se confirmam historicamente. Por isso, ao afirmar que os direitos fundamentais são aqueles que se aplicam universalmente a todos os homens, o que fica patente é que se trata de um projeto cultural que para se viabilizar precisa obter espaços ao mesmo tempo de diálogo intercultural e de fechamento operativo, de intransparência. A fundamentalidade deve se basear na pluralidade cultural e na capacidade de admitir o outro sem transformá-lo na projeção do meu mundo, sem adotar a base metafísica da igualdade jurídica: o direito mais fundamental, portanto, é o da heterogeneidade cultural.

Existem, basicamente, três posturas perante a natureza: a) exterioridade axiologicamente indiferente, pois não há diálogo com o homem; b) a seletividade sistêmica, em que o mais forte prevaleceria sobre o mais fraco; c) a culturalização, na qual a natureza reflete a civilização e seus valores. Rejeitar as posturas positivistas e evolucionistas impõe assumir a responsabilidade pela criação dos nossos valores e pelo nosso destino na Terra. É nesse sentido que o ambientalismo não é natural, mas sempre um ponto de vista humano e social sobre a vida.

Como afirma GADAMER, o crescimento das aplicações técnico-científicas impõe grave responsabilidade aos homens e:

Isso decorre, efetivamente, da própria existência do homem na natureza, e a tarefa que se nos põe é de controlar o desenvolvimento tecnológico de tal modo que a natureza não seja devastada e destruída, mas possa sobreviver junto ao homem. A natureza, enfim, não pode ser mais vista como puro objeto de exploração, mas ser entendida, em todas as suas formas, como um *partner* com o qual dialogar, como o “outro” com o qual dividir a existência.³⁸⁹

As questões ecológicas não podem ter a pretensão de se sobrepor às demais tensões sociais contemporâneas, mas sempre evocará fraturas que repercutem em quase todos os ângulos. É essa a perspectiva do socioambientalismo, a recusa de fetichização da natureza, de tomar essa parte das relações humanas como se fosse a totalidade. Por

³⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. **L'eredità dell'Europa**. Traduzione di Flavio Cuniberto. Torino: Einaudi, 1991, p. 19-20.

isso, estabelecer uma confluência dos interesses da natureza, com as do trabalho, da saúde, da educação, da segurança e tantos outros elementos da vida moderna, mesmo quando conflituosos, é a perspectiva necessária para superar os desafios que hoje se impõem, sem que se adote um pensamento meramente harmonizador, mas um que seja superador das dificuldades.

3.3 POR UMA SUPERAÇÃO DO FETICHISMO DA MERCADORIA

A natureza, como se viu, é apreendida filosófica, científica e socialmente por meio da construção do conceito de natureza humana, construção essa que está na base da separação entre sujeito e objeto. No âmbito jurídico sua apreensão se faz por meio do contrato: para isso, tornou-se necessário radicalizar a materialidade da natureza e dela retirar todos os valores.

A separação radical entre sujeito e objeto produzida pela modernidade acaba por falir porque é epistemologicamente impossível. O intérprete faz parte do objeto analisado, a sociedade, e dela participa. A descrição do objeto é ao mesmo tempo sua modificação. Somente descrições polifacéticas da realidade, compartilhadas, portanto, podem assumir um papel não autoritário e permitir rearticular soluções que aproximem e emancipem todos os atores sociais.

Por isso, a experiência do socioambientalismo para não igualmente falir deve articular, sem pretensão de hegemonia, esses múltiplos espaços da vida comum. Um dos grandes problemas do sociambientalismo poderá consistir na tendência de pensar a natureza como o perfeito do mundo originário. Essa tendência é idealista, romântica e conservadora, pois remete a ação apenas para a origem, para o princípio. A perspectiva do sociambientalismo, entretanto, é a de ir além das condições preestabelecidas no regime de trocas, de modo a criar outras condições de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, de toda a vida, da qual a humana não se distingue.

Isso demonstra que existe uma conexão entre as lutas pela preservação da natureza e as lutas pela melhoria das condições de trabalho, pois ambas estão conectadas não apenas ao centro da produção capitalista de riquezas, mas à função do Estado. Esse aspecto é bem destacado por O'CONNOR ao afirmar que:

Como o Estado regula o acesso e a produção das condições de produção, todas as lutas sobre a reestruturação das condições de produção são lutas políticas. Os movimentos ambientalistas, urbanos e feministas e os outros movimentos devem confrontar-se com entes estatais, legitimados pelo poder estatal, aconselhados por peritos estatais, etc. [...] Esse confronto faz crescer os desafios da luta e transforma as lutas ambientais, sociais e econômicas em lutas políticas, sobre o modo em que opera a burocracia estatal. Torna-se assim possível reconstruir uma continuidade entre o 1968 e os anos 90: a unidade estratégica (não somente tática) entre movimentos termina por se deslocar sobre a democratização do Estado.³⁹⁰

As lutas sociais da atualidade, portanto, estão conectadas por múltiplos fatores, mas todos estão relacionados de modo direto ou indireto às condições de produção e de consumo e, conseqüentemente, ao papel do Estado. Isso indica uma convergência de interesses entre trabalhadores (condições de fornecimento de trabalho), endividados (condições de fornecimento de moeda), sem-terra (condições de fornecimento de terra) e militantes dos serviços urbanos (condições de fornecimento de transporte e saúde pública), pois todos estão questionando condições materiais de funcionamento do Estado na regulação da produção capitalista e pleiteando sua democratização.

O movimento das lutas ambientais precisará articular novas formas de produzir (n) o mundo e, quem sabe, dessa forma romper com a perspectiva produtivista que anestesia o movimento trabalhista. Como destaca LÖWY:

Tanto se é marxista como se não é, na Europa, o movimento obreiro tradicional – sindicatos, partidos social-democratas e comunistas – segue estando profundamente marcado pela ideologia do progresso e pelo produtivismo: em várias ocasiões, chegou a defender, sem questionar-se muito, a energia nuclear ou a indústria do automóvel.³⁹¹

É necessário, portanto, questionar de dentro para fora e também no sentido contrário as opções disponíveis para um movimento trabalhista que possa de fato emancipar os trabalhadores enquanto membros de uma sociedade na qual sofrem inúmeros

³⁹⁰ O'CONNOR, James. La seconda contraddizione del capitalismo. In: RICOVERI, Giovanna (Cur.). **Capitalismo, natura, socialismo**. Milano: Jaca Book, 2006, p. 31.

³⁹¹ LÖWY, Michael. **Ecosocialismo**: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. Trad.: María Luisa Veuthey. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012, p. 28.

efeitos deletérios da hegemonia total da lógica da mercadoria. Ao postular novas coletividades e rearticular as existentes, os trabalhadores poderão estabelecer alternativas à ideologia da economia de mercado, por meio de economias morais, como afirma LÖWY:

Contra o fetichismo da mercadoria e da autonomização da economia, imposto pelo neoliberalismo, o futuro depende da colocação em marcha de uma “economia moral” [...] ou seja, uma política econômica fundada em critérios não monetários e extraeconômicos; em outras palavras, a “reintrincação” do econômico no ecológico, no social e no político.³⁹²

O obstáculo que impede uma aproximação dos trabalhadores com as demais lutas sociais, entretanto, continua a ser a reprodução nos sindicatos da burocrática estrutura pela qual os interesses econômicos dominam a estrutura do Estado. GUATARI resume bem o problema:

Um dos problemas-chave de análise que a ecologia social e a ecologia mental deveriam encarar é a introjeção do poder repressivo por parte dos oprimidos. A maior dificuldade, aqui, reside no fato de que os sindicatos e os partidos, que lutam em princípio para defender os interesses dos trabalhadores e dos oprimidos, reproduzem em seu seio os mesmos modelos patogênicos que, em suas fileiras, entravam toda liberdade de expressão e de inovação.³⁹³

Contra toda a calcificação do movimento operário, entretanto, aproxima-se cada vez mais o momento em que os interesses dos trabalhadores se conjugam aos demais da sociedade. Sem levar em conta essa realidade haveria um crescente isolamento dos movimentos dos trabalhadores. Por isso, mais uma vez tem razão LÖWY ao afirmar que:

Já se manifesta uma necessidade de convergência e de articulação coerente dos movimentos sociais e dos movimentos ecologistas, dos sindicatos e dos defensores do meio ambiente, dos “vermelhos” e dos “verdes”: começando pela luta contra o sistema da dívida e as políticas de ajustes ultraliberais impostas pelo Fundo Monetário Internacional, pelo Banco Mundial e pela União Europeia, com dramáticas consequências sociais e ecológicas, como o desemprego maciço, a destruição dos serviços públicos, da proteção social e dos

³⁹² LÖWY, Michael. **Ecossocialismo**: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. Trad.: Maria Luisa Veuthey. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012, p. 32.

³⁹³ GUATARI, Félix [1930-1992]. **As três ecologias**. Tradução de Maria Cristina F. Bitencourt. Campinas: Papyrus, 1990, p. 32.

cultivos de subsistência, o esgotamento dos recursos naturais para favorecer a exportação; e a necessidade de produzir localmente bens pouco contaminantes, segundo normal controladas, e de assegurar a soberania alimentar das populações contra a avidez das grandes empresas capitalistas.³⁹⁴

Há um ponto, entretanto, em que LÖWY é bem pouco realista: ao pretender que as transformações do sistema produtivo, baseadas em desenvolvimento sustentável, devam ser necessariamente realizadas “com a garantia do pleno emprego da força de trabalho”³⁹⁵. Essa afirmação é contraditória com o seu programa, pois pretende a diminuição de atividades destrutivas mas, ao mesmo tempo, a manutenção da atividade humana que conduz a essa destruição em nível até superior ao anteriormente existente.

A superação do tratamento de natureza e trabalho como mercadorias exige um corte drástico no elemento que impulsiona o valor de troca, ou seja, o próprio trabalho abstrato e, ao mesmo tempo, um controle político e social da tecnologia, que permita a sua reinstrumentalização. Uma das urgências desse processo, portanto, é a descolocação do trabalho e da natureza, possível apenas pela denúncia e proteção das populações mais oprimidas do planeta, como destaca GUATARI:

Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens matéria e imateriais. Esta revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo. Uma finalidade do trabalho social regulada de maneira unívoca por uma economia de lucro e por relações de poder só pode, no momento, levar a dramáticos impasses – o que fica manifesto no absurdo das tutelas econômicas que pesam sobre o Terceiro Mundo e conduzem algumas de suas regiões a uma pauperização absoluta e irreversível; [...]³⁹⁶

No aspecto tecnológico e para evitar uma perspectiva antropocêntrica do problema, é necessário ter em conta a advertência de Hanna AREDNT:

[...] a questão não é tanto se somos senhores ou escravos das máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e

³⁹⁴ LÖWY, Michael. **Ecosocialismo**: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. Trad.: Maria Luisa Veuthey. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012, p. 39.

³⁹⁵ LÖWY, Michael. *Op. cit.*, p. 36.

³⁹⁶ GUATARI, Félix [1930-1992]. **As três ecologias**. Tradução de Maria Cristina F. Bitencourt. Campinas: Papirus, 1990, p. 9.

seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo a destruir o mundo e as coisas.³⁹⁷

É necessário refletir em que aspectos a máquina configura um método de destruição do mundo e denunciar o seu uso. Isso, evidentemente, não elimina a necessidade de lutar contra os variados e, por vezes, sutis aspectos em que a máquina se transforma em instrumento de controle social, pois é também esse controle, ao eliminar as possibilidades de resistência, que permite e favorece a destruição das demais coisas e os espaços de liberdade disponíveis para a emancipação social.

Uma perspectiva socioambiental que permita superar a lógica da mercadoria deve partir de duas premissas: a) o modo de produção e de consumo dos países desenvolvidos está baseado na acumulação ilimitada, na destruição da natureza e em uma lógica de trocas desiguais e inorgânicas com a periferia, razão pela qual a racionalidade de mercado está em contradição com a racionalidade ecológica; b) a expansão contínua da civilização capitalista e da economia de mercado, lastreadas pela lógica homogênea da mercadoria, ameaça a sobrevivência da espécie humana. É essa dupla contingência que precisa ser superada.

O socioambientalismo constitui, antes de tudo, o compartilhamento de valores que não se podem reduzir ao mercado e, por isso, é contrário à autonomização econômica em relação à vida social. Paul SWEEZY em 1968 já havia afirmado que “a realidade é que os países subdesenvolvidos estão condenados à morte se permanecerem presos ao sistema capitalista mundial”³⁹⁸. Hoje esse diagnóstico parece se estender também aos países desenvolvidos. A opção de sair ou permanecer preso ao regime capitalista, entretanto, não é construída de modo unilateral por uma determinada sociedade, mas um processo de contínua luta e reflexão que cada povo faz sobre suas condições e suas estratégias de vida e sobrevivência. Essas condições de reflexão se encontram atualmente bloqueadas pelo determinismo econômico e pela ideologia do progresso.

As alterações ambientais e sociais verificadas nos últimos anos, entretanto, colocam cada vez mais em dúvida tanto o determinismo econômico como a ideologia

³⁹⁷ ARENDT, Hanna [1906-1975]. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 164;

³⁹⁸ SWEEZY, Paul. O futuro do capitalismo. In: COOPER, David (Org.). **Dialética da libertação**. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 124.

do progresso e poderão constituir um ponto de partida para modificações profundas. Alguns são otimistas e sustentam que tais modificações serão produzidas pela própria dinâmica do capitalismo. Em alguns termos, parece ser essa a opinião de GORZ, que sustenta que:

[...] nós não vivemos uma “crise” que poderia ser resolvida com o restabelecimento das condições precedentes, mas uma mutação mediante a qual o capitalismo destrói por si próprio as bases da sua existência e produz ele próprio as condições de possibilidade de sua superação.³⁹⁹

É difícil de acreditar, entretanto, que o próprio capitalismo produza as condições de sua superação, pois o estado em que a economia se encontra parece estabelecer poucas margens extra-sistêmicas de adaptação. Tudo indica que a superação do capitalismo, da forma como se encontra estabelecido hoje, deve se realizar como um projeto político consciente em que a preocupação central seja a superação da mercadoria como elemento central da práxis social. É nesse sentido que LÖWY afirma que o “motor de transformação é o valor de uso”⁴⁰⁰, pois a criação de práticas sociais, como o de renda mínima, contraria a lógica da troca mercantil e, desse modo, contribui para a mudança.

³⁹⁹ GORZ, André [1923-2007]. **Miserie del presente, ricchezza del possibile**. Traduzione di Andrea Catone. Roma: Manifestolibri, 1998, p. 104.

⁴⁰⁰ LÖWY, Michael. **Ecosocialismo: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista**. Trad.: María Luisa Veuthey. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012, p. 51.

4. CONSTITUIÇÃO COMO O LUGAR E O TEMPO DA CONVIVÊNCIA

4.1 A FETICHIZAÇÃO DO DIREITO E AS LUTAS SOCIOAMBIENTAIS

O Estado desde sua criação tem passado por várias alterações que não retiraram sua função primordial, a de garantir as condições de reprodução do modo capitalista de produção. Tem razão O'CONNOR ao afirmar que:

Como as condições de produção não são produzidas como mercadorias, é necessário que alguém as torne disponíveis ao capital na quantidade, qualidade, tempo e lugares necessários. Esse alguém é o Estado: todas as atividades do Estado liberal-burguês – com exceção de cunhar a moeda e das forças armadas – entram na categoria da “regulação ou produção das condições de produção”⁴⁰¹

O direito é uma parte dessa estrutura que procura normalizar as condições de produção das mercadorias. Seu papel social, entretanto, não se reduz a essa dimensão. O progressivo aumento da abstração social, de outra parte, fez com que o Estado de Bem Estar Social interferisse nos elementos de base da produção (natureza, trabalho e moeda) a tal ponto que, para muitos, isso estaria em contradição com a própria função do Estado. Esse ponto de vista, entretanto, não é correto, pois a realidade confirma a eficácia dessa estratégia: o Estado é onipresente e ausente ao mesmo tempo.

A ausência do Estado se verifica nas atividades improdutivas ou anti-produtivas. Sua onipresença, por conseguinte, só pode estar naquilo que proteja os elementos necessários para a eficiente produção de mercadorias. Em relação à natureza, a atividade básica do Estado é tornar toda terra de uso comum disponível para o uso privado, ou seja, tornar possível e segura sua alienação. Em relação à moeda, sua atividade é produzi-la direta ou indiretamente em níveis satisfatórios para aumentar a circulação, comprando-a e vendendo-a segundo as necessidades do mercado. Em relação ao trabalho, sua tarefa consiste em torná-lo atraente para a venda, “pronto para atrair o olhar de

⁴⁰¹ O'CONNOR, James. La seconda contraddizione del capitalismo. In: RICOVERI, Giovanna (Cur.). Capitalismo, natura, socialismo. Milano: Jaca Book, 2006, p. 25.

potenciais compradores”⁴⁰². O Estado é que torna possível transformar natureza, moeda e trabalho em mercadoria.

O que torna o trabalho atraente para a venda? O preço o mais baixo possível segundo regras estáveis de contratação individual e, sempre que possível, mediante desmantelamento dos mecanismos de tutela coletiva (direito do trabalho). É necessário que os fornecedores sejam pessoas nutridas e saudáveis (direito à saúde), disciplinadas e possuidoras das habilidades necessárias (direito à educação), pacíficas (direito à segurança) e, conforme as atividades e o nível de exigência, brancas, jovens, altas, magras e belas segundo os padrões europeus de beleza. Quanto mais o Estado der conta de criar indivíduos com essas características, maior chance terá de encorajar capitalistas a explorá-los. Para isso, foi necessário em um primeiro lugar tornar obrigatório o trabalho produtivo e alienado pela fome, por meio da crescente eliminação das formas comunais de sobrevivência. Depois, quando a morte se tornou desnecessária e até improdutiva, foi necessário que se instalasse o desejo de trabalhar, para, por fim, atingir o derradeiro modelo: o trabalho desconectado.

Um dos aspectos mais visados pelo direito do trabalho contemporâneo foi a pacificação de classes. O perigo que a denominada “questão social” representava exigiu uma atividade de normalização e controle, mais intensa nos países centrais, menos efetiva e por vezes inexistente nos países periféricos. Desapareceu com isso o conflito social? Evidentemente não, pois as atividades estatais tendencialmente se concentraram no controle dos pontos mais delicados ou visíveis do conflito, os da industrialização no centro, e deixaram na periferia e nas bordas do sistema protetivo os destituídos de trabalho e/ou inseridos em atividades precarizadas. Por isso, como afirma JONAS:

[...] os danados da terra, necessários para a revolução marxista como a água para a roda do moinho (ou o rastilho para a explosão) não faltam. Como se disse, se trata das massas populares verdadeiramente depauperadas dos continentes “subdesenvolvidos”, nos quais, nada obstante a presença no seu interior de classes sobretudo oprimidas, a pobreza complexiva é tão grande e

⁴⁰² BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 15.

endógena que mesmo limpando a exígua casta dos parasitas locais não se modificaria muito a situação.⁴⁰³

Verifica-se, portanto, uma atualização do conceito de classe, que passa a se referir a todas as massas oprimidas que se insurgem contra os poderes estabelecidos, massa muitas vezes anônima e informe, sem uma clara reivindicação, mas que explode a partir da pobreza para relembrar os vínculos que ainda as ligam com a normalidade. Por esse caminho, a acumulação da miséria conduz a uma explosão crescente da violência interna e internacional. A vulnerabilidade crescente dessas pessoas não decorre somente da condição econômica, mas principalmente das condições simbólicas construídas a partir de várias e diferentes vertentes de vida, das quais a vertente econômica é apenas uma, ainda que a mais visível.

Para além de uma pouco nítida linha divisória entre as situações de legalidade e de ilegalidade cresce, externa e internamente, o âmbito da extralegalidade. Proliferam espaços e práticas infensas à legislação estatal e submetidas a regras próprias, muitas vezes violentas. Essa patologia da modernidade parece decorrer da inanição das práticas políticas e coletivas, que não conseguem responder às demandas suscitadas pelas camadas populares.

Em decorrência da hipotrofia das práticas coletivas, os direitos fundamentais não permanecem disponíveis para todos os homens, mas apenas para os “normais”, para aqueles que estão em condição de consumi-los individualmente. O fetichismo, nessas circunstâncias, reside em atribuir a direitos de uma parcela (direitos humanos de brancos do sexo masculino, instruídos e proprietários) como equivalentes a universais (direitos do homem). O acesso jurídico à terra⁴⁰⁴ e o acesso ao trabalho passam a ser tratados

⁴⁰³ JONAS, Hans [1903-1993]. **Il principio responsabilità**: un'etica per la civiltà tecnologica. Introduzione di Pier Paolo Portinaro. Torino: Einaudi, 2002, p. 229-230.

⁴⁰⁴ O problema do acesso e do uso adequado da terra na América Latina é pouco valorizado nas análises dos direitos sociais. O trabalho industrial e seus pressupostos materiais (saúde, educação e segurança, principalmente) costumam obter maior destaque. O fato é que “uma terra mal usada causa consequências desastrosas para a sociedade porque viola o princípio da preservação ambiental, o direito de todos ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e outros princípios e objetivos do Estado, como a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho, a redução das desigualdades regionais e sociais, a busca do pleno emprego, e outros valores que os interesses econômicos querem fazer esquecer” (MARÉS, Carlos Frederico. **A função social da terra**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2003, p. 126). Há uma conexão direta, portanto, entre preservação do trabalho e da natureza e acesso à terra.

como se correspondessem a direitos acessíveis a todos, cuja proteção abstrata representa a proteção de todos. Esse é um princípio transcendente de uma ética vertical.

Tem razão Alejandro MÉDICI ao afirmar que:

A estrutura normativa que se corresponde com essa ética transcendente e individualista é uma na qual existe no vértice da hierarquia um Transmissor de normas que são dirigidas a alguns receptores, encarregados de fazê-las cumprir e que têm alguns objetos, neste caso os indivíduos, com sua esfera de deveres e direitos. Existe um isomorfismo estrutural no tempo pelo qual passa do Transmissor Deus, ou seja, o estado, finalmente ao Transmissor ONU, ou outras instituições internacionais e regionais (OEA, EU, etc.). O receptor sempre é o poder terreno medial, a Igreja e depois o estado, e os objetos são os indivíduos definidos em termos de seus deveres e, mais modernamente, de seus direitos.⁴⁰⁵

Na proteção da natureza, do trabalho e da moeda, os sujeitos das normas são membros do Estado (governantes, legisladores e juízes) e os indivíduos sempre são seu objeto. A norma deixa de ser o sentido conferido pelo povo e por suas práticas sociais para ser o sentido conferido por uma elite messiânica. A perspectiva é antropocêntrica, eurocêntrica, metafísica e está encoberta pelo ocultamento que decorre de transformar as pessoas em objeto de uma experiência transcendental. A cada conflito existencial ou social se espera uma decisão desse receptor terreno, que deve entrar em contato com o Transmissor em algum oráculo e apresentar uma proposta política, uma lei ou uma sentença.

Essa postura de contínua espera do indivíduo da solução que venha do Estado ou de outra entidade só em aparência é contraditória com a exigência contemporânea de que cada indivíduo dê conta por si de sua existência. A liberdade de ação de cada indivíduo cada vez é mais limitada àquela que pode ser desempenhada no espaço público por excelência da modernidade, que é o mercado de trocas. Nos demais espaços, ao mesmo tempo em que se garantem formalmente direitos dos mais variados, sua satisfação é cada vez mais condicionada por exigências externas aos próprios indivíduos.

Essa curiosa postura do indivíduo contemporâneo diante dos seus direitos pode ser exemplificada no direito à vida, sobre o qual incidem vários paradoxos. A so-

⁴⁰⁵ MÉDICI, Alejandro. **La Constitución horizontal**: teoría constitucional y giro decolonial. Aguascalientes, San Luis Potosí e San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Educación para las Ciencias en Chiapas, 2012, p. 46.

cidade contemporânea não aceita a morte, que anteriormente era simbolizada como desígnio de Deus ou como evento inevitável. Tornou-se absurdo afirmar que a morte é natural, uma contingência do fato de estar vivo. Os médicos estão obrigados a curar e a impedir a morte assim como os sismólogos são obrigados a prever os terremotos, e quaisquer falhas nessa missão são vistas com desconfiança pelo homem e pelo direito.

Um caso interessante ilustra bem essa tendência: na Itália houve um forte terremoto de 6,3 graus na escala Richter, ocorrido em 6 de abril de 2009, do qual resultaram 291 mortos e 1000 feridos, além de centenas de edificações total ou parcialmente destruídas. O terremoto afetou principalmente a cidade de Áquila. O Ministério Público abriu um inquérito contra os componentes da Comissão Nacional para a Previsão e Prevenção dos Grandes Riscos, que deveriam ter alertado a população. O processo resultou na condenação de sete cientistas, entre os quais grandes nomes da ciência na Itália, em sentença de 781 páginas de motivação e mais 19 páginas com as conclusões. Embora as razões da condenação sejam mais sofisticadas⁴⁰⁶, no fundo a lógica de todo esse processo judicial consiste no crescente desejo moderno de calculabilidade de todos os movimentos da natureza e de todos os riscos da sociedade.

O Direito segue essa lógica, pois, como afirma DUPY, “numa sociedade que se imagina poder sempre fazer alguma coisa para ganhar terreno sobre a dor e a morte, então todo sofrimento, toda morte aparece como uma demissão, como um fracasso, cuja responsabilidade podemos imputar a alguém”.⁴⁰⁷ O único conforto possível é a hierarquia da condenação.

Tudo isso parece se acentuar porque “atualmente tudo aquilo que faz parte do campo jurídico é tributário da técnica da organização”⁴⁰⁸. O próprio direito é técnica e os modos de organização do trabalho, ainda que com atraso, incidem sobre ele. A ana-

⁴⁰⁶ O Juiz Giovanni Cirillo, do Tribunal de Teramo, que proferiu a sentença, afirmou que “o Tribunal julga os imputados responsáveis por ter imprudentemente, irritualmente e erroneamente informado aos cidadãos a ausência de qualquer risco relativo à ocorrência de um terremoto” (Disponível em: <<http://temi.repubblica.it/micromega-online/terremoto-a-laquila-perche-i-sismologi-sono-colpevoli/>>, Acesso em 26/1/2014). O que ocorreu é que em razão dos tremores anteriores a Comissão acompanhava os eventos sismológicos, seis dias antes do trágico indicente, havia afirmado que não havia nada que previsse novo terremoto. A sentença entendeu que as notas tranquilizadoras induziram os habitantes a entrarem em suas residências.

⁴⁰⁷ DUPUY, Jean-Pierre [1941-]. **Introdução à crítica da ecologia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 54.

⁴⁰⁸ ELLUL, Jacques [1912-1994]. **La tecnica rischio del secolo**. Traduzione di Cesare Pesce. Milano: Giuffrè, 1969, p. 23.

logia entre as técnicas de controle do trabalho e as técnicas de produção do direito não é arbitrária. Com efeito, a transposição da pirâmide kelseniana para as atuais técnicas pós-positivistas ou neoconstitucionalistas coincide com o momento histórico em que se passa do fordismo para o toyotismo. As mesmas exigências de flexibilidade e ductibilidade presidem a superação do modelo de controle precedente, assim como também a mesma necessidade de aumentar a produtividade social.

Luiz Fernando COELHO, com sua visão atualizada da dinâmica constitucional, é quem, a meu ver, melhor adota o atual modo toyotista de produção e interpretação do direito:

A ordem jurídica que corresponde à ordem social é um ordenamento circular, onde as leis são apenas referenciais da ação política e articulam-se de acordo com as necessidades derivadas da atuação política dos grupos microssociais hegemônicos. Nesse sistema circular de leis, decretos e regulamentos, a constituição ocupa o lugar central, não acima das leis, mas na mesma horizontalidade, exercendo um papel de coordenação.⁴⁰⁹

A ordem jurídica é flexível, principiológica, dialógica, adaptada à máxima e ambivalente circulação de significados por todos os significantes disponíveis, todos operativos e articulados em torno de um núcleo referencial permeável às trocas simbólicas com os demais elementos do sistema, mas também funciona como obstáculo a pretensões de interesses unilaterais que não favoreçam a progressiva integração e homogeneidade. É evidente a similaridade com a organização de trabalho toyotista, daí por que COELHO afirma que “a circularidade da ordem jurídica e horizontalidade da constituição correspondem à realidade da vida social”⁴¹⁰, no que está absolutamente correto, pois a realidade social acompanha essas práticas.

COELHO acredita que o reconhecimento da horizontalidade da produção dos sentidos do direito, análogo à horizontalidade da produção econômica toyotista, constitui um referencial hermenêutico que pode se transformar em instrumento de liberação das pessoas e povos oprimidos. Partindo de uma original análise da clássica dico-

⁴⁰⁹ COELHO, Luiz Fernando. **Direito constitucional e filosofia da constituição**. Curitiba: Juruá, 2006, p. 330.

⁴¹⁰ COELHO, Luiz Fernando. *Op. cit.*, p. 330.

tomia entre constituição material e formal, afirma que esta é vertical e principiológica, mas a material é horizontal e aberta à ação política através do direito.

Há, entretanto, um reparo a ser efetuado. O aspecto principiológico é bem anterior à perspectiva vertical das constitucionais. Em realidade, é anterior ao próprio constitucionalismo. LEIBNIZ entre 1677 e 1678 publicou discurso significativamente denominado “a justiça como caridade do sábio”, em que afirmava o seguinte:

[...] as leis somente por si não bastam e, onde imputam, devem ser integradas com as regras da justiça comutativa e distributiva transmitidas pela doutrina jurídica. E como raramente os juristas se servem de definições e demonstrações seguras, e as próprias leis são obscuras e confusas, nem se possuem, por assim dizer, em moeda líquida, não é estranho que a jurisprudência seja incerta sobre muitos pontos. Portanto, se deverá providenciar e ordenar as leis e estabelecer princípios de interpretação e de integração segundo um método seguro – quase um fio no labirinto – que permita sistematizar os princípios nas várias figuras jurídicas.⁴¹¹

A ideia de integração das regras jurídica por meio de princípios, portanto, é anterior à própria propagação do constitucionalismo na Europa continental e percebe-se, inclusive, certa horizontalidade dinâmica na proposição de LEIBNIZ, pois as regras seriam integradas por meio das regras de justiça comutativa e distributiva, com função semelhante àquela que atualmente desempenha a constituição moderna. Foi a partir da Revolução Francesa que um sistema vertical e fechado de regras passou a ser aplicado, mais adaptado às necessidades da época. Esse sistema se propagou conforme se consolidava a Primeira Revolução Industrial, pois um sistema vertical de regras em que as posições dos atores sociais estavam bem definidas se adaptava crescentemente com a disciplina social necessária.

A pirâmide kelseniana, criada no auge da Segunda Revolução Industrial, ou seja, nas primeiras décadas do século XX, estava mais adaptada à lógica da produção em série, em que existe a especialização hierarquizada das funções. A coesão do sistema jurídico dependia de sua organização diferencial e fechada em relação aos demais sistemas, pois o produto é uniforme e os operadores desempenham atividades mecânicas do processo, segundo os padrões preestabelecidos. Cada parte do ordenamento jurídico

⁴¹¹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm [1646-1716]. *La giustizia*. Milano: Giuffrè, 1966, p. 32-33.

era fragmentada, mas integrada organicamente ao todo. A coesão do sistema jurídico era análogo ao de uma fábrica taylorista/fordista.

A natureza principiológica das Constituições a partir de 1970 coincide com a Terceira Revolução Industrial, em que a hierarquia taylorista/fordista é substituída por sistema de trabalho flexíveis e horizontais. A principiologia jurídica dessa época, entretanto, não foi um retorno ao jusnaturalismo anterior à Revolução Francesa, mas a instituição de um novo e mais sofisticado sistema de controle da produção das normas. Os princípios atuam como sistemas programáveis em rede, em que as tarefas devem ser desempenhadas de forma criativa por todos os seus intérpretes/trabalhadores, mas segundo um código preestabelecido. Toda essa flexibilidade se tornou necessária para atender ao consumo de massa de justiça, a partir do momento em que o sistema verticalizado deixou de atender às inúmeras especificidades dos produtos solicitados pelos clientes. Assim, embora seja verdadeiro que a principiologia jurídica contenha uma estrutura de controle verticalizado, ela é totalmente compatível com a horizontalidade toyotista, pois acima da multiplicidade dos agentes sociais, atua como controle remanescente. Os princípios jurídicos constituem o código, no sentido computacional do termo, análogo ao das empresas toyotistas, em que a norma fundamental e inviolável está fixada nos resultados a serem obtidos.

Luiz Fernando COELHO, entretanto, tem razão ao afirmar que o funcionamento horizontal na produção da ordem jurídica constitucional tem potencialidades emancipatórias. Com efeito, um dos mecanismos mais comuns de fetichização do direito é estabelecer a Constituição como um absoluto de normas, mesmo quando tais normas sejam transmudadas em princípios a serem otimizados ou sopesados. Por esse ponto de vista, a Constituição se desprende de suas origens, e passa a explicar sozinha toda a realidade social. O processo constitucional para manter integral seu marco normativo precisa estar aberto à sua externalidade fática, às ações políticas de comunidades e indivíduos oprimidos. É verdade que por esse caminho também são possíveis ações de grupos hegemônicos que atuam como opressores, mas o campo aberto do processo de constituição dos sentidos possíveis do texto torna viável a resistência e a luta, o que fica muito mais dificultado quando se trata de um sistema absolutamente vertical.

BAUMAN afirma que não é o Estado que está definindo, mas sua soberania, ou seja, “sua prerrogativa de estabelecer o limite entre incluídos e excluídos, assim

como o direito de reabilitar e readmitir estes últimos”⁴¹². A soberania do Estado, entretanto, desde seu início esteve condicionada pela lógica funcional do mercado. A própria exigência operativa de fechamento dos mercados em internos e externos esteve na base da criação e do desenvolvimento do Estado. O Estado não tem se enfraquecido por pressão das forças de mercado, mas o que tem ocorrido é que essa pressão tem rebaixado os demais discursos sociais em disputa. O discurso hegemônico dos mercados se apodera do Estado e o faz não para diminuí-lo, mas para utilizar o seu poderoso instrumental. Os movimentos sociais resistem a essa tendência e pretendem redemocratizar o discurso do Estado e para isso é necessário reinstalar o sentido de Constituição como processo social e político de “instituição”, em que as realidades concretas possam ser vistas, apreciadas e interpretadas.

Para quebrar a profunda repercussão que o fetichismo da mercadoria produz sobre o trabalho, a natureza e o direito, é necessário insistir na negação de toda hegemonia e de toda homogeneização. A partir da negação da universalidade da parte se pode reinstalar o todo da pluralidade dos sujeitos, conflituosa, mas também agregadora, instável, mas também estabilizadora. Acima de tudo, verdadeira. É preciso negar Hobbes: a verdade é que faz a lei, e não o contrário.

Um dever-ser, para dar conta da realidade, não pode deixar de ter em conta as perspectivas correntes sobre o que é verdadeiramente. O que existe verdadeiramente são os sujeitos concretos que se articulam em busca de trabalho, saúde e educação, apoiando-se em todos os espaços disponíveis para construir a sua dignidade.

4.2 CONSTITUIÇÃO E MERCADO

A possibilidade de emancipação por meio do direito é tema espinhoso e dos mais antigos. PLUTARCO, por exemplo, narra o famoso episódio em que Anarchis vendo a preocupação com o estabelecimento das leis dos negócios:

⁴¹² BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 86. Essa é uma versão mais atualizada da teoria de soberania de SCHMITT.

[...] se riu do cuidado de Sólon e de que pudesse pensar que conteria as injustiças e cobiças dos cidadãos com os vínculos das leis, que dizia não se diferenciarem das teias de aranha, exceto que, como estas, enredavam e detinham aos débeis e fracos que com elas se chocavam, mas eram despedaçadas pelos poderosos e pelos ricos⁴¹³.

Desde então e até hoje persiste grande controvérsia sobre a função das leis e, mais recentemente, sobre o conceito de Constituição, polêmica esta que se conecta com o da soberania do Estado e seus fundamentos. BAUMAN com muita perspicácia resumi esse problema chave do constitucionalismo contemporâneo:

A se concordar com a proposição de Carl Schmitt de que a prerrogativa final, definidora, de soberania é o direito de excluir, então se deve aceitar que *o verdadeiro detentor do poder soberano na sociedade de consumidores é o mercado de bens de consumo*. É lá, no local de encontro de vendedores e compradores, que se realiza todos os dias a seleção e separação entre condenados e salvos, incluídos e excluídos (ou, para ser mais exato, consumidores adequados e defeituosos).⁴¹⁴

O ponto crucial parece residir em quem deve ser excluído. Em qualquer perspectiva, os excluídos são sempre os inadequados, mas no constitucionalismo clássico estes eram os indisciplinados e com a consolidação do constitucionalismo social passaram a ser os improdutivos. Parece que no modelo atual os improdutivos continuam a ser o protótipo da exclusão, mas se alterou qualitativamente a noção de improdutivo: é improdutivo para o regime econômico aquele que não possui condições de consumir. A sociedade de consumo é o aprofundamento da sociedade de produção. Por esse novo enfoque é que persiste a tensão fundamental entre soberania do povo e soberania do mercado.

Constituição é um conceito absolutamente moderno e que não pode ser utilizado como sinônimo de sociedade ou de organização política, pois do contrário lhe seria retirado o que possui de mais específico. A rigor, a própria palavra “constituição” com o significado atual era impensável na Antiguidade e na Idade Média, períodos nos quais não se imaginava possível a existência de um ordenamento político nem de nor-

⁴¹³ PLUTARCO. **Vidas paralelas**. Traducción del griego por Antonio Ranz Romanillos. Madrid: Aguilar, 1964, p. 115.

⁴¹⁴ BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 85-86.

mas primárias em que se fundamentasse o restante da ordem jurídica. Nesse sentido é o pensamento de FIORAVANTE, para quem:

O constitucionalismo é um movimento do pensamento, desde suas origens, orientado a perseguir finalidades políticas concretas, essencialmente consistentes na limitação dos poderes públicos e na afirmação de esferas de autonomia normativamente garantidas. O constitucionalismo pertence integralmente à idade moderna, mesmo se nas suas estratégias são recorrentes problemáticas que remontam a épocas precedentes, a matrizes antigas e medievais. Mas precisamente, pode-se afirmar que o constitucionalismo nasce e si afirma no contexto do processo de formação do Estado moderno europeu.⁴¹⁵

Por isso, cumpre rejeitar a concepção que tem sido denominada de “sociológica” e que associa Constituição apenas aos fatores reais de poder⁴¹⁶. Com efeito, parece ter sido, efetivamente, LASSALLE em sua famosa conferência de abril de 1862 quem primeiro defendeu, pelo menos de forma sistemática, a tese de que existe uma Constituição real, imposta pelo poder, e uma Constituição formal, com prevalência da primeira sobre a segunda. Esse pensamento pode ser bem resumido em sua afirmação de que:

Uma Constituição real e efetiva a tem e a tiveram sempre todos os países, como, por pouco que detenham as mentes nisso, vocês por si mesmos compreenderão, e não há nada mais equivocado nem que conduza a deduções mais desencaminhadas, que essa ideia tão propagada de que as Constituições são uma característica peculiar dos tempos modernos. Não há tal coisa. Do mesmo modo e pela mesma lei de necessidade que todo corpo tem uma constituição, sua própria constituição, boa ou ruim, estruturada de um modo ou de outro, todo país tem, necessariamente, uma Constituição, real e efetiva, pois não se concebe nenhum país em que não imperem determinados fatores reais de poder, quaisquer que eles sejam.⁴¹⁷

O objetivo principal de LASSALLE era criticar a insinceridade constitucional da Alemanha Guilhermina, tanto é verdade que, ao rebater as críticas veiculadas à sua conferência, lembrou ter sido anteriormente reprovado por ser “fanático abstrato

⁴¹⁵ FIORAVANTI, Maurizio. **Costituzionalismo**: percorsi della storia e tendenze attuali. Roma-Bari: Laterza, 2009, p. 5. Nesse sentido também: BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição**: para uma crítica do constitucionalismo. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 15-16.

⁴¹⁶ Nesse sentido: LASSALLE, Ferdinand. **¿Qué es una Constitución?** Trad. Wenceslao Roces. Con introducción de Eliseo Aja. 2ª ed. Barcelona: Ariel, 2002, p. 92.

⁴¹⁷ LASSALLE, Ferdinand. **¿Qué es una Constitución?** Trad. Wenceslao Roces. Con introducción de Eliseo Aja. 2ª ed. Barcelona: Ariel, 2002, p. 99.

do direito” e com ironia afirmou que, depois da conferência, passou a ser acusado de “fanático do poder”⁴¹⁸. De qualquer modo, sem estabelecer em que consistiria a relação entre a normatividade da Constituição e a natureza do Poder, LASSALE acabou por “naturalizar” tanto o conceito de poder como o de Constituição, o que paradoxalmente coincidiu com os desejos da corrente política que combatia.

Tanto o pensamento liberal como o conservador do século XIX sempre procurou se fundamentar na natureza do homem ou da sociedade para justificar a eternização do poder, a prevalência da propriedade individual e os valores do mercado. Nessa perspectiva, LASSALE forneceu aos seus adversários um sólido argumento ao afirmar que:

[...] Os problemas constitucionais não são, primariamente, problemas de *direito*, mas de *poder*, a verdadeira *Constituição* de um país somente reside nos fatores reais e efetivos de poder que nesse país regem; e as Constituições escritas não têm valor nem são duradouras mais que quando dão *expressão* fiel aos fatores do poder imperantes na realidade social; eis aí os critérios fundamentais que devem vocês reter.⁴¹⁹

O direito constitucional não possui, nessa perspectiva, nenhuma possibilidade de transformar a realidade social. Esse modo de ver as relações entre o direito e a sociedade foi duramente criticado por Konrad HESSE, o qual resumiu seus argumentos no seguinte:

A constituição jurídica vem condicionada pela realidade histórica. A Constituição não pode ignorar as circunstâncias concretas de uma época, de forma que sua pretensão de vigência somente pode realizar-se quando leva em conta as ditas circunstâncias. Porém, a constituição jurídica não é somente expressão da realidade de cada momento. Graças a seu caráter normativo ordena e conforma, por sua vez, a realidade social e jurídica. Dessa coordenação correlativa entre ser e dever ser são derivadas as *possibilidades* e, ao mesmo tempo, os *limites* da força normativa de uma Constituição.⁴²⁰

⁴¹⁸ LASSALLE, Ferdinand. *Op. cit.*, p. 183. O Autor parecia intentar que o poder deveria residir na democracia ao afirmar que “Sólo en la democracia reside el derecho, *en toda su plenitud*, y en ella residirá también pronto, *en toda su plenitud*, y en ella residirá también pronto, en toda su integridad, *el poder*” (*IDEM, ibídem*).

⁴¹⁹ LASSALLE, Ferdinand. *Op. cit.*, p. 119.

⁴²⁰ HESSE, Konrad. **Escritos de derecho constitucional**. Traducción e introducción de Pedro Cruz Villalón. 2ª ed. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 70.

O problema central é o caráter metafísico que o direito assume nas sociedades modernas, ao adotar como pressuposto o dualismo irreduzível entre o ser e o dever. Tem razão Alejandro MÉDICI ao destacar que:

O direito analisado parte do dogma do dualismo irreduzível entre o ser e o dever ser, entre o fato e o direito, cuja linha de separação abismal levanta uma fronteira ou muralha, não só entre o domínio do jurídico e o resto dos campos sociais: econômico, político, cultural etc., mas fundamentalmente na compreensão do direito como pura normatividade.⁴²¹

A Constituição faz parte da realidade social e, ao mesmo tempo em que é por ela influenciada, também a influencia. Há uma tensão dialética entre o dever ser, os objetivos fixados na Constituição, e os limites impostos pela realidade, mas se a Constituição se transforma pela modificação dos sentidos históricos impostos pela realidade social, esta também é conformada pela pretensão social de transformação da realidade.

Há, de fato, um poder real, agora concentrado no poder dos mercados. O Estado está a serviço desse poder, mas nunca de forma monolítica, e é sempre a luta social que finca os espaços nos quais a emancipação pode se infiltrar, com lentidão e com dificuldade, mas sempre articulando a transformação. No fundo, a concepção sociológica de Constituição adota uma posição epistemológica contraditória, pois pretende estabelecer uma concepção democrática de poder, mas com fundamento na ideia de que o poder se estabelece apenas por relações de força, atualmente a força econômica. A respeito da complexidade dos textos escritos produzidos pelo próprio Estado, entre os quais se encontra a própria Constituição, vale lembrar a lição de POULANTZAS:

Não há dúvida de que sempre houve uma estreita relação entre o Estado e a escrita, todo Estado representa uma certa forma de divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual. Mas o papel da escrita é inteiramente particular no Estado capitalista, escrita que, mas ainda que o discurso-fala representa aqui a articulação e a ventilação saber-poder em seu seio. [...] Trata-se de uma escrita anônima, que não repete um discurso mas torna-se trajeto de um percurso, que traça os lugares e os dispositivos burocráticos, percorre e figura o espaço centralizado-hierárquico deste Estado. [...] Papelada da organização estatal moderna que não é simples detalhe pitoresco mas um traço material essencial à

⁴²¹ MÉDICI, Alejandro. **La Constitución horizontal**: teoría constitucional y giro decolonial. Aguascalientes, San Luis Potosí e San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Educación para las Ciencias en Chiapas, 2012, p. 32.

sua existência e funcionamento, cimento interno de seus intelectuais-funcionários, encarnando a relação deste Estado e do trabalho intelectual. Esse Estado não monopoliza, não retém para si a escrita como no caso dos Estados pré-capitalistas ou da igreja: propaga-a (escolas) por necessidades muito concretas de formação da força de trabalho. Mas, ao fazer isso, ele *desdobra-a*, tanto mais que o discurso-fala do Estado deve ser compreendido e entendido. Tudo se passa como se nesse Estado de fala aberta e língua nacional unificada, o segredo em relação às massas populares e a cristalização do saber-poder estivessem passados inteiramente na escrita do Estado, cujo hermetismo com referência às massas populares, excluídas dessa escrita, é assa conhecido. Foi esse Estado que sistematizou, quando não descobriu, a gramática e a ortografia montando-as em redes de poder.⁴²²

As regras legais se traduzem em técnicas particulares de exercício de poder que pretendem distanciar permanentemente as massas populares dos centros de decisão, como afirma POULANTZAS. O que fica claro, entretanto, é que o poder não é algo puramente externo ao texto, mas o poder é aquilo que, nas sociedades capitalistas contemporâneas, exerce-se no texto. Por isso, um dos meios eficientes para a luta das massas populares é apropriar-se da gramática constitucional para estabelecer suas estratégias de luta.

A controvérsia, entretanto, persiste tanto em meios progressistas como nos conservadores e o tema é ainda de grande atualidade. A concepção sociológica ainda ressoa em diversas áreas da doutrina contemporânea, como em PISARELLO, para quem:

[...] a expressão Constituição, derivada do latim *cum-statuire* (instituir junto a), está longe de ser uma invenção moderna. Pelo contrário, também foi utilizada na Antiguidade e na Idade Média para designar o que logo veio a denominar-se o conceito material de Constituição, isto é, o modo de ser de uma comunidade política e as estruturas de poder que a fundamentam, incluídas as relações de classe nelas existentes.⁴²³

Esse modo de ver é diametralmente oposto ao daqueles que, como BERCOVICI, afirmam que a “atual concepção de constituição e de constitucionalismo é

⁴²² POULANTZAS, Nicos [1936-1979]. **O Estado, o poder, o socialismo**. Trad. Rita Lima. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p. 66-67.

⁴²³ PISARELLO, Gerardo. **Un largo Termidor**: la ofensiva del constitucionalismo antidemocrático. Madrid: Trotta, 2011, p. 21.

fruto do século XVIII, não é anterior”⁴²⁴. Essa divergência não é acidental ou secundária, mas afeta toda a compreensão do sistema constitucional e a estratégia de luta por emancipação pelos oprimidos, pois diz respeito à relação entre direito e política. Por isso, parece-nos exata a afirmação de que:

A ideia do governo constitucional como de um governo limitado é, de fato, moderna e estreitamente coligada à luta conduzida pelos partidários do constitucionalismo contra o absolutismo monárquico e, portanto, a experiência política britânica veio constituir o pilar da tradição constitucional que, naqueles primeiros documentos medievais limitantes do poder real, a tutela dos súditos exalta as suas origens.⁴²⁵

Percebe-se, portanto, que tradicionalmente existem duas concepções antagônicas sobre o conceito e a função de constituição nas sociedades contemporâneas. O primeiro ponto de vista é de que a verdadeira constituição é o conjunto dos fatores reais de poder, de modo que os textos normativos possuem função estrutural, estão subordinados aos interesses do poder e apenas legitimam o existente. O segundo é de que “constituição” é a estrutura normativa que disciplina e limita o poder, ao qual o poder deve subordinar-se.

As duas concepções tradicionais, entretanto, trabalham na lógica da imputação unidirecional que supõe um modelo preexistente e vertical da realidade (a estrutura de poder ou a estrutura de normas), ao qual os fatos sociais devem se amoldar. Perante esses modelos o fato não possui nenhuma capacidade comunicativa: apenas obedece a um comando. Por isso, HESSE atribuiu um caráter bidirecional à sua concepção de força normativa da constituição, de modo que a realidade social formata a compreensão e a própria efetividade do texto, mas o texto também conforma a realidade social. Por esse critério dialético, a constituição é compreendida como estrutura normativa que não apenas limita o poder, mas que o interpreta, o estrutura e o apropria. De outra parte, a constituição projeta sobre os indivíduos procedimentos de normalização dos comportamentos, com o objetivo de homogeneizar o corpo social e estabilizá-lo.

⁴²⁴ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição**: para uma crítica do constitucionalismo. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 15.

⁴²⁵ GHISALBERTI, Carlo. **Costituzione**: Costituzione dello Stato. In: CALASSO, Francesco (Dir.). Enciclopedia, v. XI. Milano: Giuffrè, 1962, p. 136.

O que é característico das sociedades contemporâneas, portanto, é que a luta pelo poder gradualmente se transfere para o nível discursivo, tanto no campo político como no jurídico. É verdade que a lei, principalmente a Constituição, pode ser utilizada como elemento de dominação ideológica, mas também é certo que os textos normativos podem e sempre foram utilizados como instrumento de resistência pelos oprimidos. Nessas condições, a Constituição passou a ser um texto mediador das atuais sociedades políticas, de modo que invocar o direito em seu favor é também uma das estratégias disponíveis para quem não disponha do poder econômico para fazer prevalecer a sua palavra. Essa força normativa despedaça a hierárquica pirâmide kelseniana, pois sua função mediadora impõe uma troca horizontal das experiências históricas construtoras dos sentidos possíveis para a realidade social. Como bem sintetiza Alejandro MÉDICI, a Constituição:

[...] cumpre uma função mediadora que complexiza a relação totalidade-situação. Não é superior e externa às práticas, situações, normas ou casos, ela as habita, dando-lhes sentido e integrando-as de uma forma ou outra. Claro que esse habitar é conflitivo, sujeito a interpretações e a intenções de apropriação e ressignificação. Se situa nos interstícios de epistemologias de fronteira.⁴²⁶

Essa função mediadora está à disposição de todos os participantes da disputa e torna possível a coexistência social mesmo em posições em conflito. Essa mediação é extremamente necessária para a re-humanização das relações de mercado, como alternativa à pretensão de se unilateralizar as possibilidades de ação a partir da perspectiva econômica. Com efeito, como bem afirmou STOLLEIS:

Tais textos normativos deveriam representar a melhor parte da humanidade, deveriam sintetizar uma sorte de núcleo consensual da civilização. Em nome de quem se podem aplicar? Qual divindade legitimante santifica tais normas de modo que venham aplicadas em seu nome?

Os débeis como os fortes reportam-se ao direito: que coisa significa isso é questão para resolver sempre a cada caso. As batalhas com as armas se transformam em batalhas semânticas, assim como diatribes verbais podem, ao contrário, degenerar em choques armados. A força e as palavras, as palavras e a

⁴²⁶ MÉDICI, Alejandro. **La Constitución horizontal**: teoría constitucional y giro decolonial. Aguascalientes, San Luis Potosí e San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Educación para las Ciencias en Chiapas, 2012, p. 176.

força, são fenomenologias de uma mesma humana vontade de autoafirmação e do embate coletivo.⁴²⁷

Por isso, uma das estratégias de apropriação do poder contido nos textos normativos tem constituído, justamente, em negar a existência desse poder normativo, de modo a produzir o esquecimento de suas bases coletivas e de suas potencialidades para a ação política. Não é acidental que as elites estejam, em regra, preocupadas em sustentar a fragilidade da constituição em face da realidade sócio-econômica.

A força da realidade e a força dos textos estão disponíveis para todas as forças sociais. Como destaca FRENCH, “Para qualquer grupo social, é sempre melhor se você pode ter a lei e o poder a seu lado. Se você só puder ter um dos dois, o poder é evidentemente preferível à lei. Se você não tem o poder, entretanto, não se discute que a lei é ainda inquestionavelmente melhor do que nada”.⁴²⁸ É verdade que ao forte, quando o direito não lhe socorre, sempre resta o uso efetivo ou velado das armas, mas essa estratégia não poderá mais ser utilizada sem considerável custo argumentativo, pois sem algum tipo de fundamentação discursiva as estratégias econômicas e políticas tendem a desabar. Por esse motivo, quando grupos de poder encontram limites na Constituição e nos Direitos Humanos, tem sido menos oneroso superá-los por meio de uma hermenêutica conservadora e com a própria alteração do conceito de Constituição.

É evidente que afirmar que Constituição é um conceito moderno e só utilizado linguisticamente na Modernidade não significa negar que o direito constitucional seja um direito político. Ao contrário, é evidente que existe uma permanente tensão entre a pretensão normativa da Constituição e o exercício do Poder, pois o constitucionalismo nasce e se desenvolve com o objetivo de limitar e regular o Poder e não de extingui-lo. O constitucionalismo é um dos vários frutos produzidos pelas modificações econômicas e sociais realizadas a partir do século XIV, mas que se consolidaram e se aceleraram com a Revolução Industrial, ou seja, está umbilicalmente ligado ao aparecimento do capitalismo industrial e do Estado Moderno. Afirmar, entretanto que o Poder é a

⁴²⁷ STOLLEIS, Michael [1941-]. **L'occhio della legge**: storia di una metafora. Introd. di Alessandro Somma. Trad.: Immacolata De Masi, Anna Boselli e Barbara Tracanna, e Sonja Haberl. Roma: Carocci, 2007, p. 112.

⁴²⁸ FRENCH, John D. **Afogados em leis**: a CLT e a cultura política dos trabalhadores brasileiros. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001, p. 67.

Constituição real elimina ou pelo menos reduz as possibilidades de luta emancipatória baseada nos textos jurídicos, que perdem o seu sentido simbólico de poder do povo ou de poder do direito.

As sociedades modernas vivem o supremo e permanente paradoxo de serem governadas por leis sem que se possa estabelecer um fundamento pelo quais tais leis tenham sido proferidas. Com efeito, como aponta STOILLES:

A moderna lei parlamentar não é mais sustentada por alguma metafísica. É um texto chamado para disciplinar a sociedade, um impulso normativo, cujos autores não conhecem jamais com precisão o efeito que produzirá. Em tal sentido, a lei se tornou cega ou, de qualquer modo, não pode mais ser representada por um olho aberto dia e noite. Por isso, o “olho da lei”, entendido como símbolo capaz de transmitir otimismo, irremediavelmente desapareceu.⁴²⁹

Se não é mais possível a metáfora da lei proferida em nome de Deus, do Rei ou do Estado, poucas opções de construção simbólica das instituições políticas restaram para justificar a ação dos poderes do Estado, inclusive do Poder Judiciário, entre as quais o reconhecimento de que as leis são proferidas em nome do povo e que é em nome dele que os juízes proferem suas sentenças.

Afirmar, portanto, que a Constituição seja mera organização política incorre em dois perigos: o primeiro é o de adotar uma visão a-histórica dos institutos jurídicos, como justificação moral da eternização do poder, perspectiva cara aos liberais; o segundo, o oposto, o de incorrer em um historicismo consequencialista, como se a história fosse um eterno e contínuo fluxo de nexos causais desprovidos de rupturas e de bloqueios, como se houvesse uma vontade racional até então escondida, a qual tudo poderia explicar. A unidade estrutural do sistema jurídico não tem relação de consequência direta com o passado. O passado em muitas circunstâncias é um meio de análise utilizado mais para destacar as diferenças do que as semelhanças, a descontinuidade do que a continuidade.

⁴²⁹ STOLLEIS, Michael. **L'occhio della legge**: storia di una metafora. Introd. di Alessandro Somma. Trad.: Immacolata De Masi, Anna Boselli e Barbara Tracanna, e Sonja Haberl. Roma: Carocci, 2007, p. 87.

De outra parte, a ideia de constituição como equilíbrio, tipicamente liberal, não dá conta de resolver as questões concretas dos grupos e indivíduos, mas funciona apenas como tentativa de descrever uma inacessível realidade social, naturalizando as questões de força. Quem define o ponto de equilíbrio senão o próprio Poder? Para o liberalismo o povo é um conjunto de pessoas isoladas, daí por que desvaloriza a soberania do povo e os documentos em que simbolicamente se estabeleceria a sua vontade.

A verdadeira democracia é aquela em que se consegue amoldar a metáfora da soberania do povo à da soberania do Estado, mas em qualquer caso o povo não pode ser concebido como soma das vontades dos indivíduos isolados, mas o resultado das relações coletivas e institucionais em que essas vontades estão inseridas. O que é necessário debater é justamente quais instituições sociais e políticas podem dar conta de expressar as necessidades dos tempos atuais, pois as tendências imagéticas da sociedade contemporânea têm acarretado a prevalência, por meio dos grandes meios de mídia e da propaganda sub-liminar, de valores estranhos à realidade e à experiência dos povos.

O Estado Moderno nasceu com o capitalismo e com o aumento da complexidade das relações comerciais, com a tarefa de constituir-se em entidade econômica autônoma em relação aos demais Estados e superior a todos os elementos internos e externos, o que tenderia a reforçar e dilatar as relações entre poder econômico e o militar⁴³⁰. A crise do Estado ocorre justamente quando não dá conta da tarefa de assegurar sua autonomia frente ao capital financeiro internacional e às relações econômicas de fato.

Uma regulação, constituição ou qualquer outra norma jurídica que se apresenta em termos puramente financeiros e econômicos possui o perigo de santificar a concorrência com o objetivo de aumentar os níveis de lucratividade. Quem determina o quanto de exploração do trabalho e de produtividade é necessário para que um país seja competitivo? Por isso, é necessário pensar o constitucionalismo periférico em termos de sua adequação ao seu contexto social. Frequentemente as falhas ou dificuldades de aplicação da Constituição têm sido atribuídas à baixa qualidade dos atores sociais envolvi-

⁴³⁰ Sobre a impossibilidade da existência desse um soberano econômico: FOUCAULT, Michel. **Nascita della biopolitica**: corso al Collège de France (1978-1979); edizione stabilita sotto la direzione di François Ewald e Alessandro Fontana da Michel Senellart. Traduzione di Mauro Bertani e Valeria Zini. Milano: Feltrinelli, 2005, p. 233.

dos (baixa cultura dos latino-americanos, não saberem votar, imperfeição dos legisladores etc.), mas grande parte desses problemas decorre da dificuldade de implantar qualquer projeto de futuro quando suas bases materiais são totalmente contingentes ou impostas de fora.

É verdade que, em regra, os processos constituintes até a primeira parte do século XX foram excludentes na América Latina, ressalvadas algumas poucas experiências mais democráticas, como a da Constituição do México de 1917. Não se trata, entretanto, de uma deficiência estrutural do mundo jurídico periférico, mas decorrência de sua necessidade de se adequar ao modelo colonial. A dependência estrutural do constitucionalismo latino-americano às condições de trocas culturais e econômicas entre o centro e a periferia fica comprovada pelas alterações jurídicas promovidas na União Europeia nos últimos anos, pois, como afirma Alejandro MÉDICI, as “constituições sociais europeias enfrentam agora uma situação similar à que sempre se imputou ao constitucionalismo de nossa região latino-americana, a de ser crescentemente constituições ‘semânticas’”.⁴³¹

A aceitação quase sem protestos do “homem econômico” é que produz a naturalização da economia e do mercado. Nenhuma política e nenhuma pretensão coletiva podem contrariar a natureza da economia e do mercado, pois isso atacaria a vida e a natureza das coisas como são em si e como sempre foram. Esse é um aspecto central da modernidade, pois a economia é o ápice do individualismo e, como sustenta DUMONT, “a maneira pela qual se constrói a realidade considerada externa, objetiva, denominada ‘economia’, é comandada pelas imposições internas da ideologia geral”⁴³², segundo a qual o fato econômico está destinado a durar independentemente e para além de qualquer norma. Essa concepção, entretanto, como bem destacou POLANYI, altera a relação entre o homem e suas necessidades, pois parte da ideia de que “em vez de a econo-

⁴³¹ MÉDICI, Alejandro. **La Constitución horizontal**: teoría constitucional y giro decolonial. Aguascalientes, San Luis Potosí e San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Educación para las Ciencias en Chiapas, 2012, p. 99.

⁴³² DUMONT, Louis [1911-1998]. **Homo aequalis**: gênese e plenitude da ideologia econômica. Tradução de José Leonardo do Nascimento. Bauru: EDUSC, 2000, p. 38.

mia estar embutida nas relações sociais, são as relações sociais que estão embutidas no sistema econômico”⁴³³, ou seja, está estruturada por um fetichismo.

Por estar a democracia ocidental lastreada na gramática do trabalho, é por meio da reconstrução semântica e sintática do trabalho na periferia que se podem construir novas formas de democracia. Embora o trabalho não possa e nem deva assumir uma postura de hegemonia perante as demais categorias sociais, o trabalho é um ponto privilegiado a partir do qual as questões de gênero, de raça, de classe, de educação e de acesso à terra podem ser revistas.

O nosso sistema jurídico, ainda ficando em raízes elitistas, entretanto, mantém uma desconfiança endêmica para com o povo, para com os trabalhadores e para com todos os incivilizados que ainda teimam em existir no entorno de nossas concepções metafísicas de progresso, de bem-estar e de democracia do trabalho. A idealização de um sistema político, econômico e social a partir de um modelo cultural importado tem se mantido à custa do sofrimento de milhões de pessoas, justificado por uma idealizada exigência de estabilidade. É verdade que o sistema jurídico, assim como o social, procura manter-se estável, mas, como sustenta DUPUY, a:

[...] estabilidade não significa rigidez: um tal jogo de diferenças só pode ter a fluidez da vida, e ser sempre requestionado pelas ações dos homens. Ele só pode ser concebido quando tivermos renunciado definitivamente ao fantasma da sociedade ideal, imutável no seu acabamento e na sua perfeição.⁴³⁴

A renúncia aos modelos ideais importados pode ser engendrada a partir da denúncia dos perigos da ideia de estabilidade baseada em harmonia de interesses, recorrente na ideologia do mercado auto-regulável como destino fatal da humanidade. POLANYI há muito já havia apontado esse perigo:

Nossa tese é que a ideia de um mercado auto-regulável implicava uma rematada utopia. Uma tal instituição não poderia existir em qualquer tempo sem aniquilar a substância humana e natural da sociedade; ela teria destruído fisicamente o homem e transformado seu ambiente num deserto. Inevitavelmente, a sociedade teria que tomar medidas para se proteger, mas, quaisquer que tenham sido essas medidas elas prejudicariam a auto-regulação do mercado, desorganizariam a

⁴³³ POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Trad. Fanny Wrobel. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 77.

⁴³⁴ DUPUY, Jean-Pierre [1941-]. **Introdução à crítica da ecologia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 106.

vida industrial e, assim, ameaçariam a sociedade em mais de uma maneira. Foi esse dilema que forçou o desenvolvimento do sistema de mercado numa trilha definida e, finalmente, rompeu a organização social que nela se baseava.⁴³⁵

Não deixa de ser curioso observar que, exceto em curto período histórico dos Estados Unidos, nenhum país desenvolvido nunca tenha de fato aderido cegamente a essa utopia, pois é evidente que se fosse adotada haveria uma forte desorganização da vida econômica e social de seus países, além de contrariar a função e a existência do Estado. A Europa, por exemplo, adota inúmeras medidas de regulação econômica, de incentivo à produção em determinadas áreas e de diminuição de produção em outras. A estabilidade baseada em uma harmonia de interesses mostrou-se desde o início incoerente, pois o interesse em si é desarmônico. Assim, nunca esteve em discussão a necessidade ou não de regulação estatal, e nem sequer sua intensidade, cada vez mais crescente, mas a sua qualidade. A Europa, por exemplo, tem adotado políticas prevalentemente economicistas e produtivistas, pela lógica do aumento de produção de bens a serem trocados no mercado e de sua financeirização.

A ideologia econômica repercute, evidentemente, no campo jurídico, e para justificá-la ressurgem em novos contextos antigas teorias como as do fato como norma jurídica e a do “direito vivente”. Esse último conceito é exemplar: para EHRLICH, “o direito vivente é o direito que, não formulado em proposições jurídicas, regula, todavia, a vida social”⁴³⁶, mas o que esse autor procurava destacar é que a realidade social sempre se antecipa à sua regulação pelo direito. Segundo seu ponto de vista, existe sempre uma regulação realizada primeiro pela própria vivência das pessoas, principalmente na área comercial, mas também em outras esferas, o que não impede que posteriormente essas relações passem a ser reguladas por normas estatais. Essa constatação da típica dinâmica entre a realidade social e a produção normativa não deveria servir de fundamento para uma suposta prevalência axiológica das regras produzidas nas relações de mercado sobre as regras estatais que almejam sua regulamentação. O que se observa, entretanto, é o contrário. Como aponta VENEZIANI:

⁴³⁵ POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Trad. Fanny Wrobel. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 18.

⁴³⁶ EHRLICH, Eugen. **I fondamenti della sociologia del diritto**. Trad. e Introd. Alberto Febbrajo. Milano: Giuffrè, 1976, p. 592.

A área do mercado econômico invade inevitavelmente a do direito e dos métodos de produção dele próprio, muitas vezes gerando a criação de ordenamentos de fato, pré ou pós-normativos, a descentralização da produção de regras, informalidade dos padrões jurídicos de governo da troca e das transações comerciais.⁴³⁷

Não é somente a extensão do Estado ou o peso das despesas sociais que está em causa na crise econômica e na supressão dos direitos sociais, mas as relações da sociedade com o Estado, que passaram a ser problemáticas pelos seguintes motivos:

a) há uma dúvida sobre a igualdade como finalidade social e uma interrogação sobre os limites da solidariedade mecânica determinada pelas relações de mercado. A solidariedade automática estaria calcada na preocupação de um parceiro comercial com a sorte dos demais, ante a possibilidade de a quebra de um a todos afetar. Nessa perspectiva, a regulamentação da exploração do trabalho e da natureza nunca foi anti-capitalista, mas condição para a continuidade da mais-valia;

b) o crescimento deixou de ser o “lubrificante social” em razão da crise econômica e em razão das políticas de redução salarial e de retração do crédito, políticas intermitentes conforme as bolhas especulativas começam a estourar ou se mantêm incólumes;

c) houve modificação do “compromisso keynesiano” no qual estava assentado o Estado-providência. As políticas keynesianas, fíncadas principalmente no aumento da propensão para consumir, tinham por objetivo central a política de pleno emprego e o aumento do fluxo de investimentos combinado com uma baixa taxa de juros, o que favorecia o desaparecimento progressivo de quem vive de rendas. Esse compromisso desapareceu com as políticas neoliberais.

O que a crise econômica atual tem mostrado é que o sistema político, ao contrário do que se pensava, não corresponde necessariamente ao sistema social, mesmo nos países centrais. Com efeito, a função primordial do sistema político deveria ser o de coordenar decisões coletivas vinculantes, fixadas por meio das eleições dos representantes do povo. O povo seria ao mesmo tempo o que toma as decisões e é objeto delas. Su-

⁴³⁷ VENEZIANI, Bruno. La Costituzione europea, il diritto del lavoro e le icone della solidarietà. In: FERRARA, Gianni; PALLINI, Massimo; VENEZIANI (Cur.). **Costituzione europea: quale futuro?** Roma: Ediesse, 2006, p. 17.

cede, entretanto, que as decisões reais já foram tomadas, como é exemplar o caso da Grécia em 2012, em que o decidido pelo povo nas eleições estava e sempre esteve subordinado às sobredeterminações econômicas provenientes não apenas da União Europeia, mas, acima de tudo, do mercado financeiro. Com isso, ocorreu uma subtração das relações normais entre governantes e governados pela noção de que “a necessidade faz a lei”.

Os discursos produzidos pela razão econômica parecem reproduzir o discurso schmittiano sobre o estado de exceção e sobre o elemento fundador consistir na decisão, como uma necessidade urgente para a manutenção da unidade política e social. Ir contra a decisão é ir contra a democracia e contra a nação e, por isso, a ordem não pode ser questionada. Isso tem conduzido à unilateralidade do discurso econômico e à debilidade do discurso democrático, como destaca BARCELLONA:

A mesma bandeira da “democracia” e dos “direitos sociais” aparece desprovida de toda “unilateralidade política” capaz de representar uma alternativa ao sistema da representabilidade e calculabilidade econômica das necessidades.

Sobre o terreno da forma estatal tudo isso tende a apresentar-se como uma “democracia sem política”, dentro da qual a prevalência de passividade e assistencialismo se acompanha da reafirmação da plena autonomia decisional do poder econômico (a nova centralidade da empresa e do mercado).⁴³⁸

É interessante notar que o constitucionalismo dos Estados foi um movimento que em sua origem teve por finalidade resistir a um poder pessoal preexistente do príncipe. O suposto “constitucionalismo global”, que teria na Europa o seu primeiro modelo e seu maior laboratório, seguiu rota exatamente contrária, a de desregular os entraves do mercado e impor um poder econômico existente. Mercados comuns e OMC são marcos atuais dessa tentativa de legalidade global. A regulação de outros campos, como o ambiente, a Internet, a política financeira passa a ser acidental ou totalmente dependente da perspectiva do comércio.

Dessa forma, são estabelecidos os limites para a atuação do Estado na generalização dos direitos sociais, quais sejam, a propriedade privada e o mercado, em especial o mercado financeiro. É difícil generalizar esses direitos nos países centrais sem

⁴³⁸ BARCELLONA, Pietro [1936-2013]. **Dallo Stato sociale allo Stato immaginario**: critica della ragione funzionalista. Torino: Bollati Boringhieri, 1994, p. 196.

aprofundar trocas neocolonialistas com a periferia, cada vez mais difíceis tanto política como economicamente. De outra parte, é difícil generalizar direitos sociais nos países periféricos sem aumentar a crise ambiental e sem causar danos ao sensível equilíbrio financeiro.

Existe na modernidade a tendência de se perceber a crise atual como a maior de todas, pois sempre se esquece das anteriores e da extensa literatura existente sobre elas. A maior crise existencial humana, entretanto, é a que decorre do intenso processo de industrialização cujas consequências se arrastam até hoje. Exemplo de como esse problema é ao mesmo tempo atual e antigo é um texto de GADAMER de 1985 em que, depois de apontar as duas grandes ameaças contemporâneas para a humanidade, o alarmante arsenal bélico e a crise ecológica, ambas de grande potencialidade destrutiva, reconhece com grande honestidade intelectual:

O digo com toda seriedade, não existe alternativa. Na vida política cotidiana a palavra assumiu uma tonalidade particular exatamente porque sabemos, para pensar com honestidade, que não existe alternativa. Somente governando e dirigindo os processos em curso será possível a sobrevivência de todos, e isso requer um empenho diverso das questões ordinárias de política econômica ou de política externa. É esse balanço do qual é necessário partir. A Europa está envolvida sem salvação na crise mundial, e a crise é tal que não se vê a sua solução. Quem quer que opere na esfera política ou econômica deveria, todavia, reconhecer que estamos todos lentamente nos avizinando, a Leste e a Oeste, da zona limite da vida e da sobrevivência: o problema é conseguir passar aquele limite, para a salvação de todos.⁴³⁹

O quadro desse balanço vai se tornando cada vez mais grave sem que alternativas políticas mais consistentes sejam adotadas. De outra parte, a proposta gadameriana de gestão de processos em curso está limitada pelas próprias condições de seu discurso: o sistema econômico capitalista, participante privilegiado desse processo, é o gestor da lógica que conduz ao desastre.

Por fim, ao ver prevalecer essa constitucionalização de mercado, é necessário ter em conta a crítica aguda de MARCUSE, para quem na sociedade contemporânea “o uso destrutivo e o desperdício das forças produtivas criam proveito e promovem a

⁴³⁹ GADAMER, Hans-Georg [1900-2002]. *L'eredità dell'Europa*. Traduzione di Flavio Cuniberto. Torino: Einaudi, 1991, p. 7.

prosperidade”⁴⁴⁰ e é por isso que amargamente afirma que o *Welfare State* era *Warfare State*⁴⁴¹. Não é obviamente a concessão de direitos sociais em si a razão destrutiva das sociedades contemporâneas, mas esse potencial destrutivo se estabelece pela crescente mercantilização das necessidades humanas e pela instalação de um hobbesiano estado natural, de guerra de todos contra todos nos intercâmbios comerciais. Os direitos sociais passam a ser direitos burgueses como outros quaisquer, propriedade individual de alguns em detrimento de outros e passíveis de acumulação, na mesma lógica do capital. A própria ideia de gerações ou dimensões dos direitos fundamentais e a corrente oposta que fala em “cumulação” desses direitos, ainda pensam pela lógica da aquisição de direitos.

A acumulação de várias dimensões de direitos segue a mesma lógica da acumulação capitalista: possuem mais direitos os mais aptos a lutar por eles, ou seja, pretende-se uma sociedade meritocrática dos direitos. É necessário fazer circular os bens, inclusive a paz, o ambiente, a água, as tradições culturais, o bem estar físico e psíquico, a tranquilidade, tudo transformado em mercadoria. O que se esquece é que esse ciclo não é distributivo, mas acumulativo em alguma ponta.

Há na perspectiva do constitucionalismo contemporâneo sempre algum ponto em que os textos são compreendidos como atribuição de direitos em modelo paralelo à instituição da propriedade individual. Ter direitos significa, de alguma forma, possuir algo como minha propriedade, inerente à minha dignidade pessoal. Esse é um projeto tipicamente moderno, baseado na separação inconciliável entre sujeito e objeto. Nessa lógica, o direito de propriedade é transformado em direito fundamental e mantido como fator intransponível para a manutenção de privilégios. É nesse sentido que Luiz Fernando COELHO afirma que:

Este é o problema nuclear da teoria constitucional. Já não se trata de declarar e garantir direito, mas de fazer com que estes não se transformem em privilégios

⁴⁴⁰ MARCUSSE, Herbert. **Critica della società repressiva**. Trad. C Camporesi. Milano: Feltrinelli, 1968, p. 130.

⁴⁴¹ MARCUSE, Herbert. **L'uomo a una dimensione**: l'ideologia della società industriale avanzata. Traduzione di Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino. Torino: Einaudi, 1968, p. 71.

albergados na carta magna e que possam ser inseridos no projeto político mais ousado de transformação do mundo.⁴⁴²

Esse, certamente, é um importante ponto da luta política do continente. Será difícil, entretanto, obter um resultado razoável sem que se modifiquem as conexões entre o direito e a sociedade.

4.3 O DIÁLOGO CONSTITUCIONAL CONCRETO

A maioria das análises sobre o trabalho na sociedade contemporânea, parece esquecer grande parte da humanidade, a maioria aliás, que não se enquadra no conceito abstrato de trabalho ou permanece à sua margem, em uma postura de desconfiança ou temor, mas nunca de neutralidade. Na América Latina e na África, especialmente, existem grandes contingentes de vitimados que resistem à uma epistemologia hegemônica e homogeneizante por meio de suas vidas e de seus corpos concretos. As teorias raramente são construídas para resolver seus problemas: as abstrações possuem outro endereço.

É imprescindível estabelecer o diálogo com os homens concretos, naquela perspectiva defendida por Leopoldo ZEA:

É o homem de carne e osso, o homem concreto, expresso em cada um de nós, o protagonista da história, da própria história e a dos outros homens, seus semelhantes. A história como resultado de um conflito permanente entre homens concretos, homens de carne e osso, frente a outros homens igualmente concretos. O conflito entre homens com seus modos peculiares de existência, resultado de suas próprias e inevitáveis condições de vida também em conflito com outros homens igualmente peculiares. Um conflito que poderá ser ultrapassado ao se tomar consciência deste fato e se atue em favor da inolvidável relação do homem com o homem, se, complementaríamos, se atua solidariamente, o que não implica a submissão de uma vontade a outra vontade, mas a conciliação do que um homem quer com o que os outros homens querem.⁴⁴³

⁴⁴² COELHO, Luiz Fernando. **Direito constitucional e filosofia da constituição**. Curitiba: Juruá, 2006, p. 23.

⁴⁴³ ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie; seguido de a filosofia latino americana como filosofia pura e simplesmente**. Tradução de Luis Gonzalo Acosta Espejo, Maurício Delamaro e Francisco Alcidez Candia Quintana. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, p. 49.

Assim, ao se propor um diálogo concreto com esses homens e seus povos, a premissa é afastar pretensões categoriais hegemônicas para tornar viável, segundo as palavras de MARX, “o imperativo categórico de derrubar todas as condições em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”⁴⁴⁴. Para dar conta dessa imposição ética, trabalho, natureza e moeda, separadamente, não possuem suficiente carga explicativa da multifacética realidade periférica, nem legitimidade para apresentar propostas unilaterais de melhoria da vida social. O processo emancipatório entre nós exige uma descolonização cultural e jurídica justamente para nos manter na contracorrente da homogeneidade, ou seja, para fincar barreiras contra a ideia de que o elemento antropológico mais básico do homem seja a de um animal econômico.

A América Latina, em geral, esteve, durante muito tempo, submetida a uma ideologia da sobredeterminação econômica do mercado, experiência que ainda a marca na construção simbólica de sua normatividade. Essa experiência foi bem resumida por CARDUCCI ao afirmar que:

[..] um problema fundamental dos países periféricos tem sido o desenvolvimento de um só nível simbólico. Por exemplo, as lógicas evolutivas da modernização e do desenvolvimento na América Latina potencializam somente duas variáveis ou constelações de garantias, a economia e o poder, e suprimem as outras, promovendo, geralmente, uma diferenciação social e a consequente corrupção dos códigos⁴⁴⁵.

Não deixa de ser curioso observar que os países europeus parecem se inclinar por essa unificação simbólica na economia, com a refração das suas demais dimensões simbólicas, a ponto de se encontrarem na iminência de criarem “uma constituição sem política”⁴⁴⁶. Isso indica que essa subtração simbólica não é um pecado original da periferia, mas uma pretensão do próprio capitalismo, que impõe condições de mercado onde a resistência coletiva se encontre mais débil. A própria Europa já passou por essa experiência no século XIX. A corrupção dos códigos, portanto, não decorre de peculiaridades culturais ou políticas da América Latina, nem existe relação de causa e efeito

⁴⁴⁴ MARX, Karl Heinrich [1818-1883]. **Para a crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: LusoSofia:pres, 2008, p. 14.

⁴⁴⁵ CARDUCCI, Michele. **A aquisição problemática do constitucionalismo ibero-americano**. Trad.: Karina Meneghetti Brendler e Liton Lanes Pilau Sobrinho. Passo Fundo: UPF, 2003, p. 55.

⁴⁴⁶ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 341.

entre fundamentação econômica e a perda da força normativa dos códigos. Há, efetivamente, uma relação circular de interdependência entre vários fatores sociais e culturais ligados ao processo histórico colonial, entre os quais a necessidade de criar estruturas jurídicas e econômicas mais estáveis.

É verdade que democracia e desenvolvimento não são produtos mecânicos dos processos econômicos mundiais (mercado e globalização), mas, de outra parte, é necessário reconhecer que tais processos são interligados; não se trata de sistemas autônomos e meramente autorreferenciais, que podem ser desconsiderados pelo direito. A circularidade causal desses elementos do capitalismo se verifica não apenas na história dos países centrais, mas também dos periféricos, pois são geradas pelas estruturas não homogêneas, mas compartilhadas, do próprio capitalismo. Por isso, a perda da noção de constitucionalismo como regulação e limitação do poder, principalmente do econômico, não é uma particularidade atual da Europa, mas um processo verificado em momentos diferentes e com diferentes intensidades em todo o mundo por influxo do capitalismo.

É verdade que “a excessiva análise do desenvolvimento socioeconômico relegou os aspectos legais à margem das teorias de desenvolvimento, obliterando a função do direito como mecanismo crucial na estabilização da moderna complexidade”⁴⁴⁷. Esse não é, entretanto, um problema exclusivo da América Latina nem tende, nas atuais circunstâncias, a se isolar na Europa, mas é fruto da própria dinâmica do capitalismo e dos mecanismos de liberalização dos mercados, que procuram enfatizar os aspectos que lhes deem vantagem simbólica. Isso agora se encontra mais evidente na construção da União Europeia e nos impactos constitucionais verificados a partir da crise econômica que persiste desde 2007, em que a razão econômica prevalece discursivamente sobre outras esferas de direitos, mas esse fenômeno se transmite para todos os países. A incidência paradoxal e enfática dessa lógica econômica sobre a América Latina decorre de, por interesses dos colonizadores, por muito tempo não se ter construído uma cultura de regulação jurídica da vida privada e, principalmente, da vida pública, entregues às relações de fato e a uma distante e quase inacessível ordem exterior. Foi necessário constru-

⁴⁴⁷ CARDUCCI, Michele. **A aquisição problemática do constitucionalismo ibero-americano**. Trad.: Karina Meneghetti Brendler e Liton Lanes Pilau Sobrinho. Passo Fundo: UPF, 2003, p. 56.

ir quase do zero uma nova ordem, como resistência ao puro poder, principalmente o econômico, e isso tem sido realizado com muito sacrifício.

A pretensão da ideologia do mercado é constituir-se em um modelo socioeconômico que funcione perfeitamente em todas as partes do mundo. Essa ideologia foi mais facilmente imposta à América Latina porque se passava a visão de que a Europa e os EUA constituíam o modelo social a ser perseguido, consequência direta da estrutura simbólica do colonialismo. O mercado seria na escatologia liberal o destino final da humanidade. A atual experiência constitucional europeia, entretanto, parece indicar a necessidade de que se produzam novas reflexões na América Latina, não porque o ocorrido na Europa deverá também ocorrer por aqui, mas para pensar as diferenças do sistema jurídico e de suas diferenças poderá evitar que novos erros sejam cometidos. De outra parte, as alterações constitucionais e jurídicas promovidas nos últimos anos na América Latina, em especial a produzidas pelas Constituições da Bolívia e do Equador, podem inspirar o repensamento de alguns dogmas do constitucionalismo europeu, que em vários aspectos tem demonstrado dificuldade a se adaptar às novas realidades sociais e econômicas.

As sociedades latino-americanas estão marcadas pelos processos de colonização que sofreram e o fechamento dessas feridas parece exigir que sejam trilhados caminhos próprios, desbravados de olho nas experiências exteriores, mas profundamente dirigidos pela sua própria realidade. Toda soberania é, de algum modo, bloqueada por questões econômicas, mas os povos colonizados possuem específicas formas de bloqueio. Por isso, um caminho que os próprios latino-americanos parecem ter escolhido para seu processo de democratização é uma particular visão sobre quem é o guardador da Constituição. Como aponta MÉDICI, “Nos processos de democratização recentes na América Latina, parece que o sujeito constitucional é o povo, com esse sentido projetivo, dinâmico, mobilizado, mas não por isso menos plural e polifacético”.⁴⁴⁸ Assim, por mais anacrônico que possa parecer, o restabelecimento da ideia de povo como o soberano e guardador da Constituição parece ser o melhor caminho para simbolicamente em-

⁴⁴⁸ MÉDICI, Alejandro. **La Constitución horizontal**: teoría constitucional y giro decolonial. Aguascalientes, San Luis Potosí e San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Educación para las Ciencias en Chiapas, 2012, p. 100.

punhar as lutas emancipatórias que se estabeleceram no continente. Reforçar a metáfora do governo do povo parece ser, de fato, um caminho necessário para um processo de descolonização. Essa fundamentação parece substituir com grandes vantagens os mitos do desenvolvimento econômico e da dependência econômica.

Por isso, é de grande valia a ressignificação que Alejandro MÉDICI faz do conceito de constitucionalismo horizontal proposto por Luiz Fernando COELHO, pois por meio dele é possível ampliar a emancipação e estabelecer um diálogo concreto com os movimentos sociais e os grupos de interesse. Por esse caminho, a constituição deixa de ser a reprodução da estrutura hierárquica de uma sociedade idealizada, em que o comando seja a abstração do capital e do trabalho, pois em sua horizontalidade a constituição “implica que seja capaz de maleabilidade para permitir soluções diferentes, mantendo-se ao mesmo tempo como eixo o núcleo de sentido”⁴⁴⁹

A horizontalidade da constituição, tal como proposta por Alejandro MÉDICI é uma sofisticação do ponto de vista de Konrad HESSE, pois a força normativa da constituição continua dialética e discursiva, mas o nível da discursividade não está no preestabelecido, no suposto consenso primordial que marca a ideia de poder constituinte: a constituição coordena uma normatividade que é sempre um depois, é sempre um construído. Por isso, segundo MÉDICI:

Nesse sentido, mais que estar no vértice de uma pirâmide, a constituição é horizontal, núcleo de sentido aberto de uma série de pluralidades normativas e cosmovisões, as soluções que propõe reconhecer e coordenar direitos plurais impregnam cada uma das práticas e situações constitucionais.⁴⁵⁰

Com base nas experiências recentes da Bolívia e do Equador, MÉDICI enxerga novas possibilidades para um princípio de horizontalidade discursiva em que:

A constituição se coloca no centro de uma série de reenvios entre saberes e histórias, construindo uma metanarrativa que junta as narrações plurais de distintas experiências e subjetividades. Essa metanarração é a da refundação do estado e a construção do estado plurinacional comunitário no marco de projetos, que se assumem como descolonizadores. Sua legitimidade e a validade dos

⁴⁴⁹ MÉDICI, Alejandro. *Op. cit.*, p. 41.

⁴⁵⁰ MÉDICI, Alejandro. *Op. cit.*, p. 176.

direitos e normativas plurais que articula, estará dada pela coerência que no processo sociopolítico possa conferir-lhe a referida narrativa.⁴⁵¹

Uma articulação jurídica e política da constituição, nesses termos, pode produzir uma fenda no bloco monolítico, mas contraditório, que encera a relação entre indivíduo e sociedade na modernidade. Sua tentativa é romper com o autoritarismo, pois, como afirma DUMONT:

“o totalitarismo está dentro do mundo moderno, da ideologia moderna. Nessa hipótese é que o totalitarismo resulta da tentativa de *subordinar o individualismo ao primado da sociedade como totalidade, numa sociedade em que o individualismo está profundamente enraizado e predomina.*”⁴⁵²

É essa tensão contraditória entre o primado do coletivo e a estruturação individualista das sociedades contemporâneas que precisa ser rompida. Isso só será possível no momento em que diminua a distância discursiva entre os indivíduos ao regularem os vários aspectos de sua vida em sociedade, ou seja, quando, contrariamente ao primado econômico imposto pela modernidade, puderem reinstaurar a ação política.

Há um aspecto, entretanto, a ser pontuado na proposta de um constitucionalismo horizontal: toda metanarrativa pode ser apropriada ou criada para capturar as subjetividades e as experiências individuais e coletivas dos seres humanos. O sistema toyotista de produção de bens comprova essa circunstância, pois, o que aparenta traduzir o concurso de homens autônomos em prol de objetivos comuns, traduz-se em um sistema refinado de domínio, porquanto a metanarrativa é absolutizada pela finalidade da ação, que não pode ser alterada pelos sujeitos e lhes é aprioristicamente determinada. Por isso, para que a horizontalidade não se transforme em mero sistema reprodutivo do poder econômico, mas ofereça reais possibilidades emancipatórias, é necessário que a articulação pressuponha uma única finalidade: o atendimento das exigências sociais das pessoas concretas oprimidas. É necessário eliminar de qualquer pressuposto a metafísica de um sistema abstrato de necessidades sociais que permitam às elites econômicas fundamentar o seu direito à acumulação. Essa função metafísica tem sido ocupada nas sociedades contemporâneas pela noção abstrata de trabalho e pela propriedade privada da

⁴⁵¹ MÉDICI, Alejandro. *Op. cit.*, p. 178.

⁴⁵² DUMONT, Louis [1911-1998]. **Homo aequalis**: gênese e plenitude da ideologia econômica. Tradução de José Leonardo do Nascimento. Bauru: EDUSC, 2000, p. 25.

terra e pode vir a ser substituída por uma noção também abstrata e descontextualizada de proteção da natureza. Tem toda razão CAPELLA ao afirmar que:

O direito do trabalho futuro deverá atender às seguintes exigências fundamentais: estabelecer um novo estatuto laboral público que distribua socialmente o tempo de trabalho necessário; contribuir para o controle da sustentabilidade ecológica da produção; garantir socialmente a subsistência das pessoas quando fiquem fora do sistema salarial, e introduzir princípios de democratização na esfera privada.⁴⁵³

Por isso, não se trata apenas de coordenar as relações políticas com as econômicas, mas de se preocupar com todos os aspectos conflituosos da existência humana na terra, inclusive a sua relação com a natureza. O caráter experimental desse constitucionalismo horizontal deve despir-se de qualquer pretensão metafísica do experimentalismo ocidental. Não se trata de fazer experiências com a vida das pessoas, moldando-as segundo processos racionais para obter resultados idealizados e sempre inalcançáveis, mas de viabilizar que cada processo histórico esteja permanentemente aberto à sua própria reinterpretação.

Direitos não constituem propriedade individual nem um produto para consumo das massas, mas são o resultado e o objetivo de uma ação coletiva complexa. Pensar o direito como a construção resultante da ação concreta, cotidiana e horizontal das pessoas tem a inegável vantagem de reinstaurar o político em um sistema econômico e ideológico que pretende banir toda e qualquer possibilidade de ação coletiva.

O problema jurídico contemporâneo mais fundamental não é o de mera estabilidade do direito, mas o de sua universalização. Universalizar o direito na perspectiva tradicional exigiria submeter todas as sociedades à mesma racionalidade econômica, ou seja, ao capitalismo, pois distribuir direitos equivale a distribuir uma específica forma de propriedade. A igualdade seria assim garantida pela transformação de todos em sujeitos de direito, em proprietários desses direitos. A positivação dos direitos fundamentais em tal estrutura corre sempre o risco de transformar seus valores em um novo sistema de absoluta hierarquização. A supremacia constitucional, por isso, não deve ser pensada como superlei do sistema em que os valores preestabelecidos pela racionalida-

⁴⁵³ CAPELLA, Juan-Ramón [1939-]. **Fruta prohibida**: una aproximación histórico-teorética al estudio del derecho y del estado. 5ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 342.

de humana sejam sopesados. A horizontalidade constitucional proposta por MÉDICI rompe com essa fundamentalidade, pois reinstalou nos homens a consciência de que eles próprios criam os seus direitos, constroem suas casas, produzem seus alimentos e provêem suas necessidades, e não terceiros. A solidariedade deixa de ser mecânica pela reinstalação da discursividade.

Esse novo constitucionalismo pretende reafirmar ou reinstalar a ideia de que, na dialética entre texto e realidade, prevalece a lógica de que a sociedade conforma o direito estatal e não o direito estatal é que, por um modelo abstrato preestabelecido, conforma a sociedade. O direito estatal só possuirá legitimidade para conformar a sociedade quando estiver testado e confirmado por um “consenso exigente” que decorre da prévia discursividade de todos os seus conteúdos. Com isso, evita-se uma radical, excessiva e idealizada alteridade do Estado, para se produzir sua democratização radical, evitando ao mesmo tempo aquilo que CAPELLA identifica como uma “colonização e parasitação do público por sujeitos particulares, assim como a cisão da capacidade de decisão da esfera pública da esfera privada”⁴⁵⁴.

Com isso, a ideia de Luiz Fernando COELHO, ressignificada por Alejandro MÉDICI, parece constituir uma aproximação das ideias de Peter HÄBERLE com o constitucionalismo periférico, dando-lhes uma nova roupagem. Com efeito, é conhecida a ideia de HÄBERLE de que a cultura é um elemento do Estado, que se junta a povo, poder e território, bem como a de que a interpretação constitucional é uma atividade de toda a sociedade.

[...] em todos os processos da interpretação constitucional estão incluídos potencialmente todos os órgãos do Estado, todos os poderes públicos, todos os cidadãos e os grupos. Não há um *numerus clausus* de intérpretes da Constituição! Até agora, a interpretação constitucional tem sido, em excesso, de maneira consciente e menos *realiter*, um assunto de uma “sociedade fechada”: a dos intérpretes constitucionais jurídicos e daqueles que participam formalmente no processo constitucional, mas, em realidade, é mais um assunto de uma sociedade aberta, ou seja, de todos os poderes públicos enquanto participem materialmente, porque a interpretação constitucional participa uma e outra vez

⁴⁵⁴ CAPELLA, Juan-Ramón [1939-]. **Fruta prohibida**: una aproximación histórico-teorética al estudio del derecho y del estado. 5ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 321.

na constituição dessa sociedade aberta e é constituída por esta. Seus critérios serão tão abertos como pluralista seja a sociedade”⁴⁵⁵.

Isso se dá basicamente porque a Constituição é cultural, o que a obriga a abrir-se para toda a sociedade. É com base nisso que HÄBERLE dá grande importância às “mesas de negociação”, que incluiriam peritos e todos os interessados provenientes da sociedade, como trabalhadores e empresários. HÄBERLE afirma que:

É possível dar um fundamento teórico-constitucional às “mesas de negociação”, classificá-las a partir do ponto de vista da ciência cultural, e legitimá-las a partir da perspectiva da teoria do consenso e do discurso. A “mesa de negociação” simboliza a coexistência e a convivência em igualdade de muitos em uma comunidade política. A mesma distância e a mesma proximidade para todos os participantes, a reconstrução do diálogo e a convivência rompem com as estruturas do domínio totalitário. É a melhor, mais visível e plástica tradução da igualdade no “acordo e na tolerância”, que caracteriza a negociação das Constituições pluralistas.⁴⁵⁶

O pensamento de Peter HÄBERLE, entretanto, tem sido neutralizado por uma visão formalista da consulta a entidades sociais, como tem sido realizada no Congresso Nacional e por alguns tribunais, como o Supremo Tribunal Federal em casos muito especiais, de maior carga política. Não se tem prestado atenção, entretanto, à ideia da necessidade de rompimento do domínio totalitário no âmbito decisório do Estado, que se encontra ainda preso à ideia de que o direito é uma técnica acessível a alguns poucos especialistas, e não um modo de ser e de viver do povo.

A Constituição deve deixar de ser um marco de hierarquia social ou um contrato em que são procedimentalizados os modos como os interesses serão escolhidos e transformados, por procedimentos técnicos, em direitos. A normatividade kelseniana da pirâmide está baseada justamente na ideia de homogeneização social. O que a América Latina tem a oferecer a si mesma é justamente a pluralidade, muitas vezes conflituosa, que pode ser transcendida conforme os seus protagonistas queiram ou não. Povos indígenas, quilombolas e movimentos sociais não querem simplesmente aderir a um modelo social de bem-estar keynesiano à custa de sua homogeneização, de seu aburguesamento,

⁴⁵⁵ HÄBERLE, Peter. **El estado constitucional**. Estudio introductorio de Diego Valadés. Traducción de Héctor Fix-Ferro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 150.

⁴⁵⁶ HÄBERLE, Peter. *Op. cit.*, p. 14-15.

do esquecimento de suas especificidades culturais. Não recusam os benefícios do Estado de Bem Estar Social, mas pretendem com sua ação estabelecer os pressupostos, o preço a pagar por tais benefícios. Causa a muitos perplexidade que existam sociedades inteiras que não almejam transformar-se em indivíduos burgueses, o que lhes parece ser um ideal da humanidade. O constitucionalismo horizontal e verdadeiramente democrático pretende restituir a esses grupos e povos o direito à sua opacidade, a se manterem iguais a si mesmos, a trocar simbolicamente apenas aquilo que em determinado momento histórico reputem adequado, a se submeter somente ao direito do qual participem e criem com os demais atores sociais.

As dificuldades do mundo contemporâneo só podem ser resolvidas pelas lentes da cidadania, daquela “cidadania que, não podendo mais ser industrial, deverá ser igualmente industrial”.⁴⁵⁷ Essa cidadania pressupõe a horizontalidade, que a constituição deve articular. Isso, obviamente, não retira do trabalho humano a sua centralidade, mas lhe retira a fundamentalidade. O fechamento do direito do trabalho aos demais aspectos da vida humana, baseada na repetição acrítica de sua fundamentalidade e na dignidade do trabalho, corre o risco da afasia, até o momento em que “aquilo que pronunciamos são palavras que não falam”⁴⁵⁸. É necessário que os demais elementos da vida social igualmente participem desse discurso e contribuam para a construção dessa dignidade do trabalho, que não é um *a priori*, mas o próprio homem na vida social.

A subjetividade coletiva dos trabalhadores, ora como classe ora como grupos de interesses, está conectada a essas exigências de experimentação e de abertura, sem que possa ter pretensão de hegemonia ideológica sobre as demais subjetividades. Nessas circunstâncias, os conflitos se tornam não apenas visíveis, mas passíveis de comunicação, e não se ocultam por trás de supostas condições antropológicas do homem (sexo, raça e capacidade de trabalho).

A dimensão das lutas dos que estão sem trabalho, sem saúde, sem moradia, sem terra, sem transporte público, sem serviços de saúde e sem justiça é a mesma. A exclusão por razões étnicas, sexuais, por deficiência, idade, local de nascimento etc.

⁴⁵⁷ ROMAGNOLI, Umberto. Lavoro e cittadinanza: lettera aperta ai giuristi del lavoro nel terzo millennio. In: MAGNO, Magno (Cur.). **Dalla parte del lavoro**: nuove responsabilità e nuovi diritti nella società della conoscenza. Troina: Città Aperta, 2002, p. 187.

⁴⁵⁸ ROMAGNOLI, Umberto. *Op. cit.*, p. 180.

afeta a todos que buscam melhorar suas condições de trabalho e de vida e, frequentemente, são as mesmas pessoas que estão envolvidas nas correspondentes lutas emancipatórias, como afirma James O'CONNOR:

[...] as lutas sobre as condições são nem mais nem menos um problema de classe. E se pode também dizer que, na medida em que isso é verdadeiro, a luta pela “democracia racional” é a maior razão por uma luta para democratizar o estado, e para a democracia dentro das instituições estatais, às quais compete definir o arranjo da produção.⁴⁵⁹

Instituir novos meios jurídicos para lidar com a realidade concreta dessas pessoas, portanto, poderá construir outro modelo de sociedade, diferente dos modelos preestabelecidos pela racionalidade metafísica. Como afirma Chantal MOUFFE:

A defesa de um modelo de sociedade diverso do ocidental não deveria ser considerada expressão de atraso e ser colocada como prova de uma prisão a um estágio de desenvolvimento “pré-moderno”. É hora de abandonar a convicção eurocêntrica de que o nosso modelo tenha um acesso privilegiado à racionalidade e à moralidade.⁴⁶⁰

A construção dessa nova sociedade só pode ser realizada por meio do aumento progressivo da participação, de um “consenso exigente”, tal como proposto por MÉDICI. É possível aumentar os níveis de participação democrática a partir de uma interpretação adequada do nosso texto constitucional, até porque essa participação era um dos principais objetivos da Constituição Brasileira de 1988. Há inúmeros dispositivos constitucionais que procuram promover a participação democrática dos cidadãos em geral, das comunidades ou dos grupos específicos de interesse, entre os quais:

a) o direito de fiscalização do aproveitamento econômico das obras artísticas por seus criadores, intérpretes e respectivas representações sindicais e associativas (art. 5º, XXVIII, “b”);

b) o direito dos trabalhadores à participação na gestão de suas condições de trabalho (art. 7º VI, XI, XIII, XIV e XXVI);

⁴⁵⁹ O'CONNOR, James [1930-]. **L'ecomarxismo**: introduzione ad una teoria. 5ª ed. Trad.: Giovanna Ricoveri. Roma: Datanews, 1992, p. 53.

⁴⁶⁰ MOUFFE, Chantal [1943-]. **Sul político**: democrazia e rappresentazione dei conflitti. Trad.: Sandro D'Alessandro. Paravia: Bruno Mondadori, 2007, p. 143-144..

c) a gestão democrática e a livre participação nas associações profissionais e sindicais (art. 8º, IV, V e VI);

d) o direito de greve (art. 9º);

e) o direito dos os trabalhadores e empregadores de participarem nos órgãos colegiados públicos (art. 10);

f) a participação de um representante dos trabalhadores na empresa (art. 11);

g) a participação do usuário de serviços na administração pública direta e indireta (art. 37, XXII, § 3º);

h) a participação de produtores e trabalhadores rurais no estabelecimento da política agrícola (art. 187);

i) a participação dos empregadores e trabalhadores na gestão da seguridade social (art. 194, parágrafo único, VII);

j) a participação da comunidade nas ações e serviços públicos de saúde (art. 198, III);

k) a participação da população na formulação das políticas e no controle das ações da assistência social (art. 204, II);

l) a participação e a colaboração da sociedade nas políticas de educação (art. 205 e art. 206, VI);

m) a democratização do acesso aos bens de cultura (art. 215, IV) e a valorização da diversidade étnica e cultural (art. 215, V);

n) a descentralização e o trabalho em colaboração no sistema nacional de cultura (art. 216-A, caput e incisos X e XI);

o) a participação ativa das pessoas idosas nas comunidades (art. 230);

p) o direito dos indígenas de serem ouvidos e de participarem das decisões que envolvam suas terras no aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais (art. 231, § 3º);

q) a participação da sociedade civil no Conselho Consultivo e de Acompanhamento do Fundo de Combate e Erradicação da Pobreza (artigos 79 e 82 do ADCT).

É verdade que grande parte dessas garantias constitucionais não foi implantada ou adquiriram baixa densidade ao serem aplicadas, mas o que nos cabe é constitucionalizar o cotidiano com as nossas práticas. Como diz MAREZ: “Que inútil seria essa Constituição que, bela como um poema, não lhe tem a mesma eficácia porque não serve

sequer para comover corações? Que mistérios esconde o texto da esperança cidadã?”⁴⁶¹ O mistério forçadamente ocultado no texto constitucional, essa caixa de Pandora contemporânea, é a revelação de que sem a participação de todos os grupos sociais em disputa não é possível transcender realisticamente a realidade. Como dizia BLOCH:

[...] a esperança planejada e vinculada ao possível-vencível é a coisa mais forte e a melhor que existe. A esperança apenas transcende o horizonte, ao passo que o conhecimento do real mediante a práxis o desloca de maneira sólida; ainda assim, é exclusivamente a esperança que conduz à compreensão de mundo estimulante e consoladora e permite obtê-la, ao mesmo tempo, como a compreensão mais sólida e mais tendencialmente concreta.⁴⁶²

Uma parte da baixa densidade dos textos constitucionais a respeito da participação dos cidadãos decorre da própria aplicação vertical de princípios e regras, que impõe o ponto de vista de que esses textos prevêm apenas a mera participação formal de “representantes” no interior da Administração Pública. Em razão da prevalência desse pensamento verticalizado da ordem jurídica, a descentralização é entendida como transferência de recursos para estados e municípios, conquanto o texto constitucional indique uma vontade de horizontalização dos níveis decisórios na sociedade.

Além disso, a pouca efetividade dos preceitos constitucionais de participação da sociedade nas decisões políticas, em grande parte, deve-se também à burocratização crescente do Estado, mas, o princípio que rege todo esse fenômeno, em verdade, é o da economicização da ação pública e da ação política dos indivíduos. Há, ainda, subjacente a todo o discurso social e jurídico a ideia de Adam SMITH de que ao perseguir egoisticamente o seu interesse de indivíduo ou de grupo, alcança-se o bem geral. Essa, infelizmente, é também a lógica seguida pela grande maioria dos sindicatos e associações no País.

O que o constitucionalismo horizontal propõe é, justamente, que o princípio democrático seja reinstalado na interpretação realizada pelos vários níveis da administração pública, inclusive do Poder Judiciário, para se estabelecer a crença de que os agentes do Estado não podem substituir a vontade da sociedade participativa pela sua

⁴⁶¹ MARÉS, Carlos Frederico. **A função social da terra**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2003.

⁴⁶² BLOCH, Ernst [1895-1977]. **O princípio esperança**. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, v. 3, p. 453.

própria vontade, mesmo quando essa vontade esteja calcada na melhor das intenções, que é a de construir uma sociedade mais humana, justa e fraterna, porquanto essa construção realizada pelos agentes do Estado terá sempre por modelo uma idealização.

Por meio desse novo constitucionalismo talvez seja possível criar novas relações com os objetos de expropriação capitalista, com o trabalho e com a natureza. A relação entre sujeito e objeto precisa ser rompida pela instituição de relações afetivas com a terra, com os rios, os peixes, as árvores. É preciso reinstalar o nível discursivo e democrático em decisões que afetam diretamente as populações, como a construção de usinas hidrelétricas e a expansão de outras fontes de energia. Os direitos sociais não constituem uma propriedade particular, mas o compartilhamento de outros modos de vida. É por isso que não basta dirigir o olhar para a base dos trabalhadores, para os indígenas, para os quilombolas e demais oprimidos: é necessário interagir, trocar palavras, compartilhar decisões, atribuir-lhes o papel de sujeitos ativos de direito e não o de meros receptores passivos de direitos, os quais lhes são enunciados exteriormente para não serem distribuídos. Talvez assim se possa evitar a degradação social e estabelecer novas formas de coletivo. Nesse aspecto, a proposta do constitucionalismo horizontal poderá se juntar à idéia de LÖWY de constituição de uma nova ética:

[...] de uma *ética social*, não de uma ética dos comportamentos individuais. Não pretende culpabilizar as pessoas nem promover o ascetismo ou a autolimitação. Sem dúvida, é importante que os indivíduos se eduquem no respeito ao meio ambiente e na rechaço do esbanjamento, mas o verdadeiro desafio está em outra parte: a mudança das estruturas econômicas e sociais capitalistas/mercantis, o estabelecimento de um novo paradigma de produção e de distribuição, baseado na consideração das necessidades sociais, especialmente a necessidade vital de viver em um entorno natural não degradado; uma mudança que precisa de atores sociais, de movimentos sociais, de organizações ecológicas e de partidos políticos, e não unicamente indivíduos de boa vontade.⁴⁶³

É verdade que apenas uma moral ascética das massas é insuficiente, até porque reinstalaria em outro ponto a culpabilização do indivíduo, mas essa é uma questão que dependerá da própria construção coletiva de um ascetismo social. A esse respeito GUATARI lançou essas prudentes observações:

⁴⁶³ LÖWY, Michael. **Ecosocialismo**: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. Trad.: María Luisa Veuthey. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012, p. 99.

Uma ecosofia de um tipo novo, ao mesmo tempo prática e especulativa, ético-política e estética, deve a meu ver substituir as antigas formas de engajamento religioso, político, associativo... Ela não será nem uma disciplina de recolhimento na interioridade, nem uma simples renovação das antigas formas de “militantismo”. Tratar-se-á antes de um movimento de múltiplas faces dando lugar a instâncias e dispositivos ao mesmo tempo analíticos e produtores de subjetividade. Subjetividade tanto individual quanto coletiva, transportando por todos os lados as circunscrições individuais, “egoisadas”, enclausuradas em identificações, e abrindo-se em todas as direções [...] ⁴⁶⁴

O constitucionalismo horizontal, ao permitir que sejam considerados todos os elementos sociais, mesmo os conflitivos, e o estabelecimento de maior pluralismo decisório, poderá estabelecer novos significados para o termo “desenvolvimento” e caberá à própria sociedade decidir que tipo de ascetismo pretende e pode adotar.

Ao formular a sua famosa ética não utópica de responsabilidade para com as futuras gerações, JONAS afirmou que:

Por isso, a crítica da utopia, enquanto modelo extremo, não se presta tanto para refutar um erro conceitual, mesmo que seja carregado de repercussões, quanto acima de tudo para fundar a *alternativa* que agora nos toca elaborar: a ética da responsabilidade que hoje, depois de séculos de euforia pós-baconiana, prometeica (da qual é filho também o marxismo), deve colocar as rédeas a aquela galopante avançada. Dado que, em caso contrário e somente com um pouco de dilação, seria a própria natureza a fazê-lo à sua maneira, implacavelmente mais dura, a elaboração daquela alternativa é somente uma cautela prudencial, nutrida por um simples senso de correção nos confrontos dos nossos descendentes. ⁴⁶⁵

O homem deve ser tutelado em sua integridade e não apenas em um dos seus aspectos, por mais central que esse aspecto possa parecer em qualquer perspectiva antropológica que se apresente. Não existe uma essência do homem a ser preservada, nem o trabalho, nem o lazer, nem sua espiritualidade nem o seu corpo e suas necessidades materiais. A responsabilidade pelo futuro do homem é a responsabilidade pela tutela da vida. Começemos pelas mais frágeis.

⁴⁶⁴ GUATARI, Félix [1930-1992]. **As três ecologias**. Tradução de Maria Cristina F. Bitencourt. Campinas: Papirus, 1990, p. 56.

⁴⁶⁵ JONAS, Hans [1903-1993]. **Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica**. Introduzione di Pier Paolo Portinaro. Torino: Einaudi, 2002, p. 283.

No cinzento mundo de hoje o homem só enxerga seu concreto produto e encara com ceticismo e sarcasmo as possibilidades dos outros mundos existentes na própria Terra. Um indígena, um quilombola, um cigano, um membro de uma tribo africana, um camponês ou um nômade do deserto são flores destinadas a morrer no árido e duro solo das inevitáveis relações econômicas capitalistas. De fato, trata-se de flores frágeis que se pretende extinguir em prol de algo mais concreto, mais necessário, mais material. Esse objetivo é palpável e há muitas foices disponíveis para a obra, mas, como disse MARCUSE, é preciso “lembrar-lhes de que as flores, em si, não têm poder algum senão o poder dos homens e mulheres que as protegem e cuidam delas contra a agressão e a destruição”⁴⁶⁶ Essas flores valem não só pela exótica beleza que infundem, mas principalmente por nos recordar o colorido humano que ainda possuímos. As flores não constituem um objeto da natureza, mas são em nós a projeção daquilo que nos recorda e nos repõe a cada instante a humanidade que fomos, e ainda somos, mas que sempre corremos o risco de perder.

Dixi et salvavi animam meam.

⁴⁶⁶ MARCUSE, Herbert. Liberando-se da sociedade opulenta. In: COOPER, David (Org.). **Dialética da libertação**. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 186.

CONCLUSÕES

A metafísica ocidental, por meio de uma radical separação entre o ser e o não-ser e da cisão entre o sujeito e o objeto, produziu uma crescente abstração idealizada da vida, da qual extrai sua força normativa. Desse modo, instala-se nas sociedades contemporâneas a concepção de que tudo deve ser destruído e reconstruído, com influência ideológica sobre todos os campos e categorias da modernidade, inclusive o Direito.

A mecanização da vida social é experiência que surge a partir do momento em que o homem se assume como sujeito do mundo. Como o homem passa a ser a causa e o fim de todas as coisas, ocorre uma crescente autonomização dos meios em relação aos fins, e a tecnologia invade todos os âmbitos da sociabilidade. É necessário, entretanto, reconhecer o caráter não neutro e ideológico da técnica moderna para tornar possível seu controle político e jurídico.

A divisão social do trabalho é a principal e mais profunda técnica moderna, mas para que seus efeitos se potencializassem foi necessário conjugá-la com uma divisão global da natureza. A centralidade da mercadoria no mundo contemporâneo impõe a crescente objetivação do trabalho necessário e da abstração pelo valor de troca. A mercadoria, totalmente liberada de qualquer finalismo, faz operar a cisão radical entre aquilo em que se crê (o valor) e aquilo que se usa (o necessário), para torná-los um vazio absoluto. A sociedade contemporânea assiste a fetichização de suas principais categorias, realizada por força da expansão da lógica da mercadoria para todos os âmbitos. Nessas circunstâncias, a fetichização da subjetividade constitui a ocupação da última mercadoria disponível para produção e consumo. O consumo nas sociedades contemporâneas é uma categoria central, mas é resultado do próprio aprofundamento da lógica da produção e da técnica, que passaram a atravessar todos os âmbitos da convivência.

O homem, em que pese toda a metafísica maquinal que lhe sobrecarrega, procura meios de fugir da mecanização de si mesmo. O homem não está deterministamente fadado a ser uma máquina-desejante, nem a ter um único modo de produção. Essa é a pretensão exclusiva da sociedade burguesa, cuja ideologia se esforça para fazer crer que é o único tipo de sociedade possível. Resta ao homem procurar caminhos válidos que recusem tanto a ingenuidade tecnológica como o fatalismo pessimista. A acei-

tação do determinismo tecnológico, ou seja, da ideologia da irreversibilidade absoluta da progressão tecnológica, inclusive da destinada à destruição da vida humana na Terra, seria o coroamento final da metafísica.

O colonialismo foi a primeira experiência de divisão internacional do trabalho e da natureza. A violência imposta pelo movimento colonialista, entretanto, seria inviável sem uma justificativa moral, construída com esforço e continuamente pela racionalidade metafísica. Uma visão eurocêntrica do trabalho como categoria universal, homogênea e a-histórica tende a tornar invisível uma considerável parte dos colonizados.

O mundo atual é marcado por uma contradição entre os imperativos de ascetismo e de gozo. O prazer no trabalho propugnado pelo pós-fordismo não possui condições de romper com a mecanização absoluta do modo de produzir capitalista. A ideia de que o trabalho não é apenas fonte de sustento, mas também meio de interação social, de se sentirem integradas em grupos e na sociedade, não corresponde a um dado antropológico do homem, mas é algo construído na Modernidade.

Na sociedade contemporânea, o direito ao trabalho quase sempre se transforma em dever de trabalhar. Ao sustentar a universalidade e a qualidade ontológica do trabalho, quase sempre se pretende referir a um tipo específico de trabalho, o objetivado. A secularização do trabalho possui caráter metafísico e tende à fetichização, por se inserir artificialmente na lógica da mercadoria e por naturalizar o trabalho no âmbito econômico. A defesa absoluta da ideologia do trabalho como elemento primordial da dignidade do homem só é possível pelo esquecimento de que essa dignidade foi obtida por todo esse processo de violência e de privação da liberdade.

O trabalho continua a ser uma categoria central na sociedade capitalista e o modelo hegemônico das relações econômicas. Na América Latina percebe-se como a tecnologia diminui progressivamente a necessidade de trabalho tradicional, mas o sistema econômico em sua busca absoluta por lucro consegue identificar momentos em que o trabalho vivo é a mais vantajosa, a melhor ou única possibilidade de produzir mais-valia. A ideologia do absoluto fim do trabalho parece conter elementos de eurocentrismo, assim como a ideologia que imagina o trabalho contemporâneo total ou tendencialmente imaterializado.

Persiste na América Latina a crença na capacidade infinita de os homens expandirem a produção de bens e de explorarem intensivamente a natureza por meio do trabalho humano, como condição para que as sociedades progridam. A sacralização do progresso e do capitalismo constitui a sua base dessa utopia produtivista, baseada em um ilimitado otimismo na capacidade humana de reconstruir o que foi destruído. Por isso, é necessário ressignificar o conceito de desenvolvimento para além de uma concepção neocolonialista.

É por meio da reconexão com a natureza que se torna possível unificar utopia e realismo, pois se trata mais de reaproximar entre si os próprios homens e não de estabelecer relação dos homens com meros objetos que nada têm a nos dizer. O pensamento ecológico é potencialmente anti-sistemático, por postular o lugar central da diversidade, mas, ao mesmo tempo, agrega em uma só estrutura de saberes essas diferenças, em nova unidade nunca estática, sempre dinâmica, sem que se possa estabelecer um ponto de centralização ou de estabilidade.

O conceito de necessidade está conectado com o de natureza humana, pois sua premissa é que a necessidade decorre da própria atividade do homem. Com a criação desses conceitos, a satisfação das necessidades passa a ser a lei imutável das sociedades humanas. O centro da ação humana passa a ser o atendimento da natureza primordial do próprio homem, um ser necessitante, condição necessária para a transformação do mundo em um sistema de produção de mercadoria. Nesse contexto, a divisão entre natureza e cultura funciona como mecanismo de classificação e de domínio e a ideia de natureza humana é utilizada para justificar o colonialismo. O recurso à natureza humana foi uma estratégia racional necessária para construir os fundamentos da propriedade pelo trabalho.

As questões ecológicas não podem ter a pretensão de se sobrepor às demais tensões sociais contemporâneas, mas sempre evocará fraturas que repercutem em quase todos os ângulos. É essa a perspectiva do socioambientalismo: a recusa da fetichização da natureza; a recusa de tomar essa parte das relações humanas como se fosse a totalidade de nossa experiência. O socioambientalismo constitui, antes de tudo, o compartilhamento de valores que não se podem reduzir ao mercado e, por isso, é contrário à autonomização econômica em relação à vida social.

O fechamento dos trabalhadores nas lutas pela emancipação exclusivamente pelo trabalho submete suas estratégias à lógica do próprio mercado e, desse modo, tende a sucessivos fracassos. Existe uma conexão entre as lutas pela preservação da natureza e as lutas pela melhoria das condições de trabalho, pois todas estão conectadas ao modo da produção capitalista de riquezas e à função do Estado. Para resolver os problemas da exploração do trabalho é necessário conjugar suas lutas com as demais lutas sociais, como a proteção da natureza, a melhoria das condições de saúde e de transporte, pois é o mesmo homem que sofre os efeitos deletérios de todos esses aspectos da ação do Estado e do mercado. Esse processo acarretará uma atualização do conceito de classe, que passa a se referir a todas as massas oprimidas que se insurgem contra os poderes estabelecidos, muitas vezes anônima e informe, sem uma clara reivindicação, mas que explode a partir da pobreza para relembrar os vínculos que ainda as ligam com a normalidade.

Constituição é um conceito absolutamente moderno. O seu problema central é o caráter metafísico que o direito assume nas sociedades modernas, ao adotar como pressuposto o dualismo irreduzível entre o ser e o dever. A Constituição faz parte da realidade social e, ao mesmo tempo em que é por ela influenciada, também a influencia. O poder não é algo puramente externo ao texto, mas é aquilo que, nas sociedades capitalistas contemporâneas, exerce-se no texto.

Por estar a democracia ocidental lastreada na gramática do trabalho, é por meio da reconstrução semântica e sintática do trabalho na periferia que se podem construir novas formas de democracia. Embora o trabalho não possa e nem deva assumir uma postura de hegemonia perante as demais categorias sociais, é um ponto privilegiado a partir do qual as questões de gênero, de raça, de classe, de educação, de proteção ambiental e de acesso à terra podem ser discutidas e revistas.

Para dar conta da imposição ética de eliminar a opressão humana, onde quer que se encontre, trabalho, natureza e moeda, separadamente, não possuem suficiente carga explicativa da multifacética realidade periférica, nem legitimidade para apresentar propostas unilaterais de melhoria da vida social. O processo emancipatório entre nós exige uma descolonização cultural e jurídica justamente para nos manter na contracorrente da homogeneidade. É necessário eliminar qualquer pressuposto metafísico de um sistema abstrato de necessidades sociais que permita às elites econômicas fundamentar o seu direito à acumulação.

Um novo e experimental constitucionalismo horizontal, em que a democratização radical do Estado se obtenha pela participação de grupos e indivíduos no poder decisório, pode reafirmar ou reinstalar a ideia de que, na dialética entre texto e realidade, prevalece a lógica de que a sociedade conforma o direito estatal e não o direito estatal é que, por um modelo abstrato preestabelecido, conforma a sociedade. É necessário romper o domínio totalitário no âmbito decisional do Estado, que se encontra ainda preso à ideia de que o direito é uma técnica acessível a alguns poucos especialistas, e não um modo de ser e de viver do povo. O constitucionalismo horizontal, ao permitir que sejam considerados todos os elementos sociais, mesmo os conflitivos, e o estabelecimento de maior pluralismo decisório, poderá estabelecer novos significados para o termo “desenvolvimento” e caberá à própria sociedade decidir que tipo de ascetismo pretende e pode adotar.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. 95 p. Título original: “Profanazioni” [2005].

_____. **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. 263 p. Título original: “La parola e il fantasma nella cultura occidentale” [1977].

AGOSTINHO, ST. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Prólogo de Lúcio Craveiro da Silva. 11ª ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 2008. 407 p. Título original: “Confessiones” [397-398].

ALVES, Giovanni. **O novo (e precário) mundo do trabalho**: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo. São Paulo: Boitempo, 2000.

ALVES, Maria Aparecida; TAVARES, Maria Augusta. A dupla face da informalidade: ‘autonomia’ ou precarização. In: ANTUNES, Ricardo (org.). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 425-444.

ANTUNES, Ricardo Luiz Coltro [1953-]. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999. 258 p.

AQUINO, Tomás de [1225-1274]. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Faculdade de Filosofia “Sedes Sapientiae”, 1958, Segunda parte da Segunda parte – questões 171-189. Título original: “Summa theologiae” [1265-1273].

ARENDT, Hanna [1906-1975]. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. 352 p. Título original: “The human condition” [1958].

BACCELLI, Luca. Lavoro. In: BARBERA, Augusto; ZANETTI, Gianfranco (Cur.). **Le basi filosofiche del costituzionalismo**: lineamenti di filosofia del diritto costituzionale. 8ª ed. Roma-Bari: Laterza, 2005, p. 145-166.

BARASSI, Lodovico [1873-1961]. **Contratto di lavoro nel diritto positivo italiano**. Milano: Società Editrice Libreria, 1901.

BARCELLONA, Pietro [1936-2013]. **Diritto privato e società moderna**. Napoli: Jovene, 1996.

_____. **L'individualismo proprietario**. Torino: Boringhieri, 1987.

_____. **Il contratto e l'economia globale**. In: IRTI, Natalini *et alii*. Contratto e lavoro subordinato: il diritto privato alle soglie del 2000. Padova: CEDAM, 2000.

_____. **Dallo Stato sociale allo Stato immaginario: critica della ragione funzionalista**. Torino: Bollati Boringhieri, 1994. 284 p.

BASTIDE, Roger. Mythologie. In: POIRIER, Jean (Dir.) **Ethnologie générale**. Paris: Gallimard, 1968, p. 1037-1090.

BAUDRILLARD, Jean [1929-2007]. **A sociedade de consumo**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2010. 271 p. Título original: "La société de Consommation" [1978].

BAUMAN, Zygmunt [1925-]. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. 199 p. Título original: "Consuming Life" [2007].

_____. **Memorie di classe: preistoria e sopravvivenza di un concetto**. Traduzione di Alfredo Salsano. Torino: Einaudi, 1987. 256 p. Titolo originale: "Memories of class: the Pre-History and After-Life of Class" [1982].

BEAUD, Michel [1935-]. **História do capitalismo: de 1500 até nossos dias**. 4ª ed. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Brasiliense, 2004. 408 p. Título original: "Histoire du capitalisme de 1500 a nos jours" [1984].

BENSON, April Lane (Ed.) **I shop therefore I am: compulsive buyising and the search for self**. Northvale: Rowman & Littlefield, 2000. 515 p.

BENVENISTE, Émile. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes: 1. économie, parenté, société**. Paris: Les Editions de Minuit, 1969.

BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

BLOCH, Ernst [1895-1977]. **O princípio esperança**. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006. 3º v. 462 p. Título original: “Das Prinzip Hoffnung” [1959].

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CALVINO, Ítalo [1925-1985]. **As cidades invisíveis**. Tradução de Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 150 p. Título original: “Le città invisibili” [1972].

CAMPBELL, Colin. I shop therefore I know I am: The metaphysical Basis of Modern Consumerism. In: EKSTRÖM, Karin M.; BREMBECK, Helene (Ed.). **Elusive consumption**. Oxford: Oxford International Publishers, 2004, p. 27-44.

CAPELLA, Juan-Ramón [1939-]. **Fruta proibida**: una aproximación histórico-teórica al estudio del derecho y del estado. 5ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2008. 361 p.

CASTORIADIS, Cornelius [1922-1997]. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reunaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. 418 p. Título original: “L'institution imaginaire de la société” [1975].

CAZZETTA, Giovanni. **Scienza giuridica e trasformazioni sociali**: diritto e lavoro in Itália tra Otto e Novecento. Milano: Giuffrè, 2007.

CELSUS, Aulus Cornelius. **Contro i cristiani**. Introduzione di Gianni Baget Bozzo. Traduzione di Salvatore Rizzo. Milano: Rizzoli, 1989. 300 p.

CHAOY, Françoise. **A regra e o modelo**: sobre a teoria da arquitetura e do urbanismo. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1985. 333 p. Título original: “La Règle et le Modele: Sur la théorie de l'architecture et de l'urbanisme” [1980].

COELHO, Luiz Fernando. **Direito constitucional e filosofia da constituição**. Curitiba: Juruá, 2006. 350 p.

CONNER, Clifford D. **Storia popolare della scienza**: minatori, levatrici e «gente meccanica». Trad.: Nicola Baccino. Milano: Tropea, 2008. Titolo originale: “A People’s History of Science” [2005].

CORONIL, Fernando. Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales. **Casa de las Américas**, ano XXXIX, n. 214, enero-marzo de 1999, p. 21-49.

_____. **El Estado mágico**: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela. Traducción de Esther Pérez. Caracas: Nueva Sociedad, 2002. 471 p. Título original: “The Magical State” [1997].

DE BROSSES, Charles [1709-1777]. **Du culte des dieux fétiches**: ou parallèle de l’ancienne Religion de l’Egypte avec la Religion actuelle de Nigritie. Paris: Fayard, 1988.

DEJOURS, Christophe. **A banalização da injustiça social**. Tradução de Luiz Alberto Monjardim. 4ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001. 160 p. Título original: “Souffrance em France; la banalisation de l’injustice sociale” [1998].

_____. **Da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho**. Tradução e organização de Franck Soudant, Selma Lancman e Laerte Idal Sznelwar. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011. 512 p.

DESCARTES, René [1596-1650]. **Discurso do método**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Título original: “Le discours de la méthode” [1637].

DOR, Joel. **Introdução à leitura de Lacan**: o inconsciente estruturado como linguagem. Trad.: Carlos Eduardo Reis. Porto Alegre: Artmed, 1989. 203 p. Título original: “Introduction à la Lecture de Lacan – L’inconscient structuré comme un langage» [1985].

DUBY, Georges [1919-1996]. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Tradução de Maria Helena Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1982. 383 p. Título original: “Les trois ordres ou L’imaginaire du féodalisme” [1978].

DUMONT, Louis [1911-1998]. **Homo aequalis**: gênese e plenitude da ideologia econômica. Tradução de José Leonardo do Nascimento. Bauru: EDUSC, 2000. 282 p. Título original: “Homo aequalis: gênese et épanouissement de l’idéologie économique” [1977].

DUPUY, Jean-Pierre [1941-]. **Introdução à crítica da ecologia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. Título original: “Introduction à la Critique de l'Écologie Politique” [1980].

DUSSEL, Enrique. **L'occultamento dell'"altro"**: all'origine del mito della modernità: conferenze tenute a Francoforte e all'Istituto Italiano per gli studi filosofici. Trad.: Gervasoni Ubaldo. Celleno: La Piccola Editrice, 1993. 228 p.

_____. **A produção teórica de Marx**: um comentário aos Grundrisse. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012. 400p. Título original: “La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse” [1985].

_____. **El trabajo vivo fuente creadora del plusvalor**: dialogando con Christopher Arthur. Revista Herramienta, n. 27, octubre de 2004, Disponible en: <<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-27/el-trabajo-vivo-fuente-creadora-del-plusvalor-dialogando-con-christopher-ar>>. Acceso en 2/1/2014.

_____. **Un Marx sconosciuto**. Traduzione di Antonino Infranca Roma: Manifesto Libri, 1999. 227 p.

_____. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. Tradução de Georges I. Maissiat. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. 157 p.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972. Título original: “Myth and reality” [1963].

ELLUL, Jacques [1912-1994]. **La tecnica rischio del secolo**. Traduzione di Cesare Pesce. Milano: Giuffrè, 1969. Titolo originale: “La technique ou l'enjou du siècle” [1954].

ESPINOSA, Baruch de [1632-1677]. **Pensamentos metafísicos, tratado da correção do intelecto; ética; tratado político; correspondência**. São Paulo: Nova Fronteira, 2004.

EVANS, Dylan. **Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano**. Traducción de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2007. 224 p. Título original: “An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis” [1996].

FAUCHER, Leon. **De la reforme des prisons**. Paris: Angé, 1838. 290 p.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de filosofia**: edição abreviada preparada por Eduardo Garcia Belsunce e Ezequiel de Olasco. Tradução de António José Massano e Manuel J. Palmeirim. 5ª ed. Lisboa: Dom Quixote, 1982. Título original: “Diccionario de Filosofica Abreviado” [1974].

FICHTE, Johann Gottlieb [1762-1814]. **Foundations of natural right**: according to the Principles of the Wissenschaftslehre. Translated by Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 338 p. Título original: “Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre” [1796].

FIORAVANTI, Maurizio. **Costituzionalismo**: percorsi della storia e tendenze attuali. Roma-Bari: Laterza, 2009. 174 p.

FORD, Henry. **Os princípios da prosperidade**. Tradução de Monteiro Lobato. 2ª ed. Rio de Janeiro: Freitas de Bastos, 1964. 412 p.

FOUCAULT, Michel [1926-1984]. **História da loucura na Idade Clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978. 608 p. Título original: “Histoire de la Folie à l'Âge Classique” [1972].

_____. **Estratégia, poder-saber**: ditos e escritos: IV. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 396 p. Título original: “Dits et écrits” [1994].

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 3ª ed. São Paulo: Kairós, 1983. 235 p.

FRANKFORT, Henri [1897-1954]. **La filosofia prima dei Greci**: concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli ebrei. Traduzione di Elémire Zolla. Torino: Einaudi, 1963. Titolo originale: “The intellectual adventure of ancient man. An essay of speculative thought in the ancient near East” [1946].

FRENCH, John D. **Afogados em leis**: a CLT e a cultura política dos trabalhadores brasileiros. Tradução de Paulo Fontes. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001. Título original: “Drowning in Laws: Labor Law and Brazilian Political Culture” [2004].

FREUD, Sigmund [1856-1939]. Fetichismo. In: _____. **Obras completas de Sigmund Freud**. 4ª ed. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, p. 2993-2996.

FURTADO, Celso [1920-2004]. **O mito do desenvolvimento econômico**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GAMA, Ruy. **A tecnologia e o trabalho na história**. São Paulo: Nobel, 1987. 239 p.

GADAMER, Hans-Georg [1900-2002]. **L'eredità dell'Europa**. Traduzione di Flavio Cuniberto. Torino: Einaudi, 1991. 143 p. Titolo originale: "Das Erbe Europas" [1989].

GALGANO, Francesco. **Lex mercatoria**. 5ª ed. Bologna: Il Mulino, 2010.

GHISALBERTI, Carlo. *Costituzione: Costituzione dello Stato*. In: CALASSO, Francesco (Dir.). **Enciclopedia**, v. XI. Milano: Giuffrè, 1962, p. 132-139.

GIOVANNINI, Fabio (Cur.). **Le radici del verde: saggi critici sul pensiero ecologista**. Bari: Dedalo, 1991.

GLISSANT, Édouard [1928-2011]. **Poetica del diverso**. Traduzione di Francesca Neri. Roma: Meltemi, 1998. 116 p. Titolo originale: "Introduction à une poétique du divers" [1996].

GORZ, André [1923-2007]. **Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica**. Trad. Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2003. 248 p. Título original: "Métamorphoses du travail. Quête du sens: critique de la raison économique" [1988].

_____. **Miserie del presente, ricchezza del possibile**. Traduzione di Andrea Catone. Roma: Manifestolibri, 1998. 189 p. Titolo originale: "Misères du présent, richesse du possible" [1997].

_____. **O imaterial: conhecimento, valor e capital**. Trad. Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume. 2013. 106 p. Título original: "L'immatériel. Connaissance, valeur et capita" [2003].

_____. **Crítica de la razón productivista**. Trad. Joaquín Valdivielso, Pere Darnell, Joan Giner, Miguel Gil e Isidro Arias. Introducción de Joaquín Valdivielso. Madrid: Catarata, 2008. 143 p. Fragmento de: "Le traître" e de "La crise de l'idée de travail et la gauche post-industrielle".

_____. Società, comunità e reddito di base. In: AZZARITI, Gaetano [et al.]. **Ai confini dello Stato sociale**. Roma: Manifestolibri, 1995, p. 7-17.

_____. **Miserie del presente, ricchezza del possibile.** Traduzione di Andrea Catone. Roma: Manifestolibri, 1998. 189 p. Titolo originale: “Misères du présent, richesse du possible” [1997].

_____. **Ecologica.** Traduzione di Francesco Vitale. Milano: Jaca Book, 2009. 150 p. Titolo originale: “Écologica” [2008].

GRAMSCI, Antonio [1891-1937]. **Americanismo e fordismo.** Tradução de Gabriel Bogossian e introdução de Ruy Braga. São Paulo: Hedra, 2008. Título original: “Quaderni del cárcere n. 22” [1928-1935]. 88 p.

GUATARI, Félix [1930-1992]. **As três ecologias.** Tradução de Maria Cristina F. Bitencourt. Campinas: Papirus, 1990. 56 p. Título original: “Les trois écologies” [1989].

HÄBERLE, Peter. **El estado constitucional.** Estudio introductoria de Diego Valadés. Traducción de Héctor Fix-Ferro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003. 339 p.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 540 p. Título original: “Der Philosophische Disjurs der Niderbe” [1985].

HAROCHE, Claudine. A invisibilidade proibida. In: AUBERT, Nicole; HAROCHE, Claudine (Org.). **Tiránias da visibilidade: o visível e o invisível nas sociedades contemporâneas.** Tradução de Francisco de Fatima da Silva. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2013, p. 85-110. Título original: “Les tyrannies de la visibilité” [2011].

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich [1770-1831]. **Princípios da filosofia do Direito.** Tradução de Norberto de Paula Lima, adaptação e notas Márcio Pugliese. 2ª ed. São Paulo: Ícone, 1997. Título original: “Grundlinien der Philosophie des Rechts” [1821].

_____. **Filosofia de la historia.** Traducción e preámbulo de José Maria Quintana Cabanas. 2ª ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971. 481 p. Título original: “Die Vernunft in der Geschichte” [1830].

_____. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio.** Traducción, introducción y notas de Ramón Valls Plana. 2ª ed. Madrid: Alianza, 1999. 383 p. Título original: “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse” [1817].

_____. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Helz Efken e apresentação de Henrique Vaz. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Título original: “Phänomologie des Geistes” [1807].

HEIDEGGER, Martin [1889-1976]. **Saggi e discorsi.** Traduzione di Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1976. Titolo originale: “Vorträge und Aufsätze” [1954].

_____. **Il nichilismo europeo.** Trad.: Franco Volpi. Milano: Adelphi, 2003. Titolo originale: “Der europäische Nihilismus” [1961].

HERRERA FLORES, Joaquín [1957-2009]. **Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais.** Trad.: Luciana Caplan, Carlos Roberto Diogo Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2009. Título original: “Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto” [2005].

HESSE, Honrad [1919-2005]. **Escritos de derecho constitucional.** Traducción e introducción de Pedro Cruz Villalón. 2ª ed. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

HOBBS, Thomas [1588-1679]. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.** Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005. 414 p. Título original: “Leviathan” [1651].

_____. **De cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão.** Tradução de Ingeborg Soler. Introdução de Denis L. Rosenfield e posfácio de Milton Meira do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1993. 302 p. Título original: “De cive” [1651].

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 18ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1984.

IACONO, Alfonso M. **Le fétichisme: histoire d'un concept.** Paris: PUF, 1992.

JEVONS, William Stanley [1835-1882]. **A teoria da economia política.** Tradução de Cláudia Laversveiler de Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 240p. Título original: “The theory of political economy” [1871].

JONAS, Hans [1903-1993]. **Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica.** Introduzione di Pier Paolo Portinaro. Torino: Einaudi, 2002. 291 p. Titolo originale: “Das Prinzip Verantwortung” [1979].

KANT, Immanuel [1724-1804]. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais.** Tradução de Vinícius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993. 96 p. Títulos originais: “Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ [1764] e “Versuch über die Krankheiten des Kopfes“ [1764].

KEYNES, John Maynard [1883-1946]. **A teoria geral do emprego, do juro e da moeda.** Tradução de Mário R. da Cruz. São Paulo: Abril Cultura, 1983. 333 p. Título original: “The general theory of employment, interest and money” [1936].

_____. **Essays in persuasion.** New York-London: W.W. Norton, 1963. 376 p.

KOJÈVE, Alexandre [1902-1968]. **Il colonialismo nella prospettiva europea.** Traduzione di Edoardo Camurri. Rivista Adelphiana, Milano, n. 2, 2003, p. 69-86.

KOPYTOFF, Igor. A biografia culturas das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas:** as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 89-121. Título original: “The social life of things: commodities in cultural perspective” [2008].

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. 368 p. Título original: “Vergangene Zukunft” [1979].

LA METTRIE, Julien Offray de [1709-1751]. **L’Homme machine.** Paris: Frederic Henry Libraire-Editeur, 1865.

LE GOFF, Jacques [1924-]. **Du silence à la parole:** une histoire du droit du travail: des années 1830 à nos jours. Préface de Philippe Waquet. Posface de Claude Chetcuti. Rennes Cedex: Presses Universitaires de Rennes, 2004. 621 p.

LACAN, Jacques [1901-1981]. **Escritos.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Título original: “Écrits” [1966].

_____. **O Seminário livro 20:** mais, ainda: texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. Título original: “Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX: Encore” [1975].

LASSALLE, Ferdinand [1825-1864]. **¿Qué es una Constitución?** Trad. Wenceslao Roces. Con introducción de Eliseo Aja. 2ª ed. Barcelona: Ariel, 2002. Título original: “Neue Gesammelte Ausgabe, vol. I, p. 425-550”.

LATOUCHE, Serge. **L'invenzione dell'economia**. Trad.: Fabrizio Grillenzoni. Torino: Bollati Boringhieri, 2010. Título original: “L'invention de l'économie” [2005].

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. 152 p. Título original: “Nous n'avons jamais été modernes” [1991].

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade**. Introdução de Giuseppe Cocco; tradução de Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. 108 p. Título original: “Lavoro immateriale” [1997].

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm [1646-1716]. **Monadologia Causa Dei**. Traduzione di Giuseppe Tognon. Roma-Bari: Laterza, 1991. 166 p. Título original: “Principes de la philosophie” [1714].

_____. **La giustizia**. Milano: Giuffré, 1966. 69 p.

LESSA, Sérgio. **Mundos dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2002.

LIMA, Eurenice. Toyota: A inspiração japonesa e os caminhos do consentimento. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 115-145.

LINDEN, Marcel van der [1952-]. **Trabalhadores do mundo: ensaios para uma história global do trabalho**. Tradução de Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. Campinas: Editora da Unicamp, 2013. 518 p. Título original: “Workers of the world: essays toward a global labor history” [2008].

LOCKE, John [1632-1704]. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 639 p. Título original: “Two treatises of government” [1689].

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**. Trad.: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Título original: “Geschichte Und Klassenbewusstsein” [1923]. 598 p.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social:** questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. Trad.: Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010. Título original: “Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins” [1984].

MADOTTO, Rita. Nicholas Georgescu Roegen: una rifondazione ecologica dell'economia. In: GIOVANNINI, Fabio (Cur.). **Le radici del verde:** saggi critici sul pensiero ecologista. Bari: Dedalo, 1991, p. 51-66.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião.** Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1988. 272 p. Título original: “Magic, science and religion” [1984], extraído de “Science, Religion and Reality” [1925].

MANDEVILLE, Bernard. **La fabula de las abejas:** o los vicios privados hacen la prosperidad pública. Comentario crítico, histórico y explicativo de F. B. Kaye. Traducción de José Ferrater Mora. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997. 721 p. Título original: “The Fable of the Bees: or Private vices, Public Benefits” [1729].

MARCUSE, Herbert. **Crítica della società repressiva.** Trad.: Cristiano Camporesi. Milano: Feltrinelli, 1968.

_____. **L'uomo a una dimensione:** l'ideologia della società industriale avanzata. Traduzione di Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino. Torino: Einaudi, 1968.

_____. Liberando-se da sociedade opulenta. In: COOPER, David (Org.). **Dialética da libertação.** Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 186-201. Título original: “The dialectics of liberation” [1968].

MARÉS, Carlos Frederico. **A função social da terra.** Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2003. 142 p.

MARX, Karl Heinrich [1818-1883]. **O capital:** crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 23ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 929 p. Título original: “Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie Buch” [1894].

_____. **Manoscritti economico-filosofici del 1844.** Prefazione e traduzione di Noberto Bobbio. Torino: Einaudi, 1968. Tit. orig.: “Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844”. 198 p.

- _____. **Crítica ao programa de Gotha.** Moscou: Editorial Progresso Lisboa, 1979. 56p. Título original: “Kritik des Gothaer Programms” [1875].
- _____. **Contribuição à crítica da economia política.** Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Título original: “Critique de L'économie politique” [1859].
- _____. **Miseria de la filosofía:** respuesta a la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon. México: Siglo Veintiuno, 1987. 383 p. Título original: “Misère de la philosophie” [1847].
- _____. **Para a crítica da filosofia do direito de Hegel.** Tradução de Artur Morão. Covilhã: LusoSofia:pres, 2008. 21 p. Título original: “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ [1844].
- MARX, Karl Heinrich [1818-1883]; ENGELS, Friedrich [1820-1895]. **A ideologia alemã.** Tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa; introdução de Jacob Gorender: São Paulo: Martins Fontes, 1998. 119 p. Título original: “Die Deutsche ideologie (Erster Teil)“ [1845].
- MAUSS, Marcel [1872-1950]. L'art et le mythe d'après M. Wundt [1908]. In: _____. **Oeuvres.** Présentation de Victor Karady. Paris: Les Éditions de Minuit: Estampa, 1974.
- MÉDICI, Alejandro. **La Constitución horizontal:** teoría constitucional y giro decolonial. Aguascalientes, San Luis Potosí e San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Educación para las Ciencias en Chiapas, 2012.
- MÉSZÁROS, István. **Para além do capital:** rumo a uma teoria da transição. Tradução de Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002. 1102 p. Título original: “Beyond Capital – Towards a Theory of Transition” [1995].
- MILL, John Stuart [1806-1873]. **Princípios de economia política:** com algumas de suas aplicações à filosofia social. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 2 v., 360p., 431 p. Título original: “Principles of Political Economy with some of their applications to Social Philosophy“ [1848].
- MINTZ, Sidney Wilfred [1922-]. **Sweetness and power:** the place of sugar in modern history. : New York: Penguin Books, 1986. 274 p.

MORIN, Edgar [1921-]. **O paradigma perdido: a natureza humana.** Tradução de Hermano Neves. 5ª ed. Portugal: Europa-América, 1973. 222 p. Título original: “Le paradigme perdu: la nature humaine” [1973].

_____. **Il pensiero ecologico.** Traduzione di Gianluca Bocchi. Firenze: Hopefulmonster, 1988. 141 p. Titolo originale: “L’écologie généralisée” [1980].

MOUFFE, Chantal [1943-]. **Sul político: democrazia e rappresentazione dei conflitti.** Trad.: Sandro D’Alessandro. Paravia: Bruno Mondadori, 2007. Título original: “On the Political” [2005].

MÜLLER, Hans-Peter. Trabalho, profissão e “vocaçãõ”: o conceito de trabalho em Max Weber. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.) **O trabalho na história do pensamento ocidental.** Tradução de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard e Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 234-258.

NEGRI, Antonio. **Il lavoro nella Costituzione.** Verona: Ombre Corte, 2009. 142 p.

NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos da filosofia natural.** Tradução de Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultura, 1974. Título original: “Philosophiae Naturalis Principia Mathematica” [1686].

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm [1844-1900]. **Vontade de potência.** Tradução e prefácio de Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Ediouro, [19--]. 330 p. Título original: “Der wille zur macht” [1901].

_____. **Aurora: pensieri sui pregiudizi morali.** Nota introduttiva di Giorgio Colli. Versione di Ferruccio Masini. 11ª ed. Milano: Adelphi, 2010. 283 p. Titolo originale: “Morgenröthe” [1881].

NOVAES, Henrique Tahan. **O fetiche da tecnologia: a experiência das fábricas recuperadas.** São Paulo: Expressão Popular, 2007. 352 p.

O’CONNOR, James [1930-]. **L’ecomarxismo: introduzione ad uma teoria.** 5ª ed. Trad.: Giovanna Ricoveri. Roma: Datanews, 1992. 56 p. Titolo originale: “Capitalism, Nature, Socialism” [1988].

_____. La seconda contraddizione del capitalismo. In: RICOVERI, Giovanna (Cur.). **Capitalismo, natura, socialismo.** Milano: Jaca Book, 2006, p. 24-34.

ORTEGA Y GASSET, José [1883-1955]. **La deshumanización del arte y otros ensayos estéticos**. 4ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1956. 195 p.

PAPA FRANCESCO, Meditazione mattutina nella Cappella della Domus Sanctae Marthae”, No al “lavoro schiavo”, 1º maggio 2013. **L’Osservatore Romano**, ed. Quotidiana, Anno CLIII, n. 101, Giov.-Vem. 2-03/05/2013. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/cotidie/2013/it/papa-francesco-cotidie_20130501_lavoro_it.html>. Acesso em 18/1/2014.

PAYNE, Anthony; PHILLIPS, Nicola. **Desarrollo**. Trad.: Maria Teresa Casado Rodríguez. Madrid: Alianza, 2012. 260 p. Título original: “Development” [2010].

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni [1463-1494]. **Della dignità dell’uomo**. Traduzione di Patrizia Moradei e introduzione di Salvatore Puledda. Firenze: Multimage, 2000. Titolo originale: “De Homini dignitate” [1480].

PIGNON, Dominique; QUERZOLA, Jean. Ditadura e democracia na produção. In: GORZ, André (Org.). **Crítica da divisão do trabalho**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. 2ª ed. Brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

PISARELLO, Gerardo. **Un largo Termidor**: la ofensiva del constitucionalismo anti-democrático. Madrid: Trotta, 2011.

PLATÓN. **Fedón**. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza, 2007.

PLUTARCO. **Vidas paralelas**. Traducción del griego por Antonio Ranz Romanillos. Madrid: Aguilar, 1964.

POIRIER, Jean. Problèmes d’ethnologie économique. In: _____. **Ethnologie générale**. Paris: Gallimard, 1968, p. 1545-1624.

POLANYI, Karl [1886-1964]. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Trad. Fanny Wrobel. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000. Título original: “The great transformation” [1944].

_____. **Economie primitive, arcaiche e moderne**. Trad. di Nanni Negro. Introduzione di George Dalton. Torino: G. Einaudi Giu, 1980. 340 p. Titolo originale: “Primitive, archaic and modern economies” [1968].

POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Trad. Milton Amado. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998. 2v.; 394 p. e 416 p. Título original: “The Open Society and Its Enemies” [1957].

POSTONE, Moishe. **Tiempo, trabajo y dominación social**: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx. Trad. María Serrano. Madrid: Marcial Pons, 2006. 530 p. Título original: “Time, Labor and Social domination” [2003].

POULANTZAS, Nicos [1936-1979]. **O Estado, o poder, o socialismo**. Trad. Rita Lima. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. 307 p. Título original: “L’etat, Le pouvoir, Le socialisme” [1978].

QUIJANO, Aníbal [1928-]. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**, Festschrift for Immanuel Wallerstein, Colorado, Institute of Research on World-Systems, vol. VI, n. 2, Summer/Fall 2000, p. 342-386.

RÁBADE ROMEO, Sergio. Introducción. In: SUÁREZ, Francisco [1548-1617]. **Diputaciones metafísicas**. Traducción de Sergio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, 1960, v. 1. Título original: “Disputationes Metaphisicae” [1597].

REVELLI, Marco [1947-]. **Oltre il Novecento**: la politica, le ideologie e le insidie del lavoro. Torino: Einaudi, 2001. 286 p.

_____. Ipotesi sui diritti sociali. In: AZZARITI, Gaetano [et al.]. **Ai confini dello Stato sociale**. Roma: Manifestolibri, 1995, p. 19-26.

RIFKIN, Jeremy [1945-]. **O fim dos empregos**: o declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho. Tradução de Ruth Gabriela Bahr. São Paulo: Makron Books, 1995. 348 p. Título original: “The end of work” [1994].

ROLL, Eric. **História das doutrinas econômicas**. Tradução de Cid Silveira, Richard Paul Neto e Constantino Ianni. 4ª ed. São Paulo: Companhia Nacional, 1977. Título original: “A History of Economic Thought” [1973].

ROMAGNOLI, Umberto. Lavoro e cittadinanza: lettera aperta ai giuristi del lavoro nel terzo millennio. In: MAGNO, Magno (Cur.). **Dalla parte del lavoro**: nuove responsabilità e nuovi diritti nella società della conoscenza. Troina: Città Aperta, 2002, p. 179-189.

ROPPO, Enzo. **O contrato**. Trad.: Ana Coimbra e M. Januário C. Gomes. Coimbra: Almedina, 2009. Título original: “Il contratto” [1977].

ROSANVALLON, Pierre [1948-]. **A crise do Estado-providência**. Trad. Joel Pimentel de Ulhôa. Goiânia: Editora da UFG; Brasília: Editora da UnB, 1997. Título original: “La crise de l’État-providence” [1981].

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Título original: “Dictionnaire de la psychanalyse” [1997]. 874 p.

ROULAND, Norbert [1948-]. **Antropologia jurídica**. Traduzione di Roberta Aluffi Beck-Peccoz. Presentazione di Pier Giuseppe Monateri. Milano: Giuffrè, 1992. 499 p. Título original: “Anthropologie juridique” [1988].

RÜDIGER, Dorothee Susanne. **Emancipação em rede**: condições jurídicas para a defesa coletiva dos direitos dos trabalhadores no século XXI. In: VIDOTTI, Tarcio José; GIORDANI, Francisco Alberto da Motta Peixoto. Direito coletivo do trabalho em uma sociedade pós-industrial. São Paulo: LTr, 2003.

SAFATLE, Vladimir. **Fetichismo**: colonizar o outro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. 149 p.

_____. Depois da culpabilidade: figuras do supereu na sociedade de consumo. In: DUNKER, Christian; PRADO, José Luiz Aida (Org.). **Žižek crítico**: política e psicanálise na era do multiculturalismo. São Paulo: Hacker Editores, 2005, p. 119-140.

SAHLINS, Marshall [1930-]. **História e cultura**: apologias a Tucídides. Tradução de Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. 331 p. Título original: “Apologies to Thucydides (Understanding History as Culture and Vice Versa)” [2004].

_____. **Un grosso sbaglio**: l’idea occidentale di natura umana. Trad.: Andrea Aureli. Milano: Elèuthera, 2010. 126 p. Título original: “The western illusion of human nature” [2008].

SALAMITO, Jean-Marie. Trabalho e trabalhadores na obra de Santo Agostinho. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.) **O trabalho na história do pensamento oci-**

dental. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard e Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 37-62.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Repensar derechos humanos**: de la anestesia a la sinestesia. Sevilla: Editorial Mad, 2007. 133 p.

SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos [1834-1900]. **Novíssimo dicionário latino-português**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1993. 1297 p.

SCHEURER, Paul. **Revoluciones de la ciencia y permanencia de lo real**. Trad.: Antoni Vicens. Barcelona: Ediciones Destino, 1982. Título original: “Révolutions de la science et permanence du réel” [1979]. 322 p.

SEVERINO, Emanuele [1929-]. **Essenza del nichilismo**. Milano: Adelphi, 1982.

_____. **Gli abitatori del tempo**: la struttura dell'Occidente e il nichilismo. Milano: BUR Rizzoli, 2009.

SHAKESPEARE, William. **O Rei Lear**. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 1981. 216 p.

SMITH, Adam [1723-1790]. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. Introdução de Edwin Cannan. Tradução de Luiz João Barúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983. v. I 415 p; v. II 350 p. Título original: “An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations” [1776].

STOLLEIS, Michael [1941-]. **L'occhio della legge**: storia di una metafora. Introd. di Alessandro Somma. Trad.: Immacolata De Masi, Anna Boselli e Barbara Tracanna, e Sonja Haberl. Roma: Carocci, 2007. 122 p. Título original: “Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher” [2004] e “Im Namen des Gesetzes”.

SUÁREZ, Francisco [1548-1617]. **Diputaciones metafísicas**. Traducción de Sergio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, 1960-1966. 7v. Título original: “Disputationes Metaphisicae” [1597].

SWEEZY, Paul. O futuro do capitalismo. In: COOPER, David (Org.). **Dialética da libertação**. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 112-125. Título original: “The dialectics of liberation” [1968].

TAUSSIG, Michael T. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. Tradução de Priscila Santos da Costa. São Paulo: Unesp, 2010. 392 p. Título original: “The devil and commodity fetishism in South América” [1980].

TODOROV, Tzvetan [1939-]. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988. 263 p. Título original: “La conquete de l’Amerique : la question de l’autre” [1982].

TOLFO, Suzana da Rosa; PICCININI, Valmíria. Sentidos e significados do trabalho: explorando conceitos, variáveis e estudos empíricos brasileiros. **Psicol. Soc.** [online]. Porto Alegre, 2007, v.19, n.spe, p. 38-46. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822007000400007>>. Acesso em 21 de novembro de 2013.

TUCIDIDES [460 a.C.-400 a.C]. **História da Guerra do Peloponeso**. Prefácio de Hélio Jaguaribe. Tradução de Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: Editora da UnB, 2001. 584 p.

VENEZIANI, Bruno. La Costituzione europea, il diritto del lavoro e le ícone della solidarietà. In: FERRARA, Gianni; PALLINI, Massimo; VENEZIANI (Cur.). **Costituzione europea**: quale futuro? Roma: Ediesse, 2006, p. 9-92.

VERNANT, Jean-Pierre [1914-2007]. **As origens do pensamento grego**. 12ª ed. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002. 143 p. Título original: “Les origines de la pensée grecque” [1962].

VINCENT, Jean-Marie. Jürgen Habermas e o trabalho. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.) **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard e Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 259-273.

WANDELLI, Leonardo. **O direito humano e fundamental ao trabalho**: fundamentação e exigibilidade. São Paulo: LTr, 2012.

WEBER, Maximilian Karl Emil [1864-1920]. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1990. 229 p. Título original: “Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus” [1904].

WILLAIME, Jean-Paul. As reformas protestantes e a valorização religiosa do trabalho. In: MERCURE, Daniel; SPURK, Jan (Org.) **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard e Sônia Guimarães Taborda. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 63-87.

ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie; seguido de a filosofia latino americana como filosofia pura e simplesmente**. Tradução de Luis Gonzalo Acosta Espejo, Maurício Delamaro e Francisco Alcidez Candia Quintana. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. 485 p. Título original: “Discurso desde la marginación y la barbarie” [1988].

ŽIŽEK, Slavoj. **El sublime objeto de la ideología**. Trad.: Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2009. Título original: “The sublime object of the ideology” [1989].

_____. Multiculturalismo ou a lógica cultural do capitalismo multinacional. In: DUNKER, Christian; PRADO, José Luiz Aidar (Org.). **Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo**. São Paulo: Hacker Editores, 2005, p. 11-42.